N12<529152776 021
ubTÜBINGEN

theol

März 2013
49. Jahrgang
Y 23000

1

# concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

49
2013

## Versöhnung – die befreiende Kraft der Gnade

Herausgegeben von Jacques Haers, Felix Wilfred, Kristien Justaert und Yves de Maeseneer


| | |
|---|---|
| S. LEFEBVRE | Versöhnung durch Kreativität |
| P. DE BRUYNE / Y. DE MAESENEER | Geheime und heilige Orte. Die Rolle der Kunst im Prozess der Versöhnung |
| S. NADAR | Zur Politik der Versöhnung. Die Neu-Beschreibung des verwundeten Körpers in der feministischen Körperhermeneutik |
| J. HAERS | Versöhnung in Zeiten globaler Umweltkrisen |
| E. LÓPEZ | Ein vorrangiger Bundesschluss mit dem Feind |
| D. F. PILARIO | „Restorative Justice" inmitten fortgesetzter Gewalt. Erfahrungen aus Mindanao (Südphilippinen) |
| L. REYCHLER / J. HAERS | Versöhnung: Was lehrt uns die Konfliktforschung über Versöhnung? |
| F. WILFRED | Kulturelle Ressourcen für Versöhnung und Frieden |

**Theologisches Forum**

| | |
|---|---|
| J. SOBRINO | Die „Kirche der Armen". Erfolge und Rückschläge – von Papst Johannes XXIII. bis Bischof Romero |
| L. NTEZIMANA | Der „Ubuntu"-Ansatz für die Versöhnung in Ruanda |
| J. DREXLER-DREIS | Dekolonialität als Versöhnung |
| M. ZOVKIĆ | Vergeben und um Vergebung bitten unter den ethnischen Gemeinschaften in Bosnien-Herzegowina |
| D. GIRA | Gedanken zum Symposium „Versöhnung – die befreiende Kraft der Gnade" |
| R. BROSSE | Die Synode über die Neuevangelisierung: ein Interpretationskonflikt |
| REZENSION | Zukunft für Mutter Erde |


GRÜNEWALD

ZR 191

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / März 2013 · Heft 1

ZU DIESEM HEFT
JACQUES HAERS – FELIX WILFRED – KRISTIEN JUSTAERT – YVES DE MAESENEER
Versöhnung – die befreiende Kraft der Gnade ..... 1

THEMA: VERSÖHNUNG – DIE BEFREIENDE KRAFT DER GNADE
SOLANGE LEFEBVRE
Versöhnung durch Kreativität: Erzählen und Musizieren ..... 5
PAUL DE BRUYNE – YVES DE MAESENEER
Geheime und heilige Orte. Die Rolle der Kunst im Prozess der Versöhnung ..... 15
SAROJINI NADAR
Zur Politik der Versöhnung. Die Neu-Beschreibung des verwundeten Körpers in der feministischen Körperhermeneutik ..... 25
JACQUES HAERS
Versöhnung in Zeiten globaler Umweltkrisen. Ein Update für unser theologisches Rüstzeug ..... 31
ELÍAS LÓPEZ
Ein vorrangiger Bundesschluss mit dem Feind. Versöhnung von Gerechtigkeit und Zeit aus der Perspektive jesuitischer Flüchtlingsarbeit ..... 41
DANIEL FRANKLIN PILARIO
„Restorative Justice" inmitten fortgesetzter Gewalt. Erfahrungen aus Mindanao (Südphilippinen) ..... 51
LUC REYCHLER – JACQUES HAERS
Versöhnung: Was lehrt uns die Konfliktforschung über Versöhnung? ..... 61
FELIX WILFRED
Kulturelle Ressourcen für Versöhnung und Frieden ..... 71

THEOLOGISCHES FORUM
JON SOBRINO
Die „Kirche der Armen". Erfolge und Rückschläge – von Papst Johannes XXIII. bis Bischof Romero ..... 84
LAURIEN NTEZIMANA
Der „Ubuntu"-Ansatz für die Versöhnung in Ruanda. Zu den Quellen der Methode der „Association Modeste et Innocent" ..... 92
JOSEPH DREXLER-DREIS
Dekolonialität als Versöhnung ..... 98
MATO ZOVKIĆ
Vergeben und um Vergebung bitten unter den ethnischen Gemeinschaften in Bosnien-Herzegowina ..... 106
DENNIS GIRA
Gedanken zum Symposium „Versöhnung – die befreiende Kraft der Gnade" ..... 113
RICHARD BROSSE
Die Synode über die Neuevangelisierung: ein Interpretationskonflikt ..... 118

REZENSION ..... 126
Leonardo Boff: Zukunft für Mutter Erde – Warum wir als Krone der Schöpfung abdanken müssen

Redaktion: Jacques Haers, Kristien Justaert und Yves de Maeseneer, Leuven. Felix Wilfred, Madras.

theol

Internationale Zeitschrift für Theologie

# Concilium

50. Jahrgang 2014

HERAUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. Mile Babic, Sarajevo. Maria Clara Bingemer, Rio de Janeiro. Erik Borgman, Tilburg. Lisa Sowle Cahill, Boston. Thierry-Marie Courau OP, Paris. Hille Haker, Chicago. Diego Irarrâzaval, Santiago de Chile. Solange Lefevbre, 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 OFMCap., Porto Alegre. Andrés Torres Queiruga, Santiago de Compostela. João J. Vila-Chã SJ, Rom. 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: Mit Unterschieden leben*
(hg. von Solange Lefebvre, Denise Couture und K. Gandhar Chakravatry, Seiten 1-106)
Solange Lefebvre - Denise Couture - K. Gandhar Chakravatry: Mit Unterschieden leben (Zu diesem Heft) 1
Hille Haker: Neue Erwägungen zu Solidarität und Gerechtigkeit 6
Regina Ammicht Quinn: Überlegungen zum Scheitern von Integration 17
Felix Wilfred: Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz. Über Liberalismus und Säkularismus hinaus 28
Maria Clara Lucchetti Bingemer: Die charismatische Durchdringung der Religion. Die Reflexion der religiösen Vielfalt in der brasilianischen Theologie 39
Luiz Carlos Susin: Lateinamerika: der farbenprächtige Subkontinent. Kulturelle und religiöse Vielfalt 53
Denise Couture: Gerechte Beziehungen schaffen. Analyse innovativen feministischen und interkulturellen Handelns im kanadischen Kontext 64
Gregory Baum: Kanadische Kirchen bedauern Nähe zum Kolonialismus 75
Guy Marchessault: Das Konzilsdekret „Inter Mirifica": Erfolg oder Fehlschlag? 82
Miguel Pereira: „Inter Mirifica": eine Reverenz 87
Franz-Josef Eilers: „Inter Mirifica" in Asien 89
Enrico Galavotti: Die Römische Kurie im kurzen Jahrhundert. Kurze Bemerkungen zu einer Reflexion 95
Norbert Reck: Verschiedenheit denken lernen (Rezensionen) 101

*Heft 2: Christliche Orthodoxie*
(hg. von Felix Wilfred und Daniel Franklin Pilario, Seiten 107-236)
Felix Wilfred - Daniel Franklin Pilario: Christliche Orthodoxie (Zu diesem Heft) 107
Andrés Torres Queiruga: Orthodoxie heute. Vom „Anathema sit" zum „Wer bin ich, um zu verurteilen?" 112
Robert M. Royalty jr.: Das Aufkommen des Häresiebegriffs im Judentum des Zweiten Tempels und im frühen Christentum 131
Norman Tanner: Nicaea, Konstantinopel, Chalkedon: die Orthodoxie neu überdenken 141
Werner G. Jeanrond: Orthodoxie und Ideologie: Ambivalenz und Potenzial von Orthodoxieansprüchen 150
David Tracy: Eine Hermeneutik der Orthodoxie 159
Lieven Boeve: Orthodoxie in der Postmoderne. Die Infragestellung des christlichen Wahrheitsanspruchs 169
Jon Sobrino: Wenn der Christus Jesus ist. Essay über die Orthodoxie: Geschichte, frohe Botschaft und Parteilichkeit 179
Georges De Schrijver: Die „Radikale Orthodoxie", kritisch betrachtet 189
George Gispert-Sauch: „Orthodoxie" und „Heterodoxie" in anderen Religionen. Die Fallbeispiele des Hinduismus und Buddhismus 198
Francis X. Clooney: Für die Rechtgläubigkeit argumentieren. Philosophische Argumente der Jesuiten gegen die Wiedergeburt in Asien vom 16. bis 18. Jahrhundert 209
Eric Marcelo O. Genilo: Die Antwort der Bischöfe der Philippinen auf den Gesetzentwurf zum Thema „Verantwortete Elternschaft und gesunde Fortpflanzung": Wahrnehmung und Realitäten 218
Johannes Hoffmann: Der Fall des Bischofs Tebartz-van Elst - Lehren für die Weltkirche? 224
Bruno Kern: Rechter Glaube: eine Frage der Gerechtigkeit (Rezensionen) 232

*Heft 3: Die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins*
(hg. von Hille Haker, Andrés Torres Queiruga und Marie-Theres Wacker, Seiten 237-346)
Hille Haker - Andrés Torres Queiruga - Marie-Theres Wacker: Die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins (Zu diesem Heft) 237
Jürgen Ebach: Es geht nicht immer so weiter. Beobachtungen und Intuitionen zur biblischen Apokalyptik 245
Veronika Bachmann: Einer tragfähigen Ordnung auf der Spur. Zu den Anfängen apokalyptischen Schreibens im antiken Judentum 253
Xavier Alegre Santamaría: Die Offenbarung des Johannes - eine gläubige Relecture des Lebens in Zeiten der Krise 261
Colby Dickinson: Sind die Theologen die einzigen echten Atheisten unserer Zeit? Zum zeitgenössischen europäischen Denken und seinem durchgängig apokalyptischen Ton 269
Gregor Taxacher: Gott, dieser Oppositionelle. Vom Nutzen einer Kritik der apokalyptischen Vernunft 277
Carlos Mendoza-Álvarez: Eschatologie und Apokalypse in Zeiten der Postmoderne. Aus der Perspektive der Opfer und der Gerechten der Geschichte 285
Joaquín García Roca: Apokalypse und globale Krise 294
Ernst M. Conradie: Verantwortbare Formen für eine Apokalyptik der Gegenwart 306
Lorenzo DiTommaso: „Superflat"-Apokalyptik im Internet-Zeitalter 314
Daniel Franklin Pilario: Nach dem Ende. (Post-)Apokalyptische Reflexionen vom „Ground Zero" 321
Lucia Scherzberg und August H. Leugers-Scherzberg: Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges und die katholische Theologie in Deutschland 328
Ivo Banac: Überlegungen zur Rolle der Kirchen des Balkans und zum Ersten Weltkrieg 333
John Pollard: „Sinnloses Schlachten": Papst Benedikt XV. und der Erste Weltkrieg 337
Jan Dochhorn: Apokalyptik interdisziplinär (Rezensionen) 343

*Heft 4: Christentum, Konsum und Markt*
(hg. von Susan A. Ross, Diego Irarrázaval und Sarojini Nadar, Seiten 347-450)
Susan A. Ross - Diego Irarrázaval - Sarojini Nadar: Das Christentum, der Konsum und der Markt (Zu diesem Heft) 347
Néstor O. Míguez: Die Märkte in biblischer Perspektive 354
William T. Cavanaugh: Was will ich? Theologische Anthropologie und Konsumismus 362
Jörg Rieger: Der Konsumismus ist nicht das Problem. Religion, Arbeit und die von unten umgeformten Bedürfnisse 371
Cristina Traina: Sex als Ware - vom Rand der Gesellschaft aus gesehen 380
Anthony Egan: Begünstigen die südafrikanischen Kirchen des „Wohlstandsevangeliums" die Korruption? 390
Faustino Teixeira: Der Gott des Wohlstands: Bilder dekonstruieren 400
Geraldina Céspedes: Die Befreiungstheologien, der Markt und das Patriarchat 409
Thierry-Marie Courau: Der Buddhismus angesichts des Marktes: auf dem Weg der Befreiung oder der Anpassung? 417
Rui Estrada - Teresa Martinho Toldy: Der Vorrang der *caritas* - Programm für ein Pontifikat 429
Iuri Andréas Reblin: Der Fußball in Brasilien: Über die Ambivalenzen eines Nationalsports zu Zeiten der Fußballweltmeisterschaft 438
Alex Mikulich: Bryan Massingale, Trayvon Martin und die Fortdauer der weißen Mitschuld 442
Jutta Koslowski: Christentum als Ware? (Rezensionen) 447

*Heft 5: Korruption*
(hg. von Regina Ammicht Quinn, Luiz Carlos Susin und Lisa Sowle Cahill, Seiten 451-572)
Regina Ammicht Quinn - Luiz Carlos Susin - Lisa Sowle Cahill: „Eine Vertrauensbeziehung zerstören": allgegenwärtige Korruption (Zu diesem Heft) 451
Papst Franziskus / Jorge Mario Bergoglio: Die Sünde wird vergeben, die Korruption kann nicht vergeben werden 459
Daniel K. Finn: Der Kampf gegen die allgegenwärtige Korruption 462
Frei Betto: Korruption innerhalb der politischen Tradition. Koloniale Mentalität und hierarchische Beziehungen aus lateinamerikanischer Perspektive 472
Kochurani Abraham: Im Dschungel der Gesetze. Die Geschichte sexueller Gewalt in Indien 481
Aquiline Tarimo: Bodenschätze und Korruption in Afrika 488
Hille Haker: Strukturelle Korruption der Gesundheitsinstitutionen 497
Paolo Prodi: Gibt es ein konstantinisches Zeitalter? Korruption und moralischer Verfall in der Kirche 506
Gianluca Montaldi: Wo sind die Opfer? 517
Luiz Carlos Susin: „Aus der Verderbnis des Besten entsteht das Schlimmste." Eine entscheidende Frage für die Kirche 524
Elsa Tamez: Die Gültigkeit der prophetischen und der weisheitlichen Tradition angesichts von Korruption und struktureller Sünde 536
Norbert Reck: Ist Gott käuflich? Eine Spurensuche 544
Anthony Egan: Ohne Mandela: Was hätte mir in meinem Leben und meiner Arbeit gefehlt? 552
Sarojini Nadar: Freiheiten, die sich überschneiden: Nachdenken über Mandelas Vermächtnis 555
Maria Clara Bingemer: João Batista Libânio SJ. 19. Februar 1932 - 30. Januar 2014 559
Susan A. Ross: David Noel Power OMI. 14. Dezember 1932 - 19. Juni 2014 564
Axel Bernd Kunze: „Gesellschaftlicher Krebs" (Rezensionen) 566

AUTORINNEN UND AUTOREN

**A**braham K. 481 - Alegre Santamaría X. 261 - Ammicht Quinn R. 17, 451 - **B**achmann V. 253 - Banac I. 333 - Baum G. 75 - Bergoglio J.M. 459 - Betto Fr. 472 - Bingemer M.C.L. 39, 559 - Boeve L. 169 - **C**ahill L.S.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

451 - Cavanaugh W.T. 362 - Céspedes G. 409 - Chakravatry K.G. 1 - Clooney F.X. 209 - Conradie E.M. 306 - Courau T.-M. 417 - Couture D. 1, 64 - Dicksinson C. 269 - DiTommaso L. 314 - Dochhorn J. 343 - Ebach J. 245 - Egan A. 390, 552 - Eilers F.-J. 89 - Estrada R. 429 - Finn D.K. 462 - Galavotti E. 95 - García Roca J. 294 - Genilo E.M.O. 218 - Gispert-Sauch G. 198 - Haker H. 6, 237, 497 - Hoffmann J. 224 - Irarrázaval D. 347 - Jeanrond W.G. 150 - Kern B. 232 - Koslowski J. 447 - Kunze A.B. 566 - Lefebvre S. 1 - Leugers-Scherzberg A. 328 - Marchessault G. 82 - Mendoza-Álvarez C. 285 - Míguez N.O. 354 - Mikulich A. 442 - Montaldi G. 517 - Nadar S. 347, 555 - Pereira M. 87 - Pilario D.F. 107, 321 - Pollard J. 337 - Prodi P. 506 - Reblin I.A. 438 - Reck N. 101, 544 - Rieger J. 371 - Ross S.A. 347, 564 - Royalty R.M. 131 - Scherzberg L. 328 - Schrijver G. De 189 - Sobrino J. 179 - Susin L.C. 53, 451, 524 - Tamez E. 536 - Tanner N. 141 - Tarimo A. 488 - Taxacher G. 277 - Teixeira F. 400 - Toldy T.M. 429 - Torres Queiruga A. 112, 237 - Tracy D. 159 - Traina C. 380 - Wacker M.-T. 237 - Wilfred F. 28, 107

BESPROCHENE BÜCHER

Adamiak E. - Wacker M.-T. (Hg.): Feministische Theologie in Europa - mehr als ein halbes Leben *(Norbert Reck)* 104

Bergoglio J.M. / Papst Franziskus: Korruption und Sünde. Eine Einladung zur Aufrichtigkeit *(Axel Bernd Kunze)* 568

Clavier M.: Rescuing the Church from Consumerism *(Jutta Koslowski)* 450

Duchrow U.: Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven *(Bruno Kern)* 232

Grandy A.: Die Weisheit der Gottesherrschaft. Eine Untersuchung zur jesuanischen Synthese von traditioneller und apokalyptischer Weisheit *(Jan Dochhorn)* 344

Hengsbach F.: Entgifteter Kapitalismus - faire Demokratie. Texte zur Reform von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft *(Bruno Kern)* 234

Kaddor L. - Rubinstein M.: So fremd und doch so nah. Juden und Muslime in Deutschland *(Norbert Reck)* 102

Karimi A.M.: Osama bin Laden schläft bei den Fischen. Warum ich gerne Muslim bin und wieso Marlon Brando viel damit zu tun hat *(Norbert Reck)* 101

Kern B.: Theologie der Befreiung *(Norbert Reck)* 104

Litzcke S. - Linssen R. - Maffenbeier S. - Schilling J.: Korruption: Risikofaktor Mensch. Wahrnehmung - Rechtfertigung - Meldeverhalten *(Axel Bernd Kunze)* 568

Priddat B.P. - Schmid M. (Hg.): Korruption als Ordnung zweiter Art *(Axel Bernd Kunze)* 566

Riedl G. u.a. (Hg.): Apokalyptik. Zeitgefühl mit Perspektive? *(Jan Dochhorn)* 346

Schreijäck T. - Wenzel K. (Hg.): Kontextualität und Universalität. Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums *(Norbert Reck)* 103

Taxacher G.: Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie im Angesicht der Endzeit *(Jan Dochhorn)* 343

Volf M.: Umsonst. Geben und Vergeben in einer gnadenlosen Kultur *(Jutta Koslowski)* 449

Weißenborn T.: Christsein in der Konsumgesellschaft. Nachdenken über eine alltägliche Herausforderung *(Jutta Koslowski)* 447

PERSONENINDEX
(ohne biblische Personen)

Abraham K. 455, 481
Adam K. 332
Adamiak E. 101, 104
Adorno T.W. 24, 27, 165
Agamben G. 271, 273, 276, 284, 287, 290, 293, 305, 361, 521f, 524, 531
Alberigo G. 100
Alegre Santamaría X. 239, 261, 268
Alexander d. Gr. 145
Alison J. 289f, 293
Althaus-Reid M. 352
Ambrosius v. Mailand 144
Ammicht Quinn R. 3, 17, 27, 451
Amor Ruibal Á. 123, 126, 130
Anastasius I., Ks. 512
Anders G. 246, 295, 305
Anderson B. 67
Andrade P.F.C. de 46, 51f
Annan K. 451
Antiochos IV. Epiphanes 247, 262
Apel K.O. 287
Appadurai A. 301, 305f
Appiah K.A. 26-28
Apollinaris v. Laodicea 144
Aquino M.P. 292f
Arendt H. 286, 289
Aristoteles 145, 293, 374
Arius 122, 142, 161
Armstrong K. 60, 63
Assmann H. 362, 376, 380
Athanasius v. Alexandria 142
Auberlen C.A. 248
Augustinus von Hippo 140, 147, 150, 155f, 159, 192f, 196, 198, 347, 349, 368f, 371, 510f, 512f, 517, 550

Bachmann V. 239, 253, 261
Badiou A. 271
Baecker D. 27
Balducci E. 302, 306
Banac I. 243f, 333
Bar Kochba S. 282
Barros M. 52
Barth K. 117-119, 129, 506
Basilius d. Gr. 193
Bauer W. 116, 128, 140
Baum G. 2, 5, 65, 75
Bauman Z. 52, 353, 409, 416
Beck U. 117, 129, 305
Bell D. 300
Benedikt XV. 243, 337-342
Benedikt XVI. 50, 96, 128, 174, 178f, 230, 349, 429, 437f, 465, 470, 516, 521f, 524
Benjamin W. 165, 273, 280, 285, 290
Berditschew L.J. v. 246, 251
Berger J. 242, 322, 327, 400, 407

Berger P.L. 305, 353
Bergoglio J.M. s. unter Franziskus
Bertone T. 96
Betto Fr. 454f, 472, 560
Bhabha H. 380
Bhargava R. 38
Bingemer M.C.L. 4, 39, 457
Bloch E. 534f
Böhme G. 25, 28
Boeve L. 111, 169, 178f
Boff C. 560
Boff L. 185, 188, 407f, 438, 560, 562
Bohley B. 346
Bonhoeffer D. 279
Bouchet V. 210, 214, 217
Bourdieu P. 353
Boyarin D. 140
Brachtendorf J. 196, 198
Braidotti R. 64, 73f
Brecht B. 24, 27
Briggs S. 74
Buber M. 548, 551
Buddha (Siddhartha Gautama) 37, 205, 207, 233, 419, 421f, 424
Büchele H. 234
Bulgakow S. 195
Bull M. 270, 276
Bultmann R. 251, 253, 345
Butler J. 13

Cahil L.S. 451
Campos B. 404, 408
Caputo J.D. 172f, 175, 240, 274, 276f
Cavanaugh W.T. 349, 352, 362
Celan P. 535
Certeau M. de 51, 285
Cesar W. 404, 408
Céspedes G. 350, 409
Chadwick H. 368, 371
Chakravatry K.G. 1
Chavez H. 59
Chenu M.-D. 506
Cicero M.T. 21, 27, 508
Clavier M. 447, 450
Clooney F.X. 111, 209, 217
Coccejus J. 248
Cole T. 20f, 27
Collins J.J. 261, 275, 277
Comblin J. 44, 52
Conradie E. 241f, 306, 313
Courau T.-M. 350, 417, 427
Couture D. 1f, 4, 64, 74

Dante Alighieri 507
Davie G. 38
Dayal J. 485, 488
Deleuze G. 192
Derrida J. 22, 27, 165, 172f, 178, 192, 274, 286
Descartes R. 531
Dickinson C. 239f, 269
Dionysius Areopagita 192f, 196f
DiTommaso L. 242, 314, 320
Dochhorn J. 346
Dött M.-L. 227, 231

Domitian Ks. 253, 264, 268
Dossetti G. 100
Dostojewski F.M. 181, 188
Duchrow U. 232-234, 361, 380, 547, 551
Duns Sacotus 194
Dupuy J.-P. 286
Duquoc C. 402, 408
Durkheim E. 26, 63, 190, 405
Dussel E. 285, 292

Ebach J. 238, 245, 253
Eco U. 102
Egan A. 350, 390, 398, 552
Eilers F.-J. 6, 89, 94
Eliade M. 564
Ellacuría I. 185, 188, 268, 290
Enzensberger H.M. 294, 302, 305f
Epiphanius v. Salamis 140
Erzberger M. 328f
Eschweiler K. 332
Estrada R. 351f, 429
Etkin J.R. 540, 543
Eunomios 116
Eusebius v. Caesarea 128
Eusebius v. Nikomedia 161
Eutyches 147

Fabri dos Anjos M. 63
Fanon F. 295, 305
Faulhaber M. 328
Felber C. 234
Fernandes R.C. 406, 408
Fernandes S. 47, 52
Ferreira T. 477
Ferry L. 529, 533, 535
Feuerbach L. 117, 534
Finn D.K. 452, 454, 462
Foucault M. 65, 165, 168, 286, 519
Fouilloux E. 130
Frahm-Arp M. 396, 399
Franz Ferdinand Ehzg. 335f
Franz Xaver 210
Franziskus, Papst 4, 39, 50, 100, 108, 128, 227-231, 297, 348f, 352f, 385f, 388, 416, 429-438, 454, 459, 477, 524f, 532, 535, 559, 566f
Friedan B. 411, 416
Friedman M. 354, 363-365, 368, 370
Friedman R. 363-365, 368, 370
Fukuyama F. 300

Gadamer H.-G. 122, 163f
Galavotti E. 6, 95
Galbraith J.K. 372f, 375, 379f
Galilei G. 531
Galimberti U. 305 298
Gandhi M.K. 204
Garaudy R. 181
García Roca J. 241, 294, 305
Gasparri P. 340f
Gaudemet J. 509, 516
Geertz C. 564
Geffré C. 129
Gelasius I. 512
Genilo E.M.O. 111, 218

Giesen H. 268, 281, 284
Gilbert D. 365, 370
Girard R. 63, 285, 287f, 293
Gispert-Sauch G. 107, 198
Glasser R. 373, 380
Görg M. 551
Goizueta R. 290, 292
Graeber D. 232
Grande R. 185
Grandy A. 343, 344f
Gregor I. (d. Gr.) 512
Gregor v. Nyssa 193
Grotius H. 190, 513
Greisch J. 129f
Guijarro S. 128

Habermas J. 36, 164f, 288
Hadot P. 161, 168
Hadrian VI. 520, 523
Haker H. 2, 6, 17, 237, 455, 497, 502, 505
Hamann J.G. 194
Hanby M. 196, 198
Hanson R.P.C. 116, 146, 169
Harnack A. v. 117, 161, 345
Hayek A. 300
Hayek F.v. 354
Healy D. 501, 503, 505
Hegel G.W.F. 17, 102, 190, 293, 515, 532
Heidegger M. 102, 122, 164, 166, 172, 285, 290
Heimbach-Steins M. 27
Heinrich F. 478
Hengel M. 261
Hengsbach F. 232, 234-236
Hengstenberg E.W. 248
Hervieu-Léger D. 535
Himes K. 348, 351f
Hinkelammert F. 352, 362, 376, 380
Hippolyt v. Rom 140
Hirsch S.R. 546, 549, 551
Hitler A. 341
Hobsbawm E. 100
Hoffmann J. 111, 224
Hollenweger W.J. 398
Honneth A. 11, 13, 16f
Horkheimer M. 24, 27, 165
Hume D. 23

Ignatius v. Antiochia 138f
Illich I. 286, 456, 525-529, 533-535
Ipsen A. 383, 388
Irarrázaval D. 347
Irenäus v. Lyon 116, 128, 140, 154, 159, 184, 529

Jacobi F.H. 194
Jankélévitch V. 517, 522
Jankowiak F. 100
Jaspers K. 232f, 528
Jeanne d'Arc 518, 522f
Jeanrond W. 103f, 108, 150, 158f
Johannes XXII. 530
Johannes XXIII. 89f, 97-100, 342, 433
Johannes Chrysostomos 132
Johannes Paul I. 535
Johannes Paul II. 50, 85-87, 97f, 146, 342, 349, 429, 438, 516, 522
Johannes Scotus Eriugena 193
Johannes vom Kreuz 163
Johnson E.A. 293
Josephus Flavius 135
Judt T. 305f
Jung Mo Sung 352, 362
Junker-Kenny M. 38
Justinus d. Märtyrer 116, 128, 140

Kaddor L. 101-103
Käsemann E. 128, 247, 252
Kant I. 23, 27, 190, 197, 279
Karimi A.M. 101f
Karl d. Gr. 144
Karrer O. 127, 130
Kasper W.119, 129
Kassel M. 104
Kazantzakis N. 544, 551
Kearney R. 172f, 175
Keller C. 74
Kelly J.N.D. 145
Kern B. 104, 236
Kierkegaard S. 121, 130
King M.L. 309
Klerk F.W. de 553f
Koch K. 252, 551
Konstantin Ks. 168, 248, 456, 508, 510, 516
Koslowski J. 450
Krumeich G. 522f
Küng H. 166, 233
Kunze A.B. 570
Kusch R. 56, 63
Kwok Pui-lan 380
Kymlicka W. 30, 37
Kyrill v. Alexandria 160

Lacan J. 275, 277
Lacoste J.-Y. 130, 178
Lapide P. 246, 252
Le Boulluec A. 128, 140
Leak T.L. 500, 505
Lefebvre S. 1
Legendre P. 456, 530, 535
Lehmann K. 229
Leo d. Gr. 147
Leo XIII. 349
Lerch W. 346
Lessig L. 498, 506
Leugers-Scherzberg A. 243, 328, 332
Levinas E. 172f, 178, 285
Libânio J.B. 457, 559-563
Linssen R. 566, 568
Litzcke S. 566, 568
Loder E. 502, 506
Lonergan B. 163, 169
Lubac H. de 118, 128f, 524f, 534
Ludwig d. Bayer 248
Luhmann N. 26, 300
Luther M. 248, 253, 372, 379, 531, 551
Lyotard J.-F. 172f, 178f, 190, 192

Maffenbeier S. 566, 568
Mandela N. 314, 391, 457, 552-558
Marchessault G. 5, 82
Marquardt F.-W. 279
Marion J.-L. 172f, 178, 290
Markus R.A. 116, 130
Martin T. 442-445
Marx A. 551
Marx K. 190, 378, 515
Massingale B. 352, 442, 444-446
Maximus Confessor 192f
Mazenik C. 343
Mbeki T. 314
McCarthy D.M. 351
McCauley R. 394
McClintock Fulkerson M. 74
Mendoza-Álvarez C. 240, 285, 292
Merry del Val R. 338
Mesters C. 543
Metz J.B. 8, 15f, 240, 253, 273f, 276f, 283f, 299, 305, 323, 325-327, 522
Meyer-Wilmes H. 104
Míguez N.O. 349, 354, 361f
Mikulich A. 352, 442, 446
Milbank J. 109, 117-120, 129, 178, 189-198, 289f
Moingt J. 535
Moltmann J. 269
Montaldi G. 456, 517
Morales E. 59
Morss E. 381, 388
Müller G.L. 228
Müller M. 123, 130
Muhammad 508

Nadar S. 347, 555
Nagel T. 12, 15, 17
Nancy J.-L. 286
Nausner M. 74
Negele M. 343
Nero Ks. 248, 253, 268
Nestorius 144
Newman J.H. 161
Niebuhr H.R. 272, 276
Nietzsche F. 534
Nobili R. de 210, 213f
Noonan J.T. 462, 470
Novaes R.R. 405, 408
Novak M. 268
Núñez P.C. 263, 268
Novatian 116
Nussbaum M.C. 13

Odchimar N. 223
Oliveira R. de 44
Osborn E.F. 127, 130
Pacelli E. s. unter Pius XII.
Panikkar R. 53
Parsons T. 190
Paul VI. 28, 84, 86f, 91, 97-99, 342, 349, 516
Peelman A. 76, 81
Pelagius 122
Pelikan J. 161, 165, 169
Pereira M. 5, 87
Petrović-Njegoš P. 333, 337
Peukert H. 288
Peyrefitte R. 300
Pfeilschifter G. 332
Pickstock C. 109, 178, 189, 196-198
Piketty T. 477
Pilario D.F. 107, 129, 242f, 321
Pirmin Hl. 144
Pius X. 97, 338f
Pius XI. 91, 341
Pius XII. 91, 97, 339, 341
Platon 145
Platz H. 330-332
Plotin 192
Poitevin J.-M. 83, 87
Polanyi K. 355, 361
Pollard J. 243, 337
Polykarp v. Smyrna 138, 154
Portier-Young A.E. 261
Poulat É. 100
Powelson J. 491, 496
Power D.N. 457, 564f
Priddat B.P. 566, 568f
Prodi P. 456, 506, 516f, 529

Rad G.v. 305
Radhakrishnan S. 38
Rahnema R. 286, 292
Rahner J. 278, 284
Rahner K. 126, 128f, 163, 166, 179, 187, 189, 191
Ratzinger J. s. unter Benedikt XVI.
Rawls J. 10, 16, 471
Reblin I.A. 352, 438
Reck N. 106, 457, 544
Ricardo D. 378
Ricci M. 210, 212f, 217
Richard J. 76, 81
Ricœur P. 12f, 122, 126, 150, 153, 159, 164, 169, 285, 293, 564
Riedl G. 343
Rieger J. 349, 351, 362, 371, 380
Robert J. 286
Romero O.A. 184f
Ross S.A. 347, 457, 564
Roussel J.-F. 76, 81
Royalty R.M. jr. 110, 131, 140f
Rubinstein M. 101-103
Rushdie S. 29
Ruster T. 280, 284
Ruszkowski A. 84, 87

Sábato E. 300, 305
Salles J.M. 406, 408
Saltos Galarza N. 536, 543
Sánchez R. 286
Sanchis P. 400, 407
Saramago J. 402, 408
Sarto G. s. unter Pius X.
Sassen S. 305f
Scheler M. 330, 332
Scherzberg L. 243, 328, 332
Schillebeeckx E. 407f
Schilling J. 566, 568
Schmid M. 566, 568f
Schmitt C. 269, 275, 506, 531

Schreijäck T. 101, 103
Schrijver G. De 110, 189
Schüssler Fiorenza E. 252
Schwantes M. 361
Schwartz B. 366f, 369f
Sedlmeier F. 346
Sen A. 35, 38, 306, 556, 558
Seneca d.J. 508
Sennett R. 300
Shaull R. 404, 408
Sicilia J. 286
Sixtus V., Papst 95
Sobrino J. 109, 179, 188f, 522
Southall R. 391, 398
Spadaro A. 352f, 429, 437
Spengler O. 300
Spivak G.C. 66, 72
Stearns P.N. 375, 380
Steil C.A. 45f, 52
Stiglitz J. 295, 305
Suess P. 58
Susin L.C. 4, 53, 62, 451, 456, 524

Tacitus 523
Tagle L.A. 220
Tagore R. 207f, 300, 305
Tamez E. 362, 457, 536, 543
Tanner N. 110, 141, 149
Tarimo A. 455, 488
Taubes J. 240, 247, 251-253, 269, 271-273, 275f
Taxacher G. 240, 277, 285, 343f
Taylor C. 12f, 17, 30, 37
Taylor P.L. 502, 506
Tebartz-van Elst F.-P. 111, 224-228
Teixeira F. 350, 400
Tertullian v. Karthagon 116, 128, 140
Theodosius Ks. 250, 507, 511
Thich Nhat Hanh 428
Thomas v. Aquin 58, 114, 121, 124, 157, 159, 194, 196f, 435
Tillich P. 58, 63, 115, 118, 129, 529, 535
Toldy T.M. 351f, 429
Tolstoi L.N. 160
Torres Queiruga A. 109, 112, 130, 237
Tracy D. 111, 159, 290
Traina C.L.H. 350, 380, 388
Twitchell J.B. 363-365, 370

Ulpian 508

Valadier P. 51
Valignano A. 210f, 213, 217
Valla L. 507
Valverde J.L. 500, 506
Varro M.T. 514
Vattimo G. 175, 287, 431, 437
Velimirovic N. 333, 335, 337
Vespucci A. 54
Veyne P. 507f, 516
Vieira A. 472, 474, 476, 480
Vinzenz v. Lérins 116, 120, 129, 155, 159
Volf M. 447, 449f
Vonier A. 525

Wacker M.-T. 101, 104, 237
Wahiddudin M. 494, 496
Walzer M. 36-38
Ward G. 109, 178, 189
Warren R. 395, 399
Weber M. 190, 353, 365, 370, 396, 531
Weißenborn T. 447f
Wengst K. 252
Wenzel K. 101,103
Werbick J. 551
Whitehead A.N. 166
Wiesel E. 252
Wiles M. 116
Wilfred F. 3, 28, 38, 107
Wilhelm II. Ks. 246, 250
Williams R. 129
Wojtyła K. s. unter Johannes Paul II.

Zimmerman G. 442-444
Žižek S. 271-274, 276, 303, 306, 533, 535

concilium

# Zu diesem Heft

# Versöhnung – die befreiende Kraft der Gnade

Jacques Haers, Felix Wilfred, Kristien Justaert und Yves de Maeseneer

Diese Ausgabe besteht hauptsächlich aus den Beiträgen zu einem theologischen Symposium, das CONCILIUM zusammen mit der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Leuven veranstaltete. Das Symposium fand unter dem Titel „Versöhnung - die befreiende Kraft der Gnade" im Mai 2012 in Leuven, Belgien, statt. Bereits der Titel legt nahe, dass zwischen Versöhnung, Befreiung und Gnade eine enge Beziehung besteht.

Befreiung und Versöhnung sind auf zweifache Weise miteinander verbunden: Zum einen brauchen Einzelne und ihre Gesellschaften zunächst einmal eine Erfahrung der Befreiung, bevor sie ihre (bisweilen gewalttätigen) Konflikte in Richtung von Versöhnung und nachhaltigem Frieden transformieren können. Zum anderen erzeugt die Bereitschaft, sich in (gewalttätigen) Konflikten für Versöhnung zu engagieren, einen erneuten Schub der Befreiung. Kurz: Befreiung ist die treibende Kraft sowohl *vor* als auch *in* einem Prozess der Versöhnung.

Die Anerkennung des Faktors „Gnade" erscheint aus zwei Gründen unumgänglich: Immer wieder wird „Befreiung" mit Macht, der Erlangung von Kontrolle und sogar mit Gewalt in Verbindung gebracht. Wenn wir Befreiung dagegen als Geschenk und als Ergebnis eines gnadenhaften Prozesses verstehen, dann erkennen wir, dass auch die Versöhnung ein solcher Prozess ist, der das übersteigt, wozu wir aus uns selbst heraus fähig wären. Wir müssen zur Versöhnung befreit

sein - befreit durch die Kraft der Gnade. Und indem wir „Gnade" als entscheidende Komponente im Prozess der Versöhnung erkennen, unterstreichen wir damit außerdem, dass es bei der Versöhnung nicht allein darum geht, etwas zu unternehmen, zu reden und einen Schritt nach dem anderen zu tun. Geradeso wichtig sind das geduldige Warten, das aufmerksame Zuhören und die demütige Einsicht, dass wir niemals ganz die Kontrolle über die Situation haben. Auf die eine oder andere Weise tritt aus all diesem Tun - implizit oder explizit - ein „gnadenhaftes" Moment im Versöhnungsprozess zu Tage und hilft uns, Gott als den Handelnden darin zu entdecken.

Versöhnung ist Teil eines Prozesses, in dem die Leidtragenden von (gewalttätigen) Konflikten, Unheil und Unrecht sich auf eine Situation zubewegen, in der ein tragfähiges gemeinsames Leben wieder möglich wird. Dieser Prozess entfaltet sich auf persönlicher, gesellschaftlicher und planetarischer (z.B. ökologischer) Ebene und nimmt immer wieder andere geschichtliche Züge an. Dementsprechend ziehen die Beiträge in diesem Heft die verschiedenen konkreten Realitäten der Menschen in Betracht (das sogenannte „Umfeld") und achten auf ihre jeweiligen Leidenserfahrungen, Wunden, Bedürfnisse sowie auf ihre entschlossenen Bemühungen, die hinderlichen Lebensbedingungen, unter denen sie leiden, zu ändern.

Diese Ausgabe von CONCILIUM möchte vier wichtige Aspekte von Versöhnungsprozessen besonders hervorheben: Kreativität, Wunden, Gerechtigkeit und Vielfalt.

Konflikte zerstören die symbolischen Bezüge des Zusammenlebens, die künstlerischen Ausdrucksformen gemeinsamer spiritueller Bestrebungen und die Rituale, in denen sich eine Gemeinschaft ihrer Identität versichert. Sie zersetzen die sozialen Bindekräfte aus Ideen und Vorstellungen, die eine Gemeinschaft zusammenhalten, und wollen stattdessen Einheitsmuster verordnen. Wie kann das symbolische und visionäre Kapital der Menschen in einem Konflikt neu ausgerichtet werden, damit es einem tragfähigen, friedlichen und würdevollen Zusammenleben dient? Wie können die Konfliktparteien künstlerische, spirituelle und rituelle Ausdrucksformen wiederentdecken oder neu erfinden? Können religiöse Bilder oder Vorstellungen eingesetzt werden, um die Bindungs- und Friedensfähigkeiten von Gemeinschaften und Gesellschaften wiederherzustellen? Der Artikel von *Solange Lefebvre* geht der Frage nach, wie die Religionen Kunst und Gesellschaft zu kreativen Wegen der Versöhnung anregen können. Der Beitrag von *Paul de Bruyne* und *Yves de Maeseneer* hebt die Bedeutung konkreter Kunstprojekte für Kirche und Gesellschaft hervor. Während Lefebvre die Wichtigkeit des Zeugnisses und des Austauschs betont und nach Gemeinsamkeiten sucht, untersuchen de Bruyne and de Maeseneer die Rolle des Schweigens und sprechen vom Bedarf an Räumen, wo Unversöhnlichkeit aufgefangen werden kann.

Konflikte schlagen Wunden und führen dazu, dass Menschen sich als Opfer fühlen. Diese Erfahrung kann sogar zu Mechanismen der Viktimisierung und Dämonisierung führen und bestehende Konflikte vertiefen oder verschärfen. Wunden können in politischen und institutionellen Machtspielen eingesetzt wer-



ZB 191

den; es ist möglich, dass sie über Generationen weitergereicht und in Kulturen und Religionen eingebettet werden. Wie kann Versöhnung Prozesse der Heilung, der Trauer und der Vergebung eröffnen, die der Opfer-Täter-Engführung entgehen? Wie kann sie Raum schaffen für innovative und zukunftsfähige Ansätze des Zusammenlebens, nachdem die Menschen durch schmerzhafte gewaltsame Konflikte gegangen sind? In ihrem Beitrag richtet *Sarojini Nadar* ihre Aufmerksamkeit auf Wunden, die leicht vergessen, übersehen und vernachlässigt werden. Sie diskutiert eine biblische Geschichte des Missbrauchs und eine südafrikanische Geschichte von einer Vergewaltigung und stellt fest, dass es oft die Wunden an Frauenkörpern sind, die ignoriert werden. *Jacques Haers* plädiert dafür, die Natur und die Erde als Gesprächspartner an den „runden Tisch der Schlichtung und Versöhnung" zu holen, um zu einer tragfähigen Zukunft zu gelangen.

Konflikte führen zu Verletzungen der Menschenrechte und der Menschenwürde. Spiralen von Gewalt und Hass kommen in Gang. Wie können Gerechtigkeit und Fairness wiederhergestellt werden? Politik, Gesetzgebung, Militär und Wirtschaft verlegen sich auf Strategien der Vergeltung und Strafe. Aber reichen diese aus, um eine gerechte Gesellschaft wiederherzustellen oder neu zu errichten? Wie könnte hier die Rolle der Versöhnung aussehen? Lassen Konflikte so etwas wie einen Wiederaufbau von Gerechtigkeit, *restorative justice,* zu? Der Beitrag von *Daniel Pilario* weist auf die notwendigen Bedingungen für die Entwicklung von *restorative justice* hin. Theologen und Theologinnen mögen oft in idealistischer Weise von Versöhnung träumen, doch die Erfahrung zeigt, dass für das alltägliche Überleben ein Minimum an strafrechtlichen und kompensatorischen Strukturen nötig ist. Darüber hinaus hinterlassen langanhaltende Konflikte nicht nur tiefe Spuren im Bereich der Ideen, sondern auch auf affektiver und körperlicher Ebene. Kleinere Projekte wie etwa die Schaffung von „Friedenszonen" und das Angebot der Friedenserziehung für heranwachsende Generationen können den Versöhnungsprozess nachhaltiger werden lassen.

Konflikte spiegeln oft die Unterschiede von Religionen und Kulturen. Spannungen zwischen Religionen und/oder Kulturen können gewalttätig und destruktiv werden, wenn einander widerstreitende Ansprüche auf Einzigartigkeit geltend gemacht werden. Vielfalt wird von denen, die in exklusiven Identitäten nach Selbstsicherheit suchen, als Bedrohung erlebt. Kulturelle Unterschiede scheinen in Versöhnungsprozessen einen Platz haben zu müssen, und sie führen zu einer skeptischen Einschätzung aller Standardmuster, die von außen eingeführt werden sollen. Tatsächlich vertritt *Felix Wilfred* die Ansicht, dass jede Form von Versöhnung und Frieden, die von außenstehenden Kräften verordnet wird, keinen dauerhaften Frieden bringen kann. Stattdessen wäre es notwendig, dass Gemeinschaften nach den eigenen pluralen Wurzeln ihrer Kultur Ausschau halten, um zerbrochene Beziehungen wieder instand zu setzen und Heilung, Ganzheit und Frieden zu bewirken. Kulturbasierte Versöhnungsprozesse können sehr effektiv sein, da sie transparent und schnell arbeiten und unter den Konfliktparteien ein Gefühl der Verantwortung zu erwecken vermögen. *Luc Reychler* und *Jacques Haers* untersuchen in ihrem Beitrag verschiedene Modelle der Konfliktbearbei-

tung und fragen, in welchem Verhältnis sie zur Idee der Versöhnung stehen. Sie zeigen dabei auf, in welchem Maße auch religiöse Perspektiven zur Untersuchung von Konflikten und zu friedenschaffenden Maßnahmen beitragen können, während sie selbst davon bereichert werden.

Im *Theologischen Forum* berichtet *Richard Brosse* von der Synode über die Neuevangelisierung, die vom 7. bis 28. Oktober 2012 stattfand. *Mato Zovkić* schreibt über den Versöhnungsprozess in Bosnien-Herzegowina. *Joseph Drexler-Dreis* untersucht, inwiefern Frantz Fanons Konzept „dekolonialisierter Liebe" helfen könnte, die Probleme mit der Versöhnung in Milwaukee, USA, zu verstehen, wo Gewalt zur alltäglichen Realität gehört. Die Beiträge von *Dennis Gira* und *Jon Sobrino* stammen ebenfalls vom CONCILIUM-Symposium: Gira denkt über einige auffallende Aspekte des Symposiums im Ganzen nach, während Sobrino seine Reflexion über die „Kirche der Armen" weiterführt.

CONCILIUM dankt aufrichtig all jenen, die an der Organisation der Konferenz gemeinsam mit der theologischen und religionswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Leuven im Mai 2012 mitgewirkt haben. Unser besonderer Dank gilt Jacques Haers, Kristien Justaert und Yves de Maeseneer, die auch dieses Heft mitherausgegeben haben.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

# Thema: Versöhnung – die befreiende Kraft der Gnade

## Versöhnung durch Kreativität: Erzählen und Musizieren

Solange Lefebvre

Das Nachdenken über Versöhnung folgt im Großen und Ganzen zwei breiten Strömungen. Beide münden letztlich in dieselben kreativen Ansätze ein: a) die Vorstellung von Versöhnung als einer Dimension friedensschaffender Prozesse und b) die persönliche Versöhnung mit Gott und der Gemeinschaft durch Bekenntnis und Reue oder durch Zeugnis und Vergebung. Den Sozialpsychologinnen Emina Subasic und Katherine J. Reynolds zufolge ist Versöhnung als entscheidendes Moment friedensschaffender Prozesse ein neues Paradigma. Angesichts der Notwendigkeit, auf die Menschenrechtstragödien des 20. Jahrhunderts zu reagieren, ist Versöhnung zu einer zentralen Strategie geworden, wenn es darum geht, Kooperation und Akzeptanz zwischen Gesellschaftsgruppen zu stiften, deren Geschichte von schweren Konflikten, Diskriminierung, Unterdrückung und Kolonialismus geprägt ist.[1]

Dieses weltumspannende Versöhnungsziel umfasst eine breite Palette von Projekten, die unter dem Motto *Vivre ensemble* (miteinander leben) zurzeit in verschiedenen Regionen der Erde entstehen. Im Licht dieser Entwicklungen ist die Frage durchaus erlaubt, was die christlichen Kirchen vor allem in puncto Kreativität bereits zum globalen Projekt der Versöhnung beigetragen haben. In manchen Friedensprozessen oder Versuchen, die Religionen auszusöhnen, haben die Kirchen, etwa was die Liturgie, die offiziellen Beziehungen zwischen den

Kirchenoberhäuptern oder die moralische Führung betrifft, bereits vielfältige Beiträge geleistet, doch einige neuere Aspekte und Bereiche sind erst in jüngerer Zeit entstanden. Die zwei Teile des vorliegenden Artikels befassen sich mit einigen dieser Themen. Der erste Teil bringt Versöhnung und Bekenntnis mit Phantasie und Kreativität in Zusammenhang. Der zweite stellt zwei wichtige Praxiserfahrungen vor: die persönliche Erzählung bei öffentlichen Anhörungen und das interreligiöse Singen am Beispiel des Pontanima-Chors auf dem Balkan.

## I. Die Bedeutung der Kreativität

Einigen interdisziplinären Ansätzen zufolge beinhaltet das Phänomen der Versöhnung eine Dimension, die eine Krise in den Beziehungen zwischen Einzelnen und Gruppen voraussetzt. Daniel Bar-Tal bietet in dieser Hinsicht eine interessante Definition des Begriffs: „Versöhnung ist ein Wandlungsprozess in den Beziehungen zwischen Gruppen - Feindschaft und Konflikt verwandeln sich in wechselseitige Akzeptanz, Anerkennung und zukünftige Zusammenarbeit. Was genau zu einem Versöhnungsprozess gehört, hängt von der Art des Gruppenkonflikts und seiner Lösung ab."[2] Derzeitige Diskussionen über die Bedingungen von Versöhnung legen den Akzent überwiegend auf die Tragweite der angebotenen Lösungen, zum Beispiel: Wird es nur um eine Wiedergutmachung der materiellen Schäden gehen, oder wird man eher symbolische Aspekte der Versöhnung (etwa die Vergebung vergangenen Fehlverhaltens) für angemessen halten? Im Hinblick auf Kreativität und Phantasie sind jedoch vor allem die psychologischen und ethischen Aspekte der Versöhnung interessant: „Von einer Versöhnung der Konfliktparteien kann erst dann die Rede sein, wenn die emotionalen Probleme, die zwischen ihnen stehen, gelöst sind [...] Der psychologische Aspekt des Versöhnungsprozesses beinhaltet einen Wandel in den Überzeugungen und Haltungen der Menschen, der zwischen den früheren Feinden, den Opfern und den Tätern des Unrechts, positive *Beziehungen* ermöglicht."[3]
Mir scheint es angemessen, in den vorliegenden Überlegungen zur Kreativität beide genannten Aspekte (Versöhnung als zentrales Element von Friedensbemühungen und Versöhnung als die Wiederherstellung der persönlichen Beziehungen zu Gott und den anderen) miteinander zu verbinden. Das Wort *Kreativität* - etymologisch gesehen eine der jüngsten Ableitungen aus dem lateinischen Verb *creare*, „erschaffen" - wurde auf der Grundlage des Adjektivs „kreativ" geprägt, das seinerseits erst im 20. Jahrhundert aufgekommen ist. Es drückt eine Vorstellung aus, die sich im Kontext der modernen Subjektivität entwickelt hat. Mit seinem Bezug sowohl auf das Imaginäre wie auch auf die Imagination war dieser Begriff für Philosophen und Theologen interessant, die ihn in ihrer Gedankenwelt mit den Künsten in Verbindung brachten. Nach einigen Jahren des Nachdenkens über das Konzept des *Vivre ensemble* (miteinander leben) bin ich letztlich mehr oder weniger zu der Einsicht gelangt, dass es nicht so sehr die Gesetze und sozialen Merkmale sind, die seiner Verwirklichung im Wege stehen, sondern vor

allem die imaginären Räume von Gemeinschaften, also das, was Charles Taylor als das „soziale Imaginäre" bezeichnet.[4] Mithin sind es, wenn wir echte Wege zur Versöhnung finden wollen, ebendiese imaginären Räume, die wir kultivieren oder transformieren müssen.

## Zeugnis und Vergebung

In allen Versöhnungsprozessen finden wir Momente von *Zeugnis* und *Vergebung*. Diese Momente gehen zurück auf die Praxis des persönlichen Bekenntnisses, wie sie die Bußriten der christlichen Tradition entwickelt haben, die in der Versöhnungstheologie bis heute eine zentrale Rolle spielen. Louis-Marie Chauvet weist darauf hin, dass eine der wichtigsten Debatten, die mit den Jahren über das Thema der Buße und Umkehr geführt worden ist, den Augenblick der Versöhnung betrifft.[5] Wann genau findet bei der „Sündenvergebung" die Versöhnung mit Gott statt? Man hat im Lauf der Geschichte immer wieder darüber nachgedacht, welche Akte der inneren Reue (Umkehr) und der äußeren Buße (Fasten, Almosen, Gebete) für die Versöhnung erforderlich sind. Abgesehen von den Spannungen zwischen der äußeren und der inneren Dimension der Buße und den Debatten darüber weist Chauvet auf eine Gemeinsamkeit hin, die sich mit der Zeit herauskristallisiert hat: dass nämlich alle Bußpraktiken den Schwerpunkt auf die „Zerknirschung", die echte Herzensumkehr, legen. Die Vergebung - ein unverzichtbarer Bestandteil jeglichen Nachdenkens über Versöhnung - wird in modernen Bußverfahren zum Teil dadurch verwirklicht, dass man die Scham und das Bedauern zulässt, die den eigentlichen Bekenntnisakt ausmachen. Damit setzt Versöhnung eine Phase der subjektiven Aufrichtigkeit voraus, in der Bekenntnis und Vergebung in eins fallen. Ideengeschichtlich betrachtet steht es außer Frage, dass gewisse Aspekte der modernen Psychologie, Psychoanalyse und Jurisprudenz der christlichen Bußtradition so manches zu verdanken haben.

Die folgenden ausgewählten Beispiele aus der Praxis zeigen, dass es zwischen diesen Aspekten der Versöhnung einige wichtige Bezugspunkte gibt; zu nennen wären hier: der Friedensförderungsprozess; Reue und Bekenntnis als Raum der Versöhnung mit Gott und den anderen; Kreativität als subjektiver Akt, der das Imaginäre oder die Imagination verändern kann, um auf diese Weise den Prozess der Versöhnung zwischen Einzelnen und Gemeinschaften zu fördern.

*Solange Lefebvre ist Professorin für Religion, Kultur und Gesellschaft an der theologischen und religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Montréal, wo sie von 2000 bis 2008 auch Gründungsdirektorin des Zentrums für Religionsstudien war. Sie arbeitet schwerpunktmäßig an Fragen zur Religion im öffentlichen Raum sowie an Problemen der Tradierung von Religion zwischen den Generationen. Sie ist Mitglied der Royal Society of Canada. Veröffentlichungen u.a.: Le Patrimoine religieux du Québec: Éducation et transmission du sens (2009); Cultures et spiritualités des jeunes (2008). Für CONCILIUM gab sie zuletzt das Heft „Wasser zeichnet unser Leben" (5/2012) mit heraus. Anschrift: Faculté de théologie et de science des religions, Université de Montréal, Case Postale 6128 Succursale centre-ville, Montréal, Québec H3C 3J7, Kanada.*
*E-Mail: solange.lefebvre@umontreal.ca.*

## II. Praktiken, die die Versöhnung begünstigen

Die erste Versöhnungspraxis, die mit der Kreativität von Einzelnen und Gruppen zusammenhängt, ist die Narration, die Praxis des Geschichtenerzählens: die eigene Geschichte zu erzählen, über die eigenen Leiden und Erwartungen zu sprechen, Bedauern auszudrücken. Diese Prozesse der Versprachlichung bilden denjenigen Aspekt, der am engsten mit der Bußpraxis verbunden ist: das befreiende und verwandelnde Bekenntnis oder Zeugnis. Und wirklich ist diese Dimension der Versöhnung erheblich von Theologen und Kirchen beeinflusst und ein fester Bestandteil der unterschiedlichsten Friedensinitiativen.

### Die Macht der Narration: die eigene Geschichte erzählen

Manche Forschungsarbeiten haben die spirituellen Aspekte des Versöhnungsprozesses ins Blickfeld gerückt und die Bedeutung von persönlichen und kollektiven Geschichten betont. Desmond Tutu zufolge geschah Versöhnung während der Tätigkeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission durch den Akt des Geschichtenerzählens:

*„Hauptsächlich ließen wir die Zeugen, die kamen, um eine Aussage zu machen, ihre Geschichten mit ihren eigenen Worten erzählen [... und entdeckten dabei, dass] es tatsächlich verschiedene Klassen der Wahrheit gab [...] Es gab [...] die forensische Faktenwahrheit [...] und es gab die soziale Wahrheit, die Wahrheit der Erfahrung, die durch Interaktion, Diskussion und Debatte entsteht. Die persönliche Wahrheit [...] war eine heilende Wahrheit. [...] Viele haben danach ausgesagt, es habe eine spürbare therapeutische Wirkung auf sie gehabt, dass sie gekommen seien, um vor der Kommission zu sprechen."*[6]

Was die Situation auf der Nordhalbkugel der Erde angeht, können wir neben einigen wenigen anderen Kommissionen vor allem auf die Kommission verweisen, die sich angesichts der kollektiven Herausforderung der ethnischen und religiösen Vielfalt in Québec um „vernünftige Zugeständnisse" bemühte. Nach einigen Jahren heftiger Debatten über Religionsfreiheit und die Integration religiöser Minderheiten (im Hinblick auf das Tragen von Hidschab oder Burka, das Beten an öffentlichen Plätzen usw.) hatte sich die nach ihren beiden Vorsitzenden Gérard Bouchard und Charles Taylor benannte Kommission („Bouchard-Taylor Commission") auch einen Ruf als Versöhnungskommission erworben.[7] Obwohl der Abschlussbericht (dessen Überschrift besagten Begriff auch wirklich enthält) nicht ausdrücklich sagt, worin diese Versöhnung bestehen könnte, vertritt Bina Toledo Freiwald die Auffassung, Versöhnung heiße hier, ein Gleichgewicht zwischen der auf gemeinsamen ethnischen Identitäten gründenden „kulturellen Nation" und der „zivilen Nation" zu schaffen, deren Miteinander eher auf einem gemeinsamen Gesellschaftsentwurf und Wertesystem beruht.[8]
Von diesem Manko einmal abgesehen ist es bemerkenswert, dass die Kommission durch vielfache Live-Übertragungen öffentlicher Diskussionen sowie durch priva-

te und öffentliche Anhörungen Raum für zahlreiche persönliche und kollektive Zeugnisse geschaffen hat. In dem Prozess wurde eine bisher nicht dagewesene Zahl von Kurzdarstellungen (alles in allem über 900) erfasst. Die Kommission, die ins Leben gerufen worden war, als soziale Ängste und Identitätssorgen zunehmend in Aversionen gegen die Praktiken religiöser Minderheiten umschlugen, hat die Situation ohne jeden Zweifel beruhigt. Sie führte eine Katharsis herbei, um den aristotelischen Begriff für jene starke Wirkung des tragischen Dramas zu verwenden, die die Zuschauer von ihren Leidenschaften läuterte.

Insgesamt spielen persönliche und kollektive Erzählungen bei den Mechanismen, deren sich die verschiedenen Versöhnungskommissionen überall auf der Welt bedienen, eine zentrale Rolle. Obgleich die Zeugenaussage als eine moderne Version von Bekenntnis und Vergebung betrachtet werden kann, bringt der christliche Glaube doch auch Transzendenz in diesen Prozess hinein und erinnert daran, dass Versöhnung auf der persönlichen Ebene eine in hohem Maße anspruchsvolle Aufgabe ist. Sie ist mehr als bloß ein psychologisch schwieriger und emotionaler Prozess; sie ist ein äußerst mühsamer Weg, und wer diesen Weg beschreitet, muss stark genug sein, seine Schwäche einzugestehen. Man kann sagen - um eine Anregung Derridas aufzugreifen -, dass dort, wo die Unmöglichkeit von Vergebung anerkannt wird, die Gnade Gottes wirken kann. Diese ungeheure Schwierigkeit müssen wir bedenken, wenn wir Erzählungen und ihre Wirkung auf die Herzen der Menschen nicht allzu idealistisch beurteilen wollen. Überdies möchte ich die Leser auf Sarojini Nadars Artikel im vorliegenden Heft von CONCILIUM verweisen, in dem sie eine bemerkenswerte Kritik an der südafrikanischen Kommission und ihrem Umgang mit Erzählungen formuliert.

## Ein bosnischer Chor singt die Lieder des „Feindes" in Sarajevo: Pontanima

*„Pontanima ist mein Leben. Das klingt vielleicht abgedroschen, aber ich meine es genau so, buchstäblich. Wenn ich Pontanima nicht hätte, bliebe ich ganz sicher nicht in Sarajevo. Pontanima ist der einzige Ort in dieser Stadt, an dem ich mich im vollen Wortsinn wie ein Mensch fühle."*[9]

Was die Rolle der Religionen in den Konflikten unserer Zeit angeht, stehen die Gläubigen vor einer noch nie dagewesenen Herausforderung. Dem Säkularismus, der in Westeuropa und Nordamerika gewisse Erfolge zu verzeichnen hat, liegt eine Erzählung zugrunde, hinter der wie ein Wasserzeichen die Vorstellung zu Tage tritt, dass Religion dem Frieden entgegenwirke, weil sie dazu beitrage, konkurrierende Identitäten zu verstärken, exklusivistische politische Projekte zu begründen und die eigentliche Bedeutung von Konflikten zu verabsolutieren. Dieser Gedanke stellt eine enorme Herausforderung dar. Müssen wir, um den Frieden zu unterstützen, diese übergreifende säkularistische Erzählung übernehmen, deren Absicht darin besteht, einen religionsfreien gemeinsamen Raum zu schaffen? Die Europäer, denen die nicht minder große Zerstörungskraft der

säkularistischen Ideologien noch deutlich im Gedächtnis ist, wissen genau, dass ein solcher gemeinsamer Raum von einer ganzen Anzahl anderer Gefahren bedroht wäre. Ist es aber überhaupt noch möglich, angesichts der derzeitigen Konflikte, in denen Religionen verfochten oder instrumentalisiert werden, Wege der Versöhnung aufzuzeigen, die den religiösen Faktor mit in Betracht ziehen?

Die Antwort lautet ja; natürlich müssen wir das tun. Wenn Religionen zu Konflikten beitragen, müssen sie unweigerlich auch ein wesentlicher Bestandteil von Versöhnung sein. Zu den publikumswirksamsten Initiativen zählen in dieser Hinsicht öffentliche Auftritte von Religionsoberhäuptern, interreligiöse Gebete und Zeremonien sowie Besuche von Religionsvertretern an den Kultstätten anderer Religionen. So erinnern sich viele von uns beispielsweise an die drei von starkem Medieninteresse begleiteten Ereignisse aus dem Pontifikat Johannes Pauls II. (die ersten Besuche eines Nachfolgers des hl. Petrus in einer Synagoge und in einer Moschee sowie das große internationale Gebetstreffen in Assisi), die im öffentlichen Bewusstsein einen unauslöschlichen Eindruck hinterlassen haben. Vor Ort wird derartigen Ereignissen gelegentlich die Gunst der medialen Aufmerksamkeit zuteil - zweifellos eine grundlegende und wichtige öffentliche Plattform. Zu interreligiösen Ereignissen wie den erwähnten gehört üblicherweise auch der Austausch zwischen Vertretern der Religionen.

Ina Merdjanova und Patrice Brodeur haben ihrem jüngsten Buch in einer recht provokanten Umkehrung des Rorty'schen Ausspruchs den Titel *Religion as a Conversation Starter* („Religion als Gesprächseinstieg") gegeben.[10] Auf der internationalen Bühne, so stellen sie darin fest, sei nach dem 11. September 2001 zu beobachten, dass der interreligiöse Dialog offenbar aus einer politischen Randstellung weiter ins Zentrum gerückt sei. So verabschiedete die Generalversammlung der Vereinten Nationen 2006 eine Resolution, die im Interesse der Friedensförderung und Kooperation sowohl zum interkulturellen als auch zum interreligiösen Dialog aufrief. Merdjanova und Brodeur analysieren die Wege des interreligiösen Dialogs, die man auf dem Balkan beschritten hat. Ihre Feldstudie dokumentiert verschiedene, auf Versöhnung ausgerichtete Initiativen und versteht unter Dialog „alle Formen der menschlichen Kommunikation durch Sprache wie auch durch gemeinsame Aktivitäten zur Förderung des wechselseitigen Verständnisses und Miteinanders zwischen verschiedenen Menschen, die sich über die Religion definieren."[11] Eine ihrer zentralen Schlussfolgerungen besagt, dass die besten Praktiken im Bereich der Versöhnung nicht nur Religionsvertreter einbeziehen, sondern auch für kreative Kombinationen wechselseitiger Beziehungen zwischen Laien und Klerus - insbesondere unter Beteiligung von Frauen und jungen Menschen - Raum schaffen müssen.[12]

Nur wenige der bedeutenden Initiativen, die in dieser Dokumentation vorgestellt werden, hatten mit Kunst zu tun. Ein Beispiel ist in diesem Zusammenhang der Chor *Pontanima* (nach den lateinischen Wörtern für „Seele" und „Brücke"). Ivo Marković, ein Franziskanerpater, hat diesen Chor 1996 gegründet.[13] Er besteht aus Angehörigen verschiedener Religionen, und sein Repertoire umfasst Lieder aus ebendiesen unterschiedlichen Religionen, die auch an den jüngsten Konflik-

ten auf dem Balkan beteiligt waren. Anfangs fiel es manchen Mitgliedern schwer, die Lieder des Feindes zu interpretieren, und sie mussten sich von ihren Freunden Verrat vorwerfen lassen. Religiöse Würdenträger kritisierten die Initiative und nannten sie synkretistisch. Mit der Zeit jedoch erhielt der 60 Mitglieder starke Chor internationale Anerkennung und gewann mehrere Preise. Marković erklärte, aus dieser Praxis sei eine Theologie entstanden, doch die Autoren befassten sich nicht näher mit diesem Aspekt. Deshalb wandte ich mich mit der Hilfe des kroatischen CONCILIUM-Verlegers selbst an Pater Ivo Marković, der sich freundlicherweise bereit erklärte, einige seiner Gedanken mit uns zu teilen.[14]

## Interview

*Wie kamen sie auf die Idee, den Chor* Pontanima *zu gründen?*

Ivo Marković: Nach dem Abkommen von Dayton 1995 schlugen die Generalkurie des Franziskanerordens (OFM) in Rom und die Führung meiner bosnischen Franziskanerprovinz vor, einige Versöhnungsprojekte auf den Weg zu bringen. Sie sollten vom franziskanischen Charisma inspiriert sein und das positive Potential der Religionen für den Frieden und eine moderne interreligiöse Dynamik nutzen. In diesem Geist wurde der Pontanima-Chor ins Leben gerufen. Er wurde sehr gut und solide theologisch begründet und sehr sorgfältig vorbereitet. Der Pontanima-Chor ist voll und ganz christlich und bosnisch und franziskanisch. Unsere theologischen Grundlagen stammen aus der Lehre und der Dynamik des Zweiten Vatikanischen Konzils und insbesondere aus Konzilsdokumenten wie *Nostra Aetate* über die Beziehung zu anderen Religionen. Der kontextuelle Aspekt war nach unserem Verständnis hauptsächlich von sehr komplexen und konfliktträchtigen interreligiösen Beziehungen geprägt. Die grundlegende praktisch-theologische Ausrichtung von Pontanima basierte auf der Inkulturationstheologie. Zuallererst mussten wir den bosnischen Islam inkulturieren und uns durch Verständnis, Respekt und spirituelle Offenheit von der Last der Vorurteile befreien. Dies, so glaubten wir, würden wir dadurch erreichen können, dass wir die besten Lieder und Gebete sangen und beteten, die die islamische Spiritualität jemals hervorgebracht hatte. Und wir singen auch Lieder aus anderen religiösen Überlieferungen.

Religiöse Musik ist ein mächtiges Werkzeug des gesellschaftlichen Wandels, der Verständigung zwischen den Religionen, der Heilung und Versöhnung. Die Kunst wird heute allgemein als ein mächtiges Werkzeug des sozialen Wandels und der Heilung entdeckt. Insbesondere die Musik bringt eine überraschende Vitalität hervor - indem sie unsere unterdrückten und vergessenen menschlichen Tiefen ergreift, weckt und wiederbelebt.

*Ist der Chor noch immer aktiv, und können Sie erklären, was er tut?*

Marković: Wir geben im Durchschnitt mehr als dreißig Konzerte im Jahr und sind in den elektronischen und gedruckten Medien sehr präsent. Zurzeit versuchen wir, uns auf neue Situationen und Bedürfnisse einzustellen. Außerdem versuchen wir, den Einfluss zu untersuchen, den Pontanima im Nachkriegsbos-

nien hat. Mir persönlich tut es sehr leid, dass ein Projekt wie Pontanima von meiner Kirche nicht bereitwilliger akzeptiert worden ist. Meiner Ansicht nach ist dies ein Zeichen für die tiefe Krise der Kirche und des Glaubens in Bosnien-Herzegowina.

*Könnten Sie erklären, wie sich diese Ablehnung durch die Kirche in Ihrem Land äußert?*

Marković: Gleich zu Anfang haben wir betont, dass wir keinerlei kolonialistischen und imperialistischen Missionsgedanken einsickern lassen wollten. Wir würden jeden Bürger unabhängig von seinem oder ihrem religiösen Hintergrund willkommen heißen. Die Initiative zu einer Bekehrung liegt ganz bei Gott. Die Menschen, die Pontanima-Mitglieder wurden, stellten sehr bald fest, dass dies ein ehrliches Projekt ohne Vorbehalte und verhüllte missionarische Zielsetzungen war. Sie wurden mit ihrer Identität gebraucht, respektiert und akzeptiert. Und die Theologie, die aus diesem Projekt erwuchs, könnte eine kraftvolle Inspiration sein. Inkulturation wurzelt in einer echt christlichen und universalen religiösen Methode. Im Christentum hat man sie von Anfang an praktiziert. Echtes Christentum zerstört keine Religion und Kultur, sondern interpretiert sie neu und bereichert sie. Insbesondere durch ihre künstlerischen Ausdrucksformen entdecken wir andere Religionen als etwas, das jenseits unserer Vorurteile liegt, und wir entdecken die Erfahrungen anderer Religionen nicht als etwas Entgegengesetztes, sondern als etwas, das wir annehmen können, weil wir darin eine Spur von Gottes Gnade finden. Ein Christentum, das die Inkulturation fürchtet, hat keine Zukunft.

Es war die katholische Seite, die den Vorwurf des Synkretismus gegen das Pontanima-Projekt erhob. Unter spirituellen Katholiken und, allgemeiner, unter Gläubigen und Menschen guten Willens hatte das Projekt leidenschaftliche Befürworter. Meiner Ansicht nach waren die katholischen Kleriker, die diese Vorwürfe erhoben, weniger religiös als vielmehr nationalistisch gesinnt: Gott war aus ihrem Glauben herausgelöst und durch die Nation ersetzt worden. Es gibt keine dokumentierten oder schriftlichen Anklagen oder Stellungnahmen gegen Pontanima. Es gab nur unwillige Ablehnung und Kommentare, die andeuteten, dass die Zeit noch nicht reif sei für solche Projekte. Anfang September 2012 fand zum Beispiel ein wichtiges interreligiöses Treffen in Sarajevo statt. Es wäre normal gewesen, den Pontanima-Chor einzuladen, der nur in Sarajevo hatte entstehen können und der weltberühmt geworden war, weil er Perspektiven in eine neue Zukunft eröffnete. Doch Pontanima wurde nicht eingeladen, und wir hatten auch gar nicht damit gerechnet. Der Widerstand gegen Pontanima kam nicht von außerhalb, sondern von gewissen Personenkreisen in Sarajevo mit einer stark national geprägten Religiosität.

## Die Kunst als Quelle des Dialogs

Diese wunderbare Erfahrung - die sich gewiss in anderen Kontexten wiederholen lässt - erinnert uns daran, dass eine der tiefsten Quellen von Einheit und interreligiösem Dialog in der Kunst zu finden ist. Denn die Erfahrung von Ponta-

nima kombiniert Gebet, Schrift und Musik und ermöglicht ein einzigartiges interreligiöses Miteinander: Sie gibt Gläubigen unterschiedlicher Traditionen die Chance, die heiligen Texte der jeweils anderen zu lesen, zu erspüren, was darin „wahr und heilig ist" (*Nostra Aetate* 2), und musikalische Traditionen miteinander zu teilen, in denen die Gläubigen sich wiedererkennen. Es handelt sich also um eine dreifache Erfahrung der Inkulturation - man *meditiert* über einen Text, man *singt* ihn, und man *spielt Musik* aus der Tradition der jeweils anderen. Wie Pater Marković es ausdrückt: „Dies, so glaubten wir, würden wir dadurch erreichen können, dass wir die besten Lieder und Gebete sangen und beteten, die die islamische Spiritualität jemals hervorgebracht hatte. Und wir singen auch Lieder aus anderen religiösen Überlieferungen." Inkulturation bedeutet hier vielleicht, dass man den anderen im Kontext tiefer Konflikte und Verwundungen nicht einfach zur Konversion auffordern, sondern auf allen Seiten immer nur versuchen kann, anzuerkennen, was in der religiösen Kultur des jeweiligen Gegenübers gut, sinnvoll und schön ist.

Vielleicht wundern wir uns darüber, dass eine Erfahrung, bei der der Gläubige der einen Religion an der religiösen Musik einer anderen Tradition teilhat, ein solches Unbehagen auslösen kann. Dennoch handelt es sich hierbei um eine Reaktion auf das gemeinsame Beten in einem glaubensübergreifenden Kontext, die den meisten christlichen Kirchen inzwischen aus ihrer Praxis vertraut ist. Vielleicht hat dieses Unbehagen nicht nur mit nationalistischen Vorurteilen, sondern auch mit dem Gefühl zu tun, dass die Wunden des Krieges noch zu frisch sind. Wenn es tatsächlich, wie Pater Marković andeutet, auf einer reflexartigen Verteidigung der eigenen Identität und auf einer engen Verbindung von nationaler und religiöser Identität beruht, kann man - selbst wenn die religiösen Ausdrucksformen anderer gewisse Aspekte des kulturellen und religiösen Zusammenhalts bedrohen - damit umgehen wie mit jeder anderen durch Unterschiedlichkeit bedingten Konfliktsituation. In gewisser Weise ist diese Art der Besorgnis angesichts der religiösen Vielfalt auch vielen westlichen Ländern bekannt: eine Angst vor den Symbolen und Ausdrucksformen der anderen als potentiellen Quellen der Gewalt. So gesehen ist die Pontanima-Erfahrung eine Provokation, weil sie es wagt, religiöse und künstlerische Grenzen zu überschreiten.

## Schluss

Aus den vorangegangenen Überlegungen ergibt sich, dass der christliche Glaube einige spirituelle Traditionen, Praktiken und Einsichten anbieten kann, die sich bei kollektiven und individuellen Versöhnungsprojekten nutzen lassen. Wir haben in aller Kürze darüber gesprochen, dass die Bedeutung von Erzählungen und ihre komplexe Kombination aus Bekenntnis, Vergebung und Wiedergutmachung tatsächlich aus der christlichen Tradition der Buße stammen. Die schöne Erfahrung des Pontanima-Chors ist ein weiteres erwähnenswertes Beispiel. Beide Praktiken stimmen mit dem überein, was Rowan Williams, der

Erzbischof von Canterbury, geschrieben hat: „Insgesamt erforderte der Weg der Versöhnung die Entwicklung eines gemeinsamen Lebens und einer gemeinsamen Sprache, einer öffentlichen Gemeinschaft von Männern und Frauen, die zusammenkamen, um bestimmte Texte zu lesen und bestimmte Handlungen zu vollziehen."[15]

Wir hätten viele andere Erfahrungen anführen können, die Kreativität mit Versöhnung verbinden. Zu nennen wäre hier etwa auch die Herausforderung, neue Räume für Gebet und Gottesdienst zu kreieren, die auf Kontexte der Vielfalt und des Aufeinandertreffens verschiedener Religionen reagieren. Bis vor Kurzem war den Kirchen ein eher mäßiger Erfolg beschieden, wenn sie - als religiöses Angebot in öffentlichen Einrichtungen - Räume der religiösen Versöhnung konzipierten und schufen.[16] Allgemeiner gesprochen besteht, was Kreativität und Theologie betrifft, ein besonders fruchtbarer Ansatz heute darin, diese Räume und verschiedenartigen Erfahrungen aus einem theologischen Blickwinkel visuell und audiovisuell zu erforschen und aufzuzeigen, wie sie sich in Habitate und Beispiele menschlicher Versöhnung verwandeln lassen und wie sie in einer Welt, die durch religiöse und weltliche Überzeugungen gespalten ist, Quellen der Hoffnung und Heilung erschließen können.

[1] Emina Subasic - Katherine J. Reynolds, *Beyond „Practical" Reconciliation: Intergroup Inequality and the Meaning of Non-Indigenous Identity*, in: Political Psychology 30 (2009/2), 243f.

[2] Daniel Bar-Tal, *From Intractable Conflict Through Conflict Resolution to Reconciliation: Psychological Analysis*, in: Political Psychology 21 (2000/2), 351-365; zitiert nach Subasic - Reynolds, *Beyond „Practical" Reconciliation*, 245.

[3] Ebd.

[4] Vgl. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004. Vgl. auch meinen Aufsatz *Multiculturalisme et interculturalisme à l'épreuve du rapport aux minorités ethno-religieuses*, in: Canadian Diversity 9 (2012/2), 16-20.

[5] Louis-Marie Chauvet, *Pénitence*, in: J.-Y. Lacoste (Hg.), Dictionnaire critique de théologie, Paris 1993, 882-888.

[6] Desmond Tutu, *Foreword*, in: Philipa Rothfield u.a. (Hg.), Pathways to Reconciliation: Between Theory and Practice, Aldershot/Burlington, VT 2008, 7. Vgl. Desmond Tutu, *No Future without Forgiveness*, New York 2000, 26f.

[7] Gérard Bouchard - Charles Taylor, *Building the Future: A Time for Reconciliation*, Bericht der „Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles" im Auftrag der Regierung von Québec, Québec 2008.

[8] Bina Toledo Freiwald, *Answers from the Bouchard-Taylor Archives*, in: H. Adelman - P. Anctil (Hg.), Religion, Culture and The State. Reflections on the Bouchard-Taylor Report, Toronto 2011, 67-85.

[9] Interview mit einem Mitglied des Pontanima-Chors, in: *Believers*, einem Dokumentartfilm von Namika Kabila, Mediacentar, Sarajevo, www.youtube.com/watch?v=YE-AbhEwR8E&list=PLVnLJ5aFBu5ey3jNpfxdgXGBHt08Q7p0j.

[10] Ina Merdjanova - Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter. Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans*, London/New York 2009; Taschenbuchausgabe 2011.

[11] Ebd., 5.

[12] Bemerkenswert war an den untersuchten Initiativen unter anderem die Tatsache, dass,

selbst wenn Frauen in der Mehrheit sind, „ihre Beteiligung oft weniger auffällt als die der Männer", ebd., 101.

[13] Ebd., 106f. Vgl. z.B. auf YouTube: *Quando El Rei Nimrod* (ein Lied aus der jüdisch-arabisch-spanischen Tradition), dargeboten vom Pontanima-Chor unter der Leitung von Josip Katavic während eines Konzerts in der Belgrader Freskengalerie am 9. Juli 2011.

[14] Pater Marković beantwortete meine Fragen in einer E-Mail vom 21. August 2012; aus dieser E-Mail stammen die folgenden Zitate.

[15] Zit. nach Rothfield u.a., *Pathways to Reconciliation.* Vgl. Rowan Williams, *The Wound of Knowledge,* London 1990, 2.

[16] Ein interdisziplinäres Projekt unter der Leitung eines Architekten der Manchester University, Dr. Ralf Brand, hat ergeben, dass diese vermeintlich multireligiösen und multifunktionellen Gebetsräume oft nur geringe ästhetische Aufmerksamkeit erhalten haben, vgl. *Multi-Faith Spaces. Symptoms and Agents of Religious and Social Changes,* www.sed.manchester.ac.uk/architecture/research/mfs/media.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Geheime und heilige Orte

## Die Rolle der Kunst im Prozess der Versöhnung

Paul de Bruyne und Yves de Maeseneer

Auf welche Weise und weshalb kann die Kunst für den Prozess der Versöhnung von Bedeutung sein? Häufig wird der Kunst das Potenzial nachgesagt, neue Formen hervorzubringen, unsere Vorstellungskraft zu erweitern oder sogar Zeit und Raum umzugestalten.[1] Die Kunst erschafft eine Zeit und einen Raum des Erinnerns, des Klagens, des Vergebens, des Heilens und ermöglicht den Blick in eine neue Zukunft. In diesem Artikel beginnen wir mit der Untersuchung eines konkreten Beispiels, welche Rolle das Theater in der Zeit nach Beendigung eines Krieges spielen kann. Diese Untersuchung ist aus dem Zusammentreffen der Perspektiven der beiden Verfasser erwachsen: eines Theaterdirektors und Bühnenautors sowie eines Theologen.

## I. We Carried Your Secrets (2009): Theater im Dienst der Versöhnung

Der Konflikt in Nordirland (der britischen Provinz Ulster auf der irischen Insel) besitzt eine komplexe Vorgeschichte. Der „Konflikt" hat zwischen 1968 und 1998 mehr als dreitausend Menschen das Leben gekostet. Vereinfacht gesagt gibt es in diesem Konflikt drei verfeindete Parteien: die katholischen Nationalisten, die

protestantischen Unionisten und - eigentlich über den beiden Konfliktparteien stehend - die nordirischen Polizeikräfte und die britische Armee. Der „Konflikt" wurde mit dem Karfreitagsabkommen 1998 beigelegt.

Natürlich hat dieser Friedensvertrag nicht automatisch zur Versöhnung zwischen den Konfliktparteien geführt. Das durch den Konflikt verursachte Leid, der Schmerz über den Verlust von Freunden und Verwandten, die Enttäuschung über den politischen Kompromiss oder kurz gesagt das Nachkriegstrauma dauern bis heute an. Viele vor allem jüngere Menschen wünschen sich Versöhnung, aber es ist fraglich, auf welche Weise sie erreicht werden kann. In den Augen derer, die für Politik und Kultur verantwortlich sind, bestand ein möglicher Weg zur Erreichung dieses Ziels darin, ein Stück wie *We Carried Your Secrets* („Wir trugen eure Geheimnisse", 2009) zu schreiben und aufzuführen. An diesem Stück waren Mitglieder aller Konfliktparteien beteiligt: Nationalisten, Unionisten, Polizisten sowie junge Menschen, die lediglich die Geschichte des Kampfes kennen, jedoch mit seinen Folgen leben müssen. Letztere müssen die Bürde der Geheimnisse vergangener Generationen tragen, und oft brechen sie unter dieser Last zusammen.

Die amerikanische Theaterdirektorin Teya Sepinuck wurde aufgrund ihrer Arbeit in den USA, in der sie den Stummen der Gesellschaft wie Flüchtlingen, Opfern und Tätern häuslicher Gewalt, Obdachlosen, Gefangenen usw. eine Stimme verliehen hatte, ins nordirische Londonderry eingeladen.[2] Indem sie den Aussagen aller beteiligten Parteien eine künstlerische Plattform bot, leistete ihr 1986 begonnenes Projekt *Theatre of Witness* („Zeugen-Theater") in unterschiedlichen Zusammenhängen einen Beitrag zum Heilungs- und Versöhnungsprozess, zum Prozess der Humanisierung der Unterdrückten und ihrer Unterdrücker. Bei Sepinucks Methode werden private, ausführliche Interviews mit Menschen geführt, die unmittelbar am Konflikt beteiligt waren. In Nordirland führte sie über vierzig solcher Interviews. Unter den Interviewten wählt Sepinuck einige (in diesem Fall sieben) Menschen aus, die sich auf den langen Weg machen, eine Theateraufführung zu gestalten. Dies ist ein heikler Prozess, weil sich die Mitwirkenden in diesem Rahmen dazu entschließen, ihren „Feinden" einige ihrer geheimsten Erlebnisse mitzuteilen, obwohl sie diese Traumata noch nicht einmal Freunden, Verwandten und manchmal auch sich selbst eingestanden haben.

Dass dieser Prozess (zu dem auch sehr tiefgehende emotionale Konfrontationen gehören) gelingen kann, liegt vor allem an Sepinucks Fähigkeiten auf dem Gebiet der Therapie und der Steuerung der Gruppendynamik. Doch ein Grund dafür liegt auch im künstlerischen Charakter und Ziel des Projekts. Die Mitwirkenden arbeiten auf eine konkrete Aufführung hin, auf eine Begegnung mit dem Publikum. Deshalb muss das Ergebnis der Gruppenarbeit eine bestimmte ästhetische Qualität besitzen. Das Ästhetische sorgt für eine Kraft und einen Raum, die es den Menschen ermöglichen, ihre emotionalen und gedanklichen Grenzen zu überwinden. Professionelle Künstler (Sepinuck als Bühnenautorin und Choreographin sowie ein Komponist und ein Filmemacher) unterstützen die Mitwirkenden dabei, aus ihrer stereotypen Ausdrucksweise auszubrechen und ihre persönliche Geschichte auf ein höheres ästhetisches Niveau zu heben. So

schaffen sie einen geschützten Raum, in dem die Mitwirkenden Verdrängung, Zurückhaltung und Scham in dem von ihnen gewünschten Maß überwinden können. Auch wenn Sepinuck sie beim Erzählen ihrer Geschichte unterstützt, respektiert sie es, wenn sie bestimmte Geschichten nicht mitteilen wollen. Das Künstlerische wird zum Argument für die Aufdeckung des Verborgenen und Verdrängten. Das Ästhetische rechtfertigt diese Verwandlung. Deshalb hat das Ästhetische nicht nur mit dem Schönen zu tun, sondern ermöglicht auch die Enthüllung des Hässlichen und Bösen.

Wichtig dabei ist, dass die Theateraufführung es den Mitwirkenden ermöglicht, über ihre individuellen Geschichten hinauszugehen, und zwar auf zwei Ebenen. Zum einen erzählen sie zugleich mit ihrer eigenen Geschichte auch die Geschichten *anderer*. Die Kerngruppe von sieben Menschen formuliert den Stoff der zuvor geführten Interviews neu, damit nicht nur ihre jeweils eigene Geschichte, sondern die Geschichte der Gruppe erzählt wird. Noch wichtiger ist allerdings, dass die Mitwirkenden auch am Erzählen (Aufführen, Darstellen, Gestalten) der Geschichten der *anderen* Konfliktparteien beteiligt sind. Dadurch lernen sie, auch in den Geschichten der anderen zu leben. Sie fühlen sich in die Erfahrungen der anderen ein. Auf diese Weise werden die Unterschiede zwischen den Konfliktparteien, Generationen, Religionen und Schichten relativiert, damit ein gemeinsamer Ausdruck gefunden werden kann. Die Mitwirkenden übernehmen Verantwortung für die gegenseitigen Geschichten, sodass sowohl sie selbst als auch die anderen menschlicher werden, indem sie das Zeugnis der anderen akzeptieren und zu dessen Ko-Autoren werden.

Die zweite Ebene besteht in der eigentlichen öffentlichen Aufführung. Der größte Unterschied zwischen einer (vertraulichen) Therapiesitzung und einer künstlerischen Darbietung besteht darin, dass bei Letzterer das Publikum eine entscheidende Rolle spielt. Weil das Publikum die Aufführung bewerten darf, treten die Theatermacher einen Teil ihrer Urheberschaft ab. Indem sie die Geschichte zu sich selbst in gewisser Distanz halten, schaffen sie den Raum für eine Neuinterpretation und dadurch auch für neue Gedanken und Gefühle, für Heilung, Vergebung (auch sich selbst gegenüber) und Versöhnung (ebenfalls auch mit sich selbst).

*Paul de Bruyne, geb. 1955, ist Dozent an der Fakultät der Künste und Sozialwissenschaften der Universität Maastricht. Seine Arbeit gilt dem Verhältnis zwischen Kunst und heutiger Gesellschaft. Er lehrt außerdem Theaterregie an der Fontys-Universität für darstellende und bildende Künste in Tilburg, Niederlande. Veröffentlichungen u.a.: A Parade of Colour and Sound (2009); Community Art (mit Pascal Gielen, 2011), Teaching Art in the Neoliberal Realm (mit Pascal Gielen, 2012). Eine Auswahl seiner Theaterstücke erscheint 2013. Anschrift: Schalmeidreef 3, 2980 Zoersel, Belgien.*

*Yves de Maeseneer studierte Theologie und Literaturtheorie und ist Professor für die Grundlagen der Theologischen Ethik an der Katholischen Universität Leuven, Belgien. Von 2000 bis 2007 gehörte er zur Forschungsgruppe Theologie im postmodernen Kontext. Seit 2010 ist er Koordinator der Forschungsgruppe Anthropos, die an der Erneuerung der theologischen Anthropologie arbeitet. Veröffentlichungen über H. U. von Balthasar, T. W. Adorno, Politische Theologie, theologische Ästhetik und Fundamentalmoral. Anschrift: Katholieke Universiteit Leuven, Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, Sint-Michielsstraat 4 Bus 3101, 3000 Leuven, Belgien. E-Mail: Yves.DeMaeseneer@theo.kuleuven.be.*

Das Publikum besitzt nicht nur „richtende" Funktion, sondern fügt der Geschichte auch eine weitere Dimension hinzu. Während der Vorbereitung werden die „Eigentumsrechte" der Mitwirkenden an ihrer eigenen Erfahrung sorgsam gewahrt. Trotzdem wollen die Mitwirkenden ihre Erfahrungen irgendwann einmal dem Publikum mitteilen. Der Mitteilungswunsch der Mitwirkenden ist künstlerisch motiviert: Sie sind so stolz auf die Schönheit ihrer Geschichte, dass sie bereit sind, sie mitzuteilen und bewerten zu lassen. Im Fall von *We Carried Your Secrets* hat das Publikum eifrig von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht, die Erfahrungen der Schauspieler um die eigenen zu ergänzen und sich deren Darstellung zu eigen zu machen.

Ein Zuschauer hat die Aufführung als „Operation am offenen Herzen von Derrys Wunden" bezeichnet. Ob die Operation nun gelungen ist und die Genesung fortschreitet, lässt sich nur schwer beurteilen. Das Stück war für die (wenigen) unmittelbar Beteiligten ein großer Erfolg. Ob allerdings Ulster als Ganzes den „Konflikt" nun bewältigen kann, hängt von komplexeren Prozessen ab als allein vom Theater. Selbstverständlich bedeutet dieser Gemeinplatz keine Herabwürdigung von *We Carried Your Secrets.* Vielmehr wird hierdurch anerkannt, dass Versöhnungsprozesse in größerem Rahmen schwer zu bewerkstelligen sind. Es waren unzählige kleine Schritte notwendig, bis der große Schritt des Karfreitags-Friedensabkommens getan werden konnte.

## II. Die Kunst und das Beichtgeheimnis: Über das Zurückgewinnen von Vertraulichkeit im Zeitalter der Transparenz

Sepinucks Projekt zeichnet sich durch eine Dynamik aus, die von der Vertraulichkeit zum Zeugnisablegen führt und vom verdeckten Trauma zur Offenheit und dem Aussprechen der Wahrheit. Die Erfahrung der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission mit ihrem Leitsatz „Wahrheit ist der Weg zur Versöhnung" zeigt, dass es entscheidend ist, *wie* diese Wahrheit zum Ausdruck gebracht wird.[3] Wenn von der Wahrheit wie von einer Waffe Gebrauch gemacht wird, dann wird der Konflikt fortgesetzt, statt dass der Versöhnungsprozess beginnen kann. In der künstlerischen Praxis eröffnen sich in dieser Hinsicht neue Möglichkeiten. In Sepinucks Versöhnungsprojekt bietet dieser schauspielerische Prozess des Einstudierens einen Raum und ein Vorbild, um Geheimnissen Gestalt zu geben, sie also sichtbar, hörbar und spürbar zu machen, und um Wunden offenzulegen. Die Zeit im Probenraum bildet eine Art Moratorium, das zum Experimentieren berechtigt. Während der Proben wird das Bewerten ausgesetzt, und es ist gewährleistet, dass in Sicherheit und Freiheit ausprobiert und die Wahrheit unterschiedlicher Ausdrucksweisen - der Präsentation wie auch der Vermittlung - entdeckt werden kann. Der notwendige Schritt einer öffentlichen Darbietung - der notwendig ist, weil er eine Bedingung ist für die Bildung einer neuen Gemeinschaft - wird mit Hilfe ästhetischer Mittel bewerkstelligt. Das

Ästhetische ermöglicht es, Zeugnis von der Wahrheit abzulegen. Der Schlusspunkt der tatsächlichen Aufführung feiert die Reintegration der Mitwirkenden in die Gemeinschaft.

Dieser schrittweise Prozess erinnert an das katholische Sakrament der Beichte. In den Anfängen des Christentums wurde der reuige Sünder erst nach langer Vorbereitungszeit, zu der die Trennung des Büßers von der Gemeinde gehörte, wieder mit einer öffentlichen Feier in die Gemeinde aufgenommen. Heute hat dieses Sakrament seinen öffentlichen Charakter verloren. Wegen dieser Privatisierung wurde das Potenzial des Sakraments zur Unterstützung öffentlicher Versöhnungsprozesse erheblich verringert. An dieser Stelle könnte die Kirche viel vom *Theatre of Witness* lernen.[4]

Doch eine Bemerkung von Sepinuck macht deutlich, dass die heutige Form des Sakraments etwas Wichtiges bewahrt hat. Im Making-of von *We Carried Your Secrets* sagt Sepinuck, dass gerade die nichtöffentlichen Momente in den vorbereitenden Interviews „heilig" waren, weil sie es den Menschen ermöglicht haben, ihre bislang nicht erzählten Geschichten preiszugeben. Vor allem hat ihre Methode einen geschützten Raum geschaffen, in dem Fragen gestellt und Geschichten erzählt werden konnten. Darin besteht eine Parallele zur Funktion des Beichtgeheimnisses.

In diesem Zusammenhang weist der theologische Ethiker Roger Burggraeve auf einen interessanten Gedanken von Paul Igodt hin. Der auf sexuelle Gewalt spezialisierte Psychiater beklagt das Verschwinden der Beichte.[5] Igodt argumentiert, dass tief traumatisierten Menschen im Sakrament ein unvergleichliches Maß an Diskretion, Respekt und Vertraulichkeit in Bezug auf moralische Störungen und Schuld zugesichert würde. In einer Gesellschaft wie der unseren können Menschen mit ihrer inneren moralischen Zerrissenheit möglicherweise nur im Sakrament der Beichte einen Ort finden, an dem ihr Dilemma nicht in die Mühlen diverser Facetten von Sozialarbeit gerät und Außenstehende die intimsten Details aus dem Leben eines Menschen aktenkundig und zum Gegenstand von Untersuchungen, sozialen Maßnahmen oder fachlichen Zusammenkünften machen. Auch wenn das Ziel solcher Maßnahmen darin besteht, die Opfer zu schützen, erfahren die Opfer sie häufig als gewaltsamen Eingriff.

Wegen seines heiligen Status bietet das Sakrament der Beichte einen Raum oder eine Zufluchtstätte für das unaussprechliche Geheimnis:

*„Unaussprechlich ist das Leid der Opfer (z.B. in Gestalt von Inzest und Kindesmissbrauch), die sich schuldig und sündig fühlen und die doch diese Dinge in einem geschützten, sicheren Raum jemandem erzählen wollen, der zuhört, fragt, antwortet und Trost spendet und [...] dies nicht weitergibt, weil das Wahren von Geheimnissen seine heilige Pflicht ist. Das Opfer weiß, dass ihr oder sein Geheimnis nicht weitergetragen wird, wenn sie bzw. er dies nicht möchte. Heutzutage ist es viel riskanter, solche Dinge einem Sozialarbeiter mitzuteilen; vor allem wenn er in einer Beratungsstelle tätig ist [...] Doch auch für den Täter, den Vergewaltiger, kann die Beichte ein Ort sein, an dem er etwas von seinem Verbrechen mitteilen kann, an dem er beginnen kann,*

*über seine Taten nachzudenken; wo er sich nicht verteidigen muss, wo er Vergebung erfahren kann und wo er versuchen kann, den Weg der Heilung, Entschädigung und - falls möglich - der Wiedergutmachung gegenüber dem Opfer einzuschlagen."*[6]

Auf diese Weise bietet die Beichte einen heiligen Zufluchtsraum, dem die Geheimnisse des Lebens anvertraut werden können. Igodt bezeichnet diese Rolle des Beichtgeheimnisses als *„Grab für das Unsagbare"*. Dementsprechend sieht Igodt das Sakrament der Beichte nicht als eine Form der Sozialarbeit an. Wenn man das von ihm gewählte Bild noch etwas weiter auszieht, dann würden Therapiezentrum und Beichtstuhl etwa so zueinander stehen wie Krankenhaus und Leichenhalle.
Mit dem Hinweis auf die Unterscheidungskraft des Sakramentalen unterstreicht Igodt die Grenzen der Psychologie und anderer Therapierichtungen, wenn es um Gewalt in ihren unterschiedlichen Ausformungen geht. Hierbei steht der Psychiater vor einem Mysterium:

*„[D]as unergründliche Wesen des Menschen, das eine unauflösliche Mixtur von Gut und Böse darstellt, vom Höchsten und Niedrigsten, vom Großartigsten und Schrecklichsten, [ist] eine Mixtur, die entschieden menschlicher werden muss - woran wir (als Sozialarbeiter) permanent arbeiten -, die jedoch nie in etwas Eindeutiges verwandelt werden kann. In diesem Moment gibt es den Ausweg ins Religiöse, das diese furchtbaren Dinge nicht enthüllt, rechtfertigt oder rational erklärt - nicht einmal in metaphysischer Weise -, sondern das sie nur in sich hineinnehmen und die Existenz des Bösen anerkennen kann, sowohl was das Zerstören durch den Täter als auch die Rache des Opfers angeht. Genauso, wie die Religion das Gute und den unlösbaren Widerspruch zwischen Gut und Böse anerkennt, ohne sie rational verstehen zu wollen, versucht sie auch, die Sprache des Trostes, der Vergebung und der Erlösung zu sprechen, ohne dass sie ein Heilmittel parat hätte. Dies ist eine Dimension, die keine Form von Therapie oder Sozialarbeit bieten kann - trotz der wichtigen Rolle, die beide bei der Entdeckung der Symptome, der Behandlung oder Heilung spielen."*[7]

Zu einer Zeit, in der die Beichte kaum noch praktiziert wird, wird von Theologen darauf hingewiesen, dass die vier konstitutiven Elemente des Sakraments (Reue - Bekenntnis - Buße - Absolution) in säkularisierter Form erscheinen. Derzeit kehren sie in der praktischen Umsetzung von *restorative justice*[8] als „Verantwortlichkeit", „Aufrichtigkeit", „Wiedergutmachung", „Heilung" und auch „Straferlass" wieder.[9] Das Beichtgeheimnis scheint allerdings dem heutigen Ideal der Transparenz zu sehr entgegenzustehen, als dass es sich leicht in eine säkularisierte Form überführen ließe. Der Glaube an die Transparenz weckt bei den Menschen die Erwartung, dass sich Konflikte durch Aktionen vor *öffentlichen* Foren wie Gerichtsverfahren oder Pressekonferenzen lösen ließen (bei denen die Verantwortlichen ihre Schuld eingestehen und/oder sich entschuldigen).[10]
Von Zeit zu Zeit sprechen sich Politiker und Medien sogar für die Einschränkung des Beichtgeheimnisses aus. Natürlich kann Verschwiegenheit auch dazu dienen,

die Opfer zum Schweigen zu bringen, doch das spricht nicht gegen ihren Wert. Eine Künstlerin wie Sepinuck scheint an die Tradition des Beichtgeheimnisses anzuknüpfen, das als Schutzraum für schmerzliche Geheimnisse verstanden wird. In den Zeiten von WikiLeaks macht die Untersuchung von Sepinucks Theaterproduktion deutlich, dass es notwendig ist, in gewissem Maße nicht-transparent und verschwiegen zu sein - wie im Probenraum -, wenn der Versöhnungsprozess eine Chance auf Erfolg haben soll.[11] Wenn man erreichen will, dass verborgene Traumata öffentlich anerkannt werden, dann ist es nicht hilfreich, sie ganz direkt anzusprechen; vielmehr ist das Schauspiel der Aufdeckung nötig, zu dem das Enthüllen *und* Verhüllen gehört, das Enthüllen *durch* das Verhüllen. In unserer mitteilsamen Gesellschaft wird der Versöhnungsprozess häufig als der Beginn von Gesprächen dargestellt (dem gegenseitigen Austausch der jeweiligen Geschichte, dem Reden über Tabus etc.). Das gehört auch dazu. Wir allerdings möchten unterstreichen, welch grundlegende Rolle das Schweigen als Fundament und Schutz solcher heiklen Gespräche spielt.

## III. Trauer: Einen Ort für das Unversöhnliche finden

Paul Ricœur betont die Bedeutung des Wechselspiels zwischen der Erinnerungsarbeit, der Trauerarbeit und der Vergebung.[12] Erinnerung ist vom zwanghaften Wiederholen des Vergangenen zu unterscheiden; sie ist der „kritische Gebrauch des Gedächtnisses", der die Menschen lehrt, ihre Vergangenheit in kritischer Weise neu zu erzählen - das heißt „auch aus der Sicht des anderen". Ein solches Erinnern verwandelt den Raum der historischen Erfahrung, indem neue Erwartungshorizonte geschaffen werden. Dieses „Durcharbeiten" geschieht beispielsweise im *Theatre of Witness*, bei dem die Gesetze des Theaters eine Beschränkung auf die Zeitachse von der Vergangenheit bis zur Zukunft mit ihrem linearen Charakter erfordern, um ein zukunftsorientiertes Herangehen an die Erinnerungen zu ermöglichen. Ricœur verweist auf Freuds Überzeugung von der Trauer. Danach zeichnet sie sich dadurch aus, dass „man sich nach und nach vom Objekt der Liebe ablöst, das auch das Objekt des Hasses ist, bis es möglich ist, es wieder zu verinnerlichen"[13]. Bevor es erneut zu einer emotionalen Verwicklung kommen kann, scheinen Distanz und Externalisierung für die Versöhnung sehr wichtig zu sein.

Der Leuvener Philosoph Rudi Visker gewährt zum Verständnis der Rolle, die das Theater hierbei spielt, einen Einblick in unser Bedürfnis, unsere Unterschiede und Konflikte in der Öffentlichkeit sichtbar zu machen:

*„Ich denke, dass die Öffentlichkeit - statt zu einer neutralen, ‚öffentlichen' Sphäre zu werden, in der alle Unterschiede verschwinden oder [...] sich nach und nach auf einen aufgeklärten Konsens hin entwickeln - die uns quälenden Unterschiede integrieren sollte, indem sie irgendwo verortet werden, eingebunden werden, indem ihnen Raum*

*gegeben wird, sie also externalisiert werden, Sichtbarkeit erlangen. Genauso, wie ein Grab meine Trauer um die Verstorbenen externalisiert und es mir dadurch ermöglicht, den Verlust zu verkraften.*"[14]

Visker ist der Ansicht, dass die Rolle der Öffentlichkeit nicht so sehr darin besteht, die gemeinsamen Werte und Vorstellungen zu verkörpern, sondern eher einen Raum zu schaffen, in dem die Unterschiede zwischen uns externalisiert werden können. „Was die Menschen eint, ist nach [Hannah] Arendt der Raum zwischen ihnen, und nicht ihre Charakteristika wie gemeinsame Werte und Überzeugungen."

Auch wenn Visker sich nicht unmittelbar mit der Versöhnung beschäftigt, so deutet er doch auf etwas hin, das sich ebenso im *Theatre of Witness* findet. Das Theater schafft zwischen unterschiedlichen Parteiungen einen gemeinsamen Raum, in dem das Unfassbare (das Trauma) den ihm gebührenden Platz bekommt. Es schafft eine Sichtbarkeit, in der Verletzlichkeit und Leiden öffentlich gemacht werden können. Im Unterschied zu Sepinuck erkennt Visker eher an, dass eine solche Externalisierung nicht automatisch (um eine unpassende Metapher zu verwenden) zu einer Umarmung durch die Gruppe führt. Wer genau hinsieht, bemerkt jedoch, dass es im Stück *We Carried Your Secrets* neben der Dynamik der Annäherung auch Raum für bleibende Distanz gibt: Es gibt auf der Bühne Schauspieler, deren Rolle nur im Schweigen besteht; dies ist z.B. bei dem Jungen der Fall, der über seinen ermordeten Vater trauert und das nicht anders zum Ausdruck bringen kann, als furchtbar auf seinem Schlagzeug herumzuhauen; oder der Polizist, der aus Sicherheitsgründen bei der Aufführung nur auf Tonband mitwirkt.

So schafft das *Theatre of Witness* einen Ort zum Trauern - so, wie ein Grab als symbolischer Gegenstand es uns ermöglicht, uns gleichzeitig von der Vergangenheit zu distanzieren und uns mit ihr auf neue Art zu verbinden. Diese Metaphorik des Begräbnisses widerspricht der weitverbreiteten Annahme, wonach das „Freilegen der Wahrheit" der Weg zur Versöhnung ist. Während es tatsächlich wichtig ist, die Wahrheit zu sagen, ist das Freilegen einer verdrängten Vergangenheit kein Selbstzweck. Vielmehr ist es wichtig, für die Vergangenheit einen Platz auf der Totenbahre zu finden, damit man sie in Ehren bestatten kann. Und vielleicht wird dieses Grab eines Tages zu einer „Stätte der Auferstehung".

## IV. Die Kunst der Versöhnung: Zeit und Raum umgestalten

Das *Theatre of Witness* zeigt uns, dass die Kunst ein Ersatz für die Religion sein kann, indem sie Heilung, Vergebung und Versöhnung in Kontexten voranbringt, in denen religiöse Rituale verschwunden sind oder zumindest nicht mehr funktionieren. Die Kunst kann diese Rolle durch ihren Einsatz von Zeit und Raum erfolgreich ausfüllen. Wer sich in der Theologie mit der Versöhnung befasst, kann an dieser Stelle noch viel lernen.[15]

Seit der Avantgarde des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wird die Kunst als ein Bereich verstanden, in dem die vorherrschenden ästhetischen und ethischen Regeln in Frage zu stellen und zu überwinden sind. Die Kunst verletzt die Regeln des guten Geschmacks, den gesellschaftlichen Konsens und die herrschenden Tabus und deckt verborgene Traumata auf - damit alle sie sehen können. Diese Dynamik ist dabei eindeutig von dem Exhibitionismus zu trennen, der sich häufig in der Sensationspresse findet (nicht selten „im Namen der Opfer"). Es ist nur möglich, Traumata in heilsamer Weise aufzudecken, wenn Vertraulichkeit gewährleistet ist. Die Rolle der Kunst ließe sich so deuten, dass sie dem einen Zufluchtsort bietet, was in unserer Gesellschaft weder Zeit noch Raum hat.

Die aufdeckende Macht der Kunst beruht auf dem Wechselspiel des Verhüllens und Enthüllens. Kunst entsteht an verborgenen Orten und zu ihrer je eigenen Zeit, die kaum einmal durch die Gesellschaft festgelegt wird. Die Gesetze des Entdeckens und des Experimentierens beherrschen den Raum, in dem Kunst entsteht (den Probenraum, das Studio, die Privatsphäre der Interviewten). Dieser Raum wird auch vom Gesetz des Respekts beherrscht, der es den Menschen erlaubt, ihre körperlichen und geistigen Grenzen auszuloten. Dieser experimentelle Raum bildet die Grundlage dafür, dass Versöhnung möglich ist (wozu auch das Überwinden von Grenzen und das Entdecken neuer Formen gehört).

Zur Kunst gehört es, einen Gegenstand zu erschaffen und ihn mit der Gemeinschaft zu teilen. Sie lässt einen Trialog zwischen den Schöpfern, dem Kunstobjekt und dem Publikum entstehen. Aufgrund dieses öffentlichen Charakters der künstlerischen Begegnung kann Kunst im Versöhnungsprozess eingesetzt werden. Das Kunstobjekt kann Schmerz, Hass und Liebe darstellen. Das Kunstwerk ermöglicht es, Leid, Scham und Angst zu bewältigen. Es kann den Exzess anerkennen und tolerieren. Es kann zeigen, dass es Unterschiede geben kann, ohne dass sie zu Gewalt führen. Die Kunst ermöglicht es Menschen, die Gemeinschaft wiederzuentdecken und für das Unversöhnliche eine Grabstelle zu finden.

Die Begegnung in der Kunst hat einiges mit kultischen Begegnungen gemeinsam. Infolgedessen lässt sich Kunst nicht nur in Versöhnungsprozessen zum Einsatz bringen, sondern hält die entsakralisierte Welt auch für etwas Einmaliges und Unersetzliches offen. Zum Schluss noch eine theologische Bemerkung: Ricœur spricht von zwei Formen der Arbeit (Erinnerung und Trauer), aber er erwähnt mit der Vergebung auch einen dritten Aspekt, der keine Arbeit, sondern eine Gabe sei, das Injizieren von Großzügigkeit. Geschieht nicht genau das im Theater? Es ist das Ergebnis harter Arbeit, aber es gehört noch mehr dazu - der elektrisierende Aspekt, der nicht hergestellt werden kann. Ein Moment der Epiphanie?

[1] Vgl. John W. de Gruchy, *Reconciliation: Restoring Justice*, London 2002, Kapitel 5: The Art of Reconciliation.

[2] Siehe die Webseite www.theatreofwitness.org; hier findet sich der Dokumentarfilm *We Carried Your Secrets*. Vgl. des Weiteren Teya Sepinuck, *Theatre of Witness - Finding the Medicine in Stories of Suffering, Transformation and Peace*, London 2013.

[3] Vgl. Nico Schreurs, *Truth and Reconciliation: Is Radical Openness a Condition for Reconciliation?*, in: Alistair I. McFadyen - Marcel Sarot (Hg.), *Forgiveness and Truth: Explorations in Contemporary Theology*, New York/Edinburgh 2001, 131-138.

[4] Man denke an die zögerlichen Versuche im Zusammenhang mit dem Missbrauchsskandal in der römisch-katholischen Kirche, Klage- und Bußgottesdienste zu veranstalten, in denen Erfahrungen öffentlich gemacht werden können und in denen auch die Opfer beteiligt sind.

[5] Burggraeve verweist auf Paul Igodt, *De plaats van geweld in gezinnen*, in: Acta Medica Catholica 60 (1991), 44-49. Vgl. Roger Burggraeve, *Zegen als genade en opgave. Gelovige en ethische perspectieven op zorg en hulpverlening*, in: Collationes 27 (1997/1), 33-52.

[6] Igodt, *Plaats van geweld*, 48.

[7] Ebd., 48f.

[8] Anm. der Übersetzerin: Für *restorative justice* gibt es im Deutschen kein Äquivalent; dazu gehören beispielsweise Versuche der Wiedergutmachung und der Mediation, ein Täter-Opfer-Ausgleich oder generell opferorientierte Justiz.

[9] Vgl. Elías López Pérez, *No Peace Without „Forgiving-Justice". Love in Politics*, Leuven 2006, 45-62.

[10] Vgl. Jorinde Seijdel - Liesbeth Melis (Hg.), *Transparency: Publicity and Secrecy in the Age of Wiki Leaks* (Open 22), Amsterdam 2012.

[11] Die Grenzen des Transparenz-Ideals werden zum Beispiel in der belgischen Politik sichtbar, die an einen toten Punkt gelangt ist, weil die „Beichtmethode" (nämlich über das Vier-Augen-Gespräch [*colloque singulier*] mit dem König Stillschweigen zu bewahren) aufgrund des ständigen Durchsickerns von Informationen an die Presse gescheitert ist. Der Erfolg von Verhandlungen, in denen ein Kompromiss zwischen miteinander unvereinbaren Überzeugungen erziehlt werden soll, hängt von der politischen Diskretion ab. Dabei birgt die Diskretion natürlich auch ihre eigenen Tücken (wie Hinterzimmerpolitik oder Vertuschung).

[12] Vgl. Paul Ricœur, *Can Forgiveness Heal?*, in: Hendrick J. Opdebeeck (Hg.), The Foundation and Application of Moral Philosophy: Ricœur's Ethical Order, Leuven 2000, 31-36 (Original: *Le pardon peut-il guérir?*, Esprit Nr. 3-4 [1995], 77-82).

[13] Ebd., 34.

[14] Rudi Visker, *Multiculturaliteit is een ongewilde heiligschennis*, in: Filosofie Magazine 14 (2005/6), 10-13.

[15] Einen innovativen Ansatz für Liturgie und Versöhnung bietet Robert J. Schreiter, *The Catholic Social Imaginary and Peacebuilding. Ritual, Sacrament, and Spirituality*, in: Robert J. Schreiter u.a. (Hg.), Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis, Maryknoll 2010, 221-239.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

# Zur Politik der Versöhnung

## Die Neu-Beschreibung des verwundeten Körpers in der feministischen Körperhermeneutik

Sarojini Nadar

Dieser Artikel geht davon aus, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen einem gesellschaftlich-politischen und einem diskursiven (oder textlichen) Verständnis von Versöhnung. Mit Hilfe von Todorovs Theorie des „narrativen Gleichgewichts" soll hier die diskursive Dimension der Versöhnung als ein gesellschaftlich-politischer Akt gefasst werden. Dabei ist die narrative Ebene besonders wichtig, wenn man in Betracht zieht, welcher Einfluss und welche Autorität heiligen Texten wie etwa der Bibel zukommt. Auf dem Wege eines Vergleichs zweier Narrative - eines biblischen und eines zeitgenössischen - zeigt sich, dass eine „eilige Versöhnung" verwundete Körper auf dem Weg hinter sich zurücklässt. Anstelle eines abstrakten Idealismus, der nur auf Gleichgewicht oder Ausgewogenheit zielt, wird deshalb für eine wahrhafte Versöhnung eine stärker körperbezogene und feministische Hermeneutik gebraucht.

## Narrativ 1: Ester 2,1–18

*[1] Nach diesen Begebenheiten legte sich die Wut des Königs Ahaschwerosch. Er erinnerte sich an Waschti und daran, was sie getan hatte und was über sie beschlossen worden war. [2] Da sagten die Pagen des Königs, die ihn bedienten: „Man suche dem König junge Frauen, Jungfrauen, die schön anzusehen sind. [3] Der König beauftrage Sonderbeauftragte in allen Provinzen seines Königreiches, die alle jungen Frauen, die Jungfrauen sind und schön anzusehen, in die Burg Susa in den Harem in die Verfügungsgewalt des königlichen Hofbeamten Hegais, des Haremswächters, zusammentreiben sollten. Dort verabreiche man ihnen ihre Schönheitskuren. [4] Die junge Frau, die dem König am besten gefällt, werde an Waschtis Stelle Königin." Der Vorschlag gefiel dem König, und er handelte danach.*

*[5] Ein jüdischer Mann lebte in der Burg Susa, sein Name war Mordechai, ein Nachkomme Jaïrs, eines Nachkommen Schimis, eines Nachkommen Kischs, ein Benjaminit. [6] Er war aus Jerusalem verschleppt worden mit den Deportierten, die mit Jechonja, dem König von Juda, verschleppt wurden, den Nebukanezzar, der König von Babel, verschleppt hatte. [7] Er war der Vormund der Hadassa, das ist Ester, seine Cousine, denn sie hatte keinen Vater und keine Mutter. Die junge Frau hatte eine gute Figur und sah schön aus. Beim Tod ihres Vaters und ihrer Mutter hatte Mordechai sie als Tochter angenommen.*

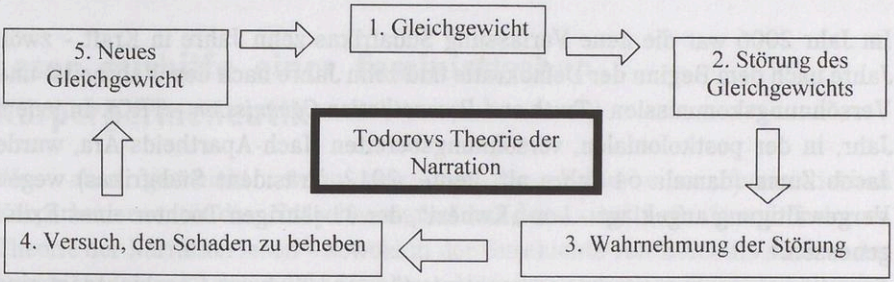
*8 Als die Anweisung des Königs und seine Verordnung lautbar wurde, als viele junge Frauen in die Burg Susa in die Verfügungsgewalt Hegais zusammengetrieben wurden, geschah es, dass auch Ester in den Palast des Königs in die Verfügungsgewalt Hegais, des Haremswächters, geholt wurde. 9 Die junge Frau gefiel ihm gut, und sie gewann seine Unterstützung. Er beeilte sich, ihr ihre Schönheitskuren und ihre Diät zuzuteilen. Er gab ihr sieben ausgewählte Dienerinnen aus dem Palast des Königs und brachte sie und ihre Dienerinnen im erlesensten Teil des Harems unter. 10 Ester hatte ihre Volkszugehörigkeit und ihre Abstammung nicht preisgegeben, denn Mordechai hatte ihr nahe gelegt, sie nicht anzugeben. 11 Tag für Tag ging Mordechai vor dem Hof des Harems auf und ab, um zu erkunden, ob es Ester gutgehe und was mit ihr geschehen würde.*
*12 Am Ende nach zwölf Monaten kam jede junge Frau gemäß der Verordnung für Frauen an die Reihe, zum König Ahaschwerosch zu gehen. Denn die vollständige Zeitspanne ihrer Schönheitskuren sah Folgendes vor: Sechs Monate Pflege mit Myrrhenöl und sechs Monate mit Balsamölen und Massageölen der Frauen. 13 Und auf folgende Weise kam die junge Frau zum König: Alles, was sie wünschte, wurde ihr mitgegeben, um es aus dem Harem mit in den Königspalast zu bringen. 14 Am Abend ging sie hin und am Morgen kehrte sie in das zweite Haus des Harems zurück in die Verfügungsgewalt des königlichen Hofbeamten Schaaschgas, des Wächters der Nebenfrauen. Sie ging nicht wieder zum König, es sei denn, der König hatte Verlangen nach ihr, und sie wurde namentlich gerufen. 15 Als Ester, die Tochter Abihails, des Onkels Mordechais, der sie als Tochter angenommen hatte, an die Reihe kam, zum König zu gehen, erbat sie nur das, was der königliche Hofbeamte Hegai, der Haremswächter, ihr geraten hatte. Ester gewann Gnade bei allen, die sie sahen. 16 Ester wurde zum König Ahaschwerosch in seinen königlichen Palast geholt, im zehnten Monat - das ist der Monat Tebet - im siebten Jahr seiner Königsherrschaft. 17 Der König liebte Ester mehr als alle Frauen. Sie gewann seine Gnade und Unterstützung mehr als all die jungen Frauen. Er setzte die königliche Krone auf ihren Kopf und machte sie an Waschtis Stelle zur Königin. 18 Dann veranstaltete der König für alle seine Fürsten und Angestellten ein großes Festmahl, das Festmahl Esters. Den Provinzen gewährte er einen Steuererlass und verteilte Geschenke gemäß der Freigebigkeit des Königs.* [1]

## Text des Schreckens

In einer früheren Veröffentlichung[2], in der ich mit einer feministisch-literarischen Brille arbeitete, vertrat ich die Ansicht, dass Ester 2,1-18 als „Text des Schreckens" gelesen werden sollte.[3] Während es dem Text - zumindest an der Oberfläche - um eine Schönheitskonkurrenz zu gehen scheint, zeigte ich, dass er, wie man in Vers 14 sehen kann („*Am Abend ging sie hin und am Morgen kehrte sie in das zweite Haus des Harems zurück in die Verfügungsgewalt des königlichen Hofbeamten Schaaschgas, des Wächters der Nebenfrauen. Sie ging nicht wieder zum König, es sei denn, der König hatte Verlangen nach ihr, und sie wurde namentlich gerufen.*"), genügend Beweismaterial dafür liefert, dass die Aktivitäten im Harem

für mehr als eine Schönheitskonkurrenz stehen: Sie stehen für sexuellen Missbrauch. Die Mädchen verbrachten nicht nur eine Nacht mit dem König; auch ihr Status veränderte sich: Sie wurden von Jungfrauen zu Konkubinen. Die Nacht mit dem König könne wiederholt werden, wenn er sie riefe, sobald er „Verlangen" nach ihnen habe. Ich zeigte, wie der Text mit seinen literarischen Mitteln von Zeit und Handlung die Leser und Leserinnen dazu führte, seiner internen Logik von Gleichgewicht und Versöhnung zu folgen. Deshalb nehmen die Lesenden die Tatsache des Missbrauchs nicht sofort wahr.

Todorovs Theorie des narrativen Gleichgewichts, die in der untenstehenden Grafik dargestellt wird, hält fest, wie die Leserinnen und Leser zu einem solchen narrativen Gleichgewicht hingeführt werden - zu einer Versöhnung mit dem textlichen Bruch, der vorgefallen ist.




Die Störung, die im Text geschehen ist, ist der Ungehorsam der ersten Frau des Königs in Kapitel 1. Königin Waschti weigert sich, ihre Schönheit vor dem König und seinen betrunkenen Freunden zur Schau zu stellen, und damit stört sie das narrative Gleichgewicht. Die narrative Störung muss behoben werden, und zwar dadurch, dass für den König eine neue Frau gefunden wird. Damit soll der Status des narrativen Gleichgewichts erneuert werden. Kapitel 2 endet mit einer solchen Versöhnung im Text: mit der Behebung der vorgefallenen Störung durch die Krönung Esters als Königin. Dieses narrative Gleichgewicht lässt bereits ein umfassenderes kommendes Gleichgewicht ahnen: die Errettung der Juden, deren Leben durch den Perser Hamam bedroht ist. Um die Juden zu retten, muss Ester Königin werden: Nur dann kann narrative Versöhnung geschehen. Aber damit werden wir in die Logik der textlichen Versöhnung hineingezogen: Die Körper der verwundeten Frauen werden auf dem Altar einer größeren Versöhnung geopfert. Diese Versöhnung ist sowohl eine patriarchalische (die Notwendigkeit einer neuen Frau für den König) als auch eine nationale (die Rettung der Juden). Higgins und Silver zeigen die Gefahren dieser „eiligen Versöhnung" prägnant auf:

*„Wenn man bestimmte Texte im Vergleich und im Kontrast miteinander liest, zeigen die Analysen zahlreiche verstörende Muster. Nicht das unbedeutendste unter ihnen ist die obsessive Einschreibung - und das obsessive Unsichtbarmachen - von sexueller Gewalt gegen Frauen (und gegen jene, denen von der Gesellschaft die Position ‚Frau'*

*zugewiesen wird) [...] So kommt es, dass trotz (oder vielleicht wegen) ihrer Ausblendung Vergewaltigung und sexuelle Gewalt durch ihre Platzhalter so tief in uns eingewurzelt und rationalisiert sind, dass sie uns ‚natürlich' erscheinen."*[4]

Der sexuelle Missbrauch der jugendlichen Jungfrauen wird im Text „unsichtbar" gemacht, indem der Leser und die Leserin von dem verlockenden Ziel der Versöhnung und des narrativen Gleichgewichts abgelenkt werden. Das macht, wie Higgins und Silver meinen, den Missbrauch zu einer beinahe „natürlichen" Angelegenheit.

## Narrativ 2: Die Geschichte von „Kwhezi" aus dem Südafrika von heute

Im Jahr 2006 war die neue Verfassung Südafrikas zehn Jahre in Kraft - zwölf Jahre nach dem Beginn der Demokratie und zehn Jahre nach der Wahrheits- und Versöhnungskommission (*Truth and Reconciliation Commission* - TRC). In jenem Jahr, in der postkolonialen, versöhnungsbereiten Nach-Apartheids-Ära, wurde Jacob Zuma (damals 64 Jahre alt, heute, 2012, Präsident Südafrikas) wegen Vergewaltigung angeklagt - von „Kwhezi", der 31-jährigen Tochter eines Exilsgenossen.[5]

Narrative sind immer „teilweise konstruiert" - und Kwhezis Geschichte ist eine Konstruktion aus Medienberichten, Gerichtsakten und den darauffolgenden Analysen in Büchern.[6] Ungeachtet ihres lebhaften Berichts von dem, was im November 2005 geschehen war, wurde Jacob Zuma am 8. Mai 2006 freigesprochen. Das Gericht hatte entschieden, dass die sexuelle Beziehung zwischen beiden einvernehmlich gewesen war.

An Kwhezis Geschichte wird hier nicht erinnert, um den Freispruch zu debattieren, sondern um verständlich zu machen, wie Kwhezis Körper erst unsichtbar gemacht und dann neu beschrieben wurde, um daraus politischen Gewinn zu schlagen. In seiner Betrachtung des Gerichtsverfahrens bringt es Raymond Suttner auf den Punkt:

*„Während Vergewaltigung per se - oder die Frage, ob eine Vergewaltigung stattgefunden hat oder nicht - nicht aus dem politischen Kontext beurteilt oder erklärt werden kann, kann* dieser *Vergewaltigungsprozess - in all seiner Komplexität - nur aus diesem Rahmen heraus verstanden werden. Zu den wesentlichsten Elementen jener Ereignisse im Umfeld dürften neben vielen anderen die Vorstellung und Unterstellung gehören, dass Zuma das Opfer einer Verschwörung war, die von Präsident Thabo Mbeki angezettelt worden sei."*[7]

Mit anderen Worten: Man kann Kwhezis Geschichte nur im weiteren Kontext des postkolonialen Gleichgewichts verstehen, das im Südafrika der Nach-Apartheids-Ära etabliert wurde, d.h. einem Kontext der Versöhnung der Ethnien oder viel-

mehr der ethnischen Rehabilitation, innerhalb dessen sich schwarze Männer als Subjekte und nicht mehr als Objekte gewalttätiger Diskurse neu positionieren. In diesem Kontext wird das postkoloniale Gleichgewicht gestört, wenn ein „Mann des Volkes" der Korruption angeklagt wird; ebenso wird das Gleichgewicht der Geschlechter durch einen Vergewaltigungsprozess gestört. Kwhezis verwundeter Körper kam in der öffentlichen Debatte nur insofern zur Sprache, als dieser laut Verschwörungstheoretikern „konstruiert" und „geschaffen" wurde, um das erreichte postkoloiale Gleichgewicht zu stören.

Nach Todorovs Theorie des narrativen Gleichgewichts wird die 4. Stufe, der „Versuch, den Schaden zu beheben", dadurch erreicht, dass Jacob Zuma vom Vorwurf der Vergwaltigung freigesprochen wird. Das Narrativ erreicht sodann die 5. Stufe, ein erneuertes narratives Gleichgewicht. Und damit ist „alles wieder gut" im postkolonialen Utopia, das Südafrika so verzweifelt zu erreichen trachtet.

## Lesen mithilfe einer feministischen Körperhermeneutik

Was aber geschieht, wenn wir mit der Brille einer feministischen Körperhermeneutik die „Zwischenräume" auf der 4. und 5. Stufe von Todorovs Theorie der Narration lesen - sowohl in der Geschichte von Ester als auch in der Geschichte von Kwhezi? Ich denke, es käme zu einer Neu-Beschreibung des Körpers in Opposition zur politisierten und narrativen Unsichtbarmachung. Die Lektüre mittels einer feministischen Körperhermeneutik lässt uns innehalten und den Vers genau betrachten, den der biblische Text und der gesellschaftlich-politische Ort am liebsten „schönfärben" möchten. Higgins und Silver drängen die Lesenden dazu, auf feministische Weise zu „lesen":

*„Feministische ‚Lesarten' von Vergewaltigung und ihren kulturellen Einschreibungen helfen, die vielfachen Erscheinungsformen, Verdrängungen und Transformationen zu identifizieren und zu entmystifizieren, durch welche heimtückische kulturelle Mythen entstehen. Dabei zeigen sie, wie die feministische Kritik jene Darstellungen in Frage stellen kann, die nicht aufhören, Frauen vor Gericht und auf der Straße zu verletzen."*[8]

*Sarojini Nadar ist außerordentliche Professorin und Leiterin des Programms für Gender und Religion an der School of Religion, Philosophy and Classics der Universität von KwaZulu-Natal, Südafrika. Ihre Forschungsinteressen gelten dem Gebiet der Genderstudien im Bereich der Religion, wobei sie sich insbesondere mit der Gewalt zwischen den Geschlechtern, mit HIV und Aids sowie mit Armut auseinandersetzt. Zusammen mit Isabel Phiri ist sie Herausgeberin des „Journal of Gender and Religion in Africa", der einzigen afrikanischen Zeitschrift, die sich mit der Schnittfläche von Gender und Religion befasst. Sie ist außerdem Mitherausgeberin des „Journal of Feminist Studies in Religion" und von CONCILIUM. Anschrift: University of KwaZulu-Natal, College of Humanities: Dean of Research, Room G025, Howard College, Durban 4041, Südafrika. E-Mail: sarojini.nadar@gmail.com.*

Eine feministische Art des Lesens verlangt den Lesenden ab, die „epistemische Gewalt“[9] (Foucault/Spivak) und die geschlechterspezifische physische Gewalt zur Kenntnis zu nehmen, bevor wir dem ethnischen Gleichgewicht entgegeneilen, das am Ende beider Narrative auf uns wartet. Beide, das biblische und das zeitgenössische Narrativ, zeigen, dass in dem „Gedrängel um Versöhnung“ (rassisch, ethnisch und sonstwie) die verwundeten Körper von Frauen unsichtbar gemacht werden. Eine feministische Körperhermeneutik fordert uns dazu heraus, die verwundeten Körper neu zu beschreiben mit dem Ziel einer umfassenden - anstelle einer oberflächlichen - Versöhnung.

Eine feministische Theologie des verwundeten Körpers hat zur Frage der Versöhnung drei wichtige Punkte beizutragen:

1. Der (weibliche) Körper ist kein Mittel zum Zeck, sondern ein Zweck an sich.
2. Der (weibliche) Körper ist kein „notwendiges Übel“, sondern ein Geschenk Gottes. Dualistische Entgegensetzungen von Körper und Geist müssen hier unbedingt überwunden werden.
3. Der „verwundete Körper“ von Frauen kann in Gegenüberstellung mit dem „verwundeten Körper“ von Christus gelesen werden: Auch die Wunden Christi werden in traditionellen Christologien „schöngefärbt“, indem sie als heilbringend verstanden werden und nicht als Protest, der auf Versöhnung zielt. Megan McKenna drückte es so aus: „Die Aussage, dass Jesus für unsere Sünden starb, ist nur eine halbe Theologie - denn sie vergisst, dass er hingerichtet wurde, weil er gefährlich war für eine Gesellschaft, die an ihrer Macht festhalten wollte.“[10]

Auf der Suche nach einer Theologie der Versöhnung ist es wichtig, den Körper wieder in den Diskurs einzuschreiben. In den Worten von Sharon Bong: „Eine Theologie hat nur dann etwas zu sagen, wenn sie körperhafte Theologie ist. Nur körperhafte Theologie ist solide Theologie.“[11]

[1] Nach der Übersetzung der *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006.

[2] Sarojini Nadar, *Texts of Terror - The Conspiracy of Rape in the Bible, Church and Society: The Case of Esther 2:1-18*, in: Isabel Apawo Phiri - Sarojini Nadar, African Women, Religion, and Health: Essays in Honour of Mercy Amba Oduyoye, Maryknoll, NY 2006, 77-95.

[3] Phyllis Trible, *Texts of Terror - Literary-feminist Reading of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984.

[4] Lynn Higgins - Brenda Silver, *Rape and Representation*, New York 1991, 2.

[5] Weil ihre Identität nicht öffentlich werden sollte, gab ihr die Frauengruppe „One in nine“ („Eine von neun“), die sie vor Gericht unterstützte, den Namen „Kwhezi“ (Stern).

[6] Die prägnanteste Analyse schrieb Mmatshilo Motsei, *The Kanga and the Kangaroo Court: Reflections on the Jacob Zuma Rape Trial*, Houghton, Johannesburg 2007.

[7] Raymond Suttner, *The Jacob Zuma Rape Trial: Power and African National Congress (ANC) Masculinities*, in: NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research 17 (2009/3), 222-236.

[8] Lynn Higgins - Brenda Silver, *Rape and Representation*. New York 1991, 2.

[9] Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak?* In: G. Nelson - L. Grossberg (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture, London 1988, 295.

[10] Megan McKenna, *On Your Mark: Reading Mark in the Shadow of the Cross*, Maryknoll, NY 2006.

[11] Sharon A. Bong, *The Suffering Christ and the Asian Body*, in: Kwok Pui-lan (Hg.), Hope Abundant - Third World and Indigenous Women's Theology, New York 2010, 191.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

# Versöhnung in Zeiten globaler Umweltkrisen

## Ein Update für unser theologisches Rüstzeug

Jacques Haers

Wir können kaum noch daran zweifeln, dass die globalen Umweltprozesse das Leben auf dem Planeten Erde beeinflussen werden. Der vom Menschen verursachte Klimawandel - um nur ein Beispiel zu nennen - führt uns dies mit aller Dramatik und Dringlichkeit vor Augen. Tatsächlich werden uns derartige Prozesse und Veränderungen immer häufiger zwingen, uns an veränderte Umweltbedingungen anzupassen. Sie lassen uns keine andere Wahl, als uns von unserem ausbeuterischen, konsumorientierten Lebensstil zu verabschieden und kreativ zu werden, um unsere Gewohnheiten langfristig auf Nachhaltigkeit umzustellen. Wissenschaftler arbeiten in globalen fächerübergreifenden Forschungsprojekten zusammen - dem IPCC, der UNFCCC, dem UNEP[1] und anderen mehr -, um die Prozesse und Auswirkungen des weltweiten ökologischen Wandels zu analysieren und daraus mögliche Zukunftsszenarien abzuleiten, die Auskunft über die Situation und das Leben auf unserem Planeten geben. Sie warnen vor dramatischen Folgen, die kurzfristig eintreten könnten: Der weltweite Temperaturanstieg verändert das Niveau des Meeresspiegels; die natürlichen Ressourcen schrumpfen, während die Nachfrage wächst; mit dem Niedergang von Ökosystemen und Lebensräumen verringert sich die Artenvielfalt ...[2]

Diese Entwicklungen werden die Lebensbedingungen auf der Erde beeinflussen und können darüber hinaus durchaus auch größere soziale Störungen hervorrufen: wenn Menschen um die knappen Ressourcen kämpfen oder sich in die Migration begeben, weil sie aus einer lebensfeindlichen Umwelt fortziehen müssen; wenn globale Finanzsysteme zu kollabieren drohen oder wenn die üblichen Versuche, eine Krise mit wissenschaftlichen und technologischen Mitteln in den Griff zu bekommen, scheitern. Die globalen Umweltveränderungen

fordern die Gesellschaften überall auf der Welt heraus: Politiker, Ökonomen, Soziologen und das Militär sind zutiefst darin verstrickt. Aus menschlicher Sicht ist die Frage letztlich die, ob wir unser Handeln weltweit so abstimmen können, dass wir den Einzelnen zu einer anderen Einstellung inspirieren und gleichzeitig Strukturen, Netzwerke und Einrichtungen schaffen, die geeignet sind, dem kollektiven Wandel eine Form zu geben. Die Zeit drängt: Manche glauben, wir hätten den Wendepunkt bereits verpasst und befänden uns schon jetzt in einer Phase der Instabilität und Turbulenz, wie es die Veränderung der klimatischen Verhältnisse und vielleicht sogar plötzlich ausbrechende Naturkatastrophen nahelegen.

Dennoch - und es ist wichtig, sich das vor Augen zu führen - kann der Mensch noch immer etwas tun. Wir wissen, dass einige der aktuellen Umweltkrisen weitgehend menschengemacht und, auch wenn uns das damals nicht bewusst war, Folgen unseres Handelns im 18. und 19. Jahrhundert sind. Der Mensch ist ein Teil der Gleichung. Wir sind in der Lage, die Zukunft unseres Planeten zu beeinflussen. Deshalb lässt sich die Herausforderung wie folgt formulieren: Wie denken, handeln und leben wir auf einem Planeten, der einerseits einem tiefgreifenden Wandel der Lebensbedingungen unterworfen ist, der aber andererseits auch durch das menschliche Handeln beeinflusst wird? Natürlich verdichtet sich an diesem kritischen Punkt unserer Geschichte die Ahnung, dass wir - Geschöpfe, die auf dem Planeten Erde leben - den Bogen vielleicht überspannt haben. Wir haben den Menschen auf Kosten der übrigen Natur allzu sehr in den Vordergrund gerückt und darüber vergessen, wie sehr wir mit unserem ganzen Dasein von unserem Planeten abhängen: Obwohl wir die Erde erheblich beeinflussen und die Erde von unserer Anwesenheit sogar profitieren kann, da wir - nicht zuletzt mit unserer Fähigkeit zu denken - einen einzigartigen Beitrag leisten, vermag der Planet auch ohne uns zu existieren und sogar nicht-menschliches Leben zu beheimaten. Ist es aber möglich, sich das menschliche Leben in einer Symbiose mit dem Planeten und mit der Natur vorzustellen? Wie kann das menschliche Leben - gleichsam als Gegenleistung für das, was die Erde zu unserem Dasein beiträgt - zur Gesundheit der Erde beitragen?

Um diese Frage zu beantworten und um Entscheidungen zu treffen, die uns langfristig ein nachhaltiges Leben auf diesem Planeten ermöglichen, müssen wir die komplizierten Prozesse besser verstehen, von denen das Leben auf der Erde getragen wird. Hier ist ein tiefes Nachdenken darüber vonnöten, „wie man gut lebt". Philosophen und Theologen können hier Hilfestellung geben. Eines der Hilfsmittel, die sie beisteuern können, ist der Gedanke der Versöhnung, den ich hier aus christlicher Sicht erläutern möchte.[3] Was ich im Folgenden beitragen werde, sind lediglich Vorschläge und erste Ansätze, die weiterverfolgt werden können.

## Versöhnung als Gemeinschaftsbildung

Aus christlicher Sicht hat Versöhnung mit Prozessen der Gemeinschaftsbildung zu tun: Wie lässt sich insbesondere in Krisenzeiten, wenn die für das gemeinschaftliche Leben unentbehrlichen Beziehungen gestört sind, ein auf Wechselseitigkeit beruhendes, tragfähiges Miteinander verwirklichen?
Ein Blick auf die Realität - verstanden als ein Prozess sich beständig ausbreitender komplexer Interaktionen, dessen Bestandteile so zusammenwirken, dass neue Realität entsteht - zeigt, dass sie ganz wesentlich auf Gemeinschaftsbildung im weitesten Sinne des Wortes beruht. Atome und Moleküle entstehen durch Gemeinschaftsbildung, und dasselbe gilt für größere Strukturen wie Sterne, Planeten, Galaxien, Ozeane, Steine, Spinnen, Krokodile usw. - und natürlich auch für Menschen und menschliche Gesellschaften, ja, der ganze Planet Erde ist ein solches komplexes Netzwerk aus Interaktionen, in ständiger Bewegung begriffen und doch mit einer eigenen Festigkeit und einem eigenen Gleichgewicht ausgestattet. Manche, wie James Lovelock, bezeichnen ihn als einen lebendigen Organismus, *Gaia,* und betrachten das menschliche Leben als einen von vielen Organismen in diesem größeren Ganzen. Leben existiert auf den unterschiedlichsten Komplexitätsstufen. Was die Erforschung dieser Vielstufigkeit des Lebens betrifft, kratzen unsere Naturwissenschaften gerade erst an der Oberfläche[4], und die dort gewonnenen Erkenntnisse sind für die derzeitigen ökologischen Krisen von entscheidender Bedeutung.
Paradoxerweise werden uns diese Prozesse des Miteinanders und des Entstehens von Realität immer erst in kritischen Phasen bewusst, wenn die Dinge in die falsche Richtung laufen. Versöhnung ist der Begriff, den Theologen verwenden, wenn der Prozess der Gemeinschaftsbildung in eine Krise geraten ist und es neuerlicher Anstrengungen bedarf, um Freiraum, Freizeit und die für das Zusammenleben nötigen Voraussetzungen zu schaffen. Für sie ist dies ein Prozess der Ekklesiogenese, bei dem in letzter Konsequenz die Gesamtheit der Schöpfung in die Perspektive des Himmelreichs eingebunden wird und mit den konkreten Bemühungen verschmilzt, Gemeinschaften zu bilden, die im Leben Jesu von Nazaret ihren Ursprung haben. Menschen, die in der Lage sind, die verschiedenen ekklesiogenetischen Prozesse zu erkennen und zu überdenken, nehmen eine verantwortungsvolle Aufgabe wahr. Im Grunde gelangt durch den Menschen das Universum zu einer bewussten Anrede „Gottes". Man könnte sagen, dass die Schöpfung Großes im Menschen angelegt hat: große Chancen, aber auch große Risiken - vor allem dann, wenn diese privilegierten und mächtigen Geschöpfe vergessen, dass sie vom Staub des Universums genommen sind.
Wenn die Beziehungen, die das Zusammenleben ausmachen, beschädigt sind, bezeichnet Versöhnung den Prozess, der das Miteinander wiederherstellt. Geht es dabei um Menschen, dann beinhaltet dieser Prozess auch bewusste Selbstwahrnehmungen und Entscheidungen, die man gemeinsam trifft: gewissermaßen am runden Tisch der gemeinsamen Entscheidungsfindung[5], wo die Stimmen derer gehört werden, die an der Gemeinschaft teilhaben. Das betrifft insbesondere

die Stimmen derer, die von einem Zusammenbruch der Gemeinschaft besonders betroffen wären - „die Armen", „die Leidenden" oder „die Gekreuzigten", wie die christlichen Theologen sie nennen, um diejenigen in den Blickpunkt zu rücken, die die Rechnung zahlen, wenn die gemeinschaftlichen Solidaritäts- und Hilfsstrukturen zerfallen. Aus christlicher Sicht eröffnet Versöhnung auch einen Weg zu einer Begegnung mit Gott: Herzstück der christlichen Gemeinschaftsbildung ist der Aufruf des Dreifaltigen Gottes zur allumfassenden, universalen Gemeinschaft des Himmelreichs. Deshalb muss die erste Frage am Tisch der Entscheidungsfindung lauten: Wie trägt dieser Gott in jedem Gemeinschaftsmitglied zur Gemeinschaft aller bei? Der Blick auf Gott hilft, sich von zerstörerischen Kräften freizumachen, die ebenfalls im Spiel sind, wie Furcht, Eifersucht, Zorn, Gier nach Macht und Reichtum usw.

## Der zwischenmenschliche Fokus

Versöhnung - als Teil des christlichen Rüstzeugs - hat oft mit interpersonalen Relationen zu tun, das heißt, sie verfolgt das Ziel, menschliche Beziehungen zu reparieren, die in die Brüche gegangen sind. Die Betroffenen haben meist das Bedürfnis, zwischen Tätern und Opfern zu unterscheiden, Schuld einzugestehen und einen Wandel herbeizuführen; sie nehmen es auf sich, den Schaden wiedergutzumachen, und geben sich alle Mühe, Vergebung zu schenken und zu empfangen. Wenn eine solche Versöhnung - etwa in Fällen von Krieg oder sozialer Ungerechtigkeit - in großem Umfang stattfinden soll, kann sie ganze Bevölkerungsgruppen betreffen und öffentliche Entschuldigungen beinhalten. In solchen Prozessen können die Grenzen zwischen Tätern und Opfern verschwimmen. Unter Umständen erweist es sich als notwendig, dass der Versöhnungsprozess von sogenannten Drittparteien angestoßen oder begleitet wird. Man hat verschiedene Modelle entwickelt, um Versöhnungsprozesse zu unterstützen, etwa die *restorative justice* oder die Friedensarchitektur.[6] Und die biblischen Geschichten von König David oder vom verlorenen Sohn liefern den Christen die nötige narrative Schubkraft.[7]

Im Kontext globaler Umweltherausforderungen rückt dieser Versöhnungsansatz die persönliche Verantwortung eines jeden von uns in den Blickpunkt. In der menschengemachten Klimakrise beispielsweise wird es darauf ankommen, dass jeder von uns - insbesondere in den von Wohlstand und Konsumismus geprägten Weltgegenden - seine Lebensweise verändert. Da wir die Mitschuld des Menschen an dieser Krise erkannt haben, wäre es eine wissentlich begangene Sünde, diese Verantwortung nicht zu übernehmen und unseren Lebensstil nicht zu ändern. Wir sind an nicht-nachhaltigen Konsumprozessen beteiligt, die wir inzwischen durchschauen und analysieren können, auch wenn frühere Generationen diese Gefahr als solche nicht wahrgenommen haben: Wir wissen, dass die Zukunft dieses Planeten auch von unseren individuellen Handlungen abhängt, wenngleich wir uns dieser Verantwortung vielleicht mit der Ausrede zu entziehen

versuchen, dass unsere Anstrengungen doch letztlich nur sehr wenig bewirken. Das persönliche Engagement jedes Einzelnen gibt den Ausschlag.

## Die Notwendigkeit einer strukturellen Analyse

Menschen erfahren Konflikte oder Unterdrückung oft als „strukturell"[8], als Gegebenheiten, von denen sie betroffen sind, die sie mit ihrem Handeln jedoch kaum beeinflussen können. Das Wissen um die Bedeutung des strukturell Bösen und böser Strukturen sowie der dadurch bedingten zerstörerischen Muster, von denen wir befreit werden müssen, ist ein typisches Merkmal der Befreiungstheologie. Befreiungstheologen setzen sich mit Strukturen der Ungerechtigkeit auseinander, die sich nicht immer den Handlungen einzelner Individuen zuordnen lassen, sondern mitunter aus langen historischen Prozessen und einflussreichen Gesellschaftsmustern resultieren, in denen die Menschen gefangen sind und die sie zuweilen selbst aufrechterhalten: weil sie sie nicht wirklich durchschauen, weil sie sich ihnen hilflos ausgeliefert fühlen, weil ihre Enthüllung zu riskant wäre oder weil es ihnen an Mut fehlt, Strukturen offenzulegen, die ihnen paradoxerweise auch ein Gefühl der Sicherheit geben. Befreiungstheologen sind - da es auch in ihrer Betrachtungsweise den einen oder anderen blinden Fleck gibt - in einem beständigen Lernprozess begriffen: Sie lernen, die Schreie der Leidenden, der Armen und der Gekreuzigten zu hören und Strukturen zu entwirren, die dieses Leid verursachen.

Um gegen solche Strukturen der Unterdrückung vorzugehen, braucht es mehr als ein bloß zwischenmenschliches Versöhnungsmodell, bei dem zwei Personen oder eine kleine Gruppe sich mit dem Bösen und dem Unrecht befassen, das sie einander angetan haben. Gleichwohl müssen auch die Einzelnen Verantwortung übernehmen, sich selbst auf der Landkarte dieser Strukturen verorten und sich der Reichweite ihres eigenen Tuns bewusst werden.

Diese strukturellen Aspekte verkomplizieren die Arbeit am runden Tisch der Entscheidungsfindung. Befreiungstheologen verweisen auf die Notwendigkeit der Mediation, d.h. auf wissenschaftliche Verfahren und Modelle der Analyse, die es ihnen ermöglichen, die Strukturen des Bösen, die institutionellen Aspekte der Sünde und die lähmenden Denkmuster angemessen zu erforschen. Mithilfe der Psychologie, der Soziologie

*Jacques Haers SJ, geb. 1956, ist Professor für systematische und kontextuelle Theologien an der Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften der Katholischen Universität Leuven, Belgien. Seit 2001 ist er Vorsitzender des Zentrums für Befreiungstheologien an der Fakultät und Akademischer Direktor des Universitair Centrum Sint-Ignatius in Antwerpen. Seine Forschungsinteressen gelten kontextuellen und Befreiungstheologien in einem planetenweiten Zusammenhang, fundamentalen und heuristischen Theologien, Theologien der Beziehung und Theologien, die sich den Herausforderungen der bedrohten Umwelt stellen. Veröffentlichungen u.a.: God in Exile: Towards a Shared Spirituality with Refugees (2005); Vivre les voeux aux frontières (2006); Postcolonial Europe in the Crucible of Cultures: Reckoning with God in a World of Conflicts (als Mitherausgeber, 2007).*
*Anschrift: Prinsstraat 17, BE-2000 Antwerpen, Belgien.*
*E-Mail: jacques.haers@theo.kuleuven.be.*

und der Politik, mithilfe der Wirtschafts- und Kulturwissenschaften, der Gender- und Rassenforschung und vieler anderer mehr kann es gelingen, Strukturen aufzudecken, die Ungerechtigkeit hervorbringen und aufrechterhalten. Der Tisch der Versöhnung braucht Experten, auch wenn man zuweilen der Gefahr ins Auge sehen muss, dass sie den Prozess der Entscheidungsfindung monopolisieren. Und es gilt, diejenigen anzuhören, die am Rand der von Unrechtsstrukturen getragenen Gemeinschaften stehen, damit dieselben Unrechtsstrukturen nicht unterschwellig auch am runden Tisch der Entscheidungsfindung herrschen. Der Prozess der gemeinsamen Entscheidungsfindung soll ja gerade den Ausgegrenzten die Chance geben, ihre kritische Kreativität zu entfalten und so zur Veränderung der Strukturen und des Zusammenlebens beizutragen.

Manchmal stößt diese strukturelle Analyse selbst innerhalb der christlichen Kirchen auf Widerstand, weil sie zum einen das Risiko birgt, dass die persönliche Verantwortung aus dem Blickfeld gerät, und weil sie zum anderen kritische Fragen aufwirft: Fragen im Hinblick auf die Kirche(n) als Institutionen, die versuchen, an ihrer Macht festzuhalten, und die zuweilen ihre eigentliche Autorität verlieren, weil sie ihre Mitschuld an Unterdrückung und unterdrückerischen Ideologien nicht eingestehen wollen. Die biblischen Verweise der Befreiungstheologie etwa auf die Exodus-Geschichte sind von entscheidender Bedeutung. Die Erzählungen von den Lehren Jesu über den Sabbat und die paulinische Deutung des Gesetzes veranschaulichen, wie liebgewordene religiöse Bezüge zu Werkzeugen der Täuschung werden können. Der Prozess der Ekklesiogenese erfordert eine hoffnungsvolle und zugleich kritische Grundhaltung, die die strukturelle Ungerechtigkeit auch in kirchlichen Institutionen zur Sprache bringt. Mit ihrer Bereitschaft, ihre eigenen Gemeinschaften kritisch zu hinterfragen, können Christen auch in der breiteren Gesellschaft eine prophetische Rolle übernehmen.

Angesichts der ökologischen Herausforderungen unserer Zeit ist es von entscheidender Bedeutung, Strukturen der Ausbeutung natürlicher Ressourcen aufzuzeigen und zu analysieren. Denn die armen Länder sind, obwohl ihre Verantwortung für das derzeitige Übel vergleichsweise gering ist, die ersten, die unter den Folgen des Klimawandels zu leiden haben und in die sogenannte Ressourcenfalle geraten. Unsere Beziehung zu unserem Planeten ist von ökologischer Ungerechtigkeit, ausbeuterischen Verhaltensmustern im Umgang mit natürlichen Ressourcen und vom Konkurrenzkampf bestimmt, den wir mit gefährdeten Arten um ihre Lebensräume führen. Lebensstile, die wir heute für selbstverständlich halten, haben sich im Lauf der vergangenen Jahrhunderte entwickelt, als ihre langfristige Nicht-Nachhaltigkeit noch niemandem bewusst war. Unglücklicherweise haben wir uns so sehr an diese Lebensstile gewöhnt, dass es uns äußerst schwer fällt, sie aufzugeben oder auch nur zu verändern. Überdies streben viele Entwicklungsländer zunehmend gerade diese Lebensstile an, ja, der Begriff der Entwicklung selbst ist von Sichtweisen bestimmt, die die derzeitige Krise verursacht haben und die wir dennoch nur ungerne aufgeben wollen. Und so überrascht es nicht, dass manch einer denkt, es bestehe eine unüberbrückbare Kluft zwischen der

Notwendigkeit einer menschenwürdigen Entwicklung und der Notwendigkeit eines nachhaltigen Umgangs mit unserem Planeten. Wenn es uns nicht gelingt, das eine mit dem anderen zu vereinbaren, wird die Gefahr eines weltweiten gewaltsamen Konflikts wachsen, weil die politische Situation vom Wettkampf um die knappen Ressourcen beherrscht sein wird.

Zu den problematischsten Denkmustern zählt eine einseitige Fokussierung auf den Menschen und, damit einhergehend, eine Instrumentalisierung der übrigen Natur. Angesichts eines derartigen Anthropozentrismus müssen wir unser Verständnis vom Menschen überdenken: Wie können wir verhindern, dass die Menschen gedanklich von ihrer Umwelt, zu der sie gehören und von der sie abhängen, getrennt werden? Und wie können wir außerdem den ganz besonderen Platz anerkennen und wertschätzen, den die Menschen aufgrund langer Evolutionsprozesse in der Natur innehaben?

Versöhnung in Zeiten weltweiter ökologischer Herausforderungen erfordert also nicht nur ein persönliches Verantwortungsgefühl, sondern auch die Bereitschaft, sich mit Strukturen der Ungerechtigkeit auseinanderzusetzen, die aus den vielfältigen Auswirkungen der Umweltkrisen und aus dem ausbeuterischen Charakter unserer Weltanschauungen erwachsen. Zudem besteht die Notwendigkeit, unsere angeborene und zuweilen auch religiös motivierte Neigung zu einem einseitigen Anthropozentrismus zu überdenken.

## Der Natur Mitsprache einräumen

Am runden Tisch der gemeinsamen Entscheidungsfindung, an dem es um eine nachhaltige Zukunft für unseren Planeten geht, ist die Demut aufseiten der Menschen eine unverzichtbare Forderung. Werden sie sich auf ihre „Wurzeln", auf den fruchtbaren Boden besinnen, den die Natur ihnen bietet, und sich so aus der Falle des zerstörerischen Anthropozentrismus befreien? Die zunehmende Komplexität der ökologischen Krisen macht transdisziplinäre Ansätze erforderlich. Wir müssen unsere Sicht auf die Welt überdenken - und das hilft uns vielleicht, demütiger zu werden.

Mindestens ebenso wichtig ist es, das Spiel der Entscheidungsfindung auch mit „fremdartigen Akteuren" zu spielen. „Fremdartig", weil sie nicht menschlich sind, obwohl sie durch Menschen vertreten werden können - vorausgesetzt, diese sind demütig genug, den „anderen" Akteuren wirklich ihre Stimme zu leihen und sie nicht im Chor ihrer selbsternannten menschlichen Fürsprecher untergehen zu lassen. Zwar sind die runden Tische der Entscheidungsfindung schon immer von „fremdartigen Akteuren" aufgerüttelt worden, doch waren dies bisher immer Menschen, die kein Mitspracherecht besaßen. Sie sprachen eine Sprache, die einige von uns nicht hören wollten oder nicht hören konnten, die aber menschlich und damit für uns nachvollziehbar war: Es war der Schrei des menschlichen Leidens, mit dem wir uns mitfühlend verbinden konnten. Hier bildete das Mitgefühl - ein wechselseitiges Mitgefühl und damit eine Form der Gerechtigkeit

- den Grundstein der menschlichen Gemeinschaft. Heute aber, inmitten der ökologischen Krise, sind die „fremdartigen Akteure" noch fremdartiger als sonst. Das Gebot der Nachhaltigkeit erfordert die Anwesenheit der zukünftigen Generationen: jener Mitmenschen, die noch nicht geboren sind, aber von der Welt abhängig sein werden, die wir ihnen hinterlassen. Sie bilden eine erste Gruppe „fremdartiger" Akteure.

Darüber hinaus signalisiert uns die Natur - und ich meine die Natur als Ganzes, aber auch die einzelnen, nicht-menschlichen Geschöpfe, ökologischen Gemeinschaften, den Planeten Erde usw. - auf unmissverständliche Weise, dass sie kein Menschenspielzeug ist: Sie handelt unabhängig von uns und entzieht sich zunehmend unserer Kontrolle. Von der Illusion, dass die Natur ein willfähriges Werkzeug in der Hand des Menschen sei, können wir uns angesichts der gewaltigen Kräfte, mit denen sie überall auf der Welt versucht, die ökologische Krise zu meistern und den Planeten in ein neues Gleichgewicht zu bringen, endgültig verabschieden. Die Natur ist ein unabhängiger Akteur, der die Zukunft unseres Planeten entscheidend beeinflusst. Das war natürlich schon immer so und war auch schon immer ein Risiko, denn es gibt Prozesse in der Natur, die das kostbare und zerbrechliche Leben auf unserem Planeten durchaus auch unabhängig vom Handeln des Menschen zerstören können. Im wünschenswerten Idealfall beschützt der Mensch mit seinen Bemühungen das Leben in seinen mannigfachen Formen und ist sich dabei der Tatsache bewusst, dass dies nie bedeuten kann, den heutigen „Status quo" zu erhalten: Unser Planet verändert sich kontinuierlich und bisweilen dramatisch. Im Zuge dieser Veränderungsprozesse hat der Planet den Menschen hervorgebracht, damit der ihm mit seinen Fähigkeiten hilft, diese Veränderungen so zu kanalisieren, dass sie das Leben begünstigen. Trägt der Mensch jedoch dazu bei, die notwendigen Voraussetzungen nachhaltigen Lebens auf dem Planeten zu zerstören, verstößt er gegen seinen grundlegenden Daseinszweck.

Diese neuen und fremdartigen Akteure können nicht selbst am runden Tisch der Entscheidungsfindung erscheinen: Sie brauchen Fürsprecher und Vertreter, die ihre Belange und Sichtweisen artikulieren. Doch menschliche Vermittlungen erweisen sich als unzureichend, da der Mensch offenbar weder die Bedürfnisse der kommenden Generationen noch die Natur uneigennützig zu erforschen und zu beschreiben vermag. Zuweilen hört man in diesem Zusammenhang das Argument, der Mensch werde die derzeitige Krise mithilfe künftiger wissenschaftlicher und technologischer Entwicklungen meistern, die Natur wieder unter seine Kontrolle bringen und einen menschenwürdigen und nachhaltigen Lebensraum für unsere Erben bereitstellen. Doch diese Argumentation greift zu kurz: Sie rechtfertigt unseren derzeitigen, ausbeuterischen Umgang mit dem Planeten und geht der eigentlichen Verantwortung aus dem Weg.

Der Philosoph Michel Serres plädiert in einem bemerkenswerten kleinen Buch[9] dafür, die Natur als einen unabhängigen Akteur zu sehen, der, so sein Vorschlag, von Wissenschaftlern repräsentiert werden könne. Und tatsächlich: Wenn wir uns die mutigen, prophetischen Äußerungen heutiger Wissenschaftler ins

Gedächtnis rufen, müssen wir zugeben, dass sie allem Anschein nach aufrichtige Fürsprecher der Natur und der künftigen Generationen sind. Befreiungstheologen erinnern uns daran, dass die Stimme der Leidenden wichtig ist: Arten und Lebensräume schwinden, und schon jetzt erfahren Menschen als Migranten oder Umweltflüchtlinge eine Wirklichkeit, die auch den künftigen Generationen droht: Sie geraten in die Ressourcenfalle oder zahlen den Preis für unangemessene und gefährliche Technologien. Vielleicht können die Theologen Fürsprecher der Natur werden; vielleicht wäre es aber auch eine Möglichkeit, am runden Tisch der Entscheidungsfindung einfach einen Stuhl freizulassen: einen Platz für die Natur, damit sie durch ihr Schweigen zu uns spricht.

Christliche Theologen können den runden Tisch einer als Versöhnung verstandenen Entscheidungsfindung im Hinblick auf eine langfristig nachhaltige Welt um eine theo-logische Perspektive bereichern. Sie bildet den Kern der gemeinsamen christlichen Unterscheidung, die immer mit der Frage beginnt: Wie trägt jeder Einzelne von uns auf seine je eigene Weise zu unser aller Wohl und zu unserem Zusammenleben bei? Oder, theologischer gefasst: Wie offenbart sich in jedem Einzelnen von uns Gottes Stimme und Gabe zu unser aller Nutzen und im Dienst am Himmelreich? Sensibilität für Gottes Gegenwart in der Natur - dem einen unserer beiden fremdartigen Akteure - und Aufmerksamkeit dafür, wie Jesus die Zukunft des Himmelreichs darstellt - auf eine Weise nämlich, die die künftigen Generationen und damit den anderen fremdartigen Akteur mit einschließt -, können uns helfen, uns von unseren eigennützigen Interessen zu lösen und frei zu werden, sodass wir imstande sind, diese „fremdartigen Anderen" zu vertreten. Die entscheidende Frage bleibt die, wie Gott in den „fremdartigen Anderen" spricht: in ausgegrenzten Menschen, der ausgegrenzten Natur, den zukünftigen Generationen. So gesehen greifen schöpfungstheologische Ansätze, die die Schöpfung aus einer anthropozentrischen Perspektive betrachten, zu kurz: Sie deuten die Schöpfung aus der Sicht von Menschen und nicht unbedingt aus der Sicht eines Gottes, der Gott selbst in der Schöpfung offenbart. Evolutionstheorien, die die Dynamik der Welt so, wie sie ist, berücksichtigen und Wege aufzeigen wollen, den Menschen inmitten der Schöpfung zu verorten, scheinen Gottes Wirken in der Schöpfung eher gerecht zu werden, weil sie es nicht um jeden Preis in eine anthropozentrische Gussform pressen wollen. Echte Wissenschaft zeigt selbst dann, wenn der Wissenschaftler nicht an Gott glaubt, tiefen Respekt vor Gottes Gegenwart in der Schöpfung, weil sie den Schwerpunkt auf die Eigendynamik der Schöpfung legt.

Christen, die die Welt aus einer nicht-anthropozentrischen Distanz und damit als Schöpfung, das heißt als Gottesoffenbarung betrachten wollen, können sich auf einige Grundlagentexte ihrer Überlieferungen stützen: die Schöpfungsberichte, deren anthropozentrische Merkmale allerdings hinterfragt werden müssen; Jesu Fähigkeit, der Natur zuzuhören und anschauliche Beispiele aus der Natur (Vögel und Blumen) heranzuziehen; das wiederkehrende Bild vom Himmelreich als einem Gastmahl; die Versöhnung aller Dinge in Christus (hier könnten kosmische Christologien Unterstützung leisten); die Geburtswehen der Schöpfung im achten

Kapitel des Römerbriefs. An der Basis beginnen sich solche runden Tische der Entscheidungsfindung bereits zu entwickeln; auf globaler Ebene geben die gemeinsamen Anstrengungen von Wissenschaftlern, Philosophen, Politikern und anderen Akteuren in den internationalen Organisationen Anlass zur Hoffnung. Die Kirche mit ihrer globalen Reichweite und ihrer Präsenz auf vielen Ebenen menschlicher Gesellschaften hat zweifellos vielfältige Möglichkeiten, solche Prozesse der Entscheidungsfindung zu fördern.

## Schluss

Der Gedanke der Versöhnung gewinnt angesichts der globalen ökologischen Herausforderungen an Tiefe und Komplexität. Für Christen bezieht sich Versöhnung auf Gemeinschaftsbildung im Kontext der auf das Himmelreich ausgerichteten Schöpfung: Sie ist ein ekklesiogenetischer Prozess, der die Dynamik der ökonomischen Trinität widerspiegelt - ein Punkt, den wir in diesem Beitrag leider nicht weiter haben ausführen können. Diese christliche Perspektive kann den runden Tisch der Entscheidungsfindung bereichern und dazu beitragen, dass die Natur und die künftigen Generationen einen Platz an diesem Tisch erhalten.

[1] IPCC: Intergovernmental Panel on Climate Change - „Zwischenstaatlicher Ausschuss für Klimaänderungen" oder auch Weltklimarat, www. ipcc.ch (zuletzt aufgerufen am 5. November 2012); UNFCCC: United Nations Framework Convention on Climate Change - „Klimarahmenkonvention der Vereinten Nationen", www.unfccc.int (zuletzt aufgerufen am 5. November 2012); UNEP: United Nations Environment Programme - „Umweltprogramm der Vereinten Nationen", www. unep.org (zuletzt aufgerufen am 5. November 2012).

[2] Eine hilfreiche Einführung in diese komplexen Herausforderungen bietet Jonathan Foley, *Living on a New Earth: Boundaries for Healthy Planet,* in: Scientific American (April 2010), 53-60.

[3] Einen ersten Überblick über christliche Beiträge liefert Celia Deane-Drummond, *Eco-Theology,* London 2008.

[4] Ein interessantes Beispiel für eine wirtschaftstheoretische Anwendung der natürlichen Dynamik von Evolution und Emergenz findet sich bei Jane Jacobs, *The Nature of Economies,* New York 2000.

[5] Eine Einführung in die apostolische Unterscheidung bietet Edward Mercieca, *Discernimiento comunitario,* in: Grupo de Espiritualidad Ignaciana (Hg.), Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A-F), Bilbao/Santander 2007, 611-615.

[6] Vgl. die Arbeit von Luc Reychler und mir in diesem Heft.

[7] 2 Sam 11; Lk 15,11ff.

[8] Mit Strukturen sind hier „Beziehungsmuster" gemeint. Sie können sich auf Vorstellungen, aber auch auf Organisationen und Institutionen beziehen. Strukturen „arrangieren" Beziehungen oder „ordnen" sie. Mit der Zeit können sie sich verhärten und eine eigene Festigkeit erlangen - man denke beispielsweise an Vorurteile, Ideologien, Gewohnheiten oder eigennützige Interessen und mächtige Organisationen. In diesem Sinne wird es möglich, von „bösen" Strukturen zu sprechen, die Macht über Menschen und ihr Verhalten gewinnen können. Es wäre naiv, den Einfluss, den solche Strukturen auf Menschen ausüben, und die

Ohnmacht zu verkennen, die Menschen empfinden, wenn sie aufrichtig versuchen, diese herrschenden Strukturen, als deren Opfer sie sich betrachten, zu verändern, vgl. José Ignacio González Faus' Gedanken zur strukturellen Sünde in seinem Artikel *Pecado*, in: Ignacio Ellacuría - Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, II, Madrid 1990, 98-102.

[9] Michel Serres, *Temps des crises*, Paris 2009.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Ein vorrangiger Bundesschluss mit dem Feind

## Versöhnung von Gerechtigkeit und Zeit aus der Perspektive jesuitischer Flüchtlingsarbeit

Elías López

„Was hilft dir, dich zu versöhnen?" Doña Maria gab zur Antwort: „Gerechtigkeit." Ich setzte nach: „Welche Art von Gerechtigkeit willst du?" Sie erzählte daraufhin ihre Geschichte: „Mein Mann wurde getötet, ebenso einer meiner Söhne und ein Enkel. Ein anderer Sohn wird seit 2003 vermisst. Ich fürchte, dass er auch tot ist. Und ich habe noch einen Sohn, der im Gefängnis sitzt ... Ich weiß nicht, was für eine Gerechtigkeit ich will. Ich will ... ist es die Gerechtigkeit Gottes? Weißt du, ich will keine menschliche Gerechtigkeit! Ich muss wissen, ob mein vermisster Sohn noch am Leben ist oder nicht. Wenn er tot ist, möchte ich wissen, wohin ich mich wenden kann, um ihn so zu begraben, wie es sich gehört, und Frieden zu haben ..."

Sie fügte hinzu: „Ich habe herausgefunden, dass sein möglicher Mörder im Gefängnis war. Da entschloss ich mich, dem Verbrecher im Gefängnis von Angesicht zu Angesicht zu begegnen, um herauszufinden, ob er etwas über meinen Sohn weiß. Als ich ihn in Handschellen und in Begleitung von zwei Polizisten sah, erkannte ich, dass dies nicht die Gerechtigkeit ist, die ich will!"

Doña Maria verharrte wieder einige Sekunden in nachdenklicher Stille, um dann zu sagen: „Wer bin ich denn, um solche Verbrechen zu vergeben? Doch ich lege meine Unfähigkeit zu verzeihen in die Hände Gottes und ich finde Ruhe in ihm. Und wenn ich meinen Schmerz und mein Unvermögen in Gottes Hände lege, dann spüre ich irgendwie, dass ich in gewissem Maß auch verzeihe."

Ist diese Vergebung, die Doña Maria Gott anheimstellt, eine *Gnade*, die dazu

*befähigt*, selbst Gerechtigkeit zu üben und Versöhnung zu gewähren, das Unmögliche möglich zu machen, Berge zu versetzen, den Feind zu lieben?
Doña Maria ist ein Opfer des siebzig Jahre währenden Konflikts in Kolumbien. Ich begegnete ihr vor zwei Jahren im Zusammenhang eines der Projekte, für das sich der Jesuitische Flüchtlingsdienst (*Jesuit Refugee Service* - JRS) engagiert.[1] Der JRS arbeitet mit Flüchtlingen, mit Vertriebenen innerhalb der Landesgrenzen und mit Lagerinsassen in mehr als fünfzig Ländern weltweit. Wenn Freiwillige in der Flüchtlingsarbeit sich zum ersten Mal auf dieses Arbeitsfeld einlassen - ich selbst wurde in die Flüchtlingslager in Tansania geschickt -, dann bekommen sie immer wieder dieselben Worte zu hören: „Zuhören, zuhören, zuhören!" Ich hörte drei Monate lang nur zu, bevor ich damit begann, für die Flüchtlinge irgendetwas zu tun. Aus der Perspektive der jesuitischen Flüchtlingsarbeit ist intensives Zuhören die erste Art, Gerechtigkeit zu üben. Aus dieser Perspektive entsteht Theologie aus einem Prozess des stundenlangen Zuhörens, des Teilens der persönlichen Geschichten und Lebensgeschichten, um Gefährten, Kompagnons[2], zu werden (Letzteres meint etymologisch die, die *das Brot miteinander teilen*).
Der jesuitische Flüchtlingsdienst betreibt Theologie ausgehend von Doña Maria und mit ihr zusammen, und er lernt mit ihr und ihrer Unfähigkeit zu vergeben, wie man sich für Gottes *befähigende Gnade* öffnet, um in der Lage zu sein, sich demütig in den zeitaufwändigen Prozess des Vergebens des Unverzeihlichen und der Versöhnung hineinzubegeben. Die Frage, die wir uns stellen, lautet: Wie können wir - wie Doña Maria - so offen für Gott werden, dass wir zusammen mit den Opfern, den Tätern und ihrer Gesellschaft unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit und Versöhnung sowie das Verhältnis, in dem diese Begriffe zu anderen Schlüsselbegriffen wie Wahrheit, Vergebung, Konfliktbewältigung, Frieden usw. stehen, neu durchdenken und konstruieren?[3]
Ich schlage vier Suchbewegungen vor, um mögliche Antworten zu finden und unser Urteilsvermögen auf das Verhältnis von Gerechtigkeit und Versöhnung und anderen Schlüsselbegriffen zu konzentrieren.

## I. Erste Suchbewegung:
### Versöhnung innerhalb des „großen Entwurfs von Gerechtigkeit" (inklusive Gerechtigkeit)

Aus vergleichenden Studien geht hervor, dass ein dauerhaft tragfähiger Friede (mit seinen unterscheidbaren Aspekten von Frieden schaffen, Frieden bewahren, Frieden aufbauen und präventives Handeln für den Frieden)[4] vom „großen Entwurf von Gerechtigkeit" abhängt - um einen allzu engen und vereinfachenden Begriff von Gerechtigkeit zu vermeiden. Friede und Versöhnung erfordern die Verbindung mit einem komplexen Verständnis von Gerechtigkeit, das das Folgende mit berücksichtigt[5]: Axel Honneth zufolge ist Gerechtigkeit gegenseitige Anerkennung von Konfliktparteien und umfasst drei Dimensionen:

- Anerkennung der physischen Integrität und des emotionalen Wohlbefindens aller Beteiligten (Opfer, Täter, Dritte mitsamt der Gesellschaft, in der sie leben);
- Anerkennung der gleichen Rechte aller Individuen und Gemeinschaften *(Allgemeine Erklärung der Menschenrechte);*
- Anerkennung der Unterschiede oder besonderen Eigenheiten und Fähigkeiten, der spezifischen Lebensstile, kulturellen Werte und Traditionen unterschiedlicher Individuen und Gemeinschaften.[6]

Rama Mani schlägt eine andere dreifache Perspektive von Gerechtigkeit vor:

- Gerechtigkeit im Sinne der Legalität: das politische Bemühen um Wiederherstellung von Ordnung und Sicherheit mittels der Herrschaft des Gesetzes.
- Gerechtigkeit im Sinne der Wiedergutmachung: das psychosoziale Streben nach Bestrafung der Täter und die Anerkennung der Opfer mittels Gerichtsverfahren, Wahrheits- und Versöhnungskommissionen etc. Hier geht es um vergeltende Gerechtigkeit.
- Verteilungsgerechtigkeit: Sie widmet sich den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ursachen bzw. den Auswirkungen auf Gesellschaft und Wirtschaft von Ungleichheit, Ausgrenzung und Armut. Verteilungsgerechtigkeit hat zum Ziel, jedem Einzelnen und jeder Gruppe das zuzugestehen, was notwendig ist, um die Würde und die Menschenrechte der Betroffenen sowie ihre menschliche Entwicklung aufrechtzuerhalten.[7]

Andere Dimensionen von Gerechtigkeit sind (ohne Anspruch auf Vollständigkeit):

- kommutative Gerechtigkeit, die die Gleichheit der Bewertung im Austausch von Gütern und Dienstleistungen sicherstellt;
- Steuergerechtigkeit, die jedem Menschen und jeder Gruppe den jeweils angemessenen Beitrag zum Gemeinwohl zumisst;
- soziale Gerechtigkeit auf Weltebene, um Solidarität nicht nur auf lokaler und nationaler, sondern auch auf internationaler Ebene im Rahmen einer gerechten Weltordnung zu gewährleisten;
- Gender-Gerechtigkeit, die eine Gesellschaft zum Ziel hat und dafür arbeitet, die frei ist von geschlechterspezifischen Hindernissen, eine Gesellschaft überwinden will, in der Einzelne und Gruppen durch ein ausdrückliches oder heimliches geschlechtsspezifisches Gefälle, durch Stereotype und Vorurteile behindert werden, die der vollen Entfaltung ihrer Möglichkeiten im Wege stehen;

*Elías López Pérez SJ arbeitet auf dem Feld der Versöhnung für den Jesuit Refugee Service (JRS), eine internationale humanitäre Organisation, die in über 50 Ländern der Welt präsent ist. Elías arbeitete mehr als drei Jahre in afrikanischen Flüchtlingslagern und ist gegenwärtig Assistent des Internationalen Direktors des JRS in Rom. Er besitzt einen Master in Politischer Wissenschaft und einen Doktorgrad in Theologie. Seine Dissertation untersuchte die Rolle der Vergebung in der Friedenspolitik. Er arbeitet mit der Universität Comillas in Madrid und mit den Sozialdiensten der spanischen Jesuiten (Office of Social Ministries) zusammen. Seine Leidenschaft gilt der Verbindung zwischen Spiritualität und Friedenspolitik. Anschrift: Jesuit Refugee Service International Office, Borgo Santo Spirito 4, 00193 Rom, Italien.*

- ökologische Gerechtigkeit, die die wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem Umweltschutz und der sozialen Gerechtigkeit, zwischen der Natur und dem rechten Gebrauch wirtschaftlicher und politischer Macht im Sinne des Gemeinwohls in den Blick nimmt.

Die Erd-Charta stellt ein Beispiel „inklusiver Gerechtigkeit" dar: Sie ging aus einem weltweiten Konsultationsprozess hervor, in dem man sich auf fundamentale Werte und Prinzipien verständigte, um eine gerechte, nachhaltige und friedliche Weltgemeinschaft im 21. Jahrhundert zu schaffen.[8]

Innerhalb des soeben skizzierten inklusiven Ansatzes bekommt in Übergangsgesellschaften der Begriff der *transitionalen Gerechtigkeit* eine Schlüsselrolle. Als Übergangsgesellschaften bezeichnet man solche, die durch massive Menschenrechtsverletzungen, Verbrechen wider die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen gespalten wurden und nun mit den Wunden der Vergangenheit umgehen und sie überwinden müssen. Durch die heilende Wiederherstellung von Beziehungen und der Gerechtigkeit müssen sie eine nachhaltige, friedliche Zukunft erringen. Vergleichende Studien in unterschiedlichen Übergangsgesellschaften und Übergangsländern weltweit zeigen, dass sich transitionale Gerechtigkeit durch die Verbindung von vier Schlüsselelementen (das sogenannte TARR-Modell)[9] auszeichnet:

- *Wahrheit* im Hinblick auf die geschehene Gewalt. Diese Wahrheit hat unterschiedliche Aspekte wie zum Beispiel Wahrheit im forensischen Sinn (wissenschaftliche und medizinische Daten über ein Verbrechen), Wahrheit vor dem Gesetz (die im Rahmen eines Tribunals herausgefunden wird), narrative Wahrheit (die sich im Erzählen Einzelner und der Gesellschaft manifestiert), existenzielle Wahrheit (Erinnerungen, die heilen und dem gewaltsamen Chaos der Vergangenheit Sinn verleihen) oder spirituelle Wahrheit (die alle Konfliktparteien mit den lebenspendenden Quellen in Kontakt bringt, ob diese nun als transzendent und religiös gedacht werden oder nicht) usw.
- *Zurechenbarkeit, d.h. Übernahme der Verantwortung durch den Täter bzw. Zuschreibung der Verantwortung an ihn:* Das schließt vergeltende Gerechtigkeit (angemessene Bestrafung) ein und wendet sich gegen Straffreiheit.
- *Entschädigung der Opfer:* Wiedergutmachung, Ausgleichsleistungen, Sozialarbeit vonseiten der Täter, Rituale (der Anerkennung) usw.
- *Versöhnung* (das lateinische Wort *reconciliatio* hat in viele moderne Sprachen wie Englisch, Spanisch etc. Eingang gefunden; seine etymologische Bedeutung ist „Aufruf, sich einander wieder anzuschließen"). Sie beinhaltet Heilung von Opfern und Tätern sowie Heilung zerrissener sozialer Bande zwischen den Konfliktparteien, um wieder zusammenzufinden und alle in die Gesellschaft zu integrieren.

Versöhnung, wie sie innerhalb des TARR-Modells begriffen wird, stellt tendenziell die *Wiederherstellung* als Ziel der Gerechtigkeit stärker heraus. *Restaurative Gerechtigkeit* ist mehr auf die Wiederherstellung und Heilung der Beziehungen von Individuen und Gesellschaften hin orientiert und nicht so sehr auf die Bestrafung der Übeltäter. Deshalb wird restaurative Gerechtigkeit (*restorative justive*)

niemals die Todesstrafe oder lebenslange Haftstrafen akzeptieren, denn beides macht die Wiedereingliederung der Täter in die Gesellschaft unmöglich. Restaurative Gerechtigkeit kann als „Feindesliebe" auf politischer Ebene verstanden werden, die im Evangelium Jesu eine „frohe Botschaft" darstellt. Restaurativer Gerechtigkeit begegnen wir eher in Wahrheits- und Versöhnungskommissionen, während die vergeltende Gerechtigkeit Sache von Gerichtsverfahren oder Tribunalen ist. Alle hauptsächlich an einem Konflikt Beteiligten inklusive ihrer jeweiligen Gesellschaft müssen miteinander abwägen, wie das Verhältnis zwischen Vergeltung und Wiederherstellung in Gerechtigkeit und Frieden bestimmt werden soll.

Wenn man sagt, dass Versöhnung darauf abzielt, Beziehungen zu heilen und alle beteiligten Parteien wiederherzustellen, dann bedeutet das nicht, dass vergeltende Gerechtigkeit und Verantwortlichkeit, Wiedergutmachung und die Bestrafung der Täter keinen Platz auf diesem Weg zur Versöhnung hätten. Versöhnung nimmt den kritisch abwägenden Prozess in den Blick, der verschiedene Verstehensweisen und Erfahrungen von Gerechtigkeit (als inklusive komplexe Größe) bei allen Konfliktparteien innerhalb einer konkreten Gesellschaft miteinander „versöhnt".

## II. Zweite Suchbewegung:
### Transitionale Gerechtigkeit auf die Gnade hin öffnen (Sakrament der Versöhnung)

Es gibt eine verblüffende Ähnlichkeit zwischen transitionaler Gerechtigkeit im Sinne des TARR-Modells und dem sakramentalen Verständnis von Versöhnung. Die vier Schlüsselelemente transitionaler Gerechtigkeit gehören auch zum innersten Bestand der römisch-katholischen Tradition und der Praxis des Sakraments der Versöhnung. Das wird uns deutlich, wenn wir uns die fünf Bezeichnungen (die Realität ist zu reichhaltig, als dass diese Erfahrung mit einem einzigen Wort zum Ausdruck gebracht werden könnte) und die sieben Schritte des sakramentalen Prozesses in Erinnerung rufen.

In der untenstehenden Tabelle verknüpfen wir die vier Elemente des TARR-Modells transitionaler Gerechtigkeit (Wahrheit, Verantwortlichkeit, Wiedergutmachung und Versöhnung) mit den fünf Bezeichnungen des Sakraments (Bekenntnis, Reue, Umkehr, Versöhnung und Vergebung) und den sieben Schritten in Vollzug und Ritual des Sakraments (Schuldbewusstsein, Bereuen, Bekenntnis, Wiedergutmachung, Verpflichtung, das begangene Unrecht nicht wieder zu tun, Vergebung und tief empfundene, tätige Reue). Die Parallele zwischen TARR und den Bezeichnungen für das Sakrament wird in der Tabelle veranschaulicht. Das erste Feld im Rechteck oben links enthält Begriffe, die mit der kognitiven Ebene der Beteiligten zu tun haben. Das zweite Feld oben rechts enthält affektive Aspekte. Das dritte Feld unten links macht die Verhaltensebene deutlich. Und das vierte und letzte Feld hat mit der Fähigkeit zu tun, wieder eine gemeinsame

Ebene zu teilen, wieder miteinander in Beziehung zu treten, um zu vergeben und wieder aufzunehmen[10], die jeweilige Person in der Begegnung von Neuem anzunehmen.

## Das Sakrament und TARR

| Wahrheit | Verantwortlichkeit |
|---|---|
| 1. Bekenntnis<br>1. Bewusstsein des begangenen Unrechts<br>3. Bekenntnis | 2. Buße<br>2. Reue<br>7. tief empfundene, tätige Reue |
| **Versöhnung** | **Wiedergutmachung** |
| 4. Versöhnung<br>5. Vergebung<br>6. Vergebung gewähren | 2. Umkehr<br>4. Wiedergutmachung<br>5. Verpflichtung, das begangene Unrecht nicht wieder zu tun |

Diese Parallelität stellt eine Bereicherung für unser Verständnis von beidem dar: der transitionalen Gerechtigkeit und dem Sakrament der Versöhnung.

*Erstens:* In vergleichenden Studien zu verschiedenen Ländern und Kulturen, in denen massive Menschenrechtsverletzungen stattgefunden haben, lässt sich eine deutliche Gemeinsamkeit hinsichtlich der wesentlichen Elemente von Gerechtigkeit (der vier Elemente des TARR-Modells) feststellen. Diese Gemeinsamkeit findet sich auch innerhalb der christlichen Tradition mit ihrer mehr als zweitausendjährigen Praxis der Versöhnung.

*Zweitens:* Die vier Felder der Tabelle erleichtern es, von den Begriffen selbst her zu erkennen, wie Gerechtigkeit für die Gnade, für einen heiligen Ort inmitten der Politik der Gerechtigkeit in Übergangsgesellschaften offen sein kann. Transitionale Gerechtigkeit nähert sich dem Bereich des Heiligen an, und das Heilige kommt stärker in Berührung mit der Politik. Ausgehend von dieser Parallelität erkennen wir, dass Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung sowohl persönliche, gesellschaftliche und politisch-menschliche Aufgaben als auch göttliche und mystische Gabe sind.

*Drittens:* Diese Parallelität von transitionaler Gerechtigkeit und der Praxis christlicher Versöhnung macht es uns möglich, über „versöhnende Gerechtigkeit" und „vergebende Gerechtigkeit" im Sinne der bekannten Haltung Johannes Pauls II. zu sprechen: *Es gibt keinen Frieden ohne Gerechtigkeit und keine Gerechtigkeit ohne Vergebung.* All diese Begriffe stehen offensichtlich in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander.

Vergeben heißt im Englischen *for-give,* was etymologisch „im Übermaß geben" bedeutet. Das bedeutet umsonst geben, ohne Gegenleistung, jenseits der Tauschgerechtigkeit, jenseits von Reziprozität, jenseits des rechten Maßes. Vergeben heißt großzügig geben. Dieses Geben im Übermaß in der Vergebung heißt: sich selbst geben. Das Opfer be-gibt sich selbst wieder in die Beziehung zum Täter. Genau aus diesem Grund führt Vergebung zur Versöhnung. Sie ist ein im

Übermaß an die Beziehung Zurück-Geben. Von solcher Art ist die Gnade Gottes: großzügige Selbsthingabe mitten in die menschliche Geschichte hinein, um den Bund mit der Menschheit wiederherzustellen. Das TARR-Modell transitionaler Gerechtigkeit ist offen für Gott, für Gottes liebende Gnade der Versöhnung im Sakrament der Vergebung. Es gibt keinen Frieden und keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit und Ver-gebung, ohne das Geben im Übermaß, das in der göttlichen Liebe wurzelt. Gerechtigkeit gelangt zu ihrer Vollkommenheit in der Liebe der Vergebung und Versöhnung.

Aus einer theologischen Perspektive betrachtet, versucht man wie Doña Maria das Unverzeihliche Schulter an Schulter mit Gott zu vergeben. Man vergibt von Gott her und zusammen mit ihm, der Quelle überreichlicher Liebe und überfließenden Lebens (Joh 10,10), um das wiederherzustellen, was getötet wurde und tot ist. Theologisch gesprochen vergibt man zusammen mit Gott, um den künftigen Generationen eine neue „versöhnende Gerechtigkeit" weiterzugeben, um ein nachhaltig friedliches Leben aller wieder aufzubauen.

## III. Dritte Suchbewegung:
## „Versöhnende Gerechtigkeit" von den Kindern her (der nächsten Generation eine Zukunft geben)

Ich fragte eine Palästinenserin, ob es möglich sei, Gerechtigkeit zu üben, zu vergeben und sich zu versöhnen. Sie sagte mir: „Verlang nicht von mir, zu vergeben. Ich kann es nicht! Mein Bruder wurde von einem Israeli getötet. Alle meine Brüder haben Narben von Kugeln in ihren Beinen. Der Arm meiner Mutter ist gelähmt, seit sie von einem israelischen Soldaten geschlagen wurde. Ich kann nicht vergeben!" Und dann blieb sie einige Sekunden lang still und fügte hinzu: „Ich kann nicht vergeben, aber ich werde etwas machen. Ich werde versuchen, meinen Hass nicht an meine Kinder weiterzugeben, in der Hoffnung, dass sie eines Tages dazu imstande sein werden, zu vergeben und sich zu versöhnen!" Bei den Opfern des Krieges an den Großen Seen in Afrika stieß ich auf sehr ähnlich klingende Antworten.

Dieselbe Sorge um die Zukunft ihrer Kinder fanden wir bei kolumbianischen Witwen. Zu Beginn unserer Zusammenarbeit mit ihnen ging es darum, das Trauma zu heilen, das die Ermordung ihrer Ehemänner verursacht hatte. Nachdem sie sich genug erholt hatten, äußerten sie das Bedürfnis, wirtschaftlich unabhängig zu werden, und wir entwickelten zusammen einige Aktivitäten, die für ein kleines Einkommen sorgten, um ihre Kinder zu ernähren. Danach erkannten sie: Wenn sie nicht mit „den Feinden" arbeiteten, würden sie nicht in der Lage sein, den Kreislauf der Gewalt zu unterbinden, und ihre Kinder würden in Zukunft weiter leiden. Sie beschlossen, mit den Kindern von Opfern und Tätern zu arbeiten.

Um Versöhnung zwischen Feinden oder Konfliktparteien voranzubringen, müssen wir deren Liebe zu ihren Kindern ansprechen. Die Heilung der Vergangenheit in der Gegenwart erfolgt von der Zukunft her, von der tiefen Sehnsucht

nach einem friedlichen Leben der Kinder von Opfern und Tätern her. Sie können ihre Eltern motivieren und dazu bewegen, das Unmögliche möglich zu machen, *Berge zu versetzen.* So kann man sagen, dass die Versöhnung von der kommenden Generation ausgeht. Möglicherweise lebt einer in seinem eigenen Leben nicht versöhnt mit dem „Feind", doch die Kinder werden es hoffentlich tun. Deshalb brauchen Versöhnung und Heilung Zeit. „Zeit für Frieden" bedeutet *jetzt* Zeit: Lasst die Kinder nun den Frieden jetzt von einer versöhnten Zukunft her anführen. Eine kolumbianische Witwe sagte mir: „Um meinem Kind eine bessere Zukunft zu ermöglichen, bin ich bereit, in einen Prozess der Versöhnung mit dem Mörder meines Mannes einzutreten." Dieselbe Haltung treffen wir bei Doña Maria an, die den möglichen Mörder ihres Sohnes sehen wollte - aus Liebe zu ihrem Sohn. Und zu ihrer Überraschung empfand sie Mitleid mit ihrem „Feind" - ein wunderbarer Schritt im langen Prozess, in dem man mit ihm einen Bundesschluss vollzieht.

## IV. Vierte Suchbewegung:
### Einen vorrangigen Bundesschluss mit dem Feind versuchen (den Feind lieben)

Ich stellte Gustavo Gutiérrez die Frage, ob die vorrangige Option für die Armen in der Befreiungstheologie für die Theologie der Versöhnung mit „vorrangiger Bundesschluss mit dem Feind" übersetzt werden könnte. Seine Antwort lautete: ja und nein. „Nein, denn wenn du einen Ausdruck in einem Zusammenhang verwendest, der weit entfernt ist von dessen Ursprung, dann läuft er Gefahr, seinen Sinn zu verlieren. Andererseits aber ja, denn wenn du die Armen als diejenigen betrachtest, die bedeutungslos und missachtet sind, als die Ausgegrenzten, dann kannst du eine Parallele ziehen zu denen, die als Feinde betrachtet werden. Auch der Feind wird dämonisiert und links liegen gelassen, missachtet und ausgegrenzt, um ihn bedeutungslos zu machen, ihn zu etwas zu machen, was mich nichts angeht." Letzten Endes hat der Krieg die radikale Ausgrenzung der Feinde zum Ziel, indem er sie dämonisiert und tötet. Die Todesstrafe ist eine solche extreme Form der Ausgrenzung des Dämonisierten.

Warum geht es um einen „vorrangigen" Bundesschluss? Es ist wirklich schwer, in unserer Beziehung zum Feind nicht mit Abwendung zu reagieren. Es ist fast unmöglich, unsere Feinde zu lieben und für die zu beten, die uns verfolgen (Mt 5,44). Jesus lebte diese Aufforderung sogar unter der Folter des Kreuzes. Er hat sich nicht abgewandt und betet: „Vater, vergib ihnen" (Lk 23,34). Am Kreuz erinnert sich Jesus daran, dass er nicht gekommen ist, um die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder (Mk 2,17). Er denkt an den, der „seine Sonne aufgehen lässt über den Bösen und den Guten und der es regnen lässt über den Gerechten und den Ungerechten" (Mt 5,45). Das „vorrangig" ist eine Einladung, das Territorium unseres Inneren zu öffnen und es dem Geist zu ermöglichen, *die trennenden Berge darin zu versetzen.*

Warum geht es um einen „Bundesschluss" mit dem Feind? Ein Bundesschluss ist eine Einladung zu einer freien, wechselseitigen und dauerhaften Beziehung des Schutzes, der Fürsorge und der Liebe. Der Bundesschluss hat es mit lebensnotwendiger wechselseitiger Abhängigkeit von Opfer und Täter zu tun. Das Wort „Option" könnte den Trugschluss eines einseitigen Paternalismus nahelegen. Versöhnung strebt nach Gegenseitigkeit in Schutz und Fürsorge, sie steuert Beziehungen im Sinne einer Win-win-Strategie an.

Schließlich wird dieser vorrangige Bundesschluss mit dem Armen und mit dem Feind zu einem *locus theologicus.* Warum? Weil sowohl der Arme als auch der Feind eine Herausforderung für unsere Fähigkeit zu überströmender Liebe und Bedingungslosigkeit darstellen.

Die Armen sind nicht in der Lage, das zurückzugeben, was sie empfangen haben. Sich mit den Armen in Beziehung setzen - das kann nur umsonst, ohne Gegenleistung, geschehen.

Jesu Einladung, den Feind zu lieben (Mt 5,44), heißt zu weit gehen, sich selbst wieder in die Beziehung hineinbegeben, im Übermaß geben, und zwar umsonst, gratis, zu geben, ohne ein „gerechtes" (das heißt gleiches) Tauschverhältnis. Einem Mörder zuzuhören, der um Vergebung bittet, wird Doña Maria ihren toten Sohn nicht wiederbringen. Vergebung gewähren ist nicht an die Erwartung geknüpft, dass das verlorene Kind zurückkehrt.

Sowohl der Arme als auch der Feind stellen eine Gelegenheit dar, zu lieben oder im Übermaß zu geben, eine Gelegenheit zur Erfahrung von Gnade und Gabe, von Bedingungslosigkeit. Auf diese Weise werden der Arme und der Feind zum *locus theologicus,* zum Ort, an dem wir Gott begegnen und an dem unsere begrenzte Liebe auf Gottes überströmende Liebe trifft ... wie im Fall von Doña Maria.

Die göttliche Logik der maßlosen Liebe ist eine subversive Logik im Hinblick auf die Logik des Status quo, nämlich die Marktlogik, derzufolge nichts umsonst gegeben wird. Die *verrückte Logik* Jesu tötet ihn. Sich an Jesu Einladung zu erinnern, den Feind zu lieben, ist *gefährliche Erinnerung,* eine Provokation, so wie es ein *vorrangiger Bundesschluss mit dem Feind* ist. Es gibt nichts Subversiveres innerhalb der von Menschen etablierten Ordnung, als dem Feind zu vergeben, das heißt zu lieben, zu heilen, Gerechtigkeit zu üben und Versöhnung zu praktizieren.

Wir können sagen: Als Jesus am Kreuz in subversiver Manier betet „Vater, vergib ihnen", geht er einen vorrangigen Bundesschluss mit dem Feind ein, gegen die Tendenz, Menschen, die Böses tun, zu verteufeln. Eine solche unglaubliche Vergebung, eine so maßlose Liebe bedeutet Heilung und Heil, Versöhnung, die Erfahrung des Auferstandenen, der inmitten einer zerrissenen Gemeinschaft voller Furcht, voller Abwehr aufgrund von Gewalt und Traumatisierung für die Einheit sorgt. Durch Vergebung wird der Kreislauf von Gewalt und Vergeltung durchbrochen. Karl Barth soll einmal gefragt worden sein, ob es stimme, dass wir im Himmel unsere Lieben wiedersehen. Er antwortete: „Ja, das stimmt, aber nicht nur unsere Lieben, sondern auch unsere Feinde!" Der Himmel stellt unsere letzte Hoffnung dar, unsere Feinde zu Freunden zu machen, indem wir direkt und endgültig mit der Quelle der maßlosen Liebe, mit Gott, in Kontakt treten.

Vielleicht kann man sagen, dass Versöhnung (als eine eschatologische Realität) in gewissem Maß bereits gegenwärtig ist, wenn sie auch bis zur direkten Erfahrung von Gottes maßloser Liebe, so maßlos, um das Unverzeihliche zu verzeihen, unerfüllt bleibt.

## Schlussfolgerung:

### Unsere Heuristik: Jesus am Kreuz, der spricht: „Vater, vergib ihnen" – Ausdruck der Feindesliebe

Als Jesus für die betete, die ihn verfolgten und ihn am Kreuz töteten, ging er einen *vorrangigen Bundesschluss mit dem Feind* ein. Doch selbst Jesus musste den Vater bitten, seinen Feinden zu vergeben, denn er allein konnte - wie Doña Maria - das Unverzeihliche nicht vergeben.

Pater Leonel Narvàez (der Gründer von ESPERE)[11] sagt, wir beten bei der Messe vor dem Empfang der Kommunion dreimal „Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt". Er behauptet, wir müssten „Lämmer Gottes" werden, um wie Jesus alle Gewalt durch sanftes und friedvolles Verhalten zu verwandeln.

Die Frage lautet: Wer ist bereit dazu, zusammen mit Jesus zu einem Lamm Gottes zu werden, um die Wunde auf sich zu nehmen, ein Friedensstifter zu werden und den Tod der Gewalt in das Leben der Auferstehung zu verwandeln? Wir brauchen politische Mystiker (die Handeln und Passivität, Wort und Schweigen miteinander vereinen) unter den einfachen Leuten, wie Doña Maria, die den Status quo der Gewalt mit Gefühlen des Mitleids für den Täter ihres Sohnes subversiv unterläuft. Das Unmögliche wird möglich.

[1] Der Jesuitische Flüchtlingsdienst (JRS) ist eine internationale römisch-katholische Organisation, deren Aufgabe es ist, Flüchtlinge und andere gewaltsam vertriebene Menschen, die durch Gewalt ihre Heimat verloren oder anderen Grausamkeiten ausgeliefert waren, zu begleiten, ihnen zu helfen und ihnen Beistand zu gewähren. Der JRS ist mit Unterstützung eines internationalen Büros in Rom auf nationaler und regionaler Ebene tätig. Der ehemalige Generalobere der Jesuiten, Pedro Arrupe, rief den JRS als Dienst der Gesellschaft Jesu ins Leben. Vgl. dazu www.irs.net/about (zuletzt aufgerufen am 10. 11. 2012).

[2] Im englischen Original steht „companion", noch deutlicher ist die etymologische Bedeutung in der spanischen Muttersprache des Autors: „compañero" (pan = das Brot); Anm. d. Übers.

[3] Jüngere sozialpsychologische Studien zu prozeduraler Gerechtigkeit legen den Schluss nahe, dass Menschen, denen die Möglichkeit gegeben wird, an einer Entscheidung mitzuwirken, diese Entscheidung mit größerer Wahrscheinlichkeit für gerecht halten als ohne die Möglichkeit der Mitwirkung. Vgl. Ronald L. Cohen, *Procedural Justice and Participation*, unter: www.hum.sagepub.com/content/38/7/643.short (zuletzt aufgerufen am 10. 11. 2012).

[4] Zur Bedeutung dieser Schlüsselbegriffe vgl. www.peacebuildinginitiative.org/index.cfm?pageId=1764 (zuletzt aufgerufen am 10. 11. 2012).

[5] Diese Klassifizierung von Gerechtigkeit - oder besser: Gerechtigkeiten - erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern soll die Komplexität deutlich machen, wenn von Gerechtigkeit die Rede ist, welche den Versöhnungsprozess erleichtert.

[6] Axel Honneth, *Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*, in: Merkur 501 (1990), 1029-1043.

[7] Rama Mani, *Beyond Retribution. Seeking Justice in the Shadows of War*, Cambridge 2002.

[8] Vgl. *Erd-Charta*. Deutsche Übersetzung hg. von Ökumenische Initiative Eine Welt und BUND, Diemelstadt-Wethen 2001. (Zur Entstehungsgeschichte der Erd-Charta vgl. Leonardo Boff, *Die Erdcharta: jenseits der Entzauberung*, in: ders., Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität, Kevelaer 2010, 209-229; Anm. d. Übers.).

[9] TARR steht für *truth* (Wahrheit), *accountability* (Zurechenbarkeit, Verantwortlichkeit), *reparation* (Wiederherstellung) und *reconciliation* (Versöhnung). Vgl. den Beitrag von Luc Reychler und Jacques Haers in diesem Heft, des Weiteren: Stephan Parmentier u.a., *How to Deal with Mass Victimization and Gross Human Rights Violations. A Restorative Justice Approach*, unter: www.scholar.google.es/scholar?g=tarr+model+in+transitional+justice&hl=en&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholart&sa=X&ei=LUgpUJX_BMW7hAfNnlDoBA&ved=0CBsgMwAA (zuletzt aufgerufen am 11. 11. 2012).

[10] Der Autor deutet hier das Englische *for-give* als „geben im Übermaß" und stellt ihm das Kunstwort *for-receive* („empfangen im Übermaß") gegenüber. Anm. d. Übers.

[11] Vgl. www.arapacisinitiative.org/en/il-consiglio/8-membro-del-consiglio/103-leonel-narvaez-gomez (zuletzt aufgerufen am 10. 11. 2012).

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

# „Restorative Justice" inmitten fortgesetzter Gewalt

## Erfahrungen aus Mindanao (Südphilippinen)

Daniel Franklin Pilario

Versöhnung und Gerechtigkeit stehen in der christlichen Tradition in einem dialektischen Verhältnis zueinander: Die Spannbreite reicht von Augustins Aussage, wonach „Barmherzigkeit kein Ersatz für vorenthaltene Gerechtigkeit" sei, über die Beziehung zwischen Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Frieden bei Thomas von Aquin in der *Summa Theologica* II-IIa, q. 29, bis hin zur Verknüpfung von Gerechtigkeit und Vergebung in einer vor kurzem (am 30. April 2012) verlautbarten Botschaft von Benedikt XVI. Der Papst bekräftigt in seiner Ansprache an die Päpstliche Akademie der Sozialwissenschaften, dass es „das Zusammenwirken von Gerechtigkeit und Vergebung, von Gerechtigkeit und Gnade [ist], das der göttlichen Antwort auf menschliche Vergehen zugrunde liegt". Er fährt mit einem Zitat von Johannes Paul II. fort: Es kann „keinen Frieden ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Vergebung" geben.[1]

Bislang wird in einem Großteil der Literatur die Vorstellung der *restorative justice*[2] als notwendige Entwicklung zur Herstellung eines Gleichgewichts zwischen zwei Polen betrachtet. Dieses Gleichgewicht respektiert die Integrität der Justiz bei gleichzeitiger Wahrung ihrer menschlichen Seite, nämlich der Vergebung und Gnade sowie des Friedens. *Restorative justice* wird allerdings überwiegend in gefestigten Gemeinschaften der Ersten Welt diskutiert und in Gesellschaften, in denen die Konflikte bereits beigelegt sind. In diesem Artikel soll die Brauchbarkeit dieser Diskussionen in Situationen untersucht werden, die auf lang andauernde Kriege zurückblicken und unter fortgesetzter Gewalt leiden. Ich möchte diese Überlegungen in einem konkreten, mir vertrauten Kontext verorten - in der muslimischen Region von Mindanao im Süden der Philippinen. Dieser Beitrag umfasst vier Teile: erstens einige kurze Informationen über den Konflikt auf Mindanao, zweitens einen groben Überblick über dessen Geschichte, drittens einen Blick auf lokale Initiativen für die Schaffung von Gerechtigkeit und die Erhaltung des Friedens; und viertens geht es um die Lehren, die sich daraus ziehen lassen. Meine These lautet, dass sich *restorative justice* - auch wenn sie in Kontexten mit bereits beigelegten Konflikten häufiger praktiziert wird - in lang andauernden Kriegen unterschiedlich ausprägt und auf unterschiedlichen Voraussetzungen beruht. Hierdurch möchte ich einen Beitrag zur Diskussion über die Frage leisten, wie in komplexen Gewaltsituationen Gerechtigkeit wiederhergestellt und dauerhafter Frieden erzielt werden kann.

## I. Schlagzeilen

Ständig ist Mindanao, ein Teil der südlichen Philippinen, in den Schlagzeilen. Ich möchte einige Ereignisse betrachten, die sogar in den internationalen Nachrichten wahrgenommen wurden. Ganz oben in den Schlagzeilen war die Ermordung von Missionaren und die Entführung von Schwestern und Lehrern, meist zur Erpressung von Lösegeld. Einer der bekannteren Fälle war die Ermordung von Bischof Benjamin de Jesus im Jahr 1997 direkt vor seiner Kirche in Jolo in der Provinz Sulu. In keinem der Fälle haben sich Augenzeugen gemeldet. Da die Kultur des Schweigens immer noch existiert, wurde keiner dieser Fälle aufgeklärt. Auch in jüngerer Zeit erlangte ein weiterer prominenter Fall internationale Aufmerksamkeit: Beim Massaker im Jahr 2009 in Maguindanao hielt einer der örtlichen politischen Warlords, Andal Ampatuan, einen Konvoi von politischen Gegnern und zahlreichen Journalisten an, brachte sie auf einen Hügel und erschoss alle 58 Menschen. Sie wurden alle zusammen mit ihren Fahrzeugen vergraben. Drei Jahre nach dem Massaker sind die Täter im Gefängnis, doch die Anklage gegen sie besitzt immer noch keine überzeugenden Beweise, weil einige Zeugen einfach verschwunden oder unter mysteriösen Umständen zu Tode gekommen sind.[3] Dabei werden nicht nur Missionare entführt, sondern auch Touristen. Ein amerikanisches Ehepaar, Martin und Gracia Burnham, feierte seinen Hochzeitstag in einem Resort. 2001 wurden beide von den Abu-Sajaf-Milizen

entführt. Ein Jahr lang wurden sie von ihren Entführern mit Waffengewalt dazu gezwungen, zu Fuß durch den Dschungel zu laufen. Im anschließenden Schusswechsel mit dem militärischen Rettungsteam wurde der Ehemann Martin getötet. Seine Frau Gracia überlebte und schildert ihre Geschichte in einem Buch mit dem Titel *Im Angesicht meiner Feinde*[4], das sich [in englischer Sprache] bislang 300.000 Mal verkauft hat. Die Abu-Sajaf-Milizen erlangten nach dem 11. September 2001 internationale Prominenz, weil ihr Gründer Janjalani Verbindungen zu Osama bin Laden und al-Qaida besaß; auch er war in Libyen ausgebildet worden und hatte im Afghanistankrieg gekämpft. Der Traum der Abu-Sajaf-Milizen ist religiös-politischer Art: Sie wollen in Mindanao einen muslimischen Gottesstaat errichten.

Diese Nachrichten erwecken den Eindruck, als ob die Gewalt in erster Linie von Muslimen verübt wird, was das Stereotyp eines solchen „Terroristen" in den westlichen Medien verstärkt. Doch Muslime sind auch Opfer, und womöglich werden sie dazu in effektiver und planmäßiger Weise gemacht. Darüber wird allerdings kaum einmal in den Nachrichten berichtet. Marcos [der damalige Präsident der Philippinen] wollte auf dem Gipfel seiner Macht im Jahr 1968 die malaysische Nachbarinsel Sabah besetzen und annektieren. Er rekrutierte eine Gruppe von Muslimen, brachte sie für eine „Spezialausbildung" auf eine andere Insel - Corregidor in der Nähe Manilas - und machte sie zur Kommandoeinheit „Jabidah". Als sie davon erfuhren, dass sie gegen ihre muslimischen Glaubensgenossen in Sabah kämpfen sollten, weigerten sie sich. Marcos ließ sie alle im sogenannten „Jabidah-Massaker" hinrichten.[5] Muslime wurden auch gezielt von rechtsgerichteten Christen und von Extremisten angegriffen, die vom philippinischen Militär unterstützt wurden: 1971 wurden etwa hundert muslimische Männer, Frauen und Kinder in ihrer Moschee niedergemetzelt. Der frühere Präsident Estrada rief 2000 einen „totalen Krieg" gegen die „Muslim-Separatisten" (die Islamische Befreiungsfront der Moros) aus. Als das größte Lager der Rebellen erobert worden war, flog der Präsident persönlich auf die Insel und feierte den Sieg mit Bier und Schweinebraten direkt im Lager; für die Muslime war das ein großer Affront. Und wozu haben all die jahrzehntelangen Kriegszüge geführt? Nach bald fünfzig Jahren erbitterter Kämpfe - sowie Ausgaben in Höhe etlicher Milliarden - hält die Gewalt in Mindanao unvermindert an.

*Daniel Franklin Pilario CM ist Priester des Vizentinerordens, Professor für Theologie an der Saint Vincent School of Theology, Adamson University, in Manila und zugleich deren Dekan. Sein Lizentiat (1998) und Doktorat (2002) in Theologie erhielt er an der Katholischen Universität von Leuven, Belgien. Seine Forschungsgebiete sind Fundamentaltheologie, theologische Anthropologie, Inkulturation, interreligiöser Dialog, theologische Methoden sowie politisch-soziale Theoriebildung. Er ist Gründungsmitglied von DAKATEO (katholisch-theologische Gesellschaft der Philippinen) und war eine Zeitlang ihr Präsident. Anschrift: St. Vincent School of Theology, 221 TandangSora Ave., P.O. Box 1179, 1151 Quezon City, Philippinen.*
*E-Mail: danielfranklinpilario@yahoo.com.*

## II. Mehrfache Kolonisierung

Die Geschichte dieses langwierigen Krieges ist viel länger und reicht viel tiefer, als diese sporadischen Gewaltausbrüche es erahnen lassen. Dieser Krieg gilt momentan als der weltweit zweitlängste innerstaatliche Konflikt. Länger tobt nur die Krise zwischen dem Nord- und dem Südsudan (die im 10. Jahrhundert begann). Wenn man den Kampf um die muslimische Autonomie auf den Südphilippinen verstehen will, muss man in die Zeit vor der Kolonisierung durch die Europäer im 16. Jahrhundert zurückgehen. Damals wurden diese Inseln von unabhängigen und selbstständigen Sultanaten in der Sulu-Zone regiert. Sie trieben Handel und unterhielten diplomatische Beziehungen mit anderen politischen Kräften in der Umgebung. Die meisten dieser indigenen Gruppen wurden im 14. Jahrhundert islamisiert, nachdem 1380 die ersten arabischen Missionare ankamen. Das war zweihundert Jahre vor Ankunft der europäischen Kolonialmächte. In der Geschichte Mindanaos ereignete sich dann das, was die Historiker als „mehrfache Kolonisierung von Moroland“[6] bezeichnen - zuerst im 16. Jahrhundert durch die Spanier, dann im 20. Jahrhundert durch die Amerikaner, später durch die Philippinos selbst und in jüngster Zeit noch einmal während des Antiterrorkriegs.

Trotz ihrer Übermacht war es den Spaniern nicht möglich, die Moros zu „christianisieren“ oder politisch zu unterwerfen. So wurde beispielsweise 1751 ein Kolonialdekret erlassen, das es christlichen Privatpersonen gestattete, im Tausch gegen politische und wirtschaftliche Gefälligkeiten Kriegszüge gegen die Moros zu führen. Einige Gebiete wurden christianisiert, aber meist regte sich erheblicher Widerstand. Die Veränderungen in der Geopolitik und in der Wirtschaft in der Sulu-Zone und in Südostasien trugen ihr Teil dazu bei, die Moros an den Rand zu drängen. Dazu ein Beispiel: Die Praxis der Moros, Menschen für die Sklaverei zu rauben und Piraterie zu treiben, sahen die Europäer in der Kolonialzeit als barbarisch an. Doch diese Praxis hatte ihren Ursprung in der Nachfrage nach Sklavenarbeitern im Rahmen des Handels mit Meereserzeugnissen wie Vogelnestern, Wachs, Kampfer, Perlen usw. zwischen Europa, China und Sulu. Die meisten der Raubzüge wurden in christlichen Siedlungen unternommen. Doch als die spanische Regierung in Manila die muslimischen Sklaven-Raubzüge nach außen hin anprangerte, sah sie sich zugleich in der „paradoxen Situation, dass sie einen lukrativen regionalen Handel mit Sulu aufbaute, der unbeabsichtigterweise von der Sklaverei und ‚Piraterie‘ abhängig war, welche man aus religiöser Sicht gebrandmarkt hatte“[7].

Einhergehend mit militärischen Befriedungskampagnen praktizierten die nach den Spaniern im 20. Jahrhundert eintreffenden amerikanischen Kolonisatoren einige harmlose Kolonialtaktiken wie beispielsweise Bildung und „offiziellen“ Landraub. Da die indigenen Völker nicht über formelle Eigentumsurkunden verfügten, beschlagnahmte die amerikanische Kolonialregierung große Stücke der den Vorfahren gehörenden Gebiete, erklärte sie zu „staatlichem Land“ und ermöglichte es landlosen christlichen Siedlern, dort Land zu erwerben. Auf diese

Weise wurde auch das Problem der Überbevölkerung in anderen Teilen des Landes gelöst. Außerdem ließ die US-Kolonialpolitik auch zu, dass große amerikanische Unternehmen wie BF Goodrich, Del Monte oder Goodyear dieses wertvolle, den Ahnen gehörende Land erwarben. Die meisten dieser Unternehmen sind dort bis heute tätig. Deshalb geht es beim derzeitigen Kampf der Moros faktisch um das Wiedererlangen von Land, das sich einst in ihrem Besitz befunden hat.

Als die Amerikaner 1946 das Land verließen, führte die überwiegend aus Christen bestehende politische Elite der Philippinen die Politik der Übergriffe und der Unterwerfung fort. Die Mainstream-Politiker der in Manila sitzenden Regierung bedienten sich auch der örtlichen muslimischen Führer, um selbst an der Macht zu bleiben. Sie gaben den regionalen Warlords freie Hand, dort ihre Macht zu missbrauchen und Gewalt zu verüben. Außerdem befinden sich seit dem 11. September 2001 wieder amerikanische Truppen in Mindanao, um ihren „Antiterrorkrieg" fortzusetzen - obwohl die Verfassung die Präsenz ausländischer Truppen im gesamten Land untersagt.

Aus diesen Gründen dauert in Mindanao die Gewalt bis heute an und wird von allen Seiten verübt - von „muslimischen Separatisten", konkurrierenden muslimischen Führern und Warlords, von christlichen Lokalpolitikern, dem Militär, multinationalen Konzernen und ihren Privatarmeen, der Strukturpolitik der Regierung in Manila sowie in jüngster Zeit von den amerikanischen Truppen, die in verdeckten Einsätzen nach „Terroristen" suchen. Zu Opfern werden nicht nur diejenigen, die von Bomben oder Kugeln getroffen (wobei es jeden treffen kann!) oder gekidnappt werden - zu Opfern werden auch die Millionen von Menschen, die gezwungen sind, ihre Häuser, Höfe und Habe zurückzulassen, um dem Kugelhagel zu entgehen. Dieser Zustand der Angst, der Lähmung und des um sich greifenden Leides sucht diese Region weiterhin heim, ohne dass man die tatsächliche Quelle der Gewalt genau benennen könnte.

## III. Gerechtigkeit und Versöhnung

Wie kann in dieser sehr komplexen und unsicheren Lage Recht geschaffen werden? In der Rechtswissenschaft wird zur Zeit darüber diskutiert, welche Art von Recht am ehesten zur Versöhnung führt. Dabei geht es in erster Linie darum, dass der Staat und seine formelle Gesetzgebung mit der strengen Bestrafung der Täter und der immanenten, gegen das Verbrechen gerichteten Haltung der strafenden Gerechtigkeit bei der Lösung tiefer gesellschaftlicher Konflikte für nicht effektiv gehalten wird. Demgegenüber verspricht *restorative justice* diese Lücke zu schließen, indem sie der Stimme der Opfer Priorität einräumt und die Täter zur Rechenschaft zieht. In diesem zur Wiedergutmachung und Verbesserung führenden Prozess kommt der Gemeinschaft die Rolle des Vermittlers zu. Entscheidend ist bei diesem Vorgehen der Dialog von Angesicht zu Angesicht und die aktive Beteiligung von Tätern, Opfern und ihren Familien sowie auf allen Seiten

die Bereitschaft zum Zuhören. Erstmals wurde dieses Verfahren in den 1970er Jahren in den entwickelten Ländern im Kontext der Strafgerichtsbarkeit angewandt. Es hat zunehmend Anklang in der derzeitigen etablierten Rechtswissenschaft gefunden. In jüngster Zeit kommt es bei der Arbeit der Friedenskonsolidierung in Gesellschaften zur Anwendung, welche Kriege, die Apartheid oder auch Völkermorde überwunden haben.[8]

Was ist jedoch in Situationen, in denen wie in Mindanao fortwährend Krieg herrscht und in denen die Gewalt nicht der Vergangenheit angehört, sondern gegenwärtig und real ist? Eine dort arbeitende Nonne sagt: „Wenn ich morgens unser Haus verlasse und in die Schule gehe, dann habe ich das Gefühl, als ob ich das Maul eines Krokodils betrete, das mich jederzeit fressen kann." Was geschieht in den Fällen, in denen der oder die Täter überhaupt nicht ermittelt werden konnten und in denen sich die Familien der Opfer aus Angst vor ihnen nicht zu erkennen geben? Ich bin davon überzeugt, dass der Aufruf zur *restorative justice* viel grundsätzlicher in die Tat umgesetzt werden muss - nämlich auf der Ebene des Überlebens. Nehmen wir einige Initiativen an der Basis in den Blick.

## Die Schaffung von Möglichkeiten zum alltäglichen Überleben

Die erkennbarste Auswirkung des Krieges besteht darin, dass die menschlichen Grundbedürfnisse - nach Nahrung, Medizin, Wasser, Toilettenanlagen, der Sicherung des Lebensunterhalts usw. - nicht befriedigt werden. In Konfliktsituationen leiden Kinder nicht etwa unter den Schusswechseln am meisten (manche von ihnen spielen in der Nähe von Militärlagern!) oder unter den tiefgreifenden psychologischen Auswirkungen auf ihr Leben, sondern unter dem Mangel an Nahrungsmitteln, unter der Schließung ihrer Schulen und dem Fehlen der medizinischen Grundversorgung.[9] Auf die Frage danach, was man tun könnte, um die Auswirkungen des Krieges geringer zu halten, gibt eine Frau zur Antwort: „Es liegt ganz bei Ihnen, welche Art von Hilfe Sie uns anbieten. Aber wir bitten Gott darum, das es in diesem Land ein bisschen Frieden geben möge. Um mehr bitten wir gar nicht. Wir wären sehr dankbar dafür, wenn wir nur in der Lage wären, unseren Lebensunterhalt zu sichern und gut schlafen zu können. Dass wir imstande wären, unser Land zu bearbeiten, uns um unsere Kokosnüsse und unsere Ernte zu kümmern ..."[10] Der erste Schritt auf dem Weg zu einer gerechten Welt besteht darin, dass es ausreichend Nahrung gibt und genug Ruhe, Gesundheitsversorgung, Bildung sowie Straßen zum Markt. Erst dann kann man sich hinsetzen und über Versöhnung sprechen. Ein Seelsorger sagt: „Wenn die Grundbedürfnisse der Menschen nicht befriedigt werden, können sie nicht an Frieden denken." Ein Mädchen in einem Video auf *YouTube* fasst ihre Träume so zusammen: „Ich wünsche mir [nur], dass der Schulunterricht morgen wieder stattfindet."[11]

## Der Ausbau von Zonen des Friedens und von Dialogräumen

Wenn man mit Menschen in Konfliktsituationen spricht, dann fallen einem die leeren Blicke auf, die auf Lähmung und Ausweglosigkeit hindeuten. Eine Witwe

berichtet: „Dies ist die Welt, in der wir aufgewachsen sind. Wir kennen keine andere. Wir müssen damit fertigwerden. Das Programm der Regierung für Frieden und Entwicklung und alles, was mit Frieden oder Ordnung zu tun hat, interessiert uns überhaupt nicht." Sogar die Beamten der Kommunalverwaltung sind der gleichen Ansicht: „Diese Militäroperationen, Friedensgespräche, öffentlichen Anhörungen - das ist alles völlig vergebens."[12] Vor Ort gibt es nur Vorurteile und Misstrauen. Unter solchen Bedingungen ist der - sehr zu wünschende - Dialog doppelt schwer.

Es gibt jedoch auch Stimmen und Initiativen, in denen nicht Fatalismus, sondern Hoffnung zum Ausdruck kommen. Ein konkretes Beispiel dafür ist die Errichtung von „Friedenszonen". Die Zonen des Friedens (*daru-ul salaam*) sind kleine Gebiete, die meist von den - muslimischen oder christlichen - Bewohnern kleiner Dörfer eingerichtet werden, um die Gewalt von einem bestimmten Ort fernzuhalten. Friedenszonen haben gewisse Regeln, auf die man sich geeinigt hat: selbstverhängte Ausgangssperren, keine Schusswaffen, sofortige Lösung von Konflikten usw. Die Botschaft der Friedenszonen lautet ganz einfach: Wenn beide Seiten immer noch weiterkämpfen wollen, „dann sollen sie es bitte nicht hier tun". In einem anderen Programm wird in einigen kommunalen Bildungsinstitutionen ein „Friedens-Lehrplan" aufgesetzt (z.B. ein Master in Friedensstudien oder ein Kinder-Friedenslehrplan). Bemerkenswert ist auch die Initiative eines „Friedenstisches" in Klassenzimmern. Wenn sich in der Schule alltägliche Konflikte zutragen, dann werden die beteiligten Kinder gebeten, zum Friedenstisch im Klassenraum zu gehen und ihre Probleme zu lösen. Auch wenn offizielle Friedensverhandlungen auf höchster Ebene notwendig sind (die auch auf verschiedenen Ebenen geführt werden)[13], so findet doch der kulturelle Kampf um das Einreißen der „unsichtbaren Wand" der Vorurteile und Feindseligkeiten an der Basis und im ganz alltäglichen Leben der Menschen statt. Der gerade genannte fundamentale Rahmen für Frieden und Versöhnung ermöglicht es in gewissem Maße, wieder Freundschaft zu schließen, die Nachbarn wieder zu treffen oder neue Möglichkeiten kennenzulernen, inmitten andauernder Gewalt wieder Beziehungen zu knüpften und zusammen zu leben.

## IV. Restorative Justice: Lehren von der Basis

Was können wir diesen Erzählungen aus einem bestimmten Kontext entnehmen? Was kann die Situation in Mindanao zum Rechtsdiskurs ganz allgemein beitragen, oder insbesondere zu *restorative justice*?

### Restorative Justice und ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen

Unsere Untersuchung der Situation in Mindanao deutet auf fest verwurzeltes strukturelles Unrecht hin, das einer realen strukturellen Lösung bedarf. Der alte, bis jetzt nicht erfüllte Traum der Muslime von Mindanao von der Selbstbestim-

mung erfordert eine komplexe gesellschaftliche Neuordnung, damit sich wirkliches Recht durchsetzen kann. Doch unsere Untersuchung hat auch gezeigt, dass die Gerechtigkeit in all ihren Facetten - als strafende Gerechtigkeit, Verteilungsgerechtigkeit, *restorative justice* etc. - einiger gesellschaftlicher Voraussetzungen bedarf. Der Wunsch vieler Menschen in Mindanao richtet sich im Moment nicht so sehr auf eine großartige Geschichte von einer gerechten und versöhnten Gesellschaft. Im Moment würde zum Überleben auch „ein bisschen Gerechtigkeit" ausreichen (kürzlich hörte ich, wie ein junger hispanischer Theologe von *„un poquito de justicia"* sprach). Nicht wirklich viel, sondern nur ein Minimum an Frieden, damit das tägliche Leben weitergehen kann - das Nötigste an Nahrung, Zeit zur Arbeit auf den Feldern bis zur Ernte, Zugang zur Gesundheitsversorgung, eine Schule usw. Die Erfahrungen dieser Menschen lehren uns, dass die idealistischen Diskurse über Gerechtigkeit, Dialog oder Versöhnung, die sich häufig in kirchlichen Dokumenten, in Reflexionen der wissenschaftlichen Theologie oder Philosophie oder auch bei den Nichtregierungsorganisationen finden, nur „hehre Worte" sind. Auch wenn sie notwendig sind, so scheitern sie doch, wenn sie mit den tatsächlichen Realitäten an der Basis konfrontiert sind. Nachdem ich den Aufruf zum interreligiösen Dialog mit Religionslehrern in Mindanao diskutiert hatte, war ich ziemlich sprachlos, als mir jemand sagte: „Dialog? Das ist nur etwas für den Hörsaal. Bei uns muss man den Mund halten, wenn man am Leben bleiben will."

## Restorative Justice versus strafende Gerechtigkeit

Im Konzept der *restorative justice* wird den traditionellen und altbewährten Schlichtungsprozessen in ethnischen Gruppen der Vorzug gegeben. Weil sie auf lokale Sensibilitäten Rücksicht nimmt, wird sie zu einer brauchbaren Alternative, wenn es darum geht, in Nachkriegs-Gesellschaften auf Dauer Frieden und Versöhnung zu schaffen. Aber in Konfliktsituationen bedarf es immer noch eines Minimums an strafender Gerechtigkeit; so etwa zuverlässiger Polizeikräfte, funktionierender Gerichte, einer stabilen lokalen Führung, eindeutiger Sanktionen für Straftäter usw. Wenn Polizisten die Absichten eines Warlords in die Tat umsetzen oder Richter aus Angst vor Repressalien das Weite suchen, dann kann *restorative justice* nicht greifen. Vielleicht ist eine Vermittlung durch Dritte nötig, damit diese grundlegenden politischen Strukturen funktionieren. So begrüßen zum Beispiel einige christliche Gemeinschaften überraschenderweise die Anwesenheit von Marinesoldaten; so können sie zumindest zur Arbeit gehen, ohne dass sie befürchten müssten, entführt zu werden. In gleicher Weise sind muslimische Gruppen dankbar, wenn sich die Organisation für Islamische Zusammenarbeit (OIC) als Vermittlerin an den offiziellen Friedensgesprächen beteiligt. In indigenen Gruppen haben sich Frauen in kreativer Weise organisiert; sie überwachen den Frieden und vermitteln zwischen kriegführenden Stämmen. Diese Vermittlungstätigkeit dient einem einfachen Zweck: Sie soll ein Minimum an politischer Organisation ermöglichen. Wenn die fortdauernde Gewalt durch unkontrollierbare dominante Kräfte beendet werden soll, wenn „schrankenlose Privatrache"

durch die Opfer (Selbstjustiz) verhindert werden soll, wenn einzelne Straftäter ausgemacht werden sollen (damit nicht gleich ganze Gruppen wie „Muslime" oder „Christen" beschuldigt werden) oder der Teufelskreis der Straffreiheit durchbrochen werden soll, dann ist immer ein Minimum an strafender Gerechtigkeit vonnöten. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen verschwimmt die strenge Unterscheidung von strafender Gerechtigkeit und *restorative justice,* wie sie von Verfechtern der Letzteren vertreten wird. Selbst in Gesellschaften, die ihre Konflikte beigelegt haben, werden bereits Zweifel daran geäußert, wie effektiv *restorative justice* sein kann, wenn man es mit tief verwurzelten Konflikten zu tun hat, die auf jahrhundertelange Unterdrückung und Marginalisierung zurückgehen.

## Restorative Justice, Habitus und Strukturen

Welchen Beitrag leisten die Lehren von Mindanao zur breiteren Diskussion um *restorative justice*? Allgemein wird gesagt, dass *restorative justice* sich diskursiver Methoden bedient, was heißt, dass sie beim Schlichtungsprozess auf Sprache und Vernunft setzt. Indem sie einen abstrakten Legalismus der strafenden Gerechtigkeit vermeidet, vertraut sie vor allem auf das Zusammenbringen von Opfern und Tätern, auf gegenseitige Vereinbarungen zwischen den Parteien und auf die Schiedsverfahren vor Ort - wobei sie ihre Hoffnung darauf setzt, dass dieser zwischenmenschliche Lösungsansatz mit besonderer Sensibilität gegenüber der Situation der Opfer zu dauerhafter Versöhnung führen kann.

Doch die Situation in Mindanao zeigt, dass die Beseitigung von Unrecht und Vorurteilen tiefer reicht als das, was rationale und sprachlich vorgebrachte Argumente erreichen können. Durch Gewalt hervorgerufene Gefühle sind tief im körperlichen Habitus verankert - deshalb werden sie zur zweiten Natur von Opfern wie Tätern. Furcht oder Feindseligkeit sind nicht nur vernünftige oder emotionale Reaktionen, sondern auch unwillkürliche körperliche Reaktionen auf die Erfahrung unmittelbarer, tagtäglich drohender Gefahr. Weil sie dem Körper eingeschrieben und verleiblicht sind, lassen sie sich nicht durch bloße Begegnungen von Angesicht zu Angesicht aus der Welt schaffen oder durch vernünftige Schiedsverfahren. Die Erfahrungen von Mindanao zeigen uns, dass der Weg zu Gerechtigkeit und Versöhnung über schlichtende Gespräche und den Dialog hinausgehen muss; es muss auch darum gehen, mit unseren Körpern bestimmte Werte und Ordnungen einzuüben. Dazu ist eine tägliche kulturelle Praxis nötig und auch die Sozialisation von Kindheit an. Was die rein „zwischenmenschlichen Lösungsansätze" nicht berücksichtigen, sind die tief verwurzelten gesellschaftlichen Strukturen, die Teil der Kultur und auch unserer Körper sind und die bestimmen, wie wir in konkreten Situationen handeln und reagieren. Bekanntermaßen sind Konflikte nicht nur zwischenmenschliche Geplänkel, sondern tief verankerte strukturelle Asymmetrien. Friedenszonen, Friedenslehrpläne und Friedenstische sind nur bescheidene Versuche von der Basis aus - nicht wirklich umfassend, sondern lokal begrenzt -, eine alternative soziale Welt, in der Respekt, Frieden und Gerechtigkeit im Alltag der Menschen gelebt und praktiziert werden können, zu denken und zu befördern.

[1] Benedikt XVI., *Botschaft zur XVIII. Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften;* www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvi_mes_20120427_social-sciences_ge.html.

[2] Anm. der Übersetzerin: Für *restorative justice* gibt es im Deutschen kein Äquivalent; dazu gehören beispielsweise Versuche der Wiedergutmachung und der Mediation, ein Täter-Opfer-Ausgleich oder generell opferorientierte Justiz.

[3] Dan Murphy, *Philippines Massacre: The Story Behind the Accused Ampatuan Clan,* in: The Christian Science Monitor, www.csmonitor.com/World/Global-News/2009/1124/philippines-massacre-the-story-behind-the-accused-ampatuan-clan.

[4] Gracia Burnham - Dean Merrill, *Im Angesicht meiner Feinde. Ein Jahr Geiselhaft auf den Philippinen,* Asslar 2003.

[5] Marites Dañguilan Vitug - Glenda M. Gloria, *Under the Crescent Moon: Rebellion in Mindanao,* Quezon City 2000, 1-23.

[6] Julkipli Wadi, *Multiple Colonialism in Moroland,* in: Bobby Tuazon (Hg.), The Moro Reader: History and Contemporary Struggles of the Bangsamoro People, Quezon City 2008, 19-28.

[7] James Francis Warren, *The Port of Jolo and the Sulu Zone Slave Trade: An 1845 Report,* in: The Journal of Sophia Asian Studies 25 (2007), 305; vgl. ders., *The Sulu Zone 1768-1898: The Dynamics of External Trade, Slavery and Ethnitcity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime State,* Singapore 2007. Mein Dank geht an Karl Gaspar, der mir hiervon Kenntnis gab.

[8] Siehe John de Cruchy, *Reconciliation: Restoring Justice,* London 2002; David Bloomfield u.a., *Reconciliation After Violent Conflict: A Handbook,* Stockholm 2003; Tristan Anne Borer, *Telling the Truths: Truth Telling and Peace Building in Post-Conflict Societies,* Notre Dame 2006; Katherine van Wormer (Hg.), *Restorative Justice Across the East and West,* Manchester 2008; Mohamed Abu-Nimer, *Reconciliation, Justice and Co-existence: Theory and Practice,* Lanham 2011.

[9] Hierzu siehe Sheilfa Alojamiento, *Armed Conflict in Sulu: A Local Perspective,* in: Tambara 24 (2007), 33-78.

[10] Ebd., 55.

[11] Vgl. *Peace in Mindanao,* www.youtube.com/watch?v=4u2SIFRM8Ms&playnext=1&list=PL785670ED023559F8&feature= results_main.

[12] Alojamiento, *Armed Conflict in Sulu,* 54.

[13] Im Oktober 2012 haben die philippinische Regierung und die Islamische Befreiungsfront der Moros (*Moro Islamic Liberation Front,* MILF) eine Rahmenvereinbarung getroffen, um in Mindanao eine neue autonome politische Größe namens „Bangsamoro" zu schaffen. Vgl. www.gov.ph/2012/10/07/the-2012-framework-agreement-on-the-bangsamoro.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

# Versöhnung: Was lehrt uns die Konfliktforschung über Versöhnung?

Luc Reychler – Jacques Haers SJ

In menschlichen Gesellschaften sind Konflikte ein Anzeichen dafür, dass Spannungen in Gewalt umgeschlagen sind. Wie können wir dies verhindern, ohne zugleich das kreative und konstruktive Potential gesellschaftlicher Spannungen zu vergeuden? Und was ist zu tun, wenn die Gewalt zyklisch wiederkehrt und von Mal zu Mal zunimmt? Ist es möglich, aus dem entstandenen Leid zu lernen und das Zusammenleben nachhaltig wiederherzustellen? Wie interagieren die verschiedenen Akteure? Sind es Gegenspieler, die einander in zähem Wettstreit gewaltsam zu beherrschen suchen? Oder werden sie zu Protagonisten eines gemeinsamen Ringens um ein würdiges und nachhaltiges Zusammenleben? Kann Unterschiedlichkeit zu einer Chance und Bereicherung für alle werden, oder ruft sie zerstörerische Ängste vor dem Anderen hervor und zwingt die Menschen in die Defensive und damit letztlich in eine verhärtete, exklusive - und ebendeshalb gefährliche - Auffassung von der eigenen Identität? Der Appell, wieder harmonischere Beziehungen aufzubauen und den Mechanismus einer sich aufschaukelnden Gewalt zu unterbinden, ist gerade dann dringend notwendig, wenn Unterschiede in Gewalttaten umgeschlagen sind: Ist ein nachhaltiger Friede möglich? Hier kommt der Einsatz für Versöhnung im Sinne erneuerter konstruktiver und gemeinschaftlicher Beziehungen, von denen *alle* profitieren, zum Tragen: Darin konkretisiert sich der Wunsch, die Gewalt zu überwinden und neue Wege zur Schaffung von Gemeinschaft zu erforschen, damit die Leiden der Vergangenheit auf konstruktive Weise bewältigt und realistische Garantien für ein friedliches Zusammenleben geleistet werden.

Religionen lehren Versöhnung, und die Konfliktforschung kann von ihnen lernen. Aber sind die Religionen selbst überhaupt zur Versöhnung fähig? Ist es nicht vielmehr so, dass gerade die Religionen allzu oft Gewalt provozieren und schüren, weil sie im Schmelztiegel der Vielfalt verhärtete defensive Identitäten geltend machen? Freilich wird nicht jeder die Religion so negativ bewerten. Friedensforscher wie John-Paul Lederach oder R. Scott Appleby unterstreichen die konstruktive Rolle der Religionen bei der Konflikttransformation. William T. Cavanaugh zufolge basiert der Begriff der „religiösen Gewalt" auf dem Missverständnis, „die Religion sei ein übergeschichtlicher und kulturenübergreifender Bestandteil des menschlichen Lebens, der sich klar von ‚weltlichen' Merkmalen wie Politik und Ökonomie unterscheide und eine besonders gefährliche Tendenz

in sich trage, Gewalt zu begünstigen"[1]. Ist dies nicht in Wirklichkeit ein Mythos, mit dem die Gesellschaften ihre heimliche Agenda bemänteln wollen, um ihre eigene weltliche, soziale, politische und wirtschaftliche Gewalttätigkeit zu verbergen?

Viele historische und aktuelle Beispiele lehren uns, dass die Religion in gewaltsamen Konflikten sehr unterschiedliche Rollen spielen kann. Sie kann sie schüren, indem sie gegensätzliche Identitäten zementiert, oder Perspektiven der Konflikttransformation eröffnen, indem sie Mittel und Wege zu ihrer friedlichen Lösung aufzeigt. Die offiziellen Vertreter der Religionen spielen hier eine ebenso entscheidende Rolle wie die Bemühungen und Initiativen an der Basis. Zudem werfen gewaltsame Konflikte Fragen nach Leben und Tod auf. Sie lösen religiöse Empfindungen aus und spornen die Konfliktparteien ebenso wie die Friedenshelfer an, Ressourcen zu mobilisieren, um die traumatischen Folgen gewaltsamer Konflikte zu überwinden und kreative Mittel der Friedenskonsolidierung zu erproben. Religion stellt - zum Besseren oder zum Schlechteren hin - in Konfliktsituationen einen wichtigen Faktor dar. Die Frage ist, wie die religiösen Ressourcen genutzt werden und wie die Religionen mit der Unterschiedlichkeit umgehen. Werden die Anderen als bedrohliche Rivalen oder als überraschende Offenbarungsweisen des Göttlichen wahrgenommen?

Im vorliegenden Beitrag wollen wir untersuchen, ob die Idee der Versöhnung so, wie sie im religiösen Kontext vorkommt, durch das ergänzt werden kann, was die Friedensforschung uns über die Ursprünge von Konflikten und den Prozess der Friedenskonsolidierung lehrt. Dabei werden wir uns mit vier interessanten Ansätzen einer auf nachhaltigen Frieden ausgerichteten Konflikttransformation befassen. Sie weisen auf einige wichtige Aspekte hin, die berücksichtigt werden müssen, falls und sobald wir uns auf dem Weg der Versöhnung mit den Folgen von Konflikten auseinanderzusetzen haben. Diese Ansätze sind: (1) das TARR-Modell (*Truth, Accountability, Reparation, Reconciliation:* Wahrheit, Verantwortung, Wiedergutmachung, Versöhnung), das Stephan Parmentier[2] im Kontext der *Restorative Justice* entwickelt hat; (2) die Friedensarchitektur oder *Peace Architecture* (PA), wie sie Luc Reychler[3] in die Konfliktforschung eingeführt hat; (3) die Analyse von *Horizontal Inequalities* (HIs), horizontalen Ungleichheiten und ihrer Rolle in gewaltsamen Konflikten, wie sie Frances Stewart und Arnim Langer[4] vorgestellt haben; und (4) der Ansatz zur Friedenskonsolidierung, den wir in dem inzwischen eingestellten internationalen und interdisziplinären Aufbau-Masterstudiengang „Konflikt und nachhaltiger Friede" (MaCSP)[5] an der Katholischen Universität Leuven verwendet haben. Jede dieser Herangehensweisen hilft, den Gedanken der Versöhnung besser zu verstehen.

## I. Das TARR-Modell

Das TARR-Modell unterteilt die Entwicklungsprozesse der *restorative justice* in die vier Schlüsselbegriffe „Wahrheit", „Verantwortung", „Wiedergutmachung"

und „Versöhnung". Mithilfe von Mediatoren versucht die *restorative justice* neue und konstruktive Verbindungen zwischen Opfern und Tätern zu schaffen und die zerstörten Beziehungen nicht nur zwischen den eigentlichen Gegnern, sondern auch innerhalb der Gemeinschaften und größeren gesellschaftlichen Einheiten, denen diese angehören, wiederherzustellen und zu heilen. Verbrechen und gewaltsame Konflikte schaden nämlich nicht nur den sogenannten Opfern und Tätern, sondern auch den Gemeinschaften, von denen sie ein Teil sind. Daher bieten die heilenden Begegnungen und Gespräche zwischen den durch ein Verbrechen oder einen Konflikt entzweiten Parteien auch die Chance, gewaltsame Spaltungen innerhalb von Gemeinschaften zu überwinden. Gleichzeitig stellen die Heilungsbemühungen der Gemeinschaften selbst einen fruchtbaren Boden dar, auf dem Täter und Opfer aufeinander zugehen und ihre beschädigten Beziehungen heilen können. Der Fokus richtet sich eindeutig darauf, Gemeinschaft zu schaffen und einander innerhalb dieser Gemeinschaft wieder neu als Partner anzuerkennen, ohne dass deshalb das Böse, das getan worden ist, und seine Folgen totgeschwiegen werden. Von der Fixierung auf eine zerstörerische und trennende Vergangenheit verlagert sich der Schwerpunkt auf die Verantwortung für eine gemeinsame Zukunft.

Ein erster notwendiger Schritt auf diesem Weg besteht darin, (die) *Wahrheit* festzustellen. Das ist ein schwieriger Schritt, da „die" Wahrheit nicht immer einfach zu erkennen ist und es den Betreffenden womöglich schwerfällt, ihre Mittäterschaft an einem Gewaltverbrechen einzugestehen. Zudem haben die verschiedenen Personen und Gruppen das, was geschehen ist, womöglich unterschiedlich wahrgenommen. Das Mindeste wird sein, dass alle sich bemühen müssen, den anderen zuzuhören und zu verstehen, warum sie ihre gemeinsame Geschichte jeweils anders wahrnehmen. Es braucht einen Raum, wo die verschiedenen Parteien aufeinander zugehen und Wege finden können, die Wahrheit in ihrer ganzen Vielschichtigkeit auszusprechen. Das wirft die Frage auf, in welchem Raum die Beteiligten sich am ehesten darauf einlassen werden, die Wahrheit zu formulieren: vor Gericht, bei einer Wahrheitskommission, in gemeinschaftlichen Gesprächen oder ...?

*Verantwortung* versetzt Gemeinschaften, die unter gewaltsamen Konflikten gelitten haben, in die Lage, sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft zu blicken: Wer soll zur Verantwortung gezogen werden? Lässt sich eine Schuld an den Gewalttaten der Vergangenheit bestimmen und sind Ursachen erkennbar? Wie und wo sollen Rechnungen beglichen werden? Wer wird Verantwortung für die Folgen vergangener Ereignisse übernehmen und versuchen, neue Perspektiven für ein zukünftiges Zusammenleben aufzuzeigen? Sollten Versöhnungsprozesse dort, wo viele Menschen am Konflikt beteiligt waren und Gewalttaten verübt haben, auch Amnestiemaßnahmen umfassen oder nur diejenigen zur Rechenschaft ziehen, die als Anführer aufgetreten sind und zur Gewalt angestachelt haben? Wird die Übernahme von Verantwortung mehr beinhalten als öffentliche Geständnisse oder Entschuldigungen?

Verantwortung unterstreicht die Notwendigkeit der *Wiedergutmachung:* Was kann Opfern in vom Krieg zerrissenen Gesellschaften helfen, ihr Vertrauen zurückzugewinnen und sich wieder sicher zu fühlen? Wie lassen sich die materiellen Lebensbedingungen derer, die gelitten haben und noch immer leiden, verbessern? Wie geht man mit Erinnerungen um, damit sie zum einen als Zeichen des ehrlichen Respekts vor jenen, die unter den Auswirkungen der Gewalt zu leiden hatten, und zum anderen als Warnung dienen können, um weitere Gewalt in Zukunft zu vermeiden? Welche spirituellen, psychologischen und materiellen Mittel gibt es, Gebrochenheit auf persönlicher und individueller Ebene, aber auch innerhalb des sozialen Gefüges zu heilen?

*Versöhnung,* der letzte Schritt, erfordert die Gerechtigkeit von Wahrheit, Verantwortung und Wiedergutmachung. Sie vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen - zwischenmenschlich und gesellschaftlich -, in verschiedenen Rhythmen - kurzfristige Übereinkünfte gehören ebenso dazu wie der langfristige Wiederaufbau des gegenseitigen Vertrauens - und in verschiedenen Mustern - symbolischen und rituellen Praktiken oder formellen Übereinkünften. Eine Gesellschaft als Ganzes nimmt ihre Vergangenheit - auch ihre gebrochene Vergangenheit - an und lässt sich erneut auf den verletzlichen Prozess des gemeinsamen Lebensaufbaus ein. Auf dem Boden der Versöhnung wächst jenes Vertrauen, das Gemeinschaft herstellt und für feste, konstruktive Beziehungen unerlässlich ist.

Elías López hat darauf hingewiesen, dass es interessante Parallelen zwischen dem TARR-Prozess und dem christlichen Sakrament der Versöhnung gibt[6]: Im Ritual der Versöhnung stehen Gewissenserforschung und Bekenntnis für die Suche nach der Wahrheit; der Reueakt gibt der Verantwortung Raum; die Bereitschaft, den zugefügten Schaden wiedergutzumachen, und der Vorsatz, die bösen Taten nicht wieder zu tun, verkörpern eine Dynamik der Wiedergutmachung; die Lossprechung schließlich zeigt eine Perspektive der Versöhnung auf, die über die Möglichkeiten des Büßers oder derer, die gelitten haben, hinausgeht. Diese Entsprechungen machen deutlich, dass christliche Versöhnungspraktiken, wenngleich oft individuell praktiziert, das sehr konkrete Leben von Menschen betreffen, denen Unrecht widerfahren ist (die Gemeinschaft wird durch den Priester vertreten und bei der Lossprechung in den Prozess der Versöhnung im Namen Gottes einbezogen), und nicht als eine bloß individuelle, innerliche oder gar asketische Praxis betrachtet werden kann. Versöhnung betrifft und beteiligt die größeren Gemeinschaften, in denen wir leben und die Schaden genommen haben. Deshalb geht es auch nicht nur um die Heilung eines Opfers und eines Täters, die in einen Akt der Gewalt verstrickt sind. Versöhnung stellt das Zusammenleben als solches wieder her und umfasst damit eine sehr viel größere Bandbreite von Aspekten als bloß die Beziehungen zwischen den Individuen. Die Parallele unterstreicht auch, dass Versöhnung nicht von der Praxis der Gerechtigkeit losgelöst werden kann, die die Suche nach der Wahrheit, die Übernahme von Verantwortung und das Bestreben erfordert, den zugefügten Schaden wiedergutzumachen. Gerechtigkeit ist eine wesentliche Voraussetzung für Versöhnung, und Versöhnung ist ein Teil von Gerechtigkeitsprozessen, die nachhaltige Ge-

meinschaften wiederherstellen. Deshalb ist Versöhnung eine anspruchsvolle soziale Praxis.

## II. Die Friedensarchitektur oder „Peace Architecture"

Luc Reychler definiert den Gedanken der Friedensarchitektur (PA) als „den allgegenwärtigen Entwurf des Friedensprozesses. Gewiss überschneiden sich die Bedeutungen der Begriffe Strategie, Entwurf, Planung und Architektur in vielerlei Hinsicht. Dennoch bevorzugen wir die Metapher Friedensarchitektur, weil sie (a) die Aufmerksamkeit auf die architektonischen Grundsätze/Erwägungen lenkt, die in den Prozessen einer nachhaltigen Friedenskonsolidierung angesprochen werden müssen; (b) die Notwendigkeit unterstreicht, die unerlässlichen Voraussetzungen oder Bausteine zu identifizieren, die sich je nach Art des Konflikts unterscheiden; (c) die Lernkurve verkürzen könnte, indem sie eine Methodologie der vergleichenden Analyse und Evaluation von Konflikttransformation zur Verfügung stellt; und weil sie (d) dazu beitragen könnte, dass der unverzichtbaren Arbeit der Friedensarchitekten größere Aufmerksamkeit gezollt wird."[7]

Die PA gliedert die Komplexität der Blickwinkel und Herangehensweisen der Konflikttransformation und Friedenskonsolidierung. Der Werkzeugkasten der Friedenskonsolidierung enthält ein Sortiment der unterschiedlichsten Maßnahmen und Fähigkeiten auf personaler wie sozialer Ebene. Friedensarchitekten ziehen die verschiedenen Schichten des Konflikts - seine vielfältigen Auswirkungen auf die unterschiedlichen Akteure - in Betracht und berücksichtigen neben dem Zeitrahmen auch die historischen, politischen und geographischen Kontexte. Interdisziplinäre Ansätze sind vonnöten, die, nicht zuletzt, wenn sie miteinander interagieren, diplomatische, politische, ökonomische, gesetzliche, psychologische, soziale, militärische, kulturelle, humanitäre, infrastrukturelle und andere Perspektiven fruchtbar machen. PA erfordert die Zusammenarbeit zahlreicher Personen - der Menschen vor Ort, der Experten, der politischen Entscheidungsträger usw. - auf lokaler, regionaler und globaler Ebe-

*Luc Reychler, geb. 1944, ist Politikwissenschaftler und Professor emeritus für Internationale Beziehungen an der Katholischen Universität Leuven. Er erhielt seinen Doktorgrad an der Universität Harvard 1976, war Direktor des Zentrums für Friedensforschung und Strategische Studien CPRS; Gründer der Field Diplomacy Initiative (FDI), mitverantwortlich für den Masterstudiengang „Konflikt und nachhaltiger Friede" (MaCSP), 2004–2008 Generalsekretär der International Peace Research Association (IPRA), Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für intellektuelle Soldarität und nachhaltige Friedensarbeit. Zahlreiche Buchveröffentlichungen. Gegenwärtig schreibt er ein Buch über die Bedeutung der Zeit in Konflikten und Friedensbemühungen: „Time for Peace". Er unterhält einen persönlichen Blog: www.diplomaticthinking.com. Anschrift: Instituut voor Internationaal en Europees beleid (OE), Parkstraat 45 – bus 3602, 3000 Leuven, Belgien. E-Mail: luc.reychler@soc.kuleuven.be*

*Jacques Haers SJ, geb. 1956, ist Professor für systematische und kontextuelle Theologien an der Katholischen Universität Leuven, Belgien. Weitere biografische Angaben siehe in diesem Heft S. 35. Anschrift: Prinsstraat 17, BE-2000 Antwerpen, Belgien. E-Mail: jacques.haers@theo.kuleuven.be.*

ne. Zudem gilt es, schmerzliche, gefährliche und heikle Prioritätenentscheidungen zu treffen, ohne dabei das komplexere und größere Ganze jener Maßnahmen aus den Augen zu verlieren, die für die Friedenskonsolidierung notwendig sind. PA bringt ausgewogene und umfassende Methoden der Konfliktanalyse hervor. PA setzt voraus, dass man alle Schritte, die unternommen werden, um einen Konflikt in einen nachhaltigen Frieden zu verwandeln, zunächst auf ihre Auswirkungen hin überprüft: Wie beeinflussen unsere Maßnahmen die Konfliktsituation, und welche Folgen zieht unser Eingreifen nach sich? Sie verlangt überdies kontextbezogene Definitionen dessen, was Friede für die Betroffenen konkret bedeutet. Um den Einstieg in das Konzept der PA zu erleichtern, schlägt Luc Reychler vor, das Fünfeck der Friedenskonsolidierung zu Hilfe zu nehmen, das die Grundbausteine und wichtigsten Bereiche der Friedenskonsolidierung in ihrer Wechselwirkung darstellt:

(1) ein funktionierendes Kommunikations-, Beratungs- und Verhandlungssystem, das die unterschiedlichen Akteure auf ihrer jeweiligen Ebene zu erreichen vermag;

(2) friedensfördernde Strukturen in den Bereichen Politik, Wirtschaft und Sicherheit;

(3) ein integratives Klima, in dem die politischen und psychologischen Gegebenheiten, die Hoffnung auf eine attraktive gemeinsame Zukunft, Versöhnung, soziales Kapital, multiple Loyalitäten, der Abbau emotionaler Mauern und dergleichen mehr zur Schaffung von Nachhaltigkeit beitragen;

(4) der Rückhalt eines internationalen, von multilateraler Zusammenarbeit geprägten Umfelds; und

(5) eine kritische Masse friedenswilliger Führungsriegen, ohne die keine tragfähige und kontinuierliche Friedensentwicklung möglich ist.

Prozesse der Friedensarchitektur rufen uns die Komplexität von Versöhnung ins Bewusstsein. Versöhnung erfordert die Fähigkeit, unterschiedliche Standpunkte einzunehmen und auf verschiedenen Ebenen zu kooperieren, das heißt, sie setzt ein Gespür für Zusammenhänge - Friedenskonsolidierung verläuft niemals einspurig - und die Bereitschaft voraus, sowohl im Konflikt als auch im Heilungsprozess auf vielfältige interdisziplinäre Faktoren zu achten. Deshalb erfolgt Versöhnung zeitübergreifend und beinhaltet symbolische Handlungen oder Rituale, die das erhoffte Ziel eines dauerhaften Friedens bereits vorwegnehmen. Dieses Modell hilft uns, die potentiellen Folgen der von uns konzipierten oder geplanten Versöhnungsversuche vorauszuberechnen, und ruft uns zu größtmöglicher Umsicht auf. Außerdem lenkt die PA den Blick auch auf die Persönlichkeit der Friedenshelfer: Versöhnung verlangt Kompetenz und Engagement.

## III. „Horizontal Inequalities" (HIs)

Was die Analyse der Konfliktursachen betrifft, sind verschiedene Theorien denkbar - und heftig umstritten.[8] Die gründliche und systematische Erforschung

einzelner Konflikte liefert solide empirische Gründe dafür, die Theorie der horizontalen Ungleichheiten (HIs) ernsthaft in Betracht zu ziehen. HIs betreffen reale und wahrgenommene Ungleichheiten zwischen Personengruppen auf politischer, sozioökonomischer und kultureller Ebene, die einander verstärken, starre und trennende Identitäten aufbauen und gewaltsame Konflikte auslösen oder aufrechterhalten können. Unterschiedlichkeiten verwachsen mit gefühlten Ungleichheiten, schlagen Wurzeln und verhärten sich. Frances Stewart weist auf die verschiedenen Ebenen von HIs hin: „Horizontale Ungleichheiten sind Ungleichheiten der wirtschaftlichen, sozialen oder politischen Verhältnisse oder des kulturellen Status zwischen kulturell definierten Gruppen. Das Buch befasst sich mit der Frage, inwiefern horizontale Ungleichheiten ursächlich zu Konflikten beitragen, und mit politischen Maßnahmen, die helfen könnten, HIs und damit die Wahrscheinlichkeit von Konflikten zu verringern."[9]

Die Erforschung von HIs in verschiedenen Konfliktsituationen und Kontexten hat folgende Ergebnisse erbracht[10]:

1. Mit den sozioökonomischen HIs wächst auch die Wahrscheinlichkeit eines Konflikts.
2. Ein Konflikt ist dort wahrscheinlicher, wo erhebliche politische und sozioökonomische HIs herrschen und in dieselbe Richtung laufen oder miteinander zusammenhängen. Wo sie dagegen in unterschiedliche Richtungen laufen, ist ein Konflikt weniger wahrscheinlich.
3. Eine inklusive Regierung (oder Gewaltenteilung) verringert tendenziell die Konfliktwahrscheinlichkeit.
4. Bürgerrecht kann eine wichtige Quelle für politische oder ökonomische Ausgrenzung sein.
5. Ungleiche kulturelle Anerkennung verschiedener Gruppen untereinander ist eine zusätzliche Konfliktursache, und Konflikte können auch durch kulturelle „Events" ausgelöst werden.
6. Die Wahrnehmung horizontaler Ungleichheiten beeinflusst die Konfliktwahrscheinlichkeit.
7. Das Vorhandensein natürlicher Ressourcen, das sich nicht selten auch auf die HIs auswirkt, kann ein wichtiger Grund für separatistische und lokale Konflikte sein.
8. Die Beschaffenheit eines Staates ist von größter Wichtigkeit, wenn es darum geht, zu bestimmen, ob ein ernstzunehmender Konflikt ausbricht und fortbesteht.
9. Einige HIs sind sehr langlebig und überdauern sogar Jahrhunderte.
10. Die internationale Politik und die Statistiken sind für das Thema der HIs häufig blind, während die nationale Politik in dieser Hinsicht oft fortschrittlicher ist.

HIs kennzeichnen Unterschiede und erklären, wie diese unter bestimmten Umständen in Gewalt ausarten können. Die Forschung zeigt auch, wie gemeinschaftsbildende Bemühungen wie eine inklusive Regierung oder kulturelle Anerkennung das Konfliktpotential, das in den HIs schlummert, verringern können. Hier besteht die Herausforderung darin, eine Vielfalt zu schaffen, die auf Zusam-

menarbeit und eine ungefährliche Form des Wettbewerbs ausgerichtet ist. Natürlich kann das Thema der HIs auch Risiken bergen, weil manche Gruppen womöglich auch künftig von bestehenden HIs profitieren wollen. Religionen können zu HIs beitragen und sie verstärken, und das Verhältnis religiöser Gruppierungen zueinander ist zuweilen durch HIs bestimmt, die zwischen ihnen herrschen. Andererseits können Religionen auch Mittel und Wege bereitstellen, HIs auf konstruktive Weise zu überbrücken oder in Angriff zu nehmen. Versöhnungsprozesse werden - ganz gleich, ob sie von Religionen abhängen oder nicht - die Beziehungen der Ungleichheit zwischen den verschiedenen Gruppen in der Gesellschaft und sogar auf globaler Ebene berücksichtigen müssen, denn auch dort herrscht krasses Unrecht, das gewaltsame Spannungsfelder erzeugt. Tatsächlich kann die Aufdeckung horizontaler Ungleichheiten durchaus auch zu weiteren Spannungen führen, weil bestimmte Gesellschaftsgruppen versuchen, ihre privilegierten Positionen zu halten: In Situationen, die aufgrund bestehender HIs bereits unterschwellig gewaltsam sind, wird, wenn diese aufgedeckt werden, die Gewalt expliziter und sichtbarer. Ist man sich der Existenz und der strukturellen Merkmale von HIs in der Gesellschaft erst einmal bewusst geworden, kann man versuchen, sie auf eine Weise anzusprechen, die die Gesellschaft möglichst nicht noch stärker polarisiert. All diese Ergebnisse verweisen darauf, dass Versöhnung sich sehr konkret auf HIs beziehen und versuchen sollte, alle betroffenen Parteien zusammenzubringen, damit sie sich mit vereinten Kräften bemühen, die Auswirkungen bestehender HIs zu verringern. Versöhnung geschieht dann, wenn alle Beteiligten versuchen, die trennenden und gewaltsamen Aspekte von HIs abzumildern und auf eine Vielfalt hinzuarbeiten, die sich gemeinsame Ziele setzt.

## IV. Masterstudiengang „Konflikt und nachhaltiger Friede" (MaCSP)

Die Katholische Universität Leuven hat mehrere Jahre lang einen internationalen und fächerübergreifenden Masterstudiengang „Konflikt und nachhaltiger Friede" (MaCSP) angeboten, an dem sämtliche Universitätsfakultäten sowie zahlreiche externe Organisationen und Einrichtungen mitgewirkt haben. Hauptanliegen war, eine kleine internationale Gruppe von Studierenden mit unterschiedlichem Background für eine kontextuelle - das heißt von konkreten Umständen abhängige - Beschäftigung mit der Frage auszubilden, wie sich gewaltsame Konflikte in nachhaltigen Frieden transformieren lassen und welchen Beitrag Friedenshelfer zu derartigen Prozessen leisten können. Der Studiengang sollte diejenigen Führungsqualitäten fördern, die notwendig sind, um eine Zusammenarbeit zwischen (politischen, militärischen, wirtschaftlichen, religiösen ...) Entscheidungsträgern, Wissenschaftlern, Experten und Menschen vor Ort zu verwirklichen. Dem MaCSP lag die Auffassung zugrunde, dass Friedenshelfer aufgerufen sind, eine Friedensvision zu entwickeln und Entscheidungsfindungsprozesse zu beglei-

ten, Voraussetzungen für eine fächerübergreifende Forschung zu schaffen und sich durch ihre Nähe zu den Konfliktwurzeln für das in gewalttätigen Feindseligkeiten erfahrene Leid zu sensibilisieren. Der MaCSP verstand die Transformation eines Konflikts in einen nachhaltigen Frieden als gemeinschaftsbildende Anstrengung, bei der zerstörerische und ausschließende Grenzlinien, die Konflikte prägen und von Konflikten geprägt sind, in einen Grenzraum der Begegnung verwandelt werden, wo Feinde und Gegner - die allesamt unter der Konfliktsituation zu leiden haben - zusammenfinden und die Möglichkeit entdecken, gemeinsam ein nachhaltiges Miteinander aufzubauen. Zu diesem Zweck stellte der MaCSP-Studiengang fünf Kernelemente der Konflikttransformation heraus:

1. Eine visionäre und gemeinschaftliche Führung, die Chancen zum Frieden in gewaltsamen Konflikten engagiert wahrnimmt;
2. umfassende und ganzheitliche Konzepte der Friedenskonsolidierung, wie sie etwa die Friedensarchitektur vorlegt;
3. kontextuelle Sensibilität für konkrete Konflikte und die Bereitschaft, die eigenen Theorien und Ansätze in jedem einzelnen Fall neu zu hinterfragen;
4. eine relationale Anthropologie, die persönliche und soziale Fähigkeiten berücksichtigt und schwache, verletzliche Menschen mit dem nötigen Knowhow und den erforderlichen Hilfsmitteln ausstattet, damit sie sich ihrerseits für die Friedenskonsolidierung einsetzen können;
5. gemeinschaftliche Lernprozesse und Teamarbeit (relationaler Konstruktionismus).

Der MaCSP erinnert uns daran, wie wichtig eine gemeinschaftliche Führung ist, wenn es darum geht, durch Prozesse der Versöhnung Gemeinschaften wiederaufzubauen, die unter gewaltsamen Konflikten gelitten haben, und Menschen zu konstruktiven Beziehungen der Zusammenarbeit und gegenseitigen Unterstützung zu befähigen. Das bedeutet, dass Versöhnung auch ein Projekt ist, zu dem die Menschen eingeladen werden, weil sie eine gemeinsame Auffassung vom Frieden teilen und weil sie wissen, dass Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit zu echten Aktivposten werden können, wenn es darum geht, das Entscheidende an einer Gemeinschaft zu entdecken und sichtbar zu machen, die nicht wieder Opfer von Gewalt sein will. Der MaCSP nimmt den Standpunkt derjenigen ein, die die Hauptlast eines gewaltsamen Konflikts zu tragen haben.

## Schluss

Jedes der hier vorgestellten Modelle unterstreicht die gemeinschaftsbildenden Aspekte von Versöhnung. Sie weisen auf die Komplexität von Interaktionen in einer Welt der Spannungen hin und analysieren Prozesse, die solche Spannungen im Hinblick auf nachhaltige und friedliche Gemeinschaften als gewaltsam oder kreativ klassifizieren. Versöhnung setzt voraus, dass Gerechtigkeit geübt werden kann, und erweist sich selbst als ein Bestandteil von Gerechtigkeit. Einige der Modelle richten ihre Aufmerksamkeit auch auf die Qualifikationen der Friedens-

helfer und auf die Führungsrolle, die sie übernehmen müssen, um die Wunden zu heilen, die ein Konflikt geschlagen hat.

Der Schwerpunkt der Gemeinschaftsbildung ist ein Aufruf an die christlichen Theologen, Versöhnung aus einer ekklesiologischen Perspektive zu betrachten und denjenigen ihre Stimme zu leihen, deren Gemeinschaften in einer Spirale der Gewalt zerbrochen sind und die nun unter den Folgen zu leiden haben. Unter diesem Blickwinkel werden Theologen, die an Versöhnungsprozessen beteiligt sind, die Friedenshelfer (einschließlich der Theologen) vielleicht zu einer „kenotischen" Haltung aufrufen und sie einladen, vom hohen Ross ihrer komplexen Modelle herabzusteigen und sich auf den Boden der konkreten Konflikte mit ihren ständig wechselnden und verworrenen Ursachen zu begeben, damit sie in der Lage sind, die Theorie und die Praxis der Friedenskonsolidierung auf konstruktive Weise miteinander zu versöhnen.

[1] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford 2009, 3.

[2] Marta Valiñas - Stephan Parmentier - Elmar Weitekamp, *„Restoring Justice" in Bosnia and Herzegovina: Report of a Population-Based Survey*, in: Working Paper 31 (Dezember 2009), hg. v. Leuven Centre for Global Governance Studies u. Leuven Institute of Criminology, vgl. auch: www.ghum.kuleuven.be/ggs/publications/working_papers/new_series/wp31-40/wp31.pdf (zuletzt abgerufen am 1. November 2012). Stephan Parmentier, *Transitional Justice and Reconciliation for International Crimes: Who Holds the Roadmap?*, in: Promotio Iustitiae 103 (2009/ 3), 63-70, vgl. auch www.issuu.com/sjssj/docs/pj103eng (zuletzt abgerufen am 1. November 2012).

[3] Luc Reychler, *Peace Architecture*, in: Peace and Conflict Studies, Bd. 9.1 (Mai 2002), 26. Luc Reychler - Arnim Langer, *Researching Peace Building Architecture*, in: Cahiers Internationale Betrekkingen en Vredesonderzoek 24 (2006), Nr. 75, hg. v. Centre for Peace Research and Strategic Studies, Leuven. Vgl. auch Luc Reychlers Webseite: www.diplomaticthinking.com (zuletzt aufgerufen am 1. November 2012).

[4] Frances Stewart (Hg.), *Horizontal Inequalities and Conflict: Understanding Group Violence in Multiethnic Societies*, Basingstoke, NY 2008.

[5] Nähere Informationen zu diesem Studiengang finden sich hier: www.jacqueshaers.files.wordpress.com/2012/11/conflict-borders-and-frontiers-for-peace_080713a.pdf (zuletzt aufgerufen am 6. November 2012).

[6] Elías López, *No Peace without „Forgiving-Justice": Love in Politics*, in: Cahiers Internationale Betrekkingen en Vredesonderzoek 24 (2006), Nr. 75, hg. v. Centre for Peace Research and Strategic Studies, Leuven, oder im Internet: www.jacqueshaers.files.wordpress.com/2012/11/elp_vol76.pdf (zuletzt aufgerufen am 7. November 2012). Vgl. auch Elías López' Beitrag zum vorliegenden Heft von CONCILIUM.

[7] Luc Reychler, *Peace Architecture*, in: Peace and Conflict Studies 9 (Mai 2002/1), 26, zitiert nach: Reychler - Langer, *Researching Peace Building Architecture*, 5f.

[8] In seinem Beitrag zum CONCILIUM-Kolloquium hat Arnim Langer neben seiner eigenen Perspektive der horizontalen Ungleichheiten kulturelle und wirtschaftliche Ansätze der Konfliktdeutung vorgestellt.

[9] Frances Stewart, *Horizontal Inequalities and Conflict: An Introduction and Some Hypotheses*, in: Frances Stewart (Hg.), Horizontal Inequalities and Conflict, 4.

[10] Frances Stewart - Graham K. Brown - Arnim Langer, *Major Findings and Conclusions on the*

*Relationship Between Horizontal Inequalities and Conflict*, in: Stewart (Hg.), Horizontal Inequalities and Conflict, 286-300. Ich zitiere hier die Untertitel des betreffenden Kapitels.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Kulturelle Ressourcen für Versöhnung und Frieden

Felix Wilfred

Ich möchte diesen Aufsatz beginnen, indem ich zwischen einer *Kultur des Friedens* einerseits und *kulturellen Ressourcen für Versöhnung und Frieden* andererseits unterscheide. Über die Kultur des Friedens wird heutzutage viel diskutiert und geschrieben. Was ich hier vorstellen möchte, hat einen anderen Zuschnitt. Es bezieht sich auf die verschiedenartigen Ressourcen in den Kulturen der Völker, mit deren Hilfe sie Konflikte überwinden, zwischenmenschliche Beziehungen kitten und Frieden schaffen. Diese Ressourcen müssen allerdings zuerst freigelegt und für diese Ziele nutzbar gemacht werden.

Lässt man einmal löbliche Ausnahmen wie Ramon Llull (1235-1315), Nikolaus von Kues (1401-1464), Erasmus von Rotterdam (1466-1536) und Thomas Morus (1478-1535) beiseite, dann haben sich Theologen aus der Mitte der christlichen Tradition nur selten mit dem Frieden auseinandergesetzt.[1] Thematisiert wurden stattdessen die spirituelle Kriegsführung gegen die Heiden, die Kreuzzüge gegen die Sarazenen und der gerechte Krieg aus Verteidigungsgründen; über all diese Fragen nachzudenken fand größere Anerkennung als die Sache des Friedens.

Heute ist der Friede eine Frage von höchster Bedeutung und Dringlichkeit für das Leben der Welt, der Nationen und Gesellschaften. Schon darum sollte die Theologie ihre Aufmerksamkeit mit größerer Entschiedenheit und Hingabe dieser Frage des öffentlichen Interesses widmen. Auf dem Weg dorthin wird sie womöglich einige der Problemstellungen, Fragen und Debatten, in die sie in der Vergangenheit eingetaucht ist, niedriger hängen und relativieren, weil sie für das Leben in der Welt von heute kaum noch Bedeutung haben.

In jüngerer Zeit war es vor allem Papst Johannes XXIII., der den Frieden als eine Frage der gesamten Menschheit ins Blickfeld rückte; ihrer müsse sich die Kirche unbedingt annehmen. Seine Enzyklika *Pacem in Terris* (1963) gab für Kirche und Theologie die Richtung vor, um sich diesem Anliegen zu öffnen. Es war das erste

Mal, dass die Welt etwas von der Kirche hören sollte, das an die gesamte Menschheitsfamilie gerichtet war. Um die Bedeutung dieser Enzyklika herauszustellen, schreibt Joseph Gremillion:

*„Es war die Enzyklika* Pacem in Terris *(Frieden auf Erden), die für Johannes und sein Aggiornamento eine universale Hörerschaft erschloss. Millionen, die den Päpsten und ihren Zungenbrecher-Enzykliken niemals auch nur die geringste Aufmerksamkeit geschenkt hatten, waren wachgeblieben und hörten zu. Hier wandte sich erstmals ein Papst an ‚alle Menschen guten Willens'. Und seine Botschaft sprach eine tiefe Sehnsucht an, die alle teilten."*[2]

Die Bedeutung des II. Vaticanums liegt darin, dass es den Frieden nicht mehr im Verhältnis zum Krieg definierte, sondern darüber hinausging und unter Bezugnahme auf die patristische Tradition den Frieden in seiner untrennbaren Verbindung mit der Praxis der *Gerechtigkeit* betrachtete.

*„Der Friede besteht nicht einfach im Schweigen der Waffen, nicht einfach im immer schwankenden Gleichgewicht der Kräfte. Er muss Tag für Tag aufgebaut werden mit dem Ziel einer von Gott gewollten Ordnung, die eine vollkommenere Gerechtigkeit unter den Menschen herbeiführt."*[3]

## Das Kulturverständnis des II. Vaticanums und seine Bedeutung für den Frieden

Eine Möglichkeit für die Theologie, zum Frieden beizutragen, besteht darin, sich die wichtigen Lehren des II. Vaticanums über die Kultur ins Bewusstsein zu rufen und daraus Schlussfolgerungen zum Einsatz für den Frieden zu ziehen.
Die Kolonialzeit war von einem evolutionistischen und hierarchischen Verständnis von Kultur geprägt. Dementsprechend wurden einige Kulturen als überlegen und entwickelt angesehen, während auf andere Kulturen - jene der kolonialisierten Völker - herabgeschaut wurde, da sie als minderwertig und entwicklungsbedürftig galten. Im Lichte der Erkenntnisse von Ethnologie und Anthropologie lehnte das Zweite Vatikanische Konzil es ab, ein solches evolutionistisches und hierarchisches Verständnis von Kultur zu übernehmen. Stattdessen fasste es die Kultur als offensichtliche und wesentliche menschliche Realität auf, die in jedem Volk vorhanden ist und Anspruch auf Autonomie und Freiheit hat, um sich entwickeln zu können.
Damit jedoch haben wir es mit einer Vielzahl von Kulturen zu tun; jede von ihnen ist anders, aber keine ist den anderen überlegen oder unterlegen. Doch die Vielzahl der Kulturen, die das Konzil so klar anerkannt und bekräftigt hat, kann nicht nur da genutzt werden, wo das Christentum kontextualisiert werden soll. Aber damals, so scheint mir, hat das II. Vaticanum, nachdem es seine umfassende und humanistische Sicht der Kultur vorgestellt hatte, diese Sicht tatsächlich so in

Anschlag gebracht, dass sie für sein Inkulturationsprogramm zum Vorteil der Kirche nutzbar wurde. Das Konzil sah in der Inkulturation ein Zeugnis dafür, dass die Kirche nicht an eine bestimmte Kultur gebunden ist. Kultur wurde auch als Mittel und Objekt der Evangelisierung angesehen. So sagt zum Beispiel *Gaudium et Spes*, „die Kirche, die im Lauf der Zeit in je verschiedener Umwelt lebt, [nimmt] die Errungenschaften der einzelnen Kulturen in Gebrauch, um die Botschaft Christi in ihrer Verkündigung bei allen Völkern zu verbreiten und zu erklären"[4]. Es geht nun aber darum, dass die Kultur bei der Humanisierung der Welt und der Gesellschaft sowie bei der Förderung der gegenseitigen Verständigung unter den Völkern eine größere und aktivere Rolle zu spielen hat. Unter anderem bietet sie Mittel und Wege, Differenzen in zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen aufzulösen. Auf lokaler Ebene lebt Friede von den kulturellen Quellen und Riegeln bis hin zu den konkreten Strategien, die jede Kultur zur Überwindung von Konflikten entwickelt hat.

Kulturen sind keine begrenzten und in sich abgeschlossenen Einheiten oder geschlossene Systeme, wie es eine ethnozentrische Sichtweise vielleicht nahelegt. Im Gegenteil: Jede kulturelle Ausformung ist die Frucht zahlreicher Begegnungen und Verhandlungen. Kulturelle Unterschiede beruhen nicht auf ihrer Isolation voneinander. Es ist eher so, dass Kulturen Angebote von Verschiedenheit sind, was Lebensweisen, Verhaltensmuster und den Umgang mit den Wirklichkeiten angeht, die der ganzen Menschheit gemein sind. Dieser dynamische und universale Aspekt von Kultur kann uns helfen, sie als Kraft zum fortgesetzten Dialog und als Mittel zum friedlichen und harmonischen Kontakt mit dem Gegenüber zu verstehen. Die örtliche Kultur könnte darüber hinaus sogar wertvolle Hinweise zum Aufbau von Frieden in anderen Gesellschaften und auf globaler Ebene geben. Um diese Aspekte der Kultur herauszuarbeiten und zu würdigen, wenden wir uns nun der Theologie der Schöpfung zu.

## Kultur und die Theologie der Schöpfung

Solange das Projekt der Inkulturation und Evangelisierung dazu neigt, die Kultur aus einer kirchenzentrierten Perspektive zu betrachten, haben wir es mit einer „Theologie von oben" zu tun, die nicht in der Lage ist, die Kultur als einen Wert an sich wahrzunehmen. Die post-liberale oder neo-orthodoxe Theologie von oben würde, beispielsweise, die Ansicht vertreten, dass die Kultur dem Wort Gottes entsprechen sollte - anstatt dass das Wort Gottes uns in der Begegnung mit der Kultur entgegentritt. John Milbank und andere würden so weit gehen zu sagen, dass Christen selbst eine alternative Gesellschaft bilden und als eine eigenständige gesellschaftliche Organisation eine eigene Kultur mit den entsprechenden eigenen Praktiken haben.[5] In diesem Verständnis hätten die Kulturen der Völker und Nationen keinen Platz, es sei denn, sie würden in die kirchliche Gemeinschaft hereingeholt.

Dagegen würde eine Theologie der Schöpfung die Kultur als eine Realität des

menschlichen Zusammenlebens betrachten, die einen Wert in sich selbst hat. Glaube muss sich zu den Kulturen der Menschen in Beziehung setzen. Denn weil Kultur eine Folge und ein integraler Teil der menschlichen Aktivität ist, sollten Christen überzeugt sein, „dass die Siege der Menschheit ein Zeichen der Größe Gottes und die Frucht seines unergründlichen Ratschlusses sind“[6]. Es lohnt sich, diese konziliare Perspektive auf die Kultur wiederzuentdecken.

Wenn Gott durch das Medium des menschlichen Handelns in den verschiedenen Lebensbereichen wirkt, dann gilt das auch für die Belange des Friedens. Das Übel der Gewalt wird von Menschen verursacht, und Gott schafft Frieden durch dieselben Menschen, indem er sie gute Mittel und Wege nutzen lässt, die ihnen in ihren Kulturen zur Verfügung stehen. Sollten Gewalt und Konflikte schon seit den Anfängen der Menschheit bestehen, dann hat diese Menschheit auch die Mittel gefunden, Konflikte zu lösen und Hass und Gewalt zu beenden. Zwischenmenschliche Beziehungen und Begegnungen sind von den Kulturen geprägt, in denen sie stattfinden, und die Art und Weise, auf die die Menschen zusammenkommen, entstammt ihrer Kultur. Zugleich aber ist eine Kultur nicht das Ergebnis irgendeines Zwangs, sondern entsteht aus einem beständigen Prozess der Konsensfindung und der Schaffung gemeinsamer Symbole in einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft. Darum ist es leicht zu verstehen, warum gerade die Kultur für Heilung, Versöhnung und Frieden wesentlich ist, wenn Brüche in diesen Beziehungen auftreten, die sich in Konflikten und Gewalt manifestieren. Und darum ist es auch sinnvoll, das kulturelle Potenzial in jedem Volk daraufhin zu untersuchen, was es zur Überwindung von Feindseligkeiten und zum Eintritt in einen Friedens- und Versöhnungsprozess beitragen kann.

Damit soll nicht behauptet werden, dass Kultur etwas ganz und gar Positives ist. Wie alle menschlichen Wirklichkeiten besitzt auch die Kultur eine ihr eigene Doppeldeutigkeit. Sie kann ebenso ein Reich der „Sünde“, der Gewalt und der Widersprüche sein. Doch das ist kein Grund, darin nicht nach kreativen Mitteln der Versöhnung und des Friedens Ausschau zu halten.

## Ein mystischer Zugang zur Kultur – ein Weg des Friedens

Ich habe weiter oben bereits Nikolaus von Kues erwähnt. In seinem Werk *De pace fidei* („Der Friede im Glauben“) teilt er uns mit, dass seine Überzeugung von der Übereinstimmung der Religionen die Frucht einer Vision, einer Schau gewesen sei. Es ist bemerkenswert, dass er in einer angespannten Situation wie der nach dem Fall von Konstantinopel (1453) - einem kulturellen Erdbeben, das die Grundfesten der Identität Europas erschütterte - in der Lage war, die gegnerischen Religionen aus einer mystischen Perspektive in Beziehung zueinander zu setzen und auf ihre letztgültige Einheit zu schauen. Er trat ein für Versöhnung und Harmonie anstelle von Aggression, für Dialog und Frieden anstelle von Vergeltung.

*„Da tat sich dem [...] Ergriffenen nach einigen Tagen - vielleicht weil er unaufhörlich darüber grübelte - eine Schau auf, der er dies entnahm: In einem kleineren Kreis von solchen Weisen, die aus eigener Erfahrung mit den Verschiedenheiten, wie sie zwischen den Religionen über den Erdkreis hin herrschen, vertraut sind, ließe sich auch eine irgendwie realisierbare Übereinstimmung finden, und so wäre im Religiösen ein ewiger Friede auf angemessenen und ehrlichen Wegen erreichbar."*[7]

So wie wir heute versuchen, tiefer in die mystische Dimension einzudringen, nach der die interreligiöse Verständigung ruft, müssen wir auch die mystische Dimension in der Vielfalt der Kulturen und in ihrer Harmonie sehen lernen. Die Mystik hat die Kraft, alle Schranken und Grenzen zu durchbrechen und uns eine größere Einheit erkennen zu lassen. Sie hat außerdem die Kraft, uns die Dinge in einem anderen Licht sehen zu lassen. Das gilt auch für die verschiedenen Kulturen. Sie werden nicht zu Rivalen, sondern sind aneinander gebunden als die vielfältigen Ausdrucksweisen der einen Menschheit in Einheit mit dem göttlichen Geheimnis. Der Sinn für Einheit und Harmonie hilft uns auch, in jeder Kultur - auch wenn sie durch die jeweiligen Besonderheiten von Geografie und Geschichte bestimmt ist - etwas zu entdecken, das diese übersteigt, etwas, das sie auf einer anderen Ebene mit anderen Kulturen verbindet.

## Auf der Suche nach inneren Lösungen für Konflikte

Geschichte und Erfahrung haben unverkennbar gezeigt, dass Konfliktlösungen, die nicht in der jeweiligen Kultur verwurzelt sind, sondern von außen auferlegt wurden, der Sache eines nachhaltigen Friedens nicht dienlich sind. Zahlreiche Beispiele sowohl auf der Makro- als auch auf der Mikro-Ebene könnten herangezogen werden, um diese Einschätzung zu unterstützen. Um nur einige der offenkundigsten anzuführen: Bis ein nachhaltiger Friede in Afghanistan, im Irak oder in Libyen erreicht ist, ist es noch ein sehr weiter Weg. Externe Faktoren und Kräfte können nur einen äußerst zerbrechlichen Frieden zuwege bringen, der von heute auf morgen wieder dahin sein kann.
Das Projekt des Friedens muss aus dem örtlichen Boden sprießen und dessen Bewohner mit einbeziehen. Denn die Verschiedenheit der Gesellschaften auf

*Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, war über viele Jahre Professor an der State University in Madras und Vorsitzender der dortigen geisteswissenschaftlichen Fakultät. Das Zentrum für Friedensforschung und Konfliktbewältigung an der Universität wurde von ihm gegründet. Er war Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission in Rom, als Joseph Ratzinger deren Vorsitzender war. Gastprofessuren in Frankfurt, Münster, Nijmegen, Boston, Manila und Schanghai. Die indische Regierung ernannte ihn 2010 zum ersten Lehrstuhlinhaber für Indienstudien am Trinity College in Dublin, Irland. Veröffentlichungen u.a.: An den Ufern des Ganges (2001); Theologie vom Rand der Gesellschaft: Eine indische Vision (2006); Asian Public Theology (2010). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Rezeption des II. Vaticanums auf einem multireligiösen Kontinent" in Heft 3/2012. Anschrift: Asian Centre for Cross-Cultural Studies, 40/6A Panayur Kuppam Road, Panayur, Sholinganallur Post, Chennai – 600119, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.*

unserer Erdkugel ist groß, und die Situationen der Konflikte, Verletzungen und der Gewalt sind jeweils singulär. So sind beispielsweise Verständnis und Praxis von Versöhnung und Frieden etwas ganz anderes in einer Gesellschaft wie Indien, deren grundlegende Sozialstruktur auf der schriftlosen Kastenidentität beruht. Die Form der Versöhnung kann in einer solchen Gesellschaft nicht dieselbe sein wie in einer liberalen Gesellschaft, die aus einem Gesellschaftsvertrag entstanden ist und deren grundlegende Einheiten die Individuen sind. Darin liegt ein weiterer Grund, auf die kulturellen Ressourcen zurückzukommen. Die in der Kultur angelegten Potenziale müssen ans Licht geholt und für die Förderung des Friedens eingesetzt werden. Der Friede würde nicht heraufziehen, wenn man abhinge von Vernunfterwägungen und Argumenten, um Konflikte zu lösen und Versöhnung zu schaffen. Das ist nur zu offensichtlich. Versöhnung und Frieden erfordern, dass die zentralen Fragen auf der Ebene der Gefühle angesprochen werden, und gerade hier haben Symbole und andere kulturelle Momente eine große Bedeutung.

Vom afrikanischen Kontinent kennen wir Beispiele für den Einsatz kultureller Mittel und Einrichtungen, wenn nach Konflikten Versöhnung möglich werden soll. Ein einschlägiger Fall ist Ruanda. In der Zeit nach dem Genozid gab es ein dringendes Bedürfnis nach gerichtlicher Aufarbeitung. Nach so viel Grausamkeit und brutalen gegenseitigen Tötungen von Hutu und Tutsi befindet sich das Land heute auf dem Weg der Erholung und Befriedung, und das ist in nicht geringem Maße den einheimischen kulturellen Verfahrensweisen der Rechtsprechung geschuldet. Die traditionelle Institution der *gacaca*-Gerichte nahm ihre Arbeit im Land auf und verhandelte tausende von Fällen. Der lokalsprachliche Ausdruck *gacaca* bedeutet „ordentlich gepflegter Rasen". Die saftig-grünen Grasflächen sind der Ort, an dem sich die örtliche Gemeinschaft versammelt und ihre Differenzen klärt, und sie sind ein Symbol für Dialog und Partizipation.

Wie erfolgreich waren diese Gerichte? Ganz sicher sind sie alles andere als perfekt; sie haben zahlreiche Mängel, lassen Schlupflöcher, und vieles ist noch immer unerledigt. Dennoch erwiesen sie sich bei der Schaffung von Frieden und Versöhnung als ein wenig besser als all die Instrumente und Initiativen von außen. Wie sollte auch nur ein Mindestmaß an Gerechtigkeit und Frieden in diese Gesellschaft einkehren, wenn noch im Jahr 2001 mehr als 100.000 des Völkermords Angeklagte in Gefängnissen untergebracht waren? Es hätte mehrere Jahrzehnte gedauert, Recht zu sprechen und Versöhnung zu erreichen - und all das verbunden mit hohem finanziellem Aufwand -, wenn man sich allein auf moderne Gerichtsverfahren verlassen hätte.

Darüber hinaus bewies das ruandische Experiment, dass die örtlichen und kulturell eingebetteten Methoden wie die *gacaca*-Gerichte größere Transparenz bei der Zumessung von Gerechtigkeit erlaubten. Die örtliche und gemeinschaftsbezogene Konfliktbewältigung dreht sich um Menschen, die sich so gut kennen, dass sie einander nichts vorspielen oder Tatsachen verbergen könnten, um straffrei auszugehen. Die Verfahren konnten beschleunigt werden. Mehr noch: Sie trugen dazu bei, dass die Menschen ihre Verantwortung wahrnahmen. So wuchsen die Chancen für einen dauerhaften Frieden, weil der Versöhnungsprozess die Bin-

dungen zwischen den Völkern und Gemeinschaften gestärkt hat. Die Bedeutung der örtlichen *gacaca*-Gerichte wurde in dem Dokumentarfilm *My Neighbour My Killer* von Anne Aghion eindrucksvoll festgehalten.

## Ein Fallbeispiel aus der Wirtschaft

Ich würde die gemeinschafts- und kulturbasierte Friedensarbeit gerne illustrieren mit ähnlich gelagerten neuen Einsichten aus dem Feld der Wirtschaft. Bereits im Jahr 1968 veröffentlichte Garrett Hardin einen gefeierten Artikel unter dem Titel *The Tragedy of the Commons* („Die Tragik der Allmende") in der Zeitschrift *Science.*[8] Er sprach darin von Gemeinschaftsgütern wie Weideland, Wäldern, Luft, Wasser, Fischgründen usw. Diese haben der Gemeinschaft über Jahrtausende gedient, sind aber nun in eine Krise geraten, weil einige Mitglieder aus Gier begonnen haben, an diesen Gütern Raubbau zu treiben. Dies führt zu Zerstörung, und letztlich hat niemand einen Nutzen davon, dass das Allmendegut auf diese Weise zunichte gemacht wird. Für Hardin lag die Ursache dieser Tragödie in der Abwesenheit klar definierter Eigentumsrechte. Jahrzehnte später kam Elinor Ostrom, Trägerin des Nobelpreises für Wirtschaftswissenschaften im Jahr 2009, auf die Frage zurück. Sie zeigte, dass die wahre Tragödie in der Zerstörung der *gemeinschaftsbasierten Systeme* zum *Schutz des Gemeineigentums* liegt.[9] Diese Systeme hatten den Vorteil, die Menschen im verantwortungsvollen Gebrauch von gemeinschaftseigenen Gütern zu aktiv Beteiligten zu machen. Es war leicht, Regelverletzer zu identifizieren und mit ihnen umzugehen - das förderte ein größeres Verantwortungsgefühl für und Kontrolle über die Allmende.
Man muss das Rad nicht neu erfinden. Die Menschen selbst kennen Mittel und Wege zum Frieden, die nur in Gang gebracht oder beschritten werden müssen. Die Gemeinschaft als einen wichtigen Spieler und als den effektivsten Manager gemeinschaftlicher Güter einzusetzen stellt die führende Rolle der privaten Akteure in der neoliberalen Ökonomie in Frage. Gemeinschaftsmanagement von Gemeinschaftseigentum ist ein Ausdruck von Kultur und hilft die Gewalt überwinden, welche Konkurrenz und Konflikte zwischen den Individuen verursachen können. In der neoliberalen Ökonomie galten Staat und Markt als diejenigen, die die Naturschätze vor Raubbau und vor Zerstörung schützten. Heute kommt das Gemeinschaftsmanagement als Alternative zu diesen zwei traditionellen Akteuren ins Spiel.

## Frieden und Gerechtigkeit auf dem Boden der Kultur

Heute ist es offensichtlich, dass für jeden dauerhaften Frieden die Anerkennung der Menschenwürde und die Praxis der Fairness und Gerechtigkeit nötig sind. Bei der Lösung von Konflikten nehmen Bemühungen um Ausgleich und Wieder-

gutmachung *(restorative justice)* sowie Vergebung einen wichtigen Platz ein. Während wir aber über wichtige Werte für die Friedensförderung sprechen, müssen wir uns auch darüber im Klaren sein, dass diese universalen Bedingungen für den Frieden mit der jeweiligen Kultur verbunden sind. Wie Gerechtigkeit in einer Gesellschaft praktiziert wird, hat in den verschiedenen Kulturen eine je eigene Geschichte und Tradition. Wir müssen die kulturell verwurzelten und gemeinschaftszentrierten Praktiken genau bestimmen, um uns in die Lage zu versetzen, Brücken zu Frieden und Versöhnung zu bauen.

Der Hl. Augustinus definierte den Frieden als „tranquillitas ordinis" (Gelassenheit der Ordnung). Das ist nicht zu verstehen als Aufforderung, sich an die bestehende Ordnung anzupassen. Seine Definition zielt eher auf den Prozess, rechte Beziehungen zwischen den Teilen und dem Ganzen zu finden, und auf die daraus resultierende Harmonie. Auch als ein kontinuierlicher Prozess des Aufbaus rechter Beziehungen bleibt die Herstellung von Frieden ein Gemeinschaftsprojekt mit all seinen historischen und kulturellen Ressourcen.

In der Diskussion über den Frieden nach einem Konflikt ist eine der zentralen Fragen die Wiederherstellung der Gerechtigkeit, zu der es kommen muss, bevor Versöhnung stattfinden und Friede etabliert werden kann. Auch wenn das für sich genommen sicher richtig ist, würde diese Trennung von Gerechtigkeit und Frieden in vielen Kulturen befremdlich anmuten, weil sie Wege entwickelt haben, das eine mit dem anderen so zu verbinden, dass Gerechtigkeit und Friede *miteinander* erlangt werden können, ohne sie als Gegensätze zu begreifen oder das eine dem anderen zu opfern.

Selbst wenn wir davon ausgingen, dass es möglich ist, Gerechtigkeit in ihrer Gänze wiederherzustellen, können wir keineswegs sicher sein, dass das Verhältnis zwischen einem Übeltäter und seinem Opfer wieder ins Lot gebracht werden kann. Denn zum Frieden gehört mehr als das, was die Gerechtigkeit anbieten kann. Genau an diesem Punkt könnten die kulturellen Ressourcen für Versöhnung und Frieden helfen, die Wunden zu heilen und ein tragfähiges Zusammensein zu ermöglichen. Mit anderen Worten: Jeder kulturelle Boden hat sein eigenes Potenzial, damit Gerechtigkeit und Frieden in einem bestimmten Kontext zur Blüte kommen.

Aus theologischer Sicht ist die Kultur, wie ich weiter oben bereits festgestellt habe, ein Teil der Ökonomie von Gottes Schöpfung und zugleich ein Ort von Gottes Gnade, auch wenn sich in ihr viel Sündhaftigkeit manifestieren mag. Wenn wir die kulturellen Mittel zur Verwirklichung der edlen Ziele von Gerechtigkeit und Frieden einsetzen, befinden wir uns im Bereich der alltäglichen Gnade. Wenn, wie Amartya Sen ganz richtig feststellte, uns die vollkommene Gerechtigkeit versagt bleibt und unser Bemühen stattdessen darauf zielt, von weniger zu mehr Gerechtigkeit zu gelangen[10], dann gilt das geradeso für den Weg zum Frieden.

Als Menschen können wir uns nur von einer Situation geringen Friedens zu mehr Frieden bewegen, und der vollkommene Friede mag uns versagt bleiben. Auf diesem unendlichen Weg zum Frieden könnten die Kultur und die kulturellen

Ressourcen eine bedeutende Rolle spielen. Kultur steht für die eingebundenen zwischenmenschlichen Beziehungen, und bei der Suche nach Frieden könnte aus diesen der Balsam kommen, den wir für das Heilen der Wunden und für die Versöhnung benötigen.

## Versöhnung oder Mitgefühl?

Was die kulturellen Ressourcen anbelangt, sollten wir uns der Tatsache bewusst sein, dass diese Ressourcen sich in dem Maße entwickeln, wie die Gemeinschaft reift. Sie könnte neue Durchbrüche erreichen, zu Einsichten finden und neue Strategien entdecken. Es ist wichtig, die Entwicklung der Kultur zu verfolgen, um ihre Ressourcen für Versöhnung und Frieden ihrem dynamischen Sinn nach zu verstehen. So war beispielsweise die indische Tradition[11] und Kultur ursprünglich sehr stark auf Vergeltung ausgerichtet. In der Tat ist eines der zwei großen Epen Indiens - das *Mahabharata* - eine Geschichte von vielen Racheakten, Hass, Gewalt und Blutvergießen.[12] Es brauchte einen Gautama Buddha, um all das zu durchbrechen und der indischen Zivilisation eine neue Ausrichtung zu geben, und zwar durch die Einführung des entscheidenden Elements des Mitgefühls *(karuna).*[13] Mitgefühl basiert nicht auf einer *Ich-Du-Beziehung* (Martin Buber) oder auf der *Alterität* oder dem *Angesicht des Anderen* (Emmanuel Levinas). Mitgefühl ist eine umfassende Haltung, die in sich alle jene Aspekte einschließt, die wir mit dem Prozess der Versöhnung verbinden - Erkenntnis der Wahrheit, Vergebung, Umkehr usw. Mitgefühl entspringt nicht der Alterität, sondern der Identität. Denn letztlich ist der Andere man selbst - eine Intuition, die charakteristisch ist für den hinduistischen *advaita*-Gedanken der Nicht-Dualität. Buddha seinerseits zeigte, dass wir uns nur dann in Richtung Frieden bewegen können, wenn wir Mitgefühl praktizieren. Mitgefühl ist wahrhaftige Gnade, um einen sowohl christlichen als auch hinduistischen Begriff zu verwenden. Sie schließt Gerechtigkeit mit ein, will uns aber noch darüber hinauslocken. Sie führt uns zur Erkenntnis, dass Friede letztlich nicht einfach die Frucht menschlicher Anstrengungen ist, sondern ein Geschenk.

In diesem Paradigma gehören zum Werkzeugkasten für Frieden und Versöhnung: Mitgefühl, Gewaltfreiheit, *syadvada* und *anekatva.*[14] Darin liegt der Unterschied zum Prozess in der christlichen Tradition, wo es um das Bekennen der Wahrheit oder das Eingeständnis von Schuld geht, um Buße, Strafe, Versöhnung und Frieden. Im Paradigma des Mitgefühls ist Buße nicht so zentral wie im Fall der Versöhnung, wo die christliche Soteriologie großen Einfluss hat. Suchten wir nach einer gleichwertigen Realität, die der Buße in der hinduistisch-buddhistischen Tradition entspricht, dann wäre dies die *Überwindung des Selbst.* In der Selbstüberwindung schmilzt der Hass und verdunstet, und dabei findet eine Erleuchtung statt, aus der das Mitgefühl entspringt. Die Überwindung des Selbst ist der höchste Ausdruck der Entäußerung.

Das Gesagte macht deutlich, dass Kulturen und Zivilisationen vielleicht nicht nur verschiedene Ressourcen für den Frieden haben, sondern auch verschiedene Paradigmen, um das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen harmonisch zu denken. Die westliche Praxis der Versöhnung ist geprägt von der christlichen Theologie und der katholischen Bußtradition. Das hinduistisch-buddhistische Paradigma hingegen verdankt sich einer anderen Weltsicht. Dennoch, scheint mir, wäre ein tiefergehendes Gespräch und ein Dialog zwischen diesen beiden Traditionen äußerst wichtig - in Blick auf die praktische Aufgabe der Versöhnung, der Friedensarbeit, der Integration und der Ganzheit. Ich denke, in der christlichen Tradition ist das Element der *sunyata* (Leere) oder *kenosis* noch nicht genügend zur Geltung gekommen. Das Gespräch mit der hinduistisch-buddhistischen Tradition könnte uns helfen, in das christliche Verständnis von Versöhnung den Ruf zur Selbstentäußerung, zur *kenosis* hineinzuweben. Die Qualität der Versöhnung entspricht proportional dem Grad der Selbstentäußerung.

## Kultur und Friedensinitiativen

Der Friedensnobelpreis wurde im Jahr 2012 der Europäischen Union verliehen. Ein Kontinent, der im 20. Jahrhundert die erbitterten Kämpfe zweier Weltkriege sowie Gewalt, ungeheure Zerstörung und den Tod von Millionen erlebt hat, erschien neu als ein Kontinent des Dialogs, des Friedens und der Verständigung. Das Ende der feindlichen Auseinandersetzungen und die Förderung des Dialogs wurde ganz offensichtlich durch die wirtschaftliche Integration erleichtert. Doch ohne die Unterstützung eines kulturellen Austauschs, gemeinsamer Werte und einer geteilten Geschichte wäre dieser Wandel nicht möglich gewesen. Zu denken ist hier an den Beitrag solcher Persönlichkeiten wie Kardinal Suhard und Bernard Lalande, die sich für Versöhnung unter den europäischen Nationen und insbesondere für die deutsch-französische Aussöhnung eingesetzt hatten.

Ostasien ist eine der wenigen Regionen der Erde, die sich noch in der Ära des Kalten Krieges befinden, vor allem, was das Verhältnis der beiden Koreas angeht. Außerdem ist der Friede in Ostasien heute bedroht durch die Eskalation der Spannungen zwischen Japan, China, Taiwan und Korea wegen einiger unbewohnter Inseln.[15] Nationale Empfindungen und Leidenschaften schlagen in diesen Ländern hohe Wellen. Es kam zu heftigen antijapanischen Unruhen in China, die schmerzhafte Erinnerungen an den japanischen Militarismus und den Imperialismus im Zweiten Weltkrieg weckten. Dennoch stellen wir fest, dass gute Aussichten auf Frieden bestehen, wenn diese Länder sich bewusst machen, dass sie eine gemeinsame Kultur, Geschichte, Lebensart haben und einige traditionelle Werte teilen.

Die Kirche kann in diesen Ländern eine sehr bedeutende Rolle bei der Errichtung des Friedens spielen, wenn sie auf die kulturellen Möglichkeiten, die unter den Völkern in diesem Teil Asiens vorhanden sind, zurückgreift. Solche Initiativen

könnten auf der Makro- wie auf der Mikro-Ebene ergriffen werden. Zu erwähnen wäre beispielsweise - auf der Mikro-Ebene - die Initiative eines koreanischen und eines japanischen Pfarrers (Katushiko Seino) an der Tsuchiura Grace Church in Tokio. Sie ist Teil einer Bewegung mit dem Namen „Koinonia", die versucht, die beiden Völker in einem kulturellen Austausch einander näher zu bringen.
Dramatisch und eindrucksvoll war auch die Initiative des jungen Priesters Paul Mun Kyuhyun von der koreanischen Priestervereinigung für Gerechtigkeit. Befeuert vom Ideal eines vereinigten Koreas und im Vertrauen auf die gemeinsame Kultur und Geschichte beider Länder überschritt er am 15. August 1989 die Grenze zu Nordkorea und wurde verhaftet. Es war eine große symbolische Geste des Protests gegen die Teilung eines Volkes, das in Kultur und Geschichte eins ist. Seine folgenden Initiativen bewiesen, dass die Kultur vereinen kann, was die Politik trennt.[16]
Kultureller Austausch, Bildung und wahrheitsgetreue Geschichtsbücher können dabei helfen, Vorurteile zu überwinden und ideologische Differenzen hinter sich zu lassen. Politische Initiativen und ökonomische Integration bringen womöglich nur dann den Frieden voran, wenn sie durch kulturellen Dialog und Austausch auf breiter Ebene untermauert werden. Solche kulturbasierten Friedensinitiativen lägen gewiss ganz auf der Linie dessen, was das II. Vaticanum zum Wert der Kultur im menschlichen Leben vertreten hat.

## Fazit

Ich habe auf ein Gebiet hingewiesen, auf dem die Theologie sich aktiv engagieren sollte, nämlich auf das Gebiet der Überwindung von Feindseligkeiten und Konflikten, der Förderung von Versöhnung und des Aufbaus dauerhaften Friedens. Damit dies geschehen kann, muss die Theologie die Kultur und ihre Potenziale in den Blick nehmen, und zwar jenseits der Programme der Inkulturation. Die Mine der Kultur zum Zwecke der Versöhnung und des Friedens zu erkunden wird eine der Hauptaufgaben für die Theologie in der Zukunft sein. Wenn sie sich selbst auf örtlicher Ebene für die Sache des Friedens einsetzt, wird die Theologie kontextuell werden und näher an die Realitäten des Alltagslebens herankommen. Öffentliche Theologie sollte der Kirche helfen, kulturellen Austausch zugunsten von Frieden und Verständigung zu fördern.[17] Diese Aufgabe ist nicht weniger wichtig als der interreligiöse Dialog. Die Theologie könnte den bestehenden Systemen und Vorgehensweisen der Konfliktprävention zum Durchbruch verhelfen, und wenn sich doch Konflikte ereignen, könnte sie zur Lösung beitragen, indem sie Ressourcen aus dem jeweiligen Kontext heranzieht.
Der Prozess von Versöhnung und Frieden ist kein Bereich, in dem die Religion ein Monopol besitzt. Staat, Wirtschaft, Bürgergesellschaft usw. spielen ebenfalls eine wichtige Rolle, weshalb die Theologie mit allen Beteiligten im Gespräch bleiben muss, um konstruktiv mitwirken zu können. Indem sie solche wichtigen Aufgaben wahrnimmt, würde die Theologie auch der Kirche helfen, tiefere Wurzeln im

kulturellen Universum der Völker zu schlagen. Die Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) sprach z.B. auf ihrer ersten Vollversammlung sehr deutlich von der Notwendigkeit eines Dialogs mit den Kulturen neben dem Dialog mit den Religionen und mit den Armen.[18] Heute beginnen wir, die umfassende Bedeutung zu erkennen, die dem Dialog mit den Kulturen und ihren Potenzialen für die Friedensarbeit im Dienste einer harmonischen und geteilten Zukunft der Menschheit zukommt.

[1] Historisch ist es interessant festzuhalten, dass es sogenannte „Sekten" waren, insbesondere die Mennoniten und die Quäker, die die Frage des Friedens zu einem ihrer unmittelbaren Anliegen machten.

[2] Joseph Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice. Catholic Social Teaching Since Pope John*, New York 1976, 68.

[3] Papst Paul VI., Enzyklika *Populorum Progressio*, 76 (*Gaudium et Spes*, 78, zitierend).

[4] *Gaudium et Spes*, 58.

[5] Vgl. John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford ²2006; siehe auch Kathryn Tanner, *Theories of Culture. A New Agenda for Theology*, Minneapolis 1997, 96ff; Georges de Schrijver, *Recent Theological Debates in Europe. Their Impact on Interreligious Dialogue*, Bangalore 2004, 37ff.

[6] *Gaudium et Spes*, 34.

[7] Nikolaus von Kues, *De pace fidei / Der Friede im Glauben*, dt. Übersetzung von Rudolf Haubst, bearb. am Institut für Cusanus-Forschung, Trier, 3. verbesserte Auflage 2003, Kapitel 1.

[8] Garrett Hardin, *The Tragedy of the Commons*, in: Science 162 (1968), 1243-1248.

[9] Vgl. Elinor Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge 1990.

[10] Vgl. Amartya Sen, *The Idea of Justice*, London 2009.

[11] Unter „indischer Tradition" ist hier nicht die Tradition eines bestimmten Nationalstaats zu verstehen; „indisch" wird hier vielmehr im Sinne einer Zivilisation verwandt.

[12] Vgl. Rajmohan Gandhi, *Revenge and Reconciliation*, London 1999.

[13] In Indien hält sich bis heute eine Mischung aus diesen beiden Traditionen - der vorbuddhistischen Tradition der Vergeltung und der buddhistischen Tradition des Mitgefühls. Erstere könnte in den immer noch praktizierten „Ehrenmorden" zu Tage treten, die eine Praxis der gewalttätigen Rache sind.

[14] *Syadvada* ist ein Merkmal des Jainismus. Es besagt, dass „jede Aussage uns nur ein Vielleicht erlaubt, ein Etwa oder ein syad [...] Die Betonung liegt auf der extrem komplexen Natur der Wirklichkeit und ihrer Unbestimmbarkeit [...] Der dynamische Charakter der Wirklichkeit besteht allein aus relativen oder konditionalen Prädikaten. Jede Aussage ist wahr, aber nur unter bestimmten Bedingungen, d.h. sie ist hypothetisch." Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Delhi ⁷1994, 302. *Anekatva* ist eine Lehre, die Verschiedenheit und Vielfalt bejaht.

[15] Das ist anders in Südostasien. Wie die gemeinsame Kultur, Geschichte und Zivilisation zur Förderung des Friedens beitragen können, zeigt sich in der Gründung der Vereinigung südostasiatischer Staaten (*Association of South East Asian Nations* - ASEAN). Seit der Gründung dieser Körperschaft gab es kaum noch ernste zwischenstaatliche Konflikte in Südostasien.

[16] Genaueres bei Paul Mun Kyuhyun, *The Korean People and the Catholic* Church - *A History*, Seoul 2012.

[17] Vgl. Felix Wilfred, *Asian Public Theology. Critical Concerns in Challenging Times*, Delhi 2010.

[18] Vgl. Gaudencio Rosales - Catalino G. Arévalo (Hg.), *For all the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991*, New York 1992.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Theologisches Forum

# Die „Kirche der Armen". Erfolge und Rückschläge

## Von Papst Johannes XXIII. bis Bischof Romero[1]

Jon Sobrino

## I. Papst Johannes XXIII. in der Konzilsaula und der „Katakombenpakt"

Die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 25. Januar 1959 stellte ein epochales Ereignis dar. Ein weiterer epochaler Moment waren in der Folge die Worte Papst Johannes' XXIII. in einer Radiobotschaft vom 11. September 1962, einen Monat vor der Konzilseröffnung (11. Oktober 1962): „Heute ist die Kirche in besonderer Weise eine Kirche der Armen." Dies war der erste *Erfolg* der Kirche der Armen.

Bereits vor dem Konzil gab es Bewegungen in diesem Sinne: die Arbeiterpriester in Frankreich, die sich der Unterstützung des Kardinals Suhard erfreuten, Stimmen aus der Dritten Welt wie die von Dom Hélder Câmara in Brasilien oder die von Bischof Georges Mercier (Algerien) von den Afrikamissionaren. Und diese Gruppen traten auch für einen Bruch mit der Zivilisation des Kapitalismus ein, mit der sich die Kirche arrangiert hatte.

Mit Beginn des Konzils dachten etliche Bischöfe weiterhin in dieser Richtung. Kardinal Gerlier, Erzbischof von Lyon, sprach am 26. Oktober 1962 bei einer Versammlung im belgischen Kolleg im Hinblick auf die Armen von der Pflicht der

Kirche, sich mit größtmöglicher Empfindsamkeit am Leid so vieler Menschen zu orientieren. Und im Hinblick auf die Aufgaben des Konzils sagte er: „Wenn wir dies nicht ernstlich prüfen und erforschen, dann läuft alles andere Gefahr, zu nichts nütze zu sein." Und er griff die bereits zitierten Worte Johannes' XXIII. auf.

Dennoch stellte Kardinal Lercaro am 6. Dezember, zwei Monate nach Konzilseröffnung, mit einem gewissen Pathos fest: Hinter uns liegen „zwei Monate der Anstrengung und einer wahrhaft großherzigen, demütigen und brüderlichen Suche ... [Aber] wir spürten alle, dass dem Konzil bislang etwas gefehlt hat." Was fehlte, war - so rief der Kardinal in Erinnerung - die Kirche der Armen, von der Johannes XXIII. gesprochen hatte. Der Begriff war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vernehmbar geworden, doch man hatte ihm keine Aufmerksamkeit geschenkt. Dies deutete auf so etwas wie einen *Rückschlag* hin.

Viele Bischöfe erkannten bald, dass der Mehrheit eine entschieden den Armen zugewandte Kirche fremd war, und sie beschlossen, sich vertraulich, regelmäßig und ohne Sektenbildung in der Domus Mariae am Stadtrand Roms zu treffen. Sie durchdachten „die Armut der Kirche" grundlegend, und wenige Tage nach Abschluss des Konzils feierte eine beachtliche Zahl von Konzilsvätern eine Eucharistie in den Katakomben der heiligen Domitila. Sie baten um „Treue zum Geist Jesu", und am Ende der Eucharistiefeier unterzeichneten sie das, was später „Katakombenpakt" genannt wurde. Der „Pakt", zu dessen Impulsgebern auch Dom Hélder Câmara gehörte, war eine Aufforderung an die „Brüder im Bischofsamt", ein „Leben in Armut" zu führen und eine „dienende und arme" Kirche zu verwirklichen. Der Text 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 Eigenbrötelei und Selbstgerechtigkeit zu vermeiden [...] nehmen wir in Demut und der eigenen Schwachheit bewusst, aber auch mit aller Entschiedenheit und all der Kraft, die Gottes Gnade uns zukommen lassen will, die folgenden Verpflichtungen auf uns [...]".*

Die Unterzeichner aus Lateinamerika und anderen Kontinenten verpflichteten sich in dreizehn Punkten[2] dazu, in Armut zu leben, alle Symbole und Privilegien der Macht zurückzuweisen und die Armen in den Mittelpunkt ihres pastoralen Dienstes zu stellen. Dies waren Zeiten des *Erfolgs.*

In der Konzilsaula selbst wurde sehr wohl von den Armen gesprochen, aber verhalten. Und über die Kirche der Armen schwieg man. Zwei wunderbare Texte wurden approbiert, in denen die Armen und ausdrücklich oder implizit auch die Kirche erwähnt wurden: „[...] in den Armen und Leidenden erkennt sie [die Kirche] das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen." (*Lumen Gentium,* 8) - „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 Texte bringen Wichtiges über die Sendung der Kirche[3] und ihre Spiritualität zum Ausdruck, doch sie berühren weder das Thema ihres *Armseins* noch das *Schicksal der Verfolgung* aufgrund der Verteidigung der Armen oder die Tatsache, dass ihr *von den Armen her Heil zuteilwerden könne.*

## II. Medellín: Befreiende Kirche der Armen – selbst arm und verfolgt

Im Dokument *Armut der Kirche,* das Bestandteil der Schlussdokumente der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968)[4] ist, finden sich Pathos und Ethos des Katakombenpakts wieder. Die Bischöfe geben redlich die Klagen der Armen wieder, „dass die Hierarchie, der Klerus und die Ordensleute reich und mit den Reichen verbündet sind" (14,2). Wenn auch häufig der äußere Anschein mit der Wirklichkeit verwechselt wird, gestehen die Bischöfe zu, dass sie Etliches dazu beigetragen haben, dieses Bild einer reichen Institution Kirche zu schaffen: durch die großen Gebäude, die Pfarrhäuser und Ordenshäuser, sofern sie größer als die des Stadtviertels sind; durch die eigenen, zuweilen luxuriösen Autos; durch die aus alter Zeit überkommene Art, sich zu kleiden. „In der Situation der Armut und sogar des Elends, in der der größte Teil des lateinamerikanischen Volkes lebt, haben wir Bischöfe, Priester und Ordensleute das Nötige zum Leben und eine gewisse Sicherheit, während den Armen das Notwendigste fehlt und sie in Angst und Unsicherheit leben." (14,3) Und sie fügen hinzu, dass sich die Armen nicht nur über Unterschiede hinsichtlich des materiellen Wohlstands, sondern ebenso über Distanznahme und unsolidarisches Verhalten beklagen: „Es gibt genügend Fälle, in denen die Armen fühlen, dass ihre Bischöfe oder ihre Pfarrer und Ordensleute sich nicht wirklich mit ihnen, mit ihren Problemen und Ängsten, identifizieren und dass sie nicht immer diejenigen unterstützen, die mit den Armen arbeiten oder sich für sie einsetzen." (14,3)

Zum Schluss fordern die Bischöfe das „Zeugnis" einer entsprechenden Lebensweise und Verwaltung der Güter ein (14,12-17). Und sie verlangen eine Distanzierung von Ansehen und Reichtum ... „Wir möchten, dass unsere lateinamerikanische Kirche frei wird von irdischen Fesseln, von geheimen Abmachungen und zweideutigem Prestige; dass ihre Dienstaufgabe ‚frei im Geiste in Bezug auf die Bande des Reichtums', durchsichtiger und stärker sei." (14,18)

Diese Erklärungen sind Grundsätze, die die Kirche der Armen in ihrer eigenen Verfassung (*ad intra*) betreffen.

Was die Sendung der Kirche betrifft, so wird im Dokument *Armut der Kirche* gesagt, dass die Armen von der Kirche die Anklage des ungerechten Mangels an den Gütern der Welt und der Sünde, die ihn hervorbringt, verlangen. Und in den beiden einleitenden Dokumenten *Gerechtigkeit* und *Frieden* wird dies ausführlich

entfaltet. Sie sind hinlänglich bekannt, doch es ist wichtig, das Wesentliche in Erinnerung zu rufen.

Das Dokument *Gerechtigkeit* beginnt mit einer Feststellung, die als Grundsatz und Fundament des gesamten Gebäudes dient. Ohne Umschweife heißt es hier:

*„Über die Situation des lateinamerikanischen Menschen gibt es viele Studien. In allen wird das Elend beschrieben, das große Menschengruppen in die Randzonen des Gemeinschaftslebens drängt. Dieses Elend als Massenerscheinung ist eine Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreit."* (1,1)

Und die Bischöfe fügen hinzu, dass dieser *Schrei* von den Bischöfen gehört werden müsse: „Es erhebt sich ein stummer Schrei von Millionen von Menschen, die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten, die ihnen von keiner Seite gewährt wird." (14,2) Die Schlussfolgerung lautet: „Der lateinamerikanische Episkopat darf angesichts der ungeheuren sozialen Ungerechtigkeiten in Lateinamerika nicht gleichgültig bleiben; Ungerechtigkeiten, die die Mehrheit unserer Völker in einer schmerzhaften Armut halten, die in sehr vielen Fällen an unmenschliches Elend grenzt." (14,1)

Es ist wichtig festzuhalten, dass die ersten Worte der Bischöfe nicht religiöser Natur, weder biblisch noch dogmatisch, sind. Es sind Worte über die Realität dieser Welt und über ihre Sünde und deren offenkundige Folgen für die Sendung der Kirche. Wenn auch in einer anderen sprachlichen Diktion, gemahnen diese Worte doch an die kräftige Ausdrucksweise des Dominikaners Antonio Montesino im Jahr 1511. Die Wirklichkeit ist grausam, und die Sünde der Kommendenbesitzer ist übergroß. „Wie haltet ihr sie so sehr in Unterdrückung und Erschöpfung, ohne ihnen zu essen zu geben oder sie in ihren Krankheiten zu heilen, denen sie aufgrund der exzessiven Arbeiten erliegen, welche ihr ihnen auferlegt, und sie sterben daran, besser gesagt, ihr tötet sie, um jeden Tag Gold herauszuholen?" Und die Kommendenbesitzer leben in völliger Unmenschlichkeit. „Wie seid ihr in einen solch lethargischen Schlummer versunken?"

In Medellín fasste die Kirche den Mut, „vom Schlummer der grausamen Unmenschlichkeit zu erwachen", die unterdrückerische Situation anzuklagen und sich für die Befreiung daraus zu engagieren. Dies sind Grundsätze des Handelns der Kirche der Armen nach außen (*ad extra*).

*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 (Ostfildern 2008); Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer (Ostfildern 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Der ‚Kirche der Armen' war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden" in Heft 3/2012. Anschrift: Universidad Centroamericana „José Simeón Cañas", Centro Monseñor Romero, Apartado postal 01-168, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@uca.edu.sv.*

Und es stellte sich ein weiteres erstaunliches neues Ereignis ein. Im Unterschied zu dem, was auf dem Konzil vonstatten gegangen war, erfuhr Medellín aufgrund der Tatsache, dass es die Armen ins Zentrum rückte und sich für deren Befreiung einsetzen wollte, von Anfang an die erbitterte Gegnerschaft der ökonomischen, militärischen und polizeilichen Kräfte sowie zu einem erheblichen Teil auch der Medien des Kontinents. Man denke nur an den Rockefeller-Report aus dem Jahr 1968, an das Santa-Fe-Dokument von 1980 und an die Geheimtreffen der Militärs im Süden des Kontinents im Lauf der Achtzigerjahre des vorigen Jahrhunderts. Sie organisierten grausame Feldzüge, an denen zeitweise ein Teil der institutionellen Kirche beteiligt war.[5]

Und es waren auch Zeiten des Martyriums, des am deutlichsten Jesuanischen, was sich in der Kirche zutrug: zu leben, zu handeln und dem Tod ausgeliefert zu werden wie Jesus von Nazaret. Die Verfolgung und das Martyrium wurden - gewiss in unterschiedlichem Maß - zu einem historischen Existenzial der Kirche der Armen.

Die Verfolgung erschreckte die Institution, die überdies ängstlich bemerkte, wie Medellín und etliche herausragende Bischöfe und mehr noch die Theologie der Befreiung den Christen, die sich zusammen mit den Armen engagierten, *Mündigkeit und Freiheit* verliehen. Sie spürte, wie die Macht der Hierarchie ins Wanken geriet. Und es kam zur Reaktion. Etliche Bischöfe wurden gemaßregelt, und die Theologie der Befreiung wurde bekämpft.

Mit der Verfolgung nahmen die *Rückschläge,* das Leid und die Tränen zu, aber auch die *Erfolge* - ein wenig so, wie es bei Jesus von Nazaret der Fall war. Die Kirche der Armen war nun Realität.

## III. Bischof Romero und Ignacio Ellacuría – Kirche der Armen: verfolgt, gekreuzigt und heilbringend

Diese Kirche verwirklichte sich in verschiedenen Regionen Lateinamerikas und in sehr bemerkenswertem Ausmaß auch in El Salvador.

Ignacio Ellacuría unternahm einen wichtigen theoretischen Schritt, der große praktische Konsequenzen hatte, als er begrifflich genauer klärte, was man unter „Kirche der Armen" verstehen muss. Er schrieb drei Texte[6] zu diesem Thema, aus denen wir - nicht in jedem Fall mit genauer Seitenangabe - das Wesentliche zitieren. Die Kirche der Armen ist kein *Teil* der Kirche, kein regionaler *Schwerpunkt,* sondern ein konstitutives und konfigurativ es Merkmal der Kirche *insgesamt.* Sie trifft die vorrangige Option für die Armen mitsamt den Konsequenzen, die diese Option - sowohl für die hierarchische und organisatorische Verfasstheit der Kirche als Institution als auch für das, was ihre Evangeliumsverkündigung sein muss - nach sich zieht. Es ist eine solidarische und vorzugsweise mit der Sache der Armen solidarische Kirche. Und aus diesem Grund ist sie eine verfolgte Kirche, und zwar präzise eine von den Reichen verfolgte Kirche. Wenn die Armen

in der Kirche den Platz einnehmen, der ihnen zusteht, dann ist die kirchliche Institution eine vom Geist beseelte Institution. Und die Seligpreisungen können als Gründungsurkunde der Kirche der Armen sichtbar werden.

Vertiefen wir das anhand von vier Punkten:

1. Die Kirche der Armen ist keine Kirche, die „außerhalb der Welt der Armen steht und ihnen von dort großzügige Hilfe anbietet"[7]. Die Kirche konstituiert sich nicht in logischer Unabhängigkeit von den Armen, um sich - nachträglich - zu fragen, was sie mit ihnen machen soll.

2. Letztlich ist das Fundament dieser Kirche theologal. „[D]ie Einigung Gottes mit den Menschen, wie sie in Jesus Christus gegeben ist, [ist] auf geschichtlicher Ebene die Einigung eines Gottes, der sich selbst entäußert hat, mit der Welt der Armen"[8].

3. Die Armen ermöglichen und bilden den *Heilscharakter* der Kirche. „Indem sie sich unter den Armen inkarniert, indem sie in letzter Instanz ihr Leben ihnen weiht und indem sie für sie stirbt, kann sie christlich zum wirksamen Heilszeichen für alle Menschen werden."[9]

4. Die Armen bilden die Kirche von innen her, was praktisch ignoriert wurde und immer noch ignoriert wird. „[Sie ist] eine Kirche, in der die Armen das Hauptsubjekt und das Prinzip der inneren Strukturierung sind."[10] Dies ist möglicherweise am wenigsten bekannt und wird am wenigsten praktiziert. Es bedeutet, dass die Armen zusammen mit dem Evangelium und der genuin evangeliumsgemäßen Tradition Gestaltungsprinzipien der Nachfolge, der Spiritualität, der Lehre, der Liturgie, der Moral, des Kirchenrechts usw. sind.

Die Armen konfrontieren die Kirche wie selbstverständlich und ohne die Möglichkeit von Ausflüchten mit dem Evangelium. Und wenn sie ihnen nicht nur beisteht, sondern sich zu ihrer Verteidigerin macht, dann gerät die Kirche *ex opere operato* in Konflikt mit den Götzen, den *Gottheiten*, die den Tod bringen. Dann wird sie zu einer zwangsläufig *verfolgten Kirche* und überwindet die Konzilsaussagen in ihrer bloßen Allgemeinheit: „Die Kirche ‚schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin' [...]" (*Lumen Gentium*, 8)

Bischof Romero hat die Kirche auf diese Weise gelebt und verstanden. Und er sagte, dass diese und keine andere Kirche die wahre Kirche sei. In evangelischer Ergriffenheit erklärte er die Verfolgung zur Seligpreisung: „Ich freue mich, Brüder, dass unsere Kirche verfolgt wird, und zwar genau aufgrund ihrer vorrangigen Option für die Armen und aufgrund der Tatsache, dass sie im Interesse der Armen fleischliche Gestalt anzunehmen versucht." (Predigt vom 15. Juli 1979) Und abermals in evangelischer Ergriffenheit sagte er: „Es wäre traurig, wenn in einem Land, in dem so schrecklich gemordet wird, nicht auch Priester unter den Opfern wären. Sie sind das Zeugnis einer Kirche, die inmitten der Probleme der Armen leibhaftige Gestalt angenommen hat." (Predigt vom 24. Juni 1979). Die Kirche der Armen ist auch die *verfolgte und gekreuzigte* Kirche.

In diesem Zusammenhang muss man daran erinnern, dass sowohl Bischof Romero als auch Pater Ellacuría von der Bedeutung des Begriffs „Volk" auf dem

Zweiten Vatikanischen Konzil überzeugt waren. Romero und Ellacuría gelangten schließlich dazu, vom *gekreuzigten Volk* zu sprechen. Ellacuría schrieb zum Beispiel folgende Aufsätze: *Das gekreuzigte Volk. Versuch einer historischen Soteriologie* (1981); *Das gekreuzigte Volk ist stets das Zeichen der Zeit* (1981). Bischof Romero setzte das leidende Volk am 19. Juni 1977 in Aguilares, einen Monat nach der Ermordung von Bauern, mit dem gekreuzigten Christus gleich: „Ihr seid das Bild des durchbohrten Gottes [... Dieses Volk] ist das Bild aller Völker, die, wie in Aguilares, durchbohrt und geschmäht werden."
Hier werden die *Erfolge* und *Rückschläge* der Kirche der Armen von der Offenbarung, der Christologie und der Soteriologie her in radikaler Weise sichtbar. Es war die Kirche Bischof Romeros, Bischof Samuel Ruiz', Bischof Leonidas Proaños ... und es ist in unseren Tagen die Kirche Bischof Pedro Casaldáligas.

## IV. Schlussreflexion: Die Kirche im Augenblick der Auferstehung

Das Konzil sagte nichts zu einer verfolgten und viel weniger noch zu einer *um der Gerechtigkeit willen* gekreuzigten Kirche. Die Zeiten waren nicht danach, die wirklichen Armen und ihre Kreuze - zusammen mit ihrem Herrn - zum Mittelpunkt der Kirche zu machen. Das Konzil erschloss Möglichkeiten, so zu sprechen, doch von den Armen sprach es selbst lediglich in verhaltener Weise. Und es war traurig - obwohl dies nicht in der Verantwortung des Konzils lag -, dass die vatikanische Hierarchie und andere, lokale Hierarchien danach die „Kirche der Armen" beleidigen wollten, indem sie sie beharrlich „Volkskirche" nannten. Die Zurückweisung der Kirche der Armen entsprach keiner Logik, sondern es kam darin die Entschlossenheit zum Ausdruck, mit der Art von Kirche, von der wir oben sprachen, aufzuräumen - und mit der Theologie der Befreiung.
Auch innerhalb der aktuellen Theologien wird das Thema „Kirche der Armen" nicht oft behandelt. Der Katakombenpakt ist unbekannt. Und innerhalb der Rede von der Kirche ist man sich dessen nicht bewusst, was das Zentrum des Alten Testaments bildet, nämlich das „Urbekenntnis Israels zur alleinigen Helfermacht Jahwes, der den Hilflosen beisteht"[11]. Und im Neuen Testament ist entscheidend: „[...] die Königsherrschaft Gottes gehört *den Armen allein*"[12]. Und man ist sich auch des Satzes von Bischof Romero nicht mehr bewusst: „Die Ehre Gottes ist *der Arme, der lebt.*"
Indessen ist die Realität unserer Welt nach wie vor eine Realität der Armen, Unterdrückten und Opfer. Pedro Casaldáliga schreibt:

*„Heute gibt es mehr Reichtum auf der Erde, aber es gibt auch mehr Ungerechtigkeit. 2,5 Milliarden Menschen auf der Welt überleben mit weniger als zwei Euro am Tag, und 25.000 Menschen sterben laut FAO täglich an Hunger. Die Ausbreitung der Wüsten bedroht das Leben von 1,2 Milliarden Menschen in etwa hundert Ländern. Den Migranten werden die Geschwisterlichkeit und der Boden unter den Füßen*

*verweigert. Die USA bauen eine 1500 Kilometer lange Mauer gegen Lateinamerika. Und Europa errichtet im Süden Spaniens einen Wall gegen Afrika. All dies ist nicht einfach ruchlos, sondern geplant.*"[13]

Dies sind keine Worte über die Vergangenheit. Die gegenwärtige Welt stellt sie nicht in Abrede. Und diesen Armen kommt auch heute theologale Letztgültigkeit zu.

Ohne das Zweite Vatikanische Konzil wäre die Kirche der Armen nicht möglich gewesen. Doch diese überbot das, was dem Konzil vorschwebte. Und ich meine, dass die Kirche der Armen zumindest in Lateinamerika dazu beigetragen hat, grundlegende Einsichten des Konzils historisch zu verankern und zu bereichern, wie etwa das Wort Gottes, das Volk Gottes, die Zeichen der Zeit, die Liturgiefeier, die Gemeinschaft ...[14]

Eine Sache noch zum Schluss: Die Kirche der Armen befindet sich im Augenblick der Auferstehung. Bereits innerhalb der Geschichte erfährt sie selbst Auferstehung, wenn die Armen geisterfüllt sind und leben. Und wenn sie sich kraftvoll der Welt zuwendet und sie humanisiert, indem sie eine *Zivilisation der Armut* fördert. Dies ist das Erbe, das uns Bischof Romero und Ignacio Ellacuría hinterlassen haben.

[1] Eröffnungsvortrag des theologischen Symposiums der theologischen Fakultät der Universität Leuven und der Zeitschrift CONCILIUM am 20. Mai 2012 in Leuven. Ich wählte das Thema „Kirche der Armen", denn ich wollte an die Eröffnung des Konzils vor fünfzig Jahren erinnern und vor allem ein grundlegendes Thema behandeln, das erstaunlicherweise in Vergessenheit geraten ist. Hier stelle ich die Hauptinhalte der Rede vor. In voller Länge kann der Text eingesehen werden unter dem Titel *La Iglesia de los pobres desde el recuerdo de Monseñor Romero,* in: Revista Lationoamericana de Teología 86 (2012), 135-155. Andere Passagen finden sich bereits unter dem Titel *Der „Kirche der Armen" war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden,* in: CONCILIUM 48 (2012/3), 296-305.

[2] Der gesamte Text ist auf Deutsch in der Übersetzung von Norbert Arntz am leichtesten zugänglich im Internet unter: www.konzilsvaeter.de/referenzen/deutsch/index.html.

[3] F. Wilfred zum Beispiel schreibt: „Für die Mission in Asien ist in meinen Augen kein anderes Dokument der Moderne so bedeutsam wie *Gaudium et Spes*", in: Felix Wilfred, *Die Rezeption des II. Vaticanums auf einem multireligiösen Kontinent,* in: CONCILIUM 48 (2012/3), 338.

[4] Der offizielle deutsche Text findet sich in: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche, 8), hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

[5] Vgl. dazu Ulrich Duchrow u.a. (Hg.), *Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs,* München 1989 (Anm. d. Übers.)

[6] Ignacio Ellacuría, *Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament,* in: ders./Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1996, 761-787; ders., *„Pobres" en Casiano Floristán y Juan-José Tamayo,* in: ders., Conceptos Fundamentales de Pastoral, 798-801; ders., *Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres,* in: ders., Escritos Teológicos II, 2000, 417-437 (ursprünglich im Jahr 1979 veröffentlicht).

[7] Ellacuría, *Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament,* 781.

[8] Ebd.

[9] Ebd.

[10] Ebd.

[11] Hans Walter Wolf, *Dodekapropheton I. Hosea*, Neukirchen-Vluyn 1965, 304.

[12] Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 118.

[13] Rundbrief: *Utopia necesaria como el plan de cada día*, Januar 2006.

[14] Sobrino, *Der „Kirche der Armen" war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden*, 300-302.

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

# Der „Ubuntu"-Ansatz für die Versöhnung in Ruanda

## Zu den Quellen der Methode der „Association Modeste et Innocent"[1]

Laurien Ntezimana

## I. Vorbemerkungen

### 1. Der Ubuntu-Ansatz

Der *Ubuntu*-Ansatz[2] bei der Einschätzung einer Situation oder einer Problematik zielt darauf, über die vordergründigen Erscheinungsformen der Situation oder der Problematik hinaus an ihr Wesen heranzukommen. Er will Verständnis dafür wecken, dass es bei jeder Situation oder Problematik, in die Menschen verwickelt sind, darum geht, sie herauszufordern, Aspekte ihres tiefsten Wesens aufzudecken, die hier im Spiel sind.

Das Wesen jedes Seienden - und vor allem des Menschen - ist es, um es mit einem Akronym zu beschreiben, dass es ein „SOUL" ist, ein „Single Outflow of the Universal Life"[3], eine einzelne Emanation des universalen Lebens. Bei den Menschen ist dieses Wesen, das von Karlfried Graf Dürckheim[4] „Wesens-Ich" genannt wird, immer verhüllt durch das, was derselbe Autor das „profane Ich" oder das „existentielle Ich" nennt, das von anderen Autoren wie zum Beispiel Eckhart Tolle[5] auch „Ego" genannt wird. Und da es der erstrangige Seinsgrund der Menschen ist zu bekunden, was sie wirklich sind (religiös gesprochen: die „Herrlichkeit Gottes", seine Strahlkraft) sichtbar zu machen, also ihr tiefstes Wesen zu

enthüllen, so kann man sagen, dass die gesamte Geschichte nichts anderes ist als „eine Herausforderung, das Ego zu transzendieren, um die Strahlkraft Gottes sichtbar zu machen". Der *Ubuntu*-Ansatz weckt in den Menschen das Bewusstsein dieser Transzendenz und verleiht ihnen die Kraft, dieser Berufung gerecht zu werden.

## 2. Die Versöhnung

Wenn man der Definition im *Petit Larousse* glauben darf, dann ist es das Wesen der Versöhnung, der „Uneinigkeit ein Ende zu machen". Das Ego zu transzendieren ist der einzige Weg, der zur Beendigung von Uneinigkeit und zu dauerhafter Versöhnung führt. Denn das Ego, dieser unentbehrliche „Wächter unserer Individualität"[6], ist, weil es „kopflos", wenig überlegt handelt, zugleich der wirkliche Urheber der Uneinigkeit. Allein sein „Gegengift", das Bewusstsein, das das Wirken der Strahlkraft Gottes in uns bezeugt, wird die Versöhnung schaffen können. Der *Ubuntu*-Ansatz zur Versöhnung wird darin bestehen, Mittel und Wege zur Weckung des Bewusstseins der Strahlkraft Gottes in uns aufzuzeigen, so dass wir fähig werden, die Grenzen des Ego zu überschreiten.

## 3. Die ruandische „Provokation" oder: Wie die neueste Geschichte Ruandas die Ruander herausfordert, vorwärts zu gehen, um die Grenzen des Ego zu überschreiten und das Wesentliche sichtbar zu machen

Im Jahr 1994 hat Ruanda während dreier Monate, die so schwer wiegen wie Jahrhunderte, etwas erlebt, das man „die Kopflosigkeit von Menschen in ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit" nennen kann: den Genozid an den Tutsis, dem Massaker an Hutus vorausgegangen waren und noch nachfolgten. Die Medien und Veröffentlichungen aller Art haben genug darüber berichtet, sodass wir uns hier damit begnügen können, einfach zu erinnern an diese Katastrophe, die eine ganze Kette von Folgen nach sich gezogen hat, deren eine schlimmer war als die anderen.

Wenn man von „Versöhnung in Ruanda" spricht, dann muss man zunächst zur Kenntnis nehmen, welche Bemühungen es gegeben hat, um in all dem wieder Ordnung zu schaffen, um wieder akzeptable Lebensbedingungen zu schaffen, um die Möglichkeit des Zusammenlebens, die Hoffnung und das Vertrauen in die Zukunft wiederherzustellen, und all dies in einem Kontext, der all dem so entgegengesetzt ist.

Es dabei bewenden zu lassen aber würde bedeuten, auf halbem Weg stehen zu bleiben. Wenn die akzeptablen Lebensbedingungen wieder hergestellt sind, müssen wir zum Wesentlichen kommen: Uns den Herausforderungen der Geschichte stellen, die uns eine solch riesengroße Provokation vor Augen geführt hat. Wir müssen zu Alchimisten werden und dieses ganze Grauen in eine glanzvolle Zukunft verwandeln, indem wir das Leiden in ein neues Bewusstsein umwandeln: Dies ist die anspruchsvolle Aufgabe des *Ubuntu*-Ansatzes. Der *Ibintu*-Ansatz[7] aber tut die ersten Schritte zur Wiederherstellung akzeptabler Lebens-

bedingungen. Allein zu diesem Preis kann man wirklich sagen: „So etwas darf nie wieder geschehen"; denn damit wäre es gelungen, „eine Zeit der Gnadenlosigkeit hinter uns zu lassen und eine Zeit der Gnade zu schaffen".

## II. Akzeptable Lebensbedingungen wiederherstellen: Der *Ibintu*-Ansatz auf dem Weg zur Versöhnung

Mit dem *Ibintu*-Ansatz meine ich ein Vorgehen, das sich im Bereich des *forum externum* bewegt und durch die Wiederherstellung der „Dinge", die zerstört worden waren, zu versöhnen versucht. Diese „Dinge" können materieller Art (Häuser, Infrastrukturen usw.) oder symbolischer Art (Institutionen, Verbindungen usw.) sein. Der *Ibintu*-Ansatz ist also die andere Seite des *Ubuntu*-Ansatzes. Mit dem Begriff *Ibintu*-Ansatz bezeichne ich aber auch gewisse Bemühungen im Bereich des *forum internum*, aber nur solche, die mehr auf die Wiederherstellung der zerbrochenen Verbindungen zielen (also auf die Rückkehr zu den Verbindungen, wie sie vor dem Zerbrechen bestanden hatten) als auf das unter Leidensdruck zustande kommende Wachsen eines neuen Bewusstseins. Wie wir gesehen haben, bedarf es des *Ibintu*-Ansatzes, um die Rahmenbedingungen des „Spiels" wiederherzustellen. Dieser Ansatz hat allerdings Grenzen, die nur durch den ihm komplementären *Ubuntu*-Ansatz aufgehoben werden können.

Seit Juli 1994 bemüht sich in Ruanda eine „Regierung der nationalen Einheit", die wirtschaftlichen Infrastrukturen und die politisch-gesellschaftlichen Institutionen wiederaufzubauen, um so einen Rahmen zu schaffen, in dem die öffentlichen, privaten und zivilgesellschaftlichen Institutionen die Wiederherstellung des durch so viele Gewalttaten zerrissenen gesellschaftlichen Gewebes in Angriff nehmen können.

Es wurden nationale Kommissionen eingerichtet, die bei der Wiederherstellung des gesellschaftlichen und politischen Gewebes behilflich sein sollen. Die neue Regierung hat darauf zurückgegriffen, moderne Formen der Tradition zu schaffen, damit man sich den Konflikten, die zum Genozid geführt haben, offenen Auges stellen kann: Sie hat sogenannte „*gacaca*-Tribunale" eingerichtet, die im Laufe von zehn Jahren an die zwei Millionen Menschen, die vermutlich des Verbrechens des Genozids schuldig geworden sind, vor Gericht gebracht haben. So wurde es möglich, dass die Ruander zu ermessen gelernt haben, wie schwierig es ist, eine wirklich gemeinsame Erinnerung an diese Taten zu schaffen.

Die Kirchen haben sich sehr bald um den Wiederaufbau ihrer eigenen Infrastrukturen und Gemeinden bemüht. Die Mehrheit ist einfach zu der vor dem Genozid geübten Praxis zurückgekehrt. Es gibt auch ökumenische Versöhnungsaktionen wie z.B. die sogenannte *„Confession de Detmold"*, die im Dezember 1996 in der genannten deutschen Stadt von vierundzwanzig Personen (Pastoren, Priestern, Ordensleuten und Laien verschiedener christlicher Konfessionen) unterzeichnet wurde. Diese Personen kamen aus den drei Bevölkerungsgruppen Ruandas, den Tutsis, den Hutus und den Europäern. Außer den Kirchen und den von ihnen

abhängenden Organisationen sind aber auch Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und andere Vereinigungen in ihrer Mehrheit bemüht, in ihren Programmen der Dimension der Versöhnung Raum zu geben.

Diese unterschiedlichen Unternehmungen im Dienst der Versöhnung haben jede ihr eigenes Niveau an Tiefe und Reichweite. Die Aktivitäten der Regierung und der parastaatlichen Institutionen sind im ganzen Land verbreitet, sind aber definitionsgemäß wenig tiefgreifend, da dieser Typ von Aktivitäten nur das *forum externum*, den Bereich dessen, was offen zutage liegt, betreffen.

Die Aktivitäten der Kirchen beziehen sich auf ihre Gläubigen und gehen daher an sich tiefer, weil die Kirchen es mit dem *forum internum* zu tun haben, mit dem Bereich des innersten Seins.

Tatsächlich jedoch ist ihre Tiefenwirkung abhängig davon, wie sehr sich die in ihnen Wirkenden in ihrer eigenen vertikalen Versöhnung (mit der Quelle des Lebens) und in ihrer horizontalen Versöhnung (mit der Geschichte ihres Volkes) engagieren. Denn es ist das Zeugnis, das sie mit ihrem versöhnenden Handeln ablegen, das die Beteiligung ihrer „Schäfchen" an diesem Prozess, das Engagement des Volkes Gottes, anfeuern muss, bevor dadurch die gesamte Gesellschaft mitgerissen werden kann. Tatsächlich aber sind wir noch weit von diesem Ziel entfernt.

Bei den auf Versöhnung zielenden Aktivitäten der NGOs und der lokalen Vereinigungen geht es um besondere Gruppen: Witwen, Jugendliche, Überlebende des Genozids usw. Wie tief sie greifen, hängt ab vom Blick der jeweiligen Organisation auf die Welt und davon, wie weit die Verantwortlichen selbst in ihrer eigenen Trauerarbeit fortgeschritten sind. Die Wahrheit gebietet uns zu erkennen, dass nur wenige Organisationen und Vereinigungen von der öffentlichen und kirchlichen Macht unabhängig genug sind, um gegenüber diesen beiden Mächten etwas wirklich Neues zu unternehmen. Diese öffentlichen Mächte zielen ohnehin mehr auf die oberflächlich zutage liegenden Erscheinungen als auf die zugrunde liegenden Probleme. Vor allem deshalb stoßen ihre Versöhnungsbemühungen an Grenzen: Diese Institutionen begnügen sich oft damit, die an der Oberfläche sichtbaren Symptome der zugrunde liegenden Probleme zu heilen.

Die Heilung der an der Oberfläche sichtbaren Symptome kann zwar akzeptable Lebensbedingungen wiederherstellen, aber wenn man versäumt, die zugrunde liegenden Probleme zu klären, so bleibt dies ein Vorgehen, das charakteristisch ist für ein Handeln, das vom Ego ausgeht. Es ist angesiedelt auf der horizontalen Achse der Problematik, und die Veränderungen, die dadurch bewirkt werden, entsprechen dem, was die Therapeuten der Palo-Alto-Gruppe

*Laurien Ntezimana, geb. 1955 in Ruanda, ist verheiratet und Familienvater, ausgebildet in Theologie und Humanwissenschaften (in Kinshasa und Leuven), Gastprofessor am Institut Lumen Vitae International in Brüssel, Belgien, Ausbilder der „Association Modeste et Innocent" in Fragen der Initiation in die „Gute Kraft". Er wurde ausgezeichnet mit dem Theodor-Haecker-Preis „für politischen Mut und Aufrichtigkeit" (2003) und mit dem Friedenspreis von Pax Christi International (1998). Anschrift: 16, place Louis Langlois, 7972 Quevaucamps, Belgien.*

„die Veränderung 1" nennen, die nur die Tänzer auswechselt, ohne die Melodie anzutasten. Und für diesen Fall gilt dann das Urteil dieser Therapeuten: „Je mehr man ändert, um so mehr bleibt es beim Alten."
Um zu vermeiden, dass immer wieder dasselbe unter anderen Formen wiederkehrt, und um wirklich Neues zu schaffen (in diesem Fall also ein „neues Ruanda"), muss man die „Veränderung 2" suchen, eine Veränderung auf der vertikalen Achse der Wirklichkeit, eine Veränderung auf der Ebene des Bewusstseins, also eine Auswechslung der Melodie und nicht nur der Tänzer.
Hier erweist der *Ibintu*-Ansatz (bei den zutage liegenden Erscheinungsformen der Problematik) seine Notwendigkeit und zugleich seine Grenzen: Obwohl er unentbehrlich ist zur Wiederherstellung der Rahmenbedingungen des „Spiels", ist er doch unzureichend, um zu voller Versöhnung zu führen; denn er erreicht bestenfalls die „Veränderung 1", die Auswechslung der Tänzer und nicht der Melodie. Er bedarf also der Ergänzung durch den *Ubuntu*-Ansatz.

## III. Das Leiden in Bewusstsein umwandeln: Der Ubuntu-Ansatz der Versöhnung

Geradewegs die „Veränderung 2" anzuzielen, also die Umwandlung der Melodie und nicht nur der Tänzer, ist die den *Ubuntu*-Ansatz kennzeichnende Methode. Da er sich nicht mit den Akteuren, sondern mit den Mechanismen befasst, ist er inklusiver Art und ermöglicht es, „mit jedermann zu tanzen". Dieses Vorgehen vollzieht sich in drei Schritten: Es geht darum, zunächst einmal den wirklichen „Herrn und Meister" der Uneinigkeit zu identifizieren, um sich nicht von ihm täuschen zu lassen und das Ziel zu verfehlen; dann an der Entthronung dieses „Herrn und Meisters" zu arbeiten; und schließlich die „Veränderung 2" in der Gesellschaft dadurch zu verankern, dass man eine Kultur konzipiert, welche der vertikalen Entwicklung den Vorrang einräumt, das heißt dem Wachstum des Menschen durch alle Ebenen des Bewusstseins bis hin zu dem Erweis, wie das von Gott gegebene Wesen des Menschen in der Geschichte wirksam werden kann.
Das Ego ist, wie wir gesehen haben, der wirkliche „Herr und Meister" der Uneinigkeit. Der erste Schritt zu seiner Entthronung besteht darin, das Ego gut zu identifizieren, um es dann in seinem eigenen Leben beobachten zu können. Wenn Sie es dem Feuer des Bewusstseins aussetzen können, so hört es sogleich auf, Schaden zu stiften, und es beginnt, mitzuarbeiten am großen Werk des Lebens. Denn das Ego kann ein guter Diener sein, ist aber immer ein schlechter Herr und Meister. Darum gilt es, sehr wachsam zu sein, denn es versucht stets, Sie einzuschläfern, um auf Ihre Kosten und unter Ihrem Namen zu gedeihen!
Das Ego, so präzisiert Tolle, ist gemacht aus dem Verstand in Form von immer wieder auftretenden negativen Gedanken, in Form von negativen Emotionen. Tolle nennt diese Gedanken „psychologische Zeit" und diese Emotionen „Schmerzkörper". „Psychologische Zeit" bedeutet, dass unser Verstand über-

schwemmt ist von immer wieder auftretenden negativen Gedanken, die uns unaufhörlich in eine schlecht verdaute und nicht verziehene Vergangenheit entführen. In die „psychologische Zeit" geraten wir auch, wenn unser Verstand Unruhe erzeugt, indem er die Angst der Vergangenheit in die Zukunft projiziert. In beiden Fällen verfehlen wir den Zugang zu dem einzigen Ort der Gegenwart und der Lebenskraft, nämlich zu dem gegenwärtigen Augenblick. Was den „Schmerzkörper" betrifft, so entsteht er aus vergifteten Emotionen, die wir aus unserer sozio-kulturellen Situation und aus unserer persönlichen Geschichte geerbt haben.

Um das Ego zu transzendieren, müssen wir aus der „psychologischen Zeit" ausbrechen und uns gegenüber dem „Schmerzkörper" des-identifizieren, indem wir im gegenwärtigen Augenblick leben. In der Gegenwart leben bedeutet, das, was der gegenwärtige Augenblick bringt, so zu akzeptieren, als hätte man selbst es gewählt. Das kommt dadurch zum Ausdruck, dass man darauf verzichtet, zu richten, weder über sich selbst noch anklagend über andere oder anderes. „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet; verurteilt nicht, damit ihr nicht verurteilt werdet!" Richten und Verurteilen sind bevorzugte Strategien des Ego. Deswegen bemerkt Eckhart Tolle, dass man mit einer Zurechtweisung, selbst wenn sie berechtigt ist, fortfahre, seinen „Schmerzkörper" zu nähren, und damit bleibe man Gefangener seines Ego. Den gegenwärtigen Augenblick zu leben bedeutet, die Verantwortung für seinen augenblicklichen Geisteszustand zu übernehmen, die Verantwortung für die Art und Weise, wie man in jedem Augenblick „da ist". Es bedeutet, zu wachen über seinen Geisteszustand, über den Stand seines Bewusstseins. So hört man auf, nach der Weise des „Ego" zu handeln, um stattdessen nach der Weise des „Wesentlichen" zu handeln und so Zugang zu gewinnen zur dritten Ebene des Bewusstseins, das von Olivier Clouzot „individualisiertes Individuum"[8] genannt wird. Beständig nach der Weise des „Wesentlichen" zu handeln ist das, was man auch „Erleuchtung" oder „wahre Selbstverwirklichung" oder „Heil" nennen kann.

Um den Ruandern zu helfen, „die Verantwortung für die Art und Weise, wie man in jedem Augenblick ‚da ist'" zu kultivieren, hat die „Association Modeste et Innocence" (AMI) ihre „Initiation in die Gute Kraft" und ihre „Methodologie der dritten Ebene" entwickelt. Mit Hilfe der Schlüssel zur Guten Kraft - Energie, Reife, Harmonie, Synergie, Fruchtbarkeit - bemüht sich die Initiation in die Gute Kraft, das menschliche Leben in allen seinen Dimensionen aufblühen zu lassen. Was die Methodologie der dritten Ebene betrifft, so versucht sie den Übergang von der zweiten Ebene des Bewusstseins, der Ebene des individualistischen Ego, in die dritte Ebene des Bewusstseins, die Ebene des „individualisierten Individuums" zu „forcieren".

Die Initiation in die Gute Kraft und die Methodologie der dritten Ebene setzen auf eine Einübung, die in der ruandischen Kultur zu Hause ist und die wir *„Mpingagasani"*[9] nennen. Diese Praxis ermöglicht es, seine Wurzeln in das eigene göttliche Wesen zu senken. Sie ist auch im innersten Kern des *Ubuntu*-Ansatzes für die Versöhnung in Ruanda zu finden.

[1] Die *Association Modeste et Innocent* (abgekürzt AMI) ist eine gemeinnützige Vereinigung, die am 1. Februar 2000 mit der Unterzeichnung ihrer Statuten durch ihre zwölf ersten Mitglieder gegründet wurde. Sie wurde konzipiert von Laurien Ntezimana, um die Erinnerung an seine verstorbenen Gefährten, den Priester Modeste Mungwarareba (gestorben am 4. Mai 1999) und den Familienvater Innocent Samusoni (ermordet am 30. April 1998) lebendig zu halten. Diese drei Männer waren Gründer und Verantwortliche des *Service d'Animation Théologique du Diocèse Catholique de Butare,* eines Dienstes, der sich von 1990 bis 1999 in der Anbahnung des Friedens in Ruanda hervorgetan hatte. Am 25. November 1998 war Modeste und Laurien in Paris der Friedenspreis von Pax Christi International verliehen worden. Die Vereinigung AMI hat sich das Ziel gesetzt, den *Ubuntu*-Ansatz zur Befriedung der Gesellschaft zu fördern. Anschrift: AMI, BP 201, Butare, Rwanda; E-Mail: ami.rwanda@yahoo.fr; Website: www.ami-ubuntu.org.

[2] *Ubuntu* bedeutet „Wesen".

[3] Aus dem Gedächtnis zitiert nach den in viele Sprachen übersetzten Büchern des amerikanischen Bestsellerautors Neal Donald Walsch über seine *Gespräche mit Gott.*

[4] Karlfried Graf Dürckheim, *Hara - Die Erdmitte des Lebens,* München 1954.

[5] Eckhart Tolle, *Eine neue Erde. Bewusstseinssprung anstelle von Selbstzerstörung,* München 2005.

[6] Siehe *Lettres du Christ,* www.voiechristique.co.za.

[7] *Ibintu,* ein Wort der Sprache Ruandas, bedeutet „die Dinge" oder „die Formen".

[8] Siehe in dem Buch von Olivier Clouzot, *Éveil et verticalité: Essai sur la transcendance et sur le chemin de transformation qui y conduit,* Gap 2000, das Kapitel *Approche structural de la verticalité.*

[9] Das nach dem Modell des Wortes *nyagasani* („der Herr") gebildete Wort *mpingagasani* ist abgeleitet von *guhinga* („kultivieren") und *agasani* („Vollkommenheit, Segen, Glück, Lebenskraft", aber auch „Wohnung eines Geistes") und bedeutet: „Ich kultiviere in meinem Leib die Vollkommenheit, die Gnade, die Lebenskraft". In der „École Mpingagasani" lernt man mit Hilfe der täglichen Arbeit der Lebenskraft, welches im Allgemeinen die Gesetze der Existenz und im Besonderen die Gesetze der Gesundheit der vier grundlegenden Ebenen des menschlichen Seins sind: der physischen, der emotionalen, der mentalen und der spirituellen Ebene.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Dekolonialität als Versöhnung

Joseph Drexler-Dreis

Die Theologie als Wissenschaft ist als Reaktion auf historische Erfahrungen entstanden. Wenn es ihr nicht gelingen sollte, mit ihren Diskussionen auf eine bestimmte historische Realität einzugehen, dann hätte sie ein Problem. Diese Spannung zeigt sich beispielsweise in meiner Heimatstadt Milwaukee in Wisconsin, im mittleren Westen der Vereinigten Staaten. In den Jahren 2010/2011

sind dort 160 Morde geschehen. 110 der 160 Opfer wurden erschossen, und die meisten anderen wurden entweder erschlagen oder erstochen. 94 der Opfer waren 30 Jahre oder jünger, und 122 waren Schwarze oder Hispanoamerikaner. Fast alle Morde ereigneten sich in der Innenstadt von Milwaukee.[1] Wenn sich die christliche Theologie mit der menschlichen Erfahrung von Gott in der Geschichte unter der Perspektive des Glaubens befasst, dann muss die Theologie imstande sein, auf eine solche Situation eine Antwort zu finden. Wenn sie das nicht kann, dann ist es dringend notwendig, neu darüber nachzudenken, wie Theologie getrieben wird.

Bei meiner Untersuchung einiger in Milwaukee relevanter Strukturen greife ich auf die anspruchsvolle Perspektive eines Nicht-Theologen zurück, nämlich auf die von Frantz Fanon (1925-1961). Am bekanntesten ist Fanons revolutionäre Rhetorik im algerischen Unabhängigkeitskampf. Allerdings beziehe ich mich auf eines seiner Themen, das weniger diskutiert worden ist: auf die Wiederherstellung der Bedingungen, die uns in die Lage versetzen, wieder wahrhaft zu lieben. An diesem Punkt wird Fanon für die Theologie bedeutsam, und zwar vor allem für das theologische Nachdenken über die Versöhnung. Die Liebe ist in der christlichen Theologie ein Schlüsselbegriff. Doch häufig gelingt es den Theologen nicht, Liebe als kontextuelle Vorstellung zu denken, die von Bedingungen bestimmt wird, die ihre Verwirklichung ermöglichen oder verhindern. Fanons Denken hinterfragt bestimmte theologische Diskussionen über die Versöhnung: nämlich diejenigen, die eine Theologie der Liebe verfolgen, die blind ist gegenüber den Strukturen, die unserem Wunsch nach der Gemeinschaft mit anderen und unserer Fähigkeit zu lieben Grenzen setzen.

Fanon macht auf die kulturellen und epistemologischen Grundlagen des Kolonialismus aufmerksam. Ich werde zeigen, dass es die dabei zugrundeliegende Logik des Kolonialismus noch heute gibt; sie ist eine Realität, die von Theologen häufig nicht wahrgenommen wird. Mit seinen Schriften, die ich als Praxis der Freiheit zu lieben deute, hat Fanon auf diese Situation reagiert und lässt mit ihnen die Versöhnung Wirklichkeit werden. Auf diese Facette von Fanons Denken und Handeln, also auf die Aktualisierung einer dekolonisierenden Praxis durch das Schreiben, kann sich die Theologie beziehen, wenn sie auf den Kontext von Milwaukee reagieren und in einem solchen Kontext einen Beitrag zum Versöhnungsprozess leisten will.

Ich werde versuchen, einige von Fanons Erkenntnissen über die strukturellen Hemmnisse des Liebens auf das theologische Thema der Versöhnung zu beziehen. Diesen Versuch beginne ich mit dem Bezug auf eine Einsicht von Dekolonisierungstheoretikern. Dieser Einsicht zufolge ist die „Kolonialität" als die dem Kolonialismus zugrundeliegende Struktur der Kultur und des Denkens nicht mit der politischen Entkolonialisierung an ihr Ende gekommen. Damit wird deutlich, dass es auch weiterhin notwendig ist, sich mit dekolonialistischen Denkern wie Fanon zu beschäftigen, um auf Situationen wie die in Milwaukee zu reagieren. Danach werde ich Fanons dekolonialistische Antwort als einen Schritt auf die Versöhnung hin betrachten. Zum Schluss werde ich danach fragen, was die

westliche Theologie über die Liebe sagt, und ich werde auf einige Ansatzpunkte für ein Nachdenken über die Versöhnung im Kontext Milwaukees hinweisen.

## I. Hartnäckige Kolonialität

Der im Entstehen begriffene Wissenschaftszweig der dekolonialistischen Theorie verwendet das Konzept der Kolonialität zur Bezeichnung der Hartnäckigkeit der - in Fanons Worten - Wunden, die in Folge des Kolonialismus entstanden sind. Fanons Denken und Handeln ist durch seine erzwungene Beschäftigung mit dem gekennzeichnet, was er die „Zone des Nicht-Seins" nennt: ein existenzieller Ort der Kolonisierten, an dem ihnen die menschliche Existenz abgesprochen wird.[2] In jüngerer Zeit hat der peruanische Soziologe Aníbal Quijano den Gedanken der Kolonialität entwickelt, um auf die Kontinuität dieser Verortung hinzuweisen: Kolonialität bezieht sich auf den kulturellen und epistemologischen Komplex, welcher der Kolonialzeit ein Fundament verliehen hat, indem den Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe unterschiedliche Werte zugeschrieben wurden. Kolonialität besitzt die Funktion einer weitgespannten Form der Herrschaft. Dabei wird die Kategorie der Rasse verwendet, um die Bevölkerung in sozialer Hinsicht einzuteilen. Auch wird die Zustimmung zu einer einzigen (der westlichen) Erzählung gefordert, um zur Menschheit gerechnet werden zu können.[3] Auf diese Weise beschreibt der Eurozentrismus der Moderne nicht nur einen geographischen, sondern vielmehr einen epistemologischen Standort.

Die Realität von Milwaukee mit seinen 160 Morden in den vergangenen zwei Jahren und den wenig überzeugenden Bemühungen der kommunalen und Landespolitiker, ihre Ursachen zu bekämpfen, ist ein schmerzliches und drastisches Beispiel für die Hartnäckigkeit der Zone des Nicht-Seins und der Kolonialität.[4] Der Kontext Fanons und die Wirklichkeit Milwaukees sind nicht identisch. Doch die Deutung mit Hilfe der Kolonialität zeigt, dass das zugrundeliegende Problem in ähnlicher Weise beschrieben werden kann, auch wenn die Auseinandersetzungen unterschiedlicher Art sind. Kolonialität ist ein Hinweis darauf, dass ein großer Teil der Bevölkerung in die Zone des Nicht-Seins verbannt wird. Die Strukturen in Milwaukee lassen keine Umstände aufkommen, die liebevolle Beziehungen entstehen ließen. Stattdessen wird ein Rahmen begünstigt, in dem das Töten den Normalfall darstellt, nämlich was die Gefängnis- und Polizeibranche angeht, das Bildungssystem, die Abschaffung von Sozialprogrammen usw. Dies alles deutet darauf hin, dass die Kolonialität weiter Bestand hat. Quijanos soziologische Analyse mit dem Blick für die andauernden Herrschaftsstrukturen ermöglicht es uns, bei unserem Kampf gegen sie auf die Ansätze anderer zurückzugreifen. Indem wir die Kolonialität als Deutungsinstrument benutzen, können wir den Kampf sowohl in Milwaukee als auch im algerischen Kontext Fanons so beschreiben, dass er gegen die Kolonialität gerichtet ist, und wir können uns auf Fanons Denken und Handeln beziehen, um zu sehen, wie die Theologie auf die Wirklichkeit des Leidens in Milwaukee reagieren kann.

## II. Fanons dekolonialistische Antwort als Schritt zur Versöhnung

Sein Projekt der Auflösung der Entfremdung in Reaktion auf die koloniale Wunde der Entfremdung bezeichnet Fanon als „Wiederherstellung“[5]. Fanon lebte unter den negativen Folgen der Kolonialität und nahm wahr, wie ihre Opfer auf sie reagierten. Er versuchte, die materiellen Voraussetzungen für die Möglichkeit des Liebens wiederherzustellen, die in der Kolonialzeit zunichte gemacht worden waren. Überträgt man Fanons Denken auf die Versöhnung, dann würde die Wiederherstellung der Voraussetzungen, unter denen Liebe entstehen kann, in einer versöhnten Situation bestehen. Diese dürfte allerdings nicht in einer vorschnellen Versöhnung bestehen, die die Voraussetzungen des gegenseitigen Liebens gefährden könnte.

Fanon nennt mehrere Beispiele für eine solche falsche Versöhnung. Zu einer solchen Pseudo-Versöhnung führt das Verlangen der Kolonialherren und der Wunsch der Kolonisierten, eine weiße Maske zu tragen.[6] In Fanons Sicht negiert jeder - erwünschte oder erzwungene - Versuch der Anpassung an das Menschenbild der Kolonialherren die Möglichkeit authentischer Liebe. Wenn das Selbst so verändert wird, wie es die Kolonialherren fordern, dann lebt man ein unauthentisches Leben und verliert die Fähigkeit, zu lieben und geliebt zu werden.[7] Aus diesem Grund kann Fanons dekolonialistisches Projekt keine Versöhnung tolerieren, bei der die Kolonialität durch die Verwandlung der Kolonisierten zu einer kolonisierenden Gesellschaft überwunden wird. Das wäre eine (erzwungene) Übernahme der Konstruktion der Kolonialherren.

Für Fanon verlässt man die Zone des Nicht-Seins, wenn man das eigene Menschsein innerhalb der eigenen Gemeinschaft bejaht.[8] Diese Bejahung wäre bereits der Anfang der Versöhnung, auch wenn die von Fanon geschilderte Wiederherstellung ebenso eine materielle Seite hat. Als Fanon nach Algerien ging, war sein politisches Handeln und seine geistige Arbeit in konkreter Weise mit dem algerischen Unabhängigkeitskampf verbunden. Für die Frage, wie die Theologen am Versöhnungsprozess Anteil haben können, ist Fanons Hinwendung zum Schreiben als Methode der Partizipation am Kampf gegen die Kolonialherrschaft von besonderer Bedeutung. Beim Schreiben befasst sich Fanon mit der Kolonialität als Wirklichkeit und als konkretes Problem, gegen das man angehen muss, und nicht als ein zu erläuterndes Konzept. Statt sich auf Konzepte zu konzentrieren, betrachtet Fanon die gelebte Erfahrung der kolonisierten Menschen und reagiert mit Leidenschaft auf sie. Er spricht davon, „[ihre] Verzweiflung ... inner-

*Joseph Drexler-Dreis, geb. in Milwaukee, Wisconsin (USA) studierte Theologie an der Xavier University in Louisiana und an der Yale Divinity School. Gegenwärtig ist er Doktorand an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Leuven, Belgien. Seine Forschungen suchen nach Antworten, was eine Theologie der Befreiung zur Lösung von Konflikten der Gegenwart beitragen kann. Anschrift: Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, Sint-Michielsstraat 4 Bus 3101, 3000 Leuven, Belgien.*
*E-Mail: joseph.drexler-dreis@theo. kuleuven.be.*

lich nachzuempfinden"[9]. In genau diesem *Akt* des Schreibens, im Kampf und als Teil des Kampfes gegen den Kolonialismus, kann Fanon der Theologie dabei helfen, auf die Situation in Milwaukee zu reagieren und selbst versöhnendes Handeln zu werden. Durch ihr Sprechen über die Liebe kann die Theologie *zum Handeln* werden, das die zwischenmenschlichen Beziehungen wiederherstellt.

Fanon nennt zwei Gründe für seine Hinwendung zum Schreiben, die miteinander zu tun haben: Erstens ist es ein *Geschenk* an die Kolonisierten, und zweitens ist es eine dekolonisierende *Praxis*. Sein erstes Buch beginnt Fanon damit, dass er „dem Phänomen der Sprache grundlegende Bedeutung bei[misst]", denn *„sprechen heißt, absolut für den anderen [zu] existieren"*[10]. Das Schreiben an sich existiert seinem Wesen nach als Geschenk. Im kolonialen Kontext, in dem Fanon lebt, ist es etwas, das für den anderen getan wird. Die Art des Schreibens, die Fanon praktiziert, bezeichnet er als „Kampfliteratur"; sie entsteht aus der engen Verbindung der eigenen Gemeinschaft mit dem antikolonialen Kampf, sodass das Schreiben selbst zur Praxis wird.[11] Das eigene Schreiben besitzt eine Funktion innerhalb des antikolonialen Kampfes; es erklärt ihn nicht bloß. Fanon unterscheidet zwischen Autoren, die Kampfliteratur verfassen, und solchen, die sich an die Kultur der Kolonialherren angepasst haben, sowie drittens solchen, die sich mit der kolonisierten Gemeinschaft identifizieren, aber nur als Außenstehende, die deshalb nur *über* die Gemeinschaft oder deren Erfahrungen der Vergangenheit schreiben können. Mit dieser Verbindung von Geschenk und Praxis bietet Fanons Werk die Ausgangsposition für eine Theologie, die versucht, die Realität zu erfassen und versöhnende Praxis zu sein.

Indem er das Schreiben als Geschenk und als Praxis sieht, setzt sich Fanon von Denkern ab, die der Interpretation der Wirklichkeit in Konzepten den Vorrang einräumen. Fanon zitiert Marx' diesbezüglichen Grundsatz: „Es kommt nicht mehr darauf an, die Welt zu erkennen, sondern sie zu verändern."[12] Doch die Art und Weise, in der Fanon sein Schreiben als Praxis inszeniert, ist für die Theologie wichtiger als das, worauf sich Marx' prägnanter Satz bezieht. Genau mit diesem Aspekt von Fanons Werk tut sich allerdings die Theologie schwer. Während es relativ leicht ist, den Wert des Prinzips der Verschiedenartigkeit anzuerkennen, stellt Fanons Werk eine Manifestation der Unterschiedlichkeit dar: Er denkt und schreibt aus einer anderen Perspektive und mit einem anderen Ziel, als es die westliche Theologie überwiegend tut. Von daher ist Fanons Werk nicht (nur) eine Anfrage an innertheologische Konzepte, sondern es stellt die Funktion in Frage, welche die Theologie als Wissenschaft anstrebt, sowie die Partei, welche die Theologen ergreifen.

Ein Beispiel für Fanons Sicht des Schreibens als Geschenk und Praxis findet sich in der Einleitung von *Schwarze Haut, weiße Masken*. Fanon beschreibt „eine Zone des Nicht-Seins, eine höchst unfruchtbare und dürre Gegend, eine überaus nackte Rampe, von der aus eine authentische Erhebung entstehen kann"[13]. Damit sagt Fanon zweierlei: Erstens richtet er den Blick auf die gelebte Erfahrung des Kolonialismus, auf die Erfahrung der Zone des Nicht-Seins. James Baldwin kritisiert die Linken in den Vereinigten Staaten, weil sie „sich den Neger als Symbol

und als Opfer vorstellen konnten, aber nicht als Menschen"[14]. Während die westliche Theologie in weiten Teilen dazu in der Lage ist, bestimmte Realitäten zu bezeichnen (z.B. als Opfer, Erlösung, Reich Gottes, Gnade), lässt uns Fanon keine Wahl, als uns mit dem Menschen selbst und der gelebten Erfahrung der Kolonisierten zu befassen. Fanon sagt in seiner Kritik an der Rationalität, mit der westliche Ethnologen über nichtwestliche Kulturen schreiben, dass sie nicht versucht hätten, „die Verzweiflung des Farbigen gegenüber dem Weißen innerlich nachzuempfinden"[15]. Dieses emotionale Bewegtsein ist eines von Fanons Rationalitätskriterien.

Ein zweiter Aspekt von Fanons Beschreibung des existenziellen Ortes der Kolonisierten besteht darin, dass dies der Ort ist, von dem aus man sich das Projekt der Zukunft ausmalen und Wirklichkeit werden lassen kann. Die Zone des Nicht-Seins und das Ausbrechen aus ihr ist der Ort, an dem das beginnen kann, was er als „authentische Erhebung" bezeichnet. Sein Buch besitzt die Form eines Geschenks an diesen Kampf; es funktioniert innerhalb der Erhebung. Deshalb macht Fanon zu Beginn seines ersten Buches Vorschläge zur Methode und zum Standort, von dem die Kampfliteratur ausgehen kann, deren Konzept er in seinem letzten Buch, *Die Verdammten dieser Erde,* entwickelt.

Die relevante Frage der Theologie zur Erfassung der Wirklichkeit lautet deshalb nicht, wie die Kluft zwischen der Zone des Nichtseins und den von uns zu ihrer Beschreibung verwendeten Erzählungen überbrückt werden kann, sondern wie man sich mit einer historischen Erfahrung oder einem historischen Volk identifizieren kann. An dieser Stelle ist Fanon für die Theologie von unschätzbarem Wert. Fanons Forderung lautet, die Erfahrung der Kolonialität nicht nur zu erkennen, sondern sie *als Ausgangspunkt* zu nehmen und dann als ein Geschenk an den antikolonialen Kampf und als Teil seiner Praxis aufzuschreiben. Das kann als ein Hinweis an die Theologie gedeutet werden, wie sie beginnen kann, die Realität zu erfassen. Dabei muss die westliche Theologie nicht so tun, als ob sie die gleichen Erfahrungen machen würde wie Fanon, aber sie kann von ihm lernen, was das Schreiben als Kampfliteratur betrifft. Durch ihre Diskussionen kann die Theologie in heutigen Kontexten zur versöhnenden Praxis werden.

## III. Fazit: Theologien der Liebe als Kampfliteratur?

Milwaukee besitzt auch jenseits der theoretischen Kategorie der Kolonialität eine Bedeutung. Doch in Fanons Antwort auf die Kolonialität, die in der antikolonialen Praxis der Liebe besteht, können wir Gründe finden, aus denen wir in ähnlicher Weise auf theologischer Grundlage auf die Situation in Milwaukee reagieren können. Diese Reaktion kann beginnen, die Versöhnung - als Wiederherstellung gerechter Beziehungen - aus theologischer Perspektive anzustoßen.

In methodischer Hinsicht arbeitet die westliche Theologie im Allgemeinen mit Hilfe von Konzepten. Baldwins Kritik ließe sich auch auf die westliche Theologie beziehen: Sie kann sich mit der Wirklichkeit des Leidens häufig nur in symboli-

scher Weise befassen und beschränkt sich oft darauf, nur hinweisende Funktion zu besitzen. Fanons Denken eröffnet der Theologie neue Möglichkeiten, nämlich aus historischer Erfahrung heraus zu denken und zu schreiben und sich mit dieser Erfahrung und einem Volk zu identifizieren. Statt zu versuchen, eine bestimmte Wirklichkeit zu benennen oder sie innerhalb eines bestimmten Paradigmas zu beschreiben, ist Fanons Schreiben Teil einer Praxis, mit der er seine Wirklichkeit verwandelt. Damit die Theologie zur Kampfliteratur und zur versöhnenden *Praxis* wird, muss sie danach streben, in die gelebten Erfahrungen der Opfer der Kolonialität einzutauchen und sich in sie einzufühlen. Die Kampfliteratur entsteht in der Zone des Nichtseins. Eine Theologie, die in Milwaukee an der versöhnenden Praxis Anteil haben möchte, muss der historischen Situation in Milwaukee Vorrang einräumen, statt diese in ihre eigenen Diskurse einzuspeisen. In Fanons Denken ist der Beginn der Versöhnung in der Geschichte durch einen Bruch markiert. Es ist der Ort, an dem die Verdammten der Kolonialität gegenübertreten. Versöhnung geschieht nicht, indem Kolonialität beiseitegeschoben wird, sondern sie durchläuft Entwicklungsstufen mit einer Verschärfung des Konflikts. Wenn Theologen über Versöhnung im Sinne der christlichen Eschatologie nachdenken und mit der Entwicklung einer Theologie beginnen, in der die Eschatologie auch verwirklicht wird, dann müssen sie nach der Gegenwart Gottes in der Geschichte in diesen Situationen des Konflikts suchen - im Kampf gegen die Kolonialität und in der Weigerung, ihre Zumutungen hinzunehmen und sich zu ihren Konstruktionen machen zu lassen. Mit Blick auf die Situation in Milwaukee ist eine solche Suche nach Gott in der Geschichte etwas anderes als der Versuch, den Kontext von Milwaukee in theologische Konzepte einzubetten.

Angesichts der Herausforderung, die der Kontext Milwaukees darstellt, führt Fanons Praxis zu einer doppelten Frage an die Theologie. Sie lautet erstens: Wie weist die eigene Erzählung des Christentums die Theologie auf die Situation der Leidenden in Milwaukee hin, auf eine Situation, die derjenigen vergleichbar ist, aus der heraus Fanon tätig wurde? Und zweitens: Wie kann die Theologie vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung der andauernden Kolonialität zur Kampfliteratur werden? Gerade dieser zweiten Frage muss sich die Theologie annehmen, wenn sie in angemessener Weise auf die Wirklichkeit reagieren und zur versöhnenden Praxis werden will. Für Fanon stellen Schreiben und Sprechen ein Geschenk dar, weil sie selbst praktisches Tun sind. Wenn der theologische Diskurs auf der Stufe vor der Kampfliteratur stehenbleibt, dann kann er die Wirklichkeit nur in Begriffe fassen. Wenn die Wirklichkeit die dynamische Entfaltung der Zukunft ist, wie Fanon es in Übereinstimmung mit der christlichen Tradition dachte, dann kann der Diskurs die Wirklichkeit nicht erfassen, ohne zur antikolonialen Praxis zu werden.

[1] Siehe *Milwaukee Homicide Tracker*, in: Milwaukee Journal Sentinel Online, www.data.jsonline.com/News/HomicideTracker.

[2] Siehe Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt 1980 (deutsche Übersetzung von: *Peau noire, masques blancs*, 1952), 7.

[3] Siehe Aníbal Quijano, *Coloniality and Modernity/Rationality*, in: Cultural Studies 21 (2007/2), 168-178.

[4] Ohne zu sehr in die Tiefe der Politik von Wisconsin zu gehen, kann man wohl zu Recht sagen, dass das politische System des Bundesstaates (und der gesamten Nation) die Bevölkerung der Innenstadt von Milwaukee, die überwiegend anhand der Rasse beschrieben wird, in die Zone des Nicht-Seins verbannt hat. In Hinblick auf das Budget von Wisconsin hat Gouverneur Scott Walker eine Reihe von Reformen angestoßen, die die Zone des Nicht-Seins in Stein meißelt. Den großen Unternehmen und dem wohlhabendsten Teil der Bevölkerung hat er Steuervergünstigungen gewährt; gleichzeitig hat er die staatliche Förderung für die öffentlichen Schulen und Berufsfachschulen drastisch gekürzt und ein Programm auslaufen lassen, das Studenten mit geringem Einkommen den Besuch eines Colleges ermöglichte. Er hat ein Gesetz unterzeichnet, das Wähler ohne staatlichen Ausweis von der Wahl ausschließt; das trifft vor allem ältere Bürger und solche mit geringem Einkommen. Er hat alle Gewerkschaften der öffentlichen Angestellten für illegal erklärt. Diese Reformen werden von ungefähr der Hälfte der stimmberechtigten Bürger von Wisconsin begrüßt, und dass es sie gibt, kann als Hinweis auf Kolonialität gewertet werden.

[5] Siehe Fanon, *Schwarze Haut*, 10: „Eine wirkliche Aufhebung der Entfremdung kann es erst dann geben, wenn die Dinge, im allermaterialistischsten Sinn, wieder an ihrem Platz stehen [*be restored*, wiederhergestellt] werden".

[6] Siehe Lewis R. Gordon, *Through the Zone of Nonbeing: A Reading of* Black Skin, White Masks, *in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday*, in: C. L. R. James Journal 11 (2005/1), 1-48. In Gordons Sicht bringen die ersten sieben Kapitel von *Schwarze Haut* das Scheitern des Versuches des „anonymen schwarzen Helden" zum Ausdruck, die Zone des Nicht-Seins zu verlassen und ein menschliches Leben zu leben.

[7] Siehe Fanon, *Schwarze Haut*, 31: „[S]o bleibt es doch eine Tatsache, dass die wahre, reale Liebe - für die anderen wollen, was man für sich selbst fordert, wenn diese Forderung die bleibenden Werte der menschlichen Wirklichkeit einschließt - die Mobilisierung psychischer Instanzen erheischt, die von unbewussten Konflikten im wesentlichen befreit sind."

[8] Im Anschluss an seinen Lehrer Aimé Césaire nannte Fanon dies „den Negerschrei". Siehe *Schwarze Haut*, 80 und 90.

[9] Siehe Fanon, *Schwarze Haut*, 58.

[10] Fanon, *Schwarze Haut*, 13; Hervorhebung von mir, J. D.-D.

[11] Siehe Frantz Fanon, *Die Verdammten der Erde*, Reinbek 1969, 178f; deutsche Übersetzung von *Les damnés de la terre* (1961).

[12] Fanon, *Schwarze Haut*, 13.

[13] Ebd., 7, Hervorhebung von mir.

[14] James Baldwin, *Hundert Jahre Freiheit ohne Gleichberechtigung*, Reinbek 1964, 68f.

[15] In seiner Kritik an Octave Mannoni schreibt Fanon, dass Mannoni „nicht versucht hat, die Verzweiflung des Farbigen gegenüber dem Weißen innerlich nachzuempfinden" (58). Im Gegenteil: Fanon sagt, er habe sich „in dieser Studie zum Ziel gesetzt, das Elend des Schwarzen zu berühren. Mit den Händen und mit dem Herzen. *Ich wollte nicht objektiv sein.* Das stimmt übrigens nicht: *es war mir nicht möglich, objektiv zu sein*" (*Schwarze Haut*, 58, Hervorhebung von mir).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

# Vergeben und um Vergebung bitten unter den ethnischen Gemeinschaften in Bosnien-Herzegowina

Mato Zovkić

Als katholischer Theologe, der in Osteuropa lebt, wurde ich eingeladen, für diese Ausgabe von CONCILIUM mit dem Thema *Versöhnung* einen Beitrag zu leisten. Die Art und Weise, wie jemand aus Bosnien-Herzegowina darüber denkt, hängt weitgehend davon ab, welcher Ethnie er angehört. Ich bin ethnisch Kroate, Bürger von Bosnien-Herzegowina und seit dem Jahr 1963 Priester der Erzdiözese Sarajevo, wo ich meine aktiven Jahre verbracht habe. Von Januar 1991 bis Mai 2012 war ich Berater von Kardinal Vinko Puljić, dem katholischen Erzbischof von Sarajevo, in Fragen der Ökumene und des interreligiösen Dialogs. Die Leserinnen und Leser möchte ich bitten, diesen Hintergrund meiner Gedanken zum Thema im Blick zu behalten.

## Schleppende Gerechtigkeit für die im Krieg zwischen 1992 und 1995 begangenen Grausamkeiten

Historiker der Volksgruppen in den Ländern, die aus dem ehemaligen Jugoslawien hervorgingen, streiten heftig darüber, wem das Territorium von Bosnien-Herzegowina gehört hat und immer noch gehören sollte: den Bosniaken, den Kroaten oder den Serben.[1] Die ersten demokratischen Wahlen in Bosnien-Herzegowina als einer der sechs Republiken des ehemaligen Jugoslawien fanden im November 1990 statt. Die katholischen Bischöfe des Landes ermutigten in einem am Vorabend der Wahlen in der Sonntagsmesse verlesenen Hirtenbrief ihre Gläubigen, an den Wahlen teilzunehmen und für nicht-kommunistische Kandidaten zu stimmen. Nach der Wahl wurde eine multiethnische Regierung gebildet, doch nachdem Slowenien und Kroatien im Jahr 1991 ihre Unabhängigkeit von Jugoslawien erklärt hatten, organisierte die Regierung Bosnien-Herzegowinas für den 1. März 1992 ein Referendum zur Frage, ob Bosnien-Herzegowina unabhängig werden oder innerhalb eines geschrumpften Jugoslawien verbleiben solle. Obwohl die Abstimmung in den meisten Gegenden, in denen die serbische Bevölkerung über eine absolute Mehrheit verfügte, behindert wurde, nahmen 63,04

Prozent der Bevölkerung am Referendum teil, und davon stimmten 62,63 Prozent für die Souveränität des Landes.

Im April 1992 brachen ethnische Serben mit aktiver Unterstützung von Angehörigen der jugoslawischen Armee, die Waffen lieferten und logistische Hilfe leisteten, einen umfassenden Krieg vom Zaun, um ethnisch „sauberes" Territorium in Bosnien-Herzegowina zu sichern. Sie vertrieben Hunderttausende muslimische Bosniaken und Kroaten aus ihrer Heimat und zerstörten etwa sechshundert Moscheen und etwa dreihundert Kirchen.

Obwohl die Kämpfenden aller drei Parteien manchmal äußere Zeichen ihrer Religionszugehörigkeit trugen, stimmen einheimische Beobachter und ausländische Fachleute darin überein, dass es sich um keinen religiösen Konflikt handelte.[2]

Durch Vermittlung der USA wurde der Krieg im November/Dezember 1995 durch die Abkommen von Dayton und Paris beendet. Das Land wurde in zwei „Einheiten" geteilt: die Föderation Bosnien-Herzegowina, in der hauptsächlich Bosniaken und Kroaten leben, und die Republika Srpska, in der eine absolute serbische Mehrheit hergestellt worden war und wo eine sichere Rückkehr vertriebener Bosniaken und Kroaten von den serbischen Behörden verhindert wurde - eine Politik, die anfangs nicht von der UNO oder anderen internationalen offiziellen Vertretern eingedämmt wurde.

Das schlimmste Massaker des Krieges fand in und bei Srebrenica im Juli 1995 statt, als serbische Streitkräfte unter dem Kommando von Ratko Mladić 8373 muslimische Männer und Jungen töteten. Ihre Namen wurden von der Kommission für vermisste Personen der Föderation Bosnien-Herzegowina gesammelt. Ein von den Behörden der Republika Srpska veröffentlichter Bericht hielt fest, dass 1800 bosnische muslimische Soldaten bei Srebrenica im Kampf gefallen und weitere hundert an Erschöpfung gestorben seien. Die Regierung der Republika Srpska berief auf Anweisung des Hohen Vertreters, Paddy Ashdown, im Jahr 2004 ein neues Komitee zur Untersuchung der Ereignisse in Srebrenica. Der offizielle, vom Komitee veröffentlichte Bericht listete 8731 als vermisst bestätigte oder tote Menschen als Folge der Ereignisse in Srebrenica auf. Doch im April 2010 behauptete der Präsident der Republika Srpska, Milorad Dodik, in einem Interview, die Zahl der muslimischen Opfer habe sich auf 3500 belaufen. Eine nüchterne und gut dokumentierte Auswahl von Zeugenaussagen kann in der englischen Version von Wikipedia unter dem Stichwort „Srebrenica Massacre"[3]

*Mato Zovkić, geb. 1937 in einer kroatischen Familie in Bosnien. 1968 erhielt er seinen theologischen Doktorgrad von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Zagreb; von 1969 bis 1972 studierte er Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. 1963 wurde er zum Priester der Erzdiözese Sarajevo geweiht. Von 1972 bis 2009 war er Professor für neutestamentliche Exegese am Theologischen Seminar von Vrhbosna in Sarajevo. Von 1997 bis 2012 gehörte er dem Interreligiösen Rat in Bosnien-Herzegowina an; von 2008 bis 2012 war er Vikar der Erzdiözese Sarajevo für die Beziehungen zu anderen Glaubensgemeinschaften. Zahlreiche Buchveröffentlichungen, vor allem zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und zum Neuen Testament. Anschrift: Josipa Stadlera 11, BiH-71000 Sarajevo, Bosnien und Herzegowina.*

eingesehen werden. Von August 1995 bis November 1995 versuchte man systematisch, die Leichen aus den Massengräbern zu bergen und sie zu Zweit- oder Drittgrabstätten zu überführen. Beim von der UNO-Resolution 827 im Jahr 1993 errichteten Internationalen Verbrechertribunal für Ex-Jugoslawien (ICTY) befand die Untersuchungskammer im Fall „Strafverfolger versus Blagojević und Jokić", dass diese Umbettung einen Versuch darstellte, Beweise für den Massenmord zu beseitigen. Am 30. September 2003 eröffnete der US-amerikanische Ex-Präsident Bill Clinton in Potočari die Gedenkstätte für den Genozid in Srebrenica zu Ehren der Opfer. Familien von Opfern bekamen die Gelegenheit, ihre Lieben in Würde im Rahmen von offiziellen Gedenkfeiern, die seit 2003 jedes Jahr stattfinden, beizusetzen. Bis Juli 2012 wurden 6838 Opfer des Genozids in Srebrenica mittels DNA-Analyse von aus den Massengräbern geborgenen Körperteilen identifiziert, und 5657 von ihnen wurden im Friedhof von Potočari beigesetzt. Auf Wunsch der Angehörigen wurden andere identifizierte Opfer in den Friedhöfen ihrer Heimatdörfer beerdigt.

Am 16. November 1995 wurden Radovan Karadžić, der ehemalige Präsident der Republika Srpska, und Ratko Mladić, der ehemalige Oberbefehlshaber der Armee der Republika Srpska, vom ICTY angeklagt. Beide verbrachten mithilfe von Unterstützern Jahre auf der Flucht. Karadžić wurde am 21. Juli 2008 und Mladić am 26. Mai 2011 verhaftet. Andere Angeklagte stellten sich oder wurden gefasst und nach Den Haag verbracht. General Radislav Krstić wurde für schul-dig befunden, den Genozid unterstützt und ihm Vorschub geleistet zu haben, und er wurde vom ICTY zu 35 Jahren Haft verurteilt. Am 10. Juni 2010 wurden die höheren Polizeibeamten Vujadan Popović und Ljubiša Beara des Genozids, der Vernichtung, des Mordes und der Verfolgung in Srebrenica für schuldig befunden und zu lebenslanger Haft verurteilt.

Das ICTY bevollmächtigte Serbien und Bosnien-Herzegowina, nationale Tribunale für Kriegsverbrechen zu errichten, und diese Tribunale verhandeln nun konkrete Fälle. Einige serbische Intellektuelle vertreten - mit Unterstützung ausländischer Kommentatoren - nach wie vor die Ansicht, dass die von den serbischen Streitkräften in Srebrenica begangenen Grausamkeiten legitime Reaktionen auf bosniakisch-muslimische Überfälle auf serbische Dörfer in der Gegend von Srebrenica gewesen seien, und sie weisen den Vorwurf des Völkermordes zurück, da Frauen und Kinder in Territorien unter bosniakischer Kontrolle transportiert worden wären. Das ICTY und Gerichte in Bosnien und Herzegowina haben bei verschiedenen Gelegenheiten die Anklage des Völkermords aufrechterhalten.

Außer in Srebrenica fanden auch anderswo in Bosnien-Herzegowina Massaker statt.[4] Am 16. April 1993 zum Beispiel, zu Beginn des bewaffneten Konflikts zwischen Bosniaken und Kroaten, drangen kroatische Einheiten in das muslimische Dorf Ahmići in der Nähe von Vitez in Zentralbosnien ein und töteten 116 Zivilisten. Wenn Urteile bezüglich Kriegsverbrechen vom ICTY, in Den Haag oder von in Bosnien ansässigen Gerichten verkündet werden, dann beklagen sich die Beschuldigten oder deren Familienmitglieder bzw. Angehörige ihrer Ethnie über die strenge Bestrafung, während sich die Opfer und die Familien von Opfern von

der Milde der Urteile schockiert zeigen. Serbische Politiker in Bosnien-Herzegowina haben das ICTY und einheimnische Gerichte scharf kritisiert, da sie ihrer Meinung nach übertriebene Aufmerksamkeit für von Serben in der Zeit von 1992 und 1995 verübte Verbrechen an den Tag legen, und sie beklagen sich darüber, dass die Verfolgung von Kriegsverbrechen, die Bosniaken und Kroaten an serbischen Zivilisten verübt haben, nicht dieselbe Aufmerksamkeit erfahren hätten. Diese Unzufriedenheit mit dem Strafverfolgungsprozess, der auch extrem langsam und schwerfällig vonstatten ging, hat einigen Politikern in Bosnien-Herzegowina einen Vorwand für eine aufheizende Rhetorik geliefert und ist zum Hindernis für die Versöhnung geworden.

## Entschuldigungen von Vertretern von Religionsgemeinschaften und Politikern

Führende Vertreter der serbisch-orthodoxen Kirche unterstützten die Idee eines Jugoslawien als Heimat für alle Serben, aber nichtsdestoweniger nahmen sie an den Treffen regionaler Vertreter von Religionsgemeinschaften teil, die während des Konflikts abgehalten wurden.[5] In Stellungnahmen nach diesen Treffen plädierten Katholiken, Juden, Muslime und Orthodoxe für einen unmittelbaren Waffenstillstand und riefen zu Friedensgesprächen zur Lösung der bestehenden Konflikte auf.

Am 3. Mai 1995, als der Krieg noch im Gang war, wandten sich die katholischen Bischöfe von Bosnien-Herzegowina mit einem Hirtenbrief an die Gläubigen und an die Öffentlichkeit insgesamt, in dem sie des Endes des Zweiten Weltkrieges fünfzig Jahre zuvor gedachten.[6] Die Bischöfe zitierten aus einer Ansprache von Papst Johannes Paul II. an alle Konfliktparteien in Bosnien vom 8. September 1994: „Wir vergeben und wir bitten um Vergebung!" Die Prämisse des christlichen Denkens, wie es der Papst zum Ausdruck gebracht hatte, lautet, dass der „Kreislauf von ‚Schuld' und ‚Bestrafung' niemals ein Ende hat, wenn wir nicht vergeben".

Eine Zeitlang erwarteten Vertreter der Muslime in Bosnien-Herzegowina eine ausdrückliche Entschuldigung vonseiten des Patriarchats und der Bischöfe der serbisch-orthodoxen Kirche für den Genozid in Srebrenica und andere Grausamkeiten sowie für die Zerstörung von Moscheen durch serbische Streitkräfte. Etliche allgemeine Verurteilungen der Ereignisse vonseiten der serbisch-orthodoxen kirchlichen Führung waren als unzureichend angesehen worden. Im Bewusstsein, dass der Prozess der Anerkenntnis und Entschuldigung lange Zeit in Anspruch nehmen würde, gründete der Großmufti Dr. Mustafa Cerić zusammen mit drei anderen leitenden Persönlichkeiten mit Sitz in Sarajevo (dem orthodoxen Metropoliten Nikolaj Mrdja, dem katholischen Erzbischof Vinko Puljić und dem Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde in Bosnien-Herzegowina, Jakob Finci) den interreligiösen Rat (IRC) als eine Nichtregierungsorganisation zur Förderung von durch den Glauben motiviertem Dialog und Zusammenarbeit.

Im Jahr 2005 betraute der Großmufti Cerić drei Professoren der Fakultät für Islamforschung in Sarajevo mit der Aufgabe, einen Textentwurf für eine Dialogplattform der islamischen Gemeinschaft (IC) in Bosnien-Herzegowina auszuarbeiten. Am 21. Januar 2009 wurde der Textentwurf auf der Website der IC veröffentlicht, wo er gelesen und kommentiert werden kann. Das Dokument umfasst fünf Seiten und gliedert sich in drei Abschnitte:

I. Die islamische Gemeinschaft und der interreligiöse Dialog;
II. Beziehungen zwischen den Ethnien: Menschenrechte und Gewalt;
III. Bosnien-Herzegowina: Vergangenheit und Zukunft.

In einem Unterabschnitt mit dem Titel „Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung und Zusammenleben" wird die Sure 60,8 des Koran als die islamische Basis für einen Dialog zitiert, und es wird betont, dass für die Schaffung eines dauerhaften Friedens Gerechtigkeit und die Akzeptanz der Wahrheit Voraussetzungen sind, obwohl Frieden bereits hergestellt werden kann, bevor man Gerechtigkeit übt und die Wahrheit in vollem Umfang akzeptiert. Das Dokument ist noch im Entwurfsstadium, und vor seiner endgültigen Redaktion können noch Änderungen vorgenommen werden.

Am 15. und 16. April 2010 stattete der kroatische Präsident Ivo Josipović Bosnien-Herzegowina einen offiziellen Besuch ab. Vor dem Parlament kam er auf die Kriegsopfer zu sprechen und schlug eine Partnerschaft zwischen Kroatien und Bosnien-Herzegowina zum Aufbau von Frieden, Stabilität und Wohlstand für die Region vor. Der Präsident entschuldigte sich für Zagrebs Verhalten in den Jahren 1992 bis 1995, das scharfe ethnische Spaltungen gefördert hatte: „Ich bedauere zutiefst, dass kroatische Politiker zum Leid so vieler Menschen und zur Spaltung, die uns immer noch quält, beigetragen haben. Die Politik der Neunzigerjahre muss ein für allemal aufgegeben werden. Für ein neues Zeitalter brauchen wir eine neue Politik."[7] Beide Gedenkstätten, in Ahmići und in Krišančevo Brdo, besuchte Präsident Josipović in Begleitung von Großmufti Cerić und Erzbischof Puljić. Die Fernsehbilder des Präsidenten und der beiden Repräsentanten religiöser Gemeinschaften, die sich einst in Konflikt miteinander befanden, hatten einen überwältigenden Einfluss in der Öffentlichkeit. Der Chefredakteur der kroatischen Wochenzeitung *Glas Koncila*, Ivan Miklenić, bezeichnete die Reden und Gesten von Präsident Josipović während seines Besuches als „einen Beitrag zur Versöhnung"[8]. Am 31. März 2010 verabschiedete das serbische Parlament eine Erklärung zu Srebrenica.[9] Darin bringen die serbischen Parlamentsabgeordneten ihr „Beileid und ihre Entschuldigung den Familien der Opfer dafür gegenüber" zum Ausdruck, „dass nicht alles getan worden ist, um die Tragödie zu verhindern". Sie unterstützen die Gerichtsverfahren der ICTY und rufen „alle früheren Konfliktparteien in Bosnien-Herzegowina und in anderen Staaten des früheren Jugoslawien" dazu auf, „den Prozess der Versöhnung und der Stärkung der Bedingungen für ein gemeinsames Leben auf der Grundlage nationaler Gleichheit und voller Einhaltung der Menschen- und Minderheitenrechte und -freiheiten fortzusetzen, damit sich die begangenen Verbrechen niemals wiederholen."

Offizielle Stellungnahmen vermitteln nicht unbedingt das, was in den Köpfen und Herzen der Unterzeichnenden vor sich geht. Doch langfristig üben solche Stellungnahmen wahrscheinlich ihren Einfluss aus und bringen einen Prozess in Gang, der die Haltung der Menschen verändert.

## Schlussfolgerung

Das Vergeben und Um-Vergebung-Bitten zwischen den ethnischen Gruppen in Bosnien-Herzegowina ist darauf angewiesen, dass unumkehrbare Fakten geschaffen werden. Wir sind immer noch weit von einem vollständigen und beglaubigten Bericht über das entfernt, was wirklich geschah, und wir sind auch noch weit von einer allgemeinen Akzeptanz einer solchen Bestandsaufnahme entfernt. Verfahren des ICTY und lokaler Gerichte werden von vielen immer noch als von politischem Kalkül des „großen Bruders" oder der „internationalen Gemeinschaft" beeinflusst beargwöhnt, was immer diese Bezeichnungen meinen mögen. Darüber hinaus ging der Prozess der Vergebung und Vertrauensbildung langsam und mühsam vonstatten, da unter den ethnischen Gemeinschaften nach wie vor Uneinigkeit darüber herrscht, welche Art von Staat Bosnien-Herzegowina sein soll: Ist das Bosnien-Herzegowina des Dayton-Abkommens, das einen einigen Staat mit drei Ethnien und „anderen" vorsieht, ein gangbarer Weg?
Wie die künftige politische Lösung auch aussehen mag (ein effizienter Staat oder drei ethnische Mini-Staaten in den gegenwärtigen Grenzen): Diejenigen von uns, die hier geboren wurden und unabhängig von ihrer ethnischen oder Religionszugehörigkeit weiter hier leben wollen, müssen das Vertrauen zwischen den Ethnien fördern. Ausländische Diplomaten und Soldaten können dieses Vertrauen und diese Versöhnung nicht herstellen. Das müssen wir selbst leisten. Je eher wir diese Tatsache akzeptieren, umso wirkungsvoller wird unser Beitrag zum gemeinsamen Wohl aller ausfallen.
Religiöse Funktionsträger haben eine einzigartige Möglichkeit, ihre eigenen Gemeinschaften im Sinne des Vertrauens und der Vergebung zwischen den Ethnien zu erziehen. Als ein gläubiger Christ sehe ich in unserem Glauben eine zusätzliche Quelle von Tatkraft und Motivation.[10] Muslime, Katholiken, Orthodoxe und Juden in diesem Land glauben an einen Gott, der alle Menschen als freie Wesen geschaffen hat und der will, dass wir als gute Nachbarn im Kontext unserer ethnischen und religiösen Vielfalt leben. Wir glauben an einen Gott, auf dessen Vergebung wir angewiesen sind und der uns mahnt, einander zu vergeben. Das ist eine fundamentale Wahrheit, die ich unter den Angehörigen meiner eigenen Ethnie und unter allen meinen Mitbürgern stets zu bezeugen bemüht war.

[1] Einen kurzen, aber in Auswahl dokumentierten Überblick der bosnischen Geschichte bietet Noel Malcolm, *Bosnia. A Short History*, New York 2002. Hingewiesen sei auf eine Aufsatzsammlung zu den Gründen und Folgen des Zerfalls Jugoslawiens: Charles Ingrao - Thomas A.

Emmert (Hg.), *Confronting the Yugoslav Controversies. A Scholar's Initiative*, West Lafayette, IN 2009.

[2] Vgl. Paul Mojes (Hg.), *Religion and the War in Bosnia*, Atlanta 1998; Mitja Velikonja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia and Herzegovina*, College Station, TX 2003; Stephen R. Goodwin, *Fractured Land, Healing Nations. A Contextual Analysis of Religious Faith Sodalities towards Peace-Building in Bosnia and Herzegovina*, Frankfurt am Main 2006.

[3] www.en.wikipedia.org/wiki/Srebrenica_massacre. Dieser Beitrag enthält auf 27 Seiten 309 Fußnoten und eine Auswahlbibliografie in Englisch (aufgerufen am 7. August 2012).

[4] www.en.wikipedia.org/wiki/List of massacres in Bosnia and Herzegovina (aufgerufen am 7. August 2012).

[5] Vgl. Antun Škvorčević, *Peacemaking and ecumenical attempts by church leaders during the war in Croatia*, in: The Croation Conference of Bishops (Hg.), The Wounded Church in Croatia. The Destruction of the Sacral Heritage of Croatia (1991-1995), Zagreb 1996, 33-47; Mato Zovkić, *Begegnung zwischen den geistlichen Oberhäuptern Bosnien-Herzegowinas in den Jahren 1991-1995*, in: Katholisches Informationszentrum (Hg.), Die gekreuzigte Kirche in Bosnien-Herzegowina. Die Zerstörung von katholischen Sakralbauten in Bosnien-Herzegowina 1991-1996, Zagreb 1997, 35-81.

[6] Englische Übersetzung in: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine (Hg.), *Pastoral Letters. Statements and Appeals of the Catholic Bishops of Bosnia and Herzegovina 1990-1997*, Sarajevo 1998, 74-77.

[7] Der kroatische Text der Rede ist zugänglich unter: www.dovla.net/2010/04/govor-ive-josipovica-u-palamentu-bih. Eine englische Zusammenfassung findet sich unter: www.dw.de/dw/article/0..5467958.00.html und www.guardian.co.uk/commentisfree/2010/apr/21/croatia-fragile-progressive (aufgerufen am 11. 8. 2012). Die Autorin dieses Beitrags, die britische Journalistin Heather McRobie, bekam Zustimmung und Kritik von den Lesern. Sie argumentiert gegen das Prinzip dreier konstituierender Völker in Bosnien-Herzegowina, wie es der Dayton-Vertrag vorschreibt, und beklagt das Schicksal „anderer" (ostali).

[8] *Glas Koncila*, Nr. 17 (2010), 2. Er betonte auch, dass der Präsident zwei Sätze, die von kroatischen Politikern und Medien scharf kritisiert wurden, hätte vorsichtiger formulieren sollen.

[9] Die englische Übersetzung ist zugänglich unter: www.srebrenica-genocide.blogspot.com/2010/04/text-of-declaration-on-srebrenica.html (aufgerufen am 11. 8. 2012). Vgl. Mato Zovkić, *Can Christians of Different Denominations in Bosnia and Herzegovina Contribute to Inter-ethnic Reconciliation?*, in: Peter de May u.a. (Hg.), Mission und Einheit / Mission and Unity, Leipzig 2012, 245-257.

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

# Gedanken zum Symposium „Versöhnung – die befreiende Kraft der Gnade"

Dennis Gira

Die folgenden Überlegungen zum Symposium, das CONCILIUM zusammen mit dem Zentrum für Befreiungstheologien Leuven und der Anthropos-Forschungsgruppe Leuven gemeinsam organisierten, gehen auf die Bitte der Herausgeber dieser Ausgabe der Zeitschrift zurück und sind zwangsläufig persönlicher Natur, was auch bedeutet: sehr unvollständig. Ich bin ein Fachmann für Buddhismus und interreligiösen Dialog, wurde in den USA geboren und lebte in Chicago (26 Jahre lang) und Japan (acht Jahre lang), bevor ich mich vor 35 Jahren in Frankreich niederließ. Diese in hohem Maß interkulturelle und interreligiöse Lebenserfahrung nahm offensichtlich Einfluss auf die Auswahl der Aspekte des Symposiums, die ich hier kommentieren will, sowie auf die Art der Kommentare selbst. Der Leser wird in den im Hauptteil dieses Heftes wiedergegebenen Dokumenten ebenso interessante, wenn nicht noch interessantere Aspekte entdecken.

## Wie heilt man zerbrochene Beziehungen?

Was mich am Symposium am meisten beeindruckte, war das persönliche Engagement der Teilnehmer und Teilnehmerinnen im gemeinsamen Versuch zu begreifen, was getan werden kann, um zerbrochene Beziehungen zwischenmenschlicher, interkultureller, interreligiöser Natur oder Beziehungen zwischen verschiedenen Gruppen und Gesellschaftsschichten etc. heilen zu können. Ich empfand große Wertschätzung dafür, wie gut die vier Sitzungen zu den Themen *Wunden, Gerechtigkeit, Vielfalt* und *Kreativität* aufeinander abgestimmt waren. Jede dieser Sitzungen reflektierte auf je ihre Weise diese gemeinsame Sorge. Zugefügte und selbst empfangene *Wunden* können tief und schmerzvoll sein; in den meisten Fällen wird dies von beiden Seiten so empfunden, doch auf unterschiedliche Art und für gewöhnlich nicht zur gleichen Zeit. Die Wunden von Angreifern, die Wunden, die zur Aggression führten und diejenigen, die auf sie folgten, dürfen nicht weniger ignoriert werden als die unmittelbarer ersichtlichen und nachvollziehbaren Wunden von Opfern. Um diese Wunden zu heilen, bedarf es der *Gerechtigkeit,* doch Gerechtigkeit allein ist nicht imstande, die Wunden von Aggressoren und Opfern gleichermaßen zu heilen. Jede Seite wird verschiedene Bedürfnisse und manchmal sehr unterschiedliche Auffassungen davon haben, was Gerechtig-

keit ist. Vergebung ist gleichermaßen notwendig - und Liebe, die Feindesliebe, die manchmal unmöglich ist, insbesondere, wenn Wunden zugefügt wurden. Manchmal kann die nötige Vergebung aus der Zukunft zuteil werden, wie im Fall einer Mutter, die selbst von sich aus nicht verzeihen kann, doch um der Kinder willen vergeben kann, um den Kreislauf der Gewalt zu durchbrechen (vgl. den Beitrag von Elías López in diesem Heft, S. 47f). Ungerechtigkeit wurzelt sehr häufig in der Unfähigkeit, *Vielfalt* in positiver Weise zu leben. Die Furcht vor anderen - vor anderen Menschen, anderen Gemeinschaften, anderen Religionen, anderen Ländern ... die Liste ist sehr lang - herrscht vor und führt zur Aggression, um sich selbst vor denen zu schützen, die als Feinde (ob sie es nun wirklich sind oder nicht) betrachtet werden, oder um das zu rächen, was man als ungerecht (ob es dies ist oder nicht) empfindet. Was die *Kreativität* betrifft, so liegt es klar auf der Hand, dass sie wesentlich zum Versöhnungsprozess gehört. Ohne Wege zu finden, Menschen - Opfern und Gewalttätern - zu helfen, ihrem Schmerz Ausdruck zu verleihen, ihre Geschichten miteinander zu teilen, die Angst zu überwinden, Wertschätzung für ihre Unterschiede zu entwickeln usw. ist es unmöglich, zerbrochene Beziehungen zu heilen, damit Menschen in Frieden zusammenleben können - was nicht dasselbe ist wie einfach in einer unbefriedigenden Art von „friedlicher" Koexistenz nebeneinander zu leben.

## Die Grenzen sogenannter „universaler" Prinzipien

Im Laufe des Symposiums wiesen die Teilnehmer und Teilnehmerinnen auf die Hauptschwierigkeiten hin, die den Versöhnungsprozess behindern können, und schlugen Wege vor, sie zu überwinden. Viele dieser Schwierigkeiten, die oftmals wesentlich ernster und komplexer sind, als die Leute meinen, sind direkt mit der Frage der Vielfalt verbunden. In der Tat sind wir oft Gefangene unserer eigenen Weltanschauung und zahlreicher Begriffe, die wir als fraglos „universal" betrachten. In einem gewissen Maß veranschaulicht die Tatsache, dass die Verkehrssprache des Symposiums Englisch, also eine okzidentale Sprache, war, dieses Problem. Einige der Worte (und insbesondere der Begriffe, für die sie stehen), die häufig auf dem Symposium benutzt wurden, haben in vielen nichtwestlichen Sprachen keine wirkliche Entsprechung. Wenn wir nach Gerechtigkeit im Sinne der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* suchen, wie sie von der UNO-Vollversammlung verabschiedet wurde, dann sollten wir nicht überrascht sein, dass einige Völker nicht völlig verstehen, in welcher Beziehung dies zu ihren eigenen Traditionen steht, in denen „Gerechtigkeit" oder mehr oder weniger verwandte Begriffe andere Nuancen aufweisen können.

Ein gutes Beispiel hierfür ist das Kriegsverbrechertribunal in Kambodscha. Gerechtigkeit, so wie wir sie bei uns im Westen kennen, hat Kambodschanern gewiss etwas zu sagen, doch dieses „etwas" ist für sie nicht selbstverständlich. Wir haben zu begreifen, dass sie nicht mehr Bereitschaft haben, auf uns zu hören, wie umgekehrt wir auf sie. Die meisten Kambodschaner sind Buddhisten und

glauben an das *Karma* (also die Verbindung zwischen Handlungen und deren notwendigen Folgen in diesem Leben oder in einer künftigen Existenz). Viele von ihnen sind davon überzeugt, dass die Kriegsverbrecher, denen der Prozess gemacht wird, bereits durch ihre eigenen Handlungen „verurteilt" wurden und dass diese Handlungen ihnen ein Leid eintragen werden, das der Schwere ihrer Vergehen angemessen ist - was völlig außerhalb der Reichweite menschlicher Gerechtigkeit liegt. Das wird klar, wenn wir die von den Roten Khmer begangenen Grausamkeiten betrachten. Und können wir sie wenigstens ansatzweise verstehen, wenn sie sagen: Wenn es schon Kriegsverbrechertribunale geben soll, dann sollen sie alle Leute mit einschließen, ohne die die Roten Khmer nicht an die Macht gekommen wären, inklusive die amerikanischen Politiker? Ein anderes Beispiel für die Schwierigkeiten, die uns begegnen können, wenn wir nichtwestliche Kulturen und sozioreligiöse Kontexte mit unseren Maßstäben und von unserem Verständnis des Stellenwertes der menschlichen Person und deren Platz in der Gesellschaft beurteilen, wäre das Kastenproblem in Indien (vgl. den Beitrag von Felix Wilfred, der hierzu und zu anderen damit verknüpften Punkten Überlegungen anstellt, S. 71f).

Bei mehreren Gelegenheiten dachte ich während des Symposiums auch an die Chinesen und ihr Zögern hinsichtlich der „Universalität" der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.* Was viele Menschen (und nicht nur aus dem Westen) an Chinas Haltung kritisieren, ist oftmals eine Karikatur einer viel differenzierteren Position. Die Chinesen betonen, dass die gesellschaftliche Dimension der Person in die Erklärung mit aufgenommen werden muss, wenn sie wirklich universal sein soll, und das nicht einfach nur aus pragmatischen Gründen, selbst wenn solche pragmatischen Gründe manchmal tatsächlich ausschlaggebend sind, und wir sollten bereit sein, das auszusprechen. Die Chinesen stehen in dieser Frage nicht allein da. Die afrikanischen Staaten, die der Organisation der afrikanischen Einheit angehören, verabschiedeten die *Afrikanische Charta der Menschen- und Völkerrechte* im Jahr 1981, die 1986 in Kraft trat. Diese Staaten fürchten ebenfalls, dass Menschenrechte oftmals ausschließlich als Rechte von Individuen (was nicht dasselbe ist wie die Rechte von Personen, die im Verhältnis zu jeder anderen Person „Individuen" sind) zum Nachteil von Völkern gedeutet werden

*Dennis Gira* stammt aus Chicago, wo er Philosophie und Theologie studierte, bevor er 1969 nach Japan ging. Dort studierte er Japanisch und beteiligte sich an der Sophia-Universität in Tokio an Ostasienforschungen, bis er 1977 nach Frankreich zog. Dort studierte er Religionswissenschaften an der École Pratique des Hautes Études und promovierte in Ostasienkunde mit Schwerpunkt Buddhismus. Von 1985 bis 2007 unterrichtete er Buddhismus, interreligiösen Dialog und japanische Religionen am Institut Catholique in Paris, dortselbst von 1986 bis 2007 als stellvertretender Direktor des Instituts für Religionswissenschaften und die Theologie der Religionen. Jetzt, im Ruhestand, unterrichtet er weiter an verschiedenen Universitäten und Seminaren in Frankreich. Veröffentlichungen u.a.: Le bouddhisme à l'usage de mes filles (2001); Le Lotus ou la Croix, les raisons d'un choix (2003); Le dialogue à la portée de tous (ou presque) (2012). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die ‚Inkulturation' des Buddhismus in traditionell christlichen Religionen" in Heft 5/2010. Anschrift: 73ter rue Saint-François, 37520 La Riche, Frankreich. E-Mail: dennis.gira@orange.fr.

können. Im Fernen Osten und insbesondere innerhalb des Buddhismus ist das Individuum durch eine schrecklich egozentrische Haltung charakterisiert und wird als eine Quelle von Unglück in der Welt betrachtet; dies kann das Zögern hinsichtlich der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* erklären. Auf das aufmerksam zu hören, was in anderen Traditionen sehr grundlegend ist, bedeutet nicht, Kompromisse hinsichtlich dessen zu schließen, was viele Menschen als „universal" betrachten. Dies wäre selbstverständlich inakzeptabel. Es heißt schlicht, dass wahre Universalität etwas ist, das wir ständig mittels Dialog anstreben sollten, mit einem geschärften Bewusstsein dafür, dass jegliche „Universalität", welche den notwendigerweise weitergehenden Dialog in einem Kurzschlussverfahren unterbricht, ein Widerspruch in sich wäre. Es würde bedeuten, dass eine Mehrheit einer Minderheit ihre Ansichten aufzwingt. Dies könnte lediglich Missverständnisse, Wunden und zuweilen Gewalt heraufbeschwören und wäre alles andere als universal. Es ist in der Tat eine sehr mühsame Weise, die Vielfalt, die für unsere heutige Welt so charakteristisch ist, zu leben.

## Die Bedeutung des Dialogs

Verständlicherweise gab es während des Symposiums viele Diskussionen zum Thema Vielfalt und insbesondere über die Gründe, warum Vielfalt von so vielen Menschen als Bedrohung empfunden wird, wo sie doch ein positiver Faktor im persönlichen und gesellschaftlichen Leben sein könnte und sollte. Eine Reaktion auf Situationen, in denen Vielfalt einen Teil des Teufelskreises von Missverständnissen, Gewalt, Wunden, Ungerechtigkeit etc. bildet, ist Toleranz. Heute scheinen viele Menschen zu glauben, dass Toleranz diesen Teufelskreis durchbrechen und den Menschen helfen würde, friedlich zusammenzuleben. Nicht jeder Teilnehmer des Symposiums würde dem völlig zustimmen, auch ich nicht. Toleranz ist gewiss besser als Intoleranz, und in manchen Situationen kann sie bedeutend, ja sogar ausschlaggebend sein. Doch sie kann auch sehr gefährlich sein. Ich habe dies auf unangenehme Weise bei einem internationalen interreligiösen Treffen erfahren müssen. Gläubige aus dem „Norden" fast aller dort ansässigen Religionen stimmten darin überein, dass Toleranz die Haltung aller Gläubigen zueinander auszeichnen sollte. Auf diese Weise könnten die Beziehungen zwischen den Anhängern verschiedener Religionen zu einem Modell für die Beziehungen zwischen anderen Gruppen von Menschen werden. Gläubige aus dem „Süden", und auch hier wiederum aus fast allen dort vertretenen Religionen, verwarfen diese Vorstellung ziemlich heftig. Sie betonten, dass Leute, die Toleranz als ein Ideal vorschlagen, niemals die Erfahrung gemacht haben, toleriert zu werden! Für sie war es offensichtlich, dass Toleranz und Herrschaft oder wenigstens ein Überlegenheitsgefühl Hand in Hand gehen: Die Reichen tolerieren die Armen, die intellektuell Begabten tolerieren diejenigen, die es nicht sind, die Gebildeten tolerieren die Ungebildeten usw., und niemals umgekehrt! Als Alter-

native zur Toleranz schlugen sie den Dialog vor. Und um den radikalen Unterschied zwischen diesen beiden Dingen aufzuzeigen, luden sie uns dazu ein, über zwei einfache Sätze nachzudenken, von denen der eine das Verb „tolerieren" und der andere das Verb „einen Dialog führen" enthielt: A toleriert B, und A führt einen Dialog mit B. Im ersten Satz gibt es nur ein handelndes Subjekt, nämlich A. B ist zwar vorhanden, aber das, was er oder sie denkt oder fühlt, wie er oder sie handelt, geht nicht ins Gesamtbild ein. Für diejenigen, die toleriert werden, wird diese Situation intolerabel! Menschen wollen und müssen sich respektiert fühlen, sie wollen und müssen wissen, dass andere davon überzeugt sind, dass sie etwas Wichtiges zu sagen haben, dass sie einen Beitrag für die Gesellschaft und für das Gedeihen der Menschen leisten können, mit denen sie leben und arbeiten. Im zweiten Satz gibt es zwei handelnde Subjekte, beide sind gleichwertig, und das verändert alles. Menschen, die einen Dialog führen wollen, sind davon überzeugt, dass ihre potenziellen Dialogpartner ihnen etwas Wichtiges mitzuteilen haben, und sind sich dessen sehr stark bewusst, dass sie in Wirklichkeit nicht viel über sie wissen. Anstatt Klischeevorstellungen hinzunehmen, die über ihre Kultur oder Religion in Umlauf sind, bitten sie ihre Dialogpartner, ihnen dabei zu helfen, das zu entdecken, was sie glauben, wie sie empfinden, was sie denken, was ihnen wirklich hilft, den Alltag zu leben, was sie befürchten, wie sie mit den großen Rätseln des Lebens, unter anderem mit Leid und Tod, umgehen. Dank des Dialogs beginnen wir zu erkennen, dass andere nicht deshalb anders sind, weil sie sich von uns unterscheiden, sondern schlicht aufgrund dessen, wer sie sind. In Wahrheit sind wir alle „andere", was uns in der Tat helfen sollte, Vielfalt anzunehmen. Dies ist nicht länger eine Frage, die allein uns und alle anderen verschiedenen Gruppen in unserer Umgebung angeht. Es ist eine Frage aller Gruppen, inklusive der unsrigen, die zusammen die Gesellschaft bilden. Unterschiede sind Teil des Ganzen, und es ist im Interesse aller, sie zu respektieren, nicht indem man sie toleriert, sondern indem man in einen Dialog darüber eintritt.

Aus dieser Perspektive muss auch die Vorstellung, andere willkommen zu heißen, neu durchdacht werden. Natürlich ist es wichtig, Menschen, die von außerhalb kommen, in unserer Gesellschaft willkommen zu heißen. Doch wie lange sollte diese Haltung des Willkommens andauern? Es muss einen Punkt geben, ab dem sich Leute, die man willkommen heißt, zu Hause fühlen. Und genau dann werden sie Teil der aufnehmenden Gesellschaft, die sie willkommen geheißen hat. Eine solche Gesellschaft ist weit davon entfernt, Unterschiede zu tilgen, und baut sich aus den Unterschiedlichkeiten auf, die weder in Konflikt miteinander stehen noch sich einfach tolerieren, sondern die sich in ständigem Dialog miteinander befinden und sich so stets weiterentwickeln.

## Schlussfolgerung: Bewusstseinsbildung und Kreativität

Während der gemeinsamen Reflexion am Ende des Symposiums gab eine erhebliche Zahl von Teilnehmern dem Wunsch Ausdruck, den oben erwähnten „heilenden" Ansatz, der allen am Herzen lag, durch einen eher „präventiven" Ansatz zu ergänzen. Versöhnung kann, wenn sie mit Vergebung einhergeht, vieles für die verändern, die verurteilt werden, denen vergeben wird und die auch geliebt werden, und ebenso für diejenigen, die urteilen, vergeben und lieben. Doch wie können wir eine Gesellschaft schaffen (wiederum sehen wir hier die Bedeutung von Kreativität), in der es weniger Verwundungen, Ungerechtigkeiten, mehr Kreativität und weniger Bedarf an Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung gibt? Die bestimmende Antwort auf diese Frage könnte in einem Wort zusammengefasst werden: Bewusstseinsbildung (oder Erziehung).

So wie ich die Schlussfolgerungen des Symposiums verstanden habe, scheint es, dass diese Bewusstseinsbildung, die man den jungen Leuten im Rahmen der Erziehung zu Hause und in der Schule angedeihen lässt, darauf abzielt, den Menschen zu helfen, die Vielfalt besser zu verstehen, die Teil ihres Lebens, ja sogar Teil ihrer eigenen Identität ist, und sie würde darauf abzielen, den Menschen die nötigen Hilfsmittel an die Hand zu geben, um diese Vielfalt auf schöpferische Weise zu leben. Einige der Schlüsselelemente innerhalb dieser Bewusstseinsbildung wären die „Kunst" des Dialogs, ein Bewusstsein von der Wichtigkeit, etwas über andere Kulturen und Religionen, einschließlich der eigenen, zu erfahren, die Teil dieser Vielfalt sind, in der wir leben, und solides Wissen über die wichtigsten dieser Kulturen und Religionen. Das Thema des Symposiums war Versöhnung, und im Sinne dieses Themas würde diese Bewusstseinsbildung auch eine befreiende Gnade darstellen, nicht, weil sie Leuten helfen würde, zerbrochene Beziehungen zu heilen, sondern weil sie sie in die Lage versetzen würde, diese Beziehungen ihr ganzes Leben hindurch in erfüllterer Weise zu leben.

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

# Die Synode über die Neuevangelisierung: ein Interpretationskonflikt

Richard Brosse

Internationale Experten und Schlüsselakteure aus den Gebieten der Pastoral und Theologie trafen sich für drei Wochen intensiver Reflexion und Diskussion in Rom, um zu erkunden, wie „Die neue Evangelisierung zur Übermittlung des christlichen Glaubens" besser verstanden und gestaltet werden könnte. Diese XIII. Ordentliche Vollversammlung (2012) war die größte, die von 26 ordentlichen und außerordentlichen Versammlungen je einberufen wurde: anwesend waren 262 Bischöfe und 140 Experten, Berater und Beobachter.

## Ein symbolischer Rahmen

Der Papst ernannte Nikola Eterović, Titularerzbischof von Cibalae zum Generalsekretär der Synode. Eterović ist ausgebildeter Missiologe, der im ehemaligen kommunistischen Jugoslawien geboren wurde und als Nuntius in verschiedenen Ländern in Europa, Afrika und Lateinamerika tätig war - ein Mann, der potenziell die Vielfalt der Kontexte und die Reichweite einer großen gegenwärtigen Herausforderung symbolisiert, der sich die Kirche stellen muss, nämlich des Säkularismus. In seiner Präsentation der Teilnehmer hob Eterović sowohl die Internationalität der Versammlung hervor (Europa: 103 Teilnehmer; Nord-, Mittel- und Südamerika: 63; Afrika: 50; Asien: 39; Ozeanien: 7) als auch ihre ökumenische Dimension (Vertreter von 15 christlichen Konfessionen).[1] Dieser Wunsch, die Relevanz der zur Diskussion stehenden Herausforderung über die westlichen Kulturgebiete hinaus auszudehnen, war das erste Element eines neuen symbolischen Rahmens.

*Richard Brosse, geb. 1961, Agraringenieur, mehrjähriger Aufenthalt in Afrika. M.A. in Philosophie in Frankreich, Promotion in Theologie in Frankfurt am Main. Ehemaliger Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e.V. in Aachen. Professor für Theologie an der Katholischen Universität Leuven (Belgien). Tätig als Experte für internationale akademische Zusammenarbeit in einer internationalen Privatstiftung (Deutschland). Anschrift: Postfach 10 18 61, D-40009 Düsseldorf. E-Mail: rbrosse@web.de.*

Das zweite Symbol war das zeitliche Zusammentreffen der Synode mit der Feier des 50. Jahrestages des Beginns des Zweiten Vatikanischen Konzils wie auch mit der Eröffnung des „Jahres des Glaubens", das Papst Benedikt XVI. ausgerufen

hat. Diese Gleichzeitigkeit deutet auf eine bestimmte Art der Interpretation der gegenwärtigen Krise wie auch auf einen entsprechenden Ausweg aus ihr. Dieser Punkt wird später weiter ausgeführt.

Das dritte Symbol war die Ernennung zweier neuer Kirchenlehrer während der Eucharistiefeier zur Eröffnung der Synode: des heiligen Johannes von Ávila und der heiligen Hildegard von Bingen, eines Mannes und einer Frau, die im 16. bzw. 12. Jahrhundert verwurzelt sind, jeweils einer Periode politischer und kultureller Drangsal. Der heilige Johannes „verfügte über eine gründliche Kenntnis der Heiligen Schrift", und die heilige Hildegard bewies geistliche Autorität, einen prophetischen Geist und „eine leidenschaftliche Fähigkeit, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden"[2]. Durch diese Ernennung werden sowohl der heilige Johannes als auch die heilige Hildegard als Verkörperung der rechten intellektuellen und spirituellen Haltung, die zur Lösung der gegenwärtigen Krise benötigt wird, liturgisch dargestellt: tiefe Wurzeln in der Tradition und eine weitreichende Berücksichtigung der realen Situation der Menschheit. Als solche stellt die Ernennung einen bedeutungsvollen Vorstoß dar, der das theologische Gleichgewicht von *Gaudium et Spes* (verkündet am 7. Dezember 1965) wahrhaft widerspiegelt und die Befürchtungen all derer beschwichtigt, die sich um das Erbe des II. Vaticanums sorgen.

## Eine theologische Krise

*Gaudium et Spes* war jedoch hauptsächlich eine pastorale Konstitution, die eine realistische und mitfühlende Haltung aufweist und die willens ist, die Freuden und Hoffnungen aller Menschen aufgrund der theologischen Überzeugung, dass ein göttlicher Same (*„divinum semen"*, GS 3) in jedem einzelnen Menschen bereits vorhanden ist, zu teilen. Das führt zu einer pastoralen Vorgehensweise, die bescheiden wie auch bereit zum Dienen ist. In dieser Perspektive hat sich die Kirche, die zutiefst durch die griechische Tradition der Kirchenväter inspiriert wurde, als Dienerin zur Vergöttlichung der Menschen verstanden, wie diese durch Christus eingeführt wurde: „die aufrichtige Mitarbeit der Kirche" wird angeboten „zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht" (ebd.). Demnach folgt die Berufung der Kirche der theologischen Linie: Schöpfung - Geschichte - Inkarnation - Vergöttlichung.

Für diejenigen, die mit der Theologie Joseph Ratzingers vertraut sind, ist es keine Überraschung, dass sich die Synode auf die lateinische Tradition stützt, die darauf beharrt, dass die Kreuzigung Jesu Christi „ein(en) Aufruf zur Umkehr und zur Versöhnung"[3] darstelle. Hier zeigt sich eine ziemlich pessimistische Auffassung vom Menschsein, die einer anderen theologischen Linie als der in *Gaudium et Spes* skizzierten folgt: Schöpfung - Sündenfall - Inkarnation - Erlösung. Diese Sichtweise stimmt mit jenen Analysen überein, die die heutige historische Situation als einen „Tsunami des Säkularismus"[4] betrachten, um die Worte von Kardinal Donald Wuerl von Washington, D.C. zu benutzen, der die Schlüsselposition des Hauptrelators der Synode innehatte.

In seiner Predigt zur Eröffnung der Synode nahm der Papst eine kurze theologische Präzisierung vor. Die Evangelisierung mache die authentische und fundamentale Identität der Kirche aus („die Kirche existiert, um zu evangelisieren") und sei folglich auch eine Verpflichtung. Daraus seien „die beiden spezifischen ‚Zweige'" hervorgegangen: die klassische *missio ad gentes*, „die Verkündigung [...] an diejenigen, die Jesus Christus und seine Heilsbotschaft noch nicht kennen", und die neue Evangelisierung, „die sich [...] an die Menschen richtet, die [...] sich [...] von der Kirche entfernt haben und in ihrem Leben keine Beziehung zur christlichen Praxis haben". Die Synode ziele auf diesen zweiten Zweig ab, und die Teilnahme nicht-westlicher Länder sollte ein Beitrag aus der Perspektive von Außenstehenden und ein Zeichen der Solidarität in der Gemeinschaft der Gläubigen sein.
Diese Ausrichtung auf die „traditionellen christlichen Länder" wird durch Kardinal Eterović in seinem Vorwort zum Arbeitsdokument der Synode ausdrücklich bestärkt:

*„Tatsächlich ist es so, dass es in vielen Teilkirchen nicht nur deshalb eine Abwanderung der Gläubigen aus dem sakramentalen Leben und der christlichen Praxis gibt, weil wir es mit Kleinglauben zu tun haben, einige von ihnen könnten vielmehr auch zu den Nichtglaubenden gezählt werden [...] Zur gleichen Zeit verspüren nicht wenige Kirchen nach einer ersten Zeit der Begeisterung die Müdigkeit, die Angst angesichts der komplexen Situation der heutigen Welt."*[5]

Im Kontext einer solchen negativen Spirale und einer wachsenden Komplexität, die in erster Linie als pastorale Herausforderung gesehen wird, schlägt der Papst eine Antwort auf der theologischen Ebene vor: Wir müssen den Glauben einfach wiederentdecken. Auf eine anrührende Art hat er seine Mittwochsaudienz vom 10. Oktober 2012 genutzt, um seine persönlichen Erfahrungen als beratender Theologe von Kardinal Frings während des Zweiten Vatikanischen Konzils kundzutun und eine klare theologische Aussage zu machen.[6] In dieser Aussage spricht er vom Konzil als einem Moment auf dem Weg der Kirche, in dem es „weder einzelne Glaubensirrtümer zu korrigieren oder zu verurteilen noch bestimmte Lehr- oder Disziplinangelegenheiten zu klären gab". Das II. Vaticanum ist das überaus seltene Beispiel für ein Konzil, das nicht damit befasst war, eine bestimmte theologische Position zu attackieren, sondern einfach damit, auf eine sich rasch verändernde Welt zu reagieren. Nach Benedikt XVI. wollte Johannes XXIII.,

*„dass die Kirche über ihren Glauben reflektiere, über die Wahrheiten, die sie leiten. Diese ernste Tiefenreflexion über den Glauben musste jedoch das Verhältnis zwischen der Kirche und der modernen Zeit, zwischen dem Christentum und einigen Grundelementen modernen Denkens neu umreißen, nicht um sich anzupassen, sondern um unserer Welt darzulegen, die dazu neigt, von Gott abzurücken, dass das Evangelium in all seiner Herrlichkeit und all seiner Reinheit benötigt wird."*

Laut Benedikt XVI. hat sich die Situation nach 50 Jahren nicht verbessert. Er besteht deshalb auf der Verpflichtung, das heilbringende Wort Gottes zu verkünden. Er sieht sich selber in einer ununterbrochenen Linie mit Johannes XXIII. und Paul VI. sowie dem gesamten Konzil („ebenso wie es der Wunsch der Konzilsväter war").

Der Erlösungsgedanke lässt sich zwar in *Gaudium et Spes* finden, ist jedoch nicht der Hauptaspekt. Für diese Sichtweise ist es von Bedeutung, dass Benedikts Rangfolge der vier Hauptdokumente des Konzils mit der Liturgiekonstitution beginnt (wobei der Schwerpunkt auf „die Zentralität des Geheimnisses der Gegenwart Christi" gelegt wird), gefolgt von der Kirchenkonstitution, der Offenbarungskonstitution und schließlich der Pastoralkonstitution. Diese Sequenz entspricht nicht nur der chronologischen Reihenfolge ihrer jeweiligen Proklamation (zwischen *Sacrosanctum Concilium* und *Gaudium et Spes* liegen zwei Jahre), sondern deutet auf eine geistliche Heuristik und intellektuelle Reise hin: Angesichts der dramatischen Herausforderung des Säkularismus müssen wir den Glauben im Geheimnis der *Erlösung* wiederentdecken (anstelle der Vergöttlichung), ihn innerhalb der kirchlichen Tradition und Gemeinschaft interpretieren (gegen den Individualismus), wobei wir durch Gottes Wort geleitet werden (die Vernunft wird durch den Glauben inspiriert), und ihn in verschiedenen pastoralen Ansätzen umsetzen (deduktives Lehren gegen induktives Hören).

Demzufolge war die Einberufung der Synode 2012 ein Aufruf zu einer spirituellen Bekehrung des Individuums wie auch der Kirche als Organisation - und eben nicht eine Einladung zu einer echten theologischen Innovation. Tatsächlich überraschen die 57 Propositionen nicht, die schließlich von den Rapporteuren aus den 326 von den Arbeitsgruppen formulierten Vorschlägen ausgewählt wurden.[7] Es wird gesagt, dass Benedikt XVI. selbst auf der Veröffentlichung all dieser Propositionen bestanden hat, ungeachtet seiner persönlichen Freiheit, die apostolische Exhortation zu schreiben, die der Synode folgt und sie zusammenfasst. Diese 57 Propositionen spiegeln in der Tat die große Vielfalt der Aussagen wider, die in den Dokumenten des II. Vaticanums schon vorhanden ist. Auch kann das Beharren auf der entscheidenden Rolle der Pfarrgemeinde nicht als ein wirklich innovativer pastoraler Durchbruch betrachtet werden. Kurz gesagt, scheint die Synode über die Neuevangelisierung nichts anderes zu sein als eine weitere Synode über Evangelisierung; sie führt keine Neuerungen ein. Die Frage, ob die Synode die Investition wert war, ist somit legitim. Und warum gibt es dieses Beharren auf der Dringlichkeit einer solchen spirituellen Bekehrung? Worum geht es überhaupt bei dieser Bekehrung?

## Die Interpretation unserer Welt

Es ist höchst bedeutsam, dass die Einleitung zum *Instrumentum Laboris* der Synode[8] die heutige Situation in sehr düsteren Farben schildert, nicht nur in den Ländern, in denen „früher Religion und christliches Leben blühten", sondern in

allen Regionen, in denen das „moralische und geistliche Erbe [...] in der Konfrontation mit komplexen Prozessen vor allem der Säkularisierung und der Verbreitung der Sekten verlorenzugehen (droht)" (§13). Mit einem Zitat von Papst Benedikt besteht das Dokument auf der Notwendigkeit, „der Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches" durch eine „Hermeneutik der Reform" entgegenzuwirken (§14). Die Treue zum Konzil kann also nur „mit Hilfe der richtigen Hermeneutik" sichergestellt werden.

Eine äußerst wichtige Entscheidung bezüglich der richtigen Linse zur Betrachtung der Welt und des geeigneten Werkzeugs zur Deutung der Welt muss getroffen werden. Die Hermeneutik des Bruches wird in der Haltung „als wenn es Gott nicht gäbe" (§13) veranschaulicht, die das *Instrumentum* mit den ökonomischen Gegensätzen in der sogenannten Ersten Welt verknüpft. Ohne die Relevanz der sozioökonomischen Analyse abzustreiten, die ja auch auf die Beziehungen zwischen der Ersten und der Dritten Welt ausgedehnt werden kann, sollte jedoch nicht übersehen werden, dass die Redewendung *„etsi Deus non daretur"* von Dietrich Bonhoeffer verwendet wurde, als er in einer Zeit, in der Gott in den Konzentrationslagern abwesend zu sein schien, im Nazigefängnis in Tegel inhaftiert war.[9] Das war eine Zeit größter Gewalttätigkeit, ein wirklicher Bruch in unserer Geschichte! Seine Äußerung war sowohl ein Plädoyer gegen Gott als „moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese" als auch gleichzeitig ein Bekenntnis zum „leidende(n) Gott". Christus hilft „kraft seiner Schwachheit, seines Leidens" und hier liegt „der entscheidende Unterschied zu allen Religionen". Dieses „als wenn" *(etsi)* ist nichts anderes als eine moderne und mutige Einstellung, um unsere Schwächen und die Natur der menschlichen Geschichte mit all ihrem Hin und Her, ihren Brüchen und Störungen ins Auge zu fassen. Gewiss sind Brüche für jedes System kontraproduktiv, auch für das kirchliche. Aber hilft es wirklich, den chaotischen Erschütterungen der Geschichte den Mantel einer homogenen Entwicklung überzuziehen?

An dieser Stelle ist es hilfreich, auf Paul Ricœurs Auffassung von der Hermeneutik zu verweisen[10], da sie sehr passend beschreibt, was auf der Synode veranstaltet wurde. Benedikt und viele Bischöfe, die durch nachvollziehbare Ängste und Sorgen motiviert sind, entscheiden sich für eine „Ontologie des Verstehens" - und somit für eine Hermeneutik der Kontinuität -, die trotz oberflächlicher Veränderungen auf der Beständigkeit tieferer Bedeutungen besteht. In der Perspektive eines solchen „kurzen Weges" der Hermeneutik (Ricœurs Worte) muss die Rolle der Zuständigkeit (sowohl bezüglich der Lehre als auch der Jurisdiktion), die für die Überprüfung der Treue gegenüber der richtigen Interpretation verantwortlich ist, gestärkt werden. Ricœur lädt uns jedoch dazu ein, den „langen Weg" der Hermeneutik zu gehen, der eine „Erkenntnistheorie der Interpretation" ist, die sich mit dem grundlegenden prä-ethischen Ort vom „Hören" als „Seinsmodus" befasst. Dabei folgt er Heraklit, der den Logos hinter der Vielzahl von Worten suchte.[11]

Die Synode bevorzugte eindeutig eine Ontologie des Verstehens, die dazu neigt, die Dichte der Geschichte außer Acht zu lassen. Gleichwohl wurden einige

abweichende Stimmen gehört. In seiner Intervention am 10. Oktober wies Pater Adolfo Nicolás, der Generalobere der Jesuiten, darauf hin, dass die dunkle Seite der Missionsaktivitäten und der Geschichte zu gering geachtet werde:

*„Wir sind wenig gewillt gewesen, den ‚Überraschungsfaktor' im Werk des Heiligen Geistes zu entdecken, der den Samen wachsen lässt, auch wenn der Bauer schläft oder der Missionar abwesend ist. [...] Viel Gutes hat sich ereignet, das wir beibehalten, entwickeln und feiern wollen. Gleichzeitig wissen wir, dass viele Fehler gemacht wurden, vor allem im Hinblick darauf, dass wir den Menschen nicht zugehört, die Verdienste alter und glanzvoller Kulturen und Traditionen sehr oberflächlich bewertet und Formen der Gottesverehrung auferlegt haben, die keineswegs die Beziehung und die Empfindsamkeit der Menschen ausdrücken, wenn sie sich in Gebet und Lob an Gott wenden."*[12]

Die Wahl des langen oder des kurzen Weges der Hermeneutik ist die echte Trennungslinie in der Kirche, ungeachtet geographischer und kultureller Unterschiede. Dies war in den verschiedenen fünfminütigen Stellungnahmen offenkundig, die die Teilnehmer aus Afrika, Asien, Europa usw. präsentierten.[13] Gewiss beeinflusst die Erfahrung oder die Unerfahrenheit einer dominierenden Kirche und einer dominierenden Religion in einem bestimmten Kontext die Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation, aber das ist nicht der einzige ausschlaggebende Faktor. Obwohl beispielsweise der neue Erzbischof von Manila, Luis Tagle, in einem überwiegend katholischen Land verwurzelt ist, bestand er auf einer bescheideneren, asiatischen Haltung: der der Stille.

*„Die Kirche muss die Macht der Stille entdecken. [...] Wenn sie mit den Leiden, Zweifeln und Ungewissheiten der Menschen konfrontiert wird, kann sie nicht vorgeben, einfache Lösungen zu präsentieren. Bei Jesus wird die Stille zu einer Art aufmerksamen Zuhörens, Mitleidens und Gebets. Es ist der Weg zur Wahrheit."*

Als Gemeinschaft, die alle Menschen einlädt, in Jesus Christus „den Weg, die Wahrheit und das Leben" zu betrachten, erlebt die Kirche, wie schwierig es sein kann, mit historischen Brüchen umzugehen. Um bei der Analogie des Lebens zu bleiben, sollte es jedoch offensichtlich sein, dass irgendjemand die Nabelschnur durchtrennen muss; sonst kann Leben nicht geschenkt werden und sich nicht ausbreiten. Um mit Michel de Certeau zu sprechen[15], kann ein solcher Bruch eine schöpferische, gründende Erfahrung sein.

[1] Vgl. *Rekordzahlen bei der Synode über die Neuevangelisierung*, www.osservatoreromano.va, 6. Oktober 2012.

[2] *Predigt von Papst Benedikt XVI., Petersplatz, Sonntag, 7. Oktober 2012*, www.vatican.va.

[3] Ebd.

[4] „It is almost as if this tsunami, this wave has washed across everything we lived by and simply took most of it away" (Es ist fast so, als ob dieser Tsunami, diese Welle alles, wonach

wir gelebt haben, überflutet und das meiste einfach weggespült hat), zitiert in: David Kerr, *Evangelization synod aims to reverse 'tsunami of secularism'*, 8. Oktober 2012, www.ewtn-news.com (Zugriff 25. 10. 2012).

[5] *Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens: Instrumentum laboris*, Vatikanstadt 2012, 4, www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_ge.pdf (Zugriff im 25. 10. 2012).

[6] Siehe den englischen Text der Audienz, www.news.va/en/news/audience-popes-personal-memories-of-vatican-ii (Zugriff 25. 10. 2012).

[7] Siehe die Stellungnahme von Bischof Gerald F. Kicanas (Tucson, Arizona) in seinem Blog, www.cnsblog.wordpress.com/2012/10/23/inside-the-synod-ideas-for-implementing-the-new-evangelization (Zugriff 25. 10. 2012).

[8] Siehe *Instrumentum laboris*, §1-17.

[9] Dietrich Bonhoeffer, *Brief an Eberhard Bethge, 16. 7. 44*, in: Widerstand und Ergebung, München 1951, 176-178.

[10] Vgl. vor allem Paul Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen*, Bd. I: Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973 und Bd. 2: Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1974. Die Ausdrücke „kurzer Weg" und „langer Weg" befinden sich im Aufsatz *Existenz und Hermeneutik*, Bd. I, S. 14 und 20, der Begriff „Erkenntnistheorie der Interpretation" ebd., S. 15.

[11] Paul Ricœur, *Religion, Atheismus, Glaube*, in: Der Konflikt, Bd. 2, 294.

[12] Siehe www.sjweb.info/imagesNews/121007%20Intervention.pdf (Zugriff 2. 11. 2012).

[13] Dieser Beitrag ist zu kurz, um alle Stellungnahmen ausführlich zu untersuchen. Als erster Zugang bietet der Blog von Bischof Kicanas einen Überblick über diese Vielfalt; siehe www.cns-blog.wordpress.com/category/synod-on-evangelization-blog/ (Zugriff 25. 10. 2012).

[14] Siehe www.ucanews.com/2012/10/15/asian-prelates-make-strong-impression-at-synod-of-bishops (Zugriff 25. 10. 2012).

[15] Siehe Michel de Certeau, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, 155-187.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# Zukunft für Mutter Erde

*Leonardo Boff: Zukunft für Mutter Erde - Warum wir als Krone der Schöpfung abdanken müssen, München 2012, 316 S., € 22,80*

Lange ist es her, seit wir uns begegnet sind, Leonardo und ich. Während längerer Zeit sind wir gemeinsame und freundschaftliche Wege gegangen. So bin ich dankbar für die Bitte der CONCILIUM-Redaktion, das „absolute Muss" (Heiner Geißler im Vorwort) zu besprechen. So ist mir die Möglichkeit gegeben, mit einem kritischen Gespräch unsere Freundschaft fortzusetzen.

„Zukunft für Mutter Erde - Warum wir als Krone der Schöpfung abdanken müssen": In diesem Titel spiegeln sich die zwei Hauptthesen des bekannten Befreiungstheologen.

## Mutter Erde

Der Sonnengesang des Franz von Assisi besingt die „Schwester Mutter Erde". Die Erde ist der Mutterboden für alles, was lebt; wir müssen mit ihr geschwisterlich umgehen. Die Bedeutung, die Boff dieser Bezeichnung gibt, geht dann allerdings weit über diese fundamentale ökologische Feststellung hinaus. Er identifiziert „Mutter Erde" nicht nur mit anderen „Mythen" wie der „Großen Mutter", der „Mutter mit den tausend Brüsten", der „Pacha Mama", der „Nana" und anderen Muttergottheiten, vor allem aber mit Gaia, der griechischen Erdgöttin, sondern sieht in ihr vor allem auch ein Subjekt: einen biologischen Organismus, der sensibel auf die Eingriffe des Menschen reagiert, sich wehrt und anpasst - und

eine Trägerin von Rechten ist (Regeneration, Lebensrecht aller Lebewesen, Freiheit von Kontamination, Harmonie und Gleichgewicht, Verbundenheit und Kommunion). Diese Rechte hat Evo Morales 2009 vor der UNO gefordert. L. Boff folgert:

*„Mit der Anerkennung der Würde der Erde und ihrer Rechte beginnt eine neue Zeit, eine Zeit der Biozivilisation, in der die gegenseitige Zugehörigkeit von Erde und Menschheit, ihr gemeinsamer Ursprung und ihr gemeinsames Geschick anerkannt werden."* (S. 50)

In den 70er Jahren haben die Mikrobiologin Lynn Margulis und der Biophysiker James Lovelock die Gaia-Theorie in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht, 2001 sei sie - so Boff - als Theorie von der Wissenschaft anerkannt worden (S. 44). Ein paar Seiten vorher (ab S. 37) spricht er dagegen bloß von starken Gründen, die für sie sprächen, ein wissenschaftlicher Konsens sei aber nicht erreicht. Boff unterscheidet drei Positionen der Theorie:

- die schwache Gaia-Theorie, die „wahrscheinlich" von „den meisten Wissenschaftlern" geteilt würde: dass das Leben auch „nichtbiotische Aspekte der Erde wie die Atmosphäre und die Ozeane wesentlich beeinflusst";
- die moderate Gaia-Theorie, „die stärker umstritten ist, aber eine breite Unterstützung" findet: die Biosphäre beeinflusst die Umwelt, „Organismen und deren Lebensräume ko-evoluieren zusammen";
- die starke Gaia-Theorie, die letztlich nicht bewiesen werden könne: „die lebendigen Organismen, die kollektiv zusammenwirken", regulieren und kontrollieren ihre Umwelt so, „dass die für das Leben nötigen Bedingungen gesichert und vielleicht sogar optimiert werden" (S. 37).

An dieser Stelle muss Boff entgegengehalten werden, dass James Lovelock sich gegen die „Beseeltheit" der Erde ausspricht, die in seiner Theorie beschriebenen Gesetze als „automatisch" wirksam beschreibt und mit keinerlei „Willensakt" verbindet. Es ist also geboten, mit der Theorie etwas sorgfältiger umzugehen. Wikipedia fasst zusammen: „Im Zuge der Ökologiebewegung hat die Gaia-Hypothese viele Anhänger in der Hippie- und New-Age-Bewegung gefunden. Hier wird die Erde gelegentlich als „beseelter" Organismus dargestellt, der - wie eine Erdgöttin - bestraft und belohnt. Damit wird Prozessen eines Ökosystems eine Bedeutung gegeben, die zu teleologischen Erklärungsversuchen führt. Die Begründer der Hypothese haben sich von einer solchen Auslegung ihrer Hypothese stets distanziert. Trotzdem bleibt wahr, dass die Erde als grundlegende Wirklichkeit des ökologischen Verhaltens und als Einheit zu begreifen ist. Die Gaia-Theorie kann, wenn sie mit der nötigen Umsicht dargestellt wird, eine starke argumentative Hilfe sein.

## Der Mensch die Krone der Schöpfung?

Eigentlich müsste man bereits von der Bibel her dieses Missverständnis ablehnen. Denn Gen 1 zielt auf den Sabbat, auf die Ruhe, mit der Gott auf seine Schöpfung zurückblickt und zur dankenden Feier des Lebens einlädt. Zudem ist vom Menschen als dem Ebenbild Gottes die Rede, womit nicht eine Seinskategorie ausgesagt ist, sondern eine Funktion des Menschen in der Schöpfung. Er soll Gottes Sorge und Liebe für alles, was ist, in einem entsprechenden Verhalten spiegeln.

Diese Aufgabe hat der Mensch in seiner Geschichte in einem zunehmenden Maße nicht wahrgenommen. L. Boff beschreibt facettenreich den vielfältigen Krieg des Menschen gegen die Erde: Ausbeutung und Vergewaltigung; der Mensch lebt über seinen Verhältnissen und bräuchte bereits jetzt zwei bis drei Erden; Egoismus; „Anthropozentrismus"; das „globalisierte" kapitalistische System, das die Erde rücksichtslos zerstört und bald Suizid begeht; das konsumistische Denken, das alles zur Sache macht; der menschenverschuldete Klimawandel, Hunger, Armut in der Welt ...

Diese Feststellung führt zu einem „kosmischen Imperativ" (S. 21): Der Mensch muss sich bekehren, den Verbrauch einschränken, das kapitalistische System abschaffen; „Wachstum" ist keine Option mehr; man muss sich einem sozialistischen und gleichzeitig demokratischen System zuwenden, das alle Bereiche der Schöpfung partizipativ einbezieht und nachhaltig lebt. Es gilt, eine Spiritualität zu vollziehen, die das Leben fördert, und nach einer Ethik zu handeln, die die Schöpfung bewahrt.

Boff unterscheidet zwischen Krise und Tragödie. Heute seien wir vielfältig in der großen Krise, die alle anderen Krisen einschließt (Finanzkrise, Sinnkrise, Ernährungskrise ...). Krise bedeutet aber Chance: Es gibt noch die Möglichkeit der Wende. Tragödie jedoch wäre die massenhafte Vernichtung des Lebens, ja das fast vollständige Verschwinden des Menschen aus der Erdgeschichte. Ob mit einer solchen Feststellung die heutige Krise nicht doch zu sehr banalisiert wird? Denn bereits jetzt werden unzählige Lebensformen unwiederbringlich zerstört, bereits jetzt gibt es tagtäglich tausendfaches menschliches Leiden und Sterben, weil wir die Erde nicht genügend wertschätzen.

Die Erd-Charta, die Boff zusammen mit Gorbatschow verfasst hat, enthält eine ganze Anzahl Prinzipien, nach denen wir uns verhalten müssten. Und im Verlaufe des Buches nennt Boff unzählige spirituelle Vollzüge, die notwendig sind, um die Krise als Chance zu nutzen und die Tragödie zu vermeiden. Trotzdem fehlt dem Buch das Radikale und Konkrete. Zum Beispiel die Macht des Konsumenten, die der Wirtschaft lebensfreundlichere Produkte abringen könnte; die Notwendigkeit, sich vom industriellen Fleisch- und Lebensmittelkonsum abzuwenden; das weltweite Bemühen um ein anderes Verhalten zum Tier ...

Boff ist von einem ungeheuren Optimismus getragen. Er weigert sich, wie er wiederholt betont, anzunehmen, dass der Sinn der Erdgeschichte im Nichts bzw. im Verschwinden des Menschen endet. Er vertraut darauf, dass die Menschheit

allmählich in ein neues Bewusstsein kippt bzw. bereits vollzieht, das ihn zu einem anderen Umgang mit der Schöpfung führt. Und er vertraut auf Gaia, die von innen heraus die heilenden Kräfte wirken lässt.
Ist dieser Optimismus berechtigt? Wird er nicht tagtäglich durch politische und wirtschaftliche Entscheidungen der Regierungen (vgl. zum Beispiel den UNO-Gipfel in Doha), vor allem aber durch das faktisch renitente Verhalten der Bürger ad absurdum geführt? Wirksame Verhaltensveränderungen sind zu gering, als dass sie ins Gewicht fallen könnten. Und wie steht es mit der Hoffnung, die auch dann noch besteht, wenn alles den Bach runtergeht? Wo bleibt die Theologie in der ganzen Argumentation?

## Kritische Anmerkungen

Diesen kritischen Rückfragen sind andere anzufügen. Zum Beispiel: Wie kann man in ökologischer Hinsicht argumentieren, dass der menschliche Verstand die Gedankenfolge nachvollzieht? Denn eine Ethik kann sich nicht abstellen auf Vorgegebenheiten, die man „glauben" muss. Anderseits lebt die Gesellschaft, wie J. Habermas gesagt hat, „von Ressourcen, welche sie nicht aus sich selbst hat", sondern aus den kulturellen und religiösen Traditionen. Diese aber sind partikulär und nicht allgemein einsichtig.
Es gibt in allen Bereichen wissenschaftliche Fragen, die für eine gute Ökologie zu klären wären. Im Bereich der Naturwissenschaften: Was sagt die Biologie wirklich? Ist sie zu reduktionistisch? Welche anderen Theorien gibt es sonst noch (vgl. Andreas Weber)? Im Bereich der Philosophie: Welche philosophischen und allgemein nachvollziehbaren Zugänge sind bedeutsam für eine Ökologie, die allgemein trägt? Im Bereich der Ökonomie: Welches kritische Potential hat die Ökonomie selbst, um sich zu korrigieren? Es gibt einige wachstumskritische Theorien und Bewegungen (Tim Jackson, *décroissance*...)!
Boffs Buch durchzieht - sicher im Bemühen, allgemein akzeptabel zu sein - eine, wenn man so will, „synkretistische" Betrachtungsweise. Zen, Afrika, Christentum, brasilianische Afroreligionen, antike Mythen ... - alles wird herangezogen, um die Notwendigkeit und die Anschlussfähigkeit des neuen ökologischen Bewusstseins aufzuweisen. Boff fühlt sich als Theologe verpflichtet, überall hinzugucken. Das ist zwar richtig, nur darf das nicht als Vereinnahmung wirken. Zu oft wird Ähnliches gleichgesetzt, ohne die je eigene Aussagekraft der herbeigezogenen Traditionen zur Geltung zu bringen. Ist Zen wirklich identisch mit Aufmerksamkeit? Hat die erste Silbe von „Umbanda" etymologisch wirklich etwas zu tun mit der Ursilbe „Om", aus der alles entstanden ist?
Andererseits sind die von Boff erwähnten Traditionen wirklich bedeutsam. Jede hat eine eigene Botschaft, die zur Geltung kommen will. Wie schön wäre eine Art Lesebuch, in dem die vielfältigen und reichhaltigen „Schöpfungs- oder Wirklichkeitserfahrungen" mit entsprechenden Deutungen und Lesehilfen nebeneinander stünden? Vor allem die jüdisch christliche Tradition müsste

ökologisch neu aufgearbeitet werden. Dabei ergeben sich gleich mehrere Postulate:

1. Die heiligen Texte und Zeremonien müssten der von Boff betonten Poesie zugeordnet werden: Die Schöpfungsvisionen zum Beispiel (Gen 1 und 2, Ps 8) sind schöpferische Alternativen zu den erfahrenen Unheilserfahrungen; das Fest der Unbefleckten Empfängnis ist der poetische Ausdruck einer Sehnsucht des nicht korrumpierbaren Menschen, von dem kein Leid und kein Schaden ausgeht ...
2. Die anthropozentrische Interpretation der Bibel muss zurückgenommen werden und zum Beispiel mit Verweis auf Röm 8 einer kosmischen Deutung weichen.
3. Selbst die Christologie muss neu interpretiert werden: Das Christusereignis soll als Vollendung der Schöpfung aufleuchten, nicht als eine Deutung des Individuums Jesus allein.

Bei allen partikulären „religiösen" Ressourcen hat meines Erachtens aber das Prinzip zu gelten: Sie sind willkommene, aber dennoch zweitrangige Hilfen, die die vernunftorientierte Argumentation nicht ersetzen können. Sie gehören zum poetischen Überschuss menschlicher Vernunft.

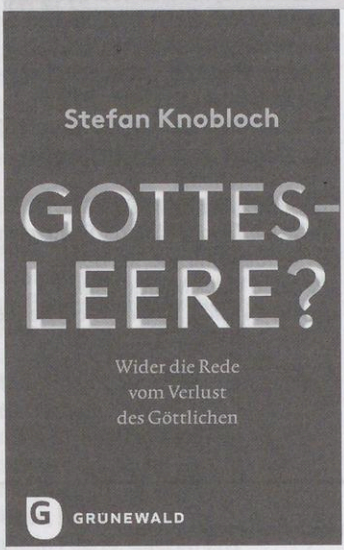
Boff verfolgt in seinem Buch eine schwer nachvollziehbare Logik. In neun Kapiteln bewegt er sich spiralförmig bis auf Seite 310 voran. Dabei kommt er immer wieder auf die wichtigsten Informationen zurück, ergänzt und vertieft sie fortlaufend. So entstanden kleine Essays zum Thema. Aber am Ende muss man die Aussagen selbst zusammentragen. Eine kapitelweise Behandlung der Themen wäre wahrscheinlich überzeugender.

Fazit: Das Buch L. Boffs ist eine sehr gute und notwendige Einführung in die Probleme und Fragen, die sich heute im Zusammenhang der Ökologie stellen. Es muss aber notwendigerweise mit anderen Aspekten weitergeführt werden.

*Anton Rotzetter OFMCap*

*Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.*

# Erfahrung des Göttlichen – auch heute




Stefan Knobloch
**Gottesleere?**
Wider die Rede vom Verlust des Göttlichen

Format 12 x 19 cm
176 Seiten
Klappenbroschur
€ 16,99 [D] / sfr 24,50
ISBN 978-3-7867-2979-2
Februar 2013

Viele Menschen wenden sich von der Kirche ab, die Zahl der Gottesdienstbesucher sinkt und die der Kirchenaustritte steigt. Kirchliche Verlustangst sieht darin nichts anderes als einen Glaubens- und Gottesverlust. Ein differenzierter Blick jedoch zeigt: Menschen können in ihrem biografischen Lebenstext weiterhin nach Transzendenz suchen, auch wenn die Begriffe »Gott« und »Kirche« nicht explizit aufscheinen. Stefan Knobloch plädiert eindringlich dafür, diese Suche ernst zu nehmen, ohne sie allerdings als dezidierte »Gott«suche zu vereinnahmen. Er zeigt damit Möglichkeiten auf für einen Prozess, an dessen Ende das Wort Jesu steht: »Du bist nicht weit vom Reich Gottes« (Mk 12,34).

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

# concilium

**Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / März 2013 · Heft 1**

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/Ill., USA
*Marciano Vidal*, Madrid, Spanien
*Ellen van Wolde*, Tilburg, Niederlande

**Noch lieferbare zurückliegende Hefte** (z.T. nur noch wenige Restexemplare):

**43. Jahrgang**
2007-2 Landkonflikte – Landutopien
2007-4 Christentum und Demokratie

**44. Jahrgang**
2008-2 China und das Christentum
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

**48. Jahrgang**
2012-1 Die menschliche Geschichte als Sakrament
2012-2 Theologen und Bischöfe
2012-3 Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils
2012-4 Gender
2012-5 Wasser zeichnet unser Leben

**Bestellungen** richten Sie bitte an:
Matthias-Grünewald-Verlag, Zeitschriftenvertrieb, 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.

# concilium

**Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / März 2013 · Heft 1**





CONCILIUM erscheint in sechs Sprachen: Deutsch, Englisch, Italienisch, Kroatisch, Portugiesisch, Spanisch.



GRÜNDUNGSMITGLIEDER

A. van den Boogaard, P. Brand, Y. Congar †, H. Küng, J.B. Metz, K. Rahner †, E. Schillebeeckx †

PRÄSIDIUM
**Präsident**
Felix Wilfred
**Vizepräsidenten**
Erik Borgman, Diego Irarrázaval, Susan Ross

HERAUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt
Mile Babić, Sarajevo
Maria Clara Bingemer, Rio de Janeiro
Erik Borgman, Tilburg
Lisa Sowle Cahill, Boston
Thierry-Marie Courau OP, Paris
Hille Haker, Chicago
Diego Irarrázaval, 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
João J. FilaChã SJ, Rom
Marie-Theres Wacker, Münster
Felix Wilfred, Madras



SEKRETARIAT
Leitende Sekretärin: Arokia Anthony Das

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



COPYRIGHT

© International Association of Conciliar Theology, Madras (Indien)

Verantwortlich für die Übersetzungen sind die Übersetzerinnen und Übersetzer.
Verantwortlich für die deutsche Ausgabe: Norbert Reck, München

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.


Heft 2 / 2013 wird im Mai 2013 erscheinen.
Thema:

## Postkoloniale Theologie

EINLADUNG ZUR MITARBEIT

CONCILIUM lädt ein zur Beteiligung am internationalen theologischen Gespräch. Sowohl Beiträge zu aktuellen theologischen Fragen als auch zu Themen der kommenden Hefte sind willkommen (bitte per Mail ans Sekretariat). Eine Gewähr für den Abdruck eingereichter Beiträge kann nicht übernommen werden.

Themen in Vorbereitung: Opfer • Orthodoxie • Apokalyptisches Denken • Christentum als Ware


CONCILIUM erscheint fünfmal im Jahr. Jahresabonnement € 54,00; Studentenabonnement € 39,80; Einzelheft € 12,90 (jeweils zuzüglich Zustellgebühren).
Abbestellung bis sechs Wochen vor Jahresende.

CONCILIUM kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern-Ruit (www.gruenewaldverlag.de).
Für Österreich (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags) bei Auslieferung Verlag Herder, Wollzeile 33, A-1010 Wien.

Druck und Bindung: Ludwig Auer GmbH, 86609 Donauwörth

ISSN 0588-9804

# Christliche Sozialethik




Friedhelm Hengsbach
**Entgifteter Kapitalismus – faire Demokratie**
Texte zur Reform von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft
Herausgegeben von Bernhard Emunds/ Judith Hahn/Matthias Möhring-Hesse

Format 14 x 22 cm
496 Seiten
Paperback
€ 35,– [D] / sfr 46,90
ISBN 978-3-7867-2952-5
Februar 2013

Wie kein anderer Vertreter der christlichen Sozialethik ist Friedhelm Hengsbach SJ in den politischen Debatten der Bundesrepublik präsent. Politisch klar und auf hohem theoretischem Niveau begleitet er die Wirtschafts- und Sozialpolitik seit den Zeiten Helmut Kohls. Nicht weniger engagiert kommentiert er die Entwicklungen und verweigerten Reformen in der katholischen Kirche.
Geschrieben für politisch Engagierte, sind viele seiner Interventionen in unterschiedlichsten Büchern und Zeitschriften verstreut. Zentrale Texte wurden für diesen Band ausgewählt und mit kurzen Einleitungen versehen. In seinen Nachworten unterzieht Friedhelm Hengsbach SJ seine Texte einer eigenen Relecture und wagt Ausblicke.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

theol

Mai 2013
49. Jahrgang
Y 23000
2

# concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

## Postkoloniale Theologie

Herausgegeben von Hille Haker, Luiz Carlos Susin und Éloi Messi Metogo


| | |
|---|---|
| J. F. DUGGAN | Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen „Kanons" |
| E. DUSSEL | Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie |
| U. Y. KIM | Die Politik des Othering in Nordamerika und im Buch der Richter |
| W. A. JOH | Trauer und der Anspruch auf Trauer. Der postkoloniale Spuk des Kreuzes |
| M. RIVERA | Fleisch der Welt. Leiblichkeit in Beziehung |
| N. KANG | Jenseits von Ethno-/Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus. Theologie aus einer Perspektive der Überschneidung von Postkolonialismus und Feminismus |
| P. SUESS | Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche |
| M. NAUSNER | Die langen Schatten der Nofretete. Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland |
| É. MESSI METOGO | Die postkoloniale Theologie im afrikanischen Kontext |


### Theologisches Forum


| | |
|---|---|
| A. BRIGHENTI | Die Theologie der Befreiung auf einem zukunftsweisenden Kongress |
| S. A. ROSS | Margaret Farley, der Vatikan und „Just Love" |
| K. ROSS | Befreiungstheologie treiben zwischen den gesellschaftlichen Rändern |
| F. WILFRED | Zum Rücktritt Papst Benedikts XVI. |
| REZENSIONEN | Reisen in die Geschichte unseres Denkens |


ZDV

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / Mai 2013 · Heft 2

ZU DIESEM HEFT
HILLE HAKER – LUIZ CARLOS SUSIN – ÉLOI MESSI METOGO
Postkoloniale Theologie ..... 131

THEMA: POSTKOLONIALE THEOLOGIE
JOSEPH F. DUGGAN
Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen „Kanons" ..... 135
ENRIQUE DUSSEL
Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie ..... 142
URIAH Y. KIM
Die Politik des Othering in Nordamerika und im Buch der Richter ..... 152
WONHEE ANNE JOH
Trauer und der Anspruch auf Trauer. Der postkoloniale Spuk ..... 161
MAYRA RIVERA
Fleisch der Welt. Leiblichkeit in Beziehung ..... 171
NAMSOON KANG
Jenseits von Ethno-/Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus. Theologie aus einer Perspektive der Überschneidung von Postkolonialismus und Feminismus ..... 181
PAULO SUESS
Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche. Aus einer lateinamerikanischen Perspektive ..... 190
MICHAEL NAUSNER
Die langen Schatten der Nofretete. Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland ..... 200
ÉLOI MESSI METOGO
Die postkoloniale Theologie im afrikanischen Kontext ..... 210

THEOLOGISCHES FORUM
AGENOR BRIGHENTI
Die Theologie der Befreiung auf einem zukunftsweisenden Kongress ..... 223
SUSAN A. ROSS
Margaret Farley, der Vatikan und „Just Love" ..... 231
KAREN ROSS
Befreiungstheologie treiben zwischen den gesellschaftlichen Rändern ..... 234
FELIX WILFRED
Zum Rücktritt Papst Benedikts XVI. ..... 238

REZENSIONEN ..... 244
Jean und John L. Comaroff: Der Süden als Vorreiter der Globalisierung
Julia Reuter – Alexandra Karentzos (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies

Redaktion: Hille Haker, Chicago. Luiz Carlos Susin, Porto Alegre. Éloi Messi Metogo, Jaunde.

concilium

# Zu diesem Heft

# Postkoloniale Theologie

Hille Haker, Luiz Carlos Susin und Éloi Messi Metogo

Der Kolonialismus hat zahlreiche Spuren in den heutigen Gesellschaften hinterlassen. Manche Menschen sind der Ansicht, dass er nie überwunden wurde, sondern die „Welt" im Namen der Globalisierung weiterhin beherrscht. Mit Kolonialismus als philosophischem Konzept wird der Anspruch auf Vormacht und/oder Überlegenheit durch eine Kultur über eine oder mehrere andere Kulturen bezeichnet. Vor einigen Jahrzehnten untersuchte Edward Said, der manchen als Begründer der postkolonialen Theorie gilt, die Begriffe des „Okzidentalismus" und des „Orientalismus". Er wollte zeigen, wie die „koloniale" Begrifflichkeit den „Orient" als „das Andere" konstruiert hat. Die Geschichte des Christentums zeigt, dass diese Begriffe nicht nur kulturelle Konzepte bezeichnen, sondern dass sie gleichzeitig zutiefst mit religiösen und theologischen Konzepten verwoben sind. In der christlichen Theologie stand lange Zeit die Spannung zwischen dem jüdischen und dem griechischen Erbe im Hintergrund einer „kolonialen" Theologie, die das Verständnis grundlegender theologischer Konzepte geprägt hat. Heute dagegen wird „koloniales" Denken und Argumentieren - für das Hille Haker den Begriff *identity theologics* (etwa „theologische Identitätspolitik") geprägt hat - von Befreiungstheologien, feministischen, queeren oder in diesem Fall postkolonialen Theologien kritisiert. Postkoloniale Theologie ist als ein Versuch entstanden, die Demarkationslinie zwischen den „Kolonisatoren" und den „Kolonisierten" zu thematisieren, die häufig mit einer führenden Kultur, Religion oder Argumentationsweise verbunden wird, durch welche diejenigen, die nicht zu „ihnen" gehören, zu „anderen" gemacht werden. Selbst tief in der Kolonialgeschichte verwurzelt, geht es dem Postkolonialismus darum, die Auswirkungen

des Kolonialismus auf heutige sozio-ökonomische Strukturen, kulturelle Deutungen und religiöse Vielfalt zu untersuchen. In postkolonialer *Theologie* wird die Wirkung des Kolonialismus auf die Theologie bzw. theologische Konzepte analysiert. Dieses Heft von CONCILIUM stellt eine Reihe von Autoren und Autorinnen vor, die entweder mit „postkolonialer Theologie" befasst sind oder kritisch auf sie Bezug nehmen.

*Joseph Duggan* führt in die postkoloniale Theologie und Literatur ein, die sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat. Er weist auf einige ihrer künftig zu überwindenden Defizite hin, damit die postkoloniale Theologie den hohen Erwartungen an Inklusion gerecht wird, die sie sich selbst gesetzt hat.

*Enrique Dussel* befasst sich mit der kolonialen Erkenntnistheorie, die mit der christlichen Erkenntnistheorie einhergegangen ist. Er plädiert für einen Wandel dieser Erkenntnistheorie um wieder zum ursprünglichen Messianismus zurückzukehren, der sich vom eurozentrischen Denken abhebt.

*Uriah Kim* diskutiert die Politik des „Othering" [d.h., Menschen zu „Anderen" zu machen] in der Geschichte Nordamerikas und bringt sie mit dem Buch der Richter in Verbindung. Seine Auslegung des Richterbuches aus postkolonialer Perspektive beleuchtet die Ambivalenz in der Ausbildung einer kollektiven Identität wie derjenigen Israels, die darauf beruht, „Andere" als moralisch, intellektuell oder religiös unterlegen zu konstruieren. In Kims Sicht kann das Richterbuch „zugleich ein imperialisierender Text sein und eine befreiende Botschaft beinhalten"; er warnt davor, es nur als das eine oder das andere zu begreifen.

*Anne Joh* präsentiert eine postkoloniale Neuinterpretation des Kreuzes, bei der sie es in einen Rahmen traumatischer Gefühle einordnet. Diese Gefühle sind sehr bedrängend, und die Verlusterlebnisse lösen einen durchdringenden Schmerz aus, der nicht „ausgeschlossen" werden kann. Doch genau dies, sagt Joh, ist häufig in christlichen Theologien des „Kreuzes" der Fall, in denen sich die Unfähigkeit zu trauern spiegelt. Deshalb muss eine postkoloniale Theologie den Blick wieder auf den Schmerz über das Kreuz richten und neue Wege oder Rituale der Trauer erkunden, die sowohl Klage als auch Empörung enthalten.

*Mayra Rivera* untersucht, wie Körperdiskurse historisch durch die Kolonialisierung geformt wurden, vor allem hinsichtlich von Gender und Rasse. Sie versteht das „Fleisch" als zentrale Metapher im Gedicht „Zurück ins Land der Geburt" von Aimé Césaire, dem Autor und Politiker aus Martinique. Dabei zeigt sie, welchen Beitrag christliche postkoloniale Theologie nicht nur zu kritischen Entwürfen von Leiblichkeit leisten kann, sondern auch zu neuen Weisen, Beziehung zu verstehen. Christliche Erkenntnistheorie sollte auch die diskursiven Konstruktionen des Körpers zu ihrem Gegenstand machen, vor allem in Hinblick auf deren „materielle" und „relationale" Dimension, und sie sollte sich für eine „poetische Theologie" öffnen. Dies wäre eine Theologie, die sich ins „Fleisch der Welt" einmischt, indem sie Wege sucht, wie die Materialität weltlicher Beziehungen in das Konzept von Leiblichkeit integriert werden kann.

*Namsoon Kang* untersucht, in welcher Hinsicht Religion, Kolonialismus und Gender Herrschaftsorte sind, und sie betrachtet die Intersektionalität von postkolo-

nialer Theologie und Feminismus. Sie zeigt, wie diskursive Kolonialisierung auch ein Problem feministischer Theorien ist, doch sie warnt vor der Verwendung binärer Begriffe wie „den" Kolonisatoren und „den" Kolonisierten. Stattdessen zeigt sie fünf Strategien auf, mit deren Hilfe postkoloniale und feministische Theorien Möglichkeiten bieten, die „imperialen Mächte" staatlicher, geopolitischer, soziokultureller und religiöser Gemeinschaften zu kritisieren und ihnen etwas entgegenzusetzen.

*Paulo Suess* thematisiert die wichtigsten Probleme, vor denen die christliche Theologie heute steht: Einerseits muss sie anerkennen, dass die historische Kirche dazu neigte, sich auf die Seite der Kolonisierung zu stellen, und andererseits muss sie sich auch der Notwendigkeit permanenter Entkolonialisierung stellen. In Lateinamerika wird dies auch als Befreiungsprozess bezeichnet. Suess hat den „Schock des Andersseins" erlebt, als er von Deutschland nach Lateinamerika ging. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung bestimmt er die derzeitigen Herausforderungen durch die Entkolonialisierung in Bezug auf die Pluralität der kontextuellen Theologien. Deren Grundlage ist das reale Leben, und zwar vor allem das Leben der Armen, die nach Bündnissen suchen, um das Leben erträglich zu machen.

*Michael Nausner* untersucht die überraschende Tatsache, dass postkoloniale Theorie in Deutschland nur ein randständiges Dasein fristet. Er weist auf die (häufig übersehene) koloniale Sozialstruktur in der Geschichte des späten 19. und des 20. Jahrhunderts hin, die beispielhaft durch das erst vor kurzem anerkannte Massaker von 1904 an den Herero in Namibia repräsentiert wird, und sichtet die jüngste Rezeption postkolonialer Theorie in Deutschland. Er behandelt drei bemerkenswerte Beispiele, bei denen es vor allem um die Beziehung zwischen postkolonialer Theorie und Migration in Deutschland geht. Im letzten Teil seines Beitrags fordert Nausner stärkere Anstrengungen, um postkoloniale Theologie oder Theorien stärker in Deutschland zu verankern, und schlägt vor, diese Annäherung auf die „vorrangige Option *mit* den MigrantInnen" zu gründen.

*Éloi Messi Metogo* geht es um eine afrikanische Sichtweise postkolonialer Theologie. Im ersten Teil seines Beitrags wirbt er für einen kritischen Umgang mit postkolonialer Theorie und kolonialem Erbe. Im zweiten Teil plädiert der Autor für die Afrikanisierung des Christentums, und im dritten werden einige Reflexionen über die Entkolonialisierung der Theologie vorgestellt.

Im *Theologischen Forum* dieses Hefts stellt *Agenor Brighenti* Anmerkungen zu einem kontinentumspannenden Kongress vor, bei dem Theologen, Forscher und christliche Intellektuelle aus allen lateinamerikanischen Ländern im Jahr 2012 gleich zwei Jahrestage feierten: das fünfzigjährige Jubiläum des II. Vaticanums sowie das Erscheinen des Klassikers *Theologie der Befreiung* von Gustavo Gutiérrez vor vierzig Jahren. Nach Brighenti wurden beim Kongress Freundschaft und Hoffnung freudig gefeiert, und zugleich wurde ein kritisch-realistischer Blick in die Zukunft geworfen, beides unter großem Interesse seitens junger Theologen.

*Susan Ross* kommentiert die kürzlich ergangene „Notifikation" von Margaret Farleys Buch *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics* durch die Kongre-

gation für die Glaubenslehre und stellt sie vor einen breiteren Hintergrund. Ross nennt vor allem drei Kontexte, die genauer untersucht werden sollten: zum einen die „Rolle der Theologen und die Aufgabe der Theologie im Verhältnis zum bischöflichen Amt"; zweitens die implizite oder explizite Verneinung jeglicher Unterschiede bezüglich des Stellenwerts und der Bedeutsamkeit kirchlicher Lehren; sowie drittens die beinahe sofortige öffentliche Zugänglichkeit aller Verlautbarungen aus dem Vatikan. Letztere führt dazu, dass immer weniger Zeit und Raum für die Kommunikation mit Personen bleibt, die vom Handeln des Vatikans betroffen sind.

*Karen Ross* berichtet, wie sich transnationale Erfahrungen durch Besuche zwischen Partnergemeinden erweitern lassen, indem ein „Mittelweg" zwischen einem Mitleben mit den „Armen und Unterdrückten" - für das sich Clodovis Boff einst ausgesprochen hat - und dem Verharren in der eigenen „Komfortzone" gefunden wird. Sie schreibt über ihre Rolle bei der Leitung einer Delegationsreise von jungen Erwachsenen, die jährlich von ihrer in Michigan ansässigen Kirchengemeinde nach El Salvador unternommen wird, und zeigt, wie sich die praktische Solidarität zwischen den Gliedern der Kirche gleichzeitig theologisch fruchtbar machen lässt.

Zuletzt: Als diese Ausgabe gerade fertiggestellt wurde, kündigte Papst Benedikt XVI. seinen Rücktritt an. Felix Wilfred, der Präsident von CONCILIUM, brachte daraufhin, noch im Februar, eine kurze Reflexion zu Papier, die sich mit dem Erbe des Papstes und der Zukunft der katholischen Kirche befasst. Sein Artikel beschließt nun das vorliegende Heft. Wenn Sie dieses Heft in den Händen halten, wissen Sie schon, was wir noch nicht wissen: wer der nächste Papst ist. Felix Wilfred aber spricht einige der vielen Herausforderungen an, vor denen unsere Kirche steht und die auch dann noch aktuell sein werden.

Danken möchten wir allen, die zu dieser Ausgabe von CONCILIUM beigetragen haben: unseren Kollegen, insbesondere Sarojini Nadar, den Autoren, Übersetzern und allen Verlagsmitarbeitern. Besonderer Dank geht an das CONCILIUM-Sekretariat in Madras, in erster Linie an Nirmal Anthony Das.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

concilium

Thema: Postkoloniale Theologie

# Erkenntnistheoretische Diskrepanz

## Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen „Kanons"

Joseph F. Duggan

Im Lauf des letzten Jahrzehnts haben sich die postkolonialen Theologien allmählich zu einem Fach ausgeformt. Erst zehn Jahre sind vergangen, seit R. S. Sugirtharajah das Desiderat der postkolonialen theologischen Forschung wie folgt beschrieben hat: „Während andere Disziplinen sich mit den im weiteren Sinne kulturellen Implikationen des Imperialismus auseinandergesetzt haben, war der europäische Kolonialismus im westlichen Diskurs als theologisches Forschungsthema nicht populär, obwohl zwischen den Kirchen in Großbritannien und den Missionen in der kolonialen Welt enge Verbindungen bestanden."[1]
Die Tinte, mit der Sugirtharajah diese Worte geschrieben hatte, war kaum getrocknet, als man hastig begann, postkoloniale Theologien zu verfassen und zu publizieren. 2004 brachten Catherine Keller, Michael Nausner und Mayra Rivera *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* heraus, und 2005 veröffentlichte Kwok Pui-lan *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*.[2] Und mit der Zahl der Theologen, die postkoloniale Theologien verfassten, stieg auch die Wahrscheinlichkeit erkenntnistheoretischer Dissonanzen. Das Dictum „Arzt, heile dich selbst" muss sich in der postkolonialen Theologie erst noch Gehör verschaffen, damit dort Mittel und Wege gefunden werden, das Christentum und die Kirchen selbstkritisch zu entkolonialisieren. Aus Ignoranz oder Naivität tragen auch postkoloniale Theologien das ansteckende Virus des kolonialen Denkens in sich. Die besonderen Merkmale dieser kolonialen Ignoranz oder Naivität werden

deutlich werden, wenn wir im Folgenden die Entwicklung der postkolonialen Theologien dokumentieren und dabei unser Augenmerk auf vier Hauptströmungen richten, die hier in der Reihenfolge ihres Auftretens aufgeführt werden sollen. Die im Lauf des letzten Jahrzehnts veröffentlichten postkolonialen Theologien geben Anlass zur Freude, aber auch zu unausgesetzter Entkolonialisierungsarbeit.

## Antikoloniale Kämpfe – die erste Strömung

Die erste Strömung wird von Wissenschaftlern, die die Disziplin kartographieren, häufig übersehen. Postkoloniale Theologen denken nur selten an die antikolonialen Kämpfe indischer Theologen in den 40er und 50er Jahren.[3] Die *Encyclopedia of Global Religion* es in ihrer Definition der postkolonialen Theologie formuliert es so: „Eine Anerkennung der antikolonialistischen Kämpfe würde die postkoloniale Theologie in den indigenen, kolonialisierten Bevölkerungen in der Epoche vor der Unabhängigkeit verankern. Antikolonialistische Kämpfe und aufstrebende Theologen, die in Indien [und] Afrika schreiben, sowie die First Nations in Kanada oder die Aborigine-Bevölkerungen in Australien haben nur selten ihren Weg in die postkolonialen Theologien gefunden."[4] Der Ausschluss dieser antikolonialen Bestrebungen wie auch ethnisch motivierter Freiheitskämpfe und des damit verbundenen subalternen Schrifttums ist eine unnötige Verengung des Begriffs der postkolonialen Theologie.

## Postkoloniale Bibelkritik – die zweite Strömung

Die zweite Strömung ist durch das Aufkommen der postkolonialen Bibelkritik gekennzeichnet. Die postkoloniale Bibelkritik entwickelte sich aus der postkolonialen Literaturkritik, als man begann, postkoloniale Texttheorien auf biblische Erzählungen anzuwenden. In diesem Zusammenhang ist natürlich Sugirtharajah zu nennen, dessen Schriften für die postkoloniale Bibelforschung von Bedeutung gewesen sind. Ebenso wichtig sind die frühen Beiträge von Musa Dube, Fernando Segovia und Gerald West.[5] Die frühen Konturen der postkolonialen Bibelforschung lassen sich nachvollziehen, wenn man Dubes bibliographische Auflistung der Schriften feministischer Theologinnen wie beispielsweise Ursula Kings *Feminist Theology From The Third World: A Reader* zu Hilfe nimmt.[6]

## Postkoloniale Theologien – die dritte Strömung

Bezeichnenderweise scheint die dritte Strömung diejenige zu sein, die immer und überall an erster Stelle, als Anfang und Grundlegung der postkolonialen Theologien erwähnt wird. Hier sind zum ersten Mal die Schriften von Theologen vertreten,

die vorrangig in Nordamerika arbeiten. Neben Kellers und Kwoks frühen Beiträgen stehen die Schriften von Susan Abraham, Wonhee Anne Joh, Mayra Rivera und Laurel Schneider.[7]

## Indigen, kontextuell, transnational, multireligiös und interdisziplinär – die vierte Strömung

Die vierte ist bei Weitem die komplexeste und vielschichtigste der bisherigen Strömungen, auch wenn sie noch in der Entwicklung begriffen ist. In dieser Strömung beginnen die postkolonialen Theologien gegen die starren, überkommenen Konturen der kanonischen postkolonialen Forschung zu rebellieren. Infolge der historischen Rolle des Christentums als kolonialer Waffe der religiösen Kontrolle und gewollten Dominanz stehen die indigenen und multireligiösen Stimmen im Zentrum einer wirklich robusten postkolonialen Sichtweise. Rowan Strong formuliert dies so: „SPG-Prediger [SPG steht für Society of the Propagation of the Gospel: „Gesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums"] begünstigten den imperialen Export des anglikanischen Christentums und der anglikanischen Kirchenstruktur, weil dies ein Mittel war, die imperiale Einheit und Gesellschaftsordnung sicherzustellen - Tugenden, die im Ausland genauso verlangt wurden wie zu Hause."[8]

Die älteren Strömungen unterschieden sehr viel klarer zwischen der postkolonialen Theorie und der postkolonialen Theologie. Die vierte Strömung ist dagegen im Begriff, die Dynamik zu korrigieren und zu entkolonialisieren, die in den anderen drei Strömungen zum Ausschluss bestimmter Stimmen und Beiträge geführt hatte. Im Folgenden sollen diese Korrekturen und Inklusionen kurz in chronologischer Reihenfolge dargestellt werden.

In der Vergangenheit hielten die Theoretiker die Religion für eine der primären Antriebskräfte des Kolonialismus. Und die Theologen hielten die Theoretiker für zu säkularistisch. Das Ergebnis war eine undurchlässige Grenze zwischen den Disziplinen; die Theologen zitierten einseitig; ein Austausch fand nicht statt. *Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality, and Theology* war ein erster Versuch, postkoloniale Theologen und einen postkolonialen Theoretiker miteinander ins Gespräch zu bringen.[9] Bei der Produktion von *Decolonizing the Body of Christ: Theology and Theory After Empire?* luden die Herausgeber postkoloniale Theoretiker und Theologen ein, einen Text gemeinsam zu verfassen.[10] 2009 gaben Joerg Rieger, Jung Mo Sung und Nestor Miguez *Beyond the Spirit of Empire* heraus: eine Koproduktion dreier Forscher, die einen ermutigenden Trend repräsentiert, über geographische und fachliche Grenzen hinaus zusammenzuarbeiten.[11]

*Dr. Joseph F. Duggan, ist der Gründer von Postcolonial Networks, www.postcolonialnetworks.com, und Mitherausgeber der Reihe „Postcolonialism and Religions". Darin erschien zuletzt: Decolonizing the Body of Christ, das er gemeinsam mit David Joy herausgegeben hat (2012). Anschrift: 1644 Shadow Wood Road, Reno, Nevada 89523, USA. E-Mail: nyclaman@googlemail.com.*

Die vierte Strömung hat der postkolonialen Bibelkritik und den postkolonialen Theologien eine neue Subdisziplin hinzugefügt. Zahlreiche Veröffentlichungen innerhalb eines verhältnismäßig kurzen Zeitraums haben den Bereich der postkolonialen Missiologie zu einer der am schnellsten wachsenden Subdisziplinen gemacht.[12] Viele dieser Missiologien erschienen im Vorfeld oder im Gefolge des einhundertsten Jahrestags der Konferenz von Edinburgh. Postkoloniale Missiologien unterziehen den biblischen Auftrag „Geht hin und lehrt alle Völker" einer kritischen Prüfung. Dieser biblische Auftrag war zu einer unhinterfragten Lizenz geworden, besagte „Völker" mit einer einzigen Erscheinungsform von Religion zu kolonialisieren und ihnen keine Wahl zu lassen. Postkoloniale Missiologen gehen der Frage nach, wie Christen ihren Glauben leben und praktizieren können, ohne andere zu kolonialisieren.

Auf den verschiedensten Wegen beginnen sich kontextuelle postkoloniale Theologien herauszubilden. Im Bereich der Sozialen Medien wären die zahlreichen Facebook-Gruppen zu nennen, die sich zusammengefunden haben, um die traditionell von etablierten Wissenschaftlern geleistete postkoloniale Forschungsarbeit zu ergänzen oder auch in Frage zu stellen. Zu diesen aktivistischen Gruppen mit Facebook-Präsenz gehören der *Grupo Gemrip* in Argentinien, *Decolonialidad Latinamerica, Decolonial Transnational* in Deutschland sowie die Postcolonial-Networks-Projekte *Plural Space* und *Postcolonial Theology Network.* Diese aktivistischen Gruppen führen in ihrem jeweiligen Kontext einige der innovativsten postkolonialen Projekte durch. So haben sich der *Grupo Gemrip* und *Postcolonial Networks* zusammengetan, um im Juli 2013 ein Treffen zu organisieren, auf dem das erste spanische Buch über postkoloniale Theologie in Lateinamerika entstehen soll.

In der letzten Dekade der postkolonialen theologischen Forschung ist Kwok Pui-lans *Hope Abundant* ein Musterbeispiel für eine von indigenen Frauen betriebene Theologie.[13] Die Palgrave-Macmillan's-Reihe *Postcolonialism and Religions* ist vor allem der indigenen, transnationalen und multireligiösen Forschung gewidmet und soll helfen, die bisher ausschließlich nordamerikanische und europäische Produktion in diesem Fachbereich zu entkolonialisieren. Gleichzeitig entkolonialisiert die Reihe die exklusive Fokussierung auf das Christentum, da die Autoren aus dem Blickwinkel vieler verschiedener Religionen im Rahmen eines interreligiösen Spektrums schreiben, das auch den Islam, den Hinduismus und die sufistische Mystik umfasst. Diese multireligiösen Themen wurden im ersten Band der Reihe angesprochen, der im Juli 2012 erschienen ist: *Decolonizing The Body of Christ: Theology and Theory After Empire?*

## Bedeutende Beiträge der postkolonialen Theologie

Insgesamt haben alle Theologen, die diese vier Strömungen repräsentieren, bedeutende Beiträge geleistet. Es gibt viele Kriterien, anhand deren sich die wichtigsten Beiträge des letzten Jahrzehnts klassifizieren lassen. Eine mögliche Me-

thode besteht darin, diejenigen Arbeiten herauszustellen, die andere theologische und theoretische Beiträge zu einem strafferen postkolonialen Gedankengerüst zusammengefügt haben. Ich möchte an dieser Stelle drei solche Arbeiten hervorheben:

Kwok Pui-lan hat die Ansätze Gender, ethnische Zugehörigkeit, Machtanalyse, postkoloniale Forschung und postkoloniale Bibelkritik unter einem dezidiert feministischen Blickwinkel zu einem postkolonialen theologischen Gewebe verknüpft. Kwok war schon früh für die Notwendigkeit sensibilisiert, das Denken zu entkolonialisieren, um als asiatische Christin postkoloniale Theologie zu betreiben. Kwok hat alle vier Strömungen der postkolonialen Theologie meisterhaft miteinander verwoben. Sie drängt die christliche Theologie, auf gewaltfreien, nicht-imperialistischen Wegen voranzuschreiten, ihren historischen Primatsanspruch hinter sich zu lassen und den anderen Religionen noch einmal ganz neu und unvoreingenommen zu begegnen. Ihr Buch *Postcolonial Imagination & Feminist Theology* war deswegen so wirkungsvoll, weil Kwok darin über den Pluralismus hinausgeht und die Vorstellung von einem geeinten Ganzen in Frage stellt. Sie schreibt: „Ich will niemanden dafür tadeln, dass er sich nach einem sinnvollen Ganzen sehnt, aber ich will vor der enormen Macht dieser Sehnsucht warnen - dieser Verlockung, Dinge zu einem einzigen, geeinten, scheinbar nahtlosen Ganzen zu formen."[14]

In ihrem Buch *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity* stützt sich Laurel Schneider im Wesentlichen auf Kwoks Arbeiten, obwohl sie deren Schriften kaum erwähnt.[15] Während Kwok eine postkoloniale Theologie entwirft, die Raum für die vom Kolonialismus eingeebneten religiösen Unterschiede schafft, geht Schneider mit ihrer Infragestellung des „Ganzen" noch einen Schritt weiter und erschließt Wege einer kritischen ontologischen Forschung mit dem Ziel, die Gottheit neu zu denken. Durch eine Kritik an der „kolonialen Logik des Anderen" diskutiert Schneider „das imperiale Ein- und Dasselbe, das gleichzeitig am Einssein scheitert, dem das Fleisch unerträglich ist, das in der Geschlossenheit des Ganzen erstickt, selbst wenn es als ein Dreifaches gefasst wird."[16]

Anthony Reddies und Michael Jagessars *Postcolonial Black British Theology: New Textures and Themes* bringen sowohl schwarze als auch asiatische Sichtweisen in die postkoloniale Theologie ein.[17] Ferner integrieren Reddie und Jagessar oft vergessene transnationale Einflüsse und womanistische Theologien. Ihr wichtigster Beitrag besteht jedoch darin, dass sie eine Form der Randgruppentheologie betreiben, die die postkoloniale Theologie aus ihrem bequemen Elfenbeinturm herausführt und mit den Erfahrungen konkreter Personen konfrontiert. David Ford sagt über Reddies und Jagessars Buch: „Solange die Kirche nicht derart geschwächt ist, dass sie am eigenen Leib Schmerz und Verletzlichkeit erfährt, wird sie nicht voll und ganz im Geist des Evangeliums verankert sein. Schwarze Theologie [postkoloniale schwarze britische Theologie] ist vielleicht für die Kirche ein Anlass zur Hoffnung."[18]

## Entkolonialisierende ethische Herausforderungen und Hindernisse für die postkolonialen Theologien

Obwohl seit R. S. Sugirtharajahs Kritik im Jahr 2003 vieles geschehen ist, besteht zwischen dem Schrifttum und der Praxis der postkolonialen Theologien noch immer eine erhebliche Diskrepanz. Die postkoloniale Theologie muss sich zunächst selbst emanzipieren, ehe sie zu einem Mittel der Befreiung werden kann. Die globalen und weltumspannenden Fragen, mit denen die Nationen es zu tun haben, sind zu drängend, als dass die postkoloniale Theologie sich damit begnügen dürfte, das Steckenpferd einiger weniger interessierter Forscher zu sein. Meiner Ansicht nach haben sich die postkolonialen Theologen zu eng an den Straßenkarten orientiert, die ihnen ihre Vorgänger, die postkolonialen Theoretiker, in die Hand gedrückt haben. Mit dem Ergebnis, dass man sich gegenseitig in Theorien des Anderen überbot, die zwar einer pastoralen Zielsetzung folgten, den Ausschluss der Subalternen jedoch perpetuierten, statt sie als Mitarbeiter an der Theologie zu beteiligen.

Eine solche übermäßige und zugleich distanzierte Theoretisierung des Anderen wird durch die verbreitete und beschämende Tatsache perpetuiert, dass nordamerikanische und europäische Forschungsüberblicke und Bibliographien die postkoloniale theologische Literatur aus aller Welt schlichtweg ausblenden. Zwei Ausnahmen von dieser Regel sind die Schriften von J. Jayakiran Sebastian und Victor Ezigbos pädagogische Unterrichtspraxis an der Bethel University.[19] Und auch Kolloquien und Konferenzen finden allzu oft ohne Theologen aus anderen, außerhalb von Nordamerika und Europa gelegenen Kontexten statt. In diesem Sinne hat der Fachbereich der postkolonialen Theologien und haben die postkolonialen Theologen ihre westlichen Ursprünge und vorherrschenden akademischen Diskurspraktiken nicht ausreichend entkolonialisiert. Als postkoloniale Theologen müssen wir einen Blick dafür haben, wer nicht mit am Tisch sitzt, denn auch wir laden ein, halten Begegnungen ab, hören zu und modifizieren unsere Argumente, auch wir engagieren Forscher aus allen Teilen der Welt und insbesondere aus indigenen, ehemals kolonialisierten Kontexten. Die Norm sollte sein, dass wir es nicht so machen wie die verhältnismäßig neuen Oxford-Online-Bibliographien, um nur ein Beispiel zu nennen. Nur ein einziges der beinahe 20 Redaktionsmitglieder stammt nicht aus dem globalen Norden (sondern aus Südafrika). Wir postkolonialen Theologen müssen schlicht das praktizieren, was wir auch lehren und schreiben - nur dann werden wir mit unserem wissenschaftlichen Arbeitsstil der gesamten akademischen Welt ein Vorbild der Entkolonialisierung geben.

Postkoloniale Theologien werden aufgrund ihrer Verortung im Gefolge der Befreiungs-, der schwarzen, feministischen, queeren und womanistischen Theologien beinahe ausschließlich als progressive, liberale Theologien aufgefasst. Kwok hat ihre Leserschaft einmal so beschrieben: „Intellektuelle, die die postkoloniale Theorie in verschiedenen Fachbereichen einsetzen, und Christen in progressiven religiösen Gemeinschaften“[20]. Eine so enge Zuordnung schwächt die notwendige Verantwortung all derer, die zwar ein koloniales Erbe, nicht aber dieselben

progressiven oder liberalen Überzeugungen teilen. *Great Awakenings: Evangelical Postcolonial Conversations*, ein von *Postcolonial Networks* initiiertes Projekt, wird die Notwendigkeit einer breiteren Reichweite und Überprüfung aller kolonialen Überbleibsel demonstrieren.[21]

Um die beschriebene epistemologische Diskrepanz zu korrigieren, täten die postkolonialen Theologien gut daran, sich an der Sichtweise von Johann Baptist Metz zu orientieren: „Mensch werden heißt - ‚arm' werden".[22] Wenn sie glaubwürdig sein wollen, müssen die postkolonialen Theologen mit den Armen, den Ausgegrenzten und Subalternen zusammenarbeiten, um koloniale Erinnerungen sicherzustellen und die andernfalls allzu engen begrifflichen Umrisse postkolonialer Theologien zu entkolonialisieren.

[1] R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, Danvers 2003, 143-144.

[2] Catherine Keller - Michael Nausner - Mayra Rivera (Hg.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, St. Louis 2004; Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville 2005.

[3] David Joy, *Mark and its Subalterns: a Hermeneutical Paradigm for Postcolonial Contexts*, London 2008, 11-60.

[4] Mark Juergensmeyer - Wade Clark Roof, *Encyclopedia of Global Religion*, Bd. 2, Thousand Oaks 2012, 1010-1011.

[5] Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000; Fernando F. Segovia, *Interpreting Beyond Borders*, Sheffield 2000 und Gerald West, *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading The Bible in the South African Context*, Maryknoll 1995.

[6] Ursula King (Hg.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, Maryknoll 1996.

[7] Susan Abraham, *Identity, Ethics, and Nonviolence in Postcolonial Theory: A Rahnerian Theological Assessment*, New York 2007; Wonhee Anne Joh, *The Heart of The Cross: A Postcolonial Christology*, Louisville 2006; Mayra Rivera, *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*, Louisville 2007 und Laurel Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, London 2008.

[8] Rowan Strong, *Anglicanism and The British Empire, c. 1700-1850*, London 2007, 143.

[9] Stephen D. Moore - Mayra Rivera (Hg.), *Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality, and Theology*, New York 2011.

[10] David Joy - Joseph F. Duggan (Hg.), *Decolonizing The Body of Christ: Theology and Theory After Empire?*, New York 2012.

[11] Joerg Rieger - Jung Mo Sung - Nestor Miguez (Hg.), *Beyond the Spirit of Empire*, London 2009.

[12] Marion Grau, *Rethinking Mission in The Postcolony: Salvation, Society and Subversion*, Bloomsbury 2011; Jonathan Ingleby, *Beyond Empire: Postcolonialism & Mission in a Global Context*, Central Milton Keynes 2010; Obgu U. Kalu - Peter Vethanayagamony - Edmund Kee-Fook Chia (Hg.), *Mission After Christendom: Emergent Themes in Contemporary Mission*, Louisville 2010; Dana L. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*, London 2009; Desmond van der Water - Isabel Phiri - Namsoon Kang - Roderick Hewitt - Sarojini Nadar (Hg.), *Postcolonial Mission: Power and Partnership in World Christianity*, Claremont 2011; Amos Yong - Barbara Brown Zikmund (Hg.), *Remembering Jamestown: Hard Questions about Christian Mission*, Eugene, OR 2010.

[13] Kwok Pui-lan (Hg.), *Hope Abundant: Third World and Indigenous Women's Theology*, Maryknoll 2010.

[14] Kwok, *Postcolonial Imagination*, 39.

[15] Schneider, *Beyond Monotheism*, 3.

[16] Schneider, *Beyond Monotheism*, 2.

[17] Anthony G. Reddie - Michael N. Jagessar (Hg.), *Postcolonial Black British Theology: New Textures and Themes*, Peterborough 2007.

[18] David Ford, *Theological Legacy of The Slave Trade*, in: Ekklesia (15. Mai 2007), www.scotlandandslavery.org.uk/Thological_Legacies_Ford.html.

[19] Jayakiran Sebastian, *Interrogating Christian Practices: Popular Religiosity Across The Ocean*, in: T. Best (Hg.), Baptism Today: Understanding, Practice, Ecumenical Implications, Collegeville/Genf (ÖRK-Publikation) 2008, 255-266.

[20] Kwok, *Postcolonial Imagination*, 148.

[21] Daniel Hawk u.a., *Great Awakenings: Evangelical Postcolonial Conversations*, Downers Grove, erscheint demnächst.

[22] Johann Baptist Metz, *Armut im Geiste*, München 1962, 13.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie

Enrique Dussel

Das Thema der „erkenntnistheoretischen Entkolonialisierung" kam bei einer Gruppe von Philosophen, Soziologen, Historikern und anderen Sozialwissenschaftlern aus Lateinamerika und solchen lateinamerikanischer Herkunft in den USA auf. Damit wurde eine Problematik ins Auge gefasst, die aus der Kritik von theoretischen Positionen wie etwa des postkolonialen Ansatzes (in den Kulturwissenschaften), der *subaltern studies* (bei Historikern in Indien), der Postmoderne (hauptsächlich in Europa und den USA) hervorging. Sie entwickelte Fragen weiter, welche die Dependenztheorie (aus den Sechzigerjahren des vorigen Jahrhunderts), die Kritik des Kapitalismus im Zentrum (im Hinblick auf die Peripherie), die Theologie der Befreiung, die ethnische und geschlechtsbezogene Debatte (ausgehend von den feministischen Bewegungen), die Debatte um die autochthonen Völker (wie Azteken, Mayas, Inkas usw.) gestellt hatten, und zwar mit Blick auf das, was als „Kolonialismus der Macht" (wie der peruanische Soziologe Aníbal Quijano vorschlug)[1] oder „Transmodernität"[2] (ein Begriff, der im Horizont

der Philosophie der Befreiung entstand, die wir mit einer Gruppe von lateinamerikanischen und lateinamerikanischstämmigen Philosophen praktizieren) bezeichnet wurde.[3] Aus dieser komplexen thematischen Struktur kristallisiert sich die Frage nach einer „erkenntnistheoretischen Entkolonialisierung" heraus, die bereits sehr alte Wurzeln im Denken von José Carlos Mariátegui aus Peru und von Frantz Fanon aus Martinique hat.[4]
In diesem Beitrag möchte ich diesen neuen theoretischen Bruch innerhalb der Theologie im Horizont der Wissenschaft (also erkenntnistheoretisch) beschreiben und mich dabei an die Tradition der Befreiungstheologie halten, doch ohne dabei das bereits Gesagte zu wiederholen und keinen Schritt vorwärts zu machen.

## I. Das messianische Christentum

Von einem *messianischen* Christentum zu sprechen ist eine Tautologie, das heißt, man sagt zweimal dasselbe. „Christentum" kommt von „Christus", dem griechischen Wort für Messias (*christós*), und diejenigen, die ihm nachfolgen, sind Messsianer (*christianoí*). Die *messianische*[5] Urgemeinde war in der Tat eine proselytische jüdische Sekte, das heißt, sie öffnete sich großherzig den *gojim* (hebr.: den Nichtjuden) und erfuhr eine rasche Ausdehnung unter den Armen, Unterdrückten, Sklaven und anderen Gruppen, die im hellenistisch-römischen Imperium die Bevölkerungsmehrheit bildeten. Diese messianische Sekte, die dann die (christliche) Kirche bildete, widersetzte sich von Anfang an dem hellenistisch-römischen Imperium und wies dessen Anspruch als notwendige Vermittlung des Heiligen und Göttlichen zurück. Es war eine verfolgte Kirche, deren Mitglieder beschuldigt wurden, „Atheisten in Bezug auf die römischen Götter" zu sein.
Die *messianische* (das heißt „christliche") Kirche wurde auf diese Weise in bestimmten Regionen, vor allem im Osten des Reiches, zum Beispiel in der heutigen Türkei, zu einer Gemeinschaft, die die Mehrheit der Bevölkerung umfasste. Im Zuge der internen Machtkämpfe nach Diokletian verhandelte Konstantin, dem es gelang, die Gegenkaiser zu besiegen, mit den *Messianern* und verhieß ihnen die Freiheit der Kultausübung. Die *Messianer* (sprich: die Christen) wurden von Verfolgten zu Akzeptierten, Tolerierten, und wenig später zu einer hegemonialen Größe im Reich.

## II. Das Christentum

Zu Beginn des 4. Jahrhunderts vollzog sich also unmerklich, ohne dass man sich dessen besonders bewusst wurde, die *Verkehrung des Messianismus* zum triumphierenden *Christentum.* Die *Messianer* (messianisch in einem Sinne, der dem Inhalt des Begriffs nahekommt, den ihm Walter Benjamin und Emmanuel Levinas beilegten) standen dem Imperium nun nicht länger kritisch gegenüber, sondern

waren vielmehr seine entschiedenen Befürworter, seine Mitglieder und mit der Zeit seine Verteidiger. Der von den Soldaten des Imperiums gekreuzigte *Messias* wurde nun als der *Christus* ausgerufen: der Christus, der nicht länger die Züge des „leidenden Gottesknechtes" aus den Jesajabuch trug, sondern der nun als der *Pantokrator,* der *Allmächtige* in den byzantinischen Basiliken verehrt wurde.

Søren Kierkegaard und Karl Marx kritisierten den Gott Hegels, weil er der Gott der Christenheit bzw. Christlichkeit sei. Die *Christenheit* ist nicht das messianische *Christentum*[6]; es ist dessen *Verkehrung ins Gegenteil (Inversion),* seine erste Verkehrung.

Vom 4. bis zum 7. Jahrhundert ersetzte die Christenheit auf fetischistische Weise die philosophischen und theologischen Fundamente des hellenistisch-römischen Imperiums. Es entstand eine neue, hybride, griechisch-römische und semitisch-christliche Kultur von komplexer Art. Der alte *Messianismus* wurde zur Religion, die strukturell den Ursprung der *neuen* Kultur bildete, welche das Ergebnis der Verwandlung der *alten* griechisch-römischen und christlichen Kultur war.

Im Mittelmeerraum gab es wie bei vielen anderen Völkern einen Kult, der die „Geburt der Sonne" am kürzesten Tag des Jahres feierte, nämlich am 21. Dezember. Die *Messianer,* in deren Gemeinden die Proselyten immer zahlreicher wurden, übernahmen dieses „heidnische" Fest und machten es zum Fest „der Geburt der Sonne der Gerechtigkeit": Jesu. Auf diese Weise ordneten sie viele Elemente der griechisch-römischen Kultur und ihrer religiösen Riten dem Kult der Christenheit unter. Die griechisch-römische Kultur wurde *evangelisiert,* indem man ihre Symbole, Kulte, Rituale zu Bestandteilen der neuen Kultur machte, die zunächst im Mittelmeerraum entstand und dann im Lauf von Jahrhunderten bis in den Norden Germaniens vordrang, dabei die Flüsse Rhein und Donau überquerte und bei dem römisch-lateinischen Reich fremden Völkern Fuß fasste. Mit dem „Heiligen römischen Reich deutscher Nation" und mit der Krönung des fränkischen Königs Karls des Großen zum Kaiser durch den Papst fand ein Staat seine Vollendung, dessen Grundlage die Heiligkeit der christlichen Kirche, der Christenheit, war. Der Patriarch der lateinischen Kirche (der Papst) weihte die Kaiser (dies war ein Papo-Cäsarismus).

So sollte sich die Geschichte des Mittelalters entfalten, in der die lateinisch-germanische Christenheit (was *Stadt Gottes* zu sein vorgab, war in Wirklichkeit bloß die *irdische Stadt*) von der Mauer abgedrängt, belagert und umgeben wurde, welche die islamische Zivilisation errichtet hatte, seit im Jahr 623 die Expansion der muslimischen Religion ihren Anfang nahm. Ab dem 7. bis Ende des 15. Jahrhunderts (um genau zu sein, bis 1492) blieb das lateinisch-germanische Europa am Rand des asiatisch-afrikanischen und mediterranen Raums. Die islamische Welt - von Córdoba und Fes (Andalusien und Marokko) bis zum Ägypten der Fatimiden, mit Bagdad als Bezugspunkt des alten Systems, Afghanistan, dem Mogul in Indien, den Königreichen Indonesiens um Malaka und schließlich auf Mindanao (Philippinen) über Samarkand und die Wüsten der Seidenstraße bis China[7] - war das verbindende Netz und das „Zentrum" der *alten* Welt (*alt* für Adam Smith)[8]. Das lateinisch-germanische Europa war lediglich eine vernach-

lässigte und feudale Welt an der Peripherie in ihrem „dunklen Zeitalter" (im Gegensatz zur „Aufklärung" der klassischen islamischen, städtisch geprägten, wissenschaftlich-aristotelischen, merkantilen Welt des Islam).

## III. Die Christenheit der Metropole und die koloniale Christenheit

Plötzlich und unvermittelt, ohne dass dem etwas vorausging, sollte die lateinisch-germanische Christenheit eine Expansion beginnen, die sie in der Welt geopolitisch so verankerte, dass *sie ihre tiefgehende Veränderung bis heute noch nicht erfasst hat.* Und diese neue Tatsache, welche die Christenheit fünfhundert Jahre lang nicht wahrgenommen hat, bewusst zu machen ist genau das Anliegen dieses Beitrags. Es geht dabei um nichts Geringfügiges, und die Blindheit angesichts dieser so klar vor Augen liegenden und weltweit bedeutsamen Tatsache lässt aufhorchen.

Tatsächlich blieb die lateinisch-germanische Christenheit (nicht das *messianische* Christentum) von der islamischen Welt umgeben. Portugal, das für den Westen das *Finis terrae* bildete, wollte sich dem asiatischen Handel *öffnen*, indem es Häfen an der Westküste Afrikas (dem Ostatlantik) besetzte. Doch es war Spanien, das nach der Vertreibung der letzten Muslime aus Europa (aus Granada im Januar 1492) über die Westroute nach China (dem kommerziellen Zentrum der damaligen bekannten Welt) gelangen wollte. Christoph Kolumbus entdeckte auf diese Weise den Atlantik und erreichte einige verstreute Inseln auf seinem Westkurs. Die Öffnung Europas (zunächst Spaniens, dann Portugals und später der Niederlande und anderer europäischer Länder an der Atlantikküste) auf den Atlantik hin ist der Beginn des neuen Zeitalters. *Das Zeitalter der Moderne ist der Tod des Zeitalters des Mittelmeerraumes und die Geburt des atlantischen Zeitalters.* Europa bricht aus seiner Klausurierung aus, öffnet sich der Welt in ihrer gesamten Ausdehnung ausgehend vom neuen geopolitischen Zentrum der Seefahrt und des Handels: dem tropischen Atlantik (der in seinem Kern von Spanien in Vebindung mit der spanischen Karibik im 16. Jahrhundert beherrscht wurde)[9].

Unversehens begann die lateinisch-germanische Christenheit diese neue Welt zu errichten: Die Neue Welt (Spanisch-Amerika, nicht die angelsächsische, die im 17. Jahrhundert entstehen sollte) sollte in erster Linie Lateinamerika sein - ein Problem, das in den heutigen eurozentrischen (in Nordeuropa und den USA

*Enrique Dussel, geb. 1934 in La Paz, Argentinien; Doktor der Philosophie (Madrid) und der Geschichtswissenschaften (Sorbonne, Paris); Lizenziat der Theologie (Paris) und Dr. theol. h.c., Professor emeritus für Kirchengeschichte und Ethik in Mexiko-Stadt. Veröffentlichungen u.a.: Ética del Discurso y ètica de la liberación (zus. mit Karl-Otto Apel, 2005); Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión (1998); Politica de la liberación (2 Bde., 2007 und 2009). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: Ökonomie und Eucharistie (Heft 5/2011). Anschrift: Heliotropo 29-Casa B, 04330 Coyoacán, DF, Mexiko. E-Mail: dussamb@servidor.unam.mx. Homepage: www.enriquedussel.org.*

angesiedelten) Sozialwissenschaften nicht wahrgenommen wird. Diese Tatsache macht das lateinische (portugiesische und spanische) Europa zur *Metropole einer kolonialen Welt*, die sich ab Ende des 15. Jahrhunderts (1492) herausbildete. Das heißt: Es entstand eine neue verhängnisvolle Wesensbestimmung der Christenheit, die ja bereits selbst eine zerstörerische *Verkehrung* des ursprünglichen *messianischen* Christentums darstellte. Sie ist nicht mehr nur Christenheit (erste Verkehrung), sondern nun überdies noch *zentrale, imperiale* Christenheit, Herrscherin über im Namen des Evangeliums des Gekreuzigten unterdrückte Kolonien (*zweite* Verkehrung). Sie sollte Indigenas im Namen des Gekreuzigten kreuzigen.[10] Ein Indio aus Chile, der eine Darstellung der Kreuzigung malte, setzte deshalb an die Stelle Christi (des armen Messias, wie ihn der peruanische Chronist der Inkas, Guamán Poma de Ayala, nannte) einen Indio und an die Stelle der (römischen) Soldaten, die ihn kreuzigten, spanische Soldaten der iberischen Christenheit. Der Indio vollzog die Umkehr der Verkehrung, die *Inversion der Inversion.*

Das Schlimme war nicht nur, dass sich die europäische Christenheit überhob, indem sie in sich selbst den Prototyp der menschlichen Kultur sah (eine ungerechtfertigte Anmaßung) und sich einbildete, die universale Zivilisation zu repräsentieren, die das Recht habe, andere Völker und Kulturen zu beherrschen (wie es später durchgehend bis heute im kolonialen europäisch-nordamerikanischen Eurozentrismus zum Ausdruck kommen sollte, den wir in zahlreichen Werken untersucht haben)[11]. Das Schlimme bestand auch darin, dass die europäische Christenheit eine beherrschte Welt schuf, die in selbstwidersprüchlicher Weise eine *koloniale* lateinische Christenheit sein sollte. Sie taufte angebliche Barbaren, die frei und souverän waren, um aus ihnen von einem christlichen Imperium (imperiale Christenheit im Gegensatz zu einer nun kolonialisierten Christenheit) unterjochte, beherrschte, kolonialisierte Christen zu machen. Und ich behaupte, diese *koloniale* Christenheit ist ein größerer Skandal als der, nur eine imperiale Christenheit zu sein: Koloniale Christenheit - das war nicht die Christenheit Spaniens, sondern beispielsweise diejenige Mexikos oder Brasiliens, die von Christen geschaffen wurde, welche von der zentralen und eurozentrischen Christenheit indoktriniert waren und zugestehen mussten, *Christen* zweiter Klasse und nicht nur *Bürger* zweiter Klasse zu sein (natürlich keine *messianischen* Christen wie die ersten Christen, sondern bereits Mitglieder der modernen lateinisch-germanischen Christenheit, die das *messianische* Christentum bereits ins Gegenteil verkehrt hatte). Das heißt, sie mussten sich eingestehen, eine Religion, eine politische Struktur und eine Kultur passiv und in der Haltung von Schülern zu reproduzieren, die von der Verkehrung der europäischen lateinischen Christenheit durchsetzt waren.

Wir haben gesagt, dass das Weihnachtsfest die Unterordnung einer griechisch-römischen, nicht christlich-messianischen oder semitischen, religiösen Feier als Ergebnis einer legitimen Transkulturation darstellte, die das *messianische* Christentum in schöpferischer Weise angesichts der mediterranen Kultur vollzog. Als nun die Eroberer und Missionare auf das Inka-Imperium stießen, stellten sie fest,

dass am 21. Juni im großen Sonnentempel von Cuzco das Fest des *Inti Raimi*, der „Geburt der Sonne", gefeiert wurde. Der Inka-Herrscher verteilte dieses „heilige Feuer" an alle Provinzen, Dörfer und Häusern und das Feuer erleuchtete noch die letzte Familie des Imperiums, da ja der Sonnengott sein physisch-realer Ursprung war. Die Quechua und Aymara mussten ihren Kalender, ihre Feste, ihre Symbole und alles verleugnen und wider jede Vernunft die Liturgie der mediterranen Christenheit der nördlichen Erdhälfte übernehmen. Dies war die Anmaßung einer religiösen *Sondertradition*, die durch Waffengewalt eine zum Fetisch erhobene *Universalität* - die der modernen europäischen Kultur - für sich in Anspruch nahm.

## IV. Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung

Die Moderne begann, wie wir bereits sagten, im Jahr 1492 in einer in wissenschaftlicher Hinsicht während des sogenannten Mittelalters peripheren Welt (ihre Philosophie[12], Mathematik, Astronomie usw. kamen ursprünglich aus der islamischen und chinesischen Welt im Süden und Osten). Sie etablierte sich im Lauf von dreihundert Jahren (d.h. in der humanistischen und merkantilen Epoche, die zu Beginn von Spanien und dann von den Niederlanden und England dominiert wurde) als Zentrum des Weltsystems (nach I. Wallerstein). Erst mit der industriellen Revolution und nach der China-Krise, die diese Revolution einleitete, beanspruchte die *Aufklärung* für sich, dass ihre eigene Kultur die einzige wäre, der es möglich wäre, den Horizont der menschlichen Universalität als solcher zu erschließen. Die deutschen Romantiker bildeten sich, wie Walter Benjamin zeigte, ein, den historischen Höhepunkt der Menschheit darzustellen. Hegel ist das beste Beispiel für diesen Eurozentrismus. Für den Berliner Professor durchläuft die Geschichte einen Weg vom Osten (dem Ursprünglich-Primitiven) nach Westen (dem Höhepunkt des Prozesses). Dabei stelle das Christentum (sprich: die germanische Christenheit der Romantik) die volle Verwirklichung aller Religionen und Europa das volle Erblühen der Zivilisation dar. „[...] die Engländer haben die große Bestimmung übernommen, die Missionarin der *Zivilisation* der ganzen Welt zu sein [...]"[13] Die europäische Kultur und die Zivilisation als solche seien - angesichts der Barbarei der anderen Kulturen - ein und dasselbe.

Die vier Phänomene *Moderne, Eurozentrismus, Kolonialismus* und *Kapitalismus* sind also vier Aspekte ein und desselben Prozesses und aktuelle zugleich auftretende Bestimmungen. Sie entstehen und entfalten sich gleichzeitig (und sie werden auch gleichzeitig verschwinden). Der klassische *theoretische* Ausdruck dieser komplexen historischen Realität ist die *Aufklärung*.

Wenn es einen „linguistic turn" gegeben hat, der die Bedeutung der Sprache innerhalb der Philosophie entdeckte (wie etwa im „Wiener Kreis"), und wenn es eine „pragmatische Wende" gab, wie sie Karl-Otto Apel vorschlug, dann möchten wir nun von einer „Wende der Entkolonialisierung" sprechen. Sie besteht darin,

von der postkolonialen Welt des Eurozentrismus als dem Ort der Entfaltung des Diskurses (*locus enuntiationis*) ein kritisches Bewusstsein zu gewinnen. Diese Welt ist so sehr allgemeiner Habitus des Denkers, des Wissenschaftlers, des Philosophen, der die Subjektivität des Theoretikers und die Objektivität der Theorien (und Humanwissenschaften) so tief durchdringt, dass es praktisch unmöglich ist, sich von ihren allseits und einhellig (von den Wissenschaftsgemeinschaften, den Theorien, den Forschungsprojekten) akzeptierten Begrenzungen freizumachen und ihre engen, deformierenden Schranken zu überwinden.
Der Eurozentrismus verfälscht nicht nur die gesamte Geschichte, indem er wie Max Weber die zentrale Stellung Europas „seit je her" beweisen will, sondern nimmt darüber hinaus mit der Aufklärung eine Zweiteilung Europas vor: in das „südliche" Europa, das zu Beginn bedeutsam *war* (aber im 18. Jahrhundert aufgehört hat, bedeutsam zu sein; dazu zählen Griechenland, Rom, Spanien und Portugal) und in das „Kerneuropa", das Europa „des Nordens", das, wie Hegel erklärt, Deutschland, Dänemark, Frankreich und England umfasst. Dieses industrialisierte, kapitalistische Europa des Nordens mit mehrheitlich protestantischen Christenheiten[14] ist noch eurozentrischer und bildet noch entschiedener eine Metropole, denn es bringt (vor allem mit England) einen industriellen, imperialen und gegenwärtig (zusammen mit den USA) einen globalisierten Kapitalismus zur Entfaltung.
Die Sozialwissenschaften lassen keinen Zweifel daran aufkommen, dass Methode und Gegenstand der Sozialwissenschaften so, wie sie sich in Europa darstellen, universal seien, während sich die anderen Kulturen, die sich seit dem 16. Jahrhundert im Rückstand befunden hätten, nur entwickeln würden, wenn sie in Zukunft die europäischen Wissenschaften nachahmen würden. Diese „entwicklungsideologische Täuschung" (der Glaube an die notwendige lineare Entwicklung der Geschichte, innerhalb derer Europa einen notwendigen Prozess anführt, welcher heute vom Prozess der kolonialisierten Länder, die nicht zwangsläufig dem von Europa vollzogenen Prozess folgen, Lügen gestraft wird, wie etwa Russland, Indien, Brasilien oder insbesondere China) bildet eine fraglose Voraussetzung aller herrschenden Gesellschaftswissenschaften.
Wenn wir uns zusammenfassend die Frage stellen: Wie nahm die erkenntnistheoretische „Wende der Entkolonialisierung" ihren Anfang?, dann kann man als Antwort darauf am besten die Beschreibung von Eduardo Mendieta zitieren, die unserer eigenen Beschreibung zu Beginn dieses Beitrags sehr nahe kommt:

*„Die ‚Wende der Entkolonialisierung' oder das Projekt der Entkolonialisierung der Gesellschaftswissenschaften und darin wiederum der Erkenntnistheorie ist ein theoretisches Paradigma, das aus der produktiven Vereinigung und Synthese von wenigstens fünf verschiedenen theoretisch-philosophischen Entwicklungslinien hervorging: der Befreiungsphilosophie Enrique Dussels, die ihre Grundlage in einer von Levinas und Schelling inspirierten Phänomenologie hat und einer post-eurozentrischen, post-hellenophilen Hermeneutik eng verbunden ist, die die Pax Americana hinter sich gelassen hat; der Theorie der Weltsysteme Wallersteins in neuerlicher Brechung durch die Linse*

*des atlantischen Sklavenhandels; der post-eurozentrischen, post-okzidentalen Kritik des [peruanischen Soziologen Anibal] Quijano am kolonialen Charakter der Macht; der phänomenologischen Kritik des [Frantz] Fanon an der rassistischen Geografie und der körperlichen Befangenheit der okzidentalen Vernunft, wie es überzeugend von Lewis Gordon und Nelson Maldonado-Torres herausgearbeitet wurde; und nicht zuletzt dem Begriff des ‚Grenzwissens' von Mignolo und dem ‚Nepantla' [aztekisches Wort für unbekanntes Land, Grenzgebiet]. Eine jede dieser Strömungen weist eine hervorragende und ausgedehnte Bibliografie, ja wahre Bibliotheken, auf."*[15]

Es handelt sich also darum zu verstehen, „die Wirklichkeit, die heutige weltweite Wirklichkeit, nicht aus der Perspektive des Zentrums, der kulturellen, rationalen, phallokratischen, politischen, ökonomischen oder militärischen Macht, zu durchdenken, sondern von einem Standpunkt jenseits der Grenze der aktuellen Welt des Zentrums selbst, von der Peripherie her: eine solche Philosophie wäre nicht ideologisch. Ihre Wirklichkeit ist die ganze Erde, und für sie sind auch die Verdammten dieser Erde Realität und nicht das Nichtsein."[16]
I. Wallerstein wiederum setzte mit seinem Hauptwerk aus dem Jahr 1974[17] einen historischen Markstein der Dependenztheorie. Und man muss die Originalität des Ansatzes von Walter Mignolo[18] anerkennen, dessen Beitrag zur Ausformulierung der aktuellen entkolonialisierten Erkenntnistheorie von grundlegender Bedeutung ist.

## V. Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie

Die Theologie der lateinisch-germanischen Christenheit der Metropole (und der Kolonien) ist möglicherweise die Quintessenz, das Rückgrat des Eurozentrismus (mehr noch als die Philosophie, obwohl beide darin wetteifern, wer innerhalb dieser Ideologie schlechter abschneidet). Da die Theologien das (nicht *messianische*) Christentum als die Religion schlechthin darstellen, fällt es dem Angehörigen der Christenheit schwer, den anderen Glaubensüberzeugungen oder Religionen ihren jeweiligen *Anspruch universaler Wahrheit* zuzugestehen. Die Erwählung und Offenbarung im Sinne von *Verantwortlichkeit* wird mit Erwählung und Offenbarung als *Privileg*, als Besitz, als Disqualifizierung des Wahrheitsanspruchs anderer Religionen verwechselt. Selbst die großen Theologen des 20. Jahrhunderts wie Henri de Lubac, Karl Rahner, Yves Congar oder Jürgen Moltmann waren eurozentrisch - und konnten gar nicht anders sein. Sie erneuerten die europäischen Theologien auf schöpferische Weise, doch sie konnten ihre Subjektivität (und auch leibliche Verfasstheit) nicht im „kolonialen Raum", in der Welt des kolonialisierten Anderen, verankern.
In seiner ontologischen Beschreibung des afrikanischen *Kolonialisiert-Seins*[19] zeigt F. Eboussi Boulaga aus Kamerun die Zerrissenheit dieser in sich gespaltenen kolonialen Subjektivität auf: Einerseits ist sie (dank ihrer Sprache, der

Traditionen, der Beziehungen zur Gemeinschaft der Ahnen, dank ihres „ethisch-mythischen Kerns", wie Paul Ricœur sagen würde) afrikanisch, und andererseits versucht sie das Unmögliche, indem sie den europäischen Kolonisator imitiert, welcher sich mittels der gesamten Bildung und Erziehung und der akademischen Welt, in die sich einzugliedern er fordert, aufzwingt. Die Bestimmung des Kolonialisierten ist es in Wahrheit, „den zu überzeugen und die Aufmerksamkeit dessen zu erlangen, der noch immer sein Herr ist, auf dass er ihn anerkenne"[20].

Die beste europäische Theologie wurde den lateinamerikanischen, afrikanischen oder asiatischen Studenten vermittelt, die die Hörsäle der europäischen Universitäten besuchten, die wiederum, zutiefst kolonialisiert, ohne sich selbst dessen bewusst zu sein, ihre Schüler unter Aufwendung titanischer Kräfte von ihrer eigenen Kultur des Südens zu entwurzeln suchten, um ihnen die europäische Kultur aufzupfropfen (die ihnen fremd war). Lediglich in sehr wenigen Fällen, wie etwa im Fall des Weges, den die lateinamerikanische Befreiungstheologie einschlug, übernahm eine Gemeinschaft von Theologen als Gruppe die Verantwortung, eine neue, nicht kolonialisierte Theologie zu schaffen. Hierfür musste sie sich der kritischen Gesellschaftswissenschaften bedienen, welche die eurozentrische Theologie niemals herangezogen hat, wie etwa des Marxismus, der Psychoanalyse, einer nicht eurozentrischen Geschichtsschreibung usw. Doch diese neue Theologie sollte der Verfolgung ausgesetzt sein - nicht so sehr aufgrund ihrer Inhalte, sondern wegen der Anmaßung, von außerhalb Europas her und gegen das moderne Europa der kapitalistischen Metropole, das eurozentrische, machistische, rassistische usw. Europa, anzudenken, das seine Partikularität mit dem Anspruch der Universalität vermengte. Die eurozentrische Theologie und die gleichermaßen eurozentrischen und Metropol-Strukturen der lateinisch-germanischen Christenheit konnten die Kritik eines theologisch entkolonialisierten Denkens nicht ertragen. Und wenn die lateinamerikanische Theologie der Befreiung ein besonderes Augenmerk auf die Frage der Armut legte, so müsste die afrikanische den Aspekt der Kultur der Gemeinschaft mit den Ahnen und die asiatische noch schwierigere Probleme im Fokus haben. Tissa Balasuriya etwa aus Sri Lanka, ein Freund und Weggefährte der ersten Stunden von EATWOT[21], sollte verurteilt werden, weil er die Frage aufwarf, ob es mehr als eine Inkarnation des göttlichen Wortes gegeben habe (dies ist ein Problem der asiatischen Theologie, das besondere Aufmerksamkeit erfordert und das im ökumenischen Dialog mit den existierenden Weltreligionen nicht außer Acht gelassen werden kann). Für eine eurozentrische Theologie ist allein schon die Frage danach verdammungswürdig.

Die *erkenntnistheoretische Befreiung der Theologie von der eurozentrischen Kolonialherrschaft* ist ein Faktum, das seinen Anfang in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahm, das jedoch das gesamte 21. Jahrhundert beschäftigen wird. Die erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie beginnt damit, dass man sich in einem neuen Raum zu verankern weiß, von dem man als von einem *locus enuntiationis* und einem ursprünglichen hermeneutischen Ort aus die gesamte Theologie notgedrungen neu durchdenken muss. Im näherrückenden

transmodernen Zeitalter (einem Zeitalter jenseits von Moderne und Kapitalismus) wird auch eine Trans-Theologie jenseits der Theologie der lateinisch-germanischen, eurozentrischen, vom Status der Metropole bestimmten Christenheit, die die koloniale Welt ignorierte, nötig sein - und ganz besonders in den kolonialen Christenheiten (Lateinamerikas, zum Teil Afrikas und der christlichen Minderheiten Asiens[22]), die den Kolonialstatus sowie die kapitalistische Moderne überwinden müssen, indem sie die Umkehr (Inversion) der Christenheit vollziehen, um zu einem zutiefst erneuerten messianischen Christentum zurückzufinden.

[1] Siehe Aníbal Quijano, *Coloniality of Power. Eurocentrism and Social Classification,* in: M. Boraña - Enrique Dussel - C.A. Járegui (Hg.), Coloniality at Large, Durham 2008, 181-223; ders., *Coloniality and Modernity/Rationality,* in: Walter Mignolo - E. Escobar (Hg.), Globalization and the Decolonial Option, London 2009, 22-32.

[2] Vgl. www.Transmodernity.com (insbesondere den Beitrag von Linda Alcoff).

[3] Vgl. Enrique Dussel u.a., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino* (1300-2000), Mexiko 2010.

[4] Nelson Maldonado-Torres, *Against War. Views from the Underside of Modernity,* Durham 2008 (zum Denken von Emmanuel Levinas, Frantz Fanon und Enrique Dussel).

[5] Sprich: „christliche".

[6] Vgl. Karl Löwith, *Das Problem der Christlichkeit,* in: ders., Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1981, 350-414 (Kapitel V). (Die deutsche Übersetzung dieses Beitrags bedient sich im Folgenden des geläufigeren Ausdrucks „Christenheit" im Gegensatz zum „Christentum"; Anm. d. Übers.).

[7] China, das die industrielle Revolution im 18. Jahrhundert vor England in Gang setzte (vgl. Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy,* Oxford 2000).

[8] Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing,* London 2007.

[9] Es ist also nicht erstaunlich, dass die moderne Theologie und Philosophie (vor Luther und Descartes) ihren Anfang in der Karibik nahmen. Vgl. zu diesem Beginn der modernen Theologie und Philosophie: Enrique Dussel, *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen,* Berlin 2013.

[10] Vgl. Franz Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus,* Fribourg/Münster 1986.

[11] Vgl. Enrique Dussel, *Encuentros, métodos evangelizatarios y conflictos,* in: ders., Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina, Salamanca 1983, 336ff.

[12] Der Verlauf der philosophischen Erneuerung ist ein gutes Beispiel. Aristoteles wurde vom islamischen Denken unter dem Einfluss byzantinischer Christen wiederentdeckt, und Al-Kindi bediente sich seines Denkens bereits im 9. Jahrhundert. Von dort gelangte es nach Samarkand, Buchara und in andere Städte, bis es im 11. Jahrhundert schließlich Córdoba erreichte und durch Übersetzer aus Toledo seinen Weg im 13. Jahrhundert nach Paris fand. Vgl. Enrique Dussel, *Politics of Liberation,* London 2011.

[13] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke, Bd. 12), Frankfurt am Main 1986, 538.

[14] Die modernen Christenheiten sind gleichermaßen protestantisch (anglikanisch, lutherisch, calvinistisch usw.). Sie, und nicht nur die katholischen Christenheiten, sind ebenfalls eurozen-

trisch und Christenheiten der Metropole (die katholischen vielleicht sogar aufgrund von verschiedenen Faktoren, die Marx auf paradoxe Weise entdeckte, in geringerem Maße).

[15] Eduardo Mendieta, *The Ethics of (Not) Knowing: Take Care of Ethics and Knowledge Will Come of its Own Accord*, in: M. Isasi-Díaz - Eduardo Mendieta, Decolonizing Epistemologies. Latino/a Theology and Philosophy, New York 2012, 247-264, 261. Zu einer nicht eurozentrischen Ethik vgl. Enrique Dussel, *Ethics of Liberation*, Durham 2013. (Die Ergänzungen in eckigen Klammern stammen vom Übersetzer; Anm. d. Übers.).

[16] Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989. Die Hypothesen wurden 1969 entwickelt, Jahre bevor die Werke von Edward Said und Jean-François Lyotard erschienen. Mit der Benutzung der Kategorien „Zentrum" (Metropole) und „Peripherie" (Kolonie) begann der Prozess der erkenntnistheoretischen Entkolonialisierung.

[17] Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York 1974.

[18] Vgl. Walter Mignolo, *De la Hermenéutica y la Semiosis Colonial al Pensar decolonial*, Quito 2011. Wir können die Beiträge anderer Teilnehmer der Bewegung der „Wende der Entkolonialisierung", wie Santiago Casto-Gomez, María Lugones, Nelson Maldonado, Linda Alcoff, Edurardo Mendieta, Lewis Gordon und viele andere hier nicht ausführlich würdigen.

[19] Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris 1977.

[20] Ebd. 7. Dies ist die Gefahr des „Kampfes um Anerkennung" im Horizont einer eurozentrischen Position, wie sie Axel Honneth bezieht.

[21] EATWOT *(Ecumenical Association of Third World Theologians)* ist die Vereinigung der Theologen und Theologinnen der Dritten Welt, gegründet in Dar-es-Salaam im Jahr 1976.

[22] Die Christen in Asien werden als Minderheiten entweder zu einem messianischen Christentum, wie am Anfang der Christentumsgeschichte, zurückfinden oder scheitern, wenn sie die Christenheit etablieren wollen, die eine Kultur und keine Religion darstellt. Die beiden Aspekte klar voneinander zu trennen war die Absicht von Mateo Ricci, doch er wurde von Rom verfolgt, und sein Projekt scheiterte.

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

# Die Politik des Othering in Nordamerika und im Buch der Richter

Uriah Y. Kim

In einem Comicstrip, der vor etwa zwanzig Jahren in Umlauf kam, zeigt ein weißes Paar mit den Fingern auf eine Gruppe offenbar farbiger Menschen und sagt: „Die sollen gefälligst dahin zurückgehen, wo sie hergekommen sind." Da-

mals - nicht zum ersten und auch nicht zum letzten Mal in der amerikanischen Geschichte - gab man den Immigranten die Schuld an der Arbeitslosigkeit und anderen gesellschaftlichen Fehlentwicklungen. Der Comicstrip geht allerdings noch weiter. Im nächsten Bild hält ein indigener Amerikaner einen großen Koffer in der Hand und sagt zu den beiden Weißen: „Ich helfe euch beim Packen!" Die Pointe ist klar: Auch die Weißen waren von anderswo gekommen - wenngleich der Vorschlag wahrscheinlich nicht allzu ernst gemeint war. Es ist kaum vorstellbar, dass ein Regierungsprogramm die Weißen zwingen oder auch nur ermutigen würde, ihre Sachen zu packen und nach Europa zurückzukehren, obwohl Regierungsmaßnahmen und -programme entworfen und durchgesetzt worden sind, um indigene Amerikaner zwangsweise an bestimmten Orten anzusiedeln oder Minderheiten dorthin zurückzuschicken, woher sie gekommen waren. Wie kann es sein, dass selbst die indigenen Bevölkerungen von Nord- und Südamerika, Australien und anderen Teilen der Welt in den Ländern, in denen ihre Vorfahren seit Tausenden von Jahren ansässig waren, als das Andere leben und gelten? Wie kann es sein, dass die Abkömmlinge von Europäern, die - um es einmal auf den Punkt zu bringen - bis 1492 nie aus Europa herausgekommen sind, heute als „Einheimische" in diesen Ländern leben und sich auch selbst dafür halten? Wie kann es sein, dass Menschen in Korea und andernorts auf der Welt sich einen Weißen vorstellen, wenn man sie fragt, was denn ein Amerikaner sei? Der Prozess des *Othering*, der 1492 begonnen hat, war so erfolgreich, dass selbst amerikanische Indianerkinder beim Spielen lieber Cowboys als Indianer sein wollen.[1]

## I. Die Politik des Othering

Wissenschaftler haben gezeigt, dass alle Menschen genetisch zu 99,9 Prozent übereinstimmen, doch eine Reihe von Studien hat ergeben, dass Kleingruppen von Menschen, wenn man sie von der Außenwelt isoliert, innerhalb von sechs Monaten in zwei Gruppen auseinanderbrechen, die nicht miteinander auskommen.[2] Die winzige genetische Abweichung von 0,1 Prozent kann ganz sicher nicht der Grund für die Feindschaft zwischen menschlichen Gruppen sein. Dann aber ist vielleicht auch diese menschliche Neigung, anhand einer beliebigen Menge von Unterschieden eine Grenzlinie zwischen „uns" und „denen" zu ziehen, in unser Genmaterial hineingeschrieben und durch Evolutionsprozesse bedingt, die um der Selbsterhaltung willen die absolute Loyalität der Gruppenmitglieder untereinander und Feindschaft gegenüber Außenstehenden erforderten. Wir müssen uns fragen, ob wir darauf programmiert sind, die, die wir als ungleich wahrnehmen, als die Anderen oder sogar als Feinde zu betrachten. Eine solche Eigenschaft charakterisiert uns womöglich als „das feinderfindende Lebewesen"[3] und bleibt bis heute eine Quelle von Konflikten unter menschlichen Gruppen. Doch die Tatsache, dass wir sehr eng mit den Bonobos verwandt sind, deren Kontaktaufnahme mit anderen Gruppen nach dem Prinzip „Make love, not war" verläuft, lässt

hoffen, dass wir uns nicht wie die Schimpansen, unsere anderen nahen Verwandten, verhalten müssen, die den Mitgliedern von Fremdgruppen oft feindselig begegnen.[4]

## 1. Die Politik des Othering seit 1492

Die Aufteilung der Menschen in „wir" und „die", die wir seit 1492 praktizieren, ist weitaus komplizierter als die Verfahrensweisen unserer frühesten Vorfahren oder unserer Vettern, der Primaten. Wie kommt es, dass auf der ganzen Welt eine ethnische Schichtung herrscht und es immer und überall die Weißen sind, die die Oberschicht bilden? Unsere heutige Welt - so lautet eine mögliche Erklärung - ist großenteils durch den „Columbian Exchange", den Austausch seit Kolumbus, geprägt, der 1492 begann und Ökosysteme, Bevölkerungen und Kulturen, die äonenlang getrennt gewesen waren, miteinander in Berührung brachte und zu einer einzigen neuen Welt formte.[5] Ein weiterer Faktor ist die „Kolonialität der Macht", also die Strukturen von Macht, Kontrolle und Hegemonie, die aus der Eroberung der beiden Amerikas entstanden sind und nicht nur die moderne kapitalistische Welt geprägt, sondern auch die ethnisch begründete Schichtung unserer Gesellschaften etabliert haben.[6] Innerhalb dieses Kontexts ist die Rhetorik des *Othering* Teil eines kolonialen Diskurses, mittels dessen der Kolonisator sein eigenes Selbstverständnis untermauert, indem er den Anderen - zum Teil mithilfe literarisch-rhetorischer Strategien - als seinen unterlegenen Widerpart konstruiert und so die Überlegenheit des Kolonisators als eine natürliche und wissenschaftliche Gegebenheit aufrechterhält. Außerdem projiziert der Prozess des *Othering* die Unsicherheit und Angst des Kolonisators auf den Kolonialisierten, um die Macht und Autorität des Ersteren über den Letzteren zu etablieren und aufrechtzuerhalten.

Dies ist in groben Zügen das Bild einer Welt, in der die Politik des *Othering* bis heute dieselbe ethnische Schichtung aufrechterhält, die während der Kolonialisierung der restlichen Welt durch den Westen konstruiert worden ist und so unsere Vorstellungen und die Beziehungen zwischen Individuen und Gemeinschaften beschränkt. Tatsächlich ist es jedoch der geringere Teil der Menschheit, der heute in klar abgegrenzten Gebieten mit einer einzigen Kultur und Bevölkerung lebt: Die deutlich größere Zahl dagegen ist in Kontaktzonen ansässig, wo „verschiedene Kulturen zusammentreffen, aufeinanderstoßen und sich auseinandersetzen"[7], wie Mary Louise Pratt es formuliert. Viele Menschen befinden sich in einem gewaltsamen kulturellen „Dazwischen-Sein", einem Raum, wo Identitätspolitik und kolonialer Unterschied gemeinsam darüber entscheiden, wer als „einer von uns" betrachtet werden darf und wer als absolut Anderer zu konstruieren ist. Das Problem des *Othering* beschränkt sich nicht auf die Ebene der Re-Präsentation in kulturellen Medien oder intellektuellen Texten, sondern betrifft die heutigen Machtbeziehungen zwischen Bevölkerungen und ihren jeweiligen Platz in der politischen Ökonomie des globalen Kapitalismus. Das heißt, die Rhetorik der Darstellung und die politische Ökonomie sind zwei Seiten des *Othering*.

Die Politik des *Othering* ist ein komplizierter Prozess, doch die Intellektuellen sind dafür verantwortlich, wie Gayatri C. Spivak es ausdrückt, „den Diskurs des Anderen einer Gesellschaft offenzulegen und zu kennen“[8]. Diesen Diskurs nicht zu erforschen hieße, die Verbindung zwischen der Ideologie der Darstellung und der politischen Ökonomie einerseits und den Intellektuellen andererseits zu ignorieren, die ihrerseits „in die intellektuelle und ökonomische Geschichte“ verstrickt sind.[9] Spivak beantwortet ihre berühmte Frage „Can the subaltern speak?“ am Ende ihres Essays: Die Subalternen können nicht in ihrer eigenen Sprache sprechen, sondern sind gezwungen, in der Sprache der Herren dagegen zu protestieren, dass sie als das Andere konstruiert werden. Spivaks Antwort auf ihre erste Frage ist offenbar komplizierter, als es zunächst scheint, wenn wir ihre zweite Frage in den Blick nehmen: „Was muss die Elite tun, um die unausgesetzte Konstruktion des Subalternen zu überwachen?“[10] Auch wenn es schwierig ist, *für* den Anderen *zu sprechen,* und ihre Rolle im Prozess des *Othering* genauer untersucht werden muss, dürfen die Intellektuellen nicht davon entbunden werden, dem Anderen *beizustehen.*

## 2. Die Politik des Othering in Nordamerika

Minorisierte Forscher in Nordamerika, die die tief verwurzelte ethnische Schichtung und die daraus resultierende Ungleichheit in der Gesellschaft erkennen, beziehen und stützen sich in ihrer Arbeit häufig auf identitätsbasierte soziale Befreiungsbewegungen und nutzen dabei ihre Erfahrung, als Andere dargestellt und behandelt zu werden, um „die vorherrschende und unterdrückerische Erzählung zu kritisieren und umzuschreiben“[11]. Lokale Geschichten und Erfahrungen minorisierter Individuen und Gruppen belegen die objektive Wirklichkeit sozialer Verhältnisse und erklären die herrschenden sozialen Beziehungen. Earl Lewis zum Beispiel analysiert die Minorisierung schwarzer Amerikaner und beschreibt dabei die *Realpolitik* der ethnischen Schichtung in der amerikanischen Gesellschaft.[12] Lewis verweist darauf, wie nationale ethnische Minderheiten (Iren, Italiener, Polen, Griechen und andere weiße Europäer) nach und nach Teil der Mehrheitsgruppe wurden, während man nichteuropäische ethnische Gruppen (Schwarze, einheimische Indianer, Asiaten, Latinos) als Minderheit abstempelte. Nell I. Painter hat ferner gezeigt, dass spätere europäische Einwanderer, die den englischen Siedlern folgten, den Minderheitenstatus abschütteln konnten, weil sie als Angehörige der weißen „Rasse“ betrachtet und zu *echten* Amerikanern wurden, nachdem der

*Uriah Y. Kim ist Studiendekan und außerordentlicher Professor für Hebräische Bibel am Hartford Seminary (Connecticut, USA) und war von 2007 bis 2011 Herausgeber der „Reviews in Religion and Theology“ (Wiley-Blackwell). Sein Doktorgrad wurde ihm von der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien, verliehen. Veröffentlichungen u.a.: Decolonizing Josiah: Toward a Postcolonial Reading of the Deuteronomistic History (2005); Identity and Loyalty in the David Story: A Postcolonial Reading (2008). Derzeit arbeitet er an einem Buch über die Politik des Othering im Buch der Richter. Anschrift: Hartford Seminary, 77 Sherman Street, Hartford, Connecticut 06105, USA. E-Mail: ukim@hartsem.edu.*

Begriff des Weißseins in der amerikanischen Geschichte mehrfach erweitert worden war.[13] Painter skizziert vier solche Erweiterungen des Weißseins, die mit vier Einwanderungswellen zusammenfallen, und vertritt den Standpunkt, dass diejenigen Neueinwanderer, die als weiß identifiziert wurden, bessere Aufstiegsmöglichkeiten hatten und aufgrund ihrer ökonomischen Mobilität schon bald als Amerikaner anerkannt wurden. Überdies dienten die Schwarzen in der gesamten amerikanischen Geschichte als das Andere, gegen das die Neueinwanderer sich abgrenzen mussten, wenn sie als Amerikaner akzeptiert werden wollten. Was die ethnisch weißen Amerikaner gemeinsam hatten, war die Tatsache, dass sie nicht schwarz und somit imstande waren, ihr Anderssein abzulegen. Doch Schwarze waren und sind nicht in der Lage, ihren Minderheitenstatus abzuschütteln, weil die Identitätspolitik in Amerika auf ethnischen Kriterien basiert. Die Erfahrungen schwarzer Amerikaner mit diesem Minderheitenstatus belegen in aller Deutlichkeit die ungerechten sozialen Verhältnisse in der gesamten Geschichte der Vereinigten Staaten und die Politik des *Othering* auf der Grundlage von Hautfarbe und ethnischer Zugehörigkeit.

Untersuchungen darüber, wie asiatische Amerikaner in der amerikanischen Geschichte und Vorstellung eingeordnet und dargestellt worden sind, weisen darauf hin, dass der Prozess des *Othering* in Amerika weit komplizierter ist, als es ein duales Schema wie das oben beschriebene vielleicht vermuten lässt. Asiatische Amerikaner sind ein fließendes Anderes und haben im schwarz-weißen Identitätsdrama in einer Nebenrolle oder als zweite Besetzung agiert. Normalerweise standen sie nicht im Fokus amerikanischer Erzählungen, es sei denn, die Weißen hätten in nationalen Krisenzeiten ihre Identität neu justieren müssen: etwa dann, wenn die Auseinandersetzung mit asiatischen Ländern den USA die Gelegenheit gab, die unscharfe Silhouette des Anderen innerhalb ihrer eigenen Grenzen genauer ins Auge zu fassen, oder wenn asiatische Amerikaner als Musterminderheit dargestellt wurden, um andere Minderheiten zu rügen und zu bestrafen. Asiatische Amerikaner müssen in der amerikanischen Vorstellungswelt erst noch als echtes Anderes definiert oder positioniert werden, obwohl sich dies mit dem Aufstieg Asiens und insbesondere Chinas durchaus ändern kann. Das soll aber nicht heißen, dass asiatische Amerikaner nicht unter der Politik des *Othering* zu leiden gehabt hätten. Robert Lee zeigt, dass asiatische Amerikaner zu jedem Zeitpunkt der amerikanischen Geschichte Gefahr liefen, als „Schadstoffe" (als deplatziert wahrgenommene Objekte oder Personen) und als fremdartige Söldner einer ausländischen Macht betrachtet zu werden. Nur ein kleiner Schritt oder ein einziger Vorfall trennte sie von den negativen Folgen, die es mit sich bringt, wenn man als ein Anderer angesehen wird.[14]

## II. Die Politik des Othering im Buch der Richter

Für manche Menschen, die niemals die Erfahrung gemacht haben, vom Westen als ein Anderes behandelt oder dargestellt zu werden, ist es schwierig zu verstehen, worum es bei diesem ganzen postkolonialistischen Gerede eigentlich geht.

Warum können „die" nicht einfach den Kurs einschlagen, den ihnen der Westen so wohlmeinend vorgezeichnet hat? Doch diejenigen, die bei diesem Programm das kürzere Ende gezogen haben, weigern sich, dem Drehbuch des Westens zu folgen. Namentlich die Bibelforschung interpretiert die Bibel nach modernen bibelwissenschaftlichen Standards, die sich im Kontext des westlichen Kolonialismus entwickelt haben, und sie ist daher nach wie vor sehr stark vom westlichen Denken geprägt. Die Bibelwissenschaftler vergessen oft, dass das von ihnen produzierte Wissen den Status quo aufrechterhält und dass dieser Status quo eine Oberschicht begünstigt, die durch einen 1492 eingeleiteten Prozess des *Othering* an die Spitze einer ethnischen Hierarchie gelangt ist. Die Bibelforscher müssen auf die Politik des *Othering* in der Bibel und in der Bibelwissenschaft achten, damit sie die Welt nicht unbewusst aus der Sicht der hegemonialen Gruppe darstellen, die wenig nach den Rechten der Opfer fragt und Strukturen aufrechterhält, von denen sie zu Unrecht profitiert hat.

Meine Lesart des Buchs der Richter arbeitet mit der Positionierung europäischer Siedler in Nordamerika und der Politik des *Othering* im kolonialen Amerika. Die europäischen Kolonisatoren waren in einer Zwischenposition gefangen, da sie einerseits die Verbindung zu ihrer ursprünglichen Heimat aufrechterhalten und nicht wie die Einheimischen werden wollten, sich aber andererseits von den Einheimischen angezogen fühlten und sich von Europa freizumachen suchten. Während der Kolonialzeit schmiedeten die vielfältigen Gruppen europäischer Siedler in Nordamerika sich selbst zu einer „weißen" Einheit, der die „rote", als gemeinsamer Feind konstruierte Bevölkerung des Landes gegenüberstand. Gleichzeitig begannen sie sich den Europäern gegenüber, die sie als Unterdrücker empfanden, als „Amerikaner" zu fühlen - und übernahmen dennoch von diesen die ethnische Schichtung, die die Weißen ganz oben positioniert. Peter Silver zum Beispiel vertritt die Auffassung, dass die anti-indianische Rhetorik während des Konflikts zwischen den mittelatlantischen Kolonien und den indigenen Amerikanern in den 1750er und 1760er Jahren eingesetzt worden sei, um verschiedene Gruppen europäischer Siedler darin zu bestärken, die indigenen Amerikaner und ihre europäischen Sympathisanten als Feinde zu betrachten.[15] Obwohl die Kooperation der heterogenen europäischen Siedler auf lokaler Ebene nur sporadisch und eher instabil war, entwickelte sich die anti-indianische Rhetorik zu einem Werkzeug des *Othering*, das später nicht nur gegen die indigenen Indianer, sondern auch gegen Gruppen von Europäern eingesetzt wurde, die man als Feinde wahrnahm. Tatsächlich war es nicht zuletzt der Einsatz des anti-indianischen Diskurses, der dazu führte, dass diese unterschiedlichen europäischen Siedler, die nicht friedlich koexistieren konnten, sich schließlich selbst als Weiße sahen und als Amerikaner definierten.

## 1. Die Anderen als die Feinde konstruieren

Auf den ersten Blick scheint es im Buch der Richter eine klare Trennungslinie zwischen den Israeliten und den Anderen zu geben. Schon im allerersten Vers wird die Rolle der indigenen Bevölkerung festgelegt, wenn nämlich die Israeliten

fragen: „Wer von uns soll zuerst gegen die Kanaaniter in den Kampf ziehen?" Die indigene Bevölkerung der Kanaaniter wird auf der rhetorischen Ebene zu Israels Feind. Später dann wechseln die Kanaaniter, die Aramäer, die Moabiter, die Amalekiter, die Midianiter, die Ammoniter und die Philister einander als Israels Feinde ab. Das Buch der Richter zeichnet die Landesbevölkerung in sehr groben Pinselstrichen und ist nicht daran interessiert, auf bestimmte Eigenschaften der Bewohner und ihrer Kulturen einzugehen. Aus Israels Sicht gibt es im Grunde keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Gruppen, denen sie begegnen; sie sind austauschbar. Die Anderen werden als Feinde konstruiert, die zur Quelle von Israels Untreue (gegenüber ihren Frauen) und Unterdrückung (gegenüber ihren Männern) werden. Israels Andere als Einheit zu konstruieren - geeinigt in ihrem Bestreben, Israels Existenz zu bedrohen -, half Israels heterogener Bevölkerung, zu einem Volk zu verschmelzen und sich zumindest auf rhetorischer Ebene eine kohärente Identität Israels vorzustellen. Dieser Akt der Abgrenzung erfordert Gewalt und Macht gegen die Anderen, wie das Buch der Richter hinreichend belegt. Letztlich aber brauchen die Israeliten ihre Feinde, um ihre Identität als Volk aufrechtzuerhalten, das anders ist als das, was sie sich als ihr Anderes konstruiert haben, und um die Last ihrer Unsicherheit und verhaltenen Feindseligkeit zu ertragen. Ohne ihre Feinde würde ihre differenzbasierte Identität zusammenbrechen.

## 2. Willkür in der Identitätspolitik

Auf textlicher Ebene scheint die Feststellung, wer nun zu Israel gehört und wer nicht, ein wenig willkürlich. Die fehlende Eindeutigkeit der Identitätspolitik tritt zutage, wenn man den Text liest und zu bestimmen versucht, wer als „einer von uns" oder „einer von denen" qualifiziert wird und weshalb. Obwohl geographische Grenzen, Verhaltensweisen und religiöse Treue als Anhaltspunkte dienen, wenn es darum geht, zu definieren, wer zu Israel gehört, gibt es zu viele Ausnahmen von diesen Regeln. Die geographischen Grenzen sind keine Hilfe, weil es Nicht-Israeliten gibt, die in Israel leben, und Israeliten, die bei anderen und außerhalb von Israels mutmaßlichen Grenzen leben. Zudem sind diese Grenzen im Buch der Richter nicht näher bestimmt und können dies auch gar nicht sein, weil Identitätsgrenzen durchlässig und immer im Wandel begriffen sind. Manchmal verhalten sich die Israeliten wie die anderen und begehen „Schandtaten" (Ri 19,23-24), obwohl ihre Identität darauf beruht, dass sie den anderen moralisch überlegen sind. Sie verhalten sich wie ihre Feinde, die sie doch nach ihren eigenen Worten verabscheuen. Dann sind da die, die als Außenseiter identifiziert werden, sich aber wie Israeliten verhalten oder ihnen zumindest helfen (z.B. Jaël, der Mann aus Lus, ein midianitischer Soldat). Ferner gibt es einzelne Personen wie Kaleb, Otniël, Achsa, Schamgar, Delila und andere, deren Identität nicht eindeutig ist. Sind sie Israeliten oder Fremde? Hinzu kommt, dass die Söhne Israels, obwohl sie ständig ermahnt werden, keinen fremden Göttern nachzulaufen und keine Frauen außerhalb von Israel zu heiraten, die Töchter der anderen Völker zu Frauen nehmen und deren Göttern dienen (3,6). Mehrfach gibt der Text zu, dass es Israel

nicht gelungen ist, den Hauptunterschied zwischen sich und den Anderen aufrechtzuerhalten.

## 3. Die Rolle der Frauen bei der Konstruktion von Israels Identität

Bei der Konstruktion der Identität Israels greift das Buch der Richter zu einer denkbar gewaltsamen rhetorischen Strategie, wenn es Israels Identität mit Männlichkeit gleichsetzt. Imperialismus und Patriarchat arbeiten Hand in Hand, um diese Gleichung aufzustellen. Israels Identität ist an die Männlichkeit gebunden, und die fremden Frauen bedrohen diese Verbindung. Doch es sind nicht nur die fremden Frauen, die die Mannheit der Israeliten demütigen und so Israels männliche Identität zunichtemachen; Frauen ganz allgemein unterminieren die männliche Autorität und Identität. Jede Frau kann Israel seiner Mannheit berauben. Überdies werden Samson, der Levit, und andere Söhne Israels gezwungen, die Rolle einer Frau zu spielen, was das wünschenswerte hegemoniale Verhältnis zwischen Israel als dem Mann und dem Anderen als der Frau untergräbt; hierin spiegelt sich womöglich die Besorgnis der Söhne Israels wider, die in den kolonialen/imperialen Kontexten ihre Autorität (und damit ihre Identität) verloren haben. Umgekehrt werden die Töchter Israels von israelitischen Männern geopfert (Jiftachs Tochter), getötet (die Nebenfrau) und vergewaltigt (die Frauen von Jabesch-Gilead und Silo), um die Identität der Söhne Israels wiederherzustellen. Nur indem sie Frauen unterjochen, können die Söhne Israels ihre Mannheit (und damit ihre Identität) zurückgewinnen, die verlorengeht, wenn sie von den Männern anderer imperialer Mächte beherrscht werden.

Die Festlegung, „wer wir sind" - ein Prozess, der im Buch der Richter, anders, als es zunächst scheint, nicht geradlinig verläuft, sondern viel Mehrdeutiges enthält -, lässt auf die Positionen derer rückschließen, die dieses Werk verfasst und rezipiert haben. In ihrem Bestreben, mithilfe der Geschichtsschreibung ihre Identität zu definieren und ihre Grenzen zu ziehen, setzen sich die alten Israeliten aus einer gewollt hegemonialen Position heraus mit anderen auseinander und verwandeln den Erzählraum dabei praktisch in eine Kontaktzone, in der sie das Andere als moralisch und religiös unterlegene, aber militärisch überlegene Feinde konstruieren, um ihr Selbstverständnis als moralisch, religiös und intellektuell überlegene Subjekte zu festigen. Dieses Bemühen wird jedoch zum einen von hybriden Charakteren, die sowohl das Selbst als auch das Andere überschreiten und verkörpern und dadurch die Grenzen zwischen „uns" und „denen" verwischen, und zum anderen von Frauen vereitelt, die einerseits die männliche Autorität und Identität untergraben und andererseits geopfert werden, um die zersplitterte und zerbrechliche Identität der Söhne Israels wiederzusammenzusetzen. Dieser Prozess weist auf ihre ängstliche und ambivalente Haltung hin, die daraus resultiert, dass sie zwischen den konstruierten Anderen und den imperialen Mächten stehen.

Selbst wenn einige der Geschichten im Buch der Richter womöglich aus der frühen Eisenzeit (1250-1200 v. Chr.) stammen - die moderne (westliche) Bibel-

wissenschaft ist nach wie vor ganz versessen darauf, dies zu beweisen -, wurde das Buch der Richter doch erst für spätere Gesellschaften zu einem rhetorischen Werkzeug der Politik des *Othering:* Gesellschaften, die Opfer imperialer Mächte waren und einerseits die Angst ihrer Anführer vor dem Verlust ihrer Autorität und andererseits deren Wunsch widerspiegelten, ihre Identität auf Kosten der Anderen wiederherzustellen. Wenn wir die Bibel auf unsere Zeit anwenden, ist es wichtig, die Kontaktzone zu berücksichtigen, von der aus die alten Israeliten ihre eigene Identität zu konstruieren suchten, während sie sich gleichzeitig mit der imperialen Macht und mit denen auseinandersetzten, die sie als die Anderen wahrnahmen. Deshalb muss jeder, der die Bibel mit Blick auf seine eigene, heutige Gesellschaft interpretieren will, unbedingt verstehen, dass die alten Israeliten die hebräischen Schriften im Schatten einer imperialen Macht verfassten und rezipierten. Es ist unverantwortlich, die Bibel zur Unterstützung gleich welcher Form von Kolonialismus oder Imperialismus einzusetzen, wie der Westen es im eigenen Interesse und auf Kosten derer getan hat, die er als das Andere konstruiert hatte. Doch es wäre naiv zu glauben, dass in der Bibel nur antiimperialistische Botschaften enthalten seien, und die Tatsache zu unterschätzen oder zu verkennen, dass sie durchaus auch selbst Elemente des kolonialen/imperialen Diskurses sowie Strategien beinhaltet, um Fremde als unterlegen zu konstruieren. Das Buch der Richter lässt sich als imperialisierender Text, aber auch als befreiende Botschaft lesen. Es ist ein zweischneidiges Schwert und nach beiden Seiten hin einsetzbar. Wir sollten uns hüten, nach der einen oder anderen Seite allzu hart zuzuschlagen, denn wir können nie wissen, wen wir mit unseren Schwertstreichen - unseren Worten - niederstrecken.

[1] Vgl. die Feststellung von Ward Churchill: „Die weiße Dominanz ist so vollständig, dass sogar indianische Kinder Cowboys sein wollen. Das ist so, als wollten jüdische Kinder Nazis spielen", zitiert nach M. Annette Jaimes, *Introduction: Weapons of Genocide,* in: Ward Churchill, Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema and the Colonization of American Indians, hg. v. M. Annette Jaimes, Monroe, ME 1992, 4.

[2] William R. Clough, *God, Strangers, Friends, Neighbors, Enemies: Religious Constructs of the „Other",* in: B. C. Alston (Hg.), Visions in Conflict: International Perspectives on Values and Enmity, North Charleston, SC 2010, 1-33.

[3] Sam Keen, *Gesichter des Bösen: über die Entstehung unserer Feindbilder,* München 1993, 7.

[4] Frans de Waal, *Der Affe in uns. Warum wir sind, wie wir sind,* München 2006.

[5] Charles C. Mann, *1493: Uncovering the New World Columbus Created,* New York 2011.

[6] Aníbal Quijano - Immanuel Wallerstein, *Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System,* in: International Journal of Social Sciences 134 (1992), 549-557.

[7] Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation,* New York 1992, 5.

[8] Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?,* in: C. Nelson - L. Grossberg (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana 1988, 272. Deutsche Ausgabe: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation,* Wien/Berlin 2008.

[9] Ebd., 272.

[10] Ebd., 294.

[11] Linda Martin Alcoff - Satya P. Mohanty, *Reconsidering Identity Politics: An Introduction*, in: L. Martin Alcoff et al. (Hg.), Identity Politics Reconsidered, New York 2006, 4.

[12] Earl Lewis, *Constructing African Americans as Minorities*, in: A. Burguiere - R. Grew (Hg.), The Construction of Minorities: Cases for Comparison Across Time and Around the World, Ann Arbor 2001, 15-43.

[13] Nell Irvin Painter, *The History of White People*, New York 2010.

[14] Robert G. Lee, *Orientals: Asian Americans in Popular Culture*, Philadelphia 1999.

[15] Peter Silver, *Our Savage Neighbors: How Indian War Transformed Early America*, New York 2008.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Trauer und der Anspruch auf Trauer

## Der postkoloniale Spuk des Kreuzes

Wonhee Anne Joh

> „Offene Trauer geht mit Zorn einher, und Zorn angesichts von Ungerechtigkeit oder angesichts unerträglicher Verluste hat ein enormes politisches Potenzial. [...] Ganz gleich, ob es um offene Trauer oder um Zorn geht - beides sind affektive Reaktionen, die von der Macht mit Nachdruck reguliert und manchmal auch ausdrücklich zensiert werden."
>
> Judith Butler, *Raster des Krieges: Warum wir nicht jedes Leid beklagen*
>
> „Die Emotion ist eine bestimmte Weise, die Welt zu verstehen."
>
> Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*

Seit über zwei Jahrzehnten breitet sich der Begriff „postkolonial" vor allem unter US-amerikanischen Akademikern kontinuierlich aus. Die meisten postkolonialen Theoretiker reagieren allerdings mit Unbehagen und Skepsis und würden am liebsten Warnschilder aufstellen angesichts des möglichen Missverständnisses, das „post" in „postkolonial" verweise auf die Vorstellung - oder perpetuiere sie gar -, koloniale Projekte gehörten der historischen Vergangenheit an. Ich habe mich in meinen theologischen Schriften auf die postkoloniale Theorie verlegt, um zu untersuchen, auf welchen einander überschneidenden Wegen Gender, Rasse, Sexualität und Wirtschaft zu jener Gewalt und jenen Verletzungen beigetragen haben, die das Kernstück kolonialer Projekte bilden. Die postkoloniale Theorie befasst sich nicht nur mit der Ausbeutung anderer Völker und der Kolonialisie-

rung von Land, Rohstoffen und Wissensproduktion, um nur einige Stätten der Zerstörung zu nennen, sondern auch mit den Spuren, die strukturelle und systematische Kolonialisierung im inneren, psychischen Raum derer hinterlässt, die in die Reichweite der Kolonialisten und ihrer Welt geraten. Diese aggressive und unweigerlich auf Dominanz ausgerichtete imperiale Reichweite hinterlässt zerstörte Welten. Doch auch in den Ruinen dieser Welten gibt es Zeichen von Leben. Nur wenn wir geltend machen, dass das „post" in „postkolonial" nicht den vorsätzlich falschen Anspruch impliziert, wir hätten das Koloniale mittlerweile überwunden, nur dann kann die postkoloniale Theorie einen nennenswerten Beitrag zu der noch immer unerfüllten Aufgabe der Entkolonialisierung leisten, indem sie betont, dass Zerstörung niemals vollständig ist, und so die Rahmenbedingungen schafft, um „sich Andersheit aus dem Inneren der Unterordnung vorzustellen"[1].

Im Gefolge früherer antikolonialer und entkolonialisierender Bewegungen, die sich seit Beginn der 50er und 60er Jahre auf internationaler Ebene herausgebildet haben, hat die postkoloniale Theorie die Sinne des postkolonialen Widerstandsgeists geschärft. In vielerlei Hinsicht versucht die postkoloniale Theorie nicht nur, die fortdauernde koloniale Spaltung zu verstehen, sondern erforscht auch die unterschiedlichen Methoden, mittels deren die koloniale Macht zirkuliert, entsteht, wiedererstarkt und sich somit selbst regeneriert. Als politischer Diskurs kritisiert und problematisiert die postkoloniale Theorie ferner die immanenten Grenzen und Mängel von Begriffen, die koloniale Projekte tragen und rechtfertigen wie Demokratie, Gerechtigkeit, Freiheit, Zivilisation, Rechte und sogar Erlösung.

Während die Theologen die postkoloniale Theorie einsetzten, um Mimikry und Hybridität zu pluralisieren, zu popularisieren, zu kritisieren oder auch zu zelebrieren, haben sie eine wichtige Dimension der postkolonialen Erfahrung, die ebenfalls in Betracht gezogen werden muss, nicht angesprochen. Diese Dimension tritt, wie ich glaube, vor allem durch eine postkoloniale Neuinterpretation des Kreuzes ins Blickfeld, und sie könnte sich erheblich auf Strukturen der Gewalt auswirken, die zyklisch immer wieder neu Gewalt generieren und regenerieren. Es ist denkbar, dass der Affekt der Kolonialisierung in einer Weise umgeht, die dem ähnelt, was Raymond Williams als „Gefühlsstruktur" beschreibt.[2]

Der vorliegende Beitrag ist ein kurzer einleitender Versuch, das, worin diese Gefühlsstruktur möglicherweise besteht, am Beispiel eines bestimmten Kreuzes zu benennen und gleichzeitig deutlich zu machen, dass diese Gefühlsstruktur sich eben nicht nur auf dieses eine Kreuz beschränkt, sondern alle Kreuze kennzeichnet, mittels deren Leid zugeteilt und in deren Ruinen Widerstand auferweckt wurde.

Zwar bildet sich die postkoloniale Christologie als theologischer Diskurs gerade erst heraus, doch ist es schon jetzt von entscheidender Bedeutung, einen Aspekt der postkolonialen Erfahrung zu erforschen, der in den Werken postkolonialer Theologen oft noch gar nicht vorkommt: jene häufig uneingestandenen Gefühle oder Affekte nämlich, die schwierig in Begriffe zu fassen sind und „nach" der

Gewalt weiterhin umgehen und die Menschen heimsuchen. Sie werden sogar von Generation zu Generation weitergegeben - und das trotz des überwältigenden und oft irrigen Eindrucks, die „Gerechtigkeit" wäre wiederhergestellt worden.[3] Während der Affekt in den verschiedenen Szenen von Trauma und kolonialer Relationalität allgegenwärtig ist, will ich im Folgenden insbesondere zeigen, dass Kolonialisierung als nachhaltige Quelle gewalttätiger Herrschafts- und Eroberungsformen das hervorruft, was viele Theoretiker als Trauma bezeichnen.

Wenn jemandem Unrecht getan oder Schaden zugefügt worden ist, dann verlangt unser traditionelles westliches Gerechtigkeitsempfinden in der Regel eine erkennbare, kalkulierbare und messbare Wiedergutmachung. Was wir dabei jedoch nicht bedenken, ist die ambivalente und nicht selten schwere Last der Nicht-Angemessenheit. „Keine utilitaristische Kosten-Nutzen-Rechnung", schreibt Judith Butler, „kann uns das Maß an die Hand geben, mit dem wir die Beeinträchtigung und Zerstörung dieser Leben messend abwägen könnten."[4] Es bleiben affektive Reste, die uns auch dann noch heimsuchen, wenn wir glauben, Gerechtigkeit erhalten zu haben. Traumaerfahrungen bringen oft eine Sprachlosigkeit mit sich, die so tief und so nachhaltig ist, dass die aus ihnen erwachsende Trauer unbewusst an die nächste Generation weitergegeben wird. Wie sollen wir diese Funktionsweise der Trauer interpretieren? Sie ist in individuellen, aber auch oft in kollektiven Formen von Trauer zu beobachten, die jedem Bemühen um Verständnis hohnsprechen. Was und wie sollen wir antworten, wie sollen wir Zeugnis ablegen von den Formen des Verlusts, der sich niederkauert und neben uns setzt? Von jener Art der Trauer und des Verlusts, die so unerträglich schwer ist, dass sie sich weigert, zu verdunsten und sich aufzulösen und stattdessen in den Körper einsickert, jede Zelle und jede Minute des eigenen Lebens durchdringt? Jener Trauer, bei der das Bewusstsein zwischen Realität und Illusion, zwischen Form und Inhalt schwankt, im Leib verkörpert und doch zugleich auf der Schwelle zur Körperlosigkeit? Von jener Art der Trauer, die am Rand alles Sichtbaren flimmert, jenen leiblichen Bewegungen der Alltäglichkeit, bei denen die Gefühle durch das Gewicht eines schweren Trauernebels gefiltert werden? Was und wie sollen wir theologisch auf unvorstellbares auferlegtes Leid antworten, das einem buchstäblich den *Atem verschlägt?* Wie sollen wir eine Trauer verstehen, die so betäubend ist, dass Sprache nicht ausreicht, dass uns nichts bleibt außer bitterer Totenklage und der brüchigen, nicht enden wollenden Qual von Jammer und zugleich Empörung? Wie sollen wir jenen melancholischen Rest verstehen, der zurückbleibt und an unserem innersten Wesen klebt?

Diese alles durchdringende Trauer lässt sich als postkoloniale „kritische Melancholie" analysieren. Eine kritische Melancholie, die „nicht als gut oder schlecht bewertet werden kann, denn wenn der Affekt eine Weise ist, Gerechtigkeit zu fordern, geht es nicht darum, über ihn zu urteilen"[5]. Diese „kritische Melancholie" brauchen wir, um unsere Sehnsucht aus den Ruinen der Kolonialisierung auf eine bessere Welt hin zu lenken. Wie könnten wir die postkoloniale Melancholie verstehen, ohne sie überwinden, sie hinter uns bringen und „über sie hinwegkommen" zu wollen, sondern mit dem Ziel, sie in Anspruch zu nehmen, sie durchzuar-

beiten, in ihr zu verharren, bis dieser Affekt vielleicht „die Vielzahl der von einer unnachsichtigen gesellschaftlichen Welt beständig eingeforderten Verluste annulliert"? Ist es vielleicht möglich, eine Kraft der Hoffnung zu erzeugen, selbst wenn ihre Ursprünge unter den Ruinen der Verzweiflung begraben liegen? Dürfen wir für uns in Anspruch nehmen, was Butler andeutet, dass nämlich das Verweilen in der Trauer uns tatsächlich helfen kann, unser Gefühl der Verletzlichkeit umzuwandeln - sowohl, was unsere Beziehung zu den Anderen als auch, was das Erzeugen zyklisch wiederkehrender Gewalt betrifft? Butler fragt: „Ist etwas zu gewinnen aus der Trauer, daraus, dass man in der Trauer verweilt, ihrer Unerträglichkeit ausgesetzt bleibt und nicht versucht, die Trauer durch Gewalt zu lösen?"[6] In diesem Sinn möchte ich das „Verweilen" in der Trauer fruchtbar machen, indem ich das Kreuz für unsere neokoloniale Zeit neu interpretiere. Unsere heutige Welt ist von Trauer gesättigt, doch wir sind oft vorschnell und wollen die Möglichkeit des Trauerns allzu hastig ausschließen. Dieses übereilte Ausschließen der Trauer aber löst uns voneinander und lässt den unerträglichen Verlust und den allgegenwärtigen Schrecken, den viele in der heutigen Welt mit sich herumtragen, unbeaufsichtigt.

Was ich mir unter einer angemessenen postkolonialen Christologie vorstelle, habe ich bereits an anderer Stelle dargelegt. Für jetzt würde ich mir wünschen, dass wir gemeinsam eine postkoloniale Wende zur Affekttheorie in Erwägung ziehen, die uns helfen soll, den mächtigen Affekt der Trauer anzuerkennen und auf dieser Grundlage unsere Interpretation des Kreuzes zu überdenken. Vielleicht werden wir dabei herausfinden, dass der traumatische Affekt der Trauer als eine Kraft bedeutsam werden kann, die angesichts des Leids, das die unzähligen Kreuze damals wie heute verursachen, Hoffnung zu wecken vermag.

## Trauma, Schrecken und Trauer

„Das zentrale Symbol des Christentums ist die Gestalt eines gefolterten Mannes", schreibt der Bibelwissenschaftler Stephen Moore.[7] Viele Gelehrte, angefangen bei Josephus über Cicero bis hin zu Martin Hengel, weisen darauf hin, wie elend und entsetzlich der Kreuzestod war. Hengel zufolge war die Kreuzigung „eine Strafe, bei der sich die Willkür und der Sadismus der Henker austoben konnten."[8] Nachdem er die vielen grauenvollen Techniken dargestellt hat, die bei der Tötung eines Menschen am Kreuz zum Einsatz kommen, schreibt Hengel: „Die urchristliche Botschaft vom gekreuzigten Messias wies nicht zuletzt auf die ‚Solidarität' der Liebe Gottes mit dem [...] unsäglichen Leiden der Gefolterten und Getöteten hin."[9] Diese besondere Interpretation lenkt den Blick weg vom Grauen des Kreuzes und hin zu dem weitaus erträglicheren Alibi der Liebe Gottes. Die vertrauteste Interpretation, die man uns beigebracht hat, besagt, dass all dieses Leiden seinen Ausgleich und sogar Gerechtigkeit findet, weil Gottes Liebe größer und tiefer ist als alle Leiden - insbesondere als die durch menschliche Grausamkeit verursachten Leiden, die das Kreuz uns vor Augen hält.

Die gängigsten Interpretationen der bekannten Sühnetheorien - und zwar sowohl des Abaelard'schen Ansatzes vom moralischen Vorbild als auch des Anselm'- schen Ansatzes von der Genugtuung - wenden den Blick ab vom Schauplatz des gefolterten Leibes und befassen sich allenfalls oberflächlich mit den Zeugnissen, die die Grausamkeit dieses langsamen Sterbens belegen. Ihr Blick - und damit auch unser Blick - ist zu lange nach oben, nämlich auf die Liebe eines Gottes gerichtet gewesen, von der man erwartet, dass sie das Unrecht solcher menschlicher Grausamkeit wiedergutmachen wird. Vielleicht zeugt das Kreuz von der menschlichen Fähigkeit, einander Grausames anzutun, doch Gottes Liebe ist weder eine Entschuldigung noch ein Alibi für diese menschliche Fähigkeit, einander Leid zuzufügen. Neben der entsetzlichen Technik, die bei der qualvollen öffentlichen Hinrichtung am Kreuz angewandt wird, will ich unsere Aufmerksamkeit vor allem auf den Affekt der Trauer lenken, der wie ein dichter Nebel in der Luft steht und die Hinrichtungsszene sättigt. Es gibt einige Hinweise auf das Klagen des gefolterten Leibes am Kreuz wie auch auf das Klagen derer, die das Geschehen aus nächster Nähe oder aus der Ferne mitansehen. Was mag es für uns bedeuten, geradewegs mitten hineinzublicken in das Grauen dessen, was vor, während und nach der Kreuzigung geschehen ist, und uns - vielleicht ohne das Leiden an und für sich zu bewerten - einzugestehen, dass wir der Deutung dieses grauenvollen Leids eine neue Richtung geben müssen. Rey Chow schreibt: „Für die römischen Offiziere im besetzten Judäa war die Hinrichtung eines politischen Dissidenten wie Jesus wahrscheinlich kaum mehr als ein Routineeinsatz zur Vernichtung von ‚Ungeziefer', doch für die Anhänger des Christentums hat diese Hinrichtung (gemeinsam mit ihrem ikonischen Werkzeug, dem Kreuz) über Jahrhunderte hinweg eine entschieden symbolische Bedeutung als Sinnbild des Opfers gehabt. Für diese Anhänger ist es weniger das durchkreuzte als vielmehr das kreuztragende Subjekt, das bemerkenswert bleibt."[10] Chow ist davon überzeugt, dass ein leidendes Subjekt nicht durch irgendeine andere Botschaft von der „Liebe Gottes", der „göttlichen Vergebung" und dergleichen mehr überlagert, „durchkreuzt" werden kann.

*Wonhee Anne Joh* erhielt ihren Doktorgrad von der Drew University, Madison (USA), und ist außerordentliche Professorin für Systematische Theologie am Theologischen Seminar Garrett-Evangelical in Evanston (USA). Sie ist dort außerdem Direktorin des fakultären Zentrums für asiatische bzw. asiatisch-amerikanische Pastoral. Zu ihren Forschungsinteressen zählen Fragen der Postkolonialität, des Geschlechts und des Verhältnisses zwischen Krieg, Wirtschaft, Politik und Liebe. Veröffentlichungen u.a.: Heart of the Cross: A Postcolonial Christology, and Terror, Trauma and Hope: A Spectrality of the Cross (2013); Critical Studies of Christianity from Asian/Asian North American Perspectives (als Mitherausgeberin, 2013). Anschrift: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 N. Sheridan Road, Evanston, IL 60201, USA. E-Mail: anne.joh@garrett.edu.

Im Allgemeinen vertritt die Traumaforschung den Standpunkt, dass traumatische Erfahrungen häufig ungebeten kommen, dass sie unkontrollierbar, neu, nicht erkennbar und unmöglich in die üblichen Bedeutungs- und Identitätssysteme integrierbar sind. Sie lassen sich nicht angemessen in Worte fassen und stellen ein grundsätzlich destabilisierendes Ereignis dar, das von uns eine Ant-

wort verlangt. Die langsame, qualvolle Tötung am Kreuz war nicht allein Jesus vorbehalten, sondern wurde von unzähligen Menschen vor ihm, nach ihm und neben ihm durchlitten. Während die Zahlen den Eindruck vermitteln, der Kreuzestod sei „Normalität" und „Routine" gewesen, wissen wir von Historikern, dass dies nicht der Fall war. Der Tod am Kreuz war einer Klasse von Menschen vorbehalten, die absolut keinen Status und keine souveräne Macht besaßen. Doch während ihre Leiber keinen Wert hatten und daher leicht einer der erniedrigendsten und qualvollsten Todesarten unterzogen werden konnten, war es andererseits aus der Sicht des Imperiums diejenige Todesart, die in puncto Abschreckung den maximalen Mehrwert besaß.[11]
Wenn also jemand am Kreuz starb oder, genauer gesagt, öffentlich langsam zu Tode gefoltert wurde, löste dies bei den Augenzeugen ein dauerhaftes Trauma aus. Jesu qualvoller Kreuzestod und überhaupt jede Qual ist ein Ereignis, das nicht nur das individuelle Subjekt betrifft. Vielmehr müssen wir uns mit dem kollektiven Subjekt befassen. Doch wenn Butlers eingangs zitierte Aussage zutrifft -

*„Offene Trauer geht mit Zorn einher, und Zorn angesichts von Ungerechtigkeit oder angesichts unerträglicher Verluste hat ein enormes politisches Potenzial. [...] Ganz gleich, ob es um offene Trauer oder um Zorn geht - beides sind affektive Reaktionen, die von der Macht mit Nachdruck reguliert und manchmal auch ausdrücklich zensiert werden"*[12]

- ist es dann möglich, dass auch unsere offene Trauer und unsere Empörung als affektive Reaktionen von den heutigen Machthabern nicht anders als zur Zeit Jesu zensiert und reguliert werden? Wenn offene Trauer und Empörung gegen einen unerträglichen Verlust politisches und damit theologisches Potential besitzen, unsere Welt zu verändern, wie können wir dann das Kreuz so interpretieren, dass es ein affektiver Raum bleibt, der sowohl Trauer als auch Empörung zulässt? Welche Wege der intersubjektiven Klage kann die christliche Tradition einer mit unerträglicher Trauer beladenen Welt anbieten, auf dass wir unsere Trauer durcharbeiten?

## Trauer und der Anspruch auf Trauer

Obwohl viele Menschen die Begriffe Trauer und Klage unterschiedslos verwenden, bezeichnen sie doch strenggenommen nicht dasselbe. Trauer bezieht sich auf die „Gefühle von Kummer, Zorn, Schuld und Verwirrung, die auftreten, wenn man den Verlust einer Bezugsperson erlebt". Klage hingegen meint „die kulturell konstruierte gesellschaftliche Reaktion auf den Verlust eines Individuums". Folglich ist die Trauer eine schmerzliche Emotion, die der Heilung bedarf, während die Klage ein Ritual ist, das den Schmerz der Trauer „heilt". Peter Homans schreibt, dass Trauer eine Emotion, Klage dagegen eine von der Trauer veranlass-

te symbolische Handlung sei.[13] In diesem Abschnitt möchte ich eine vorläufige Untersuchung über Trauer, Traueranspruch und Klage vorlegen, die mit dem Kern des christlichen Kreuzgedächtnisses arbeitet und die Grenzen und Schwächen einer womöglich durch ihre Verbindung mit dem Imperialismus beeinträchtigten und kompromittierten Klage hinterfragt. Anschließend werde ich die These aufstellen, dass die treibende Kraft jedes postkolonialen Widerstands auch darauf beruhen sollte, Klagerituale zu erlernen, die uns helfen, uns der erdrückenden Last der Verluste und des gesellschaftlichen Leidens in unserer hypermilitarisierten postkolonialen Welt zu stellen. Wie Butler schreibt: „Wenn wir Gewaltzyklen anhalten wollen, um weniger gewaltsame Resultate zu erzielen, dann müssen wir uns zweifellos fragen, was die Trauer, politisch gesprochen, außer dem Ruf nach Krieg noch hervorbringen kann."[14] Und als Christen können wir überdies dazu herausgefordert sein, uns die folgende Frage zu stellen: Ist die Trauer auch für uns so stark reguliert, dass wir oft nur um diejenigen trauern, die „uns ähnlich" sind, dieselbe Trauer aber nicht auch auf diejenigen ausdehnen, die von den verschiedenen Deutungsverfahren der herrschenden Strukturen als „uns unähnlich" konstruiert werden? Butler vertritt den Standpunkt, in der heutigen Welt seien selbst Affekte so stark reguliert, dass wir uns nicht für jedermann und in jedermanns Namen gleichermaßen entsetzen und empören. Weil unsere Weltwahrnehmungen für uns konstruiert sind, richten sich unsere Gefühle von Verlust, Verzweiflung, Empathie und Empörung unweigerlich nur auf bestimmte, erkennbare Menschen, die „uns ähnlich" sind, während sie diejenigen, die als die „Anderen" wahrgenommen werden, von vorneherein ausschließen. Also müssen wir uns fragen, warum das moralische Entsetzen angesichts von Gewalt und Verlust differenziert erfahren wird.

Ein Weg, die uns inzwischen sehr vertraute Deutung des Kreuzes - als eines Einzelereignisses, das alle anderen damaligen und heutigen Erfahrungen von Leid und Verlust überlagert - zu erschüttern, besteht darin, den Fokus vom einzelnen Individuum weg auf die breitere Erfahrung des gesellschaftlichen Leidens zu richten. Wenn wir Leid und Verlust als etwas interpretieren, das immer schon eine gesellschaftliche Dimension hat, sind wir vielleicht imstande, dem sozialen Gedächtnis, das die Trauer häufig hervorbringt, Recht zu verschaffen und es kritisch erinnernd einzubeziehen. Wenn wir die Szene des Kreuzes erweitern und neu einbetten, erhalten wir ein breiteres Bild nicht nur der direkten Opfer von Folter und Schrecken, sondern auch derer, die an der Ausführung der Befehle des Imperiums beteiligt waren, und derer, die für sich den Status von Augenzeugen beanspruchen können, aus der Ferne zugesehen oder gehört haben, was sich zugetragen hat. Sie alle haben das Überfließen des sozialen Affekts miterlebt, das sowohl Empörung als auch Trauer hervorruft.

## Das Gespenst des Kreuzes

Ich möchte hier anhand eines Beispiels veranschaulichen, was ich damit meine, dass wir unsere Gewohnheit, das Kreuz mit einem einzelnen Individuum in Verbindung zu bringen, im Hinblick auf eine eher gesellschaftliche Leidenserfahrung und Erinnerung neu einbetten sollten.[15] Mein Beispiel stammt aus Nancy Pineda-Madrids Arbeit über das Leid von Frauen im Kontext der Frauenmorde von Ciudad Juárez. Pineda-Madrid schreibt: „Das Kreuz verweist auf ein vergangenes Ereignis, die Hinrichtung Jesu, das den Beteiligten zufolge heute für sie Bedeutung besitzt. Es ist ein zentrales Symbol im Leben dieser versammelten Gemeinschaft [...] durch die Verwendung dieses Symbols werden das Ereignis Jesu und das Geschehen unserer Zeit, die Hinrichtung der Töchter von Juárez, miteinander verknüpft."[16]

Anklänge hieran finden sich auch in Kathleen Corleys Arbeit über die Begräbnisriten der frühchristlichen Bewegungen. Corley untersucht, wie frühe Anhänger Jesu ihre aufwändigen Begräbnisriten vollzogen haben, um durch die Klage den erlittenen Verlust mit ihren Gemeinden und für sie zu bewältigen. Dagegen neigten spätere Auferstehungstheologien dazu, die Trauerarbeit totzuschweigen oder sogar auszumerzen. Diese Trauerarbeit wurde vermutlich überwiegend von Frauen geleistet, die ihren Gemeinschaften somit halfen, das Gedenken an den Verlust geliebter Menschen hochzuhalten. So schreibt Corley, es seien die Begräbnisriten oder der Totenkult der Frauen gewesen, „die Gemeinschaft stifteten, indem sie Kontinuität mit den Lebenden und den Verstorbenen, in diesem Falle mit Jesus, erzeugten. Jesus wurde so zu einem besonderen Toten innerhalb der Gemeinschaft, dessen man sich erinnerte und dessen Gegenwart man fühlte, wenn man Frauen und, ganz allgemein, gewöhnlichen Menschen die Totenwache, das Totenmahl und die Totenklage hielt."[17] Wenn wir Corley und Pineda-Madrid miteinander ins Gespräch bringen, können wir eben jene Neu-Einbettung leisten, von der ich gesprochen habe. Pineda-Madrids Arbeit mit den Frauen von Ciudad Juárez zeigt eindeutig - zumal die Klagerituale an die Geliebten erinnerten und so den Prozess des Trauerns ermöglichten -, worin die Gemeinsamkeit zwischen den getöteten Töchtern und Jesus besteht: Auch sie lassen uns wehklagen und empört aufschreien, weil solche undenkbaren Taten geschehen und ihnen oft nicht einmal Einhalt geboten wird; und sie drängen die überlebenden Frauen dazu, als Kollektiv zu handeln und sich zu organisieren, um für die gesamte Gemeinschaft Abhilfe zu schaffen. Auch hier also, in diesem aus Ruinen aufkeimenden Widerstand, geschieht Auferstehung.[18]

Was die Deutung des Kreuzes für unsere neokolonialen Zeiten betrifft, hat sich, wie ich fürchte, nicht viel verändert. Zwischen den römisch-imperialen Mächten, die Jesus hingerichtet haben, und den neoliberalen militarisierten Wirtschaftsmotoren, die Entwürdigung und Raserei gegen die Frauen in Ciudad Juárez und überall sonst auf der Welt begünstigen, besteht kein großer Unterschied. Wenn wir den qualvollen Tod des einen, der im Zentrum unserer Glaubenspraktiken und Überzeugungen steht, neben die Tode beispielsweise der Frauen von Ciudad

Juárez stellen, dann müssen Christen sich mit verstörenden und drängenden Fragen auseinandersetzen: Welche Unterschiede machen wir bei der Interpretation von Leidenserfahrungen? Wessen Leiber fallen wirklich ins Gewicht? Welches Leid ruft Empörung und Trauer hervor und welches nicht? Welches theologische Verständnis des Menschseins muss neu gedacht werden, damit „ihr" Leiden zu „unserem" Leiden wird? Wie verstehen wir es theologisch, dass der Jesus, der am Kreuz endet, dies aus Affekt(-ion) für die Welt und für diejenigen tut, die unter unerträglicher Trauer, Verlust und Empörung leiden? Weder Jesus noch die Zeugen, die die Verwundbarkeit - das „Dem-Tod-ausgesetzt-Sein" - vieler Mitglieder ihrer Gemeinschaft mit angesehen haben, dulden es, dass wir ihrem Gedächtnis Gewalt antun. Die, die damals wie heute den Schrecken und das Trauma der überall auf der Welt errichteten Kreuze kennen, sind wie Gespenster, die uns immer wieder heimsuchen. Sie kehren wieder und verlangen, dass man sich ihrer Leiden erinnert, sie angemessen beklagt, und sie sagen uns, dass es nie zu spät ist, sich um ihretwillen zu empören. Wie Derrida so treffend schreibt: „An dieser sich vollziehenden Trauerarbeit, an dieser unendlichen Aufgabe, bleibt das Gespenst dasjenige, was am meisten zu denken gibt - und am meisten zu tun. [...] Ein Phantom stirbt niemals, sein Kommen und Wiederkommen ist das, was immer (noch) aussteht."[19] Der postkoloniale Spuk des Kreuzes sucht unsere Zeit heim, damit wir in künftigen Zeiten erkennen, dass wir angesichts des leidenden Anderen immer schon verwundbar und ungeschützt sind. In den Ruinen todbringender kolonialer und neokolonialer Projekte entzieht sich ein Affekt wie die Trauer allen Versuchen, ihn zu kontrollieren, zu regulieren oder zu disziplinieren. Für Christen wird das Kreuz zu einem kritischen Gedächtnis, das auf die Sphären des Affektiven verweist, indem es diese Welt verwandelt - eine Welt, die eine „Vielzahl der von einer unerbittlichen gesellschaftlichen Welt beständig eingeforderten Verluste" extrahiert.[20] Wenn Affekte „klebrig" sind oder das sind, was „kleben bleibt", dann bleiben Trauer und Liebe ganz eng an uns „kleben".[21] Mit der Trauer zu ringen und Trauer zuzulassen, bringt Klage und Empörung hervor. Es bedeutet, an der Liebe zu kleben, und Lieben heißt, „jenseits der Einsamkeit mit allem in der Welt zu ringen, das das Dasein beseelen kann"[22].

[1] Rey Chow, *Entanglements, or Transmedial Thinking about Capture*, Durham 2012, 95.

[2] Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford 1977, 128-135.

[3] Vgl. Teresa Brennan, *The Transmission of Affect*, Ithaca 2004. Ähnlich David L. Eng: „Historische Traumata des Verlusts, der Trauer und des Vergessens werden unbewusst von einer Generation an die nächste weitergegeben [...]", *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy*, Durham 2010, 167.

[4] Judith Butler, *Raster des Krieges: Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt am Main 2010, 58.

[5] Ranjana Khanna, *Hope, Demand and the Perpetual*, in: W. Anderson u.a. (Hg.), Unconscious Dominions: Psychoanalysis, Colonial Trauma and Global Sovereignties, Durham 2011, 257.

[6] Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York 2004, 30 (dt.: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt am Main 2005).

[7] Stephen Moore, *God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible*, New York 1996, 4.

[8] Martin Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit" des „Wortes vom Kreuz"*, in: Johannes Friedrich u.a. (Hg.), Rechtfertigung. Festschrift Ernst Käsemann, Tübingen u.a. 1976, 125-184, hier 139.

[9] Hengel, *Mors turpissima*, 180.

[10] Chow, *Entanglements*, 86.

[11] Eine ausführlichere Diskussion über öffentliche Folterungen und Hinrichtungen zwecks abschreckender Regulierungs-, Disziplinierungs- und Strafmaßnahmen bietet Donald G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London 1998. Außerdem Richard A. Horsley, *Prominent Patterns in the Social Memory of Jesus and Friends*, in: A. Kirk - T. Thatcher (Hg.), Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity, Atlanta 2005.

[12] Butler, *Raster des Krieges*, 44f.

[13] Peter Homans, *Symbolic Loss: The Ambiguity of Mourning and Memory at Century's End*, Charlottesville 2000, 2.

[14] Butler, *Precarious Life*, xii.

[15] Vgl. Alan Kirk, *Social and Cultural Memory*, in: Kirk/Thatcher, Memory, Tradition, and Text, 1-24.

[16] Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Minneapolis, MN 2011, 134.

[17] Kathleen E. Corley, *Maranatha: Women's Funerary Rituals and Christian Origins*, Minneapolis, MN 2010, 133.

[18] Zur affektiven Arbeit von Frauen als Form der biopolitischen Arbeit zur Produktion sozialer Lebensbeziehungen vgl. Michael Hardt - Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge 2009, 131-147.

[19] Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt am Main 1995, 159f.

[20] David L. Eng - Shinhee Han, *A Dialogue on Racial Melancholia*, in: D. Eng - D. Kazanjian (Hg.), Loss, Berkeley 2003, 362-363.

[21] Sara Ahmed, *Happy Objects*, in: M. Gregg - G. Seigworth (Hgg.), The Affect Theory Reader, Durham 2010, 29.

[22] Alain Badiou, *In Praise of Love*, New York 2012, 104 (frz. Original: *Éloge de l'amour*, Paris 2009; dt. Übersetzung: *Lob der Liebe*, Wien 2011).

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Fleisch der Welt

## Leiblichkeit in Beziehung

Mayra Rivera

In modernen Kolonialdiskursen besaß der Körper die Rolle eines machtvollen Zeichens; Hautfarbe, Kopfgröße und andere körperliche Merkmale wurden als sichtbare Spuren für tiefere Wahrheiten einer natürlichen Ordnung verstanden, durch die soziale Hierarchien erklärt und legitimiert wurden. Unterschiede zwischen Körpern offenbarten angeblich Unterschiede zwischen Menschentypen, und so dienten sie dazu, einzelne Menschen und Kollektive in einer gedachten Hierarchie der Lebewesen zu verorten und ihnen dort eine Position zuzuweisen. Zum Wissen über die dem Körper eingeschriebenen Unterschiede gehörte eine große Bandbreite von kulturellen Vorstellungen wie etwa Ansichten über Gender, Sexualität und Klassenzugehörigkeit.[1] Doch die Kategorie der „Rasse" verlieh den sozialen Normen den Anstrich der Wissenschaftlichkeit, indem verschiedenste Attribute an körperliche Merkmale geknüpft und eine große Bandbreite von Werten und Normen in einem Ordnungssystem versammelt wurden. Die postkoloniale Theorie hat durch die Analyse solcher Darstellungen aus der Sichtweise zahlreicher Regionen und Perspektiven dazu beigetragen, wiederkehrende Muster in kolonialen Körperdiskursen auszumachen und deren Rolle bei der Ausprägung heutiger Vorstellungen von Leiblichkeit zu erkennen. Dazu gehören auch Konzeptionen von Rasse und Gender.

Festgehalten wurde dabei, dass der Körper keine natürliche Kategorie ist, sondern eine diskursive. Doch bei der Untersuchung diskursiver Muster stellen sich Fragen. Wie lassen sich beispielsweise die in den Körper eingeschriebenen Wirkungen gesellschaftlicher Praxis erklären? Lässt sich die - materielle, nicht nur psychische - Konstituierung von Körpern verstehen, ohne dabei biologische Essentialismen zu reproduzieren? Nachdem deutlich ist, dass Körperkonzeptionen zutiefst durch das Vermächtnis kolonialen Wissens geprägt sind und dass die Körperdiskurse nie der sozialen Beeinflussung entgehen können, stellt sich die Frage, was postkoloniale Ansätze zur Entwicklung eines kritischen Modells der Leiblichkeit beitragen können.

Auf der Suche nach alternativen Möglichkeiten zur Untersuchung dieser Fragen bin ich überraschenderweise auf das „Fleisch" gestoßen. Der Gedanke des Fleisches erinnert an einige markante christliche Erzählungen. In der johanneischen Aussage, dass „das Wort Fleisch wurde", wird die Inkarnation in verlockenden Worten zusammengefasst, die Theologen und Poeten über die Jahrhunderte inspiriert haben. Doch zur Geschichte des Fleisches gehört dessen Zweideutigkeit und seine Darstellung als Ursache der Sünde. Ich entdeckte diesen Begriff

über das Interesse an der Betonung der materiellen und relationalen Aspekte des körperlichen Werdens. In diesem kurzen Beitrag geht es mir um die Vorstellung von Fleisch und Relationalität in Texten aus der Karibik. In den Werken von Aimé Césaire und Frantz Fanon gehört das „Fleisch" in den größeren Diskussionszusammenhang über Kolonialität und Rasse. Ausgehend von ihren poetischen und kritischen Einsichten wende ich mich dann Édouard Glissant zu, wobei ich nach einem größeren theoretischen Rahmen suche, in dem sich ein Entwurf des materiellen Körpers mit der Materialität weltweiter Beziehungen verknüpfen lässt. Der mögliche Beitrag dieser Autoren zu kritischen Modellen von Leiblichkeit liegt meiner Ansicht nach in der besonderen Weise, in der Erde und Fleisch, Politik und Poetik ineinandergreifen.

## Gefährliche Sinnlichkeit

Der Titel dieses Beitrags stammt aus *Zurück ins Land der Geburt*, einem Gedicht des bekannten martinikanischen Autors und Politikers Aimé Césaire. In diesem Teil des langen Gedichts setzt sich Césaire von den europäischen Maßstäben für Größe ab und preist diejenigen, die nicht aufgrund ihrer Erfindungen oder Eroberungen Berühmtheit erlangen, sondern die eine andere Ehre für sich beanspruchen können. Sie sind, so sagt er,

*„wahr und wahrhaftig die Erstgeborenen der Welt*
*porös für jeden Lufthauch der Welt*
*brüderliches Gehege für alle Winde der Welt*
*Bett und nicht Gosse für alle Wasser der Welt*
*Funken vom heiligen Feuer der Welt*
*Fleisch vom Fleisch der Welt, bebend im Beben der Welt."*[2]

Fleisch vom Fleisch der Welt: Vor meiner Suche nach karibischen Schriften über den Körper hätte ich weder diese Ausdrucksweise noch gar diesen Schreibstil als postkolonial angesehen. Auf der Suche nach dem Körper fand ich die Welten: Lufthauch, Wind, Wasser, heiliges Feuer - und Fleisch. Was für ein Diskurs ist das? Und warum begegnet uns hier das Fleisch?
„Fleisch" hat einen schlechten Ruf. Wenn man vom Fleisch spricht, weckt das Bilder der Sünde, des Verfalls und des Todes. Nähert man sich dem entsprechenden lateinischen Wort etwas stärker an, indem man das englische „carnal" in den Blick nimmt, dann werden die Assoziationen noch schillernder: Es geht um Leidenschaften und unkontrollierten Appetit, um das Anstößige. Diese Assoziationen sind eng verbunden mit der christlichen Darstellung des Fleisches als dem der Sünde zugrundeliegenden Prinzip oder ihrer Ursache, und sie bilden auch die Grundlage von Darstellungen, denen zufolge rassifizierte Völker besonders fleischlich sind.[3] So merkt Michael Dash in seinem Kommentar zu Glissants Werk an: „Mit Sinnlichkeit in Verbindung gebracht zu werden ist für die Karibik nichts Neues. Seit langem schon ist die Karibik in einem Diskurs gefangen, der

die Sinnlichkeit betont."[4] Dash unterscheidet zwar nicht klar zwischen „Körper" und „Fleisch", doch er spricht von der Feminisierung der Karibik im Kontrast zur europäischen Großstadt, indem er von gängigen Verbindungen zwischen Fleisch, Sinnenfreude, Weiblichkeit und Rasse ausgeht. Wenn vom Fleisch gesprochen wird, so ist dies mit Blick auf diese komplexen diskursiven Verknüpfungen und Verschiebungen zu verstehen, aber Césaire unternimmt den Versuch, den Begriff im Gedicht ohne eine Abwertung der karibischen Völker zu verwenden.

Fanon fügt in *Schwarze Haut, weiße Masken*, das 1952 erschienen ist und heute als Schlüsseltext der postkolonialen Studien gilt, seiner Anrufung des Fleisches eine kurze Bewertung hinzu. Im Kapitel mit dem Titel „Die erlebte Erfahrung des Schwarzen" wird die Diskussion über körperliche Zuschreibungen ausdrücklich im Kontext kolonialer Rassifizierung situiert. Dieser Essay sticht vor allem durch seinen Stil hervor. Seine Sprache bedient sich des Körpers, um die Lesenden in die hier beschriebenen verstörenden Erfahrungen hineinzuziehen; demzufolge hinterlassen die Diskurse Markierungen auf den Körpern, sie verwunden sie, putschen sie auf, erheben oder zertrümmern sie.

Fanons Argumentation besteht aus zwei Teilen: Im einen geht es um europäische Diskurse und im zweiten um die karibischen. Im ersten zeigt er die Grenzen der Phänomenologie des französischen Philosophen Maurice Merleau-Ponty auf, in der die Konstituierung von Körpern in Beziehung zur Welt beschrieben wird. Fanon schreibt: „Ich kam auf die Welt, darum bemüht, den Sinn der Dinge zu ergründen, und meine Seele war von dem Wunsch erfüllt, am Ursprung der Welt zu sein."[5] Dies klingt wie ein Zitat aus einem Lehrbuch der Phänomenologie. Doch der Rassismus existiert. Martinique befand sich wohl kaum jenseits des Einflussbereichs der kolonialen/rassistischen Kräfte, und Fanon war gedanklich mit ihnen vertraut. In Frankreich hatte er ihre Wirkung am eigenen Leib erfahren. In den phänomenologischen Beschreibungen der Konstituierung des Körpers fand er sich mit seinem Erleben nicht wieder. Seine Begegnungen mit anderen waren immer durch rassistische Mythologien vermittelt, durch Geschichten über Primitivität, Wildheit und biologische Defizite. All dies stand seinen Versuchen im Weg, mit der nun von ihm bewohnten Welt auf sinnvolle Weise in Beziehung zu treten. Das Gewicht von Jahrhunderten, die solche Geschichten in sich tragen, kann von einem Moment auf den anderen auf einen Menschen herabstürzen. Unter diesem Gewicht wird das „Körperschema" zermalmt, also der Gedanke, dass der Körper organisch mit der Welt verbunden ist.

Ein anderes Schema wird sichtbar, nämlich eines, das vom Rassismus geschaffen wurde. Fanon klagt, dass es Zeiten gibt, in denen der schwarze Mann in seinem Körper gefangen ist. Ein Selbst, das in einem Körper *gefangen* ist? Ist das nicht das gleiche Bild, das wir so mühsam aus dem theologischen Wortschatz zu verbannen versuchen? Wir bestehen nachdrücklich darauf, dass wir unsere Körper *sind*. Doch das Bild der Einengung bleibt. Mayra Santos-Febres nimmt genau diesen Ausdruck auf, um damit zu sagen, dass es auch im 21. Jahrhundert immer noch so scheint, als ob wir Frauen aus der Karibik die enge Zelle unseres Körpers nicht verlassen können.[6]

Auch wenn sie ähnliche Metaphern verwenden, berufen sich Fanon und Santos-Febres doch nicht auf die oft kritisierte theologische Vorstellung eines inneren, im Körper verborgenen Selbst, auf das man sich auf der Suche nach wahrer, unmittelbarer Erkenntnis beziehen könnte. Ganz im Gegenteil geht es darum, dass wir als Körper sichtbar und ungeschützt sind. Gesellschaftlich wird diese Sichtbarkeit dazu genutzt, die Beziehungen der Menschen zur Welt zu reglementieren. Koloniale Chiffrierungen von Körpern erschweren Beziehungen zur Welt, aus denen positives körperliches Werden erwachsen könnte. Soziale Mythen und Geschichten scheinen vielleicht abstrakt und immateriell zu sein, doch sie sind ebensosehr an der Konstituierung von Körpern beteiligt wie die materiellen Elemente, von denen ihr Fleisch lebt oder durch die es vergiftet wird. Diese Muster sozio-politischer Chiffrierung körperlicher Merkmale wurden in postkolonialen Werken breit behandelt, worauf ich bereits zu Beginn dieses Artikels hingewiesen habe.

Im zweiten Teil von Fanons Essay findet sich eine Kritik an den Strategien, die sich gegen die kolonialen Erzählungen und ihre herabsetzenden Darstellungen der schwarzen Hautfarbe wenden. Hierzu konzentriert sich Fanon auf die Arbeiten der *Négritude*-Dichter, insbesondere auf diejenigen Césaires sowie Léopold Senghors aus dem Senegal. Diese Dichter waren Teil einer internationalen Bewegung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Puerto Rico und Kuba ihren Ausgang nahm und kulturelle und ästhetische Werte vertrat, die ihr als afrikanisch galten.[7]

Fanon zitiert die von mir bereits oben angeführten Verse aus Césaires Gedicht. In Césaires Darstellung bildet die Welt das Fleisch. Dieser Welt begegnet er allerdings vor allem in seiner Heimat, über die er bei der Verkündung des Endes des toten Fleisches sagt, dass dessen „Fruchtschlamm eingegangen ist in mein Fleisch".[8] Er stellt sich vor, wie sein Fleisch im Fleisch der Welt versinkt und eine Umarmung erfährt, die ihn mit der Welt verbindet. Césaires ausgedehnte Erklärungen über das Verhältnis von Selbst und Welt setzten keine Überlegenheit voraus und auch nicht die Beseitigung von Schwachheit oder Bescheidenheit. Im Gegenteil - Césaire listet offensichtliche Schwächen systematisch auf und bejaht sie, indem er in fast liturgischer Manier sagt: „Ich akzeptiere es". Fanon dagegen trieb all dies um. Es erinnerte ihn an die kolonialen Anthropologien, in denen die afrikanische Kultur exotisiert wurde, weil sie die Quelle von primitiver Religiosität, Animismus und ritualisiertem Sex sei. Fanon machte sich den europäischen Blick zu eigen. Das Sprechen von den Elementen - Wind, Wasser, Feuer und Fleisch - ließ sofort Ängste vor dem Primitiven entstehen. Und davon wollte Fanon nichts wissen. Er strebte danach, ein Mensch unter Menschen zu sein. Er wies mit Nachdruck darauf hin, dass sich Freiheit nicht in Geschichten über die Vergangenheit finden ließe. Wenn man sich solchen rauschhaften Träumen hingebe, Weisheit in einer gedachten Ahnenkultur fände oder sich über eine Gemeinschaft vom gleichen Blut legitimierte, dann hieße das, Darstellungen und Annahmen zu akzeptieren, die man in Frage stellen müsse.

Fanons Warnungen sind immer noch von Bedeutung, auch wenn seine Darstellung von Césaires Dichtung verkürzt erscheint; deren Komplexität lässt sich kaum als schlichte Ablehnung der Rationalität beschreiben oder als naiver Appell an die Stimme des Blutes. Gewiss können wir es uns nicht leisten, in einer Weise vom Fleisch zu sprechen, in der es im Kern primitive Impulse verkörpert und ein materielles Element ist, das enger mit den dunklen Körpern verbunden ist als mit den helleren. Wir können die kolonialen Untertöne des Fleisches - auch in den affirmativen Darstellungen - nicht außer Acht lassen und lediglich die überkommenen Dichotomien von Materie und Rationalität umkehren. Ich frage mich allerdings, ob der durch die koloniale Logik verursachte Schmerz und die Furcht davor, ihn wieder heraufzurufen, in den postkolonialen Studien dazu geführt hat, eine Art Allergie gegen jedwede Rede von Fleisch und Erde zu entwickeln und sich stattdessen überwiegend auf soziale und diskursive Dimensionen der Leiblichkeit zu konzentrieren. Wenn man auf der Suche nach einem wahrhaft befreiten Menschen dem Fleisch zu entfliehen versucht, könnten einige wichtige Einsichten dabei auf der Strecke bleiben.

Appelle an das gemeinsame Menschsein oder abstrakte Vorstellungen von Kultur reichen nicht aus, um auf zerstörerische Muster der Ausgrenzung zu reagieren, die auf nationalistische Gebietsansprüche zurückgehen, und sie reichen noch weniger aus, wenn man für einen lebenswerten Planeten kämpft. Viel zu lange schon haben Begriffe wie Ökonomie, materielle Mittel und Ressourcen es geschafft, die Erde zu verdrängen und sie durch die abstrakte Vorstellung vom „Kapital" zu ersetzen. Stattdessen bietet eine Denktradition, die den vertrauten Bereich kolonialer und rassistischer Ideologien erkundet, einzigartige Ressourcen für einen postkolonialen Zugang zur Leiblichkeit, wenn sie sich den Verknüpfungen zwischen den Vorstellungen von Identität und dem Land, den Elementen und dem Meer widmet. Die Verbindungen zwischen Fleisch und Erde in der Literatur der Karibik sind häufig metaphorische Kunstgriffe, die mit der älteren *Négritude*-Dichtung durch die Verwendung urwüchsiger Bilder und die Anspielung auf Rhythmen verbunden sind. So dienen dem Nobelpreisträger Derek Walcott beispielsweise der Übergang vom Land zum Meer und die Vielfalt des karibischen Archipels als Quellen für das Verständnis von Beziehungen in Getrenntheit. Der kubanische Romancier und Literaturkritiker Antonio Benítez-Rojo hat die verschiedenen Gesellschaften der Karibik sogar als „Völker der See" bezeichnet. In ähnlicher Weise kann sich die Landschaft durch Glissants Poetik der Beziehung hindurchziehen. Bezeichnenderweise trägt seine letzte Gedichtsammlung den Titel „Erde, Feuer, Wasser

*Mayra Rivera* ist außerordentliche Professorin für Theologie an der Harvard Divinity School in Cambridge, USA. Veröffentlichungen u.a.: Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God (2007); Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality, and Theology (als Herausgeberin zus. mit Stephen Moore, 2010); Postcolonial Theologies: Divinity and Empire (als Herausgeberin zus. mit Catherine Keller und Michael Nausner, 2004). Zurzeit schreibt sie ein Buch über die Bedeutung von Körper und Fleisch in gegenwärtigen Theologien und Theorien. Anschrift: c/o Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138, USA.

und Wind".[9] Nichtsdestoweniger lässt sich in Glissants Werk das Potenzial erkennen, Césaires erdige Sensibilität mit Fanons postkolonialer Kritik auf der Basis einer gut fundierten Theorie der „Beziehung" zusammenzuführen.[10]

## Erdige Beziehungen

In Übereinstimmung mit Fanons Kritik an der Zurückgewinnung von realen oder vorgestellten Ahnen weist Glissant die Berufung auf die Stimme des Blutes zurück, als deren Ursprung er Probleme mit der Vorstellung der Identität ansieht. Eine Ursprungsidentität basiert seiner Ansicht nach auf dem Privileg des Einsseins: Sie setzt einen einmaligen Schöpfungsakt voraus und wird „durch die verdeckte Gewalt der Abstammung sanktioniert"[11]. Er liefert Beispiele für solche Schöpfungsvorstellungen in Mythen und religiösen Texten, in denen Abstammung in ähnlicher Weise als Grundlage der Legitimität konstruiert wird. Im Christentum ist es nach Glissant so, dass Jesus zwar mit dem Judentum bricht, aber in erster Linie als Sohn Gottes gilt.[12] Für Glissant ist dies ein Modell der „Abstammung ohne die Last der Vererbung"; dadurch wird die Abstammung mit Weihen versehen und letztlich die Menschheitsgeschichte und selbst die Darwin'sche „Naturgeschichte" universalisiert.[13] Zentral geht es Glissant darum, dass die Ideale der Abstammung und des Einsseins Eroberungen rechtfertigen und „es einer Gemeinschaft gestatten, Ansprüche auf den Besitz des Landes geltend zu machen, das dadurch zum Staatsgebiet wird".[14] Die Folgen solcher Territorialansprüche sind in der Karibik deutlich zu erkennen, wo viele der Inseln explizit als Besitz europäischer Länder gelten.[15] Im Gegenzug stützt die Vorstellung von der Identität als Ursprung in den Großstädten die Sichtweise, dass Einwanderer Fremde sind.[16]

Wenn man das Eine in dieser universalisierten Weise denkt, verfehlt man das „Alle". Die Alternative zum territorialen Denken besteht weder darin, andere Erzählungen von der Abstammung zu entwerfen, noch besteht sie in der Vorstellung vom universalen Menschsein. Stattdessen schlägt Glissant die Imagination von Beziehung vor. „Wir schlagen kein Sein für alle Menschen vor, noch ein Vorbild dafür. Uns treibt nicht allein die Definition unserer Identität um, sondern ebenso ihre Beziehung zu allem Möglichen - die gegenseitigen Veränderungen, die durch dieses Wechselspiel der Beziehungen geschaffen werden. Kreolisierungen schaffen auch Beziehung, aber keine Universalisierungen." *Négritude,* Vorstellungen vom Französisch-Sein oder vom Latina-Sein, so sagt er, seien „allesamt verallgemeinernde Konzepte - mehr oder weniger unschuldig."[17] Beziehung sei kein Ersatzbegriff für etwas Universelles, und, noch wichtiger, Beziehung „berechtigt [nicht] zur allgemeinen Ablösung". Im Gegenteil - Beziehung versucht, den Verwicklungen weltweiter Beziehungen nachzuspüren.

Die Vorstellung der Beziehung führt so dazu, sich Land nicht als Herrschaftsgebiet vorzustellen, sondern als einen Ort, an dem man „mit-abgibt" (*donner avec*).[18] Das Ziel besteht weder im Ergreifen und Kontrollieren noch im passiven

Konsumieren, sondern darin, mit einer Art von Partizipation zu beginnen, die sich in Beziehungen mit der natürlichen Umgebung und im Schutz des Landes ausdrückt. Dies ist etwas ganz anderes als die Ansprüche, die man erhebt, wenn man Zäune errichtet oder Grenzen überwacht oder die Reinheit der Abstammung oder der Sprache fördert. Dies bezeichnet Glissant als eine „Komplizenschaft der Beziehung". In dieser Sicht ist die Besonderheit einer Gemeinschaft nicht einfach die Verkündung eines Anspruchs, sondern etwas, das in die Tat umgesetzt wird.[19] „Die Leidenschaft für das Land, in dem man lebt, ist eine Handlung, die wir unaufhörlich wagen müssen."[20] Was man tut, hängt vom Kontext ab und davon, wie man sich bewegt und was man isst. Für Martinique schlägt Glissant beispielsweise vor, die dort wachsende Brotfrucht zu essen. Man kann zahlreiche Beispiele für stark wachsende Bewegungen nennen, die versuchen, als Reaktion auf ökonomische und ökologische Krisen ältere Modelle der Landwirtschaft zur Eigenversorgung wiederzubeleben. Solche Entscheidungen basieren nicht auf absoluten Prinzipien, sondern auf Beziehungsnotwendigkeiten - und man muss ihnen gegenüber achtsam sein für die materielle Spezifität des menschlichen Lebens. Wie Césaire gesagt hat, geht der Fruchtschlamm in das Fleisch ein.
Glissant hat vorgeschlagen, „zu integrieren, was wir haben, auch wenn es das Meer und die Sonne sind, und damit eine Kultur zu riskieren, die uns gemeinsam gehört und für die wir verantwortlich sind". Dies kann auch ein Anstoß sein für neue theologische Abenteuer, bei denen die Materialität der weltlichen Beziehungen in den Gedanken der Leiblichkeit integriert wird, bei denen besondere Weisen des Wohnens in der Welt angesprochen werden, die sich mit ihrem Rhythmus verbinden, ihre Bewegungen wahrnehmen und sich um ihr Befinden sorgen.[21] In meiner Vorstellung würden in einem Modell der Leiblichkeit, das durch Glissants Poetik der Beziehung geprägt ist, elementare Beziehungen jenseits von Appellen an reale oder gedachte Ursprünge als integrale Elemente von Diskussionen über Orte betrachtet. Hierbei erschiene die Einübung einer leidenschaftlichen Verbindung zur Erde als Modus des fleischlichen Gedeihens, als positive Inkarnation. Statt sich ausschließlich auf die Beziehungen zwischen Körper und Seele zu konzentrieren, würde hierzu auch die konstitutive Beziehung zwischen Körper und Scholle gehören.

## Das Politische und das Heilige

Glissant unterscheidet zwei ökologische Orientierungen voneinander. Zum einen gibt es Ökologie als politisches Handeln, was von ihm begrüßt wird. Dem stellt er Ökologie in Gestalt der Mystik gegenüber, die er als Erweiterung des Heiligen ablehnt. Das zweite Verständnis ist für ihn untrennbar mit der Logik des Einen verbunden - von *einer* Schöpfung oder *einer* Herkunft - und entsprechend mit Ausschließlichkeit und Intoleranz. Eine solche Dichotomie zwischen dem Politischen und dem Heiligen findet sich häufig in politischen Philosophien, doch Glissants Argumentation ist differenzierter und damit auch mehrdeutiger. Er

erkennt in Werken über das Heilige „den Keim des genauen Gegenteils" ihrer territorialen Ansprüche, welche die Eindeutigkeit des Einen zunichte machen, ihre „totalitäre Gewissheit".[22] Ihr Einssein ist nie ausreichend oder absolut vereinheitlicht; trotz ihres Appells an die Ursprünge sind sie faktisch „Werke des Umherirrens". Er fragt sich, ob die Welt wohl neue Fassungen solcher Werke brauchen könnte, wo Annahmen über politische Stärke neben den „Rhizomen einer multiplen Beziehung zum Anderen" stehen. Dazu würde nach Glissant gehören, „dass die Existenzberechtigung jeder Gemeinschaft in einer modernen Form des Heiligen besteht, die im Großen und Ganzen eine Poetik der Beziehung sein wird".[23]

Auch wenn Glissant ausdrücklich gegen totalitäres Denken - gegen selbstherrliches Einssein - anschreibt, so weist er doch nicht einfach jeden Gedanken an ein „Alle" von sich. Stattdessen unterstreicht er den komplexen und dynamischen Charakter weltumspannender Beziehungen. Die Verbindung dieser Poetik der Beziehung mit älteren Vorstellungen des Heiligen scheint zumindest teilweise auf ihre Funktion zurückzugehen, die Existenz jeder Gemeinschaft ethisch herzuleiten. Die Begründungen für solche Behauptungen - und damit dafür, an der Vielfalt als dem Herzstück von Beziehung festzuhalten - bestünde nicht in einer außerhalb stehenden Gottheit, durch die die Schöpfungsordnung von Anfang an diktiert wird. Dazu scheint eher der Appell an eine Wirklichkeit zu gehören, die nicht von den durch sie geprägten Einzelnen oder Kollektiven abgeleitet ist, und die deshalb nicht gänzlich durch das erklärt werden kann, was sie hervorbringt oder leistet. Die Gemeinschaft existiert in Bezug auf etwas, über das sie nicht vollständig Rechenschaft ablegen kann. Dies ist ein nicht-dogmatisches Verständnis des Heiligen, das sich Illusionen von absoluter Gewissheit verweigert. Angesichts der bloßen Pluralität von Differenzierungen in Beziehungen kann man die Totalität nicht erkennen. Glissant zufolge stellt dieses Nichtwissen keine Schwäche dar. Eine Schwäche wäre dagegen, „sie nicht kennen zu wollen [... W]ir stellen sie uns mit Hilfe einer Poetik vor"[24].

Wer mit dem Diskurs der negativen Theologie vertraut ist, hat vielleicht den Eindruck, dass sie in diesen Aussagen mitschwingt und dass man denken könnte, es gäbe hier eine ähnliche Sensibilität für oder Haltung gegenüber der Erkenntnis. In der Sicht der apophatischen [bzw. negativen] Theologie können wir das Unendliche nicht vollkommen erkennen, und trotzdem suchen wir es unausgesetzt, rufen es an und benennen es - wie unzureichend auch immer dies geschehen mag. Trotzdem gibt es in apophatischen Theologien kaum einmal Äußerungen über einen ungreifbaren Kosmos; normalerweise wird an der Unnennbarkeit Gottes festgehalten, ohne dass dieses Attribut auch auf die Welt oder andere Geschöpfe ausgedehnt würde.[25] Natürlich ist Glissants „Totalität" nicht Gott. Die apophatischen Hinweise seiner Poetik sind nicht aus der Unendlichkeit Gottes abgeleitet, sondern beziehen sich auf die unbegrenzte und dynamische wechselseitige Abhängigkeit allen Seins. Trotzdem konstatiert er nicht einfach nur die Begrenztheit der Erkenntnis und der Sprache; er spricht affirmativ von der „poetischen Kraft der Welt", die in uns lebendig ist.[26] Faktisch ist er auf der

Suche nach einer Poetik, die das Denken auf etwas ausrichten kann, das er als „das Andere des Denkens" bezeichnet - ein achtsames Anteilnehmen an Beziehungen.

Die dominanten Formen der Rationalität reichen nicht aus, um die Beharrlichkeit hervorzubringen, die - in Glissants Worten - für die „Vorstellung einer Liebe zur Erde" notwendig ist. Diese Liebe könnte allerdings unmöglich erscheinen, wenn die öko-soziale Lage düster ist und alle Konzepte unangemessen sind. Otto Maduro zufolge besteht Erkenntnis nicht einfach „in einer passiven Fähigkeit, die Dinge isoliert voneinander zu erfassen; Erkenntnis ist vielmehr die besondere Fähigkeit, in die Wirklichkeit einzugreifen, indem man sich Beziehungen zwischen einzelnen Elementen vorstellt, die aus der Erfahrung von Kollektiven und von Einzelnen hervorgehen." Dazu gehört eine „imaginative Rekonstruktion von Beziehungen".[27] Nach Maduro ist es in Situationen, in denen man mit aufreibenden und niederschmetternden Problemen konfrontiert ist, „umso wichtiger und dringlicher, dass man die Fähigkeit entwickelt, zu wissen, was zuvor nicht existiert hat, und sich vorzustellen, was möglich sein könnte." Heute ist es erforderlich, dass man sich materielle Beziehungen zu anderen und zur Welt neu vorstellt - jenseits der Grenzen dessen, was bislang da war. Und weiter: „Will man sich der verstörenden affektiven Normierung der Völker entgegenstellen, von deren Wirkung die gewollten oder erzwungenen Prozesse und Produkte des internationale Austauschs ablenken, dann ist es notwendig, die Visionen und die Ästhetik des Bezugs zur Erde zu erneuern."[28] Wir brauchen Formen der Erkenntnis, die häufig zurückgewiesen wurden, wie etwa poetische oder andere ästhetische Praktiken. Ich nehme an, dass dazu auch die aus den theologischen Traditionen stammende Weisheit zählt, doch mit ihr alleine ist es nicht getan.

Nach Glissant ist der „Höhepunkt der Erkenntnis immer Poetik".[29] Vielleicht kann uns diese Erweiterung der Erkenntnis dazu veranlassen, Césaires sinnliche Poetik neu zu verstehen als eine Vision und Ästhetik, welche die Liebe zur Erde weckt, die Glissant als nahezu unmöglich und dabei doch als so notwendig angesehen hat. Ich stelle mir vor, wie sich dies durch politisches Handeln und durch mystische Sensibilität materialisiert, wobei dann Theologie und Poetik miteinander verwoben werden. Als Suche nach Beziehungen, die nicht mehr oder noch nicht existieren: zwischen unseren einzelnen Kulturen und unseren einzelnen leidenschaftlichen Handlungen gegenüber der Erde, zwischen vergangenen Wunden und der gegenwärtigen Weisheit, zwischen unseren immer schon sozialen Körpern und dem Fleisch der Welt.

[1] Wichtige, frühe Beiträge hierzu stammen etwa von Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York 1995; von Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London/New York 1995 sowie von Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham/London 1995.

[2] Aimé Césaire, *Zurück ins Land der Geburt*, Frankfurt am Main 1962, 65.

[3] Eine eingehendere Beschreibung dieser Assoziationen findet sich in meinem Beitrag *Carnal Corporeality: Tensions in Continental and Caribbean Thought* in: Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie (im Erscheinen).

[4] J. Michael Dash, *Writing the Body: Edouard Glissant's Poetics and Re-Membering*, in: World Literature Today 63 (1989/4), 609-612, hier 610.

[5] Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main 1980, 71.

[6] Mayra Santos-Febres, *Sobre Piel Y Papel*, San Juan 2012, 56.

[7] Die Bewegung hatte bereits in den 1920er Jahren in Puerto Rico und Kuba mit Dichtern wie Luis Palés Matos und Nicolás Guillén begonnen. In den 1930er Jahren hatte sie in der Karibik und unter schwarzen Intellektuellen in den USA und in Frankreich an Boden gewonnen. Der gefeierte Dichter der Harlem-Renaissance, Langston Hughes, übersetzte Nicolás Guilléns Gedichte ins Englische, und der Senegalese Léopold Senghor übersetzte Langston Hughes' Gedichte ins Französische.

[8] Aimé Césaire, *Zurück ins Land der Geburt*, Frankfurt am Main 1962, 27.

[9] *La terre, le feu, l'eau et les vents: Une anthologie de la poésie du tout-monde*, Paris 2010.

[10] Ich übernehme hier Glissants Gepflogenheit, „Beziehung" in Anführungsstriche zu setzen.

[11] Édouard Glissant, *Poetics of Relation*, Ann Arbor 1997 (französisches Original: *Poétique de la Relation*, Paris 1990), 143.

[12] Eine historische Analyse der Entstehung der Sohnschaft als *der* normativen Weise, von der Inkarnation zu sprechen, findet sich bei Virginia Burrus, *Begotten, Not Made. Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford 2000.

[13] Glissant, *Poetics of Relation*, 50.

[14] Ebd., 143.

[15] So gilt beispielsweise Puerto Rico noch immer als „Hoheitsgebiet" der USA.

[16] Glissant, *Poetics of Relation*, 143.

[17] Ebd., 90.

[18] Glissant verwendet den Ausdruck *„donner-avec"* alternativ zu *„comprendre"*, um den Konnotationen der Aneignung entgegenzutreten, die Letzteres trägt. Dies erläutert Betsy Wing in *Poetics of Relation* in der „Einleitung der Übersetzerin".

[19] Glissant, *Poetics of Relation*, 147.

[20] Ebd., 151.

[21] Ebd., 152.

[22] Ebd., 16.

[23] Ebd.

[24] Ebd., 154.

[25] Zur Integration der epistemologischen Ausrichtungen der apophatischen Theologie und der kosmischen Relationalität siehe Catherine Keller, *The Cloud of the Impossible* (im Erscheinen).

[26] Glissant, *Poetics of Relation*, 159.

[27] Otto Maduro, *Mapas Para La Fiesta: Reflexiones Latinoamericanas Sobre La Crisis Y El Conocimiento*, Buenos Aires 1999.

[28] Glissant, *Poetics of Relation*, 148.

[29] Ebd., 140.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

# Jenseits von Ethno-/ Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus

## Theologie aus einer Perspektive der Überschneidung von Postkolonialismus und Feminismus

Namsoon Kang

*„[D]ie Subalterne als Frau [ist] sogar noch tiefer in den Schatten gedrängt."*

Gayatri Chakravorty Spivak[1]

*„[D]ie Aufgabe, vor der die christliche Welt [...] heute steht, besteht darin, die eigene universalistische Funktion ohne koloniale, imperialistische und eurozentrische Implikationen wiederzugewinnen."*

Gianni Vattimo[2]

*„Jede Kultur ist ursprünglich kolonial [...] Jede Kultur wird durch die einseitige Auferlegung irgendeiner ‚Politik' der Sprache eingesetzt. Die Herrschaft beginnt [...] mit der Macht zu benennen, seine Benennungen aufzuerlegen und zu rechtfertigen."*

Jacques Derrida[3]

## Verstrickung von Kolonialismus, Geschlecht und Religion

Die Frage der Marginalisierung/Unterdrückung ist weit komplexer und umstrittener als je zuvor. Das komplexe und schwer fassbare Wesen der beiden Pole - auf der einen Seite das Zentrum/der Kolonisator/der Unterdrücker und auf anderen Seite der Rand/die Kolonisierten/die Unterdrückten - erfordert die Dekonstruktion der problematischen Binarität von Zentrum und Rand, Kolonisator und Kolonisierten, Einschluss und Ausschluss wie auch Mächtigen und Ohnmächtigen, die auf starren Vorgaben von Geschlecht, Rasse, Klasse, Sexualität usw. beruht. Wegen der Verstrickung der Achsen von Unterdrückung und Kolonialismus ist es heutzutage schwierig, haargenau zu definieren, wer „wir" und wer „sie" sind. Das *Wir* als singulär-monolithische Identität wird unmöglich, problematisch und sogar gefährlich, weil es dazu neigt, Vorstellungen/Darstellungen von *Wir-Sein* zu verfälschen. Denn eine singulär-monolithische Identität, ob individuell oder kollektiv, kann die heterogene und heteronome Intersektionalität von Geschlecht, Rasse, Ethnizität, Schicht, Sexualität, Unfähigkeit und Befähigung, Nationalität, Staatsangehörigkeit, Religion usw.

nicht einfangen. Wir leben in einer Welt, in der das Zentrum/der Kolonisator/der Unterdrücker häufig unsichtbar und getarnt ist. Die Inanspruchnahme der Diskurse von Postkolonialismus und Feminismus hilft, sich der multiplen Achsen von Kolonialismus und Unterdrückung bewusst zu werden. Ferner rücken Postkolonialismus und Feminismus die geopolitische Achse in Bezug auf eine Hypersensibilität nicht nur gegenüber *Ethnozentrismus* und *Geozentrismus,* sondern auch gegenüber *Androzentrismus* und *Heterozentrismus* in Politik, Wirtschaft, Kulturen und theologischen/religiösen Diskursen und Praktiken klar und deutlich ins Blickfeld.

Man kann die Geschichte des Kolonialismus im Westen von der Geschichte des „globalen Entwurfs" des Christentums nicht trennen. Walter Mignolo behauptet, dass „der globale Entwurf des Christentums Teil der europäischen Renaissance und konstitutiv für die Moderne und ihre dunklere Seite, die Kolonialität, war."[4] Ich beschränke jedoch meine Verwendung des postkolonialen Diskurses nicht auf einen solchen geschichtsspezifischen Kontext. Man kann sich den Begriff *Postkolonialismus* auf zweierlei Weise zu eigen machen: historisch oder *trans*historisch, jedoch nicht *a*historisch. Während der Postkolonialismus als *historischer* Diskurs hauptsächlich einen bestimmten historisch-politischen Kontext als diskursive Grundlage wählt, beschränkt sich der Postkolonialismus als *transhistorischer* Diskurs nicht auf einen bestimmten historischen Kontext der Kolonialisierung. Der Postkolonialismus als *transhistorischer* Diskurs und *transhistorische* Praxis zielt darauf ab, *über* den Kolonialismus in seinen vielfältigen Formen *hinaus* zu gehen, und bleibt weiterhin relevant bei der Analyse mehrfacher komplexer Zusammenhänge von Herrschaft und Unterwerfung und von Macht und Wissen, die voneinander untrennbar sind, sich jedoch nicht aufeinander zurückführen lassen. Obwohl der spezifische historische Kontext von Kolonialismus als bedeutsamer Bezugspunkt fungieren kann, erfordert meine Verwendung von Postkolonialismus als *transhistorischem* Diskurs und *transhistorischer* Bewegung, über die historische Bestimmtheit des Kolonialismus „wie [über] den Begriff des Patriarchats im Feminismus"[5] hinauszugehen, ohne sie jedoch auszuschließen. Folglich bedeutet hier das *Post* im Postkolonialismus kein chronologisches *Nach,* sondern ein kritisches, widerstandsfähiges *Darüber-Hinaus.* Homi Bhabha behauptet, das „Darüber-Hinaus" verkörpere „dessen rastlose und revisionäre Energie."[6]

Die unentwirrbare Verschränkung von Geschlecht und Kolonialismus einerseits und Religion andererseits muss beachtet werden. Religion, Kolonialismus und Geschlecht sind neuralgische Punkte, an denen heute weltweit Herrschaft, Unterwerfung und Macht-Asymmetrie ausgeübt werden. Bei einer Analyse des Macht-Differentials zwischen Mann und Frau verwenden einige des Öfteren die Begriffe Kolonisator/Kolonisierte oder Herrschaft/Unterwerfung, während andere auch auf die Religion als eine *heilige Sanktion* solcher Macht-Asymmetrie verweisen. In diesem Sinne kann man *Geschlecht* als Metapher für das koloniale Macht-Differential und für die Asymmetrien bezüglich der Herrschaft und Unterwerfung verwenden. Feministische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen

werfen postkolonialen Theoretikern gelegentlich vor, versäumt zu haben, sich mit Fragen des Geschlechts in ihren postkolonialen Theoretisierungen zu beschäftigen. Gleichzeitig bedienen sich Feministinnen im Westen *in guter Absicht* des kolonialen Paradigmas von Herrschaft und Unterwerfung für Frauen der Dritten Welt. Postkolonialismus als transhistorischer Diskurs zeigt auf, wie die „diskursive Kolonialisierung" funktioniert; „in diesem Prozess diskursiver Homogenisierung und Systematisierung der Unterdrückung von Frauen in der Dritten Welt" zeige sich, „dass Macht in einem Großteil des jüngsten westlichen feministischen Diskurses ausgeübt wird"[7].

Da es in unserer Realität multiple Achsen der Unterdrückung und Kolonialisierung gibt, muss eingeräumt werden, dass das *Zentrum* der Imperialmächte häufig unsichtbar und schwer fassbar ist und dass man einer simplifizierenden binären Definition von Kolonisatoren, Privilegierten, Unterdrückern widerstehen muss, vor allem wenn Frauen aus dem globalen Süden an der Kreuzung von Geschlecht, Rasse, Ethnizität, Schicht, Sexualität und Nation stehen. Postkolonialismus und Feminismus stellen ein bedeutendes diskursives Instrumentarium bereit, mit dem man kritisch analysieren kann, wie die Unterdrückung durch die multiplen imperialen und kolonialen Mächte das konkrete Leben der Kolonialisierten - der Minderheiten - beeinflusst. Eine monolithische einfache Klassifizierung kann verschiedene Namen heranziehen, um das koloniale Zentrum zu verbergen oder unsichtbar zu machen, weil ein Mensch auf Grund seiner wirtschaftlichen Position mächtig oder privilegiert sein kann, während er gleichzeitig wegen seiner Rasse, Sexualität, Befähigung oder seines Geschlechts am Rande steht. Das folgende Zitat offenbart die Komplexität von Macht/Privileg und die Intersektionalität von Geschlecht, Rasse/Ethnizität, Schicht und Nation:

*„Nicht alle Frauen der Dritten Welt sind ‚women of color' - wenn wir unter diesem Begriff ausschließlich ‚Nicht-Weiße' verstehen. Und nicht alle ‚women of color' sind wirklich aus der Dritten Welt - wenn sich dieser Begriff auf unterentwickelte oder sich entwickelnde Gesellschaften bezieht [...] Wenn wir jedoch den Begriff ‚Dritte Welt' erweitern, um innerlich ‚kolonisierte' rassische und ethnische Minderheiten in diesem Land einzuschließen, könnten möglicherweise so viele verschiedene Gruppen miteinbezogen werden, dass die entscheidende Frage des gesellschaftlichen und institutionellen Rassismus und seiner historischen Verbindung mit der Sklaverei in den USA abgeschwächt werden bzw. untergehen könnte [...] Die Sachlage wird noch komplizierter, wenn ich erst in Betracht ziehe, dass viele von uns, die sich als ‚Dritte-Welt-Frauen' oder ‚women of color' identifizieren, im ‚Mittelstand' aufgewachsen sind oder schnell in ihn hineinwachsen wie auch hochgebildet und daher privilegierter sind als viele unserer weißen, armen Schwestern aus der Arbeiterschicht."* [8]

Der *Kolonisator* als das *wissende Subjekt* hat Wissen auf eine Weise angehäuft, institutionalisiert, verbreitet und archiviert, die den Westen/den globalen Norden, den Mann, Christen, die Mittelschicht, Englisch-Sprechende, das Heterosexuelle zur Norm und zum Zentrum der Welt macht. Aus postkolonialen wie

feministischen Theorien kann man die epistemologischen Grenzen der euro-amerikanischen Perspektive in der westlichen feministischen Forschung und der androzentrischen Perspektive im postkolonialen Diskurs von Wissenschaftlern erkennen, wenn sie aus verschiedenen Gründen die Stimmen der Frauen aus der Dritten Welt, der Kolonisierten, der Minderheiten erklingen lassen. Chandra T. Mohanty, zum Beispiel, mahnt kritisch an, dass „westliche feministische Literatur über Frauen in der Dritten Welt im Kontext der globalen Hegemonie von westlicher Gelehrsamkeit - d.h. Erzeugung, Veröffentlichung, Verteilung und Konsum von Information und Ideen - betrachtet werden muss“[9].

Postkolonialismus und Feminismus als theologisches analytisches *Instrumentarium* liefern Strategien für den Widerstand gegen Imperialmächte und für die Kritik an Imperialmächten in Staat, Geopolitik, Gesellschaftskultur und verschiedenen Glaubensgemeinschaften bezüglich der Art und Weise, wie sie die Unterdrückungen durch ihre Theologien, Doktrinen und institutionellen Systeme gerechtfertigt, aufrechterhalten und sakralisiert haben und wie Macht Religion komplizierter machen kann. Gleichzeitig untersuchen postkoloniale und feministische Diskurse auch genau, wie die marginalisierten, unterdrückten, kolonisierten Menschen die unterdrückenden Werte und Systeme schließlich internalisieren und solchen hegemonialen Kolonialmächten häufig auch noch ihre *Zustimmung* erteilen. In diesem Sinne sollte die Befreiung von Kolonialmächten in den verschiedensten Ausprägungen sowohl innerlich als auch äußerlich beginnen; sie erfordert nicht nur die Änderung des objektiven Zustandes, sondern auch die Transformation der Subjektivität der Kolonialisierten/Marginalisierten selbst durch eine theologische „Pädagogik der Unterdrückten“[10]. Folglich hinterfragt und befragt postkolonialer feministischer Diskurs kulturelle, theopolitische, diskursive Hegemonie und ihre Vorherrschaft. Das *kolonisierende Paradigma* wiederholt sich durch die diskursive Ausübung von Überwachung, Ausgrenzung des anderen, Homogenisierung, Stereotypisierung, Naturalisierung, Klassifizierung, Degradierung und verzerrter Idealisierung/Romantisierung der Kolonisierten/Frauen/Minderheiten. Der Widerstand gegen multiple Formen der hegemonialen Systeme von Wissen, Denken und symbolischer Macht bedeutet jedoch nicht, dass einfach die Strategie eines rigiden *Binarismus* des Kolonisators/der Kolonisierten übernommen wird. Stattdessen untersucht die postkoloniale Infragestellung der *Kolonialmächte* in ihren multiplen Formen die Vieldeutigkeit, die Widersprüche, die Intersektionalitäten und die Paradoxe, weil die Ortung des Zentrums oder des Randes heute ebenso komplex und schwer fassbar ist wie eh und je. Das *Zentrum*, aus dem Menschen kolonisierende Macht ausüben, scheint an einem geheimen Ort zu liegen.

# Theologisieren mit dem diskursiven Instrumentarium des Postkolonialismus und Feminismus: Fünf Kernpunkte

Der Postkolonialismus und der Feminismus sind Diskurse und Praktiken des Widerstandes gegen verschiedene Formen von Vorherrschaft und Unterjochung sowie der Befreiung von ihnen. Sie sind relevante, notwendige und nützliche analytische *Werkzeuge*. Wie Gilles Deleuze sagt, „eine Theorie ist ein Instrumentarium"[11]. Die Verwendung von Postkolonialismus und Feminismus als analytischen *Werkzeugen* hilft, theologischen Diskurs und theologische Praxis mit einer kritischen Sensibilität für die Probleme von Repräsentation, Identität, epistemischer Gewalt, Intersektionalität von Geschlecht, Rasse, Klasse, Sexualität und ihrer kolonisierenden Paradigmen, Machtdifferential zwischen Verschiedenheiten, und so weiter zu gestalten. Ich möchte fünf Kernpunkte auflisten, um die sich Postkolonialismus und Feminismus bemühen müssen.

## 1. Die westliche Konstruktion einer binären Festgelegtheit dekonstruieren

Zunächst müssen postkoloniale und feministische Diskurse darauf drängen, *die westliche Konstruktion einer binären Festgelegtheit* zu dekonstruieren. Eine Hauptkritik, die der postkoloniale wie auch der feministische Diskurs übt, gilt der modernen Konstruktion von festgelegter, einheitlicher und essentialistischer Identität, ganz gleich ob es sich um die Identität der Kolonialisierten, Geschlechtsidentität, ethnische Identität oder religiöse Identität handelt. Die moderne Konstruktion der Identität als *Gleichförmigkeit* erzeugt beispielsweise eine sich gegenseitig ausschließende Binarität von Männern/Frauen, Vernunft/Gefühl, normal/anormal, rein/unrein, Subjekt/Objekt, normativ/abweichend, Geist/Körper, wir/sie, heterosexuell/homosexuell, fähig/unfähig, menschlich/nichtmenschlich, zivilisiert/primitiv, christlich/nichtchristlich, Erster Welt/Dritter Welt, Westen/Rest der Welt usw. Postkoloniale und feministische Diskurse richten ihren dekonstruktiven und kritischen Blick „nicht spezifisch auf die mutmaßliche Identität der beiden Pole in einer binären Opposition, sondern auf das verborgene ethisch-politische Programm, das die Trennung der beiden betreibt."[12]

*Namsoon Kang studierte Theologie am Methodistischen Theologischen Seminar in Seoul, Korea, sowie an der Drew University in Madison, USA. Sie ist Professorin für Weltchristentum und Religionen an der Brite Divinity School der Christlichen Universität von Texas in Fort Worth. Vorher unterrichtete sie in Cambridge, Großbritannien, und in Korea. Sie wirkt in zahlreichen internationalen ökumenischen Organisationen mit und ist derzeit Vorsitzende von WOCATI (World Conference of Associations of Theological Institutions). Sie schreibt sowohl auf Koreanisch als auch auf Englisch. Veröffentlichungen u.a.: Way of Faith/Way of Awakening (2003); The Handbook of Theological Education in World Christianity (2010); Cosmopolitan Theology: Reconstituting Planetary Hospitality, Neighbor-Love, and Solidarity in an Uneven World (2013). Anschrift: Brite Divinity School, 2925 Princeton Street, Fort Worth, TX 76129, USA. E-Mail: n.kang@tcu.edu.*

Wie bei der einheitlichen, festgelegten und essentialistischen Identität des Kolonisators wie auch der Kolonisierten selbst kann niemand nur ganz rein eines sein. Wie Edward Said zu Recht betont, war es die „schlimmste und paradoxeste Gabe (des Imperialismus) [...], die Menschen glauben zu machen und glauben zu lassen, sie seien einzig, hauptsächlich bzw. ausschließlich weiß oder schwarz oder westlich oder orientalisch."[13] Kolonialer Diskurs hängt in seiner ideologischen Konstruktion des Andersseins von einer solchen Festlegung ab, wie Homi Bhabha behauptet. Infolgedessen wird die Festgestelltheit das „Zeichen kultureller/historischer/ethnischer Differenz im Diskurs des Kolonialismus" und die „Hauptstrategie" des kolonialen Diskurses sein.[14]

Postkoloniale und feministische Identitäten bewegen sich über diese essentialistische Identität hinaus auf eine Identität der interstitiellen Subjektivität, eine hybride Identität oder eine Grenzidentität zu, die man im Zwischen-Raum der Grenzgebiete, Kreuzungen und Spaltungen provisorisch aufbaut. Der Zwischen-Raum ist nicht nur ein Ort kritischen Widerstands gegen die Imperialmächte, sondern auch ein bedeutender Ort kreativer Transformation und Befreiung von den kolonialisierenden Systemen und Werten. Wenn die kolonisierten/marginalisierten/unterdrückten Menschen ihre *authentische* Identität nicht in einem einheitlichen, festgeschriebenen, essentialistischen Raum finden, sondern in einem Raum multipler, einander widersprechender, paradoxer, hybrider Positionen, Möglichkeiten und Potentiale, kann Befreiung als ein *Ereignis* stattfinden. Die Metapher der Hybridität ist auch im Christentum bedeutsam, da das Christentum auf die göttliche *Identität der Hybridität* gegründet ist: göttliche Inkarnation in Jesus Christus als ein Hybrid sowohl des Göttlichen als auch des Menschlichen. Die Frage der komplexen hybriden und Binde-Strich-Identität gewinnt an Bedeutung und tritt vor allem vor allem bei den Marginalisierten, Unterdrückten und Kolonisierten auf, die nicht zum Mainstream gehören. Es muss jedoch bedacht werden, dass die Betonung der hybriden Identität nicht dazu dient, Hybridität an sich blindlings zu preisen, sondern um die Hybridität als einen bedeutenden Raum für den Widerstand gegen die einheitliche Festlegung von kolonialem Paradigma und Diskurs zu erkennen.

## 2. Ethnozentrismus, Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus dezentralisieren

Eine zweite Aufgabe des postkolonialen und feministischen Diskurses besteht in der *Dezentralisierung von (euro-amerikanischem) Ethnozentrismus, (globalem, nördlichem) Geozentrismus, Androzentrismus und Heterozentrismus in der Konstruktion von theologischer Macht/theologischem Wissen.* Ich rate jedoch nicht dazu, aus einem „Wunsch nach postkolonialer Rache"[15] oder einem Verlangen nach feministischer *Rache* die Positionalität des Zentrums einfach umzukehren. Theologische Gesprächspartner aus Euro-Amerika durch Gesprächspartner aus Asien, oder Männer durch Frauen zu ersetzen, bedeutet keineswegs die *Dezentralisierung* des kolonisierenden Zentrums. Die *Dezentralisierung* dieser verschiedenen Formen des *Zentrismus* bedeutet die Hinterfragung von theologischen *Normen* und

*Maßstäben,* unabhängig von der regionalen oder biologischen *Herkunft* der Verkünder solcher Normen, die die Macht/das Wissen des Anderen - des rassisch Anderen, des geschlechtlich Anderen, des sexualisierten Anderen, und so weiter - als minderwertig einstufen. Ich bestreite hier nicht, dass es unmöglich ist, den theologischen Diskurs irgendwo auf der Welt zu gestalten, ohne das intellektuelle Vermächtnis und die theologischen Traditionen Europas mit einzubeziehen oder sich darauf zu berufen. Solch bedeutende Ideen wie Gleichheit vor dem Gesetz, sozio-politische Gerechtigkeit, die Freiheit des Individuums, Menschenrechte, Demokratie, Rationalität, und so weiter stammen allesamt aus Europa.
Wo auch immer man lebt, muss man sich mit der intellektuellen und theologischen Tradition Europas bejahend oder kritisch befassen, weil „dieses [europäische] Erbe jetzt global ist"[16]. Die Minjung-Theologie in Korea und die Befreiungstheologie in Lateinamerika schulden dem marxistischen Gedankengut aus Europa Dank, während feministische Theologien und Theorien der Aufklärung - trotz all ihrer erkenntnistheoretischen und sozio-politischen Beschränkungen - die Ideen der Freiheit und Gleichheit des Individuums verdanken. Allein schon das Menschenbild der theologischen und intellektuellen Tradition Europas legte die bedeutsame Grundlage für den theologischen Diskurs über Gerechtigkeit und Gleichheit, wenngleich diese Tradition durch die Kolonialisierung des Anderen in der Praxis versagt und ihre eigene Vision von freien und gleichen Menschen verleugnet hat. Frantz Fanon, ein postkolonialer Denker, räumt ein, dass die Aufklärungsidee vom Menschen Teil des universalen, globalen Erbes geworden sei.[17] Als Frau und nicht euro-amerikanische Philosophin und Theologin denke, lehre *oder* schreibe auch ich *innerhalb* und *jenseits* dieses europäischen Erbes. Die postkoloniale und feministische theologische Wissenschaft befasst sich mit den *Universalien* von Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Menschenrechten, aber die *Universalien,* worauf sie sich beruft und die sie wiedergewinnt, sind ohne jegliche Form vom *Zentrismus,* „ohne koloniale, imperialistische und eurozentrische Implikationen"[18].

## 3. Hypersensibilität für die Marginalisierten fördern

Drittens soll der postkoloniale und feministische Diskurs eine *Hypersensibilität für die Marginalisierten* unterstützen und fördern. Jesu Parabel vom „Weltgericht" (Mt 25, 31-46) weist deutlich darauf hin, dass für gläubige Christen eine Hypersensibilität für die Marginalisierten/Kolonialisierten/Gefangenen erforderlich ist. Um zu erkennen, wer die Hungrigen, die Durstigen, die Fremden, die Nackten, die Kranken und die Gefangenen in der heutigen Welt des Neo-Imperialismus sind, ist eine postkoloniale, geopolitische und feministische Sensibilität vonnöten. Mit einer Hypersensibilität für die Marginalisierten versuchen postkoloniale und feministische Diskurse, *die Universalien für* die Marginalisierten und *mit* ihnen aus verschiedenen Gründen neu zu erfinden. In diesem Sinne müssen wir *mit* und *jenseits* von Euro-Amerika *denken,* das vom kolonisierenden Paradigma geprägt ist. Ferner hilft die Verwendung des analytischen Instrumentariums des Postkolonialismus und Feminismus, eine *zweifache Sehweise* zu entwickeln.

Die *zweifache Sehweise* heißt, den Blick nicht nur auf das Zentrum, sondern auch auf den Rand zu richten. Sie hilft, das asymmetrische Macht-Differenzial zwischen unterschiedlichen Menschen zu sehen wie auch die eigene *Hypersensibilität für die Marginalisierten* und die Sensibilität für die Komplexität und Intersektionalität der multiplen Formen der Kolonialisierung aufrechtzuerhalten.

## 4. Die Anderen ohne Rücksicht auf die Folgen radikal anerkennen

Viertens müssen postkoloniale und feministische Diskurse eine *radikale Anerkennung der Anderen ohne Rücksicht auf die Folgen* anstreben. Die Wahrnehmung und die Beanspruchung eigener Standorte in der Welt spielen eine konstitutive Rolle bei der Gestaltung von theologischen Bezugsrahmen, innerhalb welcher wir bei der Erarbeitung unseres theologischen Diskurses nicht nur unsere Projekte, sondern auch die Position der institutionellen und religiösen Zugehörigkeiten sowie unseren Alltag gestalten. Die Verortung, ob gesellschaftlich zugeschrieben oder bewusst errungen, wird zur Basis für das Eingreifen, die Fragen, das Engagement, die Leidenschaften eines jeden Menschen. Sie fungiert als Rahmen für die eigene Verantwortlichkeit und Bedeutung, sowohl persönlich als auch institutionell. Postkoloniale und feministische Diskurse bestätigen, dass *Überlappungen* zwischen den scheinbar gegensätzlichen Polen - von Männern/Frauen, Westen/Osten, weiß/nicht-weiß, Christen/Nicht-Christen, heterosexuell/homosexuell usw. - bestehen, trotz der ungleichen Verhältnisse und der voneinander abweichenden Dimension von Macht und Privileg. Religiöser Diskurs und religiöse Praxis müssen in jedem Bereich des menschlichen Lebens die Anerkennung der *Anderen* als das fördern, wer/was sie sind, und dabei einer Theologie/Religion der Gastfreundschaft, Verantwortung und Solidarität neue Impulse geben.

## 5. Die Gottebenbildlichkeit der Kolonisierten/Marginalisierten/Unterdrückten wieder einführen

Fünftens sollten postkoloniale und feministische Diskurse theologische Diskurse für die *Wiedereinführung der Kolonisierten/Marginalisierten/Unterdrückten in die Gottebenbildlichkeit* erstellen. Die postkoloniale und feministische Theologie arbeitet *innerhalb* und *jenseits* des religiösen Erbes - Schrift, Tradition, Lehre, Glaubensbekenntnis usw. - wie auch *dagegen*, um das befreiende Erbe zu bewahren und gleichzeitig die Hinterlassenschaften zu dekonstruieren, aufzulösen und zu entlarven, die die Imperialmacht über das alltägliche Leben sichtbar wie unsichtbar, innerlich wie äußerlich, und persönlich wie institutionell erzeugen, verewigen, rechtfertigen und heiligen. Die erste Schöpfungsgeschichte in Genesis verkündet unmissverständlich die ontologische Gleichheit eines jeden Menschen als das Ebenbild Gottes. Die *ontologische Gleichheit* jedes einzelnen Menschen, die Genesis offenbart, kennt weder Bedingtheit noch Grenzen. Michel Foucault liefert eine interessante Auffassung von *internationaler Bürgerschaft*, die in der Tat der Vorstellung vom Menschen als dem Ebenbild Gottes ähnelt und die Grundlage

für eine gemeinsame *Bürgerschaft* von Würde, Rechten, Gerechtigkeit und Gleichheit bilden kann. Er behauptet:

*„Es gibt eine internationale Bürgerschaft, die ihre Rechte hat, die ihre Pflichten hat und die dazu verpflichtet, sich gegen jeden Machtmissbrauch zu erheben, wer auch immer dessen Urheber ist und wer auch immer dessen Opfer sind. Schließlich sind wir alle Regierte und insofern miteinander solidarisch verbunden. [...] Es ist eine Pflicht dieser internationalen Bürgerschaft."*[19]

Die postkolonialen und feministischen Diskurse unterstützen die folgende Erkenntnis: Kein Geschlecht, keine Ethnizität, keine Religion oder „keine Rasse hat das Monopol auf Schönheit, Intelligenz oder Stärke, und es ist Raum für alle bei der Siegesfeier"[20]. Veränderungen sind nur möglich, wenn man das koloniale Paradigma, die kolonialen Diskurse und die kolonialen Mächte in Frage stellt, durch die die Kolonialmacht ihre Basis geschaffen hat. Koloniale Autorität und koloniale Mächte gründen heute häufig auf *Unsichtbarkeit* und *Abwesenheit*. Die postkoloniale und feministische Gegenwehr und Befreiung beginnen deshalb mit der Hinterfragung der unsichtbaren, unausgesprochenen, jedoch *allgegenwärtigen Zentren* männlicher, heterosexueller und weißer *Normativität*. Erst dann kann der theologische Diskurs dazu dienen, die Wiedereinführung der fundamentalen religiösen Werte von Würde und Gleichheit eines jeden Menschen zu fördern und die Macht des Widerstandes gegen jede kolonisierende Macht von Herrschaft und Besitz zu stärken.

[1] Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008, 57.

[2] Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München 2004, 139.

[3] Jacques Derrida, *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese*, München 2003, 67.

[4] Walter D. Mignolo, *The Many Faces of Cosmo-polis: Border-Thinking and Critical Cosmopolitanism*, in: Public Culture 12 (2000/3), 722.

[5] Stephen Slemon, *The Scramble for Post-Colonialism*, in: Bill Ashcroft u.a. (Hg.), The Post-Colonial Studies Reader, London/New York 1995, 50.

[6] Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, 6.

[7] Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: dies. u.a. (Hg.), Third World Women and the Politics of Feminism, Bloomington, IN 1991, 54.

[8] Mirtha Quintanales, *I Paid Very Hard for My Immigrant Ignorance*, in: Cherrie Moraga - Gloria Anzaldúa (Hg.), This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color, New York 1983, 151.

[9] Mohanty, *Under Western Eyes*, 55.

[10] Paulo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart [3]1973.

[11] Michel Foucault, *Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze. Die Intellektuellen und die Macht*, in: Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens, München 1974, 131.

[12] Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA 1999, 332.

[13] Edward W. Said, *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt am Main 1994, 442.

[14] Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, 97.

[15] Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: An Introduction*, Sydney 1998, x.

[16] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000, 4.

[17] Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main 1966, 239-242.

[18] Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 139.

[19] Michel Foucault, *Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen (Wortmeldung)*, in: Daniel Defert - François Ewald (Hg.), Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV, 1980-1988, Frankfurt am Main 2005, 874; Original, *Face aux gouvernements, les droits de l'homme*, in: Libération (30. Juni/1. Juli 1984 / 967), 22.

[20] Said, *Kultur und Imperialismus*, 372.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche

## Aus einer lateinamerikanischen Perspektive

Paulo Suess

Im Laufe ihrer zweitausendjährigen Geschichte und ihrer Koexistenz - in Form von Anpassung oder Widerstand - mit den unterschiedlichsten Herrschaftssystemen (kolonialen und imperialen, patriarchalischen und feudalen, autoritären und liberalen, demokratischen und diktatorischen) ist es der katholischen Kirche als System nicht gelungen, sich radikal vom Einfluss ihrer nützlichen Freunde oder erklärten Gegner freizumachen. Das Streben nach einer Entkolonialisierung der Theologie ist ein fortdauernder Prozess. Im Verlauf dieses Prozesses stehen Sprechweisen und Anpassungen an Systeme, die offen oder unterschwellig der Frohen Botschaft Jesu widersprechen, auf dem Prüfstand. Grundlage dieser

Suchbewegung ist das Gedächtnis des historischen Leids von sichtbar werdenden Subjekten wie Indigenas, Afroamerikaner, Frauen, Minderheiten und Armen, die für eine Relektüre und für die Überwindung von hegemonialen theologischen Traditionen sowie für ein neues, dialogisches Verständnis von Universalität und einen konstitutiven Beitrag ihres kontextuell verankerten Wortes kämpfen. Aus der „Wende der Entkolonialisierung" geht eine der Welt zugewandte Theologie im Plural hervor. Zusammen mit antihegemonialen Bewegungen nimmt sie lernend an den Kämpfen für die Erhaltung des Lebens und einer Minderung des Leids teil.

## 25 Prolegomena

1. Entkolonialisierung und Befreiung sind andauernde Prozesse. In vielfältiger Weise zielen sie auf antihegemoniale Veränderungen persönlicher und struktureller Art ab, die sich am Horizont abzeichnen und die Geschichte eines jeden Einzelnen sowie der Gesellschaften insgesamt voranbringen, ohne dass die Ziele jemals voll erreicht würden.
2. Die Unabhängigkeitserklärungen von Ländern und Völkern, die zuvor unter kolonialer Herrschaft standen, haben weder das Virus ausgerottet, das früher geformte Mentalitäten überleben lässt, noch die Gefahr der neuerlichen politischen, kulturellen und religiösen Kolonialisierung beseitigt.
3. Im Kontext der Zweihundertjahrfeiern der Unabhängigkeit etlicher lateinamerikanischer Länder und Nationalstaaten, einschließlich solcher, die in einigen Fällen von Regierungen des Volkes unterstützt werden, entsteht ein neuerliches Bemühen um theoretische Reflexion einer neuen Entkolonialisierung, die man nun „Wende der Entkolonialisierung" nennt, welche ihre Wurzeln nicht mehr in der europäischen Aufklärung hat. Ausgehend vom autochthonen Erbe und den Träumen der Alten versuchen sie, mit Utopien zu brechen, deren Schlagworte „Freiheit, Gleichheit und Solidarität" unterschwellig im kolonialen Erbe verwurzelt sind, auch wenn sie vorgeben, universalistisch, selbstkritisch und revolutionär zu sein.
4. Der Versuch, Lösungen für die Zukunft bei seinen eigenen Wurzeln zu suchen, ist nicht völlig neu. Nicht nur innerhalb der Bewegungen, die den Weg zur Unabhängigkeit kolonialisierter Länder bahnten oder innerhalb der Gruppe der „Wende der Entkolonialisierung", sondern auch in anderen Bewegungen autochthonen Ursprungs kam es zu Protesten, Revolten, Verschwörungen, Bündnissen und Revolutionen, die von bloß verbalen zu strategischen Kämpfen übergingen. Die Konstante dieser Bewegungen stellt die Verbindung von politischer Emanzipation mit kultureller Identität auf der Grundlage vorkolonialer Wurzeln dar. Hier versuchen sie die Matrix zu finden, die es ermöglicht, das vorkoloniale gute Leben zu reaktivieren und Heldengestalten zu neuem Leben zu erwecken, die der Kolonialmacht widerstanden.
5. Mit der kolonialen Mentalität, dem kognitiven Paradigma der Kolonialherr-

schaft, zu brechen, vor der Gefahr der neuerlichen Kolonialisierung zu warnen und eine Erkenntnistheorie des Südens zu schaffen: Das sind die anspruchsvollen Ziele einer Gruppe von Gesellschaftswissenschaftlern, die sich in den letzten Jahrzehnten im *Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais* (CLASCO: Lateinamerikanischer Rat der Sozialwissenschaften) zusammengeschlossen haben und eine „Wende der Entkolonialisierung" vorschlagen. Die Gruppe schuf eine Menge an Literatur und prägte Wortneuschöpfungen, die darauf aufmerksam machen, dass auch vordergründig fortschrittliche Sprechweisen Instrumente der „Kolonialisierung" sein können. Der koloniale Charakter der Macht, der innerhalb einer gemeinsamen Struktur die „gesellschaftlichen Klassen" verbindet, welche heute heterogen sind sowie in Diskontinuität und in Konflikt zueinander stehen, wäre ein hervorstechendes Erbe der herrschenden und im Allgemeinen im Norden anzusiedelnden Erkenntnistheorien und wissenschaftlichen Paradigmen.[1]

6. Dem CLASCO zufolge weist das Wortpaar Kolonialität/entkolonialisierter Zustand auf das Überleben von leitenden Prinzipien des Kolonialismus bis heute hin, näherhin auf das Patriarchat, den Rassismus und den Universalismus. Was das Patriarchat betrifft, so haben vor allem in den Religionen jüdisch-christlichen Ursprungs die männlichen Verhältnisse die Vorherrschaft über die weiblichen. Der Rassismus naturalisiert die ethnischen Unterschiede und löst sie in gesellschaftliche auf. Wir kennen diese Auflösung des Ethnischen ins Gesellschaftliche aus den Gesellschaftsanalysen der Sechzigerjahre des vorigen Jahrhunderts, die den „Indio" unter die gesellschaftliche Kategorie des Armen in der Gestalt des „Ärmsten der Armen" subsumierten. Der Universalismus überlässt das erste und letzte Wort der Wissenschaft, die er als universal ansieht, weil sie keinem kontextuellen Einfluss unterliegt. Deshalb ist das lokal verankerte Wissen aufgrund seiner regionalen Reichweite auf einer niedrigeren Stufe anzusiedeln und von einem Dialog mit der Wissenschaft ausgeschlossen.[2] Der wissenschaftliche Universalismus wurde ebenso wie der Rassismus und das Patriarchat zu einem Herrschaftsinstrument. Im Bereich der Theologie taucht diese Frage in Gestalt des Streits zwischen universaler Theologie und lokalen Theologien jeweils im Dienst einer universalen Kirche und den Ortskirchen auf. Doch die universale Kirche ist kein Gebilde, das über den Ortskirchen schwebt. Die universale Kirche kommt in der Vernetzung der Ortskirchen zur Erscheinung. Folglich sind alle Theologien lokal, was der Einheit im Glauben keinen Abbruch tut.

7. Aufgrund der Bildung von Netzwerken postkolonialer Theologien über den CLASCO hinaus, an denen sich Wissenschaftler und Aktivisten aus mehreren Kontinenten beteiligen und die interdisziplinär arbeiten, relativiert sich heute der Gegensatz zwischen Nord und Süd. Die Theologien der neu entstandenen Subjekte und inhaltlichen Anliegen zersetzen den kolonialen Charakter der Theologie und ihrer jeweiligen Kirchen. Gleichzeitig tragen sie ausgehend von Menschheitsfragen zu einem neuen Verständnis transversaler Universalität bei, das in ihren spezifischen und regionalen Theologien verankert ist (indigene, afroamerikanische, feministische Theologien, Theologien der Erde und des Wassers, Neuinterpretationen der Bibel).[3]

8. Das Beharren auf der Ausarbeitung spezifischer und lokaler Theologien ist von entscheidender Bedeutung, um die Entkolonialisierung der Theologie in den Kirchen denken zu können. Mit einer anderen Begrifflichkeit wurde die „Wende der Entkolonialisierung" bereits von verschiedenen Strömungen vollzogen, die die Formulierungen des CLASCO und der postkolonialen Netzwerker vorwegnahmen. Zwischen Nativismus, Messianismus und modernen Revolutionen entstanden seit den Sechzigerjahren neue Entwürfe, die mit von außen kommenden Hermeneutiken brachen, welche bis dahin als klassisch und universal gegolten hatten. Zu diesen Entwürfen kann man folgende zählen: die „Pädagogik der Unterdrückten" Paulo Freires, die „Dependenztheorie" eines André Gunder Frank und vieler anderer, die „Theologie der Befreiung" eines Gustavo Gutiérrez, die „kritische Geografie" von Milton Santos.

9. Vor allem auf dem Gebiet der Literatur gelang es Lateinamerika bald, aus dem Zirkel von Kolonialisierung und Kolonialität auszubrechen. Seit Beginn der 1920er Jahre entstand in Brasilien die literarische Bewegung, die sich selbst „Menschenfresserbewegung" nannte und deren Wortführer Oswaldo de Andrade war. Die Caeté, ein Indianervolk an der Küste des Bundesstaates Alagoas, hatten am 16. Juni 1556 im Zuge eines Opferfestes, bei dem Menschenfleisch verzehrt wurde, den schiffbrüchigen ersten Bischof Brasiliens, Pedro Fernandes Sardinha, geopfert und sich einverleibt. Darin sah die literarische Bewegung eine Metapher für die Beseitigung binärer Gegensätze und das Übrigbleiben eines Dritten, das Laster und Tugenden der Eltern geerbt hat.[4] In den fünf Jahren nach dem Schiffbruch und der Tötung des Bischofs wurden die Caeté in einer Art „heiligem Krieg" ebenfalls vernichtet.

10. Auf dem Gebiet der Theologie weist die Metapher der anthropophagen Einverleibung auf die Tatsache hin, dass weder von Europa importierte Theologien noch lokale indigene Mythen ihren ideologischen Wettstreit überleben konnten. In dem Maße, als Besiegte überlebten, sind auch die Theologien der Sieger bedroht durch vordergründige Anpassung oder heimliche Weiterexistenz verbotener Mythen. Hellenisierung und Romanisierung können als Siege der Griechen und Römer betrachtet werden, aber dies gilt nicht vom Rest der Welt. Athen und Rom stellten keine Werkzeuge der „Vorsehung" im Hinblick auf die universale Deutung des Evangeliums dar. Sie stellten lediglich geografisch und historisch verankerte kulturelle Werkzeuge zur Verfügung. Sobald sie auf ihrer Universalität bestanden, verfälschten sie die Identität des Christentums.

11. Nicht nur die Begriffe aus der griechischen Philosophie, die bis heute in den unterschiedlichen Theologien präsent sind, nein, auch die Wortneuschöpfungen der „Wende der Entkolonialisierung" selbst müssen kritisch analysiert werden, denn es gibt keinen Nullpunkt der Kolonialisierung. Selbst der vorkoloniale Horizont einer mythischen Landschaft des guten Lebens in einem Land ohne Übel trägt noch die Züge jenes Erbes, welches die Entkolonialisierung austilgen will. Das Fehlen eines Standpunktes außerhalb, einer Exteriorität im Hinblick auf die Kolonialisierung rückt Kolonialität in die Nähe der Entfremdung, die sowohl der individuellen als auch der gesellschaftlichen Natur des Menschen angelastet

wurde. Das Überwinden der Entfremdung von Gesellschaft und Individuum ist ein wechselseitiger Vorgang. Es ist möglich, ein Gesellschaftssystem zu entwickeln, das günstige Voraussetzungen dafür schafft, dass sich nicht entfremdete Personen entwickeln können, aber es ist nicht möglich, eine Gesellschaft zu organisieren, die solche Personen automatisch hervorbringt. Auch die „koloniale Entfremdung" hat nicht nur teil am „Unbehagen der Kultur" (S. Freud), welches die Impulse von *Eros* und *Thanatos* in einer spannungsgeladenen und vitalen Verbindung eint und einander entgegensetzt, sondern auch an der *Conditio humana.* Auch vor 1492 bzw. 1500, also vor den Jahren der Eroberung Lateinamerikas, gab es Kolonialisierung und Kolonialität. Das im Auge zu behalten ist wichtig, um die Entkolonialisierung der Theologie nicht ausschließlich an diesen Daten festzumachen.

12. Wenn Kolonialisierung und Kolonialität in die Nähe der soziohistorisch verankerten *Conditio humana* gerückt werden, dann warnt uns dies vor zwei Gefahren: vor der Naturalisierung des Zustandes kolonialer Herrschaft, so, als ob man nichts zu deren Überwindung tun könnte, und vor der Errichtung einer Dichotomie, so, als ob es möglich wäre, zwischen entfremdeten Kolonisatoren und geimpften und vom Virus kolonialer Entfremdung freien Kolonialisierten eine Trennwand zu errichten.

13. Entscheidend für die Eroberung Amerikas war nicht die Grausamkeit der einen oder anderen Nation, sondern die Ambivalenz des Christentums selbst, das seit seiner offiziellen Anerkennung unter Konstantin im 4. Jahrhundert Synagogen der Juden, Heiligtümer der Muslime und heidnische Tempel zerstörte sowie „Hexen" und Häretiker verbrannte.[5] Im Jahr 388 verteidigte Bischof Ambrosius von Mailand († 397) die Leute, die die Synagoge von Kallinkón am Euphrat in Brand gesteckt hatten, und bezeichnete die Synagoge als „Ort des Unglaubens, Vaterland der Gottlosigkeit, Schlupfwinkel der von Gott selbst verdammten Verrücktheit"[6]. Seit den *Retractationes* (II,31) des Augustinus († 430) rechtfertigten Theologen und Missionare „Zwangsmaßnahmen" mit dem Vers aus dem Lukasevangelium (14,23): „Nötige die Leute einzutreten, auf dass mein Haus voll werde." Die *Capitulatio de partibus Saxoniae* aus dem Jahr 782 von Karl dem Großen († 814) stellte die Sachsen vor dieselbe Alternative wie das *Requerimiento*[7] von 1513 die Indios: Bekehrung zum Christentum oder Tod, und Bekehrung bedeutete religiöse Veränderung aufgrund von höherer Gewalt. Die spirituelle Eroberung Amerikas stellte keinen Bruch dar, sondern stand in Kontinuität zu missionarischen Praktiken und Methoden vergangener Jahrhunderte. Die theologische Kolonialherrschaft ist nicht nur eine Hypothek, die auf der lateinamerikanischen Kirche lastet, sondern dauernde Aufgabe der gesamten katholischen Kirche.

14. Die Verteidigung des Heilsmonopols und das kulturelle Erbe der Kirche erlaubten es der Theologie oftmals nicht, sich ihres Kolonialcharakters zu entledigen. Die Theologien der Vergangenheit stellten praktisch nie die jeweiligen imperialen, kolonialen und diktatorischen Systeme in Frage. Sie schenkten den politischen Vermittlungen nie viel Aufmerksamkeit, soweit die jeweiligen Regie-

rungen nicht grundlegende Lehren der Kirche angriffen und die Freiheit der Gottesdienstfeier und der Lehre garantierten.

15. Obwohl etwa Bartolomé de las Casas das Kolonialsystem als solches nicht in Frage stellte, wies er durch sein Mitgefühl mit den Opfern der Kolonialisierung bereits auf wichtige Elemente der „Wende der Entkolonialisierung" hin. Seine Theologie geht vom Gedächtnis und vom Schrei der Kolonialisierten und deren verstümmeltem Leben aus. Er betrachtete dies als Folge individueller Exzesse und nicht als Folge des Systems. In seiner *Historia de las Indias* erinnert er sich von Valladolid aus an die Hindernisse, die seiner Mission im Wege standen: „Ich habe in den Indien Jesus Christus zurückgelassen, von den Spaniern, die diese Leute heimsuchen und vernichten, ausgepeitscht, gepeinigt, geohrfeigt und gekreuzigt, nicht einmal, sondern tausendmal ..."[8]

16. Heute sind die politischen Vermittlungen der Kolonialität mit dem Modell der Entwicklung verbunden. Auch die autochthonen Völker und ihre im Volk verankerten Regierungen in Ecuador, Bolivien und Brasilien wollen von bestimmten Endprodukten dieser Entwicklung nicht lassen. Infolgedessen laufen viele Projekte der Entkolonialisierung, die theoretisch ausgehend von den eigenen Wurzeln des „guten Lebens" und in Kontrast zu erlittenen Kolonialisierungen entworfen werden, Gefahr, von den Bewegungen, aus denen inzwischen politische Parteien geworden sind, als nicht nachhaltig eingestuft zu werden.

17. Das Auseinanderdriften von Bewegungen und institutionalisierten Parteien findet für die Theologie ihre Entsprechung in der Herausforderung einer doppelten Loyalität. Von der Theologie ist Loyalität mit der institutionellen Kirche und mit der Kirche als Volk Gottes gefordert.[9] Die großen Anliegen der Armen und der Anderen erfordern eine ausdrücklich entkolonialisierte und prophetische Theologie, die von der Kirche distanziert betrachtet wird. Nach der Wende der Entkolonialisierung steht die Theologie vor der schwierigen Situation, sich für Anliegen wie etwa die der indigenen Völker stark zu machen, für die es im politischen System und im Inneren einer Institution Kirche keinen Platz gibt - einer Institution Kirche, die historisch mit den herrschenden Systemen verbunden war, mit denen sie Verbesserungen für das Volk Gottes und institutionelle Vorteile aushandelte. Andererseits macht sich dieselbe entkolonialisierte Theologie Anliegen zu eigen, die in allgemeiner Weise in die politischen Programme der heutigen Regierungsparteien aufgenommen worden sind, wie etwa die

*Paulo Suess, geb. 1938 in Köln, studierte Theologie in München, Leuven und Münster, wo er in Fundamentaltheologie promovierte. Er arbeitete viele Jahre im Amazonasgebiet, war Generalsekretär des brasilianischen Indianermissionsrates (CIMI) und Präsident der International Association for Mission Studies (IAMS). Heute ist er theologischer Berater des CIMI und des nationalen Missionsrates COMINA und Professor des Postgraduiertenstudiums für Missionswissenschaft am Instituto São Paulo de Estudos Superiores (Itesp). Auf Deutsch erscheint von ihm demnächst: Und sie bewegt sich doch! Wegmarken pastoraler Praxis in Theologie und Kirche Lateinamerikas (Ostfildern 2013). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Was ist das Wirkliche? Gedankensplitter, um eine ontologische Frage im soziohistorischen Kontext zu verankern", in Heft 4/2012. Anschrift: Caixa Postal 46-023, CEP 04045-970 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: suess@uol.com.br.*

Gleichstellung der Frauen, welche die Kirche aufgrund ihrer kulturellen Bindung an ihre Ursprünge noch nicht als Imperative des Evangeliums selbst akzeptieren konnte.

18. Das gute Leben und der Wohlstand sind Begriffe, die außerhalb ihres jeweiligen Systems ihre Bedeutung verlieren.[10] Das fordistische Arbeitsmodell, das von kapitalistischen und sozialistischen Systemen gleichermaßen übernommen werden kann, betont den größtmöglichen Wohlstand innerhalb des kapitalistischen oder sozialistischen Systems jener Zeit. Das „gute Leben" des Quechua-Systems ruft uns einen vorkolonialen Horizont in Erinnerung, der unter der zerstörerischen Bedrohung des Spätkapitalismus seine aktuelle Bedeutung bezeugt. Das „gute Leben" der Quechua (*sumak kawsay*) ist Erinnerung und Horizont zugleich: Erinnerung an das gute vorkoloniale und traditionelle Leben der andinen Welt und zugleich Protest und Kampf gegen den Prozess der Zerstörung dieses guten Lebens. Die Bedeutung des Paradigmas *sumak kawsay* liegt ähnlich wie die der Entkolonialisierung der Theologie nicht darin, dass hier ein Bruch vollzogen wird, sondern darin, dass man sich einen Horizont wiederaneignet, der eben auf die Notwendigkeit dieses Bruchs verweist.[11]

19. Aus dem Blickwinkel der Indigenas und Afroamerikaner haben die Unabhängigkeitsbewegungen, die sich mit der anglo-iberischen Kolonialisierung anlegten, nicht viel am Kolonialsystem verändert. Sie haben sich die innere Kolonialisierung und Kolonialität, „eine kolonial-imperiale Matrix der Macht, die die absolute Kontrolle über das Leben, der Bereiche der Politik und Wirtschaft, der Natur, der Spiritualität, der Kultur, aber vor allem die Kontrolle der Wissensweisen, der Subjektivitäten, der Vorstellungswelt und der Körper sowie auch der Gefühle innehat"[12], zu eigen gemacht und bis heute gesetzlich verankert.

20. Die bis heute fortbestehende Kolonialität macht es nach Boaventura de Sousa Santos möglich, „dass die Schwarzen und Indigenas diskriminiert werden, weil sie arm sind, um nicht zugeben zu müssen, dass sie arm sind, weil sie Schwarze und Indigenas sind"[13]. In Brasilien ist eines der offenkundigen Phänomene, die die Kontinuität eines ausgeprägten Rassismus deutlich machen, die Tatsache, dass die große Mehrheit der Inhaftierten Schwarze sind, sowie umgekehrt, dass die Schwarzen auf den oberen Stufen der gesellschaftlichen Hierarchie, auch der kirchlichen, fehlen.

21. Die Indianische Theologie stellt einen der Versuche dar, ausgehend von den eigenen religiösen Wurzeln und einer kritischen Relektüre der Bibel, die das theologische Erbe des Christentums entkolonialisiert, eine eigene theologische Reflexion im Inneren der Kirche zu etablieren.[14] Der Zapoteke Eleazar Lópes erläutert: „In ihrem indigenen Charakter wurde unsere Theologie zum Schutzwall, um unsere tiefste Identität zu verteidigen, und sie wurde zur potenziellen Bedrohung für eine neue, von Europa eingeschleppte Theologie, die sie ständig attackierte. Und deshalb hat sie sich verborgen gehalten, hat sie sich maskiert oder ist eine Synthese mit der herrschenden religiösen Perspektive eingegangen, damit sie überleben kann."[15] Im Kampf um das physische Überleben und die kulturelle Identität haben die indigenen Völker oftmals auf die Verheimlichung

des Eigenen und die Maskierung des Fremden zurückgegriffen. Der Kompromiss mit dem Kolonisator, der der Preis für das physische und spirituelle Überleben war, ließ keine dichotomischen Lösungen des Alles oder Nichts zu. Die indigenen Erkenntnisweisen werden als lokale Wissensformen angesehen, die für die theologische Reflexion einer universalen Kirche von keinerlei Bedeutung sind. Deshalb stößt es auf Unverständnis, dass bestimmte indigene Völker auf der Anwendung des Begriffs „Theologie" bestehen (im Schlussdokument von Aparecida musste auf Druck von anwesenden Mitgliedern der römischen Kurie der Ausdruck „Indianische Theologie" gestrichen werden), um ihre Präsenz zu behaupten, die sich nicht unterordnet, sondern als eine autochthone Kirche innerhalb der katholischen Kirche Gleichheit beansprucht. Die Indianische Theologie in ihrem Bestreben nach kirchlicher Anerkennung kann unter verschiedenen Aspekten als indigene Selbstbehauptung in den Kategorien des Kolonisators verstanden werden. Als solche weist sie noch Spuren des Kolonialstatus auf. Die Gesprächspartner einer hegemonialen Theologie übernehmen zwangsläufig hegemoniale Sprechweisen.

22. Die „Wende der Entkolonialisierung", die auf dem Feld der Geschichte stattfindet, kann leicht zu einer manichäischen Vorstellung führen, die eine strikte Trennung zwischen den Zeiten vor und nach dieser Wende vornimmt und dabei die eine idealisiert und die andere dämonisiert. Das dichotomische Denken berücksichtigt aber nicht, dass die Gesellschaft plural ist. Der Übergang von einem kulturellen Dualismus zu einem Multikulturalismus schien einen bedeutenden Fortschritt darzustellen. Doch Boaventura Sousa zufolge setzt der Multikulturalismus „die Existenz einer Leitkultur voraus, die die Existenz anderer Kulturen auf dem von ihr beherrschten Gebiet akzeptiert, toleriert oder anerkennt"[16]. Deshalb schlägt er mit dem Begriff der Interkulturalität „die wechselseitige Anerkennung und Bereitschaft zur gegenseitigen Bereicherung verschiedener Kulturen [vor], die einen bestimmten Kulturraum miteinander teilen"[17].

23. Der Begriff der „Interkulturalität" wird nun aber bereits in fast gegensätzlicher Bedeutung rezipiert. Im Jahr 1992 schlug der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, bei einem Vortrag im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen den Begriff der Interkulturalität als Ersatz für den der Inkulturation vor: „Demnach sollten wir nun eigentlich nicht mehr von Inkulturation, sondern von Begegnung der Kulturen oder - wenn ein Fremdwort nötig sein sollte - von Interkulturalität sprechen."[18] In diesem Kontext, in dem Interkulturalität zum Ersatz für Inkulturation wird, schreibt Ratzinger dieser Interkulturalität, die er zum Seinsstatus des Evangeliums erklärt, substanzielle Unveränderlichkeit zu. Das metakulturell weitergegebene Evangelium würde von den Bemühungen der Inkulturation dispensieren.

24. Die Entkolonialisierung der Theologie wird zwangsläufig eine Vielfalt von Theologien hervorbringen, was nicht bedeutet, dass diese alle Theologien sind, die die Wende der Entkolonialisierung durchlaufen haben. Zugleich müssen wir zugeben, dass die unterschiedlichsten Anstrengungen zur Entkolonialisierung der Theologie, die historischen Rekonstruktionen und strukturellen Dekonstruk-

tionen gleichermaßen davon geprägt sind, dass es keine von der Kolonialisierung nicht tangierte Exteriorität gibt. In ihrer Gesamtheit stellen sie mögliche, jedoch unvollvollständige „Annäherungen" dar.

25. Wir sind stets auf der Suche nach der „wahren" Unabhängigkeit, nach der vollen Souveränität und Selbstbestimmung, nach der wahren Theologie der Befreiung. Es ist nicht schwer, in den ersten Entwürfen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie Spuren des kolonialen Status zu finden, zum Beispiel wenn sie darauf besteht, das Anderssein (Alterität) der Kategorie der gesellschaftlichen Klasse unterzuordnen, derzufolge die Indios die Ärmsten der Armen wären; diese Spuren machen sich auch in der Tatsache der Abwesenheit der indigenen Völker selbst und der Volksreligiosität bemerkbar. Dasselbe lässt sich über die Dokumente von Medellín (1968) sagen, die als Ausgangspunkt einer neuen, entkolonialisierten Theologie gelten. Medellín beklagt „den großen Sektor der von der Kultur Ausgeschlossenen, die Analphabeten und besonders die eingeborenen Analphabeten, die oft des elementaren Gutes der Verständigung durch eine gemeinsame Sprache entbehren" (Erziehung, I,3)[19]. Für Medellín, die Theologie der Befreiung, die Pädagogik der Unterdrückten und das Zweite Vatikanische Konzil selbst gilt das, was wir schon in Bezug auf das andine Paradigma des „guten Lebens" (*sumak kawsay*) gesagt haben: Ihre historische Bedeutung liegt nicht darin, dass sie einen Bruch vollzogen haben, sondern vielmehr darin, dass sie den Horizont eröffnen, der auf die Notwendigkeit dieses Bruches verweist.

## Schluss

Die Theologien, die durch die Wende der Entkolonialisierung gegangen sind, werden Theologien sein, die im Leben, in den Freuden, in den Ängsten und im Leid der Armen und Anderen verwurzelt sind. Sie sind Ausdruck der Gründe ihrer Hoffnung und Instrumente ihrer Kämpfe. Diese nachkolonialen Theologien verwandeln das Paradigma abstrakter Interkulturalität in konkrete Interkulturation. Durch Bündnisse gegen Hegemonien und durch internationale Solidarität stehen sie ein für die Erhaltung des Lebens auf dem Planeten Erde und für einen neuen Gesellschaftsvertrag.

[1] Vgl. Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación social*, in: Santiago Castro-Gómez - Ramón Grosfoguel (Hg.), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá 2007,93-126, hier 115; Ramón Grosfoguel, *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-colonais. Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*, in: Revista de Ciências Sociais 80 (2008), 115-147.

[2] Vgl. Milton Santos, *Por uma Geografia Nova. Da crítica da geografia a uma geografia crítica*, São Paulo $^{6}$2008, 212; Boaventura de Sousa Santos, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, São Paulo 2007, 31.

[3] Vgl. www.postcolonialnetworks.com; Catherine Keller - Michael Nausner - Mayra Rivera (Hg.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, St. Louis 2004.

[4] Vgl. Oswaldo de Andrade, *Manifesto Antropófago*, in: Jorge Ruffinelli - João Cezar de Castro Rocha (Hg.), Antropofagia hoje? Oswaldo de Andrade em Cena, São Paulo 2011, 27-31.

[5] Vgl. Paulo Suess (Hg.), *A conquista espiritual da América Espanhola. 200 documentos - século XVI*, Petrópolis 2007, Kap. 4: „Da história".

[6] Ambrosius, Epist. 40, PL 16, 1104ff.

[7] Aufforderung der Indios zur bedingungslosen Kapitulation unter die spanische Krone verbunden mit der Aufforderung zur Bekehrung zum Christentum auf Veranlassung Ferdinands von Aragón (Anm. d. Übers.); vgl. *O Requerimento (1513): Catequese relâmpago e ultimato aos índios antes de sua conquista*, in: Suess (Hg.), A conquista espiritual, aaO., 673f.

[8] Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Bd. 3 (Buch III, Kap. 138), Caracas 1986, 510.

[9] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion Donum veritatis über die kirchliche Berufung des Theologen*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 98), Bonn 1990, Nr. 21ff.

[10] Vgl. Santos, *Por uma Geografia Nova*, 254.

[11] Paulo Suess, *Sumak Kawsay: Horizonte, plataforma, aliança*, in: José Maria Vigil - Pedro Casaldáliga (Hg.), Agenda Latino-americana mundial 2012. Bem viver - Bem conviver. Sumak Kawsay, Goiânia 2012, 42 f.

[12] Patricio Guerrero Arias, *La descolonización y la de-colonización en el marco del Bicentenario*, in: DIM XXV/69, Asunción, Julio 2012, 7.

[13] Boaventura de Sousa Santos, *As dores do pós-colonialismo*, in: Folha de São Paulo (21. 8. 2006), caderno Opinião; vgl. auch ders., *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*, São Paulo [2]2008, Teil II; ders., *Renovar a teoria crítica*, aaO., 29ff.

[14] Vgl. die Korrespondenz von Eleazar Lópes Hernández vom Mai 2012 mit verschiedenen lehramtlichen Instanzen der katholischen Kirche, in denen er Geschichte, Methode, Entwurf und grundlegende Positionen der indianischen Theologie erläutert. Sie findet sich unter dem Titel *A Teologia India e seu lugar na Igreja* (Die indianische Theologie und ihr Ort in der Kirche) auf: www.cimi.org.br.

[15] Vgl. das Interview, das Eleazar Lópes dem Instituto Humanitas Unisinos (IHU) in São Paulo am 11. 5. 2009 gegeben hat.

[16] Boaventura de Sousa Santos - Maria Paula Meneses (Hg.), *Epistemologias do Sul*, São Paulo 2010, 9.

[17] Ebd.

[18] Paulus Gordan (Hg.), *Evangelium und Inkulturation (1492-1992). Salzburger Hochschulwochen 1992*, Graz 1993, 15. Symbolisch wurde die Ersetzung von „Inkulturation" durch „Interkulturalität" dadurch vollzogen, dass man den ursprünglich vorgesehenen Redner, Bischof Erwin Kräutler (Xingu, Brasilien), gegen den damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, austauschte.

[19] *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1979.

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

# Die langen Schatten der Nofretete

## Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland

Michael Nausner

Postkoloniale Theorie ist ein Mauerblümchen im deutschsprachigen theologischen Diskurs. Das heißt, sie wird nur am Rande wahrgenommen als etwas Exotisches, das *von außen* kommt und deshalb als theoretischer Diskurs bestenfalls in gewissen, mit „fremden" Kulturen befassten theologischen Disziplinen von wirklicher Bedeutung sein kann. Diese zaudernde Haltung gegenüber einem im englischsprachigen Raum doch sehr umfangreichen Diskurs scheint mir unter anderem an zwei Umständen zu liegen: *Erstens* ist das allgemeine Bewusstsein der kulturell prägenden Bedeutung des Kolonialismus in Deutschland bis heute sehr gering, weshalb post*koloniale* Theorie für den deutschen Kontext als mehr oder weniger irrelevant angesehen wird. *Zweitens* stellt postkoloniale Theorie mit ihren dekonstruktiven Aspekten natürlich auch eine Herausforderung für konfessionelle bzw. auf „Orthodoxie" abzielende Theologie dar und wird wohl aus diesem Grunde zum Beispiel in der systematischen Theologie - wenn überhaupt - nur sehr zögerlich rezipiert. In meinen Reflexionen will ich deshalb einerseits dafür plädieren, postkoloniale Theorie als einen Diskurs ernst zu nehmen, der durchaus auch für den zunehmend von Migration geprägten Alltag in Deutschland viel Erhellendes beizutragen hat[1], und andererseits sie als eine Theoriebildung hervorheben, die auch beim Arbeiten mit theologischen Inhalten neue Blickrichtungen eröffnen kann.[2]

1913, also vor genau hundert Jahren, zur Blütezeit des deutschen Kolonialismus, ist die Büste der ägyptischen Königin Nofretete nach Berlin geschafft worden, ein sichtbares und bleibendes Symbol des kolonialen Erbes der deutschen Kultur. Seit den 1920er-Jahren wird mehr oder weniger lebhaft über die Rechtmäßigkeit des Abtransports der Büste und über deren Rückgabe an Ägypten diskutiert. Bisher wurden Rückgabeforderungen jedoch stets mit mehr oder weniger verhohlenen Superioritätsargumenten von deutscher Seite abgelehnt. Anlässlich des 100. Jahrestages der Ausgrabung der Büste verteidigte Hermann Parzinger, Chef der Stiftung preußischer Kulturbesitz, die Rechtmäßigkeit des Besitzes mit den Worten: „Nofretete ist Teil des kulturellen Erbes der Menschheit. Eine Rückgabe einfach so aus Großmut halte ich grundsätzlich für nicht vertretbar."[3] Die implizite Botschaft hier scheint zu sein, dass einerseits Deutschland ein angemessenerer Kandidat zur Verwaltung des Weltkulturerbes sei als Ägypten und dass andererseits die Rückgabe auch nur eines einzigen von unzähligen aus dem Orient abtransportierten Kulturgütern ein Akt deutschen Großmuts wäre. Nun könnte man diesen öffentlichen Besitzanspruch lediglich als verständliche Strate-

gie eines Museumschefs sehen, der die Zerstückelung seiner Sammlung verhindern will. Man kann hinter dieser Aussage allerdings auch eines von unzähligen Zeichen für die nicht bearbeiteten Nachwirkungen eines ideologischen und politischen Kolonialismus deutscher Prägung sehen. Diejenigen Denkerinnen und Denker, die im deutschsprachigen Raum postkoloniale Theorie betreiben, behaupten eine eben solche Amnesie des deutschen Kolonialismus und seiner andauernden Nachwirkungen.

## Die Schattenseiten westlicher Kultur

Ich sehe im jüdischen Philosophen Walter Benjamin einen frühen deutschsprachigen Propheten mehrerer zentraler Anliegen, die postkoloniale Theoretikerinnen und Theoretiker in den letzten Jahren in Deutschland wieder aufgenommen haben. Ich denke insbesondere an die Thesen VI und VII seiner zehn Thesen *Über den Begriff der Geschichte*. In These VI spricht Benjamin zunächst davon, dass der Bestand der Tradition in der Gefahr steht, „sich zum Werkzeug der herrschenden Klassen herzugeben."[4] Dieser Gefahr widersetzen sich heute führende postkoloniale DenkerInnen in Deutschland, wenn sie sich verpflichtet fühlen, kulturell ausgegrenzten Menschen eine Stimme zur Interpretation von Geschichte und Gegenwart zu verleihen.[5] Und in These VII steht das bekannte Diktum, das auch auf seinem Grabstein in Portbou eingemeißelt ist: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein."[6] Postkoloniale Theorie hat es sich auf die Fahnen geschrieben, die Ambivalenz westlicher Kulturproduktion im Auge zu behalten, und es ist vielleicht die subtile Analyse der Schattenseiten westlicher Kultur, die den wichtigsten und kritischsten Beitrag postkolonialer Forschung im Konzert der akademischen Disziplinen ausmacht.

Ein relevantes Beispiel für die kritische Haltung gegenüber dem in Deutschland oft als völlig fortschrittlich dargestellten Projekt der europäischen Moderne ist der argentinische Semiotiker Walter Mignolo, der europäische Lesende geduldig und provokant immer wieder an die koloniale Schattenseite der Moderne und der Aufklärung erinnert. Er ist Vertreter des *Modernidad/Colonidad*-Projektes, in dem es darum geht, „Kolonialität als konstitutives Moment der Moderne zu verstehen und dafür zu sorgen, dass dieser Umstand in deren Selbstbeschreibungen nicht weiterhin verschwiegen wird."[7] Mignolo insistiert deshalb darauf, von Moderne nur in Verbindung mit Kolonialismus zu sprechen und verwendet konsequent den Doppelbegriff „Modernität/Kolonialität". Es ist für ihn wie ein zweischneidiges Schwert, das aus der „Koexistenz und der Kreuzung von modernen Kolonialismen und kolonialen Modernitäten" besteht.[8] Weder die deutsche, noch irgendeine andere westliche Kultur kann sich allerdings diese Ambivalenz unter Absehung subalterner Stimmen selbst verdeutlichen. Mignolo spricht deshalb von der Notwendigkeit eines gewissen *Grenzdenkens*, das ohne die Beteiligung subalterner Menschen nicht möglich ist. Es ist „die Erkenntnis des kolonialen

Unterschieds aus der subalternen Perspektive", die ein solches Grenzdenken fordert.[9] Ein solches Grenzdenken, d.h. ein solches Ernstnehmen unterschiedlicher kultureller Perspektiven und unterschiedlicher Machtverhältnisse für eine nachhaltige Wissensproduktion, führt notwendigerweise zu einer Strategie, die Mignolo als *pluritopische Hermeneutik* bezeichnet. Kolonialität kann nicht von *einer* Perspektive her verstanden werden. Vielmehr braucht eine „koloniale Semiotik eine pluritopische Hermeneutik, da im Konflikt, in den Brüchen und Rissen, wo der Konflikt entsteht, eine Beschreibung nur von der einen Seite der epistemologischen Kluft aus nicht ausreicht"[10]. Eine solche Erkenntnis des kolonialen Unterschieds und der daraus resultierenden Notwendigkeit einer differenzierteren Hermeneutik gibt es zwar seit geraumer Zeit in Deutschland. Sie wird aber in den Geisteswissenschaften erst allmählich ernst genommen.

## Die Realität postkolonialer Verhältnisse in Deutschland[11]

So machen Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez in ihrer neu aufgelegten Essaysammlung *Spricht die Subalterne deutsch?* darauf aufmerksam, dass bereits in den 1980er-Jahren insbesondere schwarze Feministinnen aufgrund ihrer Erfahrungen von Rassismus „auf die koloniale Kontinuität der Bundesrepublik hingewiesen" haben.[12] In gewisser Hinsicht lassen sich die Autorinnen Katharina Oguntoye, May Opitz und Dagmar Schultz mit Recht als Vorreiterinnen einer an sozialer Emanzipation orientierten postkolonialen Theorie in Deutschland beschreiben. In ihrem Buch *Farbe bekennen* weisen sie hin auf die vielfachen Verquickungen kolonialer, nationalsozialistischer und sexistischer Marginalisierung in Deutschland.[13] Es überrascht wenig, dass die bleibenden Effekte der kolonialen Vergangenheit in Deutschland sodann zunächst von der Literaturwissenschaft konstatiert wurden, entspringen doch postkoloniale Theorien weltweit oft der Feder von LiteraturwissenschaftlerInnen![14] Alexander Honold und Oliver Simons, beide Literaturwissenschaftler, schreiben in der Einleitung ihres Aufsatzbandes *Kolonialismus als Kultur,* dass „der europäische Werte- und Werkekanon der letzten zweihundert Jahre [...] in weit stärkerem Maß von kolonialen Ambitionen und Erfahrungen durchsetzt [ist], als dem Selbstverständnis seiner heutigen Interpreten und Konsumenten bewusst ist"[15] und dass deshalb „die weitverbreitete Meinung, dass Deutschland und die ‚deutsche Kultur' nur über nachholende, jedoch nicht nachhaltige koloniale Erfahrungen verfügte, [...] der Korrektur" bedarf.[16] Die imperialistischen und kolonialen Ambitionen des Reichskanzlers Bismarck und später Kaiser Wilhelms II. - unterstützt von den ideologischen Schattenseiten des deutschen Idealismus - haben die deutsche Kultur auf eine Art und Weise geprägt, die sich nicht nur im Nationalsozialismus ins Maßlose steigerten, sondern bis heute ein wirksames und oft verdrängtes ideologisches Erbe deutscher Kultur ausmachen. Dabei war es oftmals „gerade der Mangel an Besitzungen in der Fremde", der „sich immer wieder als Grund für

die Erfindung von subtilen Kolonialtechniken" zeigte.[17] Auf die Analyse der Subtilität der bis heute wirksamen Kolonialtechniken haben sich postkoloniale Theoretikerinnen und Theoretiker spezialisiert und bekommen seit einigen Jahren, seit die Beschäftigung mit der Geschichte des deutschen Kolonialismus begann zuzunehmen, etwas mehr Gehör.

Die erste deutschsprachige Einführung in postkoloniale Theorie erschien 2005 unter dem Titel *Postkoloniale Kritik. Eine kritische Einführung.*[18] Hier wird gleich zu Beginn mit dem Vorurteil aufgeräumt, „im deutschsprachigen Kontext sei postkoloniale Theorie kaum von Relevanz". Demgegenüber hat eine der führenden Denkerinnen postkolonialer Theorie, Gayatri Chakravorty Spivak, hervorgehoben, „dass ‚Deutschland' kulturell und intellektuell gesehen im 19. Jahrhundert eine der Hauptquellen sorgfältigster orientalistischer Gelehrsamkeit darstellte"[19]. Gemäß dieser Überzeugung nimmt deutsche Kultur damals wie heute vielleicht weniger an der materiellen „Ausplünderung geographischer Territorien" teil, jedoch umso mehr an dem, was postkoloniale Kritik besonders interessiert, nämlich an der „Produktion epistemischer Gewalt".[20] So weist Spivak in einem ihrer Hauptwerke darauf hin, dass große deutsche Philosophen wie Kant, Hegel und Marx mit ihren universalen Ambitionen in Verbindung mit einer mangelnden Sensibilität für kulturell spezifische „Subjektpositionen" nolens volens das westliche koloniale Projekt nachhaltig beeinflusst haben.[21] Kant und Hegel stehen laut Spivak, der Verfasserin des legendären Aufsatzes *Can the Subaltern Speak?* (1988), für den Ausschluss eingeborener (engl. *native*) und subalterner Stimmen aus dem Hauptstrang des Denkens der modernen atlantischen Tradition.[22] Folgt man der These Spivaks, dass deutsche Philosophie maßgeblich an der Ausgrenzung kulturell anderer Stimmen beteiligt war und ist, dann sollte die Frage *Spricht die Subalterne deutsch?* nicht als eine Überraschung kommen. Mit diesem Titel attestieren Steyerl und Rodríguez subalternen Frauen in Deutschland allerdings gerade *nicht* eine Unfähigkeit zu sprechen, sondern spielen in Anlehnung an Spivak „auf die *Verhinderung* des Redens subalterner Frauen durch die hegemonialen Repräsentationstechniken an"[23]. Sie bringen das Problem auf den Punkt, wenn sie auf eine problematische Tendenz der deutschen philosophischen Tradition hinweisen, nämlich die ständige Versuchung, dass „der Andere im Anspruch auf Universalität unter dem Diktat der Gleichheit subsumiert"[24] wird.

Freilich ist das koloniale Erbe, wie bereits angedeutet, nicht nur ein philosophi-

*Michael Nausner, geb. 1965 in Wien, studierte Theologie in Deutschland, Schweden und den USA. Er erhielt seinen Doktorgrad von der Drew University in Madison, USA. Seit 2005 ist er Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Reutlingen der Evangelisch-methodistischen Kirche. Er lehrt Theologie mit besonderem Augenmerk für (inter-)kulturelle Fragen im Allgemeinen und die postkoloniale Theorie im Besonderen. Veröffentlichungen u.a.: Postcolonial Theologies. Divinity and Empire (als Mitherausgeber, 2004); Subjects In-Between. A Theological Boundary Hermeneutics (2005); Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten (als Herausgeber, 2010). Anschrift: Theologische Hochschule Reutlingen, Hagstraße 8, D-72762 Reutlingen.*
*E-Mail: michael.nausner@th-reutlingen.de.*

sches und ideologisches. Die Auswirkungen der Tatsache, dass Deutschland während mehrerer Jahrzehnte auch ganz konkret eine Schlüsselposition unter den Kolonialmächten innehatte, werden seit 2004, dem hundertsten Gedenktag des Genozids an den Hereros, wieder neu bedacht. 1904 wurden in „Deutsch-Südwestafrika" (heute Namibia) unter der Leitung des deutschen Generalleutnants Lothar von Trotha mindestens 75.000 Hereros und Namas umgebracht. So schreibt Ina Kerner, dass gerade im Bezug auf Namibia neue Diskussionen über das koloniale Erbe Deutschlands begonnen haben. Dabei dient „das Aufspüren materieller und ideeller Hinterlassenschaften des Kolonialismus [...] in erster Linie der Vergegenwärtigung und Kritik der großen Persistenz kolonialer Artefakte, Denk- und Organisationsmuster"[25]. Ein Beispiel für das neue Bewusstsein der fortwährenden ideologischen und materiellen Nachwirkungen des deutschen Kolonialismus ist der Aufruf eines Bündnisses von Organisationen anlässlich des 125. Jahrestages der Berliner Afrika-Konferenz von 1884, als auf Einladung von Reichskanzler Bismarck Afrika unter den Kolonialmächten aufgeteilt worden war. Anlässlich dieses Jahrestages formulierte ein Bündnis von Organisationen einen Aufruf, der seit 2009 kaum an Aktualität verloren hat. Hier heißt es angesichts der Geschichte des deutschen und europäischen Kolonialismus:

*„Erst nostalgisch glorifiziert, dann verdrängt und ignoriert, gilt die deutsche Kolonialgeschichte bis heute als harmlos, nicht relevant und abgeschlossen. Weder von Bildungseinrichtungen, politischen Parteien oder in den Medien, noch durch systematische Forschung wird sie angemessen aufgearbeitet. Kaum ein Mahnmal oder Ort im öffentlichen Raum erinnert an ihre zahllosen Opfer. Der Internationale Tag zur Erinnerung an den Sklavenhandel und an seine Abschaffung am 23. August findet keine Resonanz in Deutschland. Stattdessen werden noch immer deutsche Kolonialverbrecher mit Straßen, Plätzen und Alleen geehrt. Unkommentiert und ohne Problembewusstsein zeigen deutsche Museen Raubgut und Beutekunst aus den ehemaligen Kolonien. Bis heute lagern zu rassistischen Forschungszwecken entwendete Überreste afrikanischer Menschen in Magazinen und Depots deutscher Museen. 125 Jahre nach der Berliner Afrika-Konferenz steht eine umfassende und kritische Aufarbeitung des Kolonialismus noch immer aus."*[26]

Im Bündnis finden sich keine der größeren politischen Parteien Deutschlands und keine einzige Kirche.[27] Das deutet darauf hin, dass hierzulande, im Unterschied zum Holocaust, der deutsche Kolonialismus eher als eine vorübergehende Kuriosität und nicht als ein fester und wirksamer Bestandteil deutscher Kulturgeschichte verstanden wird. Die neuere Migrationsforschung fördert allerdings die Verbindungen zwischen heutiger Migration in Deutschland mit dahinterliegenden kolonialen Mustern immer wieder zu Tage.

## Postkoloniale Theorie und das Sprechen der MigrantInnen

Bevor ich mit einer Reflexion über die Rezeption postkolonialer Theorie in der deutschen Theologie schließe, will ich deshalb auf drei bemerkenswerte Beispiele der Aufnahme dieser Theorie als wertvolle Hilfe zur Analyse deutscher kultureller Verhältnisse hinweisen. Alle drei verbindet das Anliegen, die Bedeutung verschiedener Arten von Migration für die kulturelle Situation in Deutschland zu analysieren. Dabei warnt zunächst der Politikwissenschaftler Kien Nghi Ha davor, Migration als eine allgemeine anthropologische Konstante zu verstehen und dabei zu vergessen, dass ein Großteil der „heutigen Migrationen aus der südlichen Peripherie in die westlichen Metropolengesellschaften vor allem Folge der postkolonialen Konstellation sind."[28] Ha ist inspiriert von Theodor Adornos politischer Vision von einem besseren Zustand, „in dem man ohne Angst verschieden sein kann"[29] und entscheidet sich daher dafür, „Geschichten, Lebenswelten und Wahrnehmungen" junger türkischer Immigranten als Ausgangspunkt zu nehmen, um ihr „Recht auf kulturelle Selbst-Konstruktion" hervorzuheben.[30] Has ethische Intention besteht darin, den alltäglichen Geschichten türkischer Migranten mit ihrem spontanen Charakter eine Stimme zu geben und so dazu beizutragen, dass kulturell Marginalisierte für sich selbst sprechen. Seine Strategie dabei ist, „postkoloniale Theorie und die Alltagspraxis ihrer Subjekte zusammenzuführen und in den ‚deutschen' Kontext zu übersetzen."[31]

Eine verwandte Strategie verfolgt die Migrationsforscherin María do Mar Castro Varela, die in ihrem Buch *Unzeitgemäße Utopien* Migrantinnen der zweiten und dritten Generation bezüglich ihrer Utopien interviewt.[32] Sie ist von der politischen Bedeutung der Utopien von Migrantinnen überzeugt und verfolgt mit ihrem konsequenten Hinhören auf die Stimmen von Migrantinnen in ihren vielfältigen Erfahrungen des *Dazwischenseins* ein postkoloniales Anliegen. Das Inkrafttreten des *Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes* (AGG) erfolgte in Deutschland erst 2006.[33] Aber eine alltägliche gesellschaftliche Verwirklichung desselben ist noch nicht in Sicht. Wie kann die deutsche Gesellschaft mehr zu einer Gesellschaft werden, die von ihrer Fokussierung der negativen Folgen von Migration und der Pathologisierung von Migrantinnen zu einer „Betrachtung des Transformierungspotentials derselben" übergeht?[34]

Schließlich will ich noch die Filmemacherin und Theoretikerin Hito Steyerl erwähnen, unter anderem, um deutlich zu machen, dass postkoloniale Theorie gerade auch im Grenzbereich von Akademie und anderen Formen künstlerischen und intellektuellen Ausdrucks angesiedelt ist. In Kunstwerken, Filmen und Texten geht es Steyerl darum, die Nachwirkungen kolonialer und totalitärer Konstellationen für das deutsche Gesellschaftsleben sicht- und spürbar zu machen. Steyerl sieht zwar auch das konstruktive Potential der Anwendung postkolonialer Theorie auf den deutschen Kontext, warnt aber vor naiven Vereinfachungen. So weist sie zum Beispiel durch ihren Film *Die leere Mitte* (1998), der den ehemaligen Todesstreifen in Berlin-Mitte thematisiert, darauf hin, dass sich so

ein Ort bei näherem Hinsehen zu einem wahren historischen Palimpsest verschiedenster Sedimente entpuppt: „Koloniale Geschichten kreuzten sich an diesem Ort mit Geschichten des Exils, der Diaspora, antikolonialer Allianzen mit den Nationalsozialisten, ebenso wie der späteren Arbeitsmigration [...]“[35] Die Komplexität der deutschen Situation muss im Auge behalten werden, gleichzeitig darf jedoch postkoloniale Theorie nicht einfach unter Absehung der deutschen kolonialen Vergangenheit adaptiert werden. Diese Tendenz diagnostiziert Steyerl in der ersten Phase der Rezeption postkolonialer Theorie in Deutschland in den 1990er-Jahren, als „ein beträchtlicher Anteil der deutschen Adaptionen zum Versuch [geriet], sich als postkoloniales Territorium ohne Kolonie auszurufen“. Damit, so Steyerl, werde unter anderem auch das Echo des Kolonialismus in der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik negiert.[36] Ohne eine sorgfältige Beachtung der kolonialen und totalitären Hintergründe deutscher Geschichte mit all ihren machtpolitischen Implikationen steht die Adaption postkolonialer Theorie für den deutschen Kontext in der Gefahr, zu einer „leicht hysterische[n] Feier des Vielfältigen und Gemischten, der Differenz und der stetigen Transformation“ zu werden.[37]

## Migration und postkoloniale Theologie

Gewinnt eine breitere Rezeption postkolonialer Theorie in Deutschland an Raum, so gilt das nur in sehr begrenzter Weise für ihre Rezeption in der Theologie.[38] Die intime Komplizität des westlichen Christentums mit der Kolonialisierung ist auch innerhalb der Theologie umfangreich dokumentiert worden. Umso erstaunlicher ist es, dass die Analyse gewisser Formen von Migration, die sich mit der kolonialen Vergangenheit Europas verbinden lassen, zwar in der säkularen Migrationsforschung mithilfe postkolonialer Theorie geschieht (vgl. Kien Nghi Ha, María do Mar Castro Varela etc.), jedoch in der Theologie immer noch kaum eine Rolle spielt. Dabei gewinnt heute in den meisten christlichen Denominationen Deutschlands die Präsenz kulturell sehr heterogener Gruppen von MigrantInnen rasch an Bedeutung. Wie werden die damit verbundenen kulturellen, theologischen und sozialen Grenzverhandlungen, die vielen Mischformen des Glaubens und Lebens, die sich ständig ändernden Gemeinschaftsformen in der Theologie reflektiert? In der praktischen Theologie und in der Missionswissenschaft geschieht das ansatzweise mithilfe postkolonialer Theorie, in der systematischen Theologie noch fast nicht. Dabei gilt natürlich gerade auch für die systematische Theologie, wenn sie sich nicht als kontextlos stilisieren will, dass eine neue Demographie auch ein neues Denken erfordert.[39] Denn schon lange ist nicht nur Europa als solches provinzialisiert, wie es Dipesh Chakrabarty zur Jahrtausendwende verkündet hat[40], sondern auch das europäische Christentum ist „de-europäisiert“, wie man nicht nur angesichts der Verschiebung des Schwerpunkts der weltweiten Christenheit in den Süden, sondern auch angesichts der Präsenz einer wachsenden Anzahl von Migrationsgemeinden in Deutschland konstatieren kann.[41] Gerade aufgrund dieses Umstands könnte postkoloniale Theologie im deutschen Kontext

einen notwendigen Beitrag zur besseren Kommunikation mit und Inklusion von Migrationsgemeinden in die Christenheit in Deutschland leisten. Sie ist ja nicht zuletzt eine theologische Richtung, die vor allem von MigrantInnen artikuliert wird, oder genauer: Sie wird formuliert von AkademikerInnen, die über die (oft persönlich erlebten) Migrationseffekte einer kolonialen Vergangenheit, die noch lange nicht tot ist, reflektieren. Denn in der Tat haben viele der heutigen Migrationsbewegungen in Europa ihre ursprünglichen Gründe in einer kolonialen Vergangenheit, die bis heute spürbar ist. Ein offensichtliches Symbol für diese Nachwirkungen ist die Grenzregion zwischen Europa und Afrika, an deren Militarisierung Deutschland als EU-Land maßgeblich beteiligt ist und von deren Auswirkungen es sich nicht abschotten kann.[42] Postkoloniale Theologie könnte innerhalb der Christenheit in Deutschland dazu beitragen, einen Diskurs zu pflegen, der sich den exklusiven Tendenzen Europas widersetzt, und gemeinsam mit postkolonialen TheoretikerInnen dafür sorgen, dass die Stimmen von MigrantInnen zunehmend auch innerhalb der Kirche wahr- und ernst genommen werden. Denn, wie Homi K. Bhabha uns erinnert, „das verlässlichste Auge [ist] nun vielleicht die Doppelperspektive des Migranten."[43] Was Bhabha über die westliche Metropole schreibt, würde eine postkoloniale Theologie auch für die westliche Christenheit postulieren, dass sie nämlich „ihrer postkolonialen Geschichte, die von den in sie hineinströmenden Nachkriegsmigranten und Flüchtlingen erzählt wird, als einer einheimischen Narrative begegnen [muss], die *ihrer nationalen* [bzw. christlichen; Anm. d. Verf.] *Identität inhärent ist.*"[44] Die Grenzverhandlungen zwischen „Einheimischen" und „MigrantInnen" wären also der Platz par excellence für eine Formulierung postkolonialer Theologie auch in Deutschland. Solche aufmerksamen Grenzverhandlungen (ein solches Grenzdenken; vgl. Mignolo) wären eine wirksame Medizin gegen hegemoniale Denkstrukturen innerhalb deutschsprachiger Theologie. Während eine solche Theologie sicherlich dem befreiungstheologischen Erbe und seiner vorrangigen Option *für* die Armen verpflichtet bliebe[45], müsste man im Falle einer ernsthaft betriebenen postkolonialen Theologie (als Variante interkultureller Theologie) von einer vorrangigen Option *mit* den MigrantInnen sprechen. Eine solche Bezeichnung würde auf der einen Seite dem Umstand Rechnung tragen, dass christliche Existenz gemäß der frühesten Zeugen eine Existenz der Migration war. Vor allem aber betont die Formulierung einer postkolonialen Theologie mit einer *vorrangigen Option mit den MigrantInnen* zweierlei: *Erstens* dass MigrantInnen eine einzigartige Perspektive bezüglich des interkulturellen Wesens des christlichen Glaubens haben, die einer homogenen, sesshaften Gemeinschaft fehlt, *zweitens* ist mit der Änderung von „für" in „mit" die notwendige Gegenseitigkeit jeglicher interkultureller Theologie betont.

Postkoloniale Theologie mag im Rahmen deutschsprachiger Theologie ein Mauerblümchen bleiben. Vielleicht muss das auch so sein, insofern als postkoloniale Theologie per definitionem, genauso wie das Mauerblümchen, in den Rissen und Brüchen konstruierter Trennmauern und Grenzen seine Nahrung und seine Vision von einer blühenden Zukunft findet. Es bleibt zu wünschen, dass auf dieser

Nahrungssuche nicht nur die Trennmauern, sondern auch die polarisierende Tendenz kulturellen und theologischen Denkens zu bröckeln beginnen.

[1] Ich verstehe postkoloniale Theorie nicht bloß als „anglophones Exportgut", sondern als Diskurs, der für die „Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte und den Rassismuserfahrungen" in Deutschland von Bedeutung ist. - Siehe Encarnación Gutiérrez Rodríguez, *Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik*, in: Hito Steyerl - Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.), Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, Münster ²2012, 17-37 (18).

[2] Vgl. Michael Nausner, *Postkoloniale Theologien*, in: Verkündigung und Forschung 57 (2012/2), 117-131.

[3] „Nofretete bleibt eine Berlinerin", in: Berliner Zeitung online vom 3. Dezember 2012: www.bz-berlin.de/kultur/kunst/nofretete-bleibt-eine-berlinerin-article1592906.html

[4] Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt 1977, S. 251-261 (253).

[5] Hervorragende VertreterInnen dieses Ansatzes in Deutschland sind u.a. María do Mar Castro Varela, Kien Nghi Ha, Encarnación Gutiérrez Rodríguez und Hito Steyerl.

[6] Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte, 254.*

[7] Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg 2012, 91.

[8] Walter D. Mignolo, *Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Local Histories/Global Designs*, Princeton 2000, 22.

[9] Ebd., 6.

[10] Ebd., 17.

[11] Eine etwas längere Variante dieser Reflexionen findet sich in: Michael Nausner, *Hybridity and Negotiated Boundaries Even in Germany: Reflections on the Reception of Postcolonial Theory and Theology*, in: Journal of Postcolonial Networks Band 2, Nummer 1, Februar 2012, 1-30. Online: www.postcolonialnetworks.com/2012/02/27/michael-nausner-hybridity-negotiated-boundaries-germany-reflections-reception-postcolonial-theory-theology-journal-postcolonial-networks-vol-2-issue-1-february-2012-1-30/

[12] Steyerl/Rodríguez, *Spricht die Subalterne deutsch?*, 29.

[13] Vgl. Katharina Oguntoye - May Opitz - Dagmar Schultz (Hg.), *Farbe bekennen. Afrodeutsche Frauen auf den Spuren der Geschichte*, Berlin 1986 (Frankfurt 1992).

[14] Seit einigen Jahren gibt es an der Universität Bremen den Studienzweig „Postkolonialismus in der Germanistik", siehe: www.postkolonialestudien-germanistik.uni-bremen.de/?page_id=165

[15] Alexander Honold - Oliver Simons (Hg.), *Kolonialismus als Kultur. Literatur, Medien, Wissenschaft in der deutschen Gründerzeit des Fremden*, Tübingen/Basel 2002, 9.

[16] Ebd., 10.

[17] Ebd., 14.

[18] María do Mar Castro Varela - Nikita Dhawan (Hg.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Frankfurt 2005. - Während Castro Varela und Dhawan sich an DenkerInnen postkolonialer Theorie (Said, Spivak, Bhabha) orientieren, wählt Ina Kerner für ihre Einführung eine thematische Gliederung, um so der Vielstimmigkeit postkolonialer Diskurse besser gerecht zu werden. Vgl. Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg 2012, 19.

[19] Castro Varela - Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, 7.

[20] Ebd., 8.

[21] Vgl. Gayatri Charkavorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Boston, MA 1999.

[22] Ebd., 110.

[23] Steyerl - Rodríguez, *Spricht die Subalterne deutsch?*, 26.

[24] Ebd., 8.

[25] Kerner, *Postkoloniale Theorien*, 61.

[26] www.berliner-afrika-konferenz.de/aufruf (aufgerufen am 2. 1. 2013)

[27] Vgl. Nausner, *Hybridity and Negotiated Boundaries*, 9-10.

[28] Kien Nghi Ha, *Postkoloniale Kritik und Migration - Eine Annäherung*, in: Kien Nghi Ha - Nicola Lauré al-Samarai - Sheila Mysorekar (Hg.), *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*, Münster 2007, 41-54 (41).

[29] Zitiert in: Kien Nghi Ha, *Ethnizität und Migration Reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs*, Berlin 2004, 13.

[30] Ebd., 14.

[31] Ebd., 19.

[32] Vgl. María do Mar Castro Varela, *Unzeitgemäße Utopien. Migrantinnen zwischen Selbstfindung und gelehrter Hoffnung*, Bielefeld 2007, 15.

[33] Vgl. ebd., 78.

[34] Vgl. ebd., 91.

[35] Hito Steyerl, *Postkolonialismus und Biopolitik. Probleme der Übertragung postkolonialer Ansätze in den deutschen Kontext*, in: Steyerl - Rodríguez, Spricht die Subalterne deutsch? 38-55 (42).

[36] Vgl. ebd., 43.

[37] Ebd., 46.

[38] Während ausführliche Arbeiten zu postkolonialer Theologie im deutschen Kontext noch ganz fehlen, ist nun die Rezeption postkolonialer Theologie in Form von kommentierten Übersetzungen englischsprachiger Aufsätze postkolonialer Theologie aus Bibelwissenschaft und konstruktiver Theologie langsam in Gang gekommen. Das schönste Beispiel dafür ist die Essaysammlung von Andreas Nehring - Simon Tielesch (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013.

[39] Institutionelle Beispiele für ein Umdenken auch innerhalb der systematischen Theologie finden sich in den Zentren „Theologie interkulturell" der katholischen Fakultäten der Universitäten Frankfurt und Salzburg sowie an der neu gegründeten Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg.

[40] Das im Jahre 2000 auf Englisch erschienene Buch ist nun auch auf Deutsch erhältlich: Dipesh Chakrabarty, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt 2010.

[41] Vgl. Darrell Jackson - Alessia Passarelli, *Mapping Migration. Mapping Churches Responses*, Genf 2008, 24.

[42] Vgl. Michael Nausner, *Alla luce di Lampedusa. Una riflessione teologica sulle frontiere europee*, in: Protestantesimo 66 (2011/4), 341-356.

[43] Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, 7.

[44] Ebd., 9.

[45] Vgl. Catherine Keller - Michael Nausner - Mayra Rivera (Hg.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis, MO 2004, 5-10.

# Die postkoloniale Theologie im afrikanischen Kontext

Éloi Messi Metogo

## I. Das koloniale Erbe

Die postkoloniale Theologie ist ein Teil der postkolonialen Studien (*postcolonial studies*), die seit 1990 in australischen, britischen und nordamerikanischen Universitäten entwickelt wurden und die aus mehreren Quellen gespeist werden. Hier sind zu nennen die Kritik der Orientalistik und später der Afrikanistik sowie der „Mediterranistik", d.h. der Wissenschaften, die sich mit den Problemen der Länder um das Mittelmehr befassen; sodann die Kritik der anglophonen Schriftsteller Asiens, der Karibik und Afrikas an der offiziellen Literatur des britischen Empires; die nach 1968 in Frankreich geübte erkenntnistheoretische Kritik der westlichen Philosophie und der Sozialwissenschaften; die kritische Historiographie des Handels mit schwarzafrikanischen Sklaven; und vielleicht vor allem die doppelte Kritik an der Historiographie des britischen Empires und der nationalistischen Historiographie von Seiten indologischer Geschichtswissenschaftler, die den durch Feldforschung und Archive dokumentierten praktischen Verhältnissen größere Aufmerksamkeit schenken.[1] Die postkolonialen Studien sind auch verbunden mit sozialen Bewegungen, in denen unterdrückte Gruppen wie die Frauen, die Homosexuellen, die Transsexuellen und ethnische Minderheiten sich zu Wort melden. „Als solche haben sie ihre Wurzeln in den politischen und gesellschaftlichen Erfahrungen der derzeitigen Globalisierung", wobei sie sich immer beziehen auf das, was vorausgegangen war: die Kolonisierung, die „Vertragsarbeit", den Sklavenhandel. Die postkolonialen Studien interessieren sich auch für die Bewegung der „internationalen Zivilgesellschaft" und das Phänomen der Migration, der Wanderbewegungen.[2]

Jean-François Bayart erkennt an, dass es „eine originelle Leistung" der postkolonialen Theorie sei, „eine Verbindung geschaffen zu haben zwischen der Kritik des Kolonialismus und der Kritik anderer Formen der Herrschaft, vor allem im Bereich der Geschlechterrollen"[3]; er würdigt auch „den kritischen Universalismus", der sich speise aus „der Erfahrung der indischen, afrikanischen und karibischen Diaspora, aber auch aus dem internationalen Austausch, den die westlichen Universitäten nicht mehr auf monopolistische Weise vermitteln, selbst wenn einige unter ihnen unbestreitbar immer noch die wichtigsten Institutionen für die postkolonialen Studien sein mögen"[4]. Sie verhindern, dass die durch die Kolonisierung verursachten Traumata, je mehr sie im Lauf der Zeit eine Sache ferner

Vergangenheit werden, in Vergessenheit geraten. Sie beklagen, dass sich unter manchen in Wissenschaft und Politik gebrauchten Schlagwörtern wie „Entwicklung", „Übergang" und „Reform" neue Formen des Kolonialismus verstecken könnten. Sie erinnern daran, dass „die Frage der Hegemonie in den Kolonien [...] nicht getrennt werden kann von der Frage der imperialen Hegemonie in den Mutterländern der Kolonialherren, was auch unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses der Geschlechter und der sozialen Klassen oder ethnischen und konfessionellen Zugehörigkeit gilt"[5].

Der französische Politikwissenschaftler ist aber nach wie vor überzeugt, „dass die postkolonialen Studien weitgehend überflüssig" seien, jedenfalls dort, wo die Mehrheit der von ihnen erforschten Probleme gleichzeitig oder vorher schon von Schriftstellern, Künstlern und einzeln oder in Gruppen arbeitenden Denkern in Frankreich oder im französischen Herrschaftsgebiet sowie in anderen westlichen Ländern und in Japan[6] erforscht worden sind, wo sie aber auch Gefangene des kulturalistischen Diskurses geblieben sind, von dem sie doch die Sozialwissenschaften emanzipieren wollten.[7] Die Rede von der Notwendigkeit, seine Identität neu zu bestimmen, macht aus den postkolonialen Lebensbedingungen ein Thema, das sich unerbittlich aufdrängt: „Die Kolonie, die Versklavung, sie sind die Prädestination des Eingeborenen (und seines Herrn)."[8] Resultat: In Frankreich gerät das politische und soziale Problem der *Banlieus* in Gefahr, auf den Rassismus reduziert zu werden, während in Afrika die versklavenden sozialen Verhältnisse in den unabhängig gewordenen Ländern genau so wie die Rolle der Afrikaner im Sklavenhandel verheimlicht werden.[9]

Bayarts These lautet, dass das Phänomen Kolonialismus etwas ist, das nur entsprechend seinen unterschiedlichen historischen Ausprägungen identifiziert werden kann. Man kann nicht in allen zeitlich und örtlich verschiedenen Situationen von Herrschaft (wie im Zionismus oder in der Situation der türkischen Gastarbeiter in Deutschland) Kolonialismus sehen. Das wäre anachronistisch und unsinnig.[10] Die Bestimmung des Phänomens Kolonialismus ermöglicht es, „die Erblast der Kolonialherrschaft und ihrer bleibenden Auswirkungen" zu identifizieren.[11] Nun aber sind die Lebensbedingungen unter der Kolonialherrschaft nicht überall identisch gewesen: Es gab Kolonien als Gebiete für die Besiedlung durch Einwanderer, Kolonien mit einer Sklavenhaltergesellschaft und auch solche anderer Art. Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es in der Französischen Union „nicht weniger als sechs unterschiedliche juridische Systeme, die nicht alle einfach auf die zweigeteilte Struktur des Unterschieds zwischen einerseits der „Metropole" (d.h. dem Mutterland der Kolonialherren) und andererseits den Kolonien zurückgeführt werden können"[12]. Die „Kolonialreiche" kannten außer den eigentlichen Kolonien auch Protektorate, Dominien, Konzessionsgebiete, Mandatsgebiete usw. Weil die Kolonialherrschaft über historisch und geographisch heterogene Gesellschaften ausgeübt wurde und weil die Okkupation auf unterschiedliche Weise, Dauer und Intensität erfolgte[13], „war sie niemals im Stande, die je eigene geschichtliche Prägung der afrikanischen und asiatischen Gesellschaften zugunsten einer neuen Einheitlichkeit außer Kraft zu setzen"[14].

So gab es in der Beziehung zum Kolonialstaat eine „Autonomie in sozialen Belangen"[15]; und daraus folgt für Bayart, *„dass die Errichtung des Kolonialstaates zum Teil vom autonomen Handeln der Kolonisierten und der historischen Prägung der von der Okkupation betroffenen Gesellschaften bestimmt ist, unabhängig vom Handeln, von der Planung und vom Know-how der Kolonialmacht"*[16]. Das Verhältnis zwischen Kolonialherren und Kolonisierten ist also komplizierter, als es zunächst scheinen könnte. Es ist mitbestimmt von Verhandlungen und Kompromissen mit der Hegemonialmacht, die bewirken, dass eine Herrschaft „sowohl auf Kooptation als auch auf Okkupation, sowohl auf Unterwerfung als auch auf Zustimmung beruht"[17].

Es ist klar, dass die kolonialen Lebensbedingungen heterogen waren. Man ist daher in der Karibik, in Indien und in Afrika auch nicht auf dieselbe Weise „postkolonial".[18] Und zur geschichtlichen Prägung der kolonisierten Gesellschaften gehört auch die Geschichte der Aneignung des kolonialen Erbes[19]: Es gibt keine „rein mechanische, eindeutige und in höchstem Maße determinierte Reproduktion des Phänomens Kolonialherrschaft"[20]. „Das sowohl gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische und mnemonische, d.h. in der kollektiven Erinnerung nachwirkende Erbe der Kolonialherrschaft ist also ein Bündel vielfältiger Probleme"[21], und die überzeugendste Methode der Herstellung verbindender Elemente zwischen der kolonialen und der postkolonialen Situation wird die vergleichende Soziologie[22] sein, die sich inspirieren lässt von der Geschichtswissenschaft, der Anthropologie und der Volkswirtschaftslehre.[23]

Um diese Thesen zu diskutieren, reicht hier der Raum nicht. Man wird aber sagen, wenn der Autor bezüglich der historischen Fakten auch Recht haben mag, so erweckt er bei seiner Rede über die afrikanischen Staaten manchmal den Eindruck, dass der Respekt der Jüngeren vor den Älteren, die Korruption, der Mangel an Demokratie von der besonderen historischen Prägung der afrikanischen Gesellschaften verursacht sei, die an die kulturellen Eigenheiten einer gewissen *négritude* erinnern ... Da es hier aber um den Kolonialismus als „Kulturimperialismus" und um „die herrschende Ideologie der Globalisierung in den letzen beiden Jahrhunderten"[24] geht, ist es wichtig, die akademische Ebene und das politische Engagement nicht miteinander zu verwechseln.[25] Was die christliche Mission betrifft, die oft eng verbunden war mit der Kolonialherrschaft, so lehrt uns die Soziologie der Konversion, dass diese nicht aus bloßem Zwang bestand: Die Neubekehrten kamen da sehr wohl auf ihre Rechnung, da sie sich im Rahmen der Globalisierung einer Weltreligion anschlossen.[26] Das erlaubt uns, auf ernste und objektive Weise das koloniale Erbe in den Kirchen Afrikas aufzudecken und kritisch zu hinterfragen.

## II. Plädoyer für die Afrikanisierung des Christentums

Unseres Wissens spricht man in Afrika nicht von einer „postkolonialen Theologie". Man kann aber sagen, dass es im Rahmen der Strömungen, die für Anpas-

sung, Indigenisation, Inkulturation, Befreiung, Wiederaufbau, feministische Theologie usw. plädieren, eine wirkliche Bemühung um die Entkolonialisierung der christlichen Theologie gibt. Und in dem berühmten Werk von Meinrad P. Hebga, *Emancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*[27], das uns wegen seines ökumenischen Ansatzes als Hauptreferenz dienen wird, finden wir Ausdrucksweisen, die verraten, dass es in der Mission Formen von „Kolonialismus unter dem Deckmantel der Religion"[28] gibt; ferner Formen von „postkolonialem Christentum in Afrika"[29], von „missionarischem Imperialismus"[30], von einer „religiösen Kolonie", von „geistlichem Neokolonialismus"[31], von „christlich-missionarischem Kolonialismus"[32].

In der historischen Ansprache, die Papst Paul VI. im Jahre 1969 in Kampala (Uganda) gehalten hat, in dem man die berühmte Erklärung: „Afrikaner, ihr seid ab jetzt eure eigenen Missionare" findet, wird das christliche Glaubensbekenntnis dennoch als etwas dargestellt, das schon fertig ausgearbeitet ist. Dies ist seitdem das Bezugssystem für alle kulturellen Anpassungen. Die dogmatischen Definitionen „hängen ab von der westeuropäischen oder osteuropäischen Kultur". „Nichts erlaubt, dass wir sie in Formulierungen unserer wenig entwickelten und, wie Lévy-Bruhl sagt, vorlogischen Sprachen übersetzen könnten. Wir müssen sie also auf lateinisch, französisch, englisch oder in jeder anderen Sprache der internationalen Kultur auswendig lernen."[33] Man hat den Eindruck, dass die Weltkirche von Afrika „auf dem Gebiet der Theologie nichts Originelles erwartet": „Die Beiträge zu Lehraussagen, die uns die Europäer gestatten, sollen vielleicht darin bestehen, dass wir unsere Predigten und unsere Katechese mit schmackhaften Sprichwörtern und sehr schlichten Bildern verzieren, die wir der Folklore von Naturmenschen entnommen haben."[34] Die Missionare haben uns von dem gegeben, von dem sie meinten, es sei das Beste, was sie hatten, und man sollte ihnen nicht vorwerfen, dass sie das Christentum in die Formen ihrer eigenen Kultur gegossen haben. Das Problem ist aber, dass sie so tun, „als wenn die theologische Verarbeitung der Offenbarung der christlichen Lehre dieser Offenbarung nicht einen ihr fremden westeuropäischen oder osteuropäischen Charakter verliehe".[35] Der offizielle Bericht über die Synode von 1974 über die Evangelisierung erklärt: „Wir müssen den Afrikanern wie allen anderen die reinen Elemente des Christentums anbieten und diese dann in die Formen der afrikanischen Kultur kleiden. Tatsächlich gibt es ja kein afrikanisches Christentum, ebenso wie es kein europäisches Christentum gibt." Der kamerunische Jesuit ist empört: „Das ist unglaublich! Sind die griechischen oder germanischen

*Éloi Messi Metogo OP, geb. 1952 in Kamerun, ist Dominikaner. Er hat ein Lizentiat in Literaturwissenschaft und Doktorate in Theologie und Religionsanthropologie inne. Er unterrichtet Christologie und Theologische Anthropologie an der Katholischen Universität von Zentralafrika in Jaunde. Veröffentlichungen u.a.: Éléments pour une théologie africaine pour le XXIe siècle (2005); L'enjeu de Dieu en Afrique (in: Fabien Eboussi Boulaga, L'audace de penser (2010). Für CONCILIUM, Heft 2/2009, hat er zuletzt über „Christliche Identität zwischen afrikanischen Religionen, Christentum und Moderne" geschrieben. Anschrift: Université catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé, Kamerun. E-Mail: esamndzigi@yahoo.fr.*

Philosophen, die den Ausdrucksformen des Glaubens eng verbunden sind, etwa ‚reine Elemente des Christentums'? Wir können nicht begreifen, dass man uns einlädt, das Christentum zu afrikanisieren, und dann damit beginnt, es mit der westeuropäischen Kultur gleichzusetzen."[36]

Es ist unumgänglich, dass die Afrikaner ihre Beziehung zu Gott in einer Sprache zum Ausdruck bringen, die ihrer Kultur nicht fremd ist. Die protestantische Theologie erfreut sich hier einer größeren Freiheit als die katholische Theologie. Warum sollte man nicht zurückkehren zu den Gepflogenheiten der Zeit der Apostel, Ortskirchen zu gründen und sie dann nicht endlos lange unter Vormundschaft zu stellen? 1974 hat die Konferenz der Kirchen von ganz Afrika zu einem Moratorium aufgerufen, und dieser Aufruf wurde übel aufgenommen, vor allem von Seiten der katholischen Kirche. Es wurde der Verdacht geäußert, dass damit die Einheit der Weltkirche in Frage gestellt würde, da es ja darum ging, „fünf Jahre lang die Entsendung von Missionaren und von Hilfsgeldern nach Afrika auszusetzen, damit die afrikanischen Kirchen zum Erwachsenenalter gelangen und Verantwortung für ihre eigenen Angelegenheiten übernehmen könnten"[37]. Das wäre dann das Ende der Mission auf einer Einbahnstraße gewesen, „um stattdessen zu einer multilateralen apostolischen Mission zu gelangen"[38]. Die Afrikaner sind Gefangene eines von anderen für sie entworfenen Modells von Christentum, „das in allen seinen Aspekten, nämlich was die Lehre, die Liturgie, das Rechtswesen und die Kirchenzucht betrifft, endgültig von außerhalb strukturiert worden ist"[39]. Das Moratorium hätte, ohne die Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen zu verweigern, die Strukturen geändert, die auf ewige Zeiten abhängig machen.

Im Grunde genommen ist Jesus Christus „die einzige Regel unseres Glaubens"[40]. Er steht jenseits der Dogmen und Glaubensformeln. Das Christentum „ist nicht eine Sache des kanonisches Rechts, es ist kein Corpus von Gesetzen, das dazu bestimmt ist, das gute Funktionieren einer ehrwürdigen Institution zu garantieren"; es ist auch kein Kompendium von Gebetsformeln und liturgischer Riten: „Die einzige und absolute Größe, auf die sich alles bezieht, ist Jesus Christus. Er ist der Weg, der zum Leben führt [...]. Der vollkommene Anbeter im Geist und in der Wahrheit, der Priester und zugleich das Opfer, der Zielpunkt unserer Anbetung, ist allein Jesus Christus. Durch ihn, mit ihm und in ihm wird der Vater in der Einheit des Heiligen Geistes angebetet und verherrlicht."[41] Es ist also normal, dass alle Völker der Erde das Lob Gottes in ihren eigenen Sprachen singen. Es geht nicht darum, Jesus Christus von seiner Kirche zu trennen oder die ehrwürdigen Überlieferungen der Väter, der Kirchenlehrer und Reformatoren zu verwerfen. Die Afrikaner wollen einfach nur ihre eigenen Angelegenheiten in Sachen Religion selbst regeln und Gott auf ihre eigene Weise suchen.[42] Die afrikanische Theologie muss sich befreien von dem Zwang zur Nachahmung und von der Faszination durch die westlichen Lehrmeister: „Der afrikanische Theologe soll nicht mehr geschätzt werden aufgrund seiner perfekten Kenntnis des Denkens von Thomas von Aquin, Martin Luther, Karl Barth oder Karl Rahner, die alle europäische Denker waren, sondern aufgrund seiner eigenen Bemühung um

die Vertiefung in das Wort Gottes und um eine Sprache, die dessen Bedeutung neu zum Ausdruck bringt."[43]

Der Autor spricht einige Probleme der pastoralen Praxis an, deren Lösung den Mut fordert, ausgetretene Wege zu verlassen und Abschied zu nehmen von überkommenen Strukturen, um dann erfinderisch Neues zu wagen. Der Weggang ausländischer Missionare wird den Afrikanern die Möglichkeit eröffnen, endlich untereinander zusammenzukommen, sich auszusprechen und wirkliche Lösungen ihrer Probleme zu erkunden. Sie werden vieles fallen lassen, was sie hindert, in aller Freiheit die kirchlichen Dienste neu zu organisieren. Vorrang hat hier die Verkündigung als die erste apostolische Aufgabe, die bisher als zweitrangig betrachtet oder ganz und gar vernachlässigt worden war zugunsten endloser im Beichtstuhl verbrachter Stunden oder zahlreicher Sonntagsmessen. Um „ein lebendiges Verlangen, einen Durst nach Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern und mit Gott" wecken zu können, „müssten die eucharistischen Versammlungen seltener werden, ihr Rhythmus sollte bestimmt werden von den Bedürfnissen und dem geistlichen Eifer einer gegebenen Gemeinde. Man müsste sie vorbereiten durch eine intensive Verkündigung, durch häufigen Austausch, durch Bemühungen um Versöhnung zwischen Ehegatten, Eltern oder Nachbarn, durch Besuch von Kranken und Gefangenen, durch Hilfsleistungen für Witwen und Waisen. Die eucharistische Kommunion würde dann im vollen Sinn zum Sakrament, das heißt zum Zeichen der Einigkeit der Herzen. Wir könnten in Afrika ausgiebig Gebrauch machen vom Ritus heiliger Mähler, die uns vertraut sind anlässlich von Hochzeiten, Geburtsfeiern und Bestattungen."[44]

Es ist Sache von Basisgemeinden, über neue Strukturen der Kirche zu entscheiden. Zu diesem Zweck wird man sich bemühen müssen um die Fortbildung von Laien, um die Beteiligung der Frauen, wozu es einer Absage an alle Formen von Frauenfeindlichkeit bedarf. Man wird dafür sorgen müssen, dass junge Menschen Zutritt zu Stellungen bekommen, in denen sie verantwortlich handeln können. Wir brauchen Verantwortliche, die befreit sind von den Zwängen des römischen Systems und die dem Volk nahe sind: „Die afrikanischen Christen sind reifer als wir denken; der bizarre Aufputz von kirchlichen Amtsträgern beeindruckt sie überhaupt nicht mehr, wohl aber evangelische Einfachheit."[45] Das Volk Gottes fordert heute, „dass die Nachfolger der Apostel sich als bewährte Spezialisten der Verkündigung und des Gebetes betrachten und keinesfalls als Herren oder Fürsten kleiner oder mittlerer Fürstentümer [...]. Wir wollen Lehrer des Glaubens, Männer, die lange das Wort Gottes meditiert haben und die uns die Früchte ihrer Kontemplation austeilen". Das gilt auch für die Priester als ihre unmittelbaren Mitarbeiter. „Diejenigen aber, die Anspruch auf den Vorrang im Amt erheben und immer wieder auf die von den Aposteln überkommene Autorität pochen, sollten sich daran erinnern: Ihr Platz ist weder in einer komfortablen Bischofskurie noch dort, wo die subtilen Spiele einer kirchlichen Bürokratie getrieben werden, sondern an der vordersten Front der Verkündigung der Botschaft von dem uns in Jesus Christus geschenkten Heil."[46]

Wenn die afrikanischen Theologen, katholische und protestantische, sich in die

Lehre vom mystischen Leib Christi vertiefen, und vor allem, wenn sie intensiv die geschwisterliche Gemeinschaft in Jesus Christus leben, dann werden sie auch die ökumenische Verständigung und Zusammenarbeit voranbringen. Aufgabe der katholischen und protestantischen Christen ist es, ein neues Gespür für die Notwendigkeit der Einheit und der geschwisterlichen Gemeinschaft zu entwickeln, ohne sich dabei nur ins Schlepptau auswärtiger Organisationen nehmen zu lassen. „Lasst uns den Ökumenismus auf unserem bescheidenen Niveau denken und leben, ohne die Marathonläufe endloser Diskussionen, ohne beeindruckende Bilanzen voller Erfolgszahlen. Mit Gottes Hilfe wird daraus etwas für die christliche Einheit herauskommen."[47]

Bevor Meinrad Hebga seine Meinung zu heiklen Punkten betreffs Liturgie, Recht und Disziplin der Sakramente sagt, erinnert er an ein altes Axiom der christlichen Weisheit: *„In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas"*/ „Im Notwendigen Einheit, im Zweifelhaften Freiheit, in allem aber Nächstenliebe."[48]

Man hat die traditionellen religiösen Riten in Bausch und Bogen verurteilt, obwohl die am häufigsten gefeierten und daher die wichtigsten nicht zwangsläufig im Widerspruch zum christlichen Glauben stehen. Muss man denn einen Christen verurteilen, der überzeugt ist, dass seine soziale Bindung ihn verpflichtet, anlässlich einer Geburt oder einer ärztlichen Behandlung ein Hühnchen oder eine Ziege zu opfern? Die aufmerksame Beachtung der anthropologischen Realitäten, eine Pädagogik, die erfüllt ist von Weisheit und Güte nach dem Bild Gottes selbst, würden bessere Ergebnisse bringen als Geringschätzung und Gewalt.

Rom ist dagegen, dass man für die bei der Eucharistiefeier verwendeten Elemente etwas anderes verwendet als Weizenbrot und Wein vom Weinstock. Nun sind diese „gültige Materie" genannten Elemente aber fern von den großen urbanen Zentren nicht immer zugänglich, und man kann kaum verstehen, wie sie „in Gegenden, in denen der Anbau von Weizen und Weinstock unbekannt ist und wo ‚Brot' und ‚Wein' oft in eine Art von ‚christlichem Kreolisch' übersetzt werden, ‚die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit' darstellen können"[49]. Wie soll man dann die Frage verhindern: „Hat Jesus Christus wirklich die geheimnisvolle Gegenwart seines Leibes und Blutes an Weizenbrot und an die Frucht des Weinstocks gebunden, die doch nicht in allen Klimazonen zu finden sind?"[50]

Es gibt ein mit dieser Frage verbundenes Problem, nämlich die Tatsache, dass die Eucharistie oft nicht gefeiert werden kann, weil es zu wenige Priester gibt. Afrikanische Bischöfe haben oftmals gefordert, dass verheiratete Männer (Katechisten und andere Verantwortliche im Gemeindedienst), die doch schon die Aufgabe der Verkündigung und des Gemeindeaufbaus wahrnehmen, durch Ordination beauftragt werden sollten, der Eucharistiefeier vorzustehen und die Absolution zu erteilen. „Schließlich wissen sie genau so viel wie einst die braven Leute in Gallien, in Germanien und im übrigen Europa, denen man die Hände aufgelegt hat. Und oft führen sie ein musterhaftes Leben."[51] Warum trägt man in der Praxis des Sakramentes der Versöhnung und der Buße nicht der den afrikanischen Traditionen so teuren Dimension der Gemeinschaft Rechnung, statt die Einzel-

beichte zu bevorzugen? Man hat den Eindruck, dass die „Generalabsolution" nicht mehr erlaubt wird.[52] Kann man denn die Christen nicht „von dem neurotischen Festhalten an einem individuellen Reinigungsritus befreien, der doch nicht notwendigerweise zur Reinheit des Herzens beiträgt"[53]?

Man kann mit Recht sagen, dass die Missionare ihre verbissensten und hoffnungslosesten Kämpfe auf dem Feld der Ehe ausgefochten haben. Was diese Institution betrifft, so hat die Kirche sich Jahrhunderte hindurch sehr wohl den Gesetzen und Gebräuchen der evangelisierten Völker angepasst. Bezüglich der Polygamie glauben viele Theologen, „dass die brutale Verstoßung von Gattinnen im Namen des Evangeliums eine schwere Verletzung der Gerechtigkeit und der Liebe ist und dem Konkubinat sowie der Prostitution Vorschub leistet"[54]. Es ist hohe Zeit, Abschied zu nehmen von der gefährlichen Fehlleistung, „die aus dem Keuschheitsgebot das erste Gebot Gottes macht, während die Ungerechtigkeit, der Hass, die Unehrlichkeit, die Gier und die Grausamkeit uns kaum besonders beunruhigen"[55]. Ist es nicht pastoral klüger, die christliche Eheschließung aufzuschieben, statt die jungen Leute um jeden Preis zu drängen, das Sakrament der Ehe zu empfangen, um zu verhindern, dass sie im Konkubinat leben? Dieser Aufschub würde die Zahl der Trennungen und Ehescheidungen vermindern. Nach afrikanischen Traditionen hat das experimentelle Stadium der Eheschließung nichts Unwürdiges noch Anomales an sich. Es bedeutet im Gegenteil, dass man eine Verpflichtung, die nicht nur für eine begrenzte Zeit, sondern für das ganze Leben gilt, ernst nimmt. Anfang der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts hat die Diözese Doumé in Kamerun eine Studie organisiert, welche die Möglichkeit erkunden sollte, Christen zu den Sakramenten zuzulassen, die nur nach einheimischer Sitte geheiratet hatten. Dieses Projekt wurde vom Erzbischof von Jaunde heftig kritisiert. Das pastorale Verhalten gegenüber irregulären Ehen muss aber im Licht des Evangeliums überprüft werden, damit Menschen in Schwierigkeiten Hilfe geleistet werden kann und damit ihnen gezeigt werden kann, dass Gott ihnen mit Liebe und Barmherzigkeit begegnet. Eine Kirche, die Menschen im Namen ihrer geheiligten Rechtsordnung, ihrer Autorität und ihres Prestiges ignoriert, verachtet oder zugrunde richtet, ist nicht die Kirche Jesu Christi. Die Kirche und ihre Sakramente sind für den Menschen da, und die Menschen sind nicht für die Kirche und die Sakramente da, denn Jesus ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren war.[56]

## III. Für eine Entkolonialisierung der Theologie

Man kann wohl sagen, dass es noch keine gelassene und loyale Begegnung zwischen dem Christentum und den afrikanischen spirituellen Traditionen gibt. Wenn die Aktivitäten der Missionare weithin gegen diese Traditionen Gewalt angewendet haben, so neigen die afrikanischen Theologen dazu, sie für den Fall, dass sie darin nicht die Riten und Dogmen ihrer Kirchen wiederfinden, als etwas Vorläufiges zu betrachten, das dazu bestimmt ist, seine Erfüllung im Christentum

zu finden.[57] „Es ist aber falsch, ungerecht und unredlich, die Traditionen der afrikanischen Volksreligionen, die kein systematisches Ganzes sind, sondern nach Art von Rhapsodien eine große Bandbreite von Vorstellungen aufweisen, mit der machtvollen begrifflichen Architektur der theologischen Summen zu vergleichen. Wir spielen hier einfach nicht dasselbe Spiel und nicht mit denselben Spielregeln. Wenn man hier meint, Siege verzeichnen zu können, so wird man zum Opfer von Illusionen und bloßen Missverständnissen."[58]

Die theologischen Gedankengebäude sind nicht der erstrangige Ausdruck des Glaubens. Man muss vielmehr die lebendigen Zusammenhänge zwischen den spontan erlebten Religionen miteinander vergleichen: „Die gelebte Religion, und das gilt auch für das Christentum, ist aus Weisheitssprüchen, Erzählungen, Legenden, Riten und Gesetzen gemacht, die erst zu einer Einheit werden unter der Autorität der Tradition, des Imperativs dessen, ‚was man tut und was man nicht tut', ‚weil es von Anfang an immer so gewesen ist', oder ‚weil man so etwas nicht tut in Israel' oder ‚weil es so der Weisung des Herrn, dem Wort Gottes entspricht'... Von dieser Art sind auch die traditionellen afrikanischen Religionen."[59] Die Institutionen, wie wir sie z.B. in den theologischen Fakultäten Afrikas haben oder in den Lehrstühlen für traditionelle Theologie, wo man die afrikanischen Religionen studiert, ohne sich zu bemühen, sie mit dem Christentum zu vergleichen, würden das Entstehen einer entkolonialisierten christlichen Theologie gewiss fördern. Derartige Studien würden auch ermöglichen zu erhellen, was die unabhängigen oder afro-christlichen Kirchen zum Widerstand gegen das von Missionaren eingeführte bourgeoise Christentum motiviert und was Fabien Eboussi Boulaga die „afrikanische Spiritualität" nennt.[60]

Diese afrikanische Spiritualität ist „eine bestimmte Art sich selbst zu verstehen und seine Beziehung zur Erde, zu den Lebenden und zu den Toten zu leben"[61]. Das Spirituelle kommt nicht von außen her zum Gesamtgewebe des Menschenlebens hinzu. Es ist vielmehr die vom Menschen bewirkte Integration und Transformation der physischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen seiner Existenz, die aus ihm eine Person machen, d.h. das Mitglied einer Schicksalsgemeinschaft der Lebenden und der Toten. Im Gegensatz zur westlichen Auffassung von der Sünde als der bewussten Beleidigung eines hoch über der Lebenswelt thronenden Gesetzgebers betrifft jede Fehlleistung, ob sie bewusst oder unbewusst geschieht, das Geschick und die Verantwortung aller, und darum muss sie von allen und für alle wiedergutgemacht werden: „Da gibt es keinen für sich allein Schuldigen und auch keinen Sündenbock"; „es gibt keine ‚stellvertretende Wiedergutmachung'"[62]. Die Schuld ist das Böse, das die Gemeinschaft zerstört, das in der menschlichen Gemeinschaft die einen gegenüber den anderen isoliert und „das den Einzelnen hineinreißt in den Strudel seiner Vereinsamung und seiner Nacht"[63]. Worauf es ankommt, das ist die Wiederherstellung der Kommunikation, der Lebensqualität durch „die Wiedereingliederung in den ewigen und festlichen Kreislauf des Austauschs von Früchten und Gütern"[64]. Selbst der Tod ist integriert in diesen Kreislauf des Austauschs und der Kommunikation. Es sind die Lebenden, die über den Tod reden und ihm einen Sinn verleihen. So

bleibt der Tod in der Gemeinschaft gegenwärtig, und zwar auf reale, persönliche Weise, jedoch vermittelt durch andere, die über ihn, durch ihn und für ihn reden"[65]. Die Toten ihrerseits werden zu Mächten, welche die Gemeinschaft strukturieren, „zu Geistern, welche die Lehrmeister der Lebenden und ihre Wächter sind"[66]. Eine solche Welt kennt keinen metaphysisch-kosmologischen Dualismus, keinen Individualismus und keine Zwangsvorstellungen von Schuld und Heilsangst.

Nun hat aber das bourgeoise Christentum der Missionare Trennwände aufgerichtet, die das Individuum am Kontakt mit der Gemeinschaft hindern, indem sie es abschneiden von den ursprünglichen Lebensbedingungen, die der menschlichen Existenz vorgegeben und daher konstitutiv für sie sind. So kommt man dazu, sich gelehrte Fragen zu stellen über die Beziehung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Schöpfung, Gesetz und Evangelium, Natur und Gnade, Glaube und Sakramente, Gewissen und Institution usw. „Die theologische Aktivität erschöpft sich darin, diese Antinomien dadurch zu überwinden, dass man zwischen ihnen schmale, rein verbale Verbindungsstege konstruiert."[67] Ausgestoßen aus der Welt und abgedrängt in seine Transzendenz, kann Gott nicht mehr gegenwärtig sein - außer durch ein gewalttätiges Eindringen mittels des Wunders, mittels der „Offenbarung", die nicht davor gesichert ist, nur noch als Ursache von kultureller und politischer Gewalt zu funktionieren. Wenn das Christentum aber Feier des den Tod besiegenden Lebens ist, dann versteht es sich von selbst, „dass vorherige Schuldgefühle, dass das Empfinden von Schuld als Beleidigung Gottes nicht die überall geltende notwendige Vorbedingung ist, um Zugang zum österlichen Bewusstsein des neuen Lebens zu finden. Die Sünden sind schon vergeben, weil das Reich Gottes schon gegenwärtig ist, schon vor dem psychologischen Bewusstwerden, vor den Ängsten und den ‚Gewissensqualen'."[68]

Wir haben schon vermerkt, dass Gott für die afrikanische Spiritualität kein hoch über dem gelebten Leben angesiedelter Gesetzgeber ist. Weil die Schuld die Gemeinschaft zerstört, „ist sie ein Unrecht, das Gottes ‚transzendenter' Immanenz im Leben der Menschen zugefügt wird. Denn wenn das nicht so wäre, wie könnte man dann verstehen, dass der Mensch den Ganz-Anderen, das unwandelbare Absolute verletzen könnte? Durch anthropomorphe Vorstellungen von Gott aber kann niemandem geholfen werden, Schuld und Erlösung ernst zu nehmen [...]."[69]

Ein anderer wichtiger Aspekt für die Notwendigkeit der Entkolonialisierung der Theologie: die Trennung von Glaube und Liebe. Wenn der Glaube der Neubekehrten aus der Welt ihrer Gemeinschaftserfahrung verbannt und ins Exil geschickt wird, dann versammelt er sie nicht zu einer Gemeinschaft gegenseitiger Hilfe und gegenseitiger Anerkennung. Was sie dann eint, ist nur die Beziehung zur Lehre und zu denen, die diese Lehre verkünden. Die Teilnahme an denselben Riten und die Bejahung derselben Wahrheiten schafft auch keine Solidarität der Evangelisatoren und der Evangelisierten. Sie schließen die Missachtung der Neubekehrten und die Rassendiskriminierung nicht aus. Die bourgeoise Trennung von Glaube und Liebe wird auch in den Kirchen, in denen Afrikaner den Vorsitz haben, noch fortgesetzt. Die unabhängigen Kirchen „haben diese Karikatur von

‚geschwisterlicher Liebe' abgelehnt, die bei den Ungläubigen nur Sarkasmus und spöttisch-ironische Bemerkungen hervorruft: Seht wie sie einander lieben! Die Dissidentenkirchen dagegen wollten Räume sein, ‚in denen man sich zu Hause fühlt', in denen jedes ihrer Mitglieder ein Gesicht und einen Namen hat"[70].
Wir haben schon vermerkt, dass die gelebte Religion überall dieselbe ist, hoch über allen theologischen Konstruktionen. Sie dient dem dauernden Blutkreislauf des Lebens mittels des Austauschs der Früchte der Arbeit und der Güter, der Gemeinschaft zwischen den Lebenden und den Toten, dem Kampf gegen die Mächte, die der Gemeinschaft schaden. Im Grunde genommen, ist die Formulierung „traditionelle Religion" ein Pleonasmus: Jede Religion ist „Religion der Tradition", das heißt „das Erbe, dessen Echo uns erreicht in Form von Sitten, von Weisen, human zu leben, das heißt als wahre Menschen". Die Religion ist „die Weitergabe des Lebens als gemeinsames Erbe"[71]. Eine entkolonialisierte Theologie in Afrika und anderswo kann nur entstehen, wenn diese universelle Erfahrung ernst genommen wird.

[1] Vgl. Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris 2010, 9-10; 42-43.

[2] Vgl. ebd., 11f.

[3] Ebd., 22.

[4] Ebd., 15.

[5] Ebd., 40f.

[6] Vgl. ebd., 20-34; 41-43.

[7] Vgl. ebd., 16, 44f.

[8] Vgl. ebd., 45.

[9] Vgl. ebd.

[10] Vgl. ebd., 17; ebd., 47f.

[11] Vgl. ebd., 58-60.

[12] Ebd., 47f.

[13] Ebd.,71. Vgl. ebd., 75.

[14] Vgl. ebd., 72f.

[15] Vgl. ebd. 57.

[16] Ebd., 56. Markierung durch Kursivschrift vom Autor.

[17] Ebd., 78.

[18] Vgl. ebd., 46.

[19] Vgl. ebd., 46.

[20] Ebd., 58.

[21] Ebd., 89f.

[22] Ebd., 91.

[23] Vgl. ebd., 92.

[24] Ebd., 66.

[25] Vgl. ebd., 65.

[26] Vgl. z.B. Philippe Laburthe-Tolra, *„Vers la lumière?", ou le Désir d'Ariel. A propos des Beti du Cameroun. Sociologie de conversion*, Paris 1999.

[27] Meinrad Pierre Hebga, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire.* In: Présence Africaine, Paris 1976.

[28] Ebd., 166.

[29] Ebd., 16.

[30] Ebd., 22; vgl. auch 50.

[31] Ebd., 43.

[32] Ebd., 92.

[33] Ebd., 12.

[34] Ebd., 13.

[35] Ebd., 14.

[36] Ebd., 15.

[37] Ebd., 20.

[38] Ebd., 34.

[39] Ebd., 41.

[40] Ebd., 148.

[41] Ebd., 149.

[42] Vgl. ebd., 152.

[43] Ebd., 158.

[44] Ebd., 54f.

[45] Ebd., 62.

[46] Ebd., 87.

[47] Ebd., 89.

[48] AaO., 107.

[49] Vgl. Jean-Marc Éla, *Le cri de l'homme africain. Questions aux Églises d'Afrique*, Paris 1980, 9-17.

[50] Hebga, *Émancipation d'Églises*, 56.

[51] Ebd., 19f.

[52] Vgl. Benedikt XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben AFRICAE MUNUS über die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens*, 19. November 2011. In der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls", Nr. 190 (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2011).

[53] Hebga, *Émancipation d'Églises*, 58.

[54] Ebd., 112f.

[55] Ebd., 116.

[56] Vgl. ebd., 121f.

[57] Für die folgenden Überlegungen vgl. Fabien Éboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris 1981, 60-83.

[58] Ebd., 79.

[59] Ebd.

[60] Ebd., 78. Hervorhebung durch Kursivschrift vom Autor.

[61] Ebd.

[62] Ebd., 82.

[63] Ebd.

[64] Ebd.

[65] Ebd., 83.

[66] Ebd., 68; ebd., 65.

[67] Ebd., 65.

[68] Ebd., 69f.

[69] Ebd., 68.

[70] Ebd., 71.

[71] Fabien Éboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie*, in: Histoire et missions chrétiennes, Nr. 3 (2007), 94, 96, 100.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

concilium
Theologisches Forum

# Die Theologie der Befreiung auf einem zukunftsweisenden Kongress

Agenor Brighenti

Ein lateinamerikaweiter Kongress, der vom 6. bis 11. Oktober in Brasilien von der Initiative Ameríndia[1] durchgeführt wurde, machte deutlich, dass die Theologie der Befreiung, wenn auch als „Glut unter der Asche", lebendiger ist, als man sich vorstellen konnte. Sie lebt nicht einfach nur aus der Erinnerung an eine große Vergangenheit, sondern ist vor allem weiterhin ein „zweites Moment" als „Reflexion der Glaubenspraxis" der Basisgemeinden, die in prophetischer Weise mitten in einer Gesellschaft von Gekreuzigten präsent sind. Im aktuellen Kontext der Krise der Moderne und der allmählichen „kirchlichen Rückwärtsentwicklung" erlitt das verändernde Handeln in Kirche und Gesellschaft einen Rückschlag, doch es prägt nach wie vor das Engagement so vieler, die unbeirrbar wider alle Hoffnung hoffen. In diesem Sinne hat Leonardo Boff, als die Theologie der Befreiung ihre Morgenröte erlebte, darauf hingewiesen: „Die Befreiung ist kein Ideal der Sieger, sondern der Besiegten - eine Widerstandsbewegung im Exil."

Es war bewusst kein nostalgischer Kongress, sondern - wie in der Planung vorgesehen - ein zukunftsorientierter Kongress ohne Verbitterung und Kritik am Opportunismus. In einer Atmosphäre des Glaubens und der Zugehörigkeit zu einer großen Familie, in der es keine Spaltungen und Spannungen gab, strafte dieses Ereignis alle Anschuldigungen und Vorurteile Lügen, die vonseiten konservativer und traditionalistischer Vereinigungen sowie vonseiten der offiziellen

Kirche erhoben wurden. Die fünf Tage intensiver und ernsthafter Arbeit waren erfüllt von Zeichen der Hoffnung - und nicht der Ermüdung. Es ist gelungen, die Befreiungstheologen der ersten Generation, eines großen Teils der zweiten Generation und eine beachtliche Anzahl von jungen Theologinnen und Theologen sowie Engagierten zusammenzubringen, die kühn und begeistert den „noch glimmenden Docht" aus den Händen der Alten in Empfang nahmen.[2]

Maria Clara Lucchetti Bingemer formulierte in einem Artikel im *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro) nach dem Kongress ihre starken Eindrücke von so vielen Menschen, die schon lange auf dem Weg sind: „In jedem Gesicht, in das ich blickte, gab es eine Geschichte: einen gemeinsamen Kampf, eine empfundene Hoffnung, einen erlebten Traum, eine bewältigte Aufgabe. Oder auch ein tränenreiches Scheitern, eine Enttäuschung, eine Niederlage. Aber Leben. Viel gelebtes, gefeiertes, erlerntes Leben. Wir sind viele, die wir seit Jahrzehnten diese Wege in Amerika gehen. Wir haben Staub an den Sandalen, Falten im Gesicht, doch immer noch Jugendlichkeit und Träume im Herzen. Und wenn man diese Versammlung sah, wie alle gemeinsam ergriffen waren, sangen und nachdachten, dann zeigte das, dass der Traum größer ist als alle Versuche, ihn zu ersticken, und dass er siegreich im Leben derer erstrahlt, die glauben, hoffen und lieben."

Für die Teilnehmenden gab es keinen Zweifel, dass die Theologie der Befreiung mit diesem Kongress wieder ins Licht der Öffentlichkeit gerückt ist und dass viele, die sich aus den bekannten Gründen auf den „Vorhof" der Institution Kirche beschränken mussten, sich herausgefordert fühlten, innere Wunden möglichst gering zu achten und nach vorne zu blicken im Bestreben, neue Antworten auf neu entstehende Realitäten zu geben. So substanziell die Reflexion auch war und so reichhaltig die veröffentlichten Texte[3] auch waren: Das kostbarste Ergebnis dieses Kongresses war es, dass er die Gemeinschaft der Theologen des Kontinents mobilisiert und die neue Generation der Theologinnen und Theologen sowie der Engagierten mit Begeisterung erfüllt hat. Wer seinen Glauben durch die Erfahrung Gottes unter den Ärmsten und Ausgeschlossenen nährt, der weiß, dass die Theologie der Befreiung weiterhin „opportun, nützlich, notwendig" ist (so Papst Johannes Paul II. in seinem Brief an die brasilianische Bischofskonferenz aus dem Jahr 1986).[4]

## Ein zweifaches Jubiläum als Anlass

Das Jahr 2012 verweist für die Kirche Lateinamerikas und der Karibik auf das Jubiläum zweier Ereignisse, die ihr Antlitz veränderten und ihr eine eigene Stimme gaben: Es geht um die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Papst Johannes XXIII.[5] vor fünfzig und um die Entstehung der Befreiungstheologie vor vierzig Jahren[6]. Diese beiden Ereignisse bildeten den Hintergrund der Reflexionen des Kongresses. Während die lateinamerikanische Theologie der Befreiung in ihren Anfängen ihr Selbstverständnis dadurch ausbildete, dass sie den Bruch mit der europäischen theologischen Perspektive vollzog, ist sie sich

heute dessen bewusst, dass es zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und Medellín, zwischen europäischer und Befreiungstheologie „Kontinuität und Diskontinuität gleichermaßen" gibt. Die lateinamerikanische kirchliche Tradition der Befreiung hat ihre Grundlage in der Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Man kann die tragenden Säulen dieser Tradition wie etwa die Kirchlichen Basisgemeinden, die Bibellektüre vom Volk her, die Sozialpastoral, die Märtyrer aus gesellschaftspolitischen Gründen, die Theologie der Befreiung (die feministische, afroamerikanische, indianische und die Ökotheologie) usw. nicht verstehen, ohne dass man das Zweite Vatikanische Konzil nicht länger als bloßen Endpunkt, sondern vielmehr als Ausgangspunkt begreift. Der Prozess der innerkirchlichen Erneuerung, den die Kirchen auf dem Kontinent in Gang setzten, war weit mehr als eine bloße „Umsetzung" der Konzilsbeschlüsse, sondern vielmehr eine „schöpferische Rezeption" (Jon Sobrino) des Konzils, die in überreichem Maße in Kirchen mit eigenem Antlitz und ihrem eigenen Wort erblühte.[7]

Natürlich erleben wir heute eine neue Zeit, die neue Realitäten mit sich brachte. Doch diese führen uns nicht zwangsläufig ins Leere oder dahin, die alten Sicherheiten einer Vergangenheit ohne Wiederkehr aufs Spiel zu setzen. Sie fordern uns eher dazu heraus, eine „zweite Rezeption" des Zweiten Vatikanischen Konzils im neuen Kontext, in dem wir nun leben, vorzunehmen. Für die am Kongress Teilnehmenden ist das Konzil nicht überholt, und schon gar nicht stellte es eine Täuschung oder einen Moment der Naivität der Kirche der Sechzigerjahre dar. Ganz im Gegenteil: Sein Geist und seine grundlegenden Einsichten inspirieren weiterhin die neuen Antworten, zu denen uns neue Fragen herausfordern, welche aus dem neuen Kontext aufbrechen.

## Das Ereignis als ein Moment innerhalb des Prozesses

Das Hauptziel des Kongresses war es, die Theologengemeinschaft des Kontinents zu mobilisieren. Deshalb wurde auf den Vorbereitungsprozess besondere Sorgfalt verwandt. Isolierte Ereignisse gehen vorüber und haben nur wenig Bestand. Wenn es kein „Vorher" gibt, dann gibt es kaum ein „Nachher", was ja stets das Wichtigste ist. Deshalb startete der Kongress den Prozess mit fünf regionalen „Theologischen Tagungen": in Mexiko für den Norden des Kontinents (Mexiko und Lateinamerikaner aus den USA); in Guatemala für die Länder Zentralamerikas und der Karibik; in Bogotá für die Länder der Andenregion, in Santiago de Chile für die Länder des Südens und in João Pessoa für Brasilien.[8]

Es waren sehr gut besuchte Veranstaltungen. Ihre Themen drehten sich um das oben angesprochene zweifache Jubiläum, das aus der Perspektive der jeweiligen Region reflektiert wurde. Man versuchte auch, der Arbeit dieselbe Dynamik zu verleihen: Vorträge, Podiumsdiskussionen bzw. Diskussionsforen, Workshops, Feiern und wissenschaftlicher Austausch. Einige Regionen veröffentlichten die

Ergebnisse der Tagung sogar, entweder digital oder in gedruckter Version. Danach wurde auf dem lateinamerikaweiten Kongress das, was man auf den Regionaltagungen erarbeitet hatte, von allen Teilnehmenden - wenn auch in konzentrierter Form - miteinander geteilt. Da die am Kongress Teilnehmenden zu einem großen Teil bereits die regionalen Tagungen mitgemacht hatten, trug dies nicht nur dazu bei, dass der Kongress zu einem Moment innerhalb eines Prozesses wurde, sondern man verständigte sich auch auf gemeinsame Aktivitäten nach dem Kongress. Die jungen brasilianischen Theologen organisieren sich etwa, um nach Formen zu suchen, wie sie das Erbe der Theologie der Befreiung der ersten und zweiten Generation übernehmen können. Einige von ihnen sind bereits sehr aktiv und haben beachtliche Veröffentlichungen vorzuweisen.
Es gibt den Wunsch, einen weiteren lateinamerikaweiten Kongress im Jahr 2015 durchzuführen, wenn das fünfzigjährige Jubiläum des Abschlusses des Konzils gefeiert wird. Die Realisierung dieses Kongresses hängt von einer Reihe von Faktoren ab, vor allem davon, ob die Menschen den Mut haben, dem Druck, dem sie innerhalb der Kirche selbst ausgesetzt sein werden, zu widerstehen[9] - Menschen, die leider inmitten einer Welt von Hunger nach „Brot und Schönheit" (Frei Betto), nach Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit auf den „Zynismus der Satten" (Cecílio de Lora) stoßen.

## Der Kongress in Zahlen

Am Ereignis in São Leopoldo an der Universität Unisinos nahmen Theologen und Theologinnen, pastorale Mitarbeiter und gesellschaftspolitisch engagierte Christen aus 33 Ländern Amerikas, Europas, Asiens und Afrikas teil. Zum überwiegenden Teil kamen sie jedoch aus Lateinamerika. Insgesamt wurden 733 Teilnehmende gezählt, davon 374 Männer und 359 Frauen. Es waren drei anglikanische Bischöfe und 18 katholische Bischöfe aus Brasilien und anderen Ländern des Kontinents dabei. Was die Alterszusammensetzung betrifft, so sind 444 der Teilnehmenden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geboren und 275 nach dem Entstehen der Theologie der Befreiung. Von ihnen sind 118 unter dreißig und 23 um die zwanzig Jahre alt.
Bei der Auswertung des Kongresses stellte man fest, dass die Frauen und die jungen Theologen bei den Vorträgen und Podiumsdiskussionen im Plenum stärker repräsentiert hätten sein müssen. Dies war ohne Zweifel ein Defizit des Kongresses, doch es ging auf die Entscheidung zurück, die Theologen der ersten Generation in Erscheinung treten zu lassen, da ja das vierzigjährige Bestehen der Theologie der Befreiung gefeiert wurde. Es war unvermeidlich, dass Leonardo Boff, Jon Sobrino, Víctor Codina und Andrés Torres Queiruga, dem eine besondere Einladung zuteil wurde, die erste Stelle einnahmen - diejenigen, die, wie Leonardo Boff zu Beginn seines Vortrags betonte, „aus der großen Bedrängnis kommen", die ihr Gewand im Blut unserer Märtyrer gewaschen und weiß gemacht haben (vgl. Offb 7,14). Es stimmt auch, dass einige Theologinnen von den

Instituten, denen sie angehören, an der Teilnahme gehindert wurden. Indessen war die führende Rolle der Theologen und Theologinnen der zweiten Generation bei den offenen Diskussionsforen und Workshops bemerkenswert, ohne dass dabei auf die stets willkommenen Beiträge von Theologen der ersten Generation wie etwa Carlos Mesters, José Marins, Pablo Richard, Irmão Cechin, Juan Carlos Scannone, Diego Irarrázaval, Cecílio de Lora usw. verzichtet wurde. Glücklicherweise sind die Frauen heute viel stärker an der theologischen Reflexion beteiligt als zu Beginn der Theologie der Befreiung - eine Tatsache, die hoffnungsvoll stimmt und einen Grund zum Feiern darstellt.

## Theologie der Befreiung: eine überholte Theologie?

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung entstand mit der Absicht, den Schrei der Besiegten in das Verständnis des Glaubens selbst zu integrieren. Heil und Förderung des Menschen, institutionalisierte Ungerechtigkeit und strukturelle Sünde, Geschwisterlichkeit und gesellschaftliche Ausgrenzung, Gottesliebe und Option für die Armen bildeten strukturierende Themen einer Reflexion der Praxis in befreiender Perspektive. Es gibt welche, die die Theologie der Befreiung mit dem Marxismus in Verbindung brachten und immer noch meinen, sie hätte damit etwas zu tun, hätte zusammen mit diesem ihre Bedeutung eingebüßt und sei infolgedessen gestorben. Im Kontext des Falles der Berliner Mauer fragte sich Gustavo Gutiérrez in Form eines Buches: „Wo werden die Armen schlafen?" „Wem nützte diese Theologie", so fragte sich zur selben Zeit auch Clodovis Boff, wenn die Armen für das Verständnis des Glaubens keine Relevanz besäßen?

Beim lateinamerikaweiten Kongress zeigten vor allem Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino und Carlos Mesters die Aktualität der Armen für die Theologie auf - andernfalls würde sie, wie Hugo Assmann Anfang der Siebzigerjahre sagte, zu einer zynischen Theologie. Ja, es ist wahr, dass sich die Zeiten geändert haben, auch in der Kirche. Dennoch kann man nicht darüber hinwegsehen, dass trotz der großen Fortschritte insbesondere in der Produktion von Reichtümern und auf dem Feld der neuen Technologien die Hälfte der Menschheit niemals einen Telefonanruf bekam. Während die Armen heute kaum weniger arm sind, konzentriert sich der Reichtum immer stärker in den Händen weniger. Josué de Castro

*Agenor Brighenti promovierte zum Doktor der Theologie und Religionswissenschaften an der Universität Leuven, Belgien; er hat eine Forschungsprofessur an der Päpstlichen Katholischen Universität von Curitiba inne und ist Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Mexiko und am theologisch-pastoralen Institut des CELAM (lateinamerikanischer Bischofsrat). Er war der Vorsitzende des Organisationskomitees des lateinamerikaweiten Kongresses. Veröffentlichungen u.a.: Reconstruindo a Esperança – Como Planejar a Ação da Igreja em Tempo de Mudança (2000); A Igreja do Futuro e o Futuro da Igreja (2007); A Desafiante Proposta de Aparecida (2007). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Kirche, Theologie und Lehramt in Lateinamerika" in Heft 2/2012. Anschrift: Rua João Dranka, 66/1002, Bairro Cristo Rei, 88050-530 Curitiba/PR, Brasilien. E-Mail: agenor.brighenti@pucpr.br.*

sagte noch in den Fünfzigerjahren: „Die Hälfte der Menschheit schläft hungrig ein, und die andere Hälfte schläft mit der Angst vor denen ein, die hungern." Die Statistik belehrt uns darüber, dass 20 Prozent der Weltbevölkerung 80 Prozent der Ressourcen des Planeten besitzen, während die übrigen 80 Prozent der Bevölkerung sich mit 20 Prozent begnügen müssen.

Als das Zweite Vatikanische Konzil vor fünfzig Jahren die Christen dazu aufforderte, sich mitten in die Welt hineinzubegeben, fragte sich die lateinamerikanische Kirche in Medellín: In welche Welt? In die Welt der 20 Prozent der Integrierten oder in die Unterwelt der 80 Prozent Ausgegrenzten? Wie soll man in einer Welt der Gekreuzigten vom guten Vatergott sprechen? Hand in Hand mit einer Kirche, die sich nach und nach in der Perspektive des „Katakombenpaktes"[10] in das Milieu der einfachen Volksschichten integrierte, gingen auch eine entsprechende Theologie und Prophetie, die sich dessen bewusst waren, dass der wahre Ort der Theologie nicht die akademische Welt ist, sondern dass sie als „zweites Moment" dem „ersten Moment" der Erfahrung Gottes im Armen nachfolgt. Dass diese Art zu leben und zu denken in authentischer Weise dem Evangelium entspricht, wird durch unsere Märtyrer aus gesellschaftspolitischen Gründen bezeugt. Ihre Schar reicht von Laien bis hin zu Bischöfen, von Aktivisten in den Volksbewegungen bis hin zu Intellektuellen an den Universitäten, und es ist ein Skandal, dass niemand von ihnen je offiziell heiliggesprochen wurde. Dies stellt eine Unterlassung dar, in der das Misstrauen bestimmter Teile der Kirche hinsichtlich der wahren Glaubensmotive so vieler zum Ausdruck kommt, die ihr eigenes Leben dafür hingaben, dass andere mehr Leben haben. Glücklicherweise wurde die Erinnerung an diese Märtyrer auf dem Kongress kraftvoll zum Ausdruck gebracht, sowohl in den Reflexionen als auch in Gebet und Liturgiefeier.

Wie Gustavo Gutiérrez betonte, ist es heute klar, dass sich die Realität der Armen als „die Welt der Bedeutungslosigkeit" zeigt, die uns dazu verpflichtet, den Begriff des Armen auszudehnen, damit er jegliche Art von Ausgrenzung umfasst – neben der ökonomischen auch die Ausgrenzung aus Gründen des Geschlechts, der ethnischen Zugehörigkeit, des Alters, der Kultur usw. Dabei, so betonte er, seien zwei andere große Herausforderungen für die Theologie in diesen neuen Zeiten zu beachten: die neue Rationalität und der religiöse sowie kulturelle Pluralismus.

## Die Gefahr einer gesellschaftlich und kirchlich verwaisten Theologie

Der lateinamerikaweite Kongress hatte keinen akademischen Charakter. Man versuchte, Reflexion und Praxis miteinander zu verbinden und Berufstheologen mit Aktivisten von der Basis zusammenzubringen, da sich ja jede echte Theologie in engem Kontakt mit dem konkreten Leben in Gesellschaft und kirchlichen Gemeinden entfaltet. Beim Kongress selbst wurde dies deutlich in der Art zu sprechen, in den angewandten Methoden, in den gruppendynamischen Spielen, in

den Reden und Texten, in Zeugnis, Ausdrucksform und gemeinsamem Teilen des Glaubens. Die Theologie der Befreiung verwirklicht sich in der befreienden Praxis der kirchlichen Gemeinden, die sich in prophetischer Weise in die Gesellschaft einfügen. So stellte Frei Betto fest: „Der Kongress wollte insgesamt lediglich Antworten auf diese eine Frage finden: Was bedeutet es, auf einem Kontinent, auf dem es so viel Unterdrückung gibt, heute Jünger und Jüngerin des Befreiers Jesus zu sein und inmitten eines Volkes, dessen Mehrheit unter Armut leidet und dem mehrheitlich die grundlegenden Menschenrechte verwehrt werden, Theologie zu treiben?“[11]

Insbesondere was das betrifft, gab man sich auf dem Kongress Rechenschaft von einer schlimmen Wirklichkeit. Im Kontext der Krise, die wir derzeit erleben, finden wir einerseits das Rissigwerden des sozialen Netzes; die kleinbürgerliche Utopie, die die gesellschaftlichen Subjekte demobilisiert; das plötzliche Auftauchen eines über alle Maßen individualistischen, konsumistischen und hedonistischen Individuums; den Kapitalismus als Ende der Geschichte, und auf der anderen Seite das Zerreißen des kirchlichen Netzes, das Erstarken konservativer, ja traditionalistischer kirchlicher Bewegungen; das Profil des neuen Klerus; die Verdrängung des christlichen tätigen Engagements durch die Mystik individueller Subjektivität, des Prophetischen durch das Therapeutische und des Ethischen durch das Ästhetische usw. Dies alles sind Faktoren, die entweder zur Distanzierung kirchlicher Gemeinden vom prophetischen Engagement inmitten der Gesellschaft oder zur Distanzierung von Theologen vom kirchlichen und gesellschaftlichen Handeln geführt haben.

Es blinkt das rote Alarmlicht, das vor einer kirchlich und gesellschaftlich verwaisten Theologie warnt. Der Rückzug des Theologen in die akademische Welt und die allmähliche Verdrängung der Theologie befreienden Handelns im öffentlichen und konfessionell ungebundenen Raum sowie die Entmutigung verändernden Handelns der Basisgemeinden inmitten der Gesellschaft werden mittel- und langfristig dazu führen, die Theologie der Befreiung ihres charakteristischen Wesens zu berauben, nämlich die verstandesmäßige Durchdringung eines inmitten der kirchlichen Gemeinden prophetisch gelebten Glaubens zu sein, die sich in befreiender Perspektive in die Gesellschaft hineinbegeben.

[1] Amerindia ist ein ökumenisch aufgeschlossenes Netzwerk von Katholiken, das in allen lateinamerikanischen Ländern präsent ist. Seine Absicht ist es, die kirchliche Tradition Lateinamerikas lebendig zu halten, die sich um die „schöpferische Rezeption“ des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die Generalversammlung der Bischöfe in Medellín herausgebildet hat und in den Kirchlichen Basisgemeinden, in der Bibellektüre vom Volk her, in der Sozialpastoral und im Zeugnis der Märtyrer aus gesellschaftspolitischen Gründen konkrete Gestalt angenommen hat. Sitz und Generalsekretariat der Stiftung befinden sich in Montevideo (Uruguay). Tatsächlich kam der erste Anstoß zu diesem Kongress von Sergio Torres, dem ehemaligen Leiter von Amerindia.

[2] Bei der Abschlussfeier des Kongresses nahmen die anwesenden jungen Theologinnen und Theologen symbolisch das Erbe der älteren entgegen und verpflichteten sich, es am Leben zu erhalten.

[3] Die Tonaufzeichnungen der Vorträge können im Internet angehört werden: www.ivox.com/mercedesamador-audios-mp3_rf_1488788_1.html.

[4] Víctor Codina betonte in seinem mit frenetischen Beifall (durch Stampfen mit den Füßen) bedachten Vortrag mehrmals, dass „nur diejenigen in der Lage sind zu verstehen, was die Theologie der Befreiung ist, die ihren Glauben aus der Erfahrung Gottes unter den Ärmsten und Ausgegrenzten nähren".

[5] Als Ehrengast auf dem Kongress war der inzwischen 94-jährige Konzilsvater Dom José Maria Pires, ehemaliger Erzbischof von João Pessoa (im Nordosten Brasiliens) anwesend, mit dem José Comblin zusammengearbeitet hat. Sein Zeugnis und seine Rede im Plenum wurden warmherzig aufgenommen und mit Beifall bedacht.

[6] Wenn man auch üblicherweise auf die Veröffentlichung des grundlegenden Werkes *Theologie der Befreiung* von Gustavo Gutiérrez als auf den Beginn der Theologie der Befreiung verweist (dt. Ausgabe Mainz, [10]1992; Anm. d. Übers.), darf man andere Veröffentlichungen der ersten Stunde nicht vergessen, wie etwa die von Rubem Alves und Richard Shaull auf protestantischer Seite sowie von Hugo Assmann und Juan Luis Segundo katholischerseits. In der Folge gesellten sich dazu: Jon Sobrino, José Comblin, Pablo Richard, Carlos Mesters, Ronaldo Muñoz, Víctor Codina, Milton Schwantes, Julio de Santana, Ignacio Ellacuría, Diego Irarrázaval, Pedro Trigo, Alberto Parra, Alberto Ramires, Clodovis und Leonardo Boff, João Batista Libânio, Ivone Gebara, Juan Carlos Scannone, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Luiz Carlos Susin, Benedito Ferraro, Ignacio Madera, Paulo Suess, Elza Tamez, José Oscar Beozzo, Eleazar Lópes, José Maria Vigil und viele andere.

[7] Zu Beginn des Kongresses wurde mit einem emotionalen „presente" des Erbes der prophetischen Gestalten unter den lateinamerikanischen Bischöfen gedacht, wie etwa Manuel Larraín, Hélder Câmara, Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz, Leonidas Proaño, Eduardo Pironio, Carlos Parteli, Aloisio Lorscheider, Ivo Lorscheiter, Raúl Silva Henriquez, Juan Landázuri, Marcos McGrath ... Ebenso wurde mit demselben gemeinsamen Ruf „presente" beim Aufrufen des jeweiligen Namens folgender Theologen gedacht: Richard Shaull, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Ignacio Ellacuría, Ronaldo Muñoz, José Comblin, Milton Schwantes, Carmelita de Freitas, Toninho Aparecido, Ada Maria I. Díaz ...

[8] Im Jahr 2011: Tagung der Region Nord am 5. August; von Zentralamerika und der Karibik vom 26. bis 29. April; der Andenländer vom 19. bis 21. Oktober; der südlichen Länder des Kontinents vom 12. bis 15. Juli. Die Tagung für Brasilien fand vom 12. bis 14. September 2012 statt.

[9] Die Durchführung dieses Kongresses war alles andere als einfach: Man suchte zunächst ein Land und eine gastgebende Institution, wo sich die Kirche größtmöglicher Autonomie und Entfaltungsfreiheit erfreut; es wurde ein Organisationskomitee unter in Kirche und Welt renommierter Beteiligung geschaffen; man suchte die Unterstützung des Episkopates, von dem 18 Bischöfe anwesend waren, usw. Aber dennoch mussten sich Mitglieder des Organisationskomitees zurückziehen, Redner mussten ihre Teilnahme in Frage stellen, Themen aus dem Programm gerieten unter Verdacht und die gastgebende Institution des Kongresses wurde bedrängt, höheren Instanzen viele Erklärungen zu geben.

[10] Es handelt sich um das bekannte Dokument der Gruppe der Bischöfe „Kirche der Armen", das in der Endphase des Konzils ausgearbeitet und im Zuge eines Gottesdienstes in den Katakomben Roms unterzeichnet wurde. Darin verpflichteten sich die Unterzeichner zum Zeugnis für eine Kirche, die arm und solidarisch mit den Ausgegrenzten wird, um eine Kirche für alle zu werden.

[11] Der Beitrag wurde am 10. Oktober 2012 veröffentlicht und ist im Internet zugänglich: www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&langref=PT&cod=71316.

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

# Margaret Farley, der Vatikan und „Just Love"

Susan A. Ross

Im Frühjahr 2012 erließ die Kongregation für die Glaubenslehre eine „Notifikation" bezüglich Margaret A. Farleys Buch *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics* (London/New York 2006). Die Erklärung mit Datum vom 30. März 2012 wurde am 4. Juni veröffentlicht. Laut Glaubenskongregation vertritt das Werk Farleys „Positionen [...], die in direktem Widerspruch zur katholischen Lehre auf dem Gebiet der Sexualmoral stehen", weshalb es „weder in der Beratung und Ausbildung noch im ökumenischen und interreligiösen Dialog als zulässige Darlegung der katholischen Lehre verwendet werden" könne.[1] Als Reaktion auf die Notifikation gaben die Vorstände der Catholic Theological Society of America (CTSA) und der College Theology Society (CTS) Erklärungen heraus, in denen sie das Vorgehen des Vatikans mit scharfer Kritik bedachten, insbesondere wegen des vatikanischen Verständnisses von der Aufgabe der Theologie.[2] Daraufhin schossen die Verkäufe von Farleys Buch empor bis an die Spitze der Bestsellerliste des Online-Buchhändlers Amazon.

In ihrem Buch betrachtet Farley, eine Ordensangehörige der Barmherzigen Schwestern, Fragen der Sexualmoral mit einer anderen Brille als jener, die traditionell in der katholischen Morallehre verwendet wird und die sexuelle Handlungen hauptsächlich vom Naturrecht her beurteilt. Farley blickt zurück auf die Geschichte der Sexualität, auf kulturenübergreifende Praktiken und auf die vielfältigen Bedeutungen, die die Sexualität besonders in den letzten Jahrzehnten angenommen hat. Vielleicht am bedeutsamsten ist aber, dass es Farley vor allem anderen darum geht, die Sexualität unter der Rubrik der Gerechtigkeit zu beurteilen. Sie stellt Normen für „gerechten Sex" auf (*Just Love*, 215-232), und sie geht den Fragen, die mit Ehe, Scheidung und gleichgeschlechtlichen Beziehungen zu tun haben, genau unter dieser Rubrik nach. Angesichts der traditionellen Verbote von Praktiken wie Masturbation und gleichgeschlechtlichen Beziehungen kann Farley

*Susan A. Ross ist Professorin und Vorsitzende des Departments für Theologie an der Loyola-Universität Chicago. Sie ist die designierte Präsidentin der Catholic Theological Society of America. Veröffentlichungen u.a.: Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology (1998), For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice (2006), Anthropology: Seeking Light and Beauty (2013). Für CONCILIUM gab sie zuletzt zusammen mit Felix Wilfred das Heft „Bischöfe und Theologen: Alte und neue Spannungen" (2/2012) mit heraus. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: sross@luc.edu.*

(mit Bezug auf die Masturbation) nur feststellen, dass diese „normalerweise überhaupt keine moralischen Fragen aufwirft" (*Just Love*, 236).

Viele Theologen und Theologinnen - einschließlich der Vorstände von CTSA und CTS - zeigten sich besorgt über das vatikanische Verständnis von der Aufgabe der Theologie. Es „könnte der Eindruck entstehen, dass theologische Werke, welche 1.) die Erfahrungen und Nöte der normalen Gläubigen zum Ausdruck bringen, 2.) die Stichhaltigkeit bestimmter offizieller katholischer Positionen prüfen und 3.) alternative theologische Rahmenkonzepte als möglicherweise hilfreiche Beiträge zur authentischen Weiterentwicklung der Lehre anbieten, keine konstruktive Rolle im Leben der Kirche spielen dürfen."[3] Kardinal Donald Wuerl, ehemals Vorsitzender des Komitees für Lehrfragen der US-amerikanischen katholischen Bischofskonferenz, entgegnete kürzlich: „[...] die Kirche erklärt in der Tat, dass die verbindlichen Lehrer des Glaubens [d.h. die Bischöfe] uns nicht in die Irre führen und von Christus wegbringen werden. Niemand sonst kann so etwas rechtmäßig beanspruchen."[4]

Was steht hier auf dem Spiel? Nach meinem Urteil geht der Streit um mindestens drei Dinge: erstens um die Rolle der Theologen und die Aufgabe der Theologie im Verhältnis zum bischöflichen Amt, zweitens um den Stellenwert dessen, was man einmal die „Hierarchie der Wahrheiten" nannte, und drittens um die Rolle der Theologie in der heutigen mediengesättigten Welt.

Zum ersten Punkt: Erst in den letzten fünfzig Jahren - mit ein paar Ausnahmen - sind Laien in größerem Ausmaß katholische Theologen geworden und unterrichten als Akademiker an den Universitäten Seite an Seite mit ihren Kollegen aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Besonders in den USA genießen katholische Theologen dabei eine Unabhängigkeit, die sich für viele Bischöfe und den Vatikan als problematisch und sogar als ärgerlich herausgestellt hat. Im Jahr 2000 wurde deshalb, gemäß can. 812 CIC, eingeführt, dass eine Lehrerlaubnis, ein *mandatum*, vom Ortsbischof einzuholen ist. Aber viele Theologen haben es abgelehnt, darum zu ersuchen.[5] Farley selbst, die inzwischen im Ruhestand ist, unterrichtete viele Jahre lang an der Theologischen Fakultät der Universität Yale - einer privaten, säkularen Universität -, die nicht den Anforderungen nach einem *mandatum* unterliegt. Insofern ist die theologische Arbeit inzwischen weit hinausgewachsen über ihre früheren Orte, die kirchlichen Hochschulen und Priesterseminare, die die Ortsbischöfe genau im Auge hatten. Gleichzeitig werden - zumindest in den USA - immer weniger junge Katholiken in traditionellen Konfessionsschulen erzogen, und viele besitzen nicht einmal die einfachsten Grundkenntnisse in katholischer Theologie. Deshalb machen sich katholische Bischöfe Sorgen über die Art der Erziehung, die in Institutionen, die sich selbst katholisch nennen, angeboten wird; sie legen ihr Augenmerk auf eine „rechtgläubige" Lehre, um auf diese Weise die katholische Theologie zu schützen.

Zum zweiten Punkt: Die „katholische Theologie" ist in Gefahr, auf das reduziert zu werden, was der Katechismus lehrt, und sogar auf das, was gar keine definitive katholische Lehre ist - ohne dass noch zwischen den vielen unterschiedlichen Graden an Wichtigkeit und Verbindlichkeit unterschieden wird. So wurde bei-

spielsweise im Januar 2013 eine Einladung an Diakon William Ditewig, in der Erzdiözese Philadelphia zu sprechen, zurückgezogen, weil er Mitautor eines Buchs ist, das für weibliche Diakone eintritt, auch wenn in dieser Frage noch überhaupt nichts entschieden wurde.[7] Die Stellung der Kirche zur Masturbation, die bloße Ordination von Frauen zum Diakonat, die Absolutheit des Heils in Jesus Christus - das scheint alles dasselbe Gewicht zu haben: Sie sind „offizielle Lehre" der Kirche und darum aller Infragestellung entzogen. Doch diese drei Themen haben sehr verschiedenes Gewicht und unterschiedliche Bedeutung. Es scheint aber, dass „was auch immer die Kirche lehrt", ganz gleich zu welchem Thema und in welchem Zusammenhang, inzwischen automatisch zur „verbindlichen Lehre" wird, unabhängig von der Fragestellung, ihrer Geschichte oder ihrem relativen Gewicht.

Zum dritten Punkt: Wir leben in einer Zeit unterschiedsloser unmittelbarer Kommunikation. Gegenwärtig wird jede Erklärung des Vatikans sofort an das breite Publikum herausgegeben; diese Erklärungen kommen nicht mehr in den Genuss einer Zeit des Abwägens, wie dies in der Vergangenheit geschah, als Sachverständige sich mit der Frage befassten, welcher Rang einer bestimmten Erklärung in der kirchlichen Hierarchie der Wahrheiten zukomme. Manche theologischen Lehren sind eindeutig nicht so wichtig wie andere, dennoch scheint es in der Gegenwart so zu sein, dass man *alles*, was aus dem Munde eines Bischofs oder eines Vatikansprechers kommt, automatisch für unfehlbar hält. Das führt dazu, dass Kirchenvertreter jetzt glauben, es sei ihre Pflicht, auf jede theologische Kontroverse umgehend zu reagieren, indem sie sich selbst als Schiedsrichter für die theologische Wahrheit definieren. Als Elizabeth Johnsons Buch *Quest for the Living God* (London/New York 2007) vom Komitee für Lehrfragen der amerikanischen Bischofskonferenz öffentlich kristisiert wurde[7], wurde gefragt, warum es kein Treffen mit Johnson persönlich gegeben habe. Das Komitee begründete das unter anderem damit, dass die Bischöfe unverzüglich hätten einschreiten müssen, um Verwirrung bei den Gläubigen zu vermeiden.

Der Fall von Margaret Farley, dem Vatikan und *Just Love* wirft für katholische Theologen viele bedrückende Fragen auf. Einerseits ist klar, dass Farley, wie bereits angesprochen, in einer Reihe von Punkten von der kirchlichen Lehre abweicht, aber andererseits wurde ihr hauptsächliches Bemühen, die Frage der Sexualethik unter dem Aspekt der Gerechtigkeit in einen neuen Rahmen zu stellen, an keiner Stelle in der Notifikation des Vatikans erwähnt. So scheint es, dass viele Bischöfe ebenso wie der Vatikan - insbesondere in Bezug auf Margaret Farley - den theologischen Wald wegen einiger Bäume nicht erkennen.

[1] Vgl. *Notifikation zum Buch Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics von Sr. Margaret A. Farley RSM*, auf der Homepage des Vatikan unter: www.vatican.va/roman_ curia/congregations/cfaith/documents_rc_con_cfaith_doc_20120330_nota-farley_ge.html.

[2] Das Statement der Catholic Theological Society of America ist nachzulesen unter: www.ncronline.org/news/faith-parish/theological-society-backs-vatican-criticized-nun for the CTSA statement; die Erklärung der College Theology Society findet sich unter:

www.collegetheology.org/resources/news/announcements/77-public-statement-on-dr-margaret-farleys-contribution-to-the-field-of-christian-moral-theology-and-the-role-of-the-theologian-today.

[3] Aus der Vorstandserklärung der CTSA vom 7. Juni 2012.

[4] Donald Kardinal Wuerl, *The Noble Enterprise*, in: America, 4. Februar 2013.

[5] Die Richtlinien der US-Bischofskonferenz für das *mandatum* sind veröffentlicht unter: www.old.usccb.org/bishops/mandatumguidelines.shtml.

[6] Siehe www.catholicnewslive.com/story/56951; Gary Macy u.a., *Women Deacons: Past, Present, Future*, New York 2012.

[7] Vgl. James A. Coriden, *Theologinnen, Theologen und Bischöfe: Gute Verfahrensweisen fördern Zusammenarbeit*, in: CONCILIUM 48 (2012/2), 170-181; Bradford Hinze - Christine Firer Hinze, *Der Fall Elizabeth A. Johnson in den USA*, in: CONCILIUM 48 (2012/4), 461-466.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

# Befreiungstheologie treiben zwischen den gesellschaftlichen Rändern

Karen Ross

Der bekannte Befreiungstheologe Clodovis Boff war der Meinung, dass man sich als Theologe oder Theologin zum „Treiben" von *Befreiungs*theologie vollständig in das Leben der Armen und Unterdrückten hineinbegeben müsse. Für dieses „Hineinbegeben" war es nicht ausreichend, wenn man sich an Orte begab, an denen Armut herrschte, oder längere Zeit in Unterdrückungssituationen lebte. Man muss die Erfahrungen der anderen unter vollem Einsatz auf sich genommen haben. In ähnlicher Weise haben viele Befreiungstheologen argumentiert, dass Theologen und Theologinnen die Mühsal der Armen und Unterdrückten nur begreifen könnten, wenn sie mit ihnen vor Ort vollständig solidarisch lebten. Dies bringt eine feministische und Latina-Theologin der ersten Welt in eine schwierige Situation: Kann ich mich selbst jemals als wirkliche Befreiungstheologin bezeichnen? Ist es im Kontext der ersten Welt überhaupt möglich, Befreiungstheologien genau zu untersuchen oder für die Menschen am Rande der Gesellschaft zu sprechen, wenn man selbst nicht vom Rand der Gesellschaft aus schreibt? Ich bin der Ansicht, dass es einen Mittelweg geben kann und sollte, bei dem Theologen

und Theologinnen Befreiungstheologie treiben können, indem sie dauerhafte Beziehungen zu anderen auf der Basis gegenseitigen Respekts aufbauen.
Nach meiner Einschätzung ist es die Überheblichkeit von Missionseinsätzen, vor der Theologen wie Boff beim Projekt der Befreiungstheologie warnen. In ihrem Artikel *The Cost of Short-Term Missions* [Der Preis von Kurzzeit-Einsätzen] weist Jo Ann Van Engen darauf hin, welches Missverhältnis bei Missionseinsätzen besteht: Sie bringen denen, die sie unternehmen, viel mehr als denjenigen, denen „geholfen" werden soll. Vor allem kurze Missionseinsätze schaffen und zementieren die Kluft zwischen Erster und Dritter Welt, denn die der Reise zugrundeliegende Haltung besagt, dass es den Missionierenden gelingen kann, einen Eindruck davon zu bekommen, wie sich das Leben für Arme und Unterdrückte anfühlt, dass sie diesen Menschen „helfen" und dann geistlich erfüllt und mit (hoffentlich) neuen Einsichten zurückkehren können. Im Sommer vor Beginn meines Promotionsstudiums im Bereich Theologie und Ethik hatte ich erstmals die Gelegenheit, das kleine und vom Krieg gebeutelte Land El Salvador als Mitglied einer Delegation von jungen Erwachsenen aus meiner Heimatgemeinde St. Catherine of Siene zu besuchen. Meine Kirchengemeinde hatte zu dieser Zeit bereits eine mehr als zehnjährige Partnerschaft zu einer Gemeinde im salvadorianischen Dorf El Sitio. Jedes Jahr werden zwei Gruppen von Gemeindegliedern dorthin geschickt. Jede nach El Sitio reisende Delegation wird in erster Linie mit der „Mission" entsandt, sich für die Pflege besserer und von gegenseitigem Respekt geprägter Beziehungen mit den Menschen in unserer Partnergemeinde einzusetzen. Dazu gehört, die Gemeinde dabei zu unterstützen, Zugang zu den menschlichen Grundrechten zu erlangen, die in Bildung, sauberem Wasser und Gesundheitsversorgung bestehen. Wie es bei anderen derartigen Reisen üblich ist, bringen Gruppen aus unserer Gemeinde Medikamente und Schulbedarf mit sowie finanzielle Unterstützung und Briefe von Gemeindegliedern mit.
Es wird viel Kritik an einer „Mentalität von Missionseinsätzen" geübt, weil dadurch eine ungerechte Abhängigkeit zwischen den „Missionaren" und den Empfängern der Missionsarbeit entstehen kann. Das Problem bei dieser Haltung besteht darin, dass dabei die ungerechte Situation kaum in Frage gestellt wird, die diese Arten von Reisen überhaupt erst möglich macht, weil stets eine bequeme und beabsichtigte Trennlinie zwischen den Missionaren und den anderen bestehen bleibt.
Meiner Ansicht nach unterscheiden sich solche Reisen von den Partnerschaftsbesuchen der Mitglieder meiner Gemeinde durch die Haltung: In welchem Geist gibt eine Person etwas, in welchem Geist ist sie dort tätig, und was erhofft sie „mitzunehmen"? Durch die Teilnahme an den Delegationen von jungen Erwachsenen in den letzten Jahren habe ich erfahren, dass eine gerechte, befreiende Haltung nur dann entsteht, wenn eine gesunde Balance zwischen Nächstenliebe und Gerechtigkeit gewahrt wird. Ebenso muss alles, was getan wird, die Würde der Beziehung zwischen den beiden Gemeinden wahren und respektieren; jede Form von Abhängigkeit oder Überlegenheit muss vermieden werden. Das ist natürlich nicht leicht zu bewerkstelligen.

Das Modell von Gemeindepartnerschaften kann Aufschluss geben über die Möglichkeit, Befreiungstheologie im Raum zwischen den Rändern der Gesellschaft zu „treiben" und gleichzeitig die Integrität der alltäglichen und praktischen Erfahrungen und Kämpfe der Menschen am Rand der Gesellschaft zu wahren. Unsere Delegation fand zusammen aufgrund der Einstellung, „Geschenke" in der Absicht zu machen, an einer neuen Art von Gerechtigkeit mitzuwirken und dabei einen Beitrag zu etwas zu leisten, das sich eines Tages selbst tragen würde. Es war auch immer klar, dass der Schwerpunkt darauf liegt, mit den Mitgliedern unserer Partnergemeinde in El Sitio in Beziehung zu kommen und dabei jede Vorstellung einer „missionarischen" Selbstüberhebung oder kolonialen Überlegenheit hinter sich zu lassen, damit die Stimme der anderen wirklich gehört werden kann. Auf der Titelseite des Leitfadens unserer Delegation steht das folgende „Gebet der Delegierten":

*„Wenn wir auf ein anderes Volk,*
*eine andere Kultur oder*
*eine andere Religion zugehen,*
*dann müssen wird als erstes*
*unsere Schuhe ausziehen,*
*denn der Ort, an den wir gehen,*
*ist heilig ...*
*Sonst treten wir vielleicht*
*auf den Traum von jemand anderem.*
*Oder noch schlimmer -*
*wir könnten vergessen,*
*dass Gott bereits*
*vor unserer Ankunft*
*dort war."*

Während meiner eigenen Reisen ins salvadorianische El Sitio war es mir möglich, die Beziehung zu den Frauen des Dorfes zu vertiefen; vor allem durch die demütig machende Erkenntnis, dass Gott tatsächlich vor meiner Ankunft dort war und einen festen Platz in den Herzen der Frauen besaß, die sich durch das Leid und die Gewalt des Bürgerkriegs hindurchgekämpft hatten. Indem ich versucht habe, meine Haltung einer „Service-Reise" zurückzustellen und zu erkennen, welcher Gewinn im einfachen Hören auf die kontextuellen Weisheiten lag, die in den Geschichten der Frauen enthalten waren, konnte ich von der Reise mit der Erkenntnis zurückkehren, meine Theologie in einen anderen Rahmen zu stellen. Statt die Erfahrungen der Überlebenden des Bürgerkriegs zu verklären und sie dazu zu verwenden, den Menschen zu Hause „eine Lehre zu erteilen", spürte ich tatsächlich den Schmerz und die seelische Erschütterung dieser Frauen, und ich musste ihre Geschichten weitererzählen, wenn ich über Gott nachdachte und darüber, was es bedeutet, Theologie zu treiben.

Während meines Aufenthalts in El Sitio im letzten Sommer saß meine Gastmutter Angela mit mir vor der Küche und begann, von ihren Kindern zu erzählen. Als die Menschen im Dorf während des Krieges aus ihren Häusern über die Berge nach Honduras fliehen mussten, waren einige ihrer Kinder noch klein, und mit einem war sie schwanger. Jahrelang flogen Regierungssoldaten auf der Suche nach Guerillakämpfern und „Sympathisanten" des Guerillakampfes Einsätze über der Region Copapayo und warfen wahllos Bomben auf die Menschen ab. El Sitio wurde traumatisiert durch das später als das *Massaker von Copapayo* (1983) bezeichnete Bombardement, durch das die Menschen ins Exil getrieben wurden und die meisten Angehörigen umkamen. Angelas Ehemann kämpfte für die Guerillabewegung FMLN, und sie musste allein für ihre kleinen Kinder und das Kind in ihrem Leib sorgen. Sie erzählte mir, wie sie in den Bergen von El Salvador vor den Regierungssoldaten floh und die Wehen einsetzten. Sie musste das Kind alleine im Busch zur Welt bringen. Kurz nach der Geburt hörte sie die Hubschrauber in der Ferne, und sie wusste, dass sie weiterlaufen musste. Als ich sie fragte, woher sie die Kraft hatte, um direkt nach der Geburt weiterzulaufen, lautete ihre Antwort schlicht: „Ich musste die Kraft finden, ich hatte keine Wahl."

Geschichten von dem, „was sie trugen" (um eine Metapher des Autors Tim O'Brien zu zitieren), finden sich überall in der verborgenen Geschichte der konkreten Erfahrungen von Frauen während des salvadorianischen Bürgerkriegs. Diese Frauen trugen während des Krieges die Kinder auf ihrem Rücken und in ihrem Leib, sie trugen die Verletzten und die Erinnerungen an Misshandlungen, Unterdrückung und Unterjochung. Bei Angela sah ich, dass sich an ihrer Situation als Frau seit Kriegsende kaum etwas geändert hat, auch wenn die unmittelbare Gefahr durch Gewalt so nicht mehr gegeben war. Ihr Mann kam nach der Unterzeichnung des Friedensabkommens zur Familie zurück; aber eigentlich kam er nicht wirklich „zurück", sondern wurde Alkoholiker und verbringt viele Nächte in der nahegelegenen Stadt beim Glücksspiel, statt zu Hause zu sein. Als ich ihre Geschichte hörte, war mir sehr gegenwärtig, dass die Folgen des Krieges - und in gewisser Weise der Krieg selbst - in den genderspezifischen Erfahrungen der sal- vadorianischen Frauen, die ich kennengelernt habe, noch immer sehr lebendig sind.

Als ich El Salvador verließ, tat ich es mit erfülltem Herzen und gefestigter Überzeugung - nicht weil ich den Eindruck gehabt hätte, etwas „erreicht" zu haben, indem ich mich in das Leben der salvadorianischer Dorfbewohnerinnen hineinbegeben hatte, und nun wieder in meinen Alltag zurückkehren konnte, sondern weil ich mir in diesen Jahren die Zeit genommen hatte, zu den Frauen wirklich eine Beziehung aufzubauen. Aufgrund meiner kurzen, aber beeindruckenden Erfahrungen der Solidarität mit ihnen hatte ich das Bedürfnis, die

*Karen Ross* ist Doktorandin in Theologie und Ethik an der Loyola-Universität in Chicago. Ihre Hauptinteressen gelten der feministischen und der Sexualethik sowie den Befreiungstheologien Lateinamerikas. Jeden Sommer führt sie eine Delgation junger Erwachsener aus ihrer Heimatgemeinde in Kalamazoo, Michigan, nach El Salvador. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: Kross@luc.edu.

täglichen Kämpfe oder *luchas* der salvadorianischen Frauen, die ich getroffen hatte, in meiner Theologie anzusprechen, sie zu würdigen und mich ihnen zu stellen.

In meinen konkreten Alltagserfahrungen bin ich unbestritten von diesen salvadorianischen Frauen am Rand der Gesellschaft weit entfernt. Doch ich kann Befreiungstheologie treiben, indem ich mich immer darum bemühe, den verschiedenen „kontextuellen Weisheiten" Sprache zu verleihen, die ich in den „Räumen dazwischen" höre, in denen ich sie kaum erwarten würde. Durch dauerhafte Beziehungen auf der Basis gegenseitigen Respekts mit den kolonisierten, armen und unterdrückten Menschen an den Rändern oder sogar *zwischen* den Rändern können Theologen und Theologinnen partiell dadurch Unrecht und Leid Sprache verleihen, dass sie ihre eigene Rolle als Kolonisatoren anerkennen. Das Treiben von Befreiungstheologie in der Anerkennung der durch Beziehung entstehenden Solidarität zeigt, dass man beim Eintreten in die Erfahrungen von anderen Menschen einen Ort betritt, der bereits heilig ist.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

# Zum Rücktritt Papst Benedikts XVI.

Felix Wilfred

Der erste Rücktritt eines Papstes nach 600 Jahren hat Kirche und Welt überrascht. Als Gründe nannte Papst Benedikt XVI. die Gebrechen des fortgeschrittenen Alters und den Mangel an geistiger und körperlicher Spannkraft, um den Petrusdienst noch hinreichend ausüben zu können.

Wir Menschen haben alle dasselbe körperliche Grundgerüst; die Gesetzmäßigkeiten des Körpers und sein Rhythmus machen für niemanden eine Ausnahme. Die Erkenntnis der körperlichen Grenzen sollte uns alle weise machen und uns zur Einsicht verhelfen, dass keiner von uns unersetzlich ist; diejenigen, die dachten, sie seien es, liegen schon im Grabe! Das ist unsere Lage als Menschen. Dies einzusehen ist besonders wichtig für alle diejenigen, die in der Kirche oder in der Welt Machtpositionen innehaben. Die Sache, der der Pontifex Maximus diente - die Sache der Kirche und des Gottesreichs - ist größer als seine Person. Die Feierlichkeit und die Fallstricke, die die Ausübung der höchsten Macht und Autorität in der Kirche umgeben, könnten dazu führen, dass der Geist der Demut und des Dienstes, den Jesus seinen Jüngern auferlegt hatte, verdunkelt wird.

„Wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein." (Mk 10,43f; vgl. Mt 20,25-28; Lk 22,24-27) Der revolutionäre Schritt, den Papst Benedikt tat, um sein Amt des Dienstes an der Kirche als Bischof von Rom und Papst der Gesamtkirche zu beenden, konnte darum nur Bewunderung hervorrufen, selbst bei den schärfsten Kritikern seines Pontifikats. Papst Benedikt ließ uns tatsächlich gewahr werden, dass *„servus servorum Dei"* (Diener der Diener Gottes) keine leere Formel ist. Ob es hinter diesem mutigen Schritt andere Gründe gab, die mit der Zentralverwaltung der Kirche und ihrem Funktionieren zu tun haben, wissen wir nicht. Das gehört ins Reich der Mutmaßungen und Spekulationen, das wir hier nicht betreten wollen.

Der Rücktritt eines Papstes sollte indessen nicht als Ausnahme betrachtet werden. Wir würden uns wünschen, dass dies in der Zukunft eine normale Praxis wird, und zwar genau deshalb, weil es dabei um „das Wohl der Kirche" geht, wie Benedikt anführte. Der Rücktritt ist ein Wagnis, das mit einer alteingeführten Tradition bricht. Seine Bedeutung ist jedoch noch viel größer, was die Art und Weise der Führung der Kirche anbelangt. Er hat, neben anderen Dingen, für viele Bischöfe und Amtsträger die Möglichkeit eröffnet, freiwillig abzutreten, wenn sie durch körperliche oder andere Umstände nicht mehr in der Lage sind, den Anforderungen und Aufgaben ihres Amtes angemessen zu begegnen. Um sicherzustellen, dass das Wohl der Kirche nicht darunter leidet, könnte dies in strukturelle Maßnahmen übersetzt werden, z.B. durch die Festlegung der Anzahl der Dienstjahre für Bischöfe und andere, auch dann, wenn sie körperlich noch fit sind. Das würde die Amtsträger in der Kirche von der Versuchung zu autoritärer und ausgedehnter Machtausübung befreien, für die die Gläubigen bislang kein Mittel der Abhilfe besitzen. Es könnte zu größerem Verantwortungsbewusstsein und zu mehr Transparenz in der Kirche und ihrer Leitung beitragen und auf diese Weise Gottes Macht in der menschlichen Schwäche bezeugen. Sollte es zu einer solchen Neuausrichtung kommen, dann könnte die Entscheidung des Papstes, sein Amt in Demut niederzulegen, als ein wahrhaft *erlösender Akt* für die Kirche von heute gesehen werden. „Er aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit. Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt." (2 Kor 12,9)

Die außerordentliche Entscheidung des Pontifex ist, wie er selbst erklärte, die Frucht der Einsicht und der Prüfung seines Gewissens vor Gott. Wir würden die Entscheidung des Papstes und seine Gewissensprüfung gerne als Muster ansehen, die auf die gesamte Kirche anwendbar sind. Die Kirche selbst ist gerufen, der Menschheit zu dienen, ihre Freuden, Sorgen und Hoffnungen zu teilen (*Gaudium et Spes*, 1). Ob die christliche Gemeinschaft diese von Gott verliehene Aufgabe erfüllt, wäre zu klären in einem Prozess der Einsicht vor Gott. Die Prüfung des Gewissens der Kirche wird ergeben, dass es heute keinen anderen Weg gibt, ihre Aufgabe zu erfüllen, als den des Dialogs - des Dialogs mit der Welt, mit den Kulturen, den Religionen, mit anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften

und insbesondere mit den Armen, die selig genannt werden und denen das Himmelreich versprochen ist (Lk 6,20). Ein solcher Dialog wird der Kirche einen Sinn für die Realität schenken und ihr die eigenen Grenzen bewusst machen; er wird sie demütig machen und sie von allen Formen des Triumphalismus befreien. Im Dienst an der Menschheit benötigt die Kirche Stärkung und Unterstützung durch die Reichtümer, die Gott über der Welt ausgegossen hat, über Kulturen, religiösen Traditionen und humanistischen Bewegungen.

Der Dialog war vielleicht nicht die stärkste Seite des Pontifikats von Benedikt, wie er es hätte sein sollen. Das führte dazu, dass zahlreiche Probleme und Fragen sich angesammelt haben und ohne Antwort geblieben sind, und so entstand eine Situation, die viele als eine Krise innerhalb der Kirche wahrnehmen. Aber bekanntlich birgt eine Krise nicht nur eine Gefahr, sondern auch eine Chance. Deshalb ist es unsere inständige Hoffnung, dass die Probleme und Fragen, die Papst Benedikt zurücklässt, mit neuen Augen und aus neuen Blickwinkeln betrachtet werden; dass durch eine Erneuerung der Kirche im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils und gemäß seinen Lehren eine neue Zeit des Dialogs und des christlichen Zeugnisses anbricht.

Ein neuer Frühling des Dialogs und des Zeugnisses ist tatsächlich das, wonach wir aufrichtig suchen. Damit dies geschehen kann, braucht die Kirche die Inspiration einer Anthropologie und Theologie der Schöpfung. Wir finden sie wunderbar umrissen in dem Dokument des II. Vaticanums über *Die Kirche in der Welt von heute.* Der Schlüssel für die seelsorgliche Präsenz und das Engagement der Kirche in der Welt liegt hier in der Anerkennung der menschlichen Würde, die mit der Schöpfung verliehen wurde, im Eintreten für die Gemeinschaft und Solidarität aller Menschen und in der Bejahung des menschlichen Unternehmungsgeists in der Geschichte. Die Sache der Menschheit ist nicht zu trennen von der Sache Gottes, wie sie im Geheimnis der Inkarnation zum Ausdruck kommt (Joh 1,14). „Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind." (*Gaudium et Spes,* 11) In dieser Perspektive ist die Welt nicht das Böse, gegen das die Kirche kämpfen muss; der Kampf gegen das Böse und die Dämonen von heute muss vielmehr zusammen mit allen konstruktiven Kräften in der Welt ausgetragen werden. Das Ausmaß des Bösen heute ist von solcher Art, dass die Kirche nicht in der Lage ist, sich dem ganz allein zu stellen.

Unglücklicherweise waren die letzten Jahre gekennzeichnet durch einen wachsenden Riss, wenn nicht gar einen Gegensatz zwischen Kirche und Welt, zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Die Welt jedoch, alles andere als ein bloßes Objekt der Lehren und Handlungen der Kirche, sollte als Partner angesehen werden bei der Erfüllung der Mission des Gottesreichs, die für das Leben und die Verkündigung Jesu so zentral war. Die Fleischwerdung Gottes in der menschlichen Geschichte mit all ihren Zweideutigkeiten und Defiziten ist eine beständige

Einladung an die Kirche, sich einzubringen in das Leben der Welt - inmitten ihrer Wechselfälle, Widersprüche und Schwächen. Aus diesem Grunde ziemt es sich nicht für die Kirche, sich einen Raum abseits der Welt und ihrer Entwicklungen zu schaffen, ein Abseits, das sie isolieren würde vom Puls des Lebens und von der Wahrnehmung des mannigfaltigen Waltens des Geistes Gottes in der Welt. Isolation erzeugt Heimlichkeiten und verursacht zahlreiche Ausfälle in puncto Transparenz und Rechenschaftspflicht. Ein freimütiges Eingeständnis eines „Vertrauensbruchs" in der Kirche wie im Fall des sexuellen Missbrauchs durch Diener der Kirche - eine äußerst beunruhigende Frage während des Pontifikats von Benedikt XVI. - würde helfen, die Glaubwürdigkeitslücke zu überwinden, die zwischen der Kirche und der Welt der Gegenwart besteht, die so sensibel auf Menschenrechtsverletzungen und die Ausbeutung von Frauen und Kindern reagiert.

Heute die Gute Nachricht zu verkünden setzt voraus, dass die Kirche in die Welt der Menschen eintritt, der Menschen in ihrem gottgegebenen Subjektsein, in ihrer Freiheit und mit ihrem Gewissen - um ihnen zu helfen bei der Entdeckung der sittlichen Wahrheit im Lichte des Evangeliums. Das ist eine anspruchsvolle neue Pädagogik, die die Kirche lernen und einsetzen muss. Die Hinwendung zu einigen der kritischen Fragen auf dem Feld der menschlichen Sexualität und der Gender-Thematik wird dabei einen Schritt zur Anerkennung der Handlungsfähigkeit und des Subjektseins von Personen und Gemeinschaften erforderlich machen. Nicht wenige haben den Eindruck, dass einige kritische Fragen, die von Frauen in der Kirche und in der Welt gestellt wurden, während des Pontifikats von Benedikt XVI. unbeantwortet geblieben sind. Das Bestehen auf dem *„Vorgegebenen"* als Norm ohne Rücksicht auf die Würde der menschlichen Person, besonders der Frauen und ihres Subjektseins, wird sich als kontraproduktiv erweisen für die Sache der Guten Nachricht und ihrer Aufnahme bei den Menschen.

Zweifellos besitzen Tradition und Gedächtnis einen hohen Stellenwert im Leben der Menschen, Gemeinschaften und der Kirche. Allerdings wurde in den zurückliegenden Jahren des Pontifikats Benedikts XVI. die Tradition auf dem Feld der Lehre, des Gottesdienstes und der Moral so beharrlich in den Vordergrund gerückt, dass wir meinen, die Kirche müsse ihre Konzentration und ihre Aufmerksamkeit nun dringend auf die Zukunft richten. Sie sollte die Augen erheben und Hoffnung erwecken, zusammen mit der ganzen Menschheit, die die verschiedensten Formen der Moderne in einer sich rapide globalisierenden Welt durchmacht. Bislang

*Prof. Dr. Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, Priester und Theologe, war über viele Jahre Professor an der State University in Madras und Vorsitzender der dortigen geisteswissenschaftlichen Fakultät. Er war Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission in Rom, als Joseph Ratzinger deren Vorsitzender war. Gastprofessuren in Frankfurt, Münster, Nijmegen, Boston, Manila und Schanghai. Die indische Regierung ernannte ihn 2010 zum ersten Lehrstuhlinhaber für Indienstudien am Trinity College in Dublin, Irland. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Kulturelle Ressourcen für Versöhnung und Frieden" in Heft 1/2013. Anschrift: Asian Centre for Cross-Cultural Studies, 40/6A, Panayur Kuppam Main Road, Sholinganallur Post, Panayur, Chennai 600119, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.*

bleiben unglücklicherweise viele der Anforderungen von Moderne und Globalisierung ohne Antwort - auch was die Ausübung von Macht, die Art des Regierens, die Teilhabe und Kommunikation in der Kirche betrifft. Wo immer Tradition zum ultimativen Kriterium erhoben wird, sollten wir uns daran erinnern, dass die Wahrheit des Evangeliums und seiner Ansprüche *über* der Tradition stehen. Die Geschichte geht weiter, und die Situationen der Vergangenheit werden sich kaum wiederholen. Der Versuch, das Zeitalter der Christenheit aus der Vergangenheit in die heutigen Verhältnisse zu holen, in der Absicht, damit auf den Säkularismus zu reagieren, mag darum wie ein Ausweichverhalten anmuten, das es vermeidet, sich den kritischen Konstellationen des heutigen Lebens und der Geschichte ehrlich zu stellen. In der Tat irritiert dies viele gutwillige Menschen, die nicht in einer Welt der Vergangenheit zu leben wünschen, sondern ein Wort der Hoffnung für ihre Zukunft erwarten.

Pluralismus und Vielfalt kennzeichnen die Geburt der Kirche in besonderem Maße, wie das Pfingstereignis zeigt (Apg 2,1-13). Die Entwicklungen in der heutigen Welt lassen zunehmend die Bedeutung des Pluralismus für das Leben der Menschen und der Menschheit ingesamt, für Frieden und Eintracht erkennen. Eine Kirche, die nach größerer Zentralisierung und Vereinheitlichung strebt, wird ihre wahre Natur verraten und kaum in der Lage sein, eine Welt anzusprechen, die in allen Aspekten immer vielgestaltiger wird. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass sich die Achse des Christentums vom Westen in die Regionen des Südens verlagert hat: nach Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien. Darin zeigt sich die Tiefe und Breite der Katholizität, wie sie dem Leben der Menschen dieser Kontinente entnommen werden kann. Leben und Zeugnis der Kirchen in diesen Teilen der Welt sind von großer Lebendigkeit; sie brauchen Bestätigung und Unterstützung für ihre Initiativen, sich den Realitäten ihrer Lebenszusammenhänge zu stellen. Das ist umso bedeutsamer, da die Armen der heutigen Welt vor allem auf diesen Kontinenten leben und leiden.

Das Zweite Vatikanische Konzil ist erst das zweite Konzil in der Geschichte der Kirche, das die Armen erwähnt - das erste war das Konzil von Jerusalem mit seinem Aufruf, „an die Armen zu denken" (Gal 2,10). Am Ende eines Pontifikats und am Anfang eines neuen möchten wir betonen, wie wichtig es ist, das Vermächtnis des Konzils bezüglich der Armen am Leben zu erhalten: indem wir solidarisch sind mit dem Leben und den Kämpfen der Kirchen auf den Kontinenten des Südens, indem wir auf die einzigartigen Erfahrungen der „Kirchen der Armen" hören und indem wir ihre legitime Freiheit als Ortskirchen respektieren.

Während wir die historische Entscheidung Benedikts XVI. begrüßen, möchten wir zuletzt der Hoffnung Ausdruck verleihen, dass dieser bedeutsame Schritt katholische Gemeinschaften und ihre Leitungen inspiriert, daraus ihre Schlüsse für das Leben der Ortskirchen, für die ökumenischen und interreligiösen Beziehungen zu ziehen. Für diejenigen Gläubigen, denen es ernst ist mit einem christlichen Leben, denen aber angesichts einiger Entwicklungen in der Kirche unwohl ist, könnte diese Entscheidung Benedikts Ermutigung sein und Hoffnung auf

Veränderung machen. Sie ist auch ein Aufruf und eine Gelegenheit für die zentrale Leitung der Kirche, sich ihrer eigenen Schwächen bewusst zu werden und sich zu erneuern im Lichte des Evangeliums. Wir wünschen uns, dass diese so mutige Entscheidung keine einsame Furche, gepflügt von einem einzelnen Pontifex, bleiben möge, sondern zum Beginn einer reichen Ernte kühner Reformen in der Kirche werde.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

# Reisen in die Geschichte unseres Denkens

*Jean und John L. Comaroff: Der Süden als Vorreiter der Globalisierung. Neue postkoloniale Perspektiven, Frankfurt am Main/New York: Campus 2012, 287 S., € 29,90*

*Julia Reuter - Alexandra Karentzos (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden: Springer VS 2012, 375 S., € 34,95*

*Postcolonial Studies* sind nicht nur etwas für diejenigen, die für eine umfassendere Aufarbeitung des Erbes der Kolonialherrschaft kämpfen. Die Frage danach, wie viel „koloniales Denken" unsere Vorstellungen vom „Subjekt", von der „Aufklärung" und von der „Moderne" bestimmt, zielt mitten hinein in zentrale Selbstverständlichkeiten unserer heutigen Welt, unseres Lebens, Arbeitens und Glaubens. Die Beschäftigung damit kann zu einer äußerst spannenden Reise in die Entstehungsgeschichte unserer gegenwärtigen Lebensformen werden - mit ausgesprochen befreienden Wirkungen und neuen Perspektiven für eine bessere Verständigung zwischen dem „Süden" und dem „Norden" unserer Welt.

Ein Musterbeispiel dafür ist das neue Buch *Der Süden als Vorreiter der Globalisierung* der Anthropologen Jean und John L. Comaroff, die Professuren in Harvard und in Kapstadt innehaben. Sie lassen die traditionelle Vorstellung nicht mehr gelten, dass Europa Moderne und Aufklärung sozusagen aus sich selbst hervorgebracht und der Menschheit damit das Geschenk des kritischen Denkens, der Wissenschaft und der Emanzipation gemacht habe. Denn diese Vorstellung sei schließlich die Grundlage dafür, „das Nicht-Westliche - sukzessive bekannt als alte Welt, Orient, primitive Welt, unterentwickelte Welt und jetzt als der globale

Süden - primär als einen Ort provinzieller Weisheit, antiquierter Traditionen oder exotischer Mittel und Wege [zu betrachten]" (9). Tatsächlich aber sei das Denken der Moderne gerade keine europäische Eigenleistung, sondern verdanke sich in ganz wesentlichem Maße dem Zusammentreffen mit anderen Weltgegenden und ihren Kulturen. Letztlich „war die Moderne praktisch von Anfang an ein Unternehmen der Nord-Süd-Kollaboration" (15), wenn auch mit sehr ungleich verteilten Rollen. Darum sei es höchste Zeit für einen Perspektivwechsel, der Schluss mache damit, den Norden als Vorreiter und den Süden als Nachzügler auf allen Gebieten zu verstehen. Nimmt man die globalen Konstellationen genauer in den Blick, lassen sich diese Vorstellungen einfach nicht mehr halten; mit Blick auf die Gegenwart müsse man anerkennen, „dass die heutigen weltgeschichtlichen Prozesse die überkommene Geographie von Zentrum und Peripherie sprengen" (16); längst fänden die dynamischsten Entwicklungen im Süden statt und der Norden befinde sich mittlerweile auf einer Aufholjagd. Deshalb gelte es, davon auszugehen, „dass es zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Süden ist, der uns am besten erkennen lässt, wie die Welt in ihrer Gesamtheit funktioniert" (9). Phänomene wie der Neoliberalismus mit seinen sozialen und moralischen Konsequenzen, die Entwicklung der Religionen, die Veränderungen in der Arbeitswelt, der Umgang mit der Aids-Pandemie lassen sich vom Süden aus, mit „Theorie aus dem Süden" - „im Guten wie im Bösen" (26) tiefer verstehen. Denn im Süden zeigten sich alle diese Phänomene in größerer Radikalität und deshalb bestehe dort schon länger die schonungslose Herausforderung, „den anschwellenden Strom von Zeichen, Gütern und Menschen, der über seine Grenzen fließt, durch die begrenzte Fähigkeit seines amtlichen Diskurses, durch die begrenzte Fähigkeit seiner Steuerungsinstrumente, die von ihm versprochene Gleichheit seiner Bürger mit den krassen Disparitäten des postkolonialen Lebens in Einklang zu bringen" (123). Der vergleichsweise schlichten europäisch-amerikanischen Vorstellung von der „autonomen Person" etwa haben die Tswana im südlichen Afrika längst präzisere und komplexere Vorstellungen vom menschlichen Selbst entgegengesetzt (92).

Ihre These vom Süden als einem Vorreiter der Globalisierung diskutieren die Autoren anhand von zahlreichen - mal mehr, mal weniger überzeugenden - Beispielen und Beobachtungen; ihre furiosen Essays sind anspruchsvoll, theoretisch schwergewichtig, aber lohnen die Lektüre mit zahlreichen neuen Einsichten in die Zusammenhänge dieser einen globalen Welt.

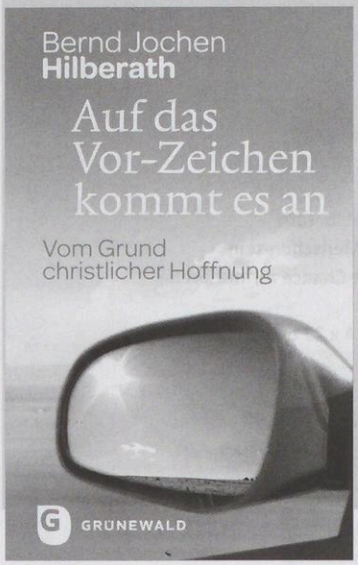
Die *Postcolonial Studies* haben in den vergangenen Jahrzehnten bereits eine Fülle von Literatur hervorgebracht, darunter zahlreiche Grundlagen- und Standardwerke, die man kaum noch alle zur Kenntnis nehmen kann. Wer sich dennoch einen Überblick über die wichtigste Literatur verschaffen möchte, kann jetzt zu dem Handbuch *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies* greifen. Der Band ist in drei Teile gegliedert: Im ersten Teil werden „Theoretische Referenzen" besprochen, d.h. zentrale Arbeiten von Marx, Gramsci, Derrida, Deleuze, Guattari, Foucault, Freud, Lacan etc., die für die Herausbildung postkolonialer Theoreme wegweisend waren. Der zweite Teil listet „Postkoloniale Schlüsselwerke" von Frantz

Fanon und Homi Bhabha über Edward Said und Gayatri Spivak bis hin zu Rosi Braidotti und bell hooks (und anderen). Im abschließenden Teil erläutern einzelne Artikel, welche Spuren und Veränderungen die *Postcolonial Studies* inzwischen in verschiedenen akademischen Disziplinen hinterlassen haben: in Ethnologie, Geschichte, Gender-Forschung, Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte, Medienwissenschaft, Politikwissenschaft, Soziologie, Pädagogik, Religionswissenschaft, Philosophie und Geographie (die Theologie fehlt bislang, weshalb ja das vorliegende CONCILIUM-Heft einen Anstoß zum Anknüpfen an die internationale Diskussion geben wollte). So gibt das Handbuch einen guten Überblick über die Vielfalt der verhandelten Fragen und Perspektiven; die einzelnen Beiträge sind in ihrer Mehrheit informativ und gut geschrieben, was bei einigen als „schwierig" geltenden Autoren wie Bhabha, Lacan oder Spivak besonders verdienstvoll ist. Darüber hinaus scheuen sich die Handbuch-Autorinnen und -Autoren nicht, selbst zur Theoriebildung der *Postcolonial Studies* beizutragen. Sehr empfehlenswert.

*Norbert Reck*

*Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.*

# Vom Ja Gottes




Bernd J. Hilberath
**Auf das Vor-Zeichen kommt es an**
Vom Grund christlicher Hoffnung

Format 19 x 12 cm
176 Seiten
Hardcover
€ 14,99 [D] / sfr 21,90
ISBN 978-3-7867-2921-1

»Ich war noch nie in Santiago, und ich bin hoffentlich noch nicht so bald am Ende meines Lebensweges, aber die Anlässe mehren sich, darüber nachzudenken, was mich auf dem Weg des Lebens hält.« Bernd Jochen Hilberath findet eine Antwort auf diese Grundfrage menschlicher Existenz in der Hoffnung darauf, dass alle Menschen am Ziel des Lebens ankommen. Diese Option hat für ihn ihre Begründung darin, dass Gott sein heilendes Ja als Vorzeichen vor das Leben eines jeden Menschen gesetzt hat.
Bernd Jochen Hilberath macht deutlich, dass dies kein leichtfertiger Optimismus ist, sondern erfahrenes, auch durchlittenes Du-sollst-sein und Du-kannst-leben. Er erschließt den christlichen Glauben neu und ermutigt so, dem Ja Gottes im eigenen Leben zu trauen.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

# Kirche ohne Zukunft?




Bernd J. Hilberath
**Bei den Menschen sein**
Die letzte Chance für die Kirche

Format 14 x 22 cm
184 Seiten
Paperback
€ 17,99 [D] / sfr 25,90
ISBN 978-3-7867-2970-9

Viele Menschen erleben Kirche heute als eine lebensferne Institution, die mit dem, was sie bewegt, nichts mehr zu tun hat. Kann eine solche Kirche, die den Menschen hauptsächlich als Hierarchie gegenübertritt, überhaupt noch Zukunft haben? Oder wird sie für das Leben der Menschen immer weniger von Bedeutung sein?
Bernd Jochen Hilberath beschreibt eine zukunftsfähige Vision: Wenn die Kirche weiterhin für die Menschen Bedeutung haben will, dann muss sie eine Kirche bei den Menschen sein. Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil gibt Bernd Jochen Hilberath ermutigende Antworten auf die entscheidenden Fragen: Was, wer und wo ist Kirche? Welchen Sinn hat Kirche?

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

# Person und Identität




Viera Pirker
**Fluide und fragil**
Identität als Grundoption
zeitsensibler Pastoralpsychologie
Reihe Zeitzeichen – Band 31

Format 16,5 x 24 cm
460 Seiten
Paperback
€ 39,– [D] / sfr 51,90
ISBN 978-3-7867-2975-4

Wie sehen sich Menschen in ihrer Beziehung zu anderen, wie konstruieren sie ihre Identität? Wie verstehen sie sich, worum kämpfen sie, wofür leben sie, woran leiden und wann scheitern sie? Die Frage nach Identität eröffnet einen Zugang zum Lebensgefühl der Menschen in der Gegenwart.

Viera Pirker systematisiert vielfältige psychologische Identitätskonzeptionen. Deren Fragmentierungen und Fixierungen werden in pastoralpsychologischen Grundoptionen weitergeführt zu einem Verständnis von Identität, das die Wandlungsprozesse und Gefährdungen in der Gegenwart produktiv zu integrieren versucht.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

# concilium

**Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / Mai 2013 · Heft 2**



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/Ill., USA
*Marciano Vidal*, Madrid, Spanien
*Ellen van Wolde*, Tilburg, Niederlande



**Noch lieferbare zurückliegende Hefte** (z.T. nur noch wenige Restexemplare):

**43. Jahrgang**
2007–2 Landkonflikte – Landutopien
2007–4 Christentum und Demokratie

**44. Jahrgang**
2008–2 China und das Christentum
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

**48. Jahrgang**
2012–1 Die menschliche Geschichte als Sakrament
2012–2 Theologen und Bischöfe
2012–3 Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils
2012–4 Gender
2012–5 Wasser zeichnet unser Leben

**Bestellungen** richten Sie bitte an:
Matthias-Grünewald-Verlag, Zeitschriftenvertrieb, 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.

# concilium

**Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / Mai 2013 · Heft 2**


*Impressum*


CONCILIUM erscheint in sechs Sprachen: Deutsch, Englisch, Italienisch, Kroatisch, Portugiesisch, Spanisch.



GRÜNDUNGSMITGLIEDER

A. van den Boogaard, P. Brand, Y. Congar †, H. Küng, J.B. Metz, K. Rahner †, E. Schillebeeckx †

PRÄSIDIUM
Präsident
Felix Wilfred
Vizepräsidenten
Erik Borgman, Diego Irarrázaval, Susan Ross

HERAUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt
Mile Babić, Sarajevo
Maria Clara Bingemer, Rio de Janeiro
Erik Borgman, Tilburg
Lisa Sowle Cahill, Boston
Thierry-Marie Courau OP, Paris
Hille Haker, Chicago
Diego Irarrázaval, 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
João J. Vila-Chã SJ, Rom
Marie-Theres Wacker, Münster
Felix Wilfred, Madras



SEKRETARIAT
Leitende Sekretärin: Arokia Anthony Das

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



COPYRIGHT

© International Association of Conciliar Theology, Madras (Indien)

Verantwortlich für die Übersetzungen sind die Übersetzerinnen und Übersetzer.
Verantwortlich für die deutsche Ausgabe: Norbert Reck, München

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.


Heft 3 / 2013 wird im August 2013 erscheinen.
Thema:

## Heilige und Heiligkeit

EINLADUNG ZUR MITARBEIT

CONCILIUM lädt ein zur Beteiligung am internationalen theologischen Gespräch. Sowohl Beiträge zu aktuellen theologischen Fragen als auch zu Themen der kommenden Hefte sind willkommen (bitte per Mail ans Sekretariat). Eine Gewähr für den Abdruck eingereichter Beiträge kann nicht übernommen werden.

Themen in Vorbereitung: Orthodoxie • Apokalyptisches Denken • Christentum als Ware • Korruption

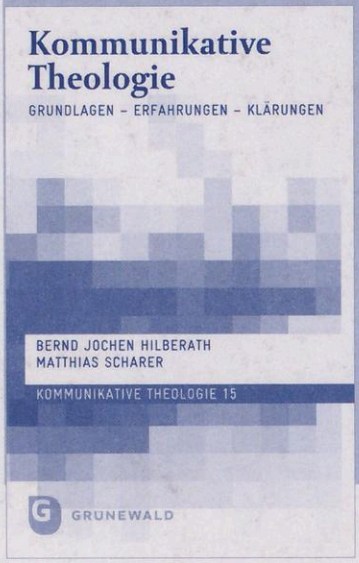

CONCILIUM erscheint fünfmal im Jahr.
Jahresabonnement € 54,00; Studentenabonnement € 39,80; Einzelheft € 12,90 (jeweils zuzüglich Zustellgebühren).
Abbestellung bis sechs Wochen vor Jahresende.

CONCILIUM kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern-Ruit (www.gruenewaldverlag.de).
Für Österreich (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags) bei Auslieferung Verlag Herder, Wollzeile 33, A-1010 Wien.

Druck und Bindung:
Auer Buch + Medien GmbH
86609 Donauwörth

ISSN 0588-9804

# Theologie aus Erfahrung und Glaubenspraxis




Bernd J. Hilberath/Matthias Scharer
**Kommunikative Theologie**
Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen
Kommunikative Theologie – Band 15

Format 14 x 22 cm
328 Seiten
Paperback
€ 25,– [D] / sfr 35,50
ISBN 978-3-7867-2900-6

Die völlige Neubearbeitung des (inzwischen auch in einer amerikanischen Übersetzung erschienenen) Grundlagenbandes beginnt mit einem Blick in die Werkstatt Kommunikativer Theologie. Damit wird den Leserinnen und Lesern ein unmittelbarer Zugang zu einer kommunikativen Kultur des Theologietreibens eröffnet, die sich in Bildung, Seelsorge und Forschung bewährt hat.
Bernd Jochen Hilberath und Matthias Scharer setzen sich (selbst-) kritisch mit Möglichkeiten und Grenzen Kommunikativer Theologie auseinander und klären Anfragen an diesen Ansatz. Neue Aufmerksamkeit schenken sie dem Verhältnis von Communio und Kommunikation.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

Juli 2013
49. Jahrgang
Y 23000

3

# concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

## Heiligkeit neu denken

Herausgegeben von Maria Clara Lucchetti Bingemer, Andrés Torres Queiruga und Jon Sobrino


| | |
|---|---|
| G. FILORAMO | Phänomenologie der Heiligkeit |
| A. TORRES QUEIRUGA | Aus Liebe geschaffen: Die christliche Heiligkeit |
| J. SOBRINO | Die ursprüngliche Heiligkeit |
| L. C. SUSIN | Heiligkeit und Marginalisierung |
| P. CASARELLA | Die Gemeinschaft der Heiligen und die soziale Solidarität |
| J. M. CASTILLO | Geschichte und Bedeutung der Heiligsprechung im Christentum |
| M. C. L. BINGEMER | Mystik und Heiligkeit: Begabung und Praxis der Liebe |
| R. C. MARTÍNEZ | „Das verborgene Geheimnis meiner vollkommenen Identität". Ein Blick auf die Heiligkeit, ausgehend von den Schriften und dem Leben Thomas Mertons |
| W. TOMMASI | Die Freiheit des Geistes. Etty Hillesum – eine neue Art von Heiligkeit |


### Theologisches Forum


| | |
|---|---|
| F. TEIXEIRA | Im Spannungsfeld unterschiedlicher Hermeneutiken: Dunkle Zeiten für die Theologie |
| X. PIKAZA | Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth: Die Kindheitsgeschichten |
| M. und L. ZWICK | Was die New York Times über die Heiligsprechung von Dorothy Day nicht sagte |
| L. BOFF | Franziskus von Assisi und Franziskus von Rom |
| J. B. LIBÂNIO | Papst Franziskus |
| J. SOBRINO | „Der heilige Romero von Amerika" |
| REZENSIONEN | Heiligkeit im Wandel der Zeit |


GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / Juli 2013 · Heft 3

ZU DIESEM HEFT
MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER – ANDRÉS TORRES QUEIRUGA – JON SOBRINO
Heilige und Heiligkeit heute? Vorstellungen, Vorurteile und Vorbilder auf dem Prüfstand ..... 247

THEMA: HEILIGKEIT NEU DENKEN
GIOVANNI FILORAMO
Phänomenologie der Heiligkeit ..... 252
ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Aus Liebe geschaffen: Die christliche Heiligkeit ..... 260
JON SOBRINO
Die ursprüngliche Heiligkeit ..... 277
LUIZ CARLOS SUSIN
Heiligkeit und Marginalisierung ..... 288
PETER CASARELLA
Die Gemeinschaft der Heiligen und die soziale Solidarität ..... 297
JOSÉ M. CASTILLO
Geschichte und Bedeutung der Heiligsprechung im Christentum ..... 307
MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER
Mystik und Heiligkeit: Begabung und Praxis der Liebe ..... 314
RAMÓN CAO MARTÍNEZ
„Das verborgene Geheimnis meiner vollkommenen Identität"
Ein Blick auf die Heiligkeit ausgehend von den Schriften und dem Leben Thomas Mertons ..... 329
WANDA TOMMASI
Die Freiheit des Geistes. Etty Hillesum – eine neue Art von Heiligkeit ..... 339

THEOLOGISCHES FORUM
FAUSTINO TEIXEIRA
Im Spannungsfeld unterschiedlicher Hermeneutiken: Dunkle Zeiten für die Theologie ..... 346
XABIER PIKAZA
Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth: Die Kindheitsgeschichten ..... 350
MARK UND LOUISE ZWICK
Was die New York Times über die Heiligsprechung von Dorothy Day nicht sagte ..... 356
LEONARDO BOFF
Franziskus von Assisi und Franziskus von Rom ..... 360
JOÃO BATISTA LIBÂNIO
Papst Franziskus ..... 364
JON SOBRINO
„Der heilige Romero von Amerika" ..... 368

REZENSIONEN ..... 375
Peter Brown: Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches
Wolfgang Weiß (Hg.): HeiligSEIN und SeligSPRECHEN, Reflexionen zur Heiligenverehrung anlässlich der Seligsprechung von Georg Häfner
Hubertus Lutterbach: Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen" in Mittelalter und Gegenwart

Redaktion: Maria Clara Lucchetti Bingemer, Rio de Janeiro. Andrés Torres Queiruga, Santiago de Compostela. Jon Sobrino, San Salvador.

concilium

# Zu diesem Heft

## Heilige und Heiligkeit heute?

### Vorstellungen, Vorurteile und Vorbilder auf dem Prüfstand

Maria Clara Lucchetti Bingemer, Andrés Torres Queiruga und Jon Sobrino

Das Wort „Heiligkeit" scheint heute durch vielfältige und teils widersprüchliche Interpretationen belastet. Alles, wofür Heiligkeit steht, wie die katholische Kirche sie gedacht und intendiert hat, ist von zahlreichen Klischees und Vorurteilen durchzogen, die den Blick auf ihre eigentliche Tiefe verstellen. Man assoziiert Heiligkeit mit Frömmigkeit, außergewöhnlichen Phänomenen, Wundern, süßlichen Legenden und umständlichen Kanonisierungsverfahren. Fragt man jedoch, was es denn eigentlich sei, was da im Christentum (und unter anderem Namen auch in anderen religiösen Traditionen) gegenwärtig ist, so sind die Antworten, die man erhält, von einer gewissen Ambivalenz.

Die Bibel und die theologische Überlieferung der ersten Jahrhunderte haben unmissverständlich klargestellt, dass Gott allein heilig ist (Jes 6,3), dass sogar die Dämonen Jesus Christus als den Heiligen Gottes anerkannten und verkündigten (Lk 4,34) und dass er mit seinem Tod und seiner Auferstehung den Heiligen Geist gesandt hat, der über die ganze Geschichte und alles Fleisch ausgegossen worden ist (Joh 20,22.33). Auf dieser Grundlage muss die Heiligkeit als ein Lebensstil begriffen werden, der jedem Menschen offensteht: der Lebensstil Jesu, den sein Geist eingibt, um das Projekt vom Reich Gottes in der Welt voranzutreiben.

Im Lauf der Geschichte gab und gibt es noch immer Männer und Frauen, die

dieses Angebot angenommen haben und von der Kirche als Heilige anerkannt worden sind. Doch wie alles hat sich auch die Vorstellung davon, was Heiligkeit ist, mit der Zeit entwickelt. Gleichwohl lässt sich innerhalb dieser Entwicklung ein roter Faden oder ein gemeinsamer Nenner ausmachen: Die Heiligen waren immer Menschen, die auf der Grundlage ihrer Gotteserfahrung auf die Herausforderungen der Zeiten und Kulturen geantwortet haben.

Die Heiligenleben - die oft anders verliefen, als man es vielleicht erwartet hätte, und die die gängigen Vernunftbegriffe, die Wohlmeinenden und die vorherrschenden Tendenzen der jeweiligen Gesellschaft korrigierten oder gar beleidigten - sind lebendige und beredte Zeugnisse. Sie geben Zeugnis davon, dass das Absolute in die Geschichte einbricht, Unmögliches möglich macht, dem menschlichen Leben mit seiner Begrenztheit und Zufälligkeit Sinn und Richtung gibt und es in eine beständige Suche nach einer Fülle verwandelt, die den Augen der Mehrheit verborgen bleibt.

Die vorliegende Ausgabe von CONCILIUM will über das Thema Heiligkeit und Heilige nachdenken und so dazu beitragen, dass man sich in der Kirche und in der Gesellschaft wieder eingehender mit der Frage nach den persönlichen und gemeinschaftlichen Paradigmen, den individuellen und kollektiven Vorbildern beschäftigt, die andere inspirieren und ermutigen, sich auf riskante, aber faszinierende Wege zu wagen. Daneben wollen wir zeigen, dass die Heiligkeit sich nicht zwangsläufig auf die institutionellen Grenzen der Kirche beschränkt, sondern immer und überall dort gefunden werden kann, wo der Mensch sich nicht nur von sich selbst, sondern vom Anderen und von der Liebe her begreift.

Die Heiligkeit ist oft mit einer entsagenden Haltung gegenüber der Welt, dem Leib und der Geschichte gleichgesetzt worden. Die Kanonisierungsprozesse der Kirche heben an den Heiligen zuweilen Tugenden und Verhaltensmuster hervor, die für die Männer und Frauen einer säkularisierten und autonomen Gesellschaft nicht mehr so ohne Weiteres verständlich sind. Mehr als einmal hat die Psychologie in den Heiligenviten und Legenden gefährliche pathologische Neigungen nachgewiesen, die den Sinn dessen, was man eigentlich kommunizieren und vermitteln möchte, völlig zu verzerren drohen. Unsere Überlegungen sollen deutlich machen, dass alle Heiligen, Männer und Frauen, sich in Wirklichkeit nur danach sehnen, zu leben: Sie wollen leben, in Fülle leben, und sie wollen anderen dabei helfen, das Abenteuer des Lebens in seiner ganzen Schönheit zu erleben. Vielleicht ist genau das der Grund für die neue Aktualität dieses Themas, das die Theologie von heute und morgen herausfordert - zu einer Zeit, da die Sehnsucht nach Transzendenz und Sinn im Leben und im Herzen der Menschen immer drängender wird.

Der erste Artikel, den wir vorstellen, stammt von *Giovanni Filoramo* und ist der Versuch einer Phänomenologie der Heiligkeit. Der Autor analysiert das Phänomen aus der Sicht einer vergleichenden Religionsgeschichte und zeigt, dass das Heilige im Christentum, aber auch in anderen und sogar in nicht-monotheistischen Religionen einen „Ort" darstellt, wo das Menschliche und das Göttliche, das Sakrale und das Profane aufeinandertreffen und einander über-

schneiden. Auf diese Weise wird es für eine in sich widersprüchliche Gesellschaft zu einem Signal der Erlösung und zu einer Chance, sich neu zusammenzufügen.

*Andrés Torres Queiruga* legt in seiner Betrachtung dar, dass die Heiligkeit schon im Moment der Schöpfung gegenwärtig ist. Als Ausgangspunkt seiner Analyse wählt er den Dialog der Spiritualitäten in unserer pluralen Welt, die viele - sogar atheistische und nicht auf Gott ausgerichtete - Spiritualitäten hervorgebracht hat. Wie ein roter Faden durchzieht den gesamten Beitrag die Überzeugung, dass wir in der Liebe und für die Liebe geschaffen sind. Deshalb ist alles Geschaffene bereits von dieser Liebe geprägt, die letztlich das Wesen dessen ausmacht, was wir Heiligkeit nennen. Wenn dem so ist, dann „ist alles Gnade", dann ist alles - mit institutioneller Anerkennung oder ohne sie - zu einer freien Antwort der Dankbarkeit berufen. In der zweiten Hälfte des Beitrags mündet die Betrachtung über die Schöpfung in die Menschwerdung als den Höhepunkt der Schöpfung ein und stellt heraus, dass Heiligkeit gemäß der Lehre Jesu bedeutet, von Gott her zu leben.

*Jon Sobrino* spricht von der genuinen Heiligkeit der Armen und Geringsten dieser Erde. Als genuine Heiligkeit bezeichnet er das Leben der unzähligen Männer und Frauen, die scheinbar keinen Grund haben, zu leben und sich ihres Lebens zu freuen, deren Herzen vom *Mysterium Iniquitatis* und seinen verhängnisvollen Folgen verwundet sind und die dennoch als Opfer Würde bewahren und miteinander solidarisch sind. Dies sei die genuine Heiligkeit, der man bei den Armen begegnen könne und die nicht nur ihnen selbst, sondern der gesamten Geschichte und der ganzen Menschheit Sinn und Erlösung bringe.

Der Beitrag von *Luiz Carlos Susin* lenkt den Blick auf eine sehr lokale Besonderheit: den „Fall" einiger heiliger Huren in Südbrasilien. Daneben stellt er weitere Gestalten vor, die - ebenfalls im südlichen Brasilien - zu strahlkräftigen Zentren der Volksfrömmigkeit geworden sind und, wenngleich nicht von der Kirche kanonisiert, dennoch als Heilige gelten: Sepé Tiarajú, der Anführer der in den Jesuitenmissionen siedelnden Guaraní, der nach seinem gewaltsamen und ungerechten Tod gen Himmel fuhr und dort zu einem Bild am südlichen Sternenhimmel wurde, und der *Negrito del Pastoreo,* ein schwarzes Sklavenkind, das von seinem Herrn zu Tode geprügelt wurde. Nachdem er außerdem die „allesamt heiligen" Frauen der Kinderpastoral erwähnt hat, die unter der Führung der Ärztin Zilda Arns Tausende von Kindern dem Tod entrissen und die Kindersterblichkeitsrate in Brasilien gesenkt haben, verweist der Autor auf die geheimnisvolle Verbindung zwischen Heiligkeit und sozialem Abseits - eine Verbindung, die das ganze Leben und auch das Sterben Jesu von Nazaret geprägt hat.

*Peter Casarella* denkt in seinem Text über die Gemeinschaft der Heiligen als Mysterium der Solidarität nach. Er stützt seine Überlegungen zunächst auf die Gestalt Dietrich Bonhoeffers, der in einem Jugendtext eine scharfsichtige Analyse der Frage vorgelegt hat, wie eine erneuerte Reformation und eine ebenfalls neu gefasste Soziallehre zusammenwirken können, um die sozialen Bande der Solidarität innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen geltend zu machen. Anschlie-

ßend beschäftigt er sich mit dem kürzlich verstorbenen hispanoamerikanischen Theologen Alejandro García-Rivera, dessen theologische Ästhetik auf der Wahrnehmung des Guten und des Schönen aufbaut: Diese beiden göttlichen Realitäten würden durch das reale Lebenszeugnis derer, die Jesus Christus nachfolgen, offenbar.

Im Grenzbereich zwischen systematischer Theologie und theologisch interpretierter Geschichte legt *José María Castillo* eine scharfsichtige und kritische Untersuchung des Zusammenhangs zwischen dem Vorbild der Heiligen und dem Selbstbild der Kirche vor. Er weist darauf hin, dass man das Selbstverständnis einer Kirche daran erkennt, welche Heiligen sie kanonisiert und den Gläubigen zur Inspiration und Nachahmung vorschlägt. In den Heiligen, die die Kirche kanonisiert oder nicht kanonisiert, drückt sich aus, was für eine Kirche man aufrechterhalten und aufbauen will. Und ebenfalls drückt sich darin aus, wie die Kirche sich ihre Wirkung und ihren Einfluss auf die Gesellschaft vorstellt. Anschließend analysiert der Autor mit kritischem Scharfblick die mehr als zweitausendjährige Geschichte der kirchlichen Heiligsprechungen und deckt Versäumnisse und Defizite auf, die weder der Kirche noch der Welt helfen.

Auf der Grundlage der Mystik als bewusster und tiefer Gotteserfahrung thematisiert *Maria Clara Bingemer* die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Mystik und Heiligkeit. Während sie einerseits erklärt, dass diese Begriffe weder austauschbar noch gleichbedeutend sind, stellt sie doch andererseits fest, dass genau das, was die Heiligkeit ausmacht, auch bei vielen Mystikern anzutreffen ist, nämlich ein auf die Andersheit Gottes und des Mitmenschen ausgerichtetes Leben. Ausgehend von Johann Baptist Metz' Theologie schreibt die Autorin, viele unserer Zeitgenossen seien Mystiker mit offenen Augen, die sich von ihrer Gotteserfahrung dazu inspirieren und motivieren ließen, mit ihrem dienenden Engagement auf die großen Bedürfnisse ihrer Epoche und Weltgegend zu reagieren. Abschließend deutet sie an, dass die Heiligkeit im Grunde nichts anderes ist als die in Freude und Schmerz ersehnte und praktizierte Gemeinschaft mit dem Menschengeschick, eine Gemeinschaft, die heute nicht selten außerhalb der Grenzen kirchlicher Institutionen stattfindet.

Die beiden letzten Artikel stellen die Heiligkeit auf den Boden konkreter zeitgenössischer Beispiele. *Ramón Cao* legt einen sehr ansprechenden Beitrag über Thomas Merton vor, für den die Heiligkeit das verborgenste und tiefste Geheimnis seiner eigenen Identität war. Meisterhaft und schön beschreibt er den Weg des berühmten Trappisten, der entdeckte, dass sein Kloster und seine Einsiedelei genau dort lagen, wo die großen Probleme der Menschheit ausgetragen wurden: in der Welt. Und der von diesem Augenblick an die Wirklichkeit mit derselben Leidenschaft umarmte, mit der er selbst von Gott umarmt worden war.

Den Abschluss der monographischen Beiträge bildet *Wanda Tommasis* Beitrag über eine Persönlichkeit, die alle - auch den emeritierten Papst Benedikt XVI. - mit ihrer herausragenden Gotteserfahrung und mit der Freiheit überrascht, die sie dem Wirken des Geistes in ihrem Leben eingeräumt hat. Etty Hillesums neue und „heilbringende" Heiligkeit, die sie - im Alter von 29 Jahren! - zu einem

Schritt veranlasste, dessen Radikalität uns den Atem verschlägt, ist vielleicht schon Inspiration genug für die zahlreichen Jugendlichen, die heute rastlos und sehnlich nach einem tieferen Sinn für ihr Leben suchen.

Im *Theologischen Forum* dieser Ausgabe regen drei Texte zum Nachdenken und Diskutieren an. Zunächst analysiert *Faustino Teixeira* das hermeneutische Spannungsfeld, das die Theologie heute bestimmt und nicht wenige im Hinblick auf ihre Zukunft mit Sorge erfüllt. *Xabier Pikaza* legt eine kritische und kluge Analyse von Joseph Ratzingers Buch über die Kindheit Jesu vor. Und schließlich präsentieren wir angesichts des fortschreitenden Heiligsprechungsverfahrens der US-Amerikanerin Dorothy Day einen Beitrag von Mark und Louise Zwick über das, was in der Presse über die Heiligkeit dieser außergewöhnlichen Frau verschwiegen wird. Mit der außerordentlichen Resonanz, die die Wahl von Papst Franziskus in Kirche und Gesellschaft gefunden hat, befassen sich schließlich *Leonardo Boff, João Batista Libânio* und *Jon Sobrino.*

Wir hoffen, dass das vorliegende Heft für viele Leser und Leserinnen, die sich fragen, ob es heute überhaupt noch sinnvoll ist, von Heiligen und Heiligkeit zu sprechen, eine Hilfe sein kann. Im Grunde sind Heilige nichts anderes als Christen, die ihr Christsein ernst nehmen. Menschen, die mit ihrem Leben, ihrem Wort, ihrem Tun, ihrer Verkündigung und Anklage, ihrer Risikobereitschaft und ihrem Schicksal Jesus ähneln.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

concilium

Heiligkeit neu denken

# Phänomenologie der Heiligkeit

Giovanni Filoramo

## I. Allgemeine Kennzeichen

Aus der Sicht der vergleichenden Religionsgeschichte bezieht sich das Phänomen der Heiligkeit wie auch die Gestalt des Heiligen auf den besonderen Status der Heiligkeit. Ihn besitzen bestimmte Menschen, die ihn durch ihr Handeln und als göttliche Gabe erlangt haben. Beispiele dafür sind der christliche Heilige, der jüdische Fromme *(Ḥasid)*, der muslimische Heilige *(Walī)*, der zoroastrische *Fravaschi*, der hindustische *Ṛṣi* oder *Guru*, der schintoistische *Kami*, der buddhistische *Bodhisattva* oder der *Shèng rén* im Konfuzianismus.

Zwei Gründe sind es, aus denen sich schwer bestimmen lässt, was heilig ist: Zum einen wird der Vergleichspunkt für ein solches „göttliches Wesen" unweigerlich der christliche Heilige sein, und zum anderen ist bei der Verwendung der Terminologie mit großer methodischer Sorgfalt vorzugehen. Aus vergleichender Sicht waren dabei das Christentum und insbesondere der Katholizismus diejenige Religion, die im Lauf der Jahrhunderte in bewusster und systematischer Weise eine Theologie ausgearbeitet hat; sie haben eine Liturgie entwickelt und sogar besondere Regelungen und Institutionen hinsichtlich der offiziellen rechtlichen Anerkennung von Heiligkeit und der Zulassung einer rechtmäßigen Verehrung geschaffen (Benvenuti u.a. 2005). Im Rahmen von vergleichenden Untersuchungen muss aus zwei Gründen die vom Katholizismus über die Jahrhunderte geschaffene Terminologie für die Heiligkeit zur Anwendung kommen: Zum einen können damit die Ähnlichkeiten oder Überschneidungen zwischen den unterschiedlichen religiösen Erfahrungen, bei denen die Verwendung dieser Termino-

logie gerechtfertigt erscheint, stärker akzentuiert werden. Zum anderen können so die strukturellen Unterschiede hervorgehoben werden, in deren Folge die wichtigsten Untertöne, welche die grundlegende Terminologie des Phänomens der Heiligkeit prägen, zu fundamentalen Abweichungen zwischen den verschiedenen Religionen geführt haben.

## II. Gemeinsamkeiten

Beginnen wir mit den Gemeinsamkeiten. Heiligkeit erscheint als besondere religiöse Erfahrung, die auf der Annahme beruht, dass die außerordentlichen Kräfte, die ein Mensch besitzt, ihm besondere religiöse Autorität verleihen. Diese besondere religiöse Autorität lässt sich von anderen Arten religiöser Autorität wie der des Propheten, des Priesters, des Schamanen oder des Reformers unterscheiden (Wach 1951). Diese Kraft macht den Heiligen oder die Heilige während seines bzw. ihres Lebens und nach dem Tode zu einem „Ort", an dem sich die übernatürliche und göttliche Welt und die natürliche und menschliche Welt begegnen. Heilige besitzen besondere Kräfte, die im Bereich der Natur auf Objekte und Menschen gerichtet werden, und zwar zugunsten anderer; besonders jedoch zum Nutzen der religiösen Gemeinschaft, in der die Heiligen anerkannt werden. Infolgedessen wird den Heiligengestalten die Macht zugeschrieben, Mittler zwischen Gott und Mensch zu sein, vor Gefahren zu beschützen, Krankheiten zu heilen und den Tod zu überwinden.

Als Mittler bündeln sich im Heiligen körperliche und seelische Schmerzen sowie wirtschaftliche und gesellschaftliche Entfremdung, und ebenso ist er der „Ort", an dem die Widersprüche einer Gesellschaft ausgeglichen werden. Heilige sind unabhängig von kirchlichen, religiösen oder politischen Machtstrukturen, doch sie stehen mit ihnen in Interaktion und manchmal auch im Konflikt. Allerdings zielt ihr Handeln immer auf die Überwindung von Spannungen, und sie tragen insgesamt zur Stärkung der bestehenden Ordnung bei. Ihr Wesen ist zwiegespalten, denn sie sind profan und heilig zugleich. Sie haben einen sterblichen Leib und sind insofern Versuchung und Sünde ausgesetzt, doch gleichzeitig wird der Leib durch göttliche Macht und spirituelle Vervollkommnung heilig und ist deshalb bleibend von Natur und Welt distanziert; er ist „Gottes Musterbeispiel" und das Werkzeug der göttlichen Macht.

Die Heiligkeit solcher außergewöhnlichen Menschen resultiert aus einem bestimmten Prozesses der Heiligung, aus einer besonderen Weise der Initiation. Diese dauert ein Leben lang und führt - im Fall der christlichen Heiligen meist nach dem Tode - zur allgemeinen Anerkennung dieser außergewöhnlichen Dimension und zur Begründung von Bräuchen. Diese werden dazu geschaffen, die Erinnerung an den Heiligen zum Nutzen der ihn erinnernden Religionsgemeinschaft dauerhaft zu pflegen. Darin zeigt sich die spezielle heilige Kraft, die bereits im irdischen Leben des Heiligen erkennbar war (Heiligenkulte und deren Überreste). Deshalb besteht Heiligkeit in der jeweiligen Religion in der Verkündigung

dessen, dass ein Mensch den Gipfel der Perfektion erreicht hat. Ein Mensch, dem dieser Titel verliehen wird, ist ein Beispiel für die höchsten Werte jener Religion und deshalb ein Vorbild, dem andere nachfolgen sollen. Zugleich verleiht die besondere Heiligkeit den Heiligen übernatürliche Kräfte, die ihre Anhänger anrufen können, wenn sie spirituelle Anliegen vorbringen. Es kann auch sein, dass solche Menschen Wunder vollbringen, dass sie Begleiter oder Fürbitter sind. Aus diesem Grund sind Heilige in ihren jeweiligen Religionen sowohl nachzuahmen als auch zu verehren. Zentral für die Identität des Heiligen sind dabei die Spannungen zwischen dem, was nachgeahmt werden soll und was nicht, sowie zwischen dem, worin er uns gleicht und worin er sich von uns unterscheidet. Deshalb kann Heiligkeit als „das Produkt des Unterschieds zwischen dem Wunsch nach Ähnlichkeit und dem Wunsch nach Anderssein [erscheinen]. Der/die Heilige wird als solcher/solche angesehen, weil er/sie anders und gleichzeitig ähnlich ist, weil er/sie der lebende Beweis für die unbegrenzten Möglichkeiten des Menschen ist, seine eigentliche Natur zu überwinden. Vermutlich liegt das Geheimnis für den Erfolg der Heiligkeit über lange Strecken der Geschichte genau darin" (Boesch 1999, 118).

Schließlich ist auf ein noch häufigeres Merkmal hinzuweisen. Der Heilige ist in sehr unterschiedlicher Weise eine erlösende Gestalt. Und zwar eine, die imstande gewesen ist, Vollkommenheit zu leben - entsprechend der unterschiedlichen Weisen, in denen die verschiedenen Religionen spirituelle Erlösung predigen. Heilige stellen nicht nur Vorbilder dar, sondern sie können durch ihr Mittlerdasein auch zu konkreten oder gar entscheidenden Instrumenten dafür werden, dass Menschen danach streben, andere zu erlösen.

## III. Versuch einer Typologie

Es scheint drei Wege zur Heiligkeit zu geben (Cohn 2005, 8037). Der erste Weg ist moralischer Art und wird durch die Ethik bestimmt. Er wird von denen beschritten, die versuchen, ihren Willen zu kontrollieren und zu läutern, um nur noch ihrem Gott zu dienen oder die letzte Wahrheit zu erkennen. Der/die spirituelle Krieger/Kriegerin übt sich darin, seine/ihre Pflicht zu erfüllen. Häufig ist die Askese Bestandteil dieser Pflicht. Indem er sich die einfachen Freuden versagt, erreicht der Asket ein außergewöhnliches Maß an Seligkeit. Der christliche Heilige strebt danach, durch die Auslöschung körperlicher Begierden und die Abtötung des Fleisches die Hindernisse zu beseitigen, die ihm die vollständige Gemeinschaft mit Gott verwehren. Auch der buddhistische *Theravada*-Mönch bringt auf der Suche nach Erleuchtung das Opfer des Egoismus, indem er das bequeme Leben verlässt und zur Bettelschale greift.

Der zweite Weg ist der des Intellekts. Es wird häufig als heilige Berufung angesehen, den Geist zu schulen, um sich selbst, die Welt und die höchste Wirklichkeit zu erkennen. So sucht der Weise im Konfuzianismus nach dem Band, das sein inneres Selbst mit der Struktur der äußeren Welt verknüpft,

während der jüdische Mystiker danach strebt, die Geheimnisse der Schöpfung in der Tora zu entdecken. Für beide liegt der Weg zur Wahrheit im Geist. In anderen Fällen reichen - wie beim Guru, der danach strebt, andere zu führen - allein intellektuelle Qualitäten nicht aus; man muss außerordentliche Fähigkeiten wie Hellsichtigkeit oder besondere göttliche Gaben besitzen.
Der dritte und letzte Weg ist der des Herzens; er ist typisch für die Mystiker. Dieser Weg zur Vollendung besteht in einer inneren Reise, die zur mystischen Erfahrung der Vereinigung mit der Gottheit führt. Von dieser Reise kehrt der Mystiker/die Mystikerin zutiefst verwandelt und als Heilige/r zurück. Bei diesem dritten Weg kommt Frauen eine besondere Rolle zu. Das erinnert daran, dass Frauen in besonderer Weise mit Heiligkeit verbunden sind; auch wenn wir dieser Frage hier nicht weiter nachgehen, ist sie es doch wert, weiter bedacht und untersucht zu werden, gerade auch weil sich die beiden Wege in der christlichen Heiligkeitsgeschichte häufig auseinanderentwickelt haben.

## IV. Unterschiede und Gemeinsamkeiten

Nicht in allen Religionen wird das Phänomen der Heiligkeit anerkannt oder für besonders wichtig erachtet. Daneben kann die Heiligkeit auch bei den Religionen, in denen das Phänomen für wichtig gehalten wird, in den einzelnen Denominationen oder Kulturen auf sehr unterschiedliche Weise anerkannt werden. So hat beispielsweise der Protestantismus mit seiner Ablehnung der sakramentalen und erlösenden Bedeutung von Mittlergestalten die für die katholische Kirche typischen Heiligen und ihre Verehrung zurückgewiesen und mit Kritik bedacht. Daneben gibt es Religionen wie den sunnitischen Islam, bei dem die Mittlergestalt des Heiligen theologisch abgelehnt wird, weil sie die Einzigkeit Gottes in Frage stellt und Menschen über ihren geschöpflichen Rang erhebt. Gleichzeitig steht dazu die weit verbreitete und gängige Praxis im Widerspruch, diese Gestalten, denen man im Leben wie im Tod nachfolgt, in bestimmten Kulten zu verehren (Chambert-Loir - Guillot 1995).
Insofern ein Heiliger eine besondere Mittlergestalt zwischen Gott und Mensch ist, sind die verschiedenen Typen von Heiligen vor allem davon abhängig, in welch unterschiedlicher Weise sich die verschiedenen Religionen das Göttliche und seine Beziehung zu den Menschen vorstellen. Innerhalb und zwischen den monotheistischen Religionen, in denen Heilige eine Bedeutung haben und von denen wir gleich hören werden, bestehen beträchtliche Unterschiede. Meist wird dabei nicht nur betont, wie außergewöhnlich die Heiligen sind und wie nah sie Gott stehen, sondern auch, über welche - angesichts ihrer Geschöpflichkeit - besonderen Fähigkeiten sie verfügen. Dies steht der Wahrnehmung der östlichen Religionen wie dem Hinduismus, dem Buddhismus und dem Shintoismus entgegen, in denen die Grenzen zwischen Gott und Mensch nicht so klar gezogen sind und bei denen es durchaus vorkommt, dass Gottheiten als Heilige angesehen werden oder dass Menschen göttlicher Rang zukommt.

Das rabbinische Judentum etwa kennt keine Heiligen im eigentlichen Sinn. Stattdessen schreibt es - neben der Heiligkeit des Volkes Israel - bestimmten Menschen, die fromm und weise sind, die besondere Rolle zu, „Freunde Gottes" zu sein. Diese Rolle wird von biblischen Heroen wie Abraham und Mose bekleidet, aber auch von Schriftgelehrten aus den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung wie Hillel. Diese Gestalten verkörpern in besonderer Weise die Tugenden von Weisheit, Frömmigkeit und richtigem Verhalten gegenüber Gott und den Menschen, und sie können einzelnen Menschen oder auch der Gemeinschaft der Gläubigen als Vorbild dienen (Baumgarten 2007). Die Rabbiner haben im Leben der Gemeinschaft eine bedeutende Rolle gespielt, und dem korrespondiert die Verehrung, welche diese Gemeinschaften den Gebildeten und Weisen lange Zeit entgegengebracht haben. Diese Rabbiner haben sich - abgesehen von ihrer Tugendhaftigkeit und ihrem Verhalten - von der Gemeinschaft durch ihre Gelehrtheit und ihr Wissen um die heiligen Schriften abgehoben. Deshalb haben sie nicht nur sich selbst geheiligt, sondern auch die Gemeinschaft, für die sie standen. Abgesehen von diesem allgemeinen Trend gibt es noch herausragende Mystiker und Kabbalisten wie den Mystiker Isaak Luria. Er lebte im 16. Jahrhundert im palästinischen Safed. Von seinen Anhängern wurde er als *Zaddiq* (Gerechter) bezeichnet. Er hielt sich selbst für die Reinkarnation eines früheren Mystikers und „entdeckte" die Gräber älterer Weiser, mit denen er in Kontakt stand. Seine Lehre und sein Lebenswandel wurden von seinen Schülern überliefert und beeinflussten spätere Ausprägungen der jüdischen Mystik, insbesondere den Chassidismus, der im Laufe des 18. Jahrhunderts in Polen entstanden ist und die Grundlage des heutigen jüdischen Heiligkeitskonzepts bildet. Die für diese Bewegung kennzeichnenden „Gerechten" waren Gegenstand besonderer Frömmigkeit und der Verehrung durch ihre Schüler, die in ihnen eine Inkarnation der Tora sahen und glaubten, dass sie über divinatorische Fähigkeiten verfügten und Orientierung geben konnten, die über menschliche Möglichkeiten hinausgehen.

Auf den ersten Blick scheint es, dass auch der Islam sich von der für das Christentum typischen Gestalt des Heiligen abwendet, wobei die Grundlage dafür in einem Gottesverständnis liegt, in dem die Einzigkeit Gottes in radikaler Weise betont wird. Der *Walî* ist ein „Freund Gottes", und Gott handelt ihm gegenüber als ein *Walî*. Der Volksglaube hat diesen Gestalten eine immer bedeutendere Mittlerrolle zugeschrieben, auch wenn es im Gegensatz zum Katholizismus aufgrund des Fehlens einer zentralen Instanz wie der Kirche keinen Kanonisierungsprozess gab. Deshalb entscheidet vor allem das Votum des Volkes darüber, ob ein Heiliger als heilig gilt, und dieses Volk ist in seiner Entscheidung unabhängig (Goldziher 1973, Aigle 1995; eine Textsammlung findet sich bei Vacca 1968 und ein genauer Vergleich mit christlichen Heiligen bei Amri - Gril 2007).

Ausgehend vom sunnitischen Islam hat sich die Theologie in dieser Richtung weiterentwickelt, und schließlich wurde den Heiligen sowohl in der Praxis als auch in der Reflexion darüber eine besondere Rolle zugeschrieben (Smith 1993). Seit den ersten Jahrhunderten kristallisierte sich eine besondere Hierarchie heraus (*Qutb*, Achse), die eine Art *Axis Mundi* bildete, die sich in der Mitte der

Welt befindet und diese aufrechterhält. Diesem Konzept zufolge wirkt in jeder Zeitepoche eine festgelegte Zahl lebender Heiliger und ihrer Tugenden auf die Menschen ein. Dadurch wird das Gleichgewicht zwischen Gut und Böse wiederhergestellt, ohne welches die Menschheit untergehen würde. Jedes muslimische Land besitzt eine bestimmte Zahl dieser Heiligen, die in einer Rangfolge mit verschiedenen Ebenen stehen. Ihre Zahl vermindert sich nach und nach, weil sie sich auf die Vollkommenheit zubewegen. Trotzdem ist die Rolle solcher Menschen im sunnitischen Islam - anders als bei den christlichen Heiligengestalten - der Rolle des Propheten untergeordnet. Die Propheten sind außergewöhnliche Menschen, die wie Mohammed ihrer Berufung gemäß das Wort Gottes weitergeben.

Ebenfalls im Islam bildete sich mit dem Sufismus ein mystischer Zweig heraus, in dem bestimmte Sufi-Meister verehrt wurden. Diese Verehrung wird häufig auch nach ihrem Tod an den Gräbern fortgeführt. In Marokko gibt es den Sonderfall der Marabuts. Dies sind heilige Krieger, die für sich beanspruchen, Nachfahren des Propheten zu sein, und denen wundertätige Kräfte zugeschrieben werden. Ihr Kult gründet sich auf den Glauben, dass hierdurch die *Baraka*, die besondere, heilige Kraft des Propheten, die die heiligen Krieger empfangen haben, auch auf die Gläubigen übergeht (Gellner 1969).

Während die Heiligen im sunnitischen Islam eine bedeutende, aber offiziell nicht anerkannte Rolle spielen, steht die *Waihiliâ* im schiitischen Islam im Zentrum des Glaubens. Anstelle der Heiligkeit im Allgemeinen betont dieser Religionszweig die außergewöhnliche Position des Imam, der beansprucht, ein direkter Nachfahre des Propheten zu sein. Nur er ist mit der esoterischen Deutung des Koran vertraut, und aufgrund seiner Natur kann er die Welt alleine tragen.

Trotz all dieser Unterschiede ist die Vorstellung von den Heiligen und der Heiligkeit in den monotheistischen Religionen auf ein Geschöpf beschränkt, um den unendlichen Abstand zum Schöpfer zu betonen. Anders liegt dagegen der Fall bei den östlichen und auch bei den antiken Religionen. So kann beispielsweise der griechische Heros - der in bestimmter Weise an die Gestalt und die Verehrung des christlichen Heiligen erinnert, wenn nicht sogar ihr Vorläufer ist (Fumagalli Beonio Brocchieri - Guidorizzi 2012) - in bestimmten Fällen den Rang eines Halbgotts erlangen, und er wird wie Menelaos am Hof der Götter willkommen geheißen. Noch fließender ist die Grenze zwischen menschlicher und göttlicher Welt im Hinduismus. Dies geht bis zu dem Punkt, dass die Anhänger den Heiligen nicht immer von seinen Inkarnationen bezie-

*Giovanni Filoramo ist seit 1993 Professor für die Geschichte des Christentums am Historischen Department der Universität Turin, Italien. Seit 2000 ist er dort außerdem Vorsitzender des Zentrums für Religionswissenschaft. Er forscht hauptsächlich zum antiken Christentum, zur Gnosis und häretischen Bewegungen, zum frühchristlichen Mönchtum sowie zu den historischen Hintergründen der Religionen. Veröffentlichungen u.a.: Il sacro e il potere. Il caso cristiano (2009); La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori (2011). Anschrift: Dipartimento di Storia, Via S. Ottavio 20, 10124 Torino, Italien. E-Mail: giovanni.filoramo@unito.it.*

hungsweise den göttlichen *Avataren* unterscheiden können (Schomer - McLeod 1987). Am nächsten kommt dem christlichen Heiligen im klassischen Hinduismus der *Guru*, und es ist kein Zufall, dass dieser in theistischen Frömmigkeitsformen *(Bhakti)* im Mittelpunkt steht. Selbst im Text der *Upanischaden* wird er nicht nur als Lehrer betrachtet, der die von ihm erlernten Lehren an eine Gruppe von Schülern weitergibt; er ist als Lehrer auch in der Lage, sie auf den Weg zur Erlösung *(Moksha)* zu führen, weil er selbst ein Erlöster ist. Anders als der christliche Seelsorger oder der katholische Priester, ähnlich jedoch dem christlichen Heiligen erlangt der *Guru* die Erlösung seiner Anhänger auch dank seiner eige- nen spirituellen Kraft. Nur deshalb kann er die Schriften sachkundig auslegen, seine Anhänger mit Askese und Meditation vertraut machen und denen, die dafür empfänglich sind, spirituelle Kraft vermitteln. Anders gesagt kann Erlösung nicht ohne den Guru, sein spezielles Wissen und seine spirituelle Kraft erlangt werden.

Selbst im Buddhismus gibt es verschiedene Konzepte von Heiligkeit (Spae 1979). Ungeachtet der westlichen Auseinandersetzung darum, ob der Buddhismus ursprünglich eher eine Religion oder eine Philosophie ist, finden sich in ihm keine theistischen Vorstellungen; er sieht sich als Weg zur Befreiung, die die Menschen je nach ihrem Streben selbst erreichen können. Wer sie erreicht hat, wird als *Arhat* bezeichnet. Ein solcher Mensch hat sich als fähig erwiesen, sich vom Leiden und der Kette der Wiedergeburten durch den Weg der Askese und der Vollkommenheit zu befreien. Schon früh bildeten sich Legenden um den historischen Buddha. Damit begann die Mystifizierung seines Lebens, die bis dahin reichte, ihn als Gott zu verehren und ihn als Spender von Gnade und Erlösung zu betrachten. Es wurde eine ganze Welt von Göttern geschaffen, in welcher der ursprüngliche Buddha je nach den Erfordernissen der Menschen in unterschiedlichen Gestalten erscheint. Im *Theravâda*-Buddhismus ist der *Arhat* ein echter Heiliger, also jemand, der das *Nirvâṇa* erreicht hat und ethisch und asketisch derart vollkommen ist, dass er „erleuchtet" *(buddhatva)* wurde - auch wenn er nicht als Heiliger verehrt wird und man zu ihm auch nicht wie zu einem Erlösungsmittler betet. Im *Mahâyâna*-Buddhismus ist der *Bodhisattva* ein lebender Heiliger, der die höchsten Stufen der Erleuchtung erklommen hat, oder ein vollkommener Buddha (ein Erleuchteter), der trotzdem den Frieden des *Nirvâṇa* aufgibt und sich aufmacht, der unerlösten Menschenheit und allen lebenden Wesen den Weg zur Erlösung zu zeigen. Er nimmt die Gestalt eines Menschen an (wie beispielsweise der Dalai Lama, Mönche oder Heilige) und bietet seine Hilfe aus einer himmlischen Zwischenwelt an. Während man im Zen-Buddhismus nur durch die Erweckung der eigenen, inneren Buddhaschaft Erlösung erlangt, ist es im Amida-Buddhismus *(Jôdo)* der vergöttlichte Buddha, der Mitleid und Engagement mit Erlösung vergilt. Wir wir sehen, begegnet uns also auch in diesem Fall bei einer großen Religion wie dem Buddhismus eine beträchtliche Bandbreite von Heiligkeitskonzeptionen, wenn auch mit einem kleinen gemeinsamen Nenner.

Wir können diesen schnellen Durchgang mit einem Blick auf die letzte Form der östlichen Heiligkeit beenden, die charakteristisch für die chinesische Tradition

ist. Hier wird die göttliche Dimension zurückgestellt und - im Einklang mit dem Konfuzianismus - größeres Gewicht auf die Dimension von Weisheit und Selbstkontrolle gelegt, die in den Dienst an der Gemeinschaft und am Staat gestellt wird. Im traditionellen China war die Verehrung von Menschen weitverbreitet, die Außerordentliches vollbracht hatten; dies konnten Könige oder lokale Helden sein. Für sie wurden Heiligtümer mit eigenen Kulten errichtet. Ein eigenständiger Kult dieser unterschiedlich benannten Gestalten entstand nach Konfuzius (551-479 v. Chr.) und war eng mit seiner Verehrung verknüpft; hierdurch wurden viele mythische Gestalten vermenschlicht. Im Jahr 174 v. Chr. wurde Konfuzius selbst an seinem Grab durch einen Kaiser und mittels eines Opfers heiliggesprochen. Auf dieses Ereignis folgte die Heiligsprechung vieler seiner Schüler. Der *Shèng rén* (Heilige) war ursprünglich das allgemeine politisch-religiöse Vorbild aller Herrscher. Mit der Verbreitung der Lehren von Konfuzius und Laotse wurde der Kreis der *Shèng rén* erweitert, bis er schließlich alle sagenumwobenen und historischen Helden umfasste, die nun das Fundament der chinesischen Zivilisation bilden (Gründer und Meister). Später unterteilte man diese Erlösergestalten in fünf Kategorien: die Beschützer von Familien(gruppen) und Vorfahren; Götter, die in den Rang von Helden herabgestuft wurden; göttliche Beschützer der Zünfte; mythische Helden, die als Gründer vorgestellt wurden; sowie schließlich Gründer und Meister, die tatsächlich gelebt haben.

*Literatur*


Denise Aigle (Hg.), *Saints orientaux*, Paris 1995

Nelly Amri - Denis Gril (Hg.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris 2007

Jean Baumgarten, *Il saggio, il giusto e il pio. I racconti agiografici ebraici*, Rom 2007

Anna Benvenuti u.a., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Rom 2005

Sofia Boesch Gajano, *La santità*, Rom/Bari 1999

Henry Chambert-Loir - Claude Guillot (Hg.), *Le culte des saints dans le monde musulman, Ecole Française de l'Extrême Orient*, Paris 1995

Robert C. Cohn, Art. *Sainthood*, in: Lindsay Jones (Hg.), Encyclopedia of Religion, Bd. II, Detroit 2005, 8033-8038.

Corinne G. Dempsey, *Kerala Christian Sainthood. Collisions of Culture and Worldview in South India*, London/New York 2001.

Peter Dinzelbacher - Dieter R. Bauer (Hg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990.

Mariateresia T. Fumagalli Beonio Brocchieri - Giulio Guidorizzi, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Rom/Bari 2012.

Ernest Gellner, *Saints of Atlas*, Chicago/London 1969.

Ignace Goldziher, *Le culte des saints chez les Musulmans*, in: ders., Gesammelte Schriften VI, Hildesheim 1973.

Richard Kieckhefer - George Doherty Bond (Hg.), *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*, Berkeley 1988.

Karine Schomer - W. H. McLeod (Hg.), *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi 1987.

Grace M. Smith (Hg.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul 1993.

J. Spae, *Buddhist Models of Sanctity*, in: Ch. Duquoc - C. Floristan (Hg.), Models of Sanctity, New York/Edinburgh 1979

Virginia Vacca, *Vita e detti di santi musulmani*, Turin 1968.

Joachim Wach, *Religionssoziologie*, Tübingen 1951.

Stephen Wilson (Hg.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, Cambridge 1983.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

# Aus Liebe geschaffen: Die christliche Heiligkeit

Andrés Torres Queiruga

Als die Zeitschrift CONCILIUM im Jahr 1965 die Sektion „Spiritualität" einrichtete, sprachen Christian Duquoc und Claude Geffré von der unerhörten Situation, die die konziliare Erneuerung hervorgerufen hatte.[1] Sie wiesen obendrein auf folgende hauptsächliche Schwierigkeiten hin: auf das In-Erscheinung-Treten der Laien, den Wert nichtchristlicher Spiritualitäten, die Krise des Christentums im Westen sowie den Gegensatz zwischen einer Vielfalt von Spiritualitäten und der Einzigkeit des Evangeliums. Es ist offensichtlich, dass all diese Schwierigkeiten nicht nur nach wie vor vorhanden sind, sondern sich stark zugespitzt haben. Und man sollte all dem wohl noch das Entstehen einer „atheistischen Spiritualität" hinzufügen.

Fünfzig Jahre später muss man dies gut im Auge behalten, wenn man sich mit der „christlichen Heiligkeit" beschäftigt. Diese erscheint heute als ein besonderer Fall oder eine „untergeordnete Art" innerhalb der umfassenden „Gattung" der Spiritualitäten. Innerhalb dieses Spektrums gilt es, ihre besondere Originalität herauszufinden. Damit das gelingt, muss man, wie Mircea Eliade für jeglichen Vergleich im Bereich der Religion gefordert hat, ihren innersten Kern, von dem ihre Ausstrahlung ausgeht, ausfindig machen. Von ihm aus kann man dann in einem offenen und geschwisterlichen Dialog ihre Situation klären, wobei wir uns dabei sowohl den Lehren als auch den Fragestellungen der übrigen Spiritualitäten öffnen.

# Die Schöpfung im Dialog der Spiritualitäten

## Der neue Horizont

Die Rede von Spiritualität oder Heiligkeit sperrt sich - wie das bei jeglicher Art von ursprünglicher Erfahrung der Fall ist - gegen jede genaue Definition, doch sie verweist auf etwas, was wir alle verstehen. Spiritualität und Heiligkeit haben es beide mit der Verwirklichung des Menschen im Hinblick auf letztgültige Werte zu tun. Die Tradition ordnete sie spontan dem Bereich des Religiösen zu, der im Westen christlich war: Spiritualität bezeichnete direkt die christliche Heiligkeit oder bedeutete indirekt deren theoretische Erforschung oder praktische Verwirklichung.

Die Situation hat sich nicht nur aufgrund der Tatsache geändert, dass das Christentum nun eine Religion unter vielen ist, sondern noch in viel tiefergehendem Sinn durch das Auftauchen von nichtreligiösen und atheistischen Spiritualitäten. Das sind zwei Herausforderungen auf unterschiedlicher Ebene. Die Herausforderung religiöser Natur kommt hauptsächlich aus dem Osten und stellt im Allgemeinen das Göttliche an sich nicht in Frage, sondern lediglich dessen (allzu starken) persönlichen Charakter, wobei man darüber hinaus auch die Auflösung des „Ich" in die Nicht-Dualität hinein fordert. Die atheistische Herausforderung geht weiter. Sie leugnet die göttliche Wirklichkeit selbst und versteht sie als Projektion, die die wahre Autonomie des Menschen zunichte macht. Man gelangt schließlich zur Redeweise vom „Mensch-Gott"[2].

Diese Herausforderungen stellen keine vorübergehenden Modeerscheinungen dar, sie entsprechen vielmehr tiefgehenden Bewegungen des menschlichen Geistes, die auch breite Schichten der christlichen Welt durchdringen. Sie zu ignorieren hieße, die Spiritualität des Evangeliums aus dem Kontext herauszulösen und die Heiligkeit schwerwiegenden Anachronismen auszusetzen. Das Christentum wird nur dann seine Fähigkeit unter Beweis stellen können, sich zu aktualisieren, ohne die eigenen Wurzeln zu verleugnen, wenn es ihm gelingt, auf diese Herausforderungen zu antworten, indem sie ihnen im offenen Dialog und in kritischem Austausch begegnet. Nur so wird die christliche Heiligkeit weiterhin ihre humanisierende Kraft und ihr Angebot von Sinn und Hoffnung deutlich machen können.

Dieser Beitrag will zeigen, dass die Vorstellung von der *Schöpfung aus Liebe* heute den strahlenden Kern darstellt, der eine solche Antwort möglich macht. Nach innen kann man auf diese Weise den eigenen, ursprünglichsten Erfahrungen gerecht werden, die man mithilfe der „Fremdprophetie" reinigt und bereichert, die andere Manifestationen des Geistes innerhalb der Menschheit darstellen. Und nach außen kann man auf diese Weise den stets neuen Reichtum des *Deus humanissimus* zur Darstelllung bringen, wie er in Jesus offenbar wurde.

## Gott erschafft Schöpfer: Schöpfung und „Transzendieren ohne Transzendenz"

„Schöpfung" verweist auf eine tiefgründige, einzigartige, niemals vollkommen erfassbare Vorstellung. Es fehlt uns hierfür an einer echten Parallele, denn wir „machen" bloß, was stets eine Materie voraussetzt, die umgewandelt wird; nicht einmal das, was dieser Vorstellung am ehesten nahekommt, wie Mutterschaft oder künstlerisches Schaffen, kann sich von dieser „Materie" völlig lösen. Doch wir erfassen oder erahnen irgendwie die grundlegende Bedeutung. Erschaffen bezeichnet die *höchste Identität* (bis zur Grenze des Pantheismus), denn „alles" in der geschaffenen Wirklichkeit verdankt sich dem Schöpfer; doch es bezeichnet auch die *größtmögliche Unterschiedenheit,* denn alles wird aus der Hand des Schöpfers „empfangen". Es begründet darüber hinaus die *Autonomie* der geschaffenen Wirklichkeit, denn Erschaffen setzt unendliche Macht und absolute Ungeschuldetheit voraus. Im Gefolge von Schelling hat dies Kierkegaard gut herausgestellt: „Allein die Allmacht kann sich zurücknehmen, indem sie sich hingibt, und dies Verhältnis ist ja eben die Unabhängigkeit des Empfangenden."[3] Diesen Gedanken bewunderte sogar Sartre in seiner Rede vor der UNESCO[4], und er machte es für Levinas möglich, in kühner Weise vom „Atheismus" der Kreatur zu reden.[5]

Die Schöpfung gibt die Kreatur sich selbst anheim, im einzigen Bestreben, dass sie sich verwirklichen möge, was im Fall des Menschen die Freiheit mit einschließt. Die Bibel selbst verkündet dies zu Beginn: „Ich lege dir Leben und Tod, Segen oder Fluch vor: *Wähle* das Leben." (Dtn 30,15) Dies entzieht dem Hauptverdacht der atheistischen Spiritualität in radikaler Weise die Legitimation, wenn sie die geschöpfliche Transzendenz als weltliches Transzendieren deutet und annimmt, dieses erzeuge unweigerlich Abhängigkeit und Heteronomie bis hin zur möglichen Auslöschung. Feuerbach hat dies apodiktisch zum Ausdruck gebracht: „Um Gott zu bereichern, muss der Mensch arm werden, damit Gott alles sei, der Mensch nichts sein."[6] Heute wird die Ablehnung behutsamer formuliert, doch die Argumentation beruht weiterhin auf demselben Verdacht, ohne dass die irreduzible Besonderheit des Schöpfungshandelns anerkannt würde.[7]

In diesem Sinne ist das Beispiel Luc Ferrys bezeichnend. Einerseits ist er für das Religiöse am sensibelsten. Doch andererseits stellt er nicht nur eine „ausgearbeitete philosophische Sichtweise" der Religion den „volkstümlichen Auffassungen von der Religion" gegenüber (man könnte hinzufügen: und auch einem extrinsezistischen Offenbarungsverständnis)[8], sondern er verkennt auch die einzigartige und irreduzible Besonderheit, die dem Schöpfer eignet und für die bereits Augustinus die Formulierung fand: *Superior meo et interior intimo meo*[9], das heißt: Von der innerlichsten Autonomie her legt er die Grundlage für das Höchste.

Einen indirekten Beweis hierfür findet man, wo Ferry mit Vertretern der radikaleren Auffassungen diskutiert. Gegen die Angriffe vonseiten A. Comte-Sponvilles[10] und M. Gauchets[11], die ihm vorwerfen, seine Auffassung sei „religiöser" Natur, nimmt er Zuflucht bei einer Argumentation, die dem realen Theismus so nahe

kommt, dass es oftmals so scheint, als ob ihn nur eine Voreingenommenheit durch die Negation - unter der verbreiteten Annahme, dass *die* Moderne atheistisch ist - daran hindere, der Logik des Gedankens Einhalt zu gebieten. Deshalb nimmt er Zuflucht bei Formeln wie „Transzendieren ohne Transzendenz“[12] (die auch von anderen benutzt wird), die nur schwer der Widersprüchlichkeit entgehen. Ich gebe natürlich nicht vor, dass alles klar sei. Doch in der Tat ist seine Sicherheit, mit der er die streng realistische Konsequenz seiner eigenen Überlegungen leugnet, wenig einleuchtend. Sie erinnert nicht selten an das eifrige Bemühen Nietzsches - auf den man sich stets beruft -, der, da er die „Ewigkeit“ (im christlichen Sinne) nicht akzeptieren wollte, wo sie doch eindeutig seiner tiefsten Erfahrung zu entsprechen scheint, auf die widersprüchliche Formel der „ewigen Wiederkehr“ (griechisch) zurückgreift.

## Creatio ex amore: Schöpfung und Nicht-Dualität

Doch die „Schöpfung“ wird noch zu einer fruchtbareren Symbolik, wenn man sie als *creatio ex amore* versteht - ein Ausdruck, den das Zweite Vatikanische Konzil selbst benutzte (*Gaudium et Spes*, 2). Man hielt an dieser Formulierung fest und wies damit die Forderung zurück, das „ex nihilo“ beizubehalten, und zwar mit dem Argument, dass „es nicht notwendig erschien“[13]. Die Symbolkraft ist tatsächlich faszinierend, denn wenn man „aus Nichts“ durch „aus Liebe“ ersetzt, dann scheint diese Liebe zur „Materie“, zum Wesensgehalt des Geschaffenen selbst zu werden: Die Liebe nimmt den Platz des Lehms ein, von dem das Buch Genesis spricht. Auf dem Gipfel der mystischen Erfahrung hat dies Johannes vom Kreuz auf wunderbare Weise empfunden: „In diesem Feuer erscheint der Seele das ganze Weltall als ein Meer der Liebe; sie sieht, eingetaucht in dasselbe, keine Grenzen und kein Ende dieser Liebe, während sie in sich den lebendigen Schwerpunkt und das Zentrum der Liebe wahrnimmt.“[14] Das Konzil fügt noch hinzu, dass der Mensch nur existiert, „weil er, von Gott aus Liebe [*ex amore*] geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anheimgibt“ (*Gaudium et spes*, 19).

Ich sage das mit Nachdruck, denn diese Sichtweise ist insbesondere für den Dialog mit den *nicht-dualistischen* Strömungen von Bedeutung, die innerhalb der christlichen Welt selbst vermehrt anzutreffen sind. Ohne Zweifel haben sie viel

*Andrés Torres Queiruga*, geb. 1940, lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und bis 2011 Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Sein Hauptinteresse gilt dem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft: Indem er auf einer inneren Beziehung beharrt, sucht er nach einem zeitgemäßen und humanen Verständnis des christlichen Glaubens. Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (1996); Repensar la revelación (²2008); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (2008); Repensar el mal. De la ponerologia a la teodicea (2011). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Klarstellungen zu einer Notifikation“ in Heft 3/2012. Anschrift: Universidade de Santiago de Compostela, Faculdade de Filosofia, 15782 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.

Gutes an sich, denn sie stellen eine Antwort auf eine große Leerstelle dar, welche die allzu sehr überholten Formen verhaftete traditionelle Spiritualität nicht zu füllen vermochte. Und sie ermöglicht darüber hinaus eine deutliche harmonische Verbindung mit vielen Strömungen, die dem derzeitigen Empfinden entsprechen. Ihre Gefahr besteht darin, das *Personsein Gottes* gering zu veranschlagen, ja es sogar zu leugnen. Mir scheint, dass hier etwas sehr Entscheidendes auf dem Spiel steht. Es wäre naiv und fruchtlos, dagegen zu polemisieren. Doch dringend vonnöten ist ein geschwisterlicher Dialog, der vom unleugbaren Reichtum dieser Auffassungen profitiert und deren - fast immer zutreffende - korrekte Kritik annimmt, jedoch dabei den zentralen und spezifischen Gehalt der biblischen Erfahrung nicht verwässert oder preisgibt: den persönlichen, freien und sich in Liebe ins Abenteuer des Menschen hineinbegebenden Gott. Diese Erfahrung gelangt zu ihrem Höhepunkt im *Abba* Jesu als innerste Quelle kindlichen Vertrauens und prophetischen Muts. Dies preiszugeben wäre ein nicht wiedergutzumachender Verlust für das Christentum und beraubte die übrigen Religionen und die Menschheit insgesamt seines wesentlichsten Angebots.

In diesem Sinne kann die *Schöpfung aus Liebe* eine unschätzbare Vermittlerrolle spielen. Als Schöpfung, die auf kein wie immer geartetes weltliches „Machen" reduziert werden kann, eröffnet sie jene Identität-in-der-Unterschiedenheit, die einerseits dem nicht-dualistischen Vorbehalt gerecht wird, indem sie die Unterschiedenheit nicht zur *dualen Trennung* werden lässt. In der Tat war es der theologischen Tradition stets bewusst, dass Gott und Schöpfung nicht „zwei" im mathematischen Sinne sind und dass Gott „und" die Welt nicht mehr als Gott ist (Hegel hat dies in seinem Begriff des Absoluten gut durchdacht). Als Schöpfung *aus Liebe* unterstützt dieser Begriff das Verständnis in *personalen Kategorien.* Diese sind die einzigen, welche es zulassen, an der „Unterschiedenheit" festzuhalten, ohne die *personale Identität* zu leugnen, sondern sie vielmehr zu steigern. Dies ist ausgehend von nicht-personalen Kategorien, die fast zwangsläufig dazu tendieren, die Identität als „Welle im Ozean" oder „Tanz im Tanzenden" aufzulösen, äußerst schwierig, wenn nicht gar unmöglich. Folgerichtig neigt man hierbei dazu, jede Behauptung der Identität als „Ich-zentriert" oder partikularistisch aufzufassen. Doch bereits die Erfahrung der menschlichen Liebe, die umso mehr personalisiert, je mehr sie identifiziert, die umso mehr hat, je mehr sie gibt, macht begreiflich, dass die personale Gemeinschaft mit Gott die Identität weder aufhebt noch sie zwangsläufig „Ich-zentriert" werden lässt.[15] Im Gegenteil: Sie öffnet sie für die buchstäblich unendlichen Räume der Liebe, die jetzt noch nicht voll verwirklicht werden kann, doch als Vorwegnahme und Verheißung der eschatologischen Erfüllung bereits vorhanden ist.

Es gibt noch einen anderen Aspekt, der sowohl dem Geist der Bibel als auch der Sorge der Atheisten Rechnung trägt, die stets eine heteronome Herabminderung des Menschlichen befürchten: Die nicht-personalen Kategorien legen einen nach rückwärts gewandten Blick auf die Leere des Geistes, auf das ozeanische Gefühl oder die indifferente Seinsweise im Mutterschoß nahe - ich sage bewusst, „sie legen nahe", und nicht, „sie führen zwangsläufig dazu". Die Liebe richtet den

Blick nach vorn, sie reift und schreitet vorwärts in Richtung auf eine sich stets umfassender verwirklichende Gemeinschaft, die unterscheidet, indem sie erfüllt, und erfüllt, indem sie unterscheidet. Die Vollendung im christlichen Sinne ist keine Rückkehr zur paradiesischen Unschuld, sondern ein Vorwärtsschreiten zur vollen Verwirklichung in der endgültigen Gemeinschaft. Ignatius von Antiochia hat dies wunderbar zum Ausdruck gebracht: „Wenn ich dahin gelange, werde ich wahrhaft Person [*ánthropos*] sein."[16]

In jedem Fall sind diese Betrachtungen nicht auf Streit aus, ja sie sind sich nicht einmal sicher, Auffassungen korrekt zu deuten, die sich im konkreten Leben stets als reichhaltiger erweisen als in der theoretischen Erläuterung. Das, worauf es in Wahrheit ankommt, ist, sie als eine Aufforderung zu einer kritischen aktuellen Ausformulierung der Theologie anzuerkennen, die nicht immer davon dispensiert ist, mit rhetorischen Mitteln auf die harten Herausforderungen der Gegenwart zu antworten. Tatsächlich werden wir nie genug von ihren Vorbehalten und Anregungen profitieren, wenn wir uns unaufhörlich darum bemühen, Schöpfer und Geschöpf sowie personale Attribuierung und unkritischen Anthropomorphismus nicht miteinander zu verwechseln. Ähnliches gilt für die atheistische Spiritualität: Eine empathische Lektüre, die ihre Aufmerksamkeit nicht nur der *theoretischen* Leugnung des Religiösen schenkt, genügt, um zu sehen, dass ihre Ausdrucksmittel und zutiefst menschlichen Werte der Theologie neue Wege bahnen können.

## Die Heiligkeit ausgehend von der Schöpfung aus Liebe

Indem wir die aktuelle Situation als Vorbehalt und Anregung auffassen, geht es nun darum zu zeigen, dass die Schöpfung aus Liebe, sofern sie göttliche Initiative ist, die die Annahme durch den Menschen sucht, ein aktualisiertes Verständnis von christlicher Heiligkeit nach sich zieht. Nicht weil sie die Tradition verleugnete, sondern weil sie anerkennt, dass sie in ihr enthalten ist, ermöglicht sie eine besonders klare Neuinterpretaion. Man denke bereits an Irenäus von Lyon und die griechischen Kirchenväter und in jüngerer Zeit an Henri de Lubac, Pierre Teilhard de Chardin, an die politischen Theologien und die Theologien der Befreiung, an die Überwindung des Spiritualismus allgemein, an das Zweite Vatikanische Konzil, das es verstand, die Welt „mit einer unermesslichen Sympathie"[17] zu betrachten. All das weist auf eine neue Sensibilität für den „ursprünglichen Segen"[18] hin, der die gesamte Schöpfung begründet und umfasst und sie unaufhörlich gegen die Trägheit der Endlichkeit und den Widerstand der Sünde auf ihre Vollendung hin bewegt. Ich hoffe, dass die unvermeidliche Kürze kein Hindernis dafür darstellt, die fruchtbare Verheißung zu erkennen, die sich hier ankündigt.[19]

## Gott als Poet der Welt: „Alles ist Gnade"

Aus Liebe geboren ist die Schöpfung bereits als solche Heilshandeln, denn Gott sucht weder seine „Herrlichkeit" noch, dass man ihm „dient", wenn man diese Ausdrücke in ihrem aktuellen Verständnis nimmt, sondern einzig und allein die Verwirklichung der Kreatur. Whitehead bringt es in einer großartigen Metapher zum Ausdruck: „Er ist der Poet der Welt, leitet sie mit zärtlicher Geduld durch seine Einsicht in das Wahre, Schöne und Gute."[20] Wenn man sie - etwa zusammen mit der ebenso großartigen Metapher: „In diesem Sinne ist Gott der große Begleiter, der Mitleidende, der versteht"[21] - ernst nimmt, dann eröffnet dies ein radikal neues Verständnis des Bereichs des Menschlichen.

Dies fängt schon mit der *Heilsgeschichte* an: Weder die menschliche Schwachheit noch die Dramatik des Aufstiegs oder die harte Realität der Sünde werden darin geleugnet. Doch alles erhält eine andere Perspektive. Die Erlösung fügt sich nicht in das Schema Paradies - Sündenfall - Strafe, sondern sie entspricht dem Schema Geburt in (unvermeidlicher) Schwachheit, doch umgeben von einer Liebe, die als Verheißung ermutigt, das Wachstum unterstützt und das Straucheln vergibt. Der Mensch ist nicht bloß der Weg zum „Übermenschen", er ist keine „nutzlose Leidenschaft", kein „Sisyphus, der sich [unnützerweise] glücklich dünkt", kein „Zigeuner am Rande des Universums", das nichts von ihm weiß, kein winziges „Bruchstück" in einer Geschichte ohne Horizont ... All das wurde gesagt und wird immer noch behauptet. Die Religionen haben diesen Verkürzungen aus einer gründlichen Einsicht in die tiefsten Wurzeln des Menschlichen heraus immer Widerstand geleistet. Und die biblische Religion verstand es, die Menschen als willkommenen Sohn und geliebte Tochter zu sehen, die nie im Stich gelassen und in ihrer Hoffnung auf die endgültige Gemeinschaft stets begleitet werden.

Die *Welt* erscheint so in ihrer Einheit, ohne Trennung zwischen Heilig und Profan. Alle Geschöpfe und alles in jedweder Kreatur geht „aus der Liebe" hervor, indem es sich ganz „aus dem Nichts" empfängt. Wenn bereits die menschliche Vaterschaft das umfassende Wohl der Kinder zu erreichen sucht - Lernen und Spiel, Kultur und Nahrung, Güte und Gesundheit usw. -, dann tut dies unendlich viel mehr das göttliche Vatersein. Die unvermeidliche Unterscheidung der verschiedenen Aktivitäten - weder essen wir ständig noch arbeiten wir stets - bewirkt tendenziell, dass der Bereich des „Heiligen" verselbstständigt, als getrennt oder sogar vom „Profanen" unterschieden und ihm feindlich gegenüberstehend gedacht wird, indem die Religion nur den *ausdrücklich* auf Gott bezogenen Dimensionen zugeordnet wird. Die Heiligkeit wäre somit auf die Religion reduziert und der Welt gegenüber fremd. Die *fuga mundi* war dessen extreme Ausdrucksform. Doch dies stellt eine dem echten christlichen *Realismus* zutiefst fremde Fehlform dar.

Ich habe einmal zu schreiben gewagt, dass Essen ebenso „heilig" sei wie Beten, denn Gott hat keine „religiösen", sondern „menschliche" Menschen geschaffen. Und ich habe mich gefreut, denselben Gedanken bei Franz Rosenzweig zu finden: „Gott hat nicht die Religion erschaffen, sondern die Welt."[22] Tatsächlich hatte

schon Paulus gesagt: „Ob ihr also esst oder trinkt oder etwas anderes tut: Tut alles zur Verherrlichung Gottes." (1 Kor 10,31) Jede wahre Verwirklichung des Menschen ist eine Verlängerung des Schöpfungshandelns. Jedweder Fortschritt und jegliche Entdeckung - ein neues Medikament, eine neue Straße oder eine neue Sozialstruktur -, welche zur Verbesserung der Menschheit beitragen, stellen eine Freude für den Gläubigen dar. Und keine Arbeit oder Aufgabe muss durch Stoßgebete oder Segenssprüche „geheiligt" werden: *Als solche* sind sie bereits heiliges Handeln, das von sich aus in höchstmöglicher Vollkommenheit getan werden will. Es wäre zum Beispiel absurd, die Zeit, die nötig ist, um eine Arbeit gut zu erledigen, dem Gebet zu widmen. Die Vorbereitung selbst ist dann das beste Gebet. Luther selbst hat es bereits gesagt, und darin besteht vielleicht die gelungenste Neuerung der Säkularinstitute: Recht betrachtet gibt es kein tieferes Fundament für die „Treue zur Erde" (Nietzsche!) als die Treue zu Gottes Schöpfung. Die gesamte Wirklichkeit so zu betrachten und dies konsequent zu leben versuchen könnte sehr wohl eine Bezeichnung für die christliche Heiligkeit sein.

Dies gilt auch im Hinblick auf die *Natur.* Die *ökologische Sensibilität* stellt, in diesem Licht betrachtet, einen wichtigen theologischen Ort dar, wie Leonardo Boff unermüdlich wiederholt. Er bringt damit eine Zielrichtung des aktuellen Empfindens zum Ausdruck, das ebenso wichtig wie zukunftsträchtig ist. Teilhard de Chardin knüpft an die Aussage des Paulus (Röm 8,22) an und spricht von der *Diaphanie* der Schöpfung[23] als dem Sakrament der Liebe, die nicht nur die Sonne und die übrigen Sterne bewegt, sondern das ungeheure Voranschreiten des Lebens bewirkt. Und Henri de Lubac verstand es klarzustellen, dass mögliche Grenzen der Teilhard'schen Auffassung weder die Tiefe noch die Trefflichkeit oder die verdiente Faszination von Werken schmälern wie etwa *Das göttliche Milieu, Die Messe über die Welt* oder *Der Hymnus des Universums.*[24]

Doch die *Menschheit* als solche ist der entscheidende Ort. Die biblische Erfahrung ging vom Exodus aus und deutete die Schöpfung im Lichte der Errettung. Und von ihrem Höhepunkt in Jesus her kann man beides nicht mehr trennen: Niemand kann wahrhaftig an Gott als den Abba glauben, ohne sich in die Dynamik seiner Liebe hineinzubegeben und alle als Geschwister zu sehen, angefangen bei den Geringsten: der Waise und der Witwe, dem Nackten und dem Hungrigen. Die Schöpfung begründet als Ursprungshandeln Gottes die unendliche Tiefe der menschlichen Solidarität und als Bestimmung zur Autonomie ruft sie zur aktiven Verantwortung: „Glaube, der in der Liebe wirksam ist". Metz hat mit seiner Rede von der „Mystik der offenen Augen"[25] der christlichen Heiligkeit einen anderen treffenden Namen gegeben.

Schließlich kann die *individuelle Existenz* im Wissen darum, dass sie unter dem Schutz der unerschütterlichen Treue des Schöpfers steht, all das in sich aufnehmen. Dieser Schöpfer wird in den Psalmen Zuflucht und Stärke genannt; er achtet Jesus zufolge aufmerksam sogar auf ein einzelnes Haar auf unserem Haupt. Bei Paulus heißt es, dass uns niemand und nichts von seiner Liebe trennen kann. Bei Johannes ist er größer als unser Herz. Dies ist das tragende Fundament der

christlichen Heiligkeit, und davon soll sie sich in entscheidender Weise nähren. Es ist bezeichnend, dass die „Theologen von Amts wegen" weniger hellsichtig sind, wenn es gilt, dies zu erfassen, als einige „spirituelle" Autoren. Dies wird zum Beispiel im Dialog zwischen Marcel Légaut und François Varillon deutlich, obwohl es sich hierbei um einen besonders sensiblen und respektvollen Theologen handelt.[26] Georges Bernanos verstand es, das in Erinnerung an Thérèse von Lisieux und inspiriert von Paulus vom heutigen Empfinden her zusammenzufassen: Für diejenigen, die sich aus Liebe heraus geschaffen wissen, „ist alles Gnade".

## „Ich stehe an der Tür und rufe": Freiheit, zu der wir berufen sind und die respektiert wird

Die christliche Heiligkeit auf diese Weise zu sehen könnte einen (allzu) optimistischen Eindruck erwecken. Dieser Eindruck ist zutreffend, sofern es sich um den *objektiven Aspekt* der Heiligkeit handelt, das heißt sofern sie von dem her betrachtet wird, was Gott für uns zu sein beschlossen hat. Denn Paul Tillich hat gut formuliert: „Auf Gott angewandt, werden Superlative Diminutive."[27] Doch es stimmt nicht, wenn man sich dem *subjektiven Aspekt* zuwendet, der die Antwort und Teilhabe des Geschöpfes als konstitutives Element der konkreten Verwirklichung mit einschließt. Denn dann kommen Schwierigkeit, Widerstand und Schuld in ihrer harten und realistischen Dramatik ins Spiel.

Doch auch hier kann die Sichtweise der Schöpfung aus Liebe die Möglichkeit zu einer neuen Deutung eröffnen. Denn von ihr aus gesehen erscheinen die Schwierigkeiten nicht als etwas von Gott „Gewolltes", ja nicht einmal als etwas von ihm „Zugelassenes" (das er, wenn er wollte, verhindern könnte), sondern als das, was sich seinem schöpferisch-heilschaffenden Impuls widersetzt und damit die volle Entfaltung verhindert, die sich in der *Endlichkeit* der Kreatur verwirklichen muss (was der Vorstellung einer vollkommenen Welt widerspricht). Dann erscheint das wahre Antlitz Gottes: das Anti-Böse, das stets zu unseren Gunsten angesichts der Begrenzungen und konfliktiven Natur der physikalischen Gesetze und der Ohnmachtserfahrungen, Widerstände und Bestreitungen der menschlichen Freiheit am Werk ist.

Zu behaupten, dass ein wunderbares Eingreifen das Böse nur um den Preis der Annullierung der Schöpfung vermeiden würde, heißt nicht, die göttliche Allmacht zu bestreiten, sondern ganz im Gegenteil: Man behauptet damit, dass der Schöpfer gerade die Identität seiner liebenden Macht und seiner wirkmächtigen Liebe zeigt, indem er die *Autonomie* seiner Kreatur mit außerordentlichem Respekt bewahrt: „Ich stehe an der Tür und rufe, ob mir jemand öffne [...]" (Offb 3,20) Auf diese Weise tritt der *intrinsezistische Realismus* der Spiritualität in Erscheinung, der das Vertrauen bestärkt, ohne die Kohärenz preiszugeben. Dies ist etwas Unmögliches für die traditionelle Sichtweise, die, im „Dilemma des Epikur" gefangen, zugeben muss, dass Gott entweder „will, aber *nicht kann*", womit dem Vertrauen die Basis entzogen ist, oder „kann, aber *nicht will*", womit man seine Güte leugnet und jedwede innere Stimmigkeit zerstört (denn es ist

absurd zu denken, dass Gott beharrlich zum Kampf gegen das Böse aufruft, welches er selbst ohne Mühe beseitigen könnte).[28]
Wenn man das versteht, kann man erkennen, dass die menschlichen Schwierigkeiten, weit davon entfernt, ein Indiz für Gottes Gleichgültigkeit zu sein, sowohl den tiefen Respekt Gottes gegenüber unserer Autonomie als auch die unendliche Großzügigkeit seiner Initiative deutlich machen, die darin besteht, dass er stets an der Tür unserer Freiheit ruft. Die *Heiligkeit* besteht dann darin, ihm zu öffnen, damit sich sein Heilshandeln verwirklichen kann, indem wir uns „durch Gott versöhnen lassen" (2 Kor 5,20). Solcherart ist das Geheimnis der alleraktivsten Passivität oder der passivsten Aktivität, in deren Schoß der transzendente Impuls der Schöpfung Gottes historische Realität wird.
Von daher muss sich die theologische Reflexion - die spirituelle Theologie - hinsichtlich des subjektiven Aspektes der Heiligkeit darauf konzentrieren, diese Annahme zu fördern, indem sie zeigt, dass die wahre Autonomie des Menschen darin besteht, sich dem göttlichen Ruf zu öffnen. Denn Gott wendet sich in unermüdlicher Liebe bittend an dieselbe Freiheit, die er begründet und befähigt. Dies stellt die wichtigste Aufgabe der theologischen Reflexion in dieser Frage dar, denn niemals können wir genug darauf achten, dass all unsere Mühe und all unser Tun stets in demütiger Entsprechung einen außerordentlichen Respekt für die absolute Initiative Gottes an den Tag legen, der, da er uns aus Liebe geschaffen hat, nicht „schläft noch ruht" in seinem Wirken für unser Heil.

## „Sich von Gott versöhnen lassen": Die Spiritualität, die von der göttlichen Initiative ausgeht

Das Gesagte verlangt gewiss nach einer tiefgehenden Neuausrichtung der christlichen Spiritualität. Die Endlichkeit des Menschen, stets gefährdet und bedürftig, macht es sehr schwer, wenn nicht unmöglich, die unendliche Ungeschuldetheit der göttlichen Initiative zu begreifen. So wie die Katze stets auf ihre vier Pfoten fällt, so tendiert unser Verhältnis zu Gott unweigerlich dazu, der kommerziellen Logik des *do ut des*, des Tausches, des Handels, der Überredung, der Beschwichtigung und der Dialektik von Belohnung und Strafe zu verfallen. Die von uns geforderte grundlegende „Bekehrung" besteht darin, die Richtung dieser Bewegung zu ändern und dafür zu sorgen, dass - im Sinne der besten Tradition - alles als *Antwort* auf die Gnade verstanden und gelebt wird, die uns immer vorauseilt und uns ständig bittet.
Im Grunde war dies die große Revolution Jesu, der ständig versuchte, die „normale Logik" zu durchbrechen, und bis hin zum „Skandal" die absolute Ungeschuldetheit vonseiten Gottes hervorhob. Die Gleichnisse sind beredte Beispiele hierfür, und deshalb rufen sie Erstaunen, Unverständnis und Protest hervor. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn verkündet eine so unglaublich unverdiente Vergebung, dass sie „mit Recht" den Protest des Bruders provoziert. Die Auszahlung des gleichen Lohns an die Arbeiter der letzten Stunde führt zum „gerechten" Protest derer, die den ganzen Tag gearbeitet haben, da sie glaubten, mehr „zu verdienen". Die zum Hochzeitsmahl geladenen Armen werden mit einer solch

unverdienten Großzügigkeit zum Mahl zugelassen, dass sie sogar die „pastorale Verantwortung" des ersten Evangelisten auf den Plan rufen, der das Gleichnis „korrigiert", indem er Bedingungen formuliert. Und der Tabubruch, mit den Sündern zu essen, war möglicherweise ein „legales" Motiv für Jesu Verurteilung ...

Dies sind bis zum Überdruss bekannte Themen, doch es ist nützlich, sie in Erinnerung zu rufen, denn die normale Logik ist hartnäckig und tendiert dazu, sich ihren Fortbestand zu sichern. Einzig die aufmerksame Kritik, die Bereitschaft zur Veränderung und die wirksamen Schritte in dieser Richtung können die Seele des Einzelnen mit der Glaubenslehre erfüllen und den Kollektivgeist mit der Frohbotschaft durchdringen. Es möge genügen, dies am Beispiel zweier grundlegender Fragen auszuführen: am Beispiel des *Gebets* und am Beispiel der *Sakramente.*

Das *Gebet* prägt die Frömmigkeit entscheidend, denn ohne es würde sie bald den Erschöpfungstod sterben. Niemals können wir das Gebetsleben zu sehr kultivieren, wir werden das Gebet vielmehr niemals genug pflegen, wenn wir dafür Sorge tragen, dass sein unabweisbarer Nutzen der Ungeschuldetheit des göttlichen Handelns keinen Abbruch tut. Von daher rührt die Dringlichkeit, mit allem Ernst das „entscheidende Problem" des *Bittgebets* in Angriff zu nehmen. Gott „zu überzeugen" oder „zu bewegen" zu versuchen, was immer die dahinterliegende *subjektive* Absicht dabei sei, verkehrt oder pervertiert sogar das religiöse Verhältnis, denn in seinem *objektiven* Gehalt leugnet dies die göttliche Initiative, da es Gott zu überzeugen versucht, dass er „aufwache", „sich erinnere" und „großzügig und voller Mitleid" sein möge. Wenn man darauf hinweist, dann entsprechen die typischen Reaktionen darauf nicht nur eindeutig den typischen Anpassungen, die man vornimmt, um irgendeinen Paradigmenwechsel zu vermeiden, sondern sie erinnern an die Reaktionen auf die Gleichnisse Jesu. Tatsächlich erklärt lediglich die normalerweise unreflektierte Überzeugung - unreflektiert deshalb, weil man das selbstverständlich für offensichtlich und unmittelbar einleuchtend hält -, dass der Wortlaut der Bibel und der traditionelle Brauch dazu verpflichten, das Bittgebet zu verteidigen, die schwankenden und selbstwidersprüchlichen Erklärungen, die man anbietet, selbst wenn man den klaren Widerspruch zwischen der Bedeutung der Worte und der wahren Wirklichkeit Gottes, an den sie sich richten, eingesehen hat.

Ich beharre auf diesem Punkt, denn die theoretischen Spitzfindigkeiten können den außerordentlichen Schaden nicht abwehren, den überkommene Formeln und unzeitgemäße Bräuche sowohl im inneren Erleben als auch im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit nach außen anrichten, denn unsere kritische und säkularisierte Kultur, die nicht mehr zur Wiederholung der traditionellen Formeln und Ausdrucksweisen erzogen wurde, nimmt sie in ihrer offensichtlichen und normalen Bedeutung wahr. Es ist wirklich schwer, die allgemeine Passivität der Theologie angesichts dieses *entscheidenden Problems* zu begreifen, das sie in Wirklichkeit seit Langem beunruhigt. Denn das, was vor dem kulturellen Wandel aufgrund der wörtlichen Interpretation der Bibel und der Selbstverständlichkeit, mit der man von einem göttlichen Eingreifen ausging, verständlich war, ist es danach nicht

mehr. Heute, nachdem wir die Autonomie der Welt entdeckt haben, besteht die wahre Glaubenstreue darin, die tiefe Absicht Jesu freizulegen - „Macht es nicht, wie die Heiden [...] euer Vater weiß es schon" (Mt 6,7-8; vgl. Mt 6,32; Lk 12,30) -, indem wir sie von ihrer kulturellen Bedingtheit lösen.

Weit davon entfernt, ein Verlust zu sein, *befreit* diese Bekehrung *das Gebet,* indem es seine wahre Funktion herausstellt: Nicht Gott zu *informieren,* sondern „unsere Augen zu erziehen" (Teilhard de Chardin), um seine liebende und heilschaffende Gegenwart zu entdecken, nicht ihn zu *überzeugen,* sondern uns selbst zu überzeugen, zu ermutigen und uns selbst zu bekehren. Dann können alle Gefühle und Wünsche, wenn sie so in ihr rechtes Verhältnis gesetzt sind, im Betenden in reiner Gestalt hervorbrechen: Dank sagen, anbeten, sich von Vertrauen und Vergebung durchdringen lassen, die tiefen Impulse entdecken, durch die Gott ruft, sich darum bemühen, seinen Ruf anzunehmen und sich vom ihm überzeugen zu lassen, die Gewissheit seiner unermüdlichen Hilfe zu nähren, so hart das Leben oder so dunkel die Nacht auch sein mag ...

Noch bedrohter - vor allem, was den Aspekt der Ungeschuldetheit betrifft - sind die *Sakramente.* Sie haben ihren Ort an entscheidenden Wegkreuzungen des menschlichen Lebens, in denen wir in besonderer Weise der Ermutigung, des Vertrauens und der Orientierung bedürfen, und sind Feiern der Kirche als solcher, die dazu bestimmt sind, die göttliche Hilfe symbolisch sichtbar zu machen. Es sind feierliche Symbole, die die heilschaffende *Initiative* herausstellen, denn die Feier bewirkt nicht, dass Gott „einzugreifen beginnt", sondern dass man die Augen öffne, um seine Gegenwart zu entdecken, die immer schon an der Tür unseres Lebens ruft. Indem sie die absolute Initiative herausstellen, machen die Sakramente deren bedingungslose *Ungeschuldetheit* deutlich. Deshalb sind sie „Feiern". Und deshalb wiegt es so schwer, dass sie aufgrund der historischen Last ihrer äußeren Gestalt und zusätzlich noch aufgrund von gewissen Entstellungen durch die Macht bedroht sind. Denn auf diese Weise zeigt sich das in höchstem Maße Ungeschuldete fast immer mit der Last der „Verpflichtung" versehen. Selbst mit der Eucharistiefeier, aus der man eine „Sonntagspflicht" macht, passiert das. Und in schmerzhafter Weise chronisch ist dies im Fall des Bußsakraments: Die bedingungslose Ungeschuldetheit der Vergebung, wie sie Jesus in bewegenden Szenen sichtbar gemacht hat, ist in ein Gerichtsurteil verwandelt worden - „wie Angeklagte vor diesem Tribunal" (DS 1671) -, das voller allzu oft harter und angsteinflößender Bedingungen ist.

Zum Glück hat die konziliare Reform, indem sie die Landessprache einführte und den Gemeinschaftscharakter betonte, die Grundlagen dafür geschaffen, um der ursprünglichen Ungeschuldetheit von Neuem gerecht zu werden. Sie verlieh der Initiative wieder Strahlkraft und verhalf dazu, dass die Sakramente freudige Ereignisse der heilschaffenden Gnade werden konnten. Im Rahmen von Feiern, die das Heil sichtbar machen und die Heiligkeit nähren.

# Christus als „Urheber und Vollender": Von Gott her leben

## Die Schöpfung erlangt ihren Höhepunkt in der Menschwerdung

Es mag vielleicht verwundern, dass Jesus nun am Ende dieser Überlegungen auftaucht. In Wahrheit war er aber durchgehend bereits präsent; das zeigen die ausdrücklichen Verweise und die grundsätzliche Bezugnahme auf den „Gott Jesu". Doch das Hauptmotiv ist ein „mäeutischer Zirkel". *Mäeutisch,* weil einerseits alles, was gesagt wurde, ohne das Evangelium nicht möglich wäre; doch andererseits offenbart dieses nicht irgendetwas Äußerliches, es bringt uns vielmehr unsere tiefste Wirklichkeit zu Bewusstsein, unser Aus-Liebe-Geschaffensein. Das heißt, es dient als „Hebamme" (gr.: *maia,* davon leitet sich Mäeutik ab), damit unser wahres Menschsein „ans Licht komme": das, was wir *bereits* sind und zu sein berufen sind und das Gott deshalb von jeher einem jeden Menschen zu offenbaren versucht, das jedoch in Jesus seine endgültige Fülle erlangt.

Dies begründet die *Zirkularität,* denn das auf diese Weise Offenbarte gilt für alle: „Geht in alle Welt" und macht euch zur Hebamme, damit wir es alle sehen und „überprüfen" können. Dies macht es möglich, einen Diskurs zu eröffnen, der *im Prinzip* offen für den Dialog mit den übrigen Spiritualitäten ist und dabei nicht einmal die nichtreligiösen ausschließt, denn da er sich auf das *allgemein Menschliche* bezieht, sofern es in seiner letzten Tiefe gedeutet wird, „können" sich alle in der Offenbarung Jesu wiederfinden.[29]

In jedem Fall besteht der christliche Glaube darin anzuerkennen, dass es so ist. Deshalb ist es angebracht, *jetzt* die Reflexion dadurch abzuschließen, dass klar und ausdrücklich zur Sprache kommt, was ihr Prinzip und Fundament bildete. Hebr 12,2 bringt dies auf den Punkt, wenn hier Jesus „Urheber und Vollender des Glaubens" genannt wird. Damit wird die letzte Konkretisierung der christlichen Heiligkeit ausdrücklich benannt, indem man zeigt, dass die *Schöpfung* aus Liebe nicht nur bereits Heilshandeln ist, sondern in der *Menschwerdung* ihren Höhepunkt erreicht. Denn das, was in Christus erscheint, ist auch *pro nobis,* „für uns". In ihm entdecken wir nicht nur uns selbst vollkommen, vielmehr er-fährt in ihm auch unsere mögliche Verwirklichung ihre Stütze: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf [...] Christus [...] macht [...] dem Menschen den Menschen selbst voll kund ..." (*Gaudium et Spes,* 22). Das ist entscheidend, denn es konkretisiert das, was bislang nur abstrakte und prinzipielle Behauptung sein konnte.

Tatsächlich ist es *im Prinzip* leicht zu verstehen, dass die Heiligkeit die Annahme und Verwirklichung dessen bedeutet, was Gott mittels unseres „Aus-Liebe-Geschaffenseins" offenbart. Die Schwierigkeit besteht darin auszumachen, *was* er uns in der jeweiligen konkreten Situation offenbart. Es ist zum Beispiel leicht zu verstehen, dass das „Von-Gott-her-Sein" zur Vergebung aufruft. Doch es ist

weniger klar auszumachen, ob es dazu aufruft, immer zu vergeben oder lediglich siebenmal. Tatsächlich hat man Jesus genau diese Frage gestellt, und seine Antwort versetzt uns - mäeutisch - in die Lage zu „sehen", dass Gott uns durch unser Aus-Liebe-Geschaffensein dazu aufruft, *immer* zu vergeben. Die einzigartige Größe Jesu besteht genau darin, dass er das endgültige Wort ist, welches die endgültigen und entscheidenden Schlüssel für unser Von-Gott-her-Sein bereithält. Er ist die *Fülle* der Offenbarung - nicht deshalb, weil er die im Alten Testament und in den anderen Religionen enthaltene Wahrheit in Abrede stellen würde, sondern weil er sie zu ihrem in der Geschichte unüberbietbaren Höhepunkt führt (Hebr 1,1-2).

Jesus ist der „Urheber", doch nicht im Sinne einer einfachen Theorie oder bloßen Erkenntnis, sondern als *lebendige Offenbarung:* „durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit" (*Dei Verbum,* 4). Und er ist dies nicht nur für sein Volk oder seine Zeit, sondern für immer und für alle: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt." (*Gaudium et Spes,* 22)

Er ist auch der „Vollender" (*teleiotén*), der die historische Wirkmächtigkeit des Glaubens zu Wege bringt und begründet. Er hat innerhalb der menschlichen Geschichte eine vollkommene Annahme und vorbehaltlose Hingabe an den Plan Gottes zu lebendiger Wirklichkeit werden lassen. Mit ihm und dank ihm - die Christologie als durchgeführte Anthropologie (Karl Rahner) - erscheint der Weg zur Fülle *für alle offen und möglich:* „So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen." (Eph 4,13) Es ist derselbe Weg, den wir jetzt nur „wie in einem Spiegel und in rätselhafter Gestalt" wahrnehmen, der aber in höchster Verwirklichung erscheinen wird, wenn wir schließlich „erkennen, wie wir erkannt sind" (vgl. 1 Kor 13,12).

## Die Heiligkeit als „Von-Gott-her-Leben"

Ich habe bewusst viele Zitate verwendet, weil sie die starke Verankerung dieser Sichtweise in der Bibel und in der Tradition deutlich machen. In Weiterführung dieser Tradition kann man sagen, dass „Von-Gott-her-Leben" vielleicht die beste Definition der christlichen Heiligkeit darstellt: anzuerkennen, dass man sich selbst von Gott empfangen hat, sich von ihm lieben, antreiben und führen zu lassen. Zu wissen, dass unser innerlichstes und wirkmächtigstes Tun darin besteht, diese unendliche Liebe anzunehmen, die uns umso mehr sein lässt, je stärker sie präsent ist, und die unsere Autonomie umso mehr stärkt, je mehr sie angenommen wird. So, dass jene, die die höchsten Gipfel erreichen, sich auch dem Geheimnis einer „Einheit" nähern, die es ermöglicht, mit Gottes Leben selbst zu leben und dabei mehr als jemals zuvor das eigene Selbstsein zu behaupten. Wenn man die gelebte Religiosität der Menschheit im Allgemeinen betrachtet, kann man eine breite Bewegung entdecken, die damit beginnt, Gott als einen

mächtigen und fernen „Er" zu sehen, die weiter zu einem „Du" fortschreitet, das nahe ist und mit dem man in Dialog treten kann, und in einem „Ich" ihren Höhepunkt erreicht, das wahrer ist als das eigene „ich".[30] Und vor dem Hintergrund der christlichen Erfahrung hat es Augustinus am besten zum Ausdruck gebracht: „Leben unter Gott, Leben mit Gott, Leben von Gott her, Leben, das Gott selbst ist."[31]

Der Höhepunkt im „Ich" lässt verstehen, warum es möglich ist, von der Schöpfung aus Liebe her und ohne auch nur ein Jota vom biblischen Personalismus preiszugeben das Beharren auf der heute so lebendigen Nicht-Dualität, die auch große nichtchristliche Mystiker gelebt haben, zu akzeptieren.[32] Gott erscheint auf diese Weise als „Ich" des Gläubigen, aber nicht, weil dieser sich ihm gegenüber behauptet, sondern ganz im Gegenteil: weil er lebt, indem er sich von Gott empfängt. So paradox es auch erscheinen mag, so empfindet er sich im höchsten Maß bestätigt, sofern er durch Gott „sein Sein hat". Das vierte Evangelium verstand es, dies an Jesus abzulesen, indem es die einzigartige Erfahrung mit dem prophetischen Personalismus und der gelebten Erfahrung des *Abba* in Verbindung brachte: „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,3), doch/denn „der Vater ist größer als ich" (Joh 14,28).

Diese Erfahrung wird natürlich von zahllosen Zeugnissen der großen christlichen Mystiker bestätigt. Wir zitieren wegen ihrer Ausdrucksstärke Teresa von Ávila, die dem „Ich lebe ohne zu leben in mir" die positive Formulierung „O Leben meines Lebens und Nahrung, die mich nährt" hinzufügen konnte.[33] Der außerordentliche Charakter dieser Zeugnisse entfremdet sie dem gewöhnlichen Leben nicht. Das Licht der mystischen Höhen offenbart die tiefe Wahrheit, die wir alle in irgendeiner Weise in Augenblicken der Gnade erahnen. Die zeitgenössische Theologie behauptet fast einhellig, dass sie sich in der Kontinuität der Dynamik der authentischsten und wahrhaftigsten „gewöhnlichen" Heiligkeit befinden. Henri Bergson hat dies auch von der Philosophie her beobachtet und festgestellt, dass das, was der Mystiker sagt, fremd sein mag und es kein Zufall sei, sondern in ihrem Wesen liege, „dass die wahre Mystik eine Ausnahme ist. Aber wenn sie spricht, so zeigt sich in der Tiefe der meisten Menschen etwas, das ihr unmerklich antwortet"[34]. Und Unamuno sagte mit Nachdruck: „Doch Gott existiert nicht, er über-existiert, und er unterstützt stets unsere Existenz, *er existiert uns*"[35].

Es lohnt sich festzuhalten, wie Jesus selbst auf unüberbietbare Weise das Wesentliche in den drei Anrufungen des Vaterunsers zum Ausdruck gebracht hat. Sie unterscheiden sich in der Formulierung, wenn man sie jedoch als Ausdruck der anbetenden Sehnsucht in Vertrauen und Danksagung, als Bereitschaft, sich in seine Dynamik hineinzubegeben und mit ihr mitzuwirken, betrachtet, stellen sie in Wahrheit verschiedene Varianten einer grundlegenden Bedeutung dar: Geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe: Denn hier zeigt sich die Heiligkeit als wachsende Verwirklichung des Traumes Gottes, der nichts anderes erstrebt als die volle Verwirklichung und das Glück aller seiner Kinder.

[1] Christian Duquoc - Claude Geffré, *Einleitung*, in: CONCILIUM 1 (1965/9), 713-714.

[2] Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris 1996; vgl. auch (um einige bedeutende Werke in diesem Zusammenhang zu nennen): André Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2008; Marcel Gauchet, *La religion sans la démocratie*, Paris 1998.

[3] Søren Kierkegaard, *Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft*, in: ders., Gesammelte Werke 17, Düsseldorf 1954, 124.

[4] Jean-Paul Sartre, *El universal singular*, in: ders. - Martin Heidegger u.a., *Kierkegaard vivo*, Madrid 1968, 37-38; zu Schelling vgl. Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, 237.

[5] Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg $^{3}$2002, 123.

[6] Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1984, 65.

[7] Eine allgemeine Darstellung findet sich in: André Comte-Sponville, *Den Geist retten*, in: CONCILIUM 46 (2010/4), 393-400.

[8] Darauf weist Michel Quesnel hin, in: Luc Ferry, *Vaincre les peurs*, Paris 2006, 173.

[9] Augustinus, *Confessiones* III, 6, 11.

[10] Ferry, *Vaincre les peurs*, 133-171.

[11] Vor allem Luc Ferry - Marcel Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris 2004.

[12] Comte-Sponville spricht von „Immanensität" als „unerschöpfliche, undefinierbare Immanenz mit zugleich unbestimmten und unerreichbaren Grenzen. Wir sind darin - das Unermessliche trägt uns [...]" (Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist?*, 171). Er spricht auch von einem Absoluten, das nicht Gott ist: „Atheist sein heißt nicht, die Existenz des Absoluten zu verneinen, sondern nur dessen Transzendenz, Spiritualität, Personalität, also zu verneinen, dass dieses Absolute Gott sei." (ebd., 162). Die Formel „Transzendieren ohne Transzendenz" stammt von Ernst Bloch, vgl. sein Buch *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968, 15 (Anm. d. Red.).

[13] Vgl. Manuel Garcia Doncel, *Temas actuales del diálogo Teologia-Ciencias*, in: ITC, Fe en Dios y Ciencia Actual. III Jornadas de Teologia, Santiago de Compostela 2002, 212-213; ausführlicher: Santiago del Cura Elena, *Creación ex nihilo como creación ex amore: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios*, in: Estudios Trinitarios 38 (2004), 55-130, hier 80-86.

[14] Johannes vom Kreuz, *Lebendige Liebesflamme* (Sämtliche Werke, 3), München $^{3}$1952, 45.

[15] Ich lasse hier die wissenschaftstheoretische Diskussion um die Legitimität unberücksichtigt, auf Gott den Begriff „Person" anzuwenden. Gegen die überaus verbreitete Verneinung seit Fichte (was den Atheismusstreit auslöste) nehme ich Stellung in: *Dieu comme „personne" d'après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal*, in: Marco M. Olivetti (Hg.), Intersubjectivité et théologie philosophique, Padua 2001, 699-712 (jetzt auch unter dem Titel „Defensa apasionada del carácter personal de Dios" in meinem Buch *Alguien así es el Dios en quien yo creo*, Madrid 2013).

[16] *Ad Romanos* VI, 2.

[17] Paul VI., Klausuransprache vom 7. 12. 1965.

[18] Vgl. Matthew Fox, *Der große Segen. Umarmt von der Schöpfung*, München 1991 (mit der Wahl des Titels für die deutsche Ausgabe ist leider der Wortlaut des Titels des englischen Originals, „Original Blessing", also „ursprünglicher Segen", verloren gegangen; Anm. d. Übers.). Dies betont auch (man achte auf den Titel) Medard Kehl, *Und Gott sah, dass alles gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg i. Br. 39-41 („Das Gutsein der ganzen Schöpfung") mit einigen kritischen Vorbehalten gegen Matthew Fox (322-328).

[19] Ich stütze mich hier vor allem auf mein Buch *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion,* Darmstadt 2008. Die Rezension von Daniel Munteanu in: Theologische Revue 107 (2011/4), 124-125 hat dieses Buch bis zur Unkenntlichkeit entstellt und es als „sehr nah an Feuerbach" beurteilt. Es betrachte die Offenbarung als „bloße menschliche Ätiologie", und die Religion sei auf Ethik reduziert. Ich bedauere es, dass die Politik einer so renommierten Zeitschrift den Herausgeber daran gehindert hat, die präzisen Klarstellungen entgegenzunehmen, die eine Gruppe von deutschen Theologen dazu eingereicht hat.

[20] Alfred North Whitehead, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie,* Frankfurt am Main 1979, 618.

[21] Ebd., 626.

[22] Franz Rosenzweig, *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption,* Paris 2001 162 (zitiert von Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison III,* Paris 2004, 187); vgl. auch Desmond Tutu, *Gott ist kein Christ. Mein Engagement für Toleranz und Gerechtigkeit,* Ostfildern 2012.

[23] Zum Ausdruck „Diaphanie" („Durchscheinen") bei Teilhard de Chardin vgl. etwa: „Wenn es erlaubt ist, ein geheiligtes Wort leicht abzuändern, dann würden wir sagen, dass nicht das Erscheinen, sondern das Durchscheinen Gottes im Universum das große Geheimnis des Christentums sei. Oja, Herr, nicht nur der Strahl, der durchdringt. Nicht Deine Epiphanie, Jesus, sondern Deine Diaphanie." (Pierre Teilhard de Chardin, *Der Göttliche Bereich. Ein Entwurf inneren Lebens,* Bd. 1, Düsseldorf 1962, 155-156). Und: „Im Laufe meines Lebens und durch mein Leben hat sich die Welt für mich nach und nach erhellt, entzündet, bis sie um mich herum völlig von innen her erleuchtet war [...] Dies habe ich im Kontakt mit der Erde erfahren: Diaphanie, das Durchscheinen des Göttlichen im Herzen eines Universums, das glühend geworden war [...]" Pierre Teilhard de Chardin, *Le Coeur de la Matière* (Œuvres, Bd. 13), Paris 1970, 21.

[24] Vgl. Teilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich,* ders., *Lobgesang des Alls. Die Messe über die Welt - Christus in der Materie - Die geistige Potenz der Materie,* Olten 1961; Henri de Lubac, *Der Glaube des Teilhard de Chardin,* Wien 1968.

[25] Vgl. vor allem Johann Baptist Metz, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht,* Freiburg i. Br. 2011.

[26] Vgl. François Varillon - Marcel Légaut, *Débat sur la foi,* Paris 1972; *Deux chrétiens en chemin. Nouvelle rencontre du Père Varillon et de Marcel Légaut au Centre Kierkegaard,* Paris 1978. Als noch restriktiver erwies sich Hans Urs von Balthasar, *Der antirömische Affekt,* Freiburg i. Br. 1974, 95-103. In diesem Zusammenhang verdient auch Michel Do zitiert zu werden, ein italienischer Pfarrer (1918-2005) von intensiv gelebter Spiritualität, von bewundernswerter tiefer Verwurzelung im Evangelium und einem außergewöhnlichen ästhetischen und kulturellen Empfinden: *Per un'immagine creativa del cristianesimo* (aus seinem Nachlass, auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin im Privatdruck). Der Öffentlichkeit zugänglich ist das kostbare kleine Buch *Amare la chiesa,* Bose 2008, mit einem Vorwort von Enzo Bianchi.

[27] Paul Tillich, *Systematische Theologie,* Bd. 1, Stuttgart 1955, 278.

[28] Das ist so entscheidend, dass es, wie es der „Atheismus aus Protest" zeigt, die Glaubwürdigkeit des Glaubens tödlich treffen kann. Ich widme mich dieser Frage in: *Repensar el mal. De la ponerologia a la teodicea,* Madrid 2011.

[29] Es ist immer die andere Option möglich, die nicht im Widerspruch dazu steht, sondern sich komplementär dazu verhält, nämlich mit Jesus zu beginnen, so wie es Otto Hermann Pesch tut: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung* I/1, Ostfildern 2008, 371-392. Er hat das Problem gut analysiert.

[30] Ich versuche das zu reflektieren in: *God's Journey in religious consciousness: from „He" to „I",* in: Archivio di Filosofia 74 (2006/1-3), 203-214.

[31] „*Vita sub Deo, vita cum Deo, vita de Deo, vita ipse Deus*" (Augustinus, Sermo 297, 5/8).

[32] Man denke an das hinduistische *bhakti* und an den Ausruf des Sufi Al-Haladj, der ihn das Leben kostete: „Ich bin die Wahrheit" im Sinne von „Ich bin Gott" (vgl. Louis Massignon, *La pasión de Halaj, mártir místico del Islam*, Barcelona 2000, 123-132).

[33] Teresa von Ávila, *Wohnungen der inneren Burg*. Vollständige Neuübertragung (Gesammelte Werke, Bd. 4), Freiburg i. Br. [2]2005, 343.

[34] Henri Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Jena 1933, 211-212.

[35] Hier neu übersetzt nach Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Obras Completas, Bd. VII), Madrid 1966-1971, 209: „Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos." In der deutschen Ausgabe *Das tragische Lebensgefühl*, München 1925, 216, verliert das Zitat seine ganze Kraft.

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

# Die ursprüngliche Heiligkeit

Jon Sobrino

## In Grenzsituationen

In der grundlegenden Entscheidung Einzelner oder ganzer Gruppen, zu leben und Leben zu schenken, wie sie sich bei historischen Gräueltaten und Naturkatastrophen manifestiert, zeigt sich bzw. kann sich so etwas wie eine ursprüngliche Heiligkeit zeigen.

### Afrika

Im Jahr 1994 sah man im Fernsehen Karawanen tausender Frauen, die vor dem Völkermord in Ruanda in Richtung Kongo flüchteten. An der Hand führten sie Kinder, und ihren Hausrat - oder vielmehr das, was davon übrig war - trugen sie in Körben auf ihren Köpfen. Sie marschierten gemeinsam, miteinander, als ob sie einander tragen würden. In ihren Gesichtern konnte man den unendlichen Abstand zu dem erkennen, was unser Leben ausmacht - eine Andersheit, die völlig verstummen ließ und für die es meines Erachtens keine angemessenen Worte gibt. Dennoch stiegen in meinem Inneren, ohne dass ich darüber nachdachte, die Worte auf, die die Überschrift dieses Beitrags bilden: *die ursprüngliche Heiligkeit.* Was sich hier zeigte, war *Letztgültigkeit, Vortrefflichkeit und die Fähigkeit zu retten.*

*Der Ort:* Mit größter Hochachtung sei es gesagt: Afrika gehört in unserer Zeit zu den Orten, an denen diese ursprüngliche Heiligkeit mit aller Kraft hervorbricht.

Sie taucht im Fernsehen und in den Berichten derer auf, die dort gelebt haben. In Mosambik konnte man vor einigen Jahren anlässlich der Überschwemmungen Menschen in völliger Verzweiflung sehen, die in einer unerschütterlichen Hoffnung ihre Hände zu den Hubschraubern emporreckten, die sie retten konnten. In Biafra, Äthiopien und Somalia sieht man immer wieder Mütter mit vom Hunger ausgezehrten Kindern und eine Vielzahl von Menschen, die zum Tod durch Aids verdammt sind. Aus Gefängnissen und Flüchtlingslagern erreichen uns Berichte über unglaubliches Elend und Grausamkeit. Und es ist ebenso eindrucksvoll, dass diese Menschen um das Leben kämpfen.

In all dem zeigt sich das Rätsel der Bosheit. Diesen Ausdruck ziehen wir dem traditionellen Begriff des *mysterium iniquitatis* vor.[1] Und zugleich zeigen sich inmitten von großem Leid die Sehnsucht und der Wille zu leben und mit anderen zusammenzuleben, es werden die Anstrengungen sichtbar, dies mit großem Einfallsreichtum, mit Widerstandskraft und grenzenloser Stärke zu erreichen und dabei ungeheure Schwierigkeiten zu überwinden. Darin scheinen die Würde der Opfer und die unter ihnen praktizierte Solidarität auf. Wir haben dies ursprüngliche Heiligkeit genannt. Es ist das *mysterium salutis.*

Subjektiv ruft diese Realität Schrecken hervor und lässt uns erschaudern. Doch sie kann Verzauberung und Faszination bewirken. Sie erinnert an die Worte Rudolf Ottos: Das Heilige ist *fascinans et tremendum.*[2]

Diese ursprüngliche Heiligkeit zeigt sich hauptsächlich in Grenzsituationen von Menschen, die arm und Opfer sind. Für Menschen, die weder arm noch Opfer sind, ist es nicht leicht - und ich meine sogar unmöglich -, diese Heiligkeit völlig zu verstehen; dennoch hoffe ich, dazu etwas Verständiges sagen zu können.

Und sie gibt sich uns als *Gabe* zu erkennen. Es geht nicht darum, eine *ursprüngliche Heiligkeit* zu entdecken, um aus der Not eine Tugend zu machen und damit der Vernunft etwas Ruhe zu verschaffen. Wir behaupten diese ursprüngliche Heiligkeit, weil sie sich *ereignet,* weil sie uns gegeben wurde. Denen, die einen klaren Blick haben, drängt sie sich auf. Die Erfahrung hat also auch die Dimension von Gnade: Die Wirklichkeit *lässt sich sehen.*

Schließlich bringt die ursprüngliche Heiligkeit Rettung. Es mag bloß eine ungeschützte Behauptung sein, aber ich meine, dass jede Heiligkeit rettet. Ob und auf welche Weise die ursprüngliche Heiligkeit die Opfer rettet, das wissen nur diese selbst. Doch uns Außenstehenden bringt sie Rettung. Sie kann uns auf das Ursprünglichste in uns selbst verweisen. Und sie kann uns auf Gott verweisen. So bezeugt es eine Ordensschwester, die viele Jahre in Afrika verbracht hat - und ihr Zeugnis ist nur eines von vielen:

*„Es ist nicht schwer, zu lobpreisen und zu singen, wenn für alles gesorgt ist. Das Wunder besteht darin, dass diejenigen, die ihr Leben nach Katastrophen und Erdbeben neu aufbauen, und die Gefangenen von Kigali, die heute Besuch von ihren Angehörigen bekommen werden, welche ihnen unter Tausenderlei Mühen etwas zu essen bringen können, Gott preisen und ihm Dank sagen. Wie könnten diese Menschen nicht die Bevorzugten sein, von denen wir Dankbarkeit zu lernen haben! Heute habe ich einen*

*Brief von ihnen bekommen. Vielleicht ist ihnen gar nicht bewusst, wie viel wir von ihnen empfangen und wie sehr sie uns retten.“*

## El Salvador

Wir haben mit dem fernen Afrika begonnen, denn für uns, die wir das Leben als selbstverständlich betrachten und in gewissem Grad in Wohlstand leben, ist Afrika wie der Prototyp von *Alterität* - Alterität, die in gewisser Weise immer eine Dimension der *Heiligkeit* darstellt. Doch Situationen wie die in Biafra, die wir beschrieben haben, gibt es - nicht immer in dieser extremen Form - in anderen Teilen der Welt und zu anderen Zeiten.

In El Salvador war dies während der Jahre von Unterdrückung und Krieg 1975 bis 1992 der Fall. Es gibt viele Geschichten vom *tremendum et fascinans*.[3] Bauern flohen des Nachts, Frauen hielten ihren kleinen Kindern auf dem Arm den Mund zu, damit man das Weinen nicht hören konnte; ein Kind erstickte dabei. Mit vereinten Kräften rafften sie sich auf weiterzugehen. Bis heute versetzt dies in Erstaunen. Und es konfrontiert uns mit dem Heiligen.

Das *tremendum et fascinans* zeigte sich auch beim Erdbeben im Januar 2001, dem ein weiteres im Februar desselben Jahres folgte, in der Umgebung der Stadt Santa Tecla, wo ich wohne. Der Tod durch einstürzende Bauten, die Zerstörung der Häuser und die Tatsache, im Freien leben zu müssen, verursachte Schrecken und ließ erschaudern. Und die offensichtliche Ungerechtigkeit rief Empörung hervor: Das Erdbeben betraf sehr viel stärker die seit jeher Armen als diejenigen, die mit anständigem Material bauen können. Wie in der gesamten Dritten Welt verschwendet man auch in El Salvador keinen Gedanken auf das Leben der armen Bevölkerungsmehrheiten.[4]

Und wiederum zeigte sich die ursprüngliche Heiligkeit. Frauen, die mit der *Sorge* um das Leben eng verbunden sind, kochten mithilfe dessen, was sie retten konnten, und teilten miteinander. Männer, die es mehr mit dem zu tun haben, was das Leben einem *an physischer Kraft* abverlangt, bewegten riesige Trümmerhaufen und verstanden es, Leichen und verschüttete Personen zu bergen. Die Tragik und der Glanz des Menschlichen zeigten sich hier.

Ich habe danach einige Gedanken dazu veröffentlicht[5], die einem in *normalen* Zeiten als oberflächlich und an Orten, wo Überfluss herrscht, wo das Leben für selbstverständlich genommen wird und gegen die Auswirkungen der Katastrophe relativ schnell Abhilfe geschaffen werden kann, als unpassend vorkommen mögen. Mir erscheinen sie notwendig, und ich hoffe, dass sie erhellend sein können.

Und ich möchte diesen einleitenden Abschnitt nicht beschließen ohne den Hinweis, dass sich in Grenzsituationen - in den beschriebenen oder in anderen - die ursprüngliche Heiligkeit von sich aus zeigen und eine ungeahnte Strahlkraft erreichen kann. Maximilian Kolbe, der in einem Konzentrationslager war, ist ein leuchtendes Beispiel dafür.

## Die ursprüngliche Heiligkeit im alltäglichen Leben

Wir haben die ursprüngliche Heiligkeit beschrieben, wie sie in Grenzsituationen zutage tritt, doch sie zeigt sich auch - hoffentlich - im Alltagsleben der armen und einfachen Leute. Für viele Menschen ist dies ihre gewohnte Lebensweise. Und sie zeigt sich in unterschiedlichen Graden innerhalb eines sehr breiten Spektrums.

Uns scheint es wichtig, an sie zu erinnern. Etwa 925 Millionen Menschen leiden Hunger[6], und in den armen Ländern sterben pro Jahr etwa elf Millionen Kinder unter fünf Jahren. Es gibt verwüstete Regionen wie den Kongo und unbeachtete Weltgegenden wie Haiti. In den letzten fünf Jahren wurde in Mittelamerika eine Welle von Morden ausgelöst, die sich zu einer wahren *Epidemie* und zu jener *Krankheit* entwickelt hat, die die größte Zahl von Menschen tötet.

Diese riesigen Bevölkerungsmehrheiten sind die *anawim* der Bibel. Sie leben gekrümmt unter einer schweren Last und nehmen das Leben nicht als selbstverständlich hin. Und die Unterdrückten, Ausgegrenzten, Missachteten sind die *Zöllner und Huren* der Bibel. Sie leben auf der unteren Stufe und am Rand der Gesellschaft.

Dennoch glaube ich, dass sich die Theologie nur selten gefragt hat, welche vorzügliche Bedeutung dem Leben dieser Mehrheiten zukommt. In Lateinamerika haben dies jedoch Ignacio Ellacuría, Pedro Trigo und die in Puebla versammelten Bischöfe getan. Sehen wir zu:

In El Salvador nannte Ignacio Ellacuría die Bevölkerungsmehrheiten „das gekreuzigte Volk". Historisch sind sie „jene kollektive Größe [...], welche die Mehrheit der Menschheit darstellt und ihre Kreuzigungssituation einer sozialen Ordnung verdankt, die von einer Minderheit gefördert und aufrechterhalten wird. Diese Minderheit übt ihre Herrschaft durch ein Ensemble von Faktoren aus, die als solches Ensemble und in ihrer historischen Wirksamkeit als Sünde betrachtet werden müssen"[7]. Das Zitat spielt auf Jesus von Nazaret an, womit dem gekreuzigten Volk eine hervorgehobene Stellung im Christentum zugesprochen wird. Und *sub specie contrarii* bringt das Zitat von der Sünde her, die den Tod bringt, die Letztgültigkeit zum Ausdruck, die mit diesen Bevölkerungsmehrheiten verbunden ist.

In einem anderen Text stellt Ellacuría in Anspielung auf das Zweite Vatikanische Konzil die theologische These auf, dass „das gekreuzigte Volk stets das Zeichen der Zeit ist". Es charakterisiert unsere Welt (vgl. *Gaudium et spes,* 4) und ist der Ort der Gegenwart Gottes (vgl. *Gaudium et spes,* 11). „Es ist die Fortsetzung des leidenden Knechts JHWHs in der Geschichte, dem die Sünde jegliches menschliche Aussehen geraubt hat, den die Mächtigen dieser Welt immer noch von allem entblößen, dem sie selbst das Leben entreißen, ja vor allem das Leben."[8] Und wie der leidende Knecht JHWHs bringt auch das gekreuzigte Volk Heil.[9]

Ellacuría bestand auf der Negativität der Sünde, die den Tod bringt. Dennoch ist die größte Neuigkeit, die er aussprach, die, dass das gekreuzigte Volk Heil bringt. Diese Behauptung ist so skandalös, dass gilt: „Nur in einem schwierigen Glau-

bensakt vermag der Autor des Gottesknechtsliedes zu entdecken, was dem historischen Anschein total widerspricht."[10] Auf diese Weise anerkannte Ellacuría die herausragende Stellung des Lebens und Schicksals der Bevölkerungsmehrheiten.

Pedro Trigo lebte lange Jahre in Venezuela in einer Situation, die für die Bevölkerungsmehrheiten sehr schwierig war, wenn sie auch nicht von der oben beschriebenen unheilvollen Gewalt gekennzeichnet war. Er lebte dort mit armen und einfachen Leuten zusammen. Er schreibt: „Über die kleinste Schwelle der Menschlichkeit setzt der Gott Jesu Christi seinen österlichen Schritt in unser Amerika."[11] Es ist ein wunderbarer Text, um die *ursprüngliche Heiligkeit* in einem alltäglichen und harten Leben zu verstehen. Wir fassen ihn hier kurz und kommentarlos zusammen.

*Schwierigkeit, Tode, Prozesse der Entmenschlichung:* „Alles mündet in den Tod vor der Zeit und in die Entmenschlichung, inmitten von Toden schreien sie zum Himmel, Tod aufgrund von Krankheiten der Armen, von Elend oder Gewalt, inmitten so vieler, die diesem so starken und anhaltenden Druck nicht standhalten können, bis sie bald darauf zu Tieren werden, die ihren elementarsten Regungen ausgeliefert sind, oder zu wilden Bestien, die bereit sind, das, was sie wollen, gewaltsam in ihren Besitz zu bringen, bis man es ihnen überlässt."

*Widerstand und Vermenschlichung:* „In derselben Umgebung gibt es viele Menschen, die sich weder damit abfinden zu sterben noch ohne Würde zu leben, und da sie sich in dieser tödlichen Atmosphäre, inmitten dieser institutionalisierten Gewalt bei diesem so schweren und so unermesslichen Vorhaben anstrengen müssen, gelangen sie dazu, menschliche Subjekte in vollem Sinne und außerordentlich kultivierte Menschen zu werden."

*Die ursprüngliche Heiligkeit wird im Lauf des Lebens zur zweiten Natur:* „Sie sind im Vollsinn Mensch aufgrund dessen, dass sie das Menschliche unter widrigen Bedingungen kultivieren, dass sie angesichts der Neigung der Umgebung zum Unmenschlichen das Menschliche wählen. Sie leben es nicht in heroischer Pose, sondern als die sehr schmerzvolle, gefährdete Verwirklichung der Schwelle des Mindestmaßes an Menschlichkeit, als den Entschluss, dieses Minimum nicht preiszugeben, das zu tun, von dem man spürt, dass man es nicht unterlassen kann; als das Engagement, die Alltäglichkeit nicht preiszugeben, auch wenn man in größter Hast lebt, dem treu zu sein, was das Leben uns abverlangt, es mit der ganzen zärtlichen Hingabe zu leben und es möglichst auszukosten, sich über kleine Dinge zu freuen wie die Kinder, in Beharrlichkeit die außerordentlichen Mühen auf sich zu nehmen und den Tod feierlich zu gestalten."

In Puebla[12] haben die Bischöfe im Jahr 1979 unerhörte und wichtige Dinge über die Bevölkerungsmehrheiten des Kontinents gesagt. Wir rufen sie in Erinnerung, denn leider haben sie an Einfluss verloren. Und weil ihnen, was das Thema dieses Beitrags betrifft, eine Vorreiterrolle darin zukommt, die herausragende Bedeutung des Lebens der Armen zu verkünden.

Das Schlussdokument von Puebla beginnt mit einem klarsichtigen und strengen Urteil: „Wir halten daher fest, dass die unmenschliche Armut, unter der Millionen

von Lateinamerikanern leiden, eine verheerende und erniedrigende Geißel ist. Sie kommt zum Ausdruck in der Kindersterblichkeit, dem Wohnungsmangel, den Gesundheitsproblemen, den Hungerlöhnen, der Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung, der Unterernährung, der Instabilität der Arbeitsplätze, der Massenauswanderung, die unter Druck und ohne gesetzlichen Schutz vonstatten geht, u.a." (Puebla, 29) Und das Dokument beschreibt die Gesichter der Armut: Die Gesichter der Kinder, die schon vor der Geburt mit Armut geschlagen sind, der jungen Menschen ohne Möglichkeiten, der Indios und Afroamerikaner, der Arbeiter, der Unterbeschäftigten, der Ausgegrenzten, derer, die in den Städten auf viel zu engem Raum leben, der Alten ... (Puebla, 32-39)[13] Dies sind die Subjekte der ursprünglichen Heiligkeit.

Puebla legt Mitgefühl mit den Armen an den Tag und fordert die Christen dazu auf, ein solches Mitgefühl in die Tat umzusetzen. Dies ist die Option für die Armen. Doch dann richtet das Dokument den Blick auf die Vortrefflichkeit des Lebens dieser Armen, die in zwei Gestalten erscheint:

Erstens sind die Armen bedingungslos von Gott geliebt, „ungeachtet ihrer moralischen und persönlichen Situation". Und das Dokument erläutert dies: „Geschaffen nach dem Bilde Gottes und ihm ähnlich, [...] ist dieses Ebenbild doch verdunkelt und wird verhöhnt. Daher übernimmt Gott ihren Schutz, und er liebt sie [...]" (Puebla, 1142)[14]

Zweitens verfügen die Armen über ein „evangelisatorisches Potenzial", und „viele von ihnen [verwirklichen] in ihrem Leben die Werte des Evangeliums, die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen" (Puebla, 1147).

Aufgrund dessen, was sie *sind* (von Gott geliebt), aufgrund dessen, was sie *haben* (die Werte des Evangeliums) und aufgrund dessen, was sie *tun* (das Evangelium verkünden), zeigt sich bzw. kann sich eine ursprüngliche Heiligkeit in bemerkenswertem Ausmaß zeigen.

## Ursprüngliche Heiligkeit und offizielle Heiligsprechungen

In Lateinamerika haben Theologen und Bischöfe die Verteidigung der Armen übernommen, und darüber hinaus haben sie die Erhabenheit in deren Leben entdeckt. In anderen Gegenden kommt es nur wenigen in den Sinn, dass das Leben der Bevölkerungsmehrheiten von Heiligkeit geprägt sein könnte. Und noch weniger, dass von ihnen Heil ausgehen könne.

Wurzeln für diese Blindheit in Kirche und Theologie kann man in traditionellen, mit Sicherheit bürgerlichen Einstellungen den Bevölkerungsmehrheiten gegenüber finden. Doch diese Blindheit ist auch dem herkömmlichen Begriff von „Heiligkeit" in Theologie und Kirche geschuldet. Ich glaube, normalerweise wird Heiligkeit in Verbindung mit der „Vollkommenheit" des himmlischen Vaters gebracht.

Die ursprüngliche Heiligkeit hingegen schließt diesen Begriff zwar nicht aus, aber sie liegt mehr auf der Linie, einem Gott des Lebens, der Armen, der Opfer, der Gekreuzigten zu antworten und ihm zu entsprechen. Wenn man so will, einem Gott der Schöpfung zu entsprechen, aber einer Schöpfung *in medias res*, das heißt einer Schöpfung, die sich inmitten von Gräueln und Katastrophen vollzieht, ohne sich mit ihnen gemein zu machen. In dieser Schöpfung zu leben, leben zu wollen und zu kämpfen, um zu leben - nicht nur darin, was an ihr formal prozesshaften und evolutiven Charakter hat, sondern auch darin, was an ihr material zerstörerischer Natur ist - kann eine Weise sein, die ursprüngliche Heiligkeit zu erfassen.

Diese Sichtweise von Heiligkeit macht es leichter, Formen der Heiligkeit bei den Bevölkerungsmehrheiten zu entdecken. Bewusst oder unbewusst, zustimmend oder ablehnend, sehen wir das *analogatum princeps* der Heiligkeit immer noch in dem, was in den Heiligsprechungsprozessen als heilig anerkannt wird.

Es ist gut, die herausragende Bedeutung von Christen wie Franziskus von Assisi und Charles de Foucauld und von Christinnen wie Jeanne d'Arc und Teresa von Ávila offiziell anzuerkennen. Doch es kommt darauf an, sich bewusst zu sein, dass diese Anerkennung andere Weisen eines vortrefflichen Lebens nicht beachtet.

Im Vergleich zur herkömmlichen Heiligkeit fragt man in Bezug auf die ursprüngliche Heiligkeit noch nicht, was *darin Freiheit oder Notwendigkeit, Tugend oder Pflicht, Gnade oder Verdienst* ist. Sie hat es nicht nötig, eine Heiligkeit zu sein, die mit heroischen Tugenden einhergeht, sondern sie ist vielmehr die Heiligkeit, die in einem alltäglich heroischen Leben zum Ausdruck kommt. Wir wissen nicht, ob die Armen und die Opfer heilige Fürsprecher sind, um Gott umzustimmen - was weder möglich noch nötig ist -, doch sie haben die Kraft, *das Herz* zu verwandeln. Sie tun keine *Wunder* im Sinne einer *Durchbrechung der Naturgesetze* (für die Heiligsprechung von Bekennern sind hiervon zwei erforderlich, für die von Märtyrern nur eines), mittels derer die offiziellen Heiligen auf einen Gott als unendlich über dem Menschlichen stehende Macht verweisen. Doch sie tun sehr wohl *Wunder*, die *die Gesetze der Geschichte* durchbrechen: das Wunder, in einer feindlichen Welt zu überleben. Damit verweisen sie auf einen Gott, dessen Geist in der Lage ist, die Sehnsucht nach dem Leben wachzuhalten, und auch auf einen Gott ohne Macht, der dem Willen des Menschen ausgeliefert ist, wie die Theologen sagen würden.

*Jon Sobrino SJ, geb. 1938 in Barcelona, ist Professor der Theologie und Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in San Salvador, El Salvador. Veröffentlichungen u.a.: Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (Würzburg 2007); Christologie der Befreiung (Ostfildern 2008); Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer (Ostfildern 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Kirche der Armen. Erfolge und Rückschläge" in Heft 1/2013. Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01)168, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.*

Die ursprüngliche Heiligkeit folgt einer anderen Logik als die herkömmliche

Heiligkeit. Und sie zieht auch andere Konsequenzen nach sich. Arme und Opfer verlangen keine *Nachahmung,* zu der die nach offizieller Lehre Heiligen ermuntern können. Und den im ursprünglichen Sinn Heiligen gelingt es selten, dass ihnen tatsächlich jemand nacheifert. Die Nachahmung wird vielmehr von fast allen verschmäht. Doch wo es Güte des Herzens gibt, da rufen sie sehr wohl ein Gefühl der Verehrung und den Wunsch hervor, in *Gemeinschaft* mit ihnen zu leben.

Wenn man die ursprüngliche Heiligkeit nicht ernst nimmt, dann bringen die offiziell Heiliggesprochenen Gefahren mit sich, die vermieden werden müssten:

1. Die Heiligsprechungen können die Distanz zwischen den Heiligen und den Normalsterblichen, einschließlich den Trägern einer ursprünglichen Heiligkeit, vergrößern. Dann verfällt man einem elitären Denken und man betrachtet die Armen und Einfachen mitsamt ihren Fehlern und Tugenden als Christen und Menschen zweiter Klasse - eine Haltung, die sich nicht auf Jesus von Nazaret berufen kann. Die kanonisierten Heiligen können zu Objekten der Bewunderung und kultischen Verehrung werden, aber sie können dabei aufhören, unsere Brüder und Schwestern zu sein, und dadurch zu Jesus in Distanz geraten, der sich nicht schämt, „uns Brüder zu nennen", wie es im Hebräerbrief heißt.
2. Die offiziell Heiliggesprochenen können dazu führen, dass man die einfachen Sterblichen gering schätzt, wenn nicht gar verachtet. In vergangenen Zeiten hat man Menschen aus den unteren Klassen, Schwarze und Indigenas so sehr verachtet, dass sie keine kirchlichen Ämter innehaben durften. Die Bräuche ändern sich, aber es kann eine heimliche Missachtung der Laien, besonders den Frauen gegenüber fortbestehen. Und dies kann durch die elitäre Begeisterung für unerreichbare Heilige gefördert werden.
3. Die offiziell Heiliggesprochenen können Fürbitte leisten und bewirken, dass Gott uns Gunst erweist, aber darin besteht nicht das Wesen der Heiligkeit. Gott hat es nicht nötig, dass ihn irgendjemand dazu bewegt, die Menschen, und schon gar nicht die Armen, zu lieben. Darin besteht sein Gottsein. Was er aber sehr wohl braucht, um in der Geschichte gegenwärtig zu werden, das sind *Sakramente,* das heißt Menschen, die ihn in seiner rettenden Nähe sichtbar und spürbar machen. Seine Sakramente können alle Menschen sein. Jesus ist das größte Sakrament. Sakramente sind auch Augustinus von Hippo und Bischof Oscar Romero.
4. Und Sakramente können sowohl die offiziellen Heiligen wie auch die Träger der ursprünglichen Heiligkeit sein. Die bekannten Verse César Vallejos lauten: „Der Losverkäufer, der ruft: ‚Die zu tausend!' hat etwas von Gott." Im Mittelalter nannte man die Armen „Stellvertreter Christi". Die Señora Rufina aus El Mozote ist Emmanuel, „Gott mit uns".
5. Die größte Gefahr des elitären Denkens besteht nicht darin, zu übertreiben, indem man die Heiligen in unendliche Höhen emporhebt, wie dies in den alten Heiligenlegenden und in den Erzählungen von ihren Wundern und Erscheinungen geschieht. Sie besteht vielmehr darin, sich nicht hinabzubeugen, um die Träger der ursprünglichen Heiligkeit, die Menschen, von denen Pedro Trigo spricht, dort zu sehen, wo sie sind.

6. Schließlich kann das Sich-Vergegenwärtigen der ursprünglichen Heiligkeit die Heiligsprechungsprozesse vermenschlichen und sie von ihren oftmals offensichtlichen Beschränkungen befreien. Es gibt einen *sensus fidei*, eine allgemeine Auffassung, dass sich diese Prozesse keinen Rechtsbestimmungen, Normen, Maßnahmen unterwerfen lassen. Von daher rühren die Widerstände gegen die Heiligsprechung des Gründers von *Opus Dei* und die Forderung „Santo subito", also nach unmittelbarer Heiligsprechung, nach dem Tod Johannes Pauls II. Und daher rührt auch die Sprachlosigkeit angesichts der Tatsache, dass Bischof Romero sich nicht in die Normen für die Heiligsprechung fügt. Deshalb kann man ihn nicht öffentlich verehren, während die Liebe der Menschen zu ihm viel ergreifender ist als jede Art kultischer Verehrung.
Im 13. Jahrhundert war es vernünftig, nach Richtlinien für die Heiligsprechung zu suchen, um die herausragende Bedeutung eines christlichen Lebens kundzutun und Missbräuchen vorzubeugen. Es liegt auf der Hand, dass heutzutage mehr Kreativität vonnöten ist. Und der tiefste Grund hierfür ist nicht, dass es auf diese Weise leichter möglich wäre, Bischof Romero heiligzusprechen, sondern dass es selbstverständlicher wäre, die herausragende Bedeutung der armen und einfachen Massen dieser Welt anzuerkennen und ihnen zu danken: den in den Kongo Fliehenden, den Müttern der Verschwundenen, denen, die gegen Aids kämpfen. Es wäre leichter möglich, von ihnen ein Wort der Ermutigung zu hören und uns umgekehrt an sie mit einem Wort des Dankes zu wenden.

## „Allah ist nicht zufrieden." Die Kindersoldaten

Angesichts der Flüchtlingskarawane von Ruanda bricht ein Wort hervor. Bei anderen Gelegenheiten kommt kein Wort zum Vorschein. Bei einem Kongress für den Frieden im Jahr 2005 hielt Melquisedek Sikuli, der Bischof von Butemo in der Demokratischen Republik Kongo, eine beeindruckende Rede. Er zählte die äußerst schweren Probleme seines Landes auf, sprach vom alltäglichen Elend und der strukturellen Ungerechtigkeit. Er beschrieb die schrecklichen Folgen der Religionskriege: Flüchtlinge, vergewaltigte Frauen, gebrandschatzte Dörfer. Er erinnerte an den Kolonialismus, der immer noch für den Waffenhandel verantwortlich ist. Am Schluss seiner Rede setzte er die Litanei der Anklagen nicht fort, sondern schilderte „das Drama der Kindersoldaten".

*„Wenn man nichts auf der Welt hat, weder Vater noch Mutter noch Schwester, und wenn man noch ein Kind ist in einem heruntergekommenen und barbarischen Land, in dem alle einander töten: Was soll man da tun? Man wird Kindersoldat, um zu essen und zu töten. Das ist alles, was uns übrigbleibt."*

Angesichts dieses Dramas kann man nur noch verstummen. Hier von „ursprünglicher Heiligkeit" zu sprechen klänge wie Blasphemie. Doch es kann auch vorkommen, dass wir uns angesichts der Kindersoldaten so fühlen, als stünden

wir vor der Schwelle zu einem heiligen Bereich. Bischof Sikuli übertrat die Schwelle. Und er sprach nicht mehr zu Gott. „Allah ist nicht zufrieden", sagte er, wobei er den Titel eines Buches von Kouruma[15] zitierte.

Es gibt keinen angemessenen Begriff und kein Wort, um das Drama der Kindersoldaten zu begreifen oder darüber zu sprechen. Das Drama als solches liegt auf der Hand. Man kann die Ursachen erkennen, man kann die Schuldigen verurteilen. Doch was diese Tatsache an sich betrifft, so weiß man nicht, was man dazu sagen soll. Es ist ein Grenzfall der Tragödie der Armen, ihres Willens zu leben.

Alles in allem können wir eine theologale Überlegung anstellen. Wir können kein Wort zum Rätsel der Kindersoldaten sagen, doch als letzte Zuflucht bleibt uns stets das Geheimnis Gottes. Darin nahm auch Bischof Sikuli seine Zuflucht: „Gott ist nicht zufrieden." Dies können die Gläubigen tun. Die Nichtglaubenden könnten zu anderen, für sie letztgültigen Dingen Zuflucht nehmen und dies mit anderen Worten zum Ausdruck bringen: Doch der Rückgriff auf das Grundlegende kann uns allen helfen. „Jemand, etwas, ist nicht zufrieden."

Und wir können auch eine andere Überlegung über *die Rettung* anstellen. Vielleicht auch nur dies. In einer Welt, die weit weg von vielen Afrikas lebt, ohne Empathievermögen und zum Großteil in Gleichgültigkeit und Unwissenheit angesichts der menschlichen Tragödien, in einer Welt, die spät und nicht mit der Entschlusskraft reagiert, die dem Ausmaß dieser Tragödien angemessen wäre, sind es vielleicht die Kindersoldaten, die es schaffen, dass wir die Banalisierung des Lebens überwinden und überströmen vor Mitgefühl und Sinn für Gerechtigkeit.

Angesichts einiger entscheidender und wichtiger Situationen können Worte hervorbrechen, die über das Konventionelle hinausgehen, und es können schockierende paradoxe Wendungen entstehen. Sie sind unersetzlich und nicht austauschbar. Ein bekanntes Beispiel ist der Satz Dostojewskis in *Der Idiot:* „Die Schönheit wird die Welt retten." Und ebenso der Titel eines Buches von José Ignacio Gonzáles Faus: „Stellvertreter Christi? Die Armen."

Auch in Lateinamerika kennt man diese Art von Worten. „Alles ist relativ, außer Gott und der Hunger" ist so ein Satz. Er stammt von Bischof Pedro Casaldáliga. Bischof Romero verwendete oftmals prägnante Formulierungen: „Dies ist das Reich der Hölle"; „Über diesen Ruinen wird die Herrlichkeit des Herrn erstrahlen"; „Die Ehre Gottes ist der Arme, der lebt". Ignacio Ellacuría wiederholte bis ans Ende seines Lebens den Satz: „Allein die Zivilisation der Armut wird diese Zivilisation des Reichtums überwinden können, die eine schwer kranke Gesellschaft hervorgebracht hat."

Im Schatten dieser Visionäre und erkennbar bescheiden haben wir geschrieben: „Außerhalb der Armen gibt es kein Heil." In diesem Beitrag plädieren wir dafür, die „ursprüngliche Heiligkeit" der armen, einfachen Leute und der Opfer anzuerkennen und dafür dankbar zu sein.

[1] Den Ausdruck *Mysterium* behalten wir uns für die Wirklichkeit des Guten vor. Wenigstens sprachlich wollen wir mit einer vollkommenen Symmetrie zwischen Gut und Böse brechen.

[2] Vgl. sein Werk aus dem Jahr 1917, *Das Heilige* (jetzt: München 2013).

[3] Vgl. unter anderem das Buch von María López Vigil, *Muerte y Vida en Morazán*, San Salvador 1987. Die italienische Übersetzung dieses Buches enthält eine wunderschöne Einleitung von Ignacio Ellacuría.

[4] Nur eine Zahl dazu: Bei dem Erdbeben starben mehr als 1250 Menschen. Ein Experte rechnete aus, dass ein Erdbeben von gleicher Intensität in der Schweiz lediglich fünf oder sechs Todesopfer gefordert hätte.

[5] Vgl. Jon Sobrino, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York, Afganistán*, Madrid 2002/San Salvador 2003.

[6] Jean Ziegler, der Sonderberichterstatter der UNO für das Recht auf Ernährung, sagte im Jahr 2007, der Hunger stelle eine weltweite Ungerechtigkeit, das heißt eine Ungerechtigkeit in einer globalisierten Welt dar, in der jedes Jahr Lebensmittel produziert werden, mit denen man zwölf Milliarden Menschen, also fast das Doppelte der derzeitigen Erdbevölkerung, ernähren könnte. Und man darf nicht vergessen, dass 98 Prozent der Hungernden in der Dritten Welt leben.

[7] Ignacio Ellacuría, *Das gekreuzigte Volk*, in: ders. - Jon Sobrino (Hg.) Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1996, 835.

[8] Ignacio Ellacuría, *Discernir el signo de los tiempos*, in: Diakonia 18 (1981), 58.

[9] Dies entfaltet er in dem bereits zitierten Beitrag von Ellacuría, *Das gekreuzigte Volk*, 823-850.

[10] Ebd., 844.

[11] Pedro Trigo, *El Dios de los pobres*, in: Revista Latinoamericana de Teologia 87 (2012). Aus diesem Artikel sind die folgenden Abschnitte entnommen.

[12] Die offizielle deutsche Übersetzung des Schlussdokuments von Puebla findet sich in: Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1979.

[13] Die Schlussdokumente der Generalversammlungen in Santo Domingo (1992) und Aparecida (2007) haben noch andere Gesichter der Armut hinzugefügt: Indigenas, Emigranten, Frauen ... Doch das Grundlegende wurde bereits in Puebla gesagt: Das *tremendum* ist die unmenschliche Armut.

[14] Ich möchte die Aufmerksamkeit auf den Ausdruck „übernimmt [...] ihren Schutz" lenken. Dies ist eine sehr spezifische Weise der Liebe. Sie bringt es mit sich, dass man sich in historische Konflikte hineinbegibt und Wohlstand, einen guten Ruf sowie das Leben aufs Spiel setzt. Sie schließt die bewusste und aktive Bereitschaft zum Martyrium mit ein. In Lateinamerika zeigt dies die Geschichte sehr deutlich. Und sie zeigt auch, dass nicht der getötet wird, der die Armen lediglich *liebt*, sondern derjenige, der ihre *Verteidigung* übernimmt.

[15] Ahmadou Kouruma, 1927-2013, international renommierter Schriftsteller aus der Elfenbeinküste (Anm. d. Übers.).

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

# Heiligkeit und Marginalisierung

Luiz Carlos Susin

Nachdem Jesus das Gleichnis von den zwei Söhnen erzählt hatte - von dem einen, der sagte, dass er den Willen des Vaters tun werde, und es dann doch nicht tat, und von dem anderen, der sagte, er werde seinen Willen nicht erfüllen, es aber dann tat -, schließt Jesus mit einer für jegliche formalistische Religion aller Zeiten skandalösen Behauptung: „Wahrlich, ich sage euch: Die Zöllner und Huren gelangen eher in das Reich Gottes als ihr. Denn Johannes ist gekommen, um euch den Weg der Gerechtigkeit zu zeigen, und ihr habt nicht an ihn geglaubt. Die Zöllner und Huren haben an ihn geglaubt. Ihr hingegen habt dies gesehen und habt nicht einmal neu darüber nachgedacht, an ihn zu glauben." (Mt 21,31b-32) Wenn wir uns an die Kriterien der Frohbotschaft Jesu halten, dann entscheiden das Reich Gottes und das Eingehen in dasselbe über die christliche Heiligkeit. Und genau hierin besteht der Skandal: Jesus gesteht den Huren mehr Heiligkeit zu als den religiösen Führern, von denen man das beste Beispiel in dieser Hinsicht erwarten sollte. Und darum geht es in diesem Beitrag: Ich beginne mit der Beschreibung einiger Fälle von „heiligen Huren" des Volkskatholizismus, identifiziere diese Heiligkeit inmitten der Promiskuität und der Gewalt unserer Tage und schreite von da aus fort zu einer umfassenderen Reflexion über den Zusammenhang zwischen Heiligkeit und Ausgrenzung, was den Skandal und die Verrücktheit im Herzen des Glaubens und der christlichen Erfahrung von Heiligkeit mit einbezieht (vgl. 1 Kor 1).

## I. Die „heiligen Huren" Südbrasiliens

Eine sozialanthropologische Studie, die sich besonders mit dem Phänomen des „Euhemerismus"[1] oder der mythischen Erhöhung von Menschen aus Fleisch und Blut in den Rang der Heiligkeit beschäftigt, bildet den Ausgangspunkt für Überlegungen zum Zusammenhang von Heiligkeit und Marginalisierung. Es geht um drei Fälle volkstümlicher Verehrung im Bundesstaat Rio Grande do Sul im äußersten Süden Brasiliens, der eine gemeinsame Grenze mit Uruguay und Argentinien hat. Der Autor wählte als Titel seiner anthropologischen Studie einen ungewöhnlichen Ausdruck: *Die heiligen Huren*[2]. Vom Gesichtspunkt der Verehrung aus untersucht er die Fälle von drei Frauen, die genau genommen weder Heilige noch Huren sind, sondern eine Mischung beider Lebensformen repräsentieren und sich so außerhalb der institutionalisierten Normen stellen, dass ihr Leben von der Gesellschaft nicht als richtig angesehen wird; doch es handelt sich in gewissem Sinne um gelebte Heiligkeit, die aufgrund der Güte, der Hilfe für die

Armen und Bedrängten noch während des Lebens und aufgrund von Wundern und Gnadenerweisen nach dem Tod anerkannt wird.

Hierzu ein wenig Hintergrundinformation: An der Grenze zwischen Rio Grande do Sul und Argentinien liegt die Stadt São Borja, die aus einer Jesuitenmission hervorgegangen ist. Hier wird Maria do Carmo ausdrucksstark verehrt. In der Stadt São Gabriel im Zentrum des Bundesstaates bewahrt die Verehrung die Erinnerung an Maria Isabel, die auch einfach *a guapa* („die Schöne") genannt wird, weil sie höchstwahrscheinlich aus Uruguay stammt und deshalb den spanischen Rufnamen aufgrund der Tatsache erhielt, dass sie schön war. Die dritte der Frauen kann man in der Hauptstadt des Bundesstaates finden, in Porto Alegre, und zwar in einer Favela (das heißt einem Elendsviertel), die ihren Namen trägt: Maria da Conceição, die lange Zeit auch aufgrund des gewaltsamen Todes, den sie erlitten hat, Maria Degolada[3] genannt wurde. Diese Favela befindet sich ironischerweise im Stadtteil, der Parthenon[4] genannt wird.

Was haben die Geschichten der drei Frauen gemeinsam? Sie lebten Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts in derselben Region, die sich durch eine starke militärische Präsenz auszeichnete. Abgesehen davon, dass sie alle drei Maria hießen, was innerhalb einer christlichen Kultur auf die Mutter Jesu verweist, lebten alle drei, wenn sie nicht im engeren Sinne Huren waren, promisk und waren die Liebhaberinnen von Angehörigen des Militärs. Zwei waren Chefinnen von Bordellen und zeichneten sich durch eine fast mütterliche Fürsorge für die „Mädchen" ihrer Bordelle aus. Ihren Einfluss und ihre finanziellen Mittel verwandten sie für Kinder, Arme und Bedürftige. Alle drei wurden, abgesehen davon, dass sie gute Menschen waren, als sehr schön befunden, was verhängnisvolle Eifersüchteleien hervorrief. Sie starben jung und eines gewaltsamen Todes von ausgesuchter Grausamkeit, durch ein Messer oder eine Feuerwaffe, von Hand ihrer Liebhaber oder der Frau eines Liebhabers in einem Anfall von Eifersucht. Ihr Tod wurde von den ärmsten Bevölkerungsschichten als Unrecht empfunden, das zum Himmel schreit.

Und was haben die Drei hinsichtlich der „Erhöhung" oder „Heiligsprechung" ihres tragischen Geschicks gemeinsam? Bei der Art und Weise, wie das einfache Volk diese drei Marien auffasst und verehrt, springt der Aspekt des „verwundeten Heilers" ins Auge.[5] Wahrscheinlich hat die Schönheit in Verbindung mit der Jugend der Frauen die religiöse Fantasie beflügelt: „Es gibt keine hässliche Heilige", sagt unser Anthropologe beiläufig. Doch letztlich waren es die Güte und ihr ungerechter Tod, die es möglich machten, dass man sich mit ihnen identifizierte und dass ihre Gläubigen angesichts der von ihnen erlittenen Gewalt Zuflucht bei ihrem Mitleid suchten. Deshalb haben alle drei Frauen eine Kapelle als feste Kultstätte mit einem festen Gedenktag, Kerzen, Blumen, anonymen Votivtafeln, die einen Dank für erlangte Gnaden zum Ausdruck bringen. Alle Drei werden in bildlichen Darstellungen verehrt, die die Farben Weiß und Blau enthalten: Farben, die an die in Unschuld empfangene Maria erinnern. Und tatsächlich hat Maria da Conceição (Degolada) am 8. Dezember ihren Gedenktag.

Obwohl alle drei „weiße" Frauen waren, werden sie in der Fantasie des Volkes

auch zu „Morenas" (zu Frauen mit brauner Hautfarbe) oder wie im Falle der Verehrung der Maria Degolada in einer Favela in Porto Alegre, die historisch auf die Nachkommen schwarzer Sklaven zurückgeht, als „Schwarze" verehrt. Darüber hinaus handelt es sich um drei Frauen, die unter Männern und Soldaten litten. Deshalb sind es vor allem Frauen in Bedrängnis, die zu ihnen Zuflucht nehmen. Unser Autor, der sie aus einer anthropologischen Perspektive erforschte, erkennt in diesen Fällen die „Macht der Erniedrigten" und die *mater misericordiae*, die bereit ist, in Bedrängnissen zu helfen, welche denen ähneln, die die Frauen selbst in ihrem Leben und Sterben durchmachten. Und er fügt hinzu:

*„Die Prostitution, ja sogar die einfache Promiskuität, verletzt die soziale Norm der Gruppe. Die Verehrerinnen und Verehrer der heiligen Huren vergessen in keinem Augenblick, dass Maria do Carmo, Maria Isabel, die ‚Guapa', oder Maria Degolada vom Weg abweichen. Eher im Gegenteil: Sie heben diese Tatsache noch hervor, als ob sie sagen wollten: ‚Ja, sie war eine Hure, aber ...', um zu betonen, dass diese Frauen mit ihrem tragischen Geschick in den Augen ihrer Verehrerinnen und Verehrer aufgrund ihrer Heiligmäßigkeit über die Tatsache, dass sie vom rechten Weg abgekommen waren, hinausgewachsen sind. Und dieses Darüberhinauswachsen verleiht ganz offensichtlich allen Hoffnung, weil es ‚beweist', dass auch jedes andere Mitglied der Gruppe, so sehr es auch gegen die Norm verstoßen hat, die göttliche Vergebung erlangen kann, wenn es die Eigenschaften und Werte einübt, welche die Gruppe als positiv etabliert, das heißt zum Ideal erhoben hat [...] Es scheint so, als ob die Menschen in den am meisten benachteiligten Bevölkerungsschichten, sobald sie die Wahl haben, Heilige wollen, die sich mit ihnen als Arme und Sünder identifizieren, als Lastern Verfallene und Opfer, aber mit einem reinen Herzen [...], und als solche, die der Macht widerstanden und unter ihr gelitten haben, indem sie auf sozial traumatisierende Weise gestorben sind. Und weil sie vom Paradies aus - das sie sich erworben haben, da sie im Leben gut, Freundinnen der Kinder und der Armen waren und ein Martyrium erlitten haben - das Stadtviertel oder die Gemeinde nicht vergessen haben, wo andere Arme nach wie vor leben und sich mit denselben Problemen herumschlagen. Es ist leichter, auf diese Weise mit einer Heiligen zu sprechen: Es gibt weder Schuldforderung noch Drohung [...]. Die Heilige nimmt an den Sünden des Gläubigen keinen Anstoß, denn sie hat in ihrem Leben selbst diese Sünden begangen, im Unterschied zu Unserer Lieben Frau und anderen offiziellen Heiligen der Kirchen. [...] Und mehr noch: Die heiligen Huren verstehen das Volk, denn sie gehörten ihm selbst an. Sie wissen um seine Probleme, seine Ängste - und sie haben die Macht, ihre Bitten zu erfüllen. Diese Bitten betreffen übrigens stets Liebesdinge, Gesundheitsangelegenheiten, die Sorge um einen Arbeitsplatz und die Familie. Dies ist die Ätiologie der heiligen Huren."*[6]

Blumen mitten im Sumpf, Unschuld inmitten von Gewalt, Reinheit, die Hand in Hand geht mit Promiskuität und Prostitution: Ähnliche Erzählungen finden sich in vielen Gegenden. Um noch in der Region zu bleiben: Im Norden Argentiniens, in der Provinz Corrientes, nahe der Stadt Mercedes stößt man auf die Verehrung des „Gauchito Gil". Deren historischer Kern reicht zurück bis auf einen aufsehen-

erregenden Krieg, in den die Länder Mitte des 19. Jahrhunderts verwickelt waren. Nach Beendigung des Krieges breitete sich die Gewalt weiter in der Auseinandersetzung zwischen politischen Parteien aus. Gil leistete damals als Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen Widerstand. Er wollte keinen Brudermord. Deshalb wurde er als Deserteur verurteilt und gehenkt. Und nun begann seine „Heiligsprechung": Er erwies seinem Henker Barmherzigkeit, indem er dessen Sohn heilte, und seit diesem Zeichen der Heiligkeit ist er der Rächer, der *goel* derer, die der Gewalt unterworfen werden, der Schutzpatron derer, die Gewalt jeglicher Art erleiden.

Kehren wir nun wieder über die Grenze nach Brasilien zurück und schauen wir auf weitere Formen der Heiligkeit, die von einer frommen Bevölkerung am Rand der offiziellen Kirche anerkannt werden: Die rätselhaftesten Gestalten der komplizierten Identität der „Gauchos" sind ein Indio und ein Schwarzer. Beide stehen im Geruch der Heiligkeit und genießen eine unter dem Volk weit verbreitete Verehrung. Der Indio Sepé Tiarajú, ein Anführer der Guaraní in der Jesuitenmisssion, in der es im Film *The Mission*[7] geht, starb in der Schlacht gegen die spanischen und portugiesischen Kolonialheere und wurde als ein Auserwählter betrachtet. Er trug auf dem Kopf ein Zeichen, das wie ein Stern leuchtete und das bei seinem ungerechten und gewaltsamen Tod zum Himmel emporstieg und am südlichen Firmament für immer blieb. Daher kommt der Name „Tiarajú", was „Lichtstrahl" bedeutet. Er wurde zum Namensgeber für Elendsviertel, Straßen, Denkmäler, Kaufhäuser, Tankstellen, Imbissbuden, Kulturzentren, an denen die Gaucho-Traditionen gepflegt werden, und sogar einer Stadt der Region, wobei immer das Adjektiv „heilig" vorangestellt wird.

Wenn der heilige Sepé Tiajarú eine historische Gestalt war, die in die mythische Heiligenlegende und Wundererzählung einging, so ist eine andere Gestalt rein mythologischer Natur. Es handelt sich um die schönste Erzählung des südlichen Brasilien und vielleicht überhaupt in portugiesischer Sprache, um die Erzählung vom Negrinho do Pastoeiro, einem kleinen schwarzen Sklaven, der unter den Schlägen seines Herrn starb. Er stellt das reinste Bild des unschuldigen und leidenden Gottesknechts dar, der seine Henker loskauft und zur Erlösergestalt wird. Seine Verehrer und alle, die etwas Verlorenes wiederfinden müssen, zünden ihm gemäß dem Ritus, der in der Geschichte erzählt wird, eine Kerze an. Doch das Wichtigste ist: Auf dem harten Boden der historischen Realität steht dieser kleine Schwarze stellvertretend für ein ganzes tatsächlich versklavtes Volk von Schwarzen, das unschuldig leidet und von Kindheit an

*Luiz Carlos Susin OFMCap, geb. 1949, ist Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität von Rio Grande do Sul sowie an der Franziskanerhochschule 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 Espirito Santo (²2008); Jesus, Filho de Deus e Filho de Maria (1997). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das Verhältnis von Wahrheit, Autorität, Macht und Sakralität in der Kirche" in Heft 2/2012. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171, 91520-100 Porto Alegre/RS, Brasilien. E-Mail: lcsusin@pucrs.br.*

verschleppt und in diesem Land grausamer Herren dem Tod geweiht ist. Die Erzählung ist ein Hymnus der Anerkennung der Würde und Heiligkeit von Tausenden von Schwarzen, die ihr Leben bei der schrecklichen Arbeit verloren, aus dem Fleisch der Viehherden Trocken- und Dörrfleisch herzustellen, das in die europäischen Metropolen, die „Charqueadas", verschifft wurde.
Natürlich ist keiner und keine dieser Heiligen für die Kirche interessant, und sie fanden keinen Platz im offiziellen Heiligenkalender. Es sind ausgegrenzte Heilige für ausgegrenzte Leute, sie gehören dem Volkskatholizismus an, der keinen Klerus hat und sich aus synkretistischen Bestandteilen zusammensetzt. In der Bibel und der christlichen Literatur fängt es mit Rachel an, jener Frau, die fremde Götter verehrt und tüchtig Tauschgeschäfte tätigt und die Jakob mehr liebt als alle anderen Frauen, die außerhalb der Familiengruft bestattet wird und dennoch die barmherzige Mutter des ganzen Volkes Israel, selbst der Nachkommenschaft der anderen Frauen, wird. Es geht weiter mit Tamar, die zur Hure wird, um ihrem toten Gatten treu zu sein und ihm Nachkommen zu schenken - eine Nachkommenschaft, aus der Jesus selbst hervorgeht. Und es setzt sich fort bis in moderne Zeiten hinein mit Victor Hugos *Die Elenden (Les misérables)*, Morris Wests *Des Teufels Advokat*, Graham Greenes *Das Ende einer Affäre* oder auch mit der Autobiografie Jean-Yves Leloups *L'absurde et la grâce* („Das Absurde und die Gnade"): Es ist wahr, dass die beste erzählende Literatur aus dieser Dialektik von Sumpf und Blüte, von Sünde und Gnade, von Irrweg und Barmherzigkeit, mit einem Wort: von Solidarität im Elend und in der Zerbrechlichkeit, vom Mitleiden als der menschlichsten und göttlichsten Weise der Heiligkeit hervorgeht. Augustinus und seine *Bekenntnisse* sind vielleicht hierfür das klassische Beispiel schlechthin, das sich die Christentumsgeschichte zu eigen machte.

## II. Die weibliche Mystik „aller heiligen Frauen"

Die letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts zeichneten sich durch eine Mobilisierung von Frauen quer durch die Randgebiete der großen und kleinen brasilianischen Städte aus, die vom partizipativen Klima der Kirchlichen Basisgemeinden, von der Theologie der Befreiung sowie von den verschiedenen Formen der Sozialpastoral der katholischen Kirche und anderer traditioneller Kirchen ausging. Dazu kam eine Verbreitung der Bibellektüre im Volk, die die Schrift vom praktischen Engagement her deutete, und die Frauen traten mit zunehmender Kraft als Führungspersönlichkeiten der Volksbewegungen in Erscheinung, wobei sie eine überraschende biblische und christliche Mystik motivierte. Selbst als man begann, die Autorität der Theologie der Befreiung systematisch zu untergraben, und als die Basisgemeinden ihre Begeisterung verloren, behauptete sich die Führungsrolle der Frauen aus dem Volk insbesondere in Verbindung mit Mütterklubs und der Pastoral für Kinder. Diese Pastoral entstand in den 1980er Jahren unter Anregung von Kardinal Paulo Evaristo Arns, der seine Schwester Zilda, die Erzieherin war, dazu inspirierte. Sie starb beim großen Erdbeben im Jahr 2010 in

Port-au-Prince (Haiti). Obwohl die Kinderpastoral, die grundlegend von einer großen Schar von sehr einfachen und auch armen Frauen vorangebracht wurde, von ihrem Zentrum her einem gefährlichen Bürokratisierungsprozess unterlag und aufgrund politischer Manipulationen Spannungen durchmachte, blieb sie am Rand der städtischen Ballungsräume lebendig, legte eine große Kreativität und Anpassungsfähigkeit an den Tag und breitete sich dank der vielen Kleinarbeit der Frauen in ihren Gemeinden und Stadtteilen aus.[8]

Um das pastorale Engagement der Frauen in den Basisgemeinden, in den Mütterklubs und in den verschiedenen Sektoren der Sozialpastoral zu fördern, organisierten einige führende Frauen in der Region Porto Alegre regelmäßige Treffen, die zunächst unter den Titel „Pastoral der armen Frau" stattfanden und danach, als man auf den abwertenden Klang des Titels aufmerksam wurde, „Treffen weiblicher Mystik" genannt wurden. Heute sind solche Treffen auch für Männer und Jugendliche offen, aber sie sind weiterhin geprägt von den Beziehungen der Solidarität, Kreativität und gegenseitigen Anregung unter Frauen mit Führungsaufgaben in den Milieus des einfachen Volkes der Stadtteile an der Peripherie. Die Erzählungen nehmen ihren Ausgang bei Erfahrungen in Milieus großer Armut, von Leid, ja sogar Herabminderung; man interveniert ohne große Mittel, aber mit viel Kreativität. Dies findet seinen Widerhall in der Mystik, im Selbstbild, in der wachsenden Begeisterung für die missionarische Arbeit. Mit anderen Worten: Die Frauen bezeugen ein Wachstum im Glauben und in der Hoffnung, eine bejahende Sicht ihrer selbst, ein wachsendes Selbstwertgefühl und einen Ansporn dafür, dass noch mehr Frauen diesen Weg gehen mögen.

Aus der Nähe beobachte ich insbesondere die führenden Frauen der Kinderpastoral der Favela Maria da Conceição, die nach der oben erwähnten heiligen Hure benannt ist. Einige haben Kinder, die ins Drogengeschäft verwickelt sind, andere haben Kinder oder junge Verwandte, die ermordet wurden, andere müssen ihre Kinder auf Polizeistationen besuchen. Einige ziehen die Kinder von Verwandten oder Nachbarn auf, die inhaftiert oder an Aids gestorben sind. Aus Gründen des emotionalen Überlebens haben einige Kinder von verschiedenen Vätern, doch sie leben fast alle getrennt. In ihrer großen Mehrzahl sind sie arm, leben in kleinen, schlecht gebauten Hütten, in denen es an jeglichem Komfort fehlt, sie kleiden sich, wie sie eben können, in einer Umgebung, deren Ästhetik von Ausbesserungen und Flickwerk geprägt ist. Sie arbeiten als Tagelöhnerinnen, Putzfrauen, Köchinnen, Bardamen und Tankwarte. Sie sind fast alle schwarz, sind von der Zerrissenheit einer dreihundert Jahre dauernden Sklaverei ihrer Vorfahren gezeichnet und erleiden subtile Formen der Diskriminierung aufgrund ihrer Hautfarbe. Da das Viertel ein Zentrum des Drogenhandels ist, erleben sie die Brutalität der Polizei aus unmittelbarer Nähe. Die Polizei reißt sie mit Geschrei aus dem Schlaf, tritt ihre Türen mit den Füßen ein und dringt willkürlich in ihr kleines Zuhause ein. Sie sind indessen bereit für die Arbeit mit den Kindern, bereit, die Mütter zusammenzuholen und über Lösungen ihres Lebens in materieller und moralischer Hinsicht zu reden. Zwei Wahlsprüche haben sie sich für ihre lokale Mystik zu eigen gemacht: „Einer trage des anderen Last: das heißt, das ganze

Gesetz Christi zu erfüllen" (vgl. Gal 6,2); „Man tut, was man kann" - Man tut alles, was in seiner Reichweite liegt, doch wenn man das tut, was man kann, dann hat man allen Grund, ohne Schuldgefühle glücklich zu sein. Das ist eine Frage des inneren Überlebens.

Diese Frauen haben entdeckt, dass alles, was man für die anderen tut, in Form von Menschlichkeit und Begeisterung doppelt zurückerstattet wird - im Sinne des „Hundertfachen" im Evangelium. Und vor allem haben sie entdeckt, dass es eine Gabe gibt, hinsichtlich derer sie nicht niedriger gestellt sind als einer, der über viele Mittel verfügt: die Gabe der Zeit. Sie wissen aus ihrer alltäglichen Erfahrung, dass es sehr gut wäre, Geld, Kenntnisse und Ressourcen zu haben, damit einer des anderen Last tragen kann. Doch die Gabe der eigenen Zeit, die unentgeltlich nach der Arbeit oder am Wochenende zur Verfügung gestellt wird, ist gemäß ihrer Erfahrung die größte Gabe, über die Reiche nicht mehr verfügen als sie selbst. Von ihrer Zeit an den Sonntagen und von den Stunden nach der Arbeit abzugeben wurde zum größten Beweis ihrer Liebe.

Inmitten eines Klimas physischer und psychischer Gewalt, in dem oft harte Worte fallen und man die Ohren langzieht, um ein Minimum an Ordnung aufrechtzuerhalten, haben diese Frauen in ihrem solidarischen Handeln schließlich die Gewissheit, dass sie die Kinder und die Gemeinde lieben, und sie wissen, dass sie ihrerseits respektiert und geliebt werden. Wenn ich sie bei ihren Versammlungen oder bei der Liturgiefeier beobachte, in der sie das Wort ergreifen, wenn ich sehe, wie sie stets in guter Stimmung sind, dann drängt sich mir die Frage auf, ob sie nicht in der lebendigen Tradition der heiligen Huren stehen, die vor den anderen ins Reich Gottes gelangen, ob sie nicht die Töchter Mariens sind - aber nicht im Sinne des katholischen Vereins der Marienkinder mit dem blauen Band und dem Rosenkranz in der Hand, sondern die Töchter der Marien des Lebens, der heiligen Huren und der Marien der Evangelien, die die Gruppe um Jesus mit ihren Mitteln unterstützten (vgl. Lk 8,1-3).

Im Jahr 2005 nahmen diese Frauen anlässlich des fünften Weltsozialforums in Porto Alegre fröhlich an den Workshops teil, die in einem speziell von Feministinnen des weltweiten Marsches der Frauen organisierten Zelt durchgeführt wurden. Diesen Veranstaltungsort nannte man „weiblicher Planet". Während der Diskussionen über die Konstruktion der Geschlechter, über den eigenen Körper, über Abtreibung usw. zogen sie sich zurück, und jede von ihnen sagte dasselbe: „Wir ziehen sogar die Kinder der anderen groß! Unsere Selbstachtung liegt in unserer Arbeit für die Gemeinde, für die Kinder!" Und sie lachten darüber, dass sie solche feministischen Debatten nicht verstanden.

## III. Heiligkeit und Ausgrenzung: die geheimnisvolle Verbindung

Diese Realität verweist uns auf die jesuanische Heiligkeit, auf die Heiligkeit eines „randständigen Juden" (John Meier), der aus einem langweiligen Nest kam, der sich von Unreinen berühren ließ und sich mit Sündern an einen Tisch setzte, zu

dessen Nachfolgerinnen Frauen zählten, der Jünger von schlechtem Ruf hatte und der schließlich zusammen mit Verbrechern gekreuzigt wurde. Wenn er der Maßstab schlechthin für die christliche Heiligkeit ist, die in Israel erblühte, so ist es gleichermaßen wahr, dass Israel einen gewundenen Weg darstellte, der in dieser typisch jesuanischen Heiligkeit erst geebnet wurde. Man kann in der Tat inspirierende etymologische Zugänge suchen: Israel (Jakob) - „der mit Gott kämpft" oder einfach „Gott kämpft" - sowie Abraham und Isaak sind *Hebräer,* die Grenzen überschreiten, abgesondert und am Rand ihren Weg gehen. Dieselbe etymologische Verbindung kann man hinsichtlich der Heiligkeit der Kultgegenstände erkennen: Heilig, *kadosh,* ist das, was aufgrund der transzendenten Heiligkeit Gottes abgesondert, abseits ist. Es stimmt, dass in diesem Falle die Heiligkeit den Sinn der Absonderung hat, damit die Reinheit und Unversehrtheit in Bezug auf das Transzendente gewahrt werde. Doch kann diese Heiligkeit im Sinne von Reinheit und Unversehrtheit mit der Bedeutung von *Hebräer* in Verbindung gebracht werden: der Umherirrende, an den Rand der Städte und Dörfer Kanaans abgedrängte? Natürlich: Im Fall Jesu, seiner Jünger, der heiligen Huren, der pastoralen Mitarbeiterinnen im Stadtteil Maria da Conceição ist diese Verbindung legitim. Dies ist der eigentliche christliche Kanon, nicht so sehr kirchlich als vielmehr jesuanisch.

Viele Bewohner der Vila Maria da Conceição sagten mir, sie seien „marginalisiert", aber nicht „marginal", eben weil sie inmitten von kleinen und einigen großen kriminellen Drogenhändlern, inmitten von stets drohender Gewalt, von polizeibekannten Leuten leben. Unter ihnen gebe es „marginale" Leute, nämlich solche, die sich für eine Verbrecherkarriere entschieden haben, aber das sind nicht alle. Tatsache ist, dass die Frauen der Kinderpastoral, gerade weil sie unter den Bedingungen der Ausgrenzung leben, andere Ausgegrenzte, insbesondere die Kinder, davor bewahrt haben, „marginal" im obengenannten Sinne zu werden. Sie sind Erlöserinnen auch „durch Vorbeugung", wie die Maria Immaculata in der Theologie des Duns Scotus! Sie sind echte Nachfolgerinnen des Messias. Sie haben Anteil an seiner Heiligkeit ohne Anmut und Macht, ohne Schmuck und ohne das Bewusstsein, ein Leben der Vollkommenheit zu führen. Wenn man über die Heiligkeit der bereits Verstorbenen spricht, dann stimmen sie tief bewegt zu, aber wenn sie hören, dass sie selbst auch echte Heiligkeit verkörpern, dann lachen sie. Sie wissen, dass sie den Maßstäben nicht entsprechen, die für heilige Männer und vor allem Frauen gelten, dass diese schön, rein, zurückhaltend sein müssen, dass sie Zeiten für das Gebetsleben reservieren müssen ... alles, was sie wissen, ist, dass sie das nicht sind und niemals sein werden. In ihrem pragmatischen, synkretistischen Erfahrungshorizont lieben sie ganz einfach Gott. Zuweilen streiten sie aus ihrem Glauben heraus mit Gott. Und sie lieben die Kinder, sie lieben das, was sie tun. Und wenn sie in der Liturgie der Lebenden und Toten gedenken, beten sie für Verbrecher, die den Kindern geholfen haben, die in schlimmer Weise ums Leben kamen, oder sie beten, indem sie nicht nur ihre Lieblingsheiligen wie die heilige Bakhita anrufen, sondern auch Maria Degolada, an die sie bereits Fürbittgebete richten.

Wer viel liebt, dem wird viel vergeben - und umgekehrt (vgl. Lk 7,47). Und wer viel liebt, der hat das Wesen der christlichen Heiligkeit erfasst. Die Ausgrenzung ist der Ort, an dem sich die entblößte Liebe, die *kénosis*, bewährt, die keine Normen, kein schmückendes Beiwerk, keinen Trost kennt, in der die Heiligkeit ideologiefrei und interesselos in reiner Form erstrahlt. Dies ist paradoxerweise die realistische Reinheit der christlichen Heiligkeit: in der Marginalität Christi selbst, der derselbe „gestern und heute ist und in Ewigkeit sein wird [...] und der, um das Volk durch sein eigenes Blut zu reinigen, außerhalb des Tores gelitten hat. Ziehen wir also aus dem Lager hinaus, ihm entgegen, indem wir seine Erniedrigung auf uns nehmen" (Hebr 13,8.12-13) - an den Rand der Gesellschaft, wo uns die Huren ins Reich Gottes vorangehen.

[1] Dieses Wort leitet sich vom Namen eines griechischen Schriftstellers und Zeitgenossen Alexanders des Großen her. Er vertrat die Lehre, dass die Götter früher Menschen gewesen seien und aufgrund ihrer besonderen Qualitäten während ihrer Existenz als Menschen zu Göttern wurden.

[2] Antônio Augusto Fagundes, *As santas prostitutas. Um estudo de devoção popular no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre 1987. Der Autor ist ein bekannter Volkskundler, Poet und Forscher. Dieses Buch, das gleichzeitig seine Magisterarbeit darstellt, ist das Ergebnis jahrelanger Forschungsarbeit zur gesellschaftlichen Bedeutung der Religion und von Feldforschungen.

[3] „Degolada" ist die Geköpfte oder (wahrscheinlicher) die, der man die Kehle durchgeschnitten hat (Anm. d. Übers.).

[4] In diesem Stadtteil Porto Alegres konnte ich mir selbst im Laufe von fünfundzwanzig Jahren pastoraler Arbeit diesbezügliche direkte, einigermaßen profunde Kenntnisse aneignen. (Die Ironie besteht darin, dass „Parthenon" ursprünglich das „Jungfrauengemach" meint; Anm. d. Übers.)

[5] Der Ausdruck „verwundeter Heiler" bezieht sich vor allem auf die mythische Gestalt des Cheiron, eines der Kentauren, der halb Tier und halb Mensch und ein Weiser war. Er war der Erzieher des Herkules und wurde von ihm verwundet. Mithilfe seiner eigenen Wunde hat er andere geheilt. In letzter Zeit erweckte diese mythologische Figur die Aufmerksamkeit der Psychoanalyse, der Psychotherapie, der Psychiatrie und auch der Sozialpsychologie. Sie erinnert auch an die Gestalt des „leidenden Gottesknechts" aus dem Jesajabuch, der unsere Krankheiten auf sich nahm und durch dessen Wunden wir geheilt sind. In der afrikanischen Yoruba-Tradition verweist uns die Erzählung vom Orixa Xapanã oder Obaluaiê, dem Herrn der Krankheiten, auf dieselbe Struktur des verwundeten Heilers.

[6] Fagundes, *As santas prostitutas*, 97-98.

[7] Der britische Film aus dem Jahr 1986 unter der Regie von Roland Joffé wurde mit den wichtigsten Filmpreisen ausgezeichnet.

[8] Vgl. die detaillierte Feldstudie und theoretische Untersuchung bei Gabriele dos Anjos, *Mulheres todas santas: participação de mulheres em organização religiosas e definições de condição feminina em Igrejas cristãs no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre 2009.

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

# Die Gemeinschaft der Heiligen und soziale Solidarität

Peter Casarella

Stärkt die Teilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen die soziale Solidarität?[1] Dazu herrschen in der christlichen theologischen Tradition unterschiedliche Meinungen. Einerseits besteht ein legitimes Anliegen, das Zusammenleben in der Ewigkeit der Liebe Gottes nicht auf ein von Menschen erdachtes Projekt zu reduzieren.[2] Andererseits gibt es eine unauslöschliche soziale Dimension in unserem Wunsch nach Nähe zu den Heiligen, wie David Matzko McCarthy erst neulich dargelegt hat.[3] Noch anschaulicher hat Dorothy Day, die katholische Laiin und Begründerin von *The Catholic Worker,* die von Thérèse von Lisieux in Wort und Tat vermittelte *Lehre des kleinen Weges* für „den Arbeiter, den einfachen Mann" als zeitgemäß verteidigt. Dorothy war Pazifistin und verglich den sozialen Wert der spirituellen Lehre der „kleinen Blume" Thérèse mit dem einer Atombombe:

*„Wir wissen, dass ein Anstoß von Gnade von unendlich größerer Macht ist als eine Kobaltbombe. Thérèse hat gesagt, ‚Alles ist Gnade'."*[4]

Dorothy empfand das Modell der Heiligkeit von Thérèse als eine Bereicherung ihres eigenen sozialen Katholizismus von oben und von unten. Aus der berechtigten Sorge um Reduktionismus müsste man sich also vor einer Untersuchung der sozialen Komponente unseres Wunsches, mit den Heiligen in Ewigkeit zu leben, nicht fürchten. Ganz im Gegenteil: Wir sehnen uns nach Gemeinschaft mit den Heiligen im Himmel, einerseits um unser Verlangen nach persönlichem Erfolg zu überwinden und andererseits um unsere göttliche Gabe zu stärken, von Gott für die Gemeinschaft geschaffen zu sein.

Wie können wir uns über dieses herausfordernde theologische Problem Klarheit verschaffen? *Lumen Gentium* öffnet einer Reflexion über diese Frage zwar die Tür, bietet jedoch nur eine vorläufige Anleitung zur Fortsetzung des Gesprächs. Darum werde ich außerdem noch die Doktorarbeit des lutherischen Theologen Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorium Communio. Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche,* und zwei Werke des mittlerweile verstorbenen kubanisch-amerikanischen Pastors und Theologen Alejandro García-Rivera untersuchen, der sein Leben der Kontemplation der Fragen von Kunst und Schönheit angesichts des Zeugnisses der Heiligen widmete. Diese beiden Stimmen eröffnen wichtige neue Wege für die Reflexion über die soziale Solidarität in der Gemeinschaft der Heiligen.

# I. Der Weg zur Erneuerung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Im Jahre 1985 führte Carl J. Peter eine Analyse der Eschatologie in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* durch, um zu zeigen, wie „das Versäumnis, die Bedeutung des historischen Erinnerungsvermögens und der historischen Forschung zu begreifen", zu „einem unnötigen Ausmaß an Polarisierung in der Kirche" geführt hat.[5] Peter führte insbesondere die mangelnde Beachtung an, die katholische Theologen und Theologinnen der *Entwicklung* im siebten Kapitel von *Lumen Gentium* schenkten (LG 48-51). Die Erneuerung des Konzils sollte angesichts des Wiedererwachens dessen betrachtet werden, was er „die Zukunft der Kirche" und „die zwischen den Lebenden und den Toten bestehende Solidarität aufgrund des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi" bezeichnete.[6] Die von Peter vor fast dreißig Jahren gewonnenen Einsichten unterstreichen die Angemessenheit der im Konzil vollzogenen Verbindung zwischen sozialer Solidarität und der Gemeinschaft der Heiligen. Peter wies auf eine Reihe von Fragen hin, die im siebten Kapitel behandelt wurden und eine *neue* Zukunft für die ganze Kirche erschlossen: (1) die einzigartige, aktive Rolle Marias bei der Mitwirkung mit Christus im Erlösungsprozess, die aufgrund ihrer Aufnahme in die Konstitution über die Kirche anders betrachtet wurde; (2) die Positionierung der Verehrung der Heiligen gleich nach der Behandlung der pilgernden Kirche, die zu einer stärkeren Betonung der *Solidarität* der lebenden und der toten Mitglieder des Volkes Gottes führte; (3) eine deutlichere Bekundung der Rolle des Geistes bei der Führung der Kirche zu ihrer verheißenen Zukunft; (4) stärkere Betonung der gemeinschaftlichen, kirchlichen und kosmischen Dimensionen jener Zukunft *ohne* die Auslassung ihrer individuellen, asketischen und spirituellen Aspekte; und (5) die Bedeutung der menschlichen Bemühungen, in dieser Welt irgendwie den endgültigen Zustand vorwegzunehmen, auf den die Trinität die Menschen hinführt. Das II. Vaticanum stützte sich zwar auf das II. Konzil von Nicaea und die Konzilien von Florenz und von Trient, wollte jedoch auch, wie Peter erörterte, sein eigenes Anliegen vertreten: „Es [...] will sich dem Glauben dieser drei Synoden hinsichtlich der Solidarität der Kirche auf Erden mit den Brüdern und Schwestern in der Herrlichkeit oder im Fegefeuer anschließen. Diese durch Jesus Christus und den Heiligen Geist bewirkte *Solidarität* ist das Thema des ganzen Kapitels."[7] Anders ausgedrückt: Die Bande zwischen den Lebenden und den Toten werden durch die Übermittlung von geistigen Gütern gestärkt und stärken die Brüder und Schwestern in der pilgernden Kirche:

*„Die Einheit der Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf, wird vielmehr nach dem beständigen Glauben der Kirche gestärkt durch die Mitteilung geistlicher Güter [spiritualium bonorum communicatione roboratur]."*[8]

Die beiderseitige Hoffnung auf ewige Ruhe in Christus bindet die auf Erden Wandelnden noch enger an die Pilger und Pilgerinnen, die schon in Christus

entschlafen sind. Diese zweifache Stärkung (mit Gott und miteinander) steht im Mittelpunkt unserer Recherche.
Soziale Solidarität ist folglich das Geschenk, das Christus, das fleischgewordene Wort, durch die Heiligen im Himmel darbietet. Die Liturgie ist der Schlüssel (wie sie es auch für Dorothy Day war). Nach *Lumen Gentium* halten die Fürbitten für die Toten ihr Andenken in Ehren als eine Übung der Liebe in der Einheit der ganzen Kirche:

*„Aber nicht bloß um des Beispiels willen begehen wir das Gedächtnis der Heiligen, sondern mehr noch, damit die Einheit der ganzen Kirche durch die Übung der brüderlichen Liebe im Geiste gestärkt werde [ut totius Ecclesiae unio in Spiritu roboretur per fraternae caritatis exercitium]. Denn wie die christliche Gemeinschaft unter den Erdenpilgern uns näher zu Christus bringt, so verbindet auch die Gemeinschaft mit den Heiligen uns mit Christus, von dem als Quelle und Haupt jegliche Gnade und das Leben des Gottesvolkes selbst ausgehen [...] Jedes echte Zeugnis unserer Liebe [omne genuinum amoris testimonium] zu den Heiligen zielt nämlich seiner Natur nach letztlich auf Christus, der ‚die Krone aller Heiligen' ist, und durch ihn auf Gott, der wunderbar in seinen Heiligen ist und in ihnen verherrlicht wird."*[9]

Die Heiligen sind Vorbilder, die alle durch Christus zum Vater hinziehen, aber ihre Gedächtnisfeier ist keine Überhöhung ihres persönlichen Heldentums; ihr Gedächtnis feiert das Pascha-Mysterium Christi, das für viele vollbracht wurde. Kurz gesagt ist die soziale Solidarität eine Frucht einer Gemeinschaft, die mit dem dreieinigen Gott beginnt und endet und die im lebendigen Zeugnis und aktiven Gedenken der Heiligen, die uns vorangegangen sind, veranschaulicht wird. In den Worten der Konstitution *Sacrosanctum Concilium:*

*„In diesen Kreislauf des Jahres hat die Kirche auch die Gedächtnistage der Martyrer und der anderen Heiligen eingefügt, die, durch Gottes vielfältige Gnade zur Vollkommenheit geführt, das ewige Heil bereits erlangt haben, Gott im Himmel das vollkommene Lob singen und Fürsprache für uns einlegen. In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind. Sie stellt den Gläubigen ihr Beispiel vor Augen, das alle durch Christus zum Vater zieht, und sie erfleht um ihrer Verdienste willen die Wohltaten Gottes."*[10]

Diese Verkündigung des österlichen Mysteriums, das in den Heiligen verwirklicht ist, ist nicht ohne Vorbildfunktion. Die soziale Solidarität ist möglicherweise eine Folgeerscheinung des Lebens in der Gemeinschaft mit den Heiligen, aber die genaue Beschaffenheit der Beziehung zwischen der *communio sanctorum* und dem sozialen Zeugnis der pilgernden Kirche bleibt noch offen.

## II. Sanctorum Communio: Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche

Die erste gekürzte, 1930 erschienene Auflage von Dietrich Bonhoeffers *Sanctorum Communio* wählt eine ganz andere Methodologie, da sie von unten beginnt.[11] Wegen einer gemeinsamen Abhängigkeit von bestimmten augustinischen Leitgedanken sind die beiden Wege - von unten und von oben - jedoch nicht diametral entgegensetzt. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung, die auf einer drei Jahre zuvor fertiggestellten Doktorarbeit basierte, war der junge Pastor erst 24 Jahre alt. Deshalb darf man den Text nicht mit der Erwartung lesen, eine vollständig durchdachte Synthese zu finden. Die Ergebnisse sind dennoch das unverkennbare Werk eines religiösen Genies, das bereit war, den Preis der Nachfolge bedingungslos anzunehmen.

Anders als seine geschliffeneren späteren Schriften zeigt dieses Frühwerk wohlbekannte Merkmale eines jungen Theologen, der seine eigene Stimme sucht.[12] Zwei gegensätzliche Strömungen in der evangelischen Theologie der Weimarer Zeit fließen in dieses Buch ein. Die erste ist der Wunsch von liberalen Protestanten wie Adolf von Harnack, Bonhoeffers Lehrer in Berlin, die Ekklesiologie in eine neutrale Gesellschaftstheorie zu übersetzen. Die zweite ist die Veröffentlichung der zweiten Auflage von Karl Barths *Römerbrief* im Jahre 1922, ein bahnbrechendes Ereignis, das unter jungen Protestanten, die wegen der wachsenden Unterordnung christlicher Identität unter die kulturelle und politische Macht des Staates in Sorge waren, den Startschuss für eine neue Form Dialektischer Theologie gab.

Ich konzentriere mich darauf, wie der junge Dietrich Bonhoeffer die Frage nach der Beziehung zwischen der sozialen Solidarität und der Gemeinschaft der Heiligen beantwortet. Bonhoeffer greift auf eine Schule der Soziologie zurück, die nach dem Entwurf des großen Philosophen Georg Simmel[13] wieder personalistische und humanistische Kategorien eingeführt hat. Wie die deutschen Idealisten verteidigt er die christliche Gemeinschaft als eine Geistgemeinschaft, aber seine Definition von Geist verdankt der Dialektischen Theologie (d.h. Karl Barth) mehr als dem Idealismus: „Für *christliche Philosophie* entsteht *menschliche Person nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen,* in Widerspruch gegen sie wie in Überwältigung durch sie."[14] Diese Theo-Soziologie einer Geistgemeinschaft schafft einen öffentlichen Raum zwischenmenschlicher Freiheit, der durch die reformatorische Lehre der Rechtfertigung allein durch Gnade legitimiert und untermauert wird. Somit unterstreicht die soziale Analyse eine Form des Seins mit anderen und für andere, die radikal anti-individualistisch ist, denn der göttliche Geist schenkt der Gemeinschaft eine Möglichkeit gnadenvollen Widerstandes gegen sozialen Atomismus. Besonders wichtig ist die Tatsache, dass diese Gemeinschaft ein historisches Geschöpf ist, das empirischen sozialen Kräften unterliegt und dennoch nicht vom Staat oder von anderen kulturellen oder politischen Körperschaften ins Leben gerufen wird. Der Grundstein für Bonhoeffers Unterstützung der Barmer Erklärung (1934), der wagemutige Aufruf

einiger deutscher Protestanten zum Widerstand gegen das Naziregime, ist folglich hier gelegt. Bonhoeffer schreibt:

*„Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden."*[15]
*„[S]anctorum communio, der Typus der christlichen Liebesgemeinschaft, ist an das Wort Gottes geknüpft und sonst an nichts, sie ist in jeder historischen Gestalt, in der das Wort gepredigt wird, vorhanden nach der Verheißung Jesaja 55,11. Die Weber-Troeltsch'sche Distinktion von Kirche und Sekte ist historisch und soziologisch unhaltbar, auch in dem soziologischen Eigentypus der katholischen Kirche ist sanctorum communio zu glauben kraft der Wirksamkeit des Worts. Das Streben nach der wahren Kirche und der reinen Lehre ist notwendig."*[16]

Die Soziologen Ernst Troeltsch und Max Weber hatten scharf zwischen Kirche und Sekte unterschieden. Laut Bonhoeffer sah Weber die Kirche als Zwangsorganisation, in die man hineingeboren wurde. Die wahre Freiheit freiwilliger Angliederung könne nur im konfessionellen Protestantismus in Nordamerika, nicht aber im europäischen Katholizismus gefunden werden. Bonhoeffer spricht hier zwei interessante Punkte an. Erstens, indem er die Kirche als Geistgemeinschaft definiert, in der die Freiheit „in jeder historischen Gestalt [gegenwärtig ist], in der das Wort gepredigt wird", behält er das Gute der freiwilligen Angliederung bei, während er den sozialen Atomismus vermeidet. Die Kirche als eine durch das verkündete Wort geschaffene Gemeinschaft und die protestantische Sekte als eine freie Gemeinschaft der Heiligen sind nach Bonhoeffer soziologisch betrachtet dasselbe, im Gegensatz zu Troeltsch und Weber. Zweitens lehnt Bonhoeffer zwar die katholische Sakramentenlehre und die Lehre über den Schatz der guten Werke ab, aber seine bereitwillige Annahme des Sektierertums schließt ein zustimmendes Nicken gegenüber einer auf „reiner Lehre" basierenden katholischen Kirchengemeinschaft soweit ein, dass sich das Ideal der reinen Lehre von der Wirksamkeit des göttlichen Wortes ableiten lässt. Die ökumenische Formel ist behutsam konzipiert und nicht ohne Wert. Das ist jedenfalls der Sinn seiner Aussage, dass die *sanctorum communio* „auch in dem soziologischen Eigentypus der katholischen Kirche" vorhanden sein kann. Zusammengefasst bietet der junge Bonhoeffer eine prägnante Analyse, wie sich eine erneuerte reformatorische Theologie und eine erneuerte Gesellschaftstheorie annähern könnten, um die sozialen Bande der Solidarität innerhalb der christlichen Gemeinschaft der Heiligen hervorzuheben. Er ist gegen Reduktionismus aufgrund des dialektischen

*Peter Casarella ist Professor für Katholische Studien an der DePaul-Universität in Chicago sowie Gründungsdirektor des dortigen Zentrums für Weltkatholizismus und interkulturelle Theologie. Veröffentlichungen u.a.: A World for All? Global Civil Society in Political Theory and Trinitarian Theology (zus. mit Will Storrar und Paul Metzger, 2011); Word as Bread: Language and Theology in Nicholas of Cusa (2013). Anschrift: DePaul University, College of Liberal Arts and Social Sciences, 1 E. Jackson, Chicago, IL 60604, USA. E-Mail: pcasarel@depaul.edu.*

Gegensatzes zwischen Himmel und Erde, greift aber gleichzeitig nach einem neuen soziologisch mitbestimmten Idiom, um die Glaubenspraxis der christlichen Gemeinschaft, die sich momentan einer Krise gegenübersah, zu begründen.

## III. Die befreiende Vision von Alejandro García-Rivera

Der kürzlich verstorbene kubanisch-amerikanische Theologe Alejandro García-Rivera (1951-2010) beginnt weder von oben noch von unten, d.h. weder von ewiger Schönheit noch vom sozialen Zeugnis der Unterdrückten. García-Rivera schrieb über die Heiligkeit mitten im Leben - über die kleinen Geschichten, in denen die Armen die Schönheit und Heiligkeit der Heiligen verkünden.[17] Diese Geschichten enthalten das in der Form einer Kultursemiotik ausgedrückte Zeugnis vom Heiligen Juan Martin de Porres, der Jungfrau Maria von Guadalupe und der Jungfrau der Barmherzigkeit (*Virgen de la Caridad*).[18]

In diesem umfangreichen und bislang ungewürdigten Mosaik müssen wir mit einem Mosaiksteinchen beginnen, mit einem Bruchstück, das das Ganze aufzeigt. So können wir uns an die Geschichte erinnern, die er von Estefanía erzählt. Sie war das Kind eines in den USA lebenden puertoricanischen Ehepaares und starb im Alter von zwei Monaten in einer schäbigen Sozialwohnung an AIDS. García-Rivera, der damals lutherischer Pastor war, wurde gerufen, um ihre Beerdigung auf einem kahlen, von Unkraut überwucherten Grundstück vorzunehmen. Der Vater von Estefanía war auch auf diesem Grundstück begraben. García-Rivera sah ein Armengrab und erkannte einen Samen im Glauben dieser Menschen, der sich zur St. Martin de Porres Lutheran Church in Allentown, Pennsylvania entwickeln sollte. Die Wahl des Namens der Pfarrgemeinde war eine gelinde Überraschung für den lutherischen Ortsbischof, passte jedoch gut zum Glauben der Menschen, die ihn wählten. Dann erzählt García-Rivera die Geschichte, wie diese Erfahrung ihn zu seinen katholischen Wurzeln zurückführte und ihm ermöglichte, die Kirche als schön und heilig zu erkennen.

*„Von einem nicht gekennzeichneten Grab bis zu einer Kirche mit einem Kennzeichen, d.h. einem Namen, sah ich in dieser Erfahrung Gott, der mich zu meinen katholischen Wurzeln zurückruft. Letztendlich ging ich zurück und bin nun ein römisch-katholischer Laientheologe an der Jesuit School of Theology in Berkeley. Ich habe mehrere Bücher geschrieben, darunter eines über den Heiligen Martin wie auch einige über die Theologie des Schönen, wie z.B.* The Community of the Beautiful *und* A Wounded Innocence. *Ich habe diese Bücher aufgrund dieser Erfahrung geschrieben. Ich hatte etwas Tiefgründiges über die Wirklichkeit der Kirche gelernt: Sie hat Kennzeichen. Was noch wichtiger ist, diese Kennzeichen bleiben der akademischen Theologie oft verschlossen, werden aber von den Armen ganz ohne Mühe wahrgenommen. Es gibt allerdings ein besonderes Kennzeichen, das die Kirche allein durch seine Sichtbarkeit definiert. Es ist* kalokagathia, *die Einheit vom Schönen und Heiligen.“*[19]

Die seelsorgerische Erfahrung bewog García-Rivera zum theologischen Studium der Natur der Heiligkeit. Dabei wurde ihm bewusst, dass er die Frage der Heiligkeit der Kirche nicht reflektieren konnte, wenn er sich von dem unauslöschlichen Kennzeichen trennte, das durch die Beerdigung von Estefanía in ihm zurückgeblieben war. In seinen Werken machte er sich kaum Gedanken über den von Akademikern aufgestellten Gegensatz von Theorie und Praxis. Seine Praxis, sich der Armen anzunehmen, hatte ihm die Linse geschenkt, eine grundlegend neue, wenn auch unmoderne Theologie der Gemeinschaft der Heiligen ins Auge zu fassen. Er erkannte, dass moderne Vorstellungen von Heiligkeit mit dem Makel des Moralismus behaftet waren. García-Riveras Sinn für Ästhetik schaffte Abhilfe:

*„Als die Kirche in die Moderne eintrat, veränderte sich die Vorstellung von Heiligkeit. In zunehmendem Maß identifizierte die moderne Welt Heiligkeit mit Moralität. Heiligkeit hat mit Abgrenzung zu tun, und Gott ist es, der abgrenzt. Mit der neuen, aus dem 18. Jahrhundert hervorgegangenen Betonung der menschlichen Freiheit wurde diese Abgrenzung eher mit jenen in Verbindung gebracht, die moralische Reinheit erlangt haben, als mit denen, die Gott von anderen abgegrenzt hat. Christen haben sich jedoch dagegen gewehrt, diese Abgrenzung als moralische Reinheit zu sehen. Wurde zum Beispiel Maria Magdalena trotz oder wegen ihrer Sünden heilig? In der Tat wird Maria Magdalenas Heiligkeit nicht so sehr nach ihrer moralischen Reinheit, sondern nach ihrer Fähigkeit bemessen, wieder unschuldig zu werden. Und solche Unschuld ist schön. Sie ist schön, weil sie ein Kunstwerk ist, Gottes Kunstwerk. Aus ihren einstigen Sünden formt Gott die Seele der Maria Magdalena zu einer neuen Unschuld, die schön ist. Wenn ich das Wort* kalokagathia *übersetzen sollte, würde es ‚verwundete Unschuld' lauten. Die Kirche hat Kennzeichen. Ich habe das gesehen, als ich vor dem nichtgekennzeichneten Grab der kleinen Estefanía stand. Ich spürte damals, dass Gott diesen Ort nicht ungekennzeichnet lassen würde. Im ökumenischen Wunder einer lutherischen Kirche mit dem Namen Heiliger Martin de Porres sah ich, dass ein ganz besonderes Kennzeichen der Kirche die Sünden der menschlichen Kirche transzendiert. Es ist die Unschuld derer, die an einem nicht gekennzeichneten Grab stehen und dennoch auf Unsichtbares hoffen. Solche Hoffnungen werden zu Kennzeichen, die die Kirche von Anfang an mit Musik, Farbe, Wandteppichen, Standbildern, Gemälden, Tanz, Dramen und tausend anderen Formen gefüllt haben. Es ist das Kennzeichen einer verwundeten Unschuld. Es ist das Kennzeichen von* kalokagathia. *Es ist ein Kennzeichen der Kirche."*[20]

Die verwundete Unschuld eines oder einer Heiligen ähnelt der verwundeten Unschuld eines Künstlers oder einer Künstlerin.[21] García-Rivera gewinnt die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen wieder, indem er die Konvergenz von zwei Wahrheiten untersucht, die im Diskurs und in der Erfahrung unserer Zeit leider getrennt geworden sind: (1) eine Theorie, die erklärt, wie das Schöne und das Gute in der verwundeten Unschuld der Armen Jesu Christi wahrgenommen werden, und (2) eine Theologie der kulturellen Verschiedenheit, die in einem semiotischen Verständnis von Glaube und Kultur wurzelt.

Seine umfassendste Aussage über die Konvergenz findet sich in seinem Buch *The Community of the Beautiful.*[22] Er versteht kulturelle Verschiedenheit als etwas anderes als einen politischen Slogan. Verschiedenheit als inkulturierter Glaube wird kraft der Wahrnehmung von Schönheit und vom Guten im konkreten Leben der Gläubigen erhöht. Das Schöne und das Gute sind ebenfalls weder absteigend noch aufsteigend. Diese Transzendentalien des Seins treten zu Tage, da sie durch Verschiedenheit in Natur und Kultur wie ein Lichtstrahl gebrochen werden. In seinem letzten veröffentlichten Werk hat er die Implikationen dieser Erkenntnis für eine neue Kosmologie und Theologie der Umwelt weiterentwickelt, die durch seine erneute Lektüre von Teilhard de Chardin inspiriert wurde.[23]

Welche Art von Theorie der ästhetischen Wahrnehmung vertritt García-Rivera? In *The Community of the Beautiful* beginnt er mit dem Gedicht *Pied Beauty* von Gerard Manley Hopkins. Er unterzieht es einer literarischen Analyse, die in eine Theorie des Lobes für die kosmische Zeichengemeinschaft in Natur wie Kultur verwandelt wird. Durch Hans Urs von Balthasar macht sich García-Rivera die analogische Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu eigen. Von C. S. Pierce und Duns Scotus übernimmt er die formale Unterscheidung als Linse zum Begreifen der semiotischen Gemeinschaft der Verschiedenheit in der geschaffenen Wirklichkeit als erschaffenes Gutes. Das Ergebnis kann weder als Balthasarisch noch als Scotisch bezeichnet werden. Es ist eine originale Schöpfung. Seine Theologie kultureller Verschiedenheit baut auf seinem semiotisch verstandenen ontologischen Realismus auf. Die Schlüsselerkenntnis in *The Community of the Beautiful,* die durch Josiah Royces erweiterten Pragmatismus im sozialen Bereich untermauert wird, betrifft die Kontinuität zwischen der Erfahrung des Heiligen Juan Diego Cuauhtlatoatzin und dem Aufruf in Medellín im Jahre 1968 und von Latino-Theologen und Latina-Theologinnen von heute, die vorrangige Option für die Armen anzuerkennen. Volkskatholizismus, theologische Ästhetik und Solidarität mit den Armen entspringen alle einer einzigen einheitlichen Glaubensvision, die auf der konkreten Wahrnehmung von Schönheit und vom Guten gründet.

Was trägt García-Rivera zu einem neuen Zugang zur Heiligkeit der Heiligen bei? Für ihn fällt die ästhetische Einbildungskraft Urteile über die Wirklichkeit aufgrund der Wahrnehmung des Schönen und des Guten. Indem er auf das *Magnificat* der Maria wie auch auf den Lobgesang der drei jungen Männer im Ofen (Dan 3,57-88, 56, Morgengebet aus dem Stundengebet für den Sonntag der ersten Woche) zurückgreift, deutet er darauf hin, dass eine inkulturierte „Erhöhung der Niedrigen" eine ästhetische Form der Interpretation schaffen wird, die nicht nur doxologisch, sondern auch erlösend und befreiend ist. Er glaubt an die erlösende Macht einer neuen Ästhetik: „Im Lichte der bestimmenden Macht Gottes ist die Erlösung weniger ein bloßer Daseinszustand oder eine unsichtbare innere Wirklichkeit als ein bestimmtes Dasein, eine gemeinsame Wirklichkeit inmitten wunderbarer Verschiedenheiten, eine Gemeinschaft, in der das Unsichtbare durch eine mutige und kühne spirituelle Einbildungskraft sichtbar wird, die Gemeinschaften von Wahrheit, vom Guten und *vor allem* vom Schönen manifestiert."[24] In seinem letzten Werk kehrt er zu der Frage zurück, wie Schönheit angesichts des

Leidens verteidigt werden könnte. Seine Antwort besteht in der Entwicklung einer neuen Anthropodizee, die auf dem Modell der Rede Ijobs an Gott beruht.[25] Er sieht die Rede Ijobs nicht als einen vergeblichen Versuch der rationalen Verteidigung des Bösen, sondern als einen Versuch, Gott an die Integrität der ursprünglichen Schöpfung „zu erinnern". Die Unschuld muss auch hier in Schach gehalten werden. Die Disziplinierung der modernen Technologie durch neue anagogische Übungen wird weder Gott noch die Menschheit für begangene Missetaten entschuldigen, aber ein solcher Schritt nach vorne bezeugt dennoch eine angemessene neue Vision echten Fortschritts.

Kurz gesagt: Zwischen „von oben" und „von unten" fügt García-Rivera eine dritte Möglichkeit ein, die alles andere ist als ein *tertium quid.* Er entwickelt eine Theorie der Wahrnehmung des Guten und des Schönen als göttlicher Wirklichkeiten mitten unter uns; diese Theorie beginnt mit dem tatsächlichen Zeugnis, das im konkreten, mit Glauben gefüllten Leben der Jünger und Jüngerinnen Christi sichtbar gemacht wird. Seine Theorie der Wahrnehmung von *kalokagathia* in der Kirche der Armen hebt die Antinomie zwischen „von oben" und „von unten" auf, wobei sie unseren Blick aber nicht von der ewigen Schönheit Christi abwendet.

## IV. Schluss

Auf welche Weise genau stärkt unsere Teilhabe an der Gemeinschaft der Heiligen die soziale Solidarität? Wir haben die Antworten des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Dialektischen Theologie und des Katholizismus von Latinas und Latinos in Betracht gezogen. In allen drei Fällen ist es klar, dass ein empfindliches Gleichgewicht zwischen den ewigen Rhythmen der trinitarischen Gemeinschaft und dem irdischen Streben der menschlichen Familie nach Einzug in diese Gemeinschaft beibehalten werden muss. Diesbezüglich ist der orthodoxe Theologe Alexander Schmemann auch ein guter Wegweiser. Er verleiht der Fülle des Lebens Ausdruck, die uns von Jesus Christus in dem Sieg Gottes über den Tod offenbart wurde:

„Diese *Welt (nicht irgendeine ‚andere Welt'),* dieses *Leben (und nicht irgendein ‚anderes Leben') wurde dem Menschen als Sakrament der göttlichen Gegenwart gegeben; sie sind die Mittel, sich mit Gott zu vereinen, und nur durch ‚Umwandlung' dieser Gemeinschaft mit Gott stößt der Mensch zu seinem eigentlichen Leben vor.*"[26]

Reduktionismen schlagen fehl, wenn sie nicht begreifen, dass die Aufgeschlossenheit gegenüber einer Liebe, die jedes Verstehen übersteigt, ein Geschenk war, das mit dem Heilsplan Gottes gegeben wurde. Genau mit dieser freiwillig angebotenen Gemeinschaft direkt vor Augen kann man die soziale Relevanz der *communio sanctorum* bejahen. Dorothy Day war von Thérèse von Lisieuxs Behauptung zutiefst beeindruckt, sie würde nach ihrem Tod „eine große Schar kleiner Heiliger" aufstellen.[27] Die hier erwähnten kleinen Heiligen sind die *anawim,* die Armen

Gottes. Wie Bonhoeffer, der junge theologische Soziologe, und García-Rivera, der von einer Vision von fortwährend erneuerbarer irdischer Schönheit durchdrungene Handwerksmeister, weisen diese viel zu leicht ignorierten Zeugnisse die Richtung.

[1] Ich möchte Maria Clara Lucchetti Bingemer für ihre Unterstützung und Zusammenarbeit bei der Entwicklung dieses Beitrages danken, der als Teil einer Diskussionsrunde über die Epistemologie der Heiligkeit aufkeimte, die im Juni 2011 auf der Jahrestagung der Catholic Theological Society of America in St. Louis, Missouri stattfand. Das Thema jener Jahrestagung war die Gemeinschaft der Heiligen.

[2] Siehe Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 379-395 und *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 442-446.

[3] David Matzko McCarthy, *Sharing God's Good Company: A Theology of the Communion of the Saints*, Grand Rapids, MI 2012, 4.

[4] Dorothy Day, *Therese*, Springfield, IL 1991, 175. Siehe auch Peter Casarella, *Sisters in Doing the Truth: Dorothy Day and St. Thérèse de Lisieux*, in: Communio 24 (1997/3), 468-498.

[5] Carl Peter, *The Last Things and Lumen Gentium*, in: Chicago Studies (1985), 225-238, 226.

[6] Ebd., 236f.

[7] Ebd., 236.

[8] *Lumen Gentium*, 49.

[9] Ebd., 50.

[10] *Sacrosanctum Concilium*, 104.

[11] Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München $^{3}$1960.

[12] Das Folgende beruht größtenteils auf der englischen Einführung von Clifford J. Green, *Editor's Introduction to the English Edition*, in: Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church (Dietrich Bonhoeffer Works, Bd. 1), Minneapolis, MN 1998, 1-20.

[13] Siehe zum Beispiel Georg Simmel, *Essays on Religion*, hg. und übersetzt von Horst Jürgen Helle, New Haven, CT 1997. [Einige Essays sind zu finden in: Georg Simmel, *Das Individuum und die Freiheit. Essais*, Berlin 1984, oder in der Originalausgabe *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Stuttgart 1957; der letzte Essay ist die Übersetzung von Georg Simmels *Die Religion*, siehe z.B. die 2. veränderte Auflage, Frankfurt am Main 1922.]

[14] Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Dogmatische Untersuchung*, 27f.

[15] Ebd., 203f.

[16] Ebd., 207.

[17] Siehe Alex García-Rivera, *St. Martin de Porres: The "Little Stories" and the Semiotics of Culture*, Maryknoll, NY 1995. *Diálogo* 16,2, eine Veröffentlichung des Center for Latino Research an der DePaul Universität, wird eine Reihe von Essays enthalten, die von den Latino-Kollegen und Latina-Kolleginnen wie auch von Studenten und Studentinnen von García-Rivera geschrieben wurden und die bleibende Qualität seines theologischen Zeugnisses bestätigen.

[18] Für seine Meditation über die kubanische Verehrung der *Caridad de Cobre* siehe Alejandro García-Rivera, *Wisdom, Beauty, and the Cosmos in Hispanic Spirituality and Theology*, in: Peter J. Casarella - Raul Gomez (Hg.), El Cuerpo de Cristo: The Hispanic Presence in the U.S. Catholic Church, New York 1998, 106-133.

[19] Alex García-Rivera, *The Church is Beautiful and Holy*, in: William Madges - Michael J. Daley (Hg.), The Many Marks of the Church, New London , CT 2006, 69-73, 71.

[20] Ebd., 72f.

[21] Siehe Alejandro R. García-Rivera, *A Wounded Innocence: Sketches for a Theology of Art*, Collegeville, MN 2003.

[22] Siehe Alejandro R. García-Rivera, *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics*, Collegeville, MN 1999.

[23] Siehe Alejandro R. García-Rivera, *The Garden of God: A Theological Cosmology*, Minneapolis, MN 2009.

[24] García-Rivera, *The Community of the Beautiful*, 195.

[25] García-Rivera, *The Garden of God*, 111-113. Er folgt dem Kommentar von Gustavo Gutiérrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob*, München/Mainz 1988 und bekennt, dass er in seiner Schuld steht.

[26] Alexander Schmemann, *Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*, Olten/Freiburg i. Br. 1974, 124.

[27] Day, *Therese*, 175.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# Geschichte und Bedeutung der Heiligsprechung im Christentum

José M. Castillo

## Das Vorbild der Heiligen und das Selbstbild der Kirche

Seit beinahe zweitausend Jahren pflegt die Kirche manchen verstorbenen Christen das Prädikat der Heiligkeit zu verleihen. Hinter diesem Entschluss, einen Verstorbenen zu kanonisieren, steht sicherlich die Absicht, das Gedächtnis des neuen Heiligen zu ehren; zugleich aber - und das ist von Anfang an so gewesen - soll der Kanonisierte natürlich auch als Musterbild des menschlichen und religiösen Ideals präsentiert werden, das die Kirche der Gesellschaft vor Augen stellen will, damit der ursprüngliche Plan und die Frohbotschaft Jesu unter den aktuellen Lebensbedingungen der jeweiligen Gegenwart Wirklichkeit werden. Und das wiederum bedeutet, wie einmal sehr treffend gesagt worden ist, dass die Kirche sich am authentischsten in ihren Heiligenviten ausdrückt. Wenn es um die Heiligsprechung eines Menschen geht, dessen Leben schon an sich denkbar

vorbildlich gewesen ist, dann spiegeln sich in den Vorlieben der Kirche ihre tiefsten Optionen wider (P. Delooz).

Betrachtet man nun, wie sich die Kanonisierungen der Heiligen in der Kirche bis in unsere Tage hinein abgespielt haben, so stellt man fest, dass wir es in der Geschichte der Heiligsprechungen mit einem Phänomen zu tun haben, das sicherlich sehr viel aussagekräftiger ist, als wir es uns vorstellen - aussagekräftig im Hinblick auf die eigentlichen Absichten und Pläne der kirchlichen Institution und ihrer Verantwortlichen in der Kirchenleitung. Welche Kirche gewollt ist, erkennt man am besten am Typus der kanonisierten Heiligen. Und ebenso erkennt man am Typus der nicht kanonisierten Heiligen am besten, welche Kirche nicht gewollt ist. Denn letztlich sind sowohl die, die zur Ehre der Altäre erhoben werden, als auch die, die man in ihren Gräbern der Verwesung überlässt, sind also die einen wie die anderen nur deshalb dort, wo sie sind, weil sie hindurchgeschlüpft oder eben nicht hindurchgeschlüpft sind durch das feinmaschige Sieb aus Überprüfungen, Urteilen, Kontrollen, Gutachten und Dokumenten, die von Experten und Richtern, Theologen, Bischöfen und Kardinälen gründlich unter die Lupe genommen und immer wieder interpretiert werden, um schließlich in das abschließende Urteil des Papstes einzumünden, denn „allein ihm steht das Recht zu, darüber zu entscheiden", ob der fragliche „Diener Gottes" es verdient oder nicht verdient, „den Gläubigen zu frommer Verehrung und Nachahmung" empfohlen zu werden, wie es in der Apostolischen Konstitution *Divinus Perfectionis Magister* heißt, die Johannes Paul II. am 25. Januar 1983 promulgiert hat.

## Heiligsprechungen und Ekklesiologie

Mit alledem will ich sagen, dass die Geschichte der Heiligsprechungen nicht nur für die Geschichte des Christentums von Interesse ist und auch nicht nur die Spiritualität, Frömmigkeit oder Religiosität der Gläubigen betrifft. Dies alles ist natürlich zweifellos richtig. Doch das, worum es bei dieser Frage eigentlich geht, reicht sehr viel tiefer. In Wirklichkeit nämlich ist die Geschichte der Heiligsprechungen eine denkbar klare und eindrückliche Manifestation der Ekklesiologie. Das heißt, die Tatsache, dass ein Heiliger kanonisiert oder nicht kanonisiert wird, zeigt mit allergrößter Deutlichkeit das Bild, das wir von unserer Kirche haben, und insbesondere jenes Bild unserer Kirche, das das Papsttum uns nahelegen will. Denn wenn wir von den Heiligen sprechen, die kanonisiert oder nicht kanonisiert worden sind, sprechen wir nicht von Theorien oder theologischen Spekulationen, sondern von bestimmten Lebensstilen und Weisen, sich in der Gesellschaft zu verorten. Lebensstilen, die in manchen Fällen gutgeheißen, ja gepriesen und zum Vorbild erhoben werden. Und Lebensstilen, die in anderen Fällen ins Abseits oder schlichtweg in Vergessenheit geraten. Das ist die Kirche, die man will. Und das ist auch die Kirche, die man ablehnt. Hierin wurzelt die größte theologische Aussagekraft der Heiligsprechungen.

## Das erste Jahrtausend: Eine Kirche von allen und für alle

Logischerweise hat sich die Geschichte des Phänomens, das ich soeben in groben Zügen skizziert habe, im Lauf der Jahrhunderte merklich entwickelt. Doch auch diese Entwicklung ist insofern von Bedeutung, als in ihr eine bestimmte Ekklesiologie zum Ausdruck kommt. In den Anfängen der Kirche hing ja bekanntlich die Entscheidung, einen Verstorbenen mit einem öffentlichen Kult zu ehren, nicht von der zentralen Macht der Institution Kirche, sondern einzig und allein von den Gläubigen ab. Das heißt, es war die gläubige Gemeinde, die den Entschluss fasste, die Märtyrer zu verehren, und dies vollzog sich geradezu spontan. Später, ab dem 4. Jahrhundert, als die Christenverfolgungen abebbten und die Christen sogar selbst zu Verfolgern wurden, verlor die Märtyrerverehrung logischerweise an Attraktivität und man begann, bestimmte Personen (Mönche, Asketen, Männer Gottes und fromme Frauen) als Heilige zu betrachten, die in einer bestimmten Region von der gläubigen Bevölkerung für solche gehalten wurden. Dieses volkstümliche Verfahren wandte man praktisch das ganze erste Jahrtausend hindurch an. Das belegen der römische Kalender von 354 und das erste überlieferte Martyrologium aus dem Jahr 431, und das belegen auch die Heiligenverzeichnisse, die Beda Venerabilis vor dem Jahr 735 und Usuard von Saint-Germain um 875 zusammenstellten.

## Die wachsende Zentralisierung der Macht

Im Jahr 993 wurde zum ersten Mal ein Heiliger von einem Papst kanonisiert: Papst Johannes XV. sprach den Bischof Ulrich von Augsburg heilig. Doch auch nach dieser ersten päpstlichen Heiligsprechung fuhr man damit fort, Heilige nach dem volkstümlichen Verfahren zu kanonisieren oder sie allenfalls, wie einige Male vorgekommen, von einem Bischof anerkennen zu lassen. Das änderte sich erst im Jahr 1171, als Papst Alexander II. es den Bischöfen verbot, „ohne die Autorität der römischen Kirche" Heilige zu ernennen. Das Regelwerk des ausschließlich päpstlichen Heiligsprechungsverfahrens ist jedoch sehr viel jünger. Die diesbezüglichen Verfügungen traf Papst Urban VIII. im Jahr 1634.[1] Dies scheint kein Zufall gewesen zu sein. Es ist die Zeit der Gegenreformation, die von der Kultur des Barocks prachtvoll in Szene gesetzt wird - eine günstige Gelegenheit also für den Barberini-Papst Urban VIII. (den mit der *Cathedra*, der *Confessio*, dem Petersplatz und Bernini), eine Selbstdarstellung

*José M. Castillo*, geb. 1929 in Puebla de Don Fadrique (Granada, Spanien), ist Professor für Dogmatische Theologie und Spiritualität an der Theologischen Fakultät der Universität Granada. Veröffentlichungen u.a.: El seguimiento de Jesús (2005); Dios y Nuestra Felicidad (2012); La iglesia que quiso el concilio (2013). Anschrift: Paseo de Castuja, 19 - 3° B, 18012 Granada, Spanien.
E-Mail: castillo.sanchez.p@gmail.com.

seiner - wie Hans Küng sehr treffend bemerkt hat - zum theatralischen Zeremoniell erhobenen absoluten Herrschaft zu praktizieren.
Es bedarf also keiner besonderen Anstrengung, um zu begreifen, dass sich die römische Kirche im Lauf der Zeit infolge ihrer zunehmenden Zentralisierung und der wachsendenden Bedeutung des Papsttums nach und nach von der Einfachheit des Evangeliums entfernte und sich selbst immer mehr als politische und weltliche Macht verstand. Unter solchen Umständen ist es nur logisch, dass man es für notwendig hielt, genau festzulegen, welche Bedingungen ein verstorbener Christ erfüllen und welche Eigenschaften er aufweisen musste, damit man ihn zu einem Beispiel und Vorbild für das erklären konnte, was die Kirche ist und sein will. Bewusst oder unbewusst war die Kontrolle, die das Papsttum seither bei der Kanonisierung von Heiligen ausübt, ganz ohne Zweifel von diesem Kriterium geprägt und beeinflusst.

## Religiöse Macht und politische Macht

Seit das Papsttum also über seine im engeren Sinne biblische Autorität hinaus auch politische Macht beanspruchte, machte sich - was angesichts der dargestellten Sachlage leicht einzusehen ist - diese eigentümliche und einzigartige Vorstellung und Ausübung von Macht mit aller Deutlichkeit auch in den Kanonisierungen der Christen bemerkbar, die Rom als vorbildlich hinstellte. Um zu veranschaulichen, wie weit man damit ging, genügen einige Beispiele. So war es Rom, als Papst Eugen III. 1146 Kaiser Heinrich II. von Bayern heiligsprach - ganz ungeachtet dessen, wie es nun wirklich um die Tugendhaftigkeit des besagten Herrschers bestellt war -, offenbar vor allem darum zu tun, ein Musterbild des frommen und dem Heiligen Stuhl treu ergebenen politischen Regenten zu propagieren, das dem entsprach, was der Papst sich von der kaiserlichen Macht erhoffte. Aus demselben Grund erhob auch die Heiligsprechung Eduards des Bekenners durch Alexander III. im Jahr 1161 einen König zum Vorbild, der sich den Ansprüchen des päpstlichen Hofes beugte, während der autoritäre Papst alles daransetzte, den Vorrang der päpstlichen vor der kaiserlichen Macht zu behaupten. Und als derselbe Papst 1173, nur drei Jahre nach dessen Tod, Thomas Becket heiligsprach, verstand in England jedermann, dass das Papsttum einen Bischof zur Ehre der Altäre erhob, der sich der Autorität König Heinrichs II. widersetzt hatte.
Und noch ein beredtes Beispiel: Im Gefolge der Kreuzzüge erfuhr das Ideal der Heiligkeit eine entscheidende Abwandlung. Die überaus populären Soldatenheiligen des frühen Christentums hatten ihren Status dadurch errungen, dass sie dem irdischen Krieg abschworen. Seit den Kriegen gegen die „ungläubigen Sarazenen" jedoch genügte es praktisch schon, Soldat zu sein, um die Heiligkeit zu erlangen. Diese Gesinnung spricht auch aus einem Fresko, das noch heute in der Krypta der Kathedrale von Auxerre zu sehen ist: Der Bischof, ein Günstling Papst Urbans II. und Teilnehmer am Ersten Kreuzzug, hatte hier ein Gemälde vom Ende

der Welt in Auftrag gegeben, das Christus wie einen Soldaten auf einem Pferd reitend darstellt. Ein solches Bild wäre in den ersten Jahrhunderten der Kirche undenkbar gewesen. Die Interessen der Kirche hatten das Bild der Heiligkeit von Grund auf verändert. Zur selben Zeit kam in Spanien die Darstellung des heiligen Jakobus auf, der in soldatischer Kleidung auf einem Pferd sitzend mit unglaublichem Eifer Mauren tötet (Diarmaid MacCulloch). Der „Heilige" war der „Ritter Christi", ja der Bezwinger aller Feinde, wie ihn der heilige Ignatius in seinen *Geistlichen Übungen* schildert.

Am eindeutigsten aber belegt die Kanonisierung Gregors VII., wie das Papsttum mit der Erhebung zur Ehre der Altäre auf Entwicklungen reagierte, von denen sich Rom in seiner Macht bedroht sah. Papst Gregor VII. war 1085 gestorben, wurde jedoch erst 1728, sechseinhalb Jahrhunderte nach seinem Tod, heiliggesprochen. Gregor VII. ist bekanntlich - darüber kann auch die wohlmeinendste Lesart nicht hinwegtäuschen - der Prototyp eines machtgierigen Papstes, wie man ihn sich machtgieriger nicht vorstellen kann. Schon bei der bloßen Lektüre des *Dictatus Papae*[2] verschlägt es dem Leser den Atem ob des Machthungers, der darin zum Ausdruck kommt. Dieser Papst war es, der der Ausübung der päpstlichen Macht in der Kirche eine vollkommen neue Wendung gegeben hat. Seit seinem Pontifikat gilt: „Gott gehorchen heißt der Kirche gehorchen, und das wiederum heißt dem Papst gehorchen und umgekehrt" (Yves Congar). Dennoch hat es mehr als sechs Jahrhunderte lang nicht einmal das Papsttum gewagt, den Verfechter dieses Standpunkts zu kanonisieren. Bis schließlich im 18. Jahrhundert die Reformation durch den *Pietismus* eines August H. Francke (1663-1727) und später eines Nikolaus L. von Zinzendorf (1700-1760) wieder zu Kräften kam. Aus dem „inneren Licht" wurde das „Licht der Vernunft", und der Boden war bereitet für das Denken Lessings, Kants, Schillers, Fichtes und Hölderlins. Die Waffen, mit denen das Papsttum sich gegen die beginnende Moderne zur Wehr setzen konnte, waren sehr dürftig. Und eine dieser Waffen, das erkannte man schon bald, war die Verherrlichung ebendieses Papsttums. Eines der Mittel, das man unter den gegebenen Umständen in Anwendung brachte, bestand darin, das Gedächtnis eines Papstes wiederaufleben zu lassen und zu preisen, an den sich nur wenige erinnerten, der aber dringend bekannt gemacht werden musste. So kam es, dass Benedikt XIII. Gregor VII. heiligsprach.

## Wirtschaftliche Interessen

Doch die Heiligsprechungen belegen nicht nur die Machtinteressen des Papsttums. Darüber hinaus stehen hinter dem Wie und Warum eines Heiligsprechungsprozesses beträchtliche wirtschaftliche Interessen. Es ist kaum abzuschätzen, was es kostet, jemanden heiligsprechen zu lassen. Mit Sicherheit kostet es sehr viel. Sicherlich deutlich mehr, als man sich gemeinhin vorstellt. Während des Pontifikats Pauls VI. sprach ich in Rom mit einer Ordensfrau, die in ihrer Kongregation eine wichtige Stellung bekleidete. Sie war aufgewühlt und in

ihrem Glauben geradezu erschüttert. Wenige Tage zuvor hatte der Papst die Gründerin ihres Ordens heiliggesprochen. Diese Kanonisierung war so teuer gewesen, dass die Kongregation Ländereien und andere Besitztümer hatte verkaufen müssen, um den Heiligsprechungsprozess und die damit verbundenen Feierlichkeiten bezahlen zu können. Deprimiert fügte die Nonne hinzu: „Was mich am meisten empört, ist das viele Geld - Hunderttausende von Dollars -, das für die Geschenke aufgewendet werden musste, die man in diesen Fällen den Kardinälen macht, die die Causa der Heiligsprechung unterstützen."
Die Heiligen bewegen große Geldsummen. Heiligsprechungen sind ein Geschäft. Nicht anders als früher der Kauf und Verkauf von Ablässen und der Schacher um das Fegefeuer.[3] Oder auch der noch heute blühende Handel mit Büchern, Reliquien, Bildern, Wallfahrten, Pilgerreisen ... Unter anderem deshalb ist das Privileg der Heiligkeit für die Armen meist unerreichbar. Einer der bis heute zuverlässigsten Studien zufolge gehören in den 1938 untersuchten Fällen 78 Prozent der kanonisierten Heiligen der Oberschicht, 17 Prozent der Mittelschicht und lediglich 5 Prozent der Unterschicht an.[4]
Die Schlussfolgerung liegt auf der Hand: Die seit dem 11. Jahrhundert vom Papsttum reglementierten und kontrollierten Heiligsprechungen stellen der Weltgesellschaft ganz offenkundig die Option der Kirche vor Augen. Der Heilige Stuhl präsentiert der Welt das Bild einer Kirche, die wenig oder gar nichts mit der Lehre Jesu zu tun hat. Wer einer feierlichen Heiligsprechung auf dem Petersplatz beiwohnt und miterlebt, wie sich das Papsttum in Anwesenheit politischer Autoritäten und Repräsentanten in seiner ganzen Pracht selbst inszeniert, fühlt sich mit dem abschreckenden Beispiel einer triumphierenden Kirche konfrontiert. Einer Kirche, die eine Hierarchie der Macht und der Ämter legitimiert und somit selbst Rechtfertigung, Stützpfeiler und Teil eines Systems der Ungleichheit und des Leids geworden ist, das die Schwächsten dieser Erde an den Rand und ins Abseits drängt.

## Das Pontifikat Johannes Pauls II.

Das Pontifikat Johannes Pauls II. hat der Geschichte der Heiligsprechungen eine andere Wendung gegeben und eine neue Etappe eingeleitet. Das Erste, was auffällt, ist die gewaltige Anzahl heiliger Männer und Frauen, die dieser Papst kanonisiert hat - mehr als alle seine Vorgänger zusammen. Während seines Pontifikats fanden 65 Heiligsprechungsfeiern statt. Bei einigen davon wurden über 100 Christen gleichzeitig zur Ehre der Altäre erhoben. Zudem steht außer Frage, dass das Kirchenverständnis, das Johannes Paul II. vertrat und hochhielt, durch einen Heiligen traditionell religiöser Prägung verkörpert wurde, wie es der vom Wojtyła-Papst selbst geförderten vorkonziliaren Mentalität entsprach. Das erklärt auch, warum sich dieser Papst beeilte, Msgr. Josemaría Escrivá de Balaguer, den Gründer des Opus Dei, heiligzusprechen. Und es erklärt, warum Msgr. Óscar A. Romero, dem Anwalt der Armen und der Befreiungstheologie, den

ein von der politischen Rechten El Salvadors gedungener Mörder erschoss, während er in einem Hospital für unheilbar Kranke die Eucharistie feierte, die Kanonisierung verweigert wurde.

Am 25. Januar 1983 promulgierte dieser Papst seine Apostolische Konstitution *Divinus Perfectionis Magister.* Darin hat Johannes Paul II. alles festgelegt und gut festgezurrt, was zu tun ist, damit nur diejenigen Verstorbenen von der Kirche kanonisiert werden, die genau so gelebt und sich genau so verhalten haben, wie es die Bischöfe, die Kurie und der Papst von einem Christen erwarten, der zur Ehre der Altäre gelangt und den anderen somit als Vorbild dient. Es braucht kaum eigens erwähnt zu werden, dass die lange Liste der von Johannes Paul II. kanonisierten Heiligen den Typus eines Christen als beispielhaft propagiert, wie ihn später auch Msgr. Escrivá de Balaguer verkörpert hat. Und ebenso wenig braucht erwähnt zu werden, dass das Modell des Gläubigen, das Bischof Romero verkörpert, auf dieser Liste keine Rolle spielt. Mithin liegt auf der Hand, dass sich in der vorkonziliaren Kirche, wie sie Escrivá und das Opus Dei und all die anderen rechtsextremen neuen apostolischen Bewegungen (Neokatechumenaler Weg, Comunione e Liberazione, Legionäre Christi ...) repräsentieren, das Musterbild von Kirche konkretisiert, das vonseiten Roms durchgesetzt werden soll. Wie auch auf der Hand liegt, dass der Typus des Christen, der im Leben und in den Lehren von Bischof Romero oder Bischof Angelelli (in Argentinien) Gestalt angenommen hat, nicht der Vorstellung von Kirche entspricht, die das Papsttum um jeden Preis verbreiten will.

## Schluss

Niemand wird in Zweifel ziehen, dass die Amtskirche mit dem Instrument der Heiligsprechung auf eine Nachfrage reagiert, die praktisch seit den Anfängen des Christentums unter den Christen besteht. Sie reagiert auf eine tiefe Sehnsucht des religiösen Glaubens: die Sehnsucht, Männer und Frauen zu verehren, die die Forderungen des Evangeliums und des Glaubens an Jesus, den Herrn, auf beispielhafte Weise umgesetzt haben; und vor allem die Sehnsucht, vorbildliche Zeugen zu finden, die - bis hin zur rückhaltlosen Hingabe des eigenen Lebens - als mustergültige Jünger in der Nachfolge Jesu gelebt haben. Es liegt auf der Hand, dass die Kirche uns, konkret betrachtet, eine unermessliche Anzahl von Zeugen des Evangeliums bietet, deren lebendiges Beispiel nicht auf Theorien, sondern auf historisch und sozial gelebten Tatsachen beruht und uns ermutigt, der Botschaft Jesu treu zu sein.

Damit ist jedoch noch nicht alles gesagt, was uns an der Frage interessiert, wie ein Christ zur offiziell anerkannten Heiligkeit gelangt. An den Heiligsprechungen zeigt sich, was die römisch-katholische Kirche in einer Zeit tiefgreifender kultureller Veränderungen und einer Krise, die uns alle von Tag zu Tag mehr beunruhigt, zur Welt beitragen will. Die römische Kurie erregt den begründeten Verdacht, dass sie ihren Plan, das Leiden der Welt zu heilen - oder zumindest zu

lindern - nicht ernstgenommen hat. Dieser Plan scheint nicht das dringlichste Anliegen des Vatikans zu sein. Das Stillschweigen, mit dem das Papsttum und seine Amtsträger sich mitschuldig machen, wenn die Menschenrechte von Frauen, Kindern und Immigranten nach wie vor mit Füßen getreten werden, wenn ganze Völker der bewaffneten Gewalt zum Opfer fallen und wenn die politischen und wirtschaftlichen Mächte uns ein Gesellschaftsmodell der Ungleichheit aufzwingen, dieses Stillschweigen ist der beste Beweis dafür, dass die Spitze der kirchlichen Hierarchie eine Kirche will, die sich gut in das herrschende System unserer Welt einpasst. Eine Kirche, die über Macht und ein solides Wirtschaftsfundament verfügt. All das wird sorgfältig übermalt und theatralisch in Szene gesetzt durch das naiv-faszinierende Bild der himmlischen Tugenden, die man uns bei jeder Heiligsprechung als preiswürdiges Beispiel vor Augen hält. Es liegt auf der Hand, dass die Heiligen, die kanonisiert werden, (durch ihre Mentalität und Lebensweise) ebenjenes Modell von Kirche verkörpern, das man um jeden Preis aufrechterhalten will.

[1] *Decretalium*, lib. III, tit. 45, c. 1. Friedberg II, 650.

[2] Hans Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München 1994, 446f.

[3] William G. Naphy (Hg.), *Documents on the Continental Reformation*, Basingstoke 1996, 11f.

[4] Katherine und Charles H. George, *Roman Catholic Sainthood and Social Status*, in: R. Bendix - S. M. Lipset (Hg.), Class Status and Power. Social Stratification in Comparative Perspective, New York 1966, 394-402.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

# Mystik und Heiligkeit: Begabung und Praxis der Liebe

Maria Clara Lucchetti Bingemer

> „Wo sind die Heiligen, um die gesellschaftliche Ordnung zu verändern, nicht nur, um die Sklaven seelsorgerlich zu betreuen, sondern um mit der Sklaverei Schluss zu machen?" *Dorothy Day*

> „Die Welt braucht Heilige, die ein Genius auszeichnet, so wie eine von der Pest heimgesuchte Stadt Mediziner und Doktoren braucht. Wo es ein Bedürfnis gibt, da gibt es auch eine Verpflichtung." *Simone Weil*

Wir gehen davon aus, dass die Heiligkeit, wie sie die christliche Theologie versteht, ohne direkte und unabdingbare Verbindung zur Moralität auskommt -

insbesondere zu einer Moralität innerhalb der kasuistischen Parameter, denen entsprechend sie konzipiert wurde. Mit dieser These geht die Überzeugung einher, dass die Heiligkeit nicht unbedingt innerhalb einer religiösen Institution in Erscheinung tritt. Sie stellt eine vollkommene Veränderung der Person dar, die sich unter verschiedenen Umständen vollziehen kann.

Der Heilige ist jemand, der die Begabung besitzt, die Wirklichkeit mit schöpferischer Aufmerksamkeit zu betrachten und in seiner Gotteserfahrung eine originelle Antwort auf die Fragen und Anforderungen findet, die sich aus der aktuellen historischen und gesellschaftlichen Situation ergeben. Heiligkeit ist also ein lebendiger Prozess, der nicht nur eine religiöse Erfahrung beinhaltet, sondern diese mit der Ethik und der Praxis verbindet.

In diesem Beitrag werden wir die Heiligkeit in ihrem Wurzelgrund - der Freiheit und der Lebensfülle - näher betrachten. In dieser Weise zeigte sie sich im Leben mancher Männer und Frauen, früher ebenso wie heute.[1] Am Ende unserer Überlegungen hoffen wir zeigen zu können, dass die so verstandene Heiligkeit in einer vollständigen Umwandlung der Person besteht. Es handelt sich um eine vollkommene Umwandlung, eine Transsubstantiation, die dem Individuum eine neue Identität verleiht und es dazu befähigt, etwas völlig Neues in der Geschichte ins Werk zu setzen.

## Zur Klärung einiger Begriffe

Wenn innerhalb der Geschichte des Abendlandes von den großen Grundhaltungen der Menschheit die Rede war, dann geschah dies traditionellerweise in Form einer Dreiheit von Idealtypen: des Weisen, des Helden und des Heiligen.[2]

Der Weise ist derjenige, der zum Gleichgewicht gefunden hat und die Theorie mit der Praxis und der Reflexion verbindet. Er pflegt vor allem die Tugenden der Ordnung, des rechten Maßes, der Harmonie und der heiteren Gelassenheit. Der Held stellt sich in den Dienst einer Sache, die größer ist als er selbst und die bewirkt, dass er permanent selbst über sich hinauswächst. Er zeichnet sich durch seelische Stärke, aber auch durch Großherzigkeit und Edelmut in der Wahl seines Standpunktes aus. Der Heilige ist einer, der von einem unendlichen Verlangen nach Transzendenz durchdrungen ist, die für ihn einen Namen hat: Gott. Er oder sie lässt sich vom stets stärkeren Durst leiten, den jene Sehnsucht erweckt, weniger vom Bestreben nach moralischer Vollkommenheit, sondern vielmehr von der Liebe Gottes, der er oder sie mit ganzer Hingabe und Selbstvergessenheit entsprechen will.

Natürlich sind diese Unterscheidungen didaktischer und pädagogischer Natur. Doch ohne Zweifel sind sie hilfreich für ein klares Verständnis. Doch das tatsächliche Leben einer Person kann in unterschiedlichem Grad eine Mischung dieser drei Kategorien sowie eine Mischung der diesen Kategorien entsprechenden Eigenschaften aufweisen. Und desgleichen ist festzuhalten, dass nur die letzte Kategorie dieser Dreiheit spezifisch religiöser Natur ist. Der Heilige wurde

im Laufe der Zeit als der- oder diejenige definiert, die im eigenen Leben und Verhalten das Ideal einer Religion verwirklicht.

Die etymologische Wurzel des Wortes „heilig" oder „Heiligkeit" ist komplexer Natur. Im klassischen Latein bezieht sich *sanctus* (heilig) auf *sanctio, sancire* (Sanktion, sanktionieren) und ist verwandt mit *sacer, sacrare* (sakral, weihen). Heilig ist also derjenige, der der Wirklichkeit, in die er gestellt ist, nicht „angehört", sehr wohl aber dem Anderen, dem er gehorcht. Er ist ein „Sanktionierter", vom Profanen abgesonderter, den Göttern Vorbehaltener. Er verweist auf das, was unverletzlich ist und sich nicht in die Reihe der anderen Dinge einordnet oder einfach in Vertrautheit behandelt werden könnte.[4]

Wenn also ein Phänomen, ein Mensch oder ein Gott für heilig erklärt werden, dann handelt es sich eher um eine Frage der Trennung, der absoluten Differenz, der Nichtgleichsetzung mit anderen Dingen, des rituellen Verbots als um eine diesen innewohnende Güte, die Verehrung oder Lobpreis hervorruft. Die jüdische und auch die christliche Bibel übernehmen diesen Begriff von Heiligkeit, der synonym für Andersheit und Unterschiedenheit steht, Reinheit, Gerechtigkeit und Vollkommenheit beinhaltet und zugleich verführt wie überrascht. Das griechisch-lateinische Heidentum hingegen nähert sich diesem Verständnis viel langsamer an.[5]

Menschen, die zu Heiligen erklärt werden, verkörpern, ob sie nun im kirchenrechtlichen Sinne kanonisiert werden oder nicht, ein Idealbild des Menschseins. Dieser zeichnet sich durch ein tiefes inneres Leben, durch eine Freiheit, die sich bewährt, sowie dadurch aus, dass man „zugunsten der anderen" handelt. Auf diese Weise machen sie in ihrer eigenen Person die Frucht der Werke Gottes sichtbar. Ihre Freiheit macht unabhängig von den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen. Und sie ist nicht nur auf spiritueller Ebene, sondern auch auf gesellschaftlicher Ebene befreiend: sei es aufgrund der Taten oder der getroffenen Grundentscheidungen, oder sei es gegebenenfalls aufgrund der Brüche, die sich daraus ergeben oder die sie vorwegnehmen.[6]

Heiligkeit ist Berufung und persönliche Bestimmung. Sie ergibt sich nicht so sehr aus der Durchführung eines asketisch-moralischen Programms, als vielmehr aus einer absoluten und liebenden Antwort auf den Anruf und den Willen Gottes. Deshalb ist sie ziemlich unabhängig von gesellschaftlichem Status oder einem „gesunden" Seelenleben. Sie ist Menschen nicht verschlossen oder außerhalb deren Reichweite, die unter irgendeiner natürlichen Beeinträchtigung leiden.[7]

Das Verlangen und das Bemühen, Gott zu antworten, nimmt den Menschen davon in Beschlag, eine spirituelle und moralische Radikalität anzustreben. Und der Anruf Gottes ist unvorhersehbar und nicht auf die allgemeinen Lebensbedingungen zurückzuführen. Das bezeugen die konkreten Beispiele von Heiligen.[8] Deshalb sind die Grenzen zwischen Heiligkeit und Verrücktheit zuweilen nicht so deutlich sichtbar und wahrnehmbar.[9]

Dies bedeutet nicht, dass dieser Ruf nicht seinen Widerhall in einem bestimmten, sehr konkreten historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext fände. Die Antwort der Heiligkeit steht in den meisten Fällen in Einklang mit den

Erfordernissen der Zeit und des Lebensraumes der Heiligen. Und da es sich um ein Phänomen handelt, das konkrete Menschen betrifft, ist es aus dieser Perspektive auch Gegenstand historischer, psychologischer und soziologischer - und natürlich auch theologischer! - Forschung.

Der Heilige ist eine „ex-zentrische" Person, da es immer der Andere ist, der ihn leitet. Gleichzeitig handelt es sich um einen Menschen, der sich seiner eigenen Hinfälligkeit sehr wohl bewusst ist. Sein Heroismus besteht darin, dass er darin einwilligt, von diesem Anderen geführt zu werden, und zwar dergestalt, dass sich die göttliche Macht vor allem da zeigt, wo sich die Menschheit offensichtlich als schwächer und ohnmächtiger erweist.[10]

Wenn sich jede menschliche Handlung dadurch auszeichnet, dass sie sich in Freiheit und Verantwortlichkeit, in Erkennen und Bewusstheit vollzieht, dann scheint der Heilige das begriffliche Gerüst dieser Definition zu sprengen. Sein Erkennen ist durch die liebevolle Hingabe an den Anderen, der ihn kennt und liebt, mit umgekehrten Vorzeichen versehen. Indem er sich als erkannt und geliebt erfährt, gibt er sich vollkommen diesem Anderen hin, von dessen Händen er sich tragen lässt. Und damit ereignet sich eine neue Form der Erkenntnis, der Wissenschaft. Der Heilige erkennt „unwissend", „in Liebe". In Wahrheit „erlernt" er jeden Schritt, der zu tun ist, in dem Maße, in dem er sich in das Abenteuer der Liebe stürzt, die ihn „belehrt". Die Früchte seines Handelns wachsen so auf geheimnisvolle und unvorhersehbare Weise. Und sie tragen die Gewissheit in sich, nichts zu wissen, keinen Einfluss auf das eigene Tun und Verhalten zu haben. Das Einzige, was der Heilige „weiß", ist, dass es nicht möglich ist, das nicht zu sein, was er ist, und das nicht zu tun, was er tut, denn es ist der Wille Gottes.

Trotz der Tatsache, dass die traditionellen Heiligenbiografien die strenge Askese und die auf heldenhafte Weise verwirklichten moralischen Tugenden im Leben der Heiligen betonen, ist es wichtig, nicht aus dem Auge zu verlieren, dass die seelische Größe des Heiligen nicht von der gesellschaftlichen, ja nicht einmal von der kirchlichen Anerkennung abhängt. Er ist in einen weiteren Horizont hineingestellt, nämlich in den des Geheimnisses des göttlichen Seins, und dieses Geheimnis, das wie ein Feuer alles verzehrt, scheint in seinem Leben stets auf originelle und neue Weise auf.

*Maria Clara Lucchetti Bingemer ist Professorin für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. Sie ist verheiratet, hat drei erwachsene Söhne und zwei Enkelinnen.*
*Veröffentlichungen u.a.: Mística e philosophia (2010); Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias glorioso (2009); Simone Weil e o encontro entre as culturas (2009).*
*Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt: „Das Konzil: Die Laien treten aus dem Schatten heraus" in Heft 3/2012.*
*Anschrift: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente 225, Edificio Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal 38097, 22453-900 Rio de Janeiro/RJ, Brasilien.*
*E-Mail: agape@puc-rio.br.*

Als Freund Gottes und Freund des Lebens bezeugt der Heilige, dass es möglich ist, in einem „innigen Verhältnis mit Gott" zu leben und dabei in liebevoller Barmherzigkeit der Welt und der Menschheit zugewandt zu sein. Diejenigen, die

die Erfahrung machen, von Gott gefunden worden und „belehrt" zu sein, gelangen auf eine andere Ebene der Erkenntnis, die sie zu einem anderen Leben führt, welches im Einklang mit den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit und des jeweiligen Ortes verwandelt ist.[11]

## Mystik und Heiligkeit: austauschbare Begriffe?

Alle Mystiker können unabhängig von ihrer jeweiligen Eigenart, ihrer Zeit und Region als Menschen mit einer besonderen Leidenschaft für Gott definiert werden. Das Göttliche trat mit der Kraft und Gewalt einer erschütternden Leidenschaft in ihr Leben, erfasste sie von innen und unterwarf sie dem Gebot seiner Liebe. In ihrer Beziehung zu Gott erfuhren sie Freude und Schmerz, Abwesenheit und Gegenwart - ein jeder von ihnen gemäß seinem eigenen Stil und seiner jeweiligen Originalität. Doch alle ohne Ausnahme hatten die Gewissheit, dass sie es mit dem tiefsten und heiligsten Geheimnis zu tun hatten, mit dem, den die Religionen zu benennen suchten, doch der sich jedem menschlichen Versuch, ihn zu umschreiben und zu erfassen, entzieht.

Die mystische Erfahrung ist bereits ihrer Definition nach und der Etymologie des Wortes folgend, das sich von „Mysterium" herleitet, ohne Zweifel eine Erfahrung Gottes. An der Quelle der Erfahrungsberichte der Mystiker aller Zeiten und Orte kann die Theologie trinken, um den Gott ihres Glaubens besser kennenzulernen. Obwohl also diese „Gottesliebhaber"[12] keine akademischen Theologen sind oder zu sein vorgeben, enthalten ihre Schriften unbezweifelbar eine Menge Theologisches im engsten und vollsten Sinne dieses Wortes.

Dies sagte Karl Rahner in Bezug auf den heiligen Ignatius und seine *Geistlichen Übungen.*[13] Das sagen auch wir hinsichtlich dessen, was Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz zur Christologie und was die Kirchenväter - von denen viele, wenn nicht gar alle, Mystiker waren - ausgehend von ihrer Erfahrung zur Lehre von der Dreieinigkeit beigetragen haben.[14] Und so viele andere.

Wir können hingegen den Mystiker nicht ohne Weiteres mit dem Heiligen gleichsetzen. Allein aufgrund der Tatsache, dass jemand glühende spirituelle Erfahrungen macht, ist er nicht unbedingt ein Heiliger. Es gibt eine unauflösliche Verbindung zwischen der Mystik und der Ethik, die sich in der Praxis der Nächstenliebe äußert. Diese ist unabdingbar dafür, dass sich in der menschlichen Geschichte Heiligkeit ereignet.

Der Theologe Johann Baptist Metz, ein herausragender Rahner-Schüler und Begründer der „neuen Politischen Theologie" auf katholischer Seite, benutzt den Ausdruck der „Mystik mit offenen Augen", um die Einheit der von der Bibel inspirierten Gotteserfahrung und der intensiven Wahrnehmung fremden Leids zum Ausdruck zu bringen.[15] Ihm zufolge ist die biblisch inspirierte Gotteserfahrung „keine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der offenen Augen, sie ist keine rein selbstbezügliche Wahrnehmung, sondern gesteigerte Wahrnehmung fremden Leids"[16]. Das scheint uns ein geeigneter Weg zu sein, um den Punkt aufzuspüren, an dem Mystik und Heiligkeit sich begegnen.

Metz bezieht sich hier gewiss auf die Etymologie des Worts „Mystik", das vom griechischen *mýein* kommt und *schließen, schweigen, den Mund oder die Augen schließen* bedeutet. Er geht weiter und stellt die These auf, dass die Mystik innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition eine Mystik der offenen Augen ist. Die mystische Erfahrung besteht auf diese Weise nicht so sehr in außergewöhnlichen Visionen, als vielmehr darin, eine *neue Sichtweise der Wirklichkeit insgesamt* zu gewinnen, indem man Gott als deren letzte Wahrheit, als ihr lebendiges, wirkmächtiges und stets neues Fundament entdeckt.

Die *Mystik der offenen Augen* geht in außergewöhnlicher Tiefe und Bewusstheit den nie endenden Weg der Begegnung mit Gott, den ein jeder mit dem ersten Tag seines Lebens beginnt. Aus seinen Händen hervorzugehen und in Raum und Zeit des Lebens der Welt einzutreten war kein Abschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern im Gegenteil der Beginn einer Begegnung, die keine Grenzen kennt. Man schließt die Augen im Gebet, um die Innerlichkeit zu erleben, die vom unerschöpflichen Mysterium eines uns zugewandten Gottes durchwirkt ist, welcher die tiefste Sehnsucht des menschlichen Herzens ausmacht. Diese Mystik wurde sehr gründlich reflektiert und in all ihren Stufen von großen Meistern des spirituellen Lebens wie Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz entfaltet.

Auf der anderen Seite richtet die *Mystik der offenen Augen* ihren Blick auf die gesamte Realität, um sie wahrzunehmen, denn sie weiß, dass die letzte Dimension alles Wirklichen von ihm, von Gott, durchdrungen ist. Sie setzt sich mit der Welt ins Verhältnis und wird sich der Zeichen Gottes bewusst, die die gesamte Schöpfung in seinem unaufhörlichen Wirken und seiner faszinierenden, nie endenden schöpferischen Kraft durchwirken. Die Leidenschaft ihres Lebens ist es, kontemplativ zu sehen, und der Mystiker wird nicht müde, das Leben zu betrachten, denn in ihm sucht er das Angesicht Gottes. Er taucht ein in die menschlichen Situationen, seien sie nun von Zerrissenheit oder Glück gekennzeichnet, und sucht dabei jene Gegenwart Gottes, die wirkmächtig Freiheit und Leben verleiht. Bereits die Scholastik und die klassische Theologie behaupten, die Mystik sei *fides occulata*, das heißt ein mit Augen ausgestatteter Glaube, ein Glaube, der erleuchtet ist, weil er die Wirklichkeit im Licht Gottes sehen kann.[17]

Die beiden Arten von Mystik, die der offenen und die der geschlossenen Augen, treffen im Lauf der Kirchengeschichte aufeinander: Für beide gibt es zahlreiche Beispiele in der Bibel und in der Tradition. In beiden Fällen jedoch führt die mit geschlossenen Augen erfahrene Liebe notwendig dazu, die Augen zu öffnen. Und wessen der Mystiker bei diesem Öffnen der Augen gewahr wird, ist die Intensität des Menschlichen und des Geschaffenen als Ort der Offenbarung des unsichtbaren Gottes. Wenn die christliche Mystik also Gott betrachtet, dann kann sie das nur auf dem Weg der Andersheit des Anderen. Das Antlitz des Anderen, des Nächsten, ist der einzige Weg, der bewirkt, dass der in der Betrachtung anwesende Gott keine trügerische Projektion, kein entfremdendes Fantasiegebilde ist, das einen von der Wirklichkeit, die nach Gerechtigkeit schreit, entfernt.

Der Gott der Bibel offenbart sich so von den Anfängen des Volkes Israel an als der

*goel*, der Verteidiger, der Fürsprecher der Waisen, der Witwe, des Fremden, des Armen, letztlich all derer, die niemanden haben, der für sie die Stimme erhebt. Mystik, Ethik und Praxis sind seither für immer im biblischen Glauben vereint. Und es gibt keine Möglichkeit, das eine ohne das andere zu leben.[18]

Im Neuen Testament sollte Jesus von Nazaret, den die Urgemeinde als den Christus Gottes bekannte, diese Regel des Anderen auf die letzte Konsequenz hin zuspitzen. In seiner Beziehung zum Vater verankert, die von Liebe und kindlichem Vertrauen geprägt ist, öffnet Jesus die Augen und sieht sich umgeben von Ausgegrenzten, Armen, Sündern und Kranken. Das heißt, die Letzten aller Kategorien entgehen seinem mitleidsvollen Blick nicht, der auf eine neue Weise zu sehen und zu empfinden versteht. Er schafft das Sehen neu und schafft damit zugleich das Leben der Menschen neu, auf die er seinen Blick richtet, und diese wiederum entdecken sich, da sie sich im lebendigen Spiegel dieser Augen sehen, in neuer Würde als Kinder, Geschwister und Menschen. Der wahre Blick auf die Wirklichkeit muss also imstande sein, Maß zu nehmen an den Opfern des Bösen, der Ungerechtigkeit und der Gewalt in dieser Welt: am Armen, am Kranken, am Unglücklichen, am Ausgegrenzten. Hier haben wir den Prüfstein der Umkehr, der Liebe zu Gott und der Achtung vor dem Anderen, der Sehnsucht, beiden zu dienen: Dies ist das innerste Wesen der wahren Mystik.[19] Und hierin besteht ebenso der Prüfstein für das, was man innerhalb des Christentums unter „Heiligkeit" versteht.

Das Matthäusevangelium sagt im 25. Kapitel, dass der Maßstab für den Wert des Lebens eines Menschen nicht die Begegnung mit den Ersten, den Reichsten, den Berühmtesten ist, wie man üblicherweise annimmt. Den Maßstab bilden vielmehr die Wertschätzung und Aufmerksamkeit, die man den Letzten, den Geringsten zuteil werden lässt. Hieran schärft sich der mystische Blick, der schon jetzt das Geheimnis wahrnimmt, das er beim Endgericht in absoluter Deutlichkeit erkennen wird: „Wann haben wir dich gesehen, Herr?" „In den Geringsten meiner Geschwister war ich zugegen, mir habt ihr dies alles getan."[20]

Die Mystik ist also alles andere als eine Entfremdung von der Wirklichkeit und ein Rückzug aus dem Zusammenleben und der gesellschaftlichen Verantwortung. Sie ist vielmehr eine aufmerksame, wache Haltung der offenen Augen, um die Wirklichkeit zu sehen, zu deuten, zu verstehen und sie dem Geist Gottes entsprechend umzugestalten. Es handelt sich um eine konkrete, vom Geist motivierte Weise, das Evangelium zu leben. Es ist eine Weise, *vor dem Herrn* in Solidarität mit allen Menschen, vor allem mit den ärmsten und am meisten unterdrückten, zu leben.[21]

Solcherart war der Blick der Propheten und Jesu von Nazaret. Solcherart scheint uns der Blick der Mystiker und Heiligen zu sein, die heute, inmitten einer säkularisierten Welt, die Spuren Gottes in den Kellergeschossen der Geschichte suchen. Sie nähern sich dem Geheimnis einer Begegnung mit Gott, wo sie von ihren Unreinheiten und Unzulänglichkeiten befreit und mehr und mehr in die unendlich innige Beziehung der liebenden Vereinigung eingeführt werden. Das, was sie mit geschlossenen Augen und im Gebet in ihr Inneres versenkt betrach-

ten, lässt sie die Wirklichkeit mit einem verwandelten, von Vorurteilen und Diskriminierungen gereinigten Blick sehen.[22]

Während das Böse sich mit der Brutalität der Gewalt, des Verrats und des Blutvergießens durchsetzt und für Schlagzeilen in den Zeitungen, in den Fernsehsendern und im Internet sorgt, ist das Wirken Gottes in der Welt demütig und unaufdringlich. Es kann nur mit den geöffneten, aufmerksamen und gereinigten Sinnen derer wahrgenommen werden, die Schönheit dort erkennen, wo das nackte Auge nur Zerstörung und Bosheit sieht, und die in der Gestalt ihres Gegenteils erscheinenden Zeichen des Geheimnisses der Liebe zu deuten wissen, das sich von seiner Rückseite zu erkennen gibt.[23]

Für den betrachtenden Blick des Mystikers ist keine Wirklichkeit profan, denn Gott ist in jeglicher Wirklichkeit anwesend, indem er sie liebt und sie von ihrem eigenen inneren Wesen her in unendlicher Diskretion befreit. Der Mystiker, der diese Gegenwart wahrnimmt, sich ihrer bewusst wird und sie als Liebe erfährt, gibt sie anderen zu erkennen und schließt sich ihrem befreienden Handeln an.[24]

Der Mystiker der offenen Augen hat deshalb ein klares Urteil hinsichtlich der Wirklichkeit. Er respektiert sie, wie sie ist, in ihrer Zärtlichkeit oder in ihrer schmerzlichen Härte. Doch er weiß, dass sie von Gott geliebt ist, und deshalb setzt er sich zu jedem Raum, zu jeder Situation und zu jeder Person so ins Verhältnis, dass er darin die Transparenz und Diaphanie[25], die Leuchtkraft sucht, von der er, ausgehend von seiner Erfahrung, meint, dass sie existieren. Er betrachtet die Welt mit den Augen der Liebe, denn nur die Liebe lässt einen das sehen, was nicht offen zutage liegt. So verhielt es sich mit dem Knecht JHWHs in den Gottesknechtsliedern des Jesajabuches, der „nicht anmutig oder schön von Gestalt war, sodass er die Blicke auf sich gezogen hätte"; er war vielmehr der Ort des Schmerzes, an dem die Erlösung stattfand und sich in dem vollzog, der die Schmerzen und Krankheiten des Volkes auf sich genommen hatte.[26]

Angesichts des Schmerzes und der Härte der Wirklichkeit sieht der Mystiker der offenen Augen also das, was nicht offensichtlich ist, und setzt sich für diesen Samen des Lebens ein, der von Tod und Zerstörung erstickt zu sein scheint. Und dies erfüllt ihn mit einer Hoffnung, die in den Augen der Welt als unvernünftig und gefährlich erscheint. Denn ausgehend von der inneren Erleuchtung, die ihm geschenkt wurde, als er mit geschlossenen Augen in liebevollem Sehnen den Kontakt mit dem Geheimnis der Liebe seines Gottes in der Sammlung und im stillen Gebet suchte, sieht er nun, mit geöffneten Augen, alles auf andere Weise, in einer neuen Klarheit angesichts des diaphanen Charakters des Wirklichen, das schwanger ist von Leben und Hoffnung.

## Heiligkeit: Wunsch nach Gemeinschaft mit dem menschlichen Schmerz

Die Heiligen haben die Erfahrung gemeinsam, dass alle Gnaden und Erkenntnisse, die ihnen von Gott verliehen wurden, sie in Barmherzigkeit auf das menschli-

che Leid hin orientieren. Kein Heiliger will den Schmerzen und Leiden seiner Zeitgenossen fern stehen, er will sich auf sie vielmehr in tiefer Solidarität und Verbundenheit einlassen.[27] Alle mystischen Strömungen der Menschheitsgeschichte, alle Meditationsschulen und Wege der Kontemplation sind Orte, an denen das Sehen und Zuhören, ja mehr noch, das Schärfen des Blicks und des Gehörs eingeübt werden, um das Wirkliche in seiner ganzen Fülle und Tiefe erfassen zu können.

Dieses Hören und Sehen bezieht sich nicht nur auf die eigene Innerlichkeit, auf die eigenen Sehnsüchte und spirituellen Empfindungen, sondern auf die Schreie der Wirklichkeit, auf die Leiden des Nächsten, auf die schmerzerfüllte Realität der Welt. Die mystische Erfahrung ist etwas, das keineswegs die Flucht vor dem Leid, vor dem Tod, den Problemen und Konflikten fördert, sondern im Gegenteil dazu führt, sich auf diese einzulassen und sie voller Mitgefühl in tiefem Wunsch nach Solidarität und Gemeinschaft zu umfangen.[28] Und hier trifft sich die Mystik mit der Praxis der Nächstenliebe und bringt als Frucht die Heiligkeit hervor.

Die mystische Revolution, die sich im Inneren, in der Intimität des menschlichen Herzens vollzieht, ist dem politischen Engagement, der konkreten Gestaltwerdung (Inkarnation) innerhalb der Geschichte, nicht abträglich, wie der Vorwurf vielfach lautet. Im Gegenteil: In vielen Teilen der Welt konnte man in den letzten Jahrzehnten feststellen, dass viele derjenigen, die sich in ein politisches Engagement gestürzt und dabei die Verbindung zu ihren motivierenden Wurzeln in Gebet und liturgischer Feier verloren hatten, schließlich auch ihr politisches Engagement aufgaben, da ihnen der Sinn ihres Handelns und Kämpfens abhanden gekommen war.[29]

Die Mystik hingegen führt den Menschen dazu, sich mit sich selbst und mit seiner erschreckenden Einsamkeit zu konfrontieren. Sie hilft ihm, der konsumistischen und sinnentleerten Gesellschaft zu widersprechen, die sich auf einen Lebensentwurf von Spektakel und Oberflächlichkeit beschränkt. Sie bewirkt, dass der Mensch ganz zu sich selbst findet, auch zu den dunkelsten Seiten seiner Persönlichkeit. Und sie macht ihm seine Fähigkeit als Mensch klar, sich diesen Seiten bewusst auszusetzen und sie zu integrieren.[30]

Die echte mystische Erfahrung ist in Wahrheit ein Bollwerk und eine Sicherheit gegen die anthropologischen Reduktionismen, die innerhalb einer konsumistischen *Light-Kultur* ins Kraut schießen. Sie stellt diese Reduktionismen in Frage und entlarvt sie, und sie übt eine effektive und in sich stimmige Kritik an der Gesellschaft, wie sie heue konzipiert wird und strukturiert ist. Es handelt sich in Wahrheit um eine gelebte Erfahrung gegen die herrschende Kultur. Das deutlichste Zeichen dafür ist die Tatsache, dass die zeitgenössischen Mystiker alles andere als entfremdete Menschen sind, die der Welt entfliehen und sich in eine Sphäre des Wohlgefühls und der Katharsis zurückziehen, sondern im Gegenteil stark in den Kämpfen und Problemen ihrer Zeit engagiert sind. Und sie spüren den Anspruch, so zu handeln, ausgehend von der Erfahrung Gottes, der ihre Empfindsamkeit weckt und sie für solches verwundbar macht.

Die mystische Erfahrung kann heute häufig mit den apophatischen Momenten

des Leidens und Kreuzes angesichts des Bösen, des Unrechts und Unschuldiger beginnen und sich dann zu jenem *Ja* hin entwickeln, welches - wie Karl Barth David Tracy zufolge auf dem Totenbett gesagt haben soll - das letzte Wort eines Christen gegen jedes große Nein ist.[31] Das *Ja*, das die zeitgenössischen Mystiker zu Gott sagen, der sie ruft, in ihnen seine Wohnstatt nimmt und sie so seine Liebe erfahren lässt, beginnt für viele Mystiker dort, wo die Theodizee immer wieder in der Ratlosigkeit mündet und wo große und brillante Männer wie Albert Camus keine Antwort gefunden haben, ja sich empörten und den Gottesglauben bekämpften: beim Leid des Anderen, beim Leid des Unschuldigen, beim ungerechten Leid, dem sie mit Leidenschaft und Mitleid begegnen wollten.

Dieser Wunsch ist alles andere als eine masochistische Schmerzenssehnsucht, er ist Kriterium für die Echtheit der zeitgenössischen Mystik und setzt vom Grund der Daseinsverfassung des Menschen (conditio humana) her ein lebendiges Erinnern (im Inneren Erwägen) frei, das sowohl in der subjektiven Innerlichkeit als auch in der intersubjektiven Geschichte die subversive *Memoria* allen Leids vieler Generationen wach hält und darüber hinaus die Spuren dieses Leids, dem man abhelfen und von dem man erlösen will, am eigenen Leib trägt.[32]

Und dieses Leid kann verschiedene Gestalt annehmen: Armut, Unglück, Verfolgung, Auslöschung, Trostlosigkeit, Krankheit, Freiheitsberaubung, Folter ... also jegliche düstere und schmerzerfüllte Situation des Menschen, die sich durch Negativität und Belastung auszeichnet und nach Erleichterung, Solidarität und Erlösung schreit. Der Wunsch nach Teilhabe, der in eine Praxis des Mitleidens und der Liebe mündet, ist ein innerweltliches Zeichen für die zunehmende Christusförmigkeit des Mystikers, der in dem Maß Christus - im Neuen Testament als der Heilige Gottes[33] bekannt und verkündet - gleichgestaltet wird, in dem er in seinem Inneren vom gleichen Geist durchwirkt wird, den der Vater dem Sohn verliehen hat. Im Wunsch, den Schmerz des Anderen zu teilen, ist es Gott selbst, der in der Person des Mystikers dem menschlichen Schmerz zu begegnen sucht. Auf diese Weise verlässt der Mystiker die Liebesinnigkeit des mystischen Brautgemachs und betritt den öffentlichen Platz, wo menschliche Schicksale auf dem Spiel stehen, wo gelitten wird und wo die Konflikte einer noch nicht versöhnten Menschheit ausgetragen werden.[34]

Diese Sprache, die vom Wunsch redet, den Schmerz des anderen anzunehmen und auf sich zu nehmen, und diese Praxis der Liebe, die sich dies effektiv zu tun anschickt, sind und werden für die christliche Mystik immer vom Kreuz Jesu Christi durchdrungen sein. Indem Gott Mensch wird, erleidet er eine Passion, eine Kenose, eine Erniedrigung, die sich nicht nur auf den Moment der Menschwerdung selbst beschränkt, sondern auch immer dann stattfindet, wenn das Unaussprechliche schriftlich festgehalten, in einer besonderen Situation erstehen oder sich in Worten, Gesten, Haltungen und Entscheidungen ausdrücken muss, die ein Leben kennzeichnen und über eine Zukunft entscheiden. Das Unendliche wird so zur agierenden Kraft und wahrnehmbar in der zerbrechlichen und begrenzten Endlichkeit eines Menschen, der in seinem Leben und seiner ganzen Persönlichkeit die Züge Christi annimmt.

Wenn christliche Mystik darin besteht, christusförmig zu werden, wenn die Heiligkeit im christlichen Sinne nichts anderes als ein Prozess der Christ-Werdung ist, dann ist das Kriterium für die Echtheit der Vereinigung mit Gott das Maß der Fähigkeit, den Schmerz dieser Welt, den Schmerz derer zu integrieren und anzunehmen, die das Evangelium die Letzten, die Kleinen, die Verlorenen nennt und die in der Gerichtsrede (Mt 25) die Hungernden, Dürstenden, Nackten, Fremden und Gefangenen sind. Oder: Das Kriterium ist der Wunsch und die Fähigkeit, ein menschliches Leben, das diesen Namen verdient, für alle zu ermöglichen, die diese Erde bewohnen. Und Gott selbst ist es, der in der Intimität des Brautgemachs und in der Profanität des öffentlichen Platzes lehrt, dass die Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott, der ihn liebt und den er liebt, nichts anderes wollen kann als in die Lage des Geliebten versetzt zu werden, die immer eine Situation äußerster Zerbrechlichkeit, absoluter Verwundbarkeit ist, in welcher Gott seine Macht von der Ohnmacht der Liebe her offenbart.[35]
Diejenigen, die diese Sehnsucht leben und in die Tat umsetzen, können heilig genannt werden, auch wenn sie nicht offiziell heiliggesprochen wurden. Es handelt sich um Menschen, deren Subjektivität gänzlich von der Heiligkeit Gottes ergriffen ist und die dies konkret, inmitten einer vom Bösen und von der Sünde geprägten Wirklichkeit überströmen lassen.

## Schlussfolgerung: Heiligkeit als radikale Gemeinschaft mit dem Schicksal der Menschen

Im Laufe einer zweitausendjährigen Geschichte musste sich das Christentum der Frage des Konflikts zwischen Charisma und Institution stellen. Fast alle Mystiker und Heiligen hatten Schwierigkeiten mit der Institution Kirche und überwanden diese auf unterschiedliche Weise.[36] Heute jedoch, mitten in der Postmoderne, da die Säkularisierung eine unumkehrbare Tatsache ist und die theozentrische Welt endgültig hinter sich gelassen hat, gibt es einen Prozess der Entfernung von der Institution Kirche, die alle Bereiche des christlichen Lebens betrifft. Die mystische Erfahrung entkommt diesem Prozess nicht.
Wir haben es also mit einem Prozess der Entinstitutionalisierung der geschichtlich gewordenen Religionen und mit einer Enttraditionalisierung der Religiosität zu tun, der von der Betonung der Gegenwart, der Unterschiede, des Experiments, des Individuums und des Bruchs mit dem Begriff der Repräsentation herrührt. Diese Enttraditionalisierung wird tendenziell mit einem Postchristentum, vor allem mit einem Postkatholizismus, in Verbindung gebracht. Die Bewegung der religiösen Entinstitutionalisierung samt der Aufhebung der offiziellen Grenzen und des Bruchs des Monopols bzw. der Hegemonie des Katholizismus geht mit einem immer stärkeren Prozess der Herausbildung eines religiösen Pluralismus einher.
Dieser Stand der Dinge findet seinen Widerhall auch in der Mystik. Eines der Merkmale der zeitgenössischen Mystik weist diese Tendenz zur Entinstitutionali-

sierung oder Autonomie im Hinblick auf die Institution und Autorität der Kirche auf. Der Prozess der Säkularisierung, der sich im Westen entfaltet, mitsamt der Krise der aufklärerischen Vernunft und des Entstehens der Ära der Leere und des Fragments, die von vielen Postmoderne, Spätmoderne oder Hypermoderne genannt wird, macht sich in seinem Konsequenzen in Gestalt und Ausdruck der spirituellen Erfahrung bemerkbar. Letztere zeigt sich auf neue Weise: freier, stärker von der Institution losgelöst, offener für die Pluralität und im Dialog nicht nur mit dem Atheismus oder Agnostizismus als den Früchten der Säkularisierung[37], sondern auch mit anderen religiösen Traditionen.[38]

Andererseits findet man die Mystiker oder die Männer und Frauen, die eine tiefe und zuinnerst verankerte Gotteserfahrung leben, nicht mehr außerhalb der Welt oder in der Stille einer Klausur. Im Gegenteil: Man kann sie auf den Straßen, „mitten unter der Menschenmenge" sehen, sie sind aktiv und stellen sich den großen Herausforderungen unserer Zeit, sie sind mit sehr *weltlichen* Fragen beschäftigt und dabei von ihrer spirituellen Erfahrung inspiriert.[39] Viele, wenn nicht fast alle dieser Mystiker standen der Institution Kirche reichlich kritisch gegenüber, obwohl sie am christlichen Grundmuster ihrer eigenen Erfahrung keinen Zweifel hegten. Fast alle hatten auch echte Schwierigkeiten mit der eigenen Institution und gingen ihren Weg sozusagen am Rande dieser Institution oder abseits von ihr.[40]

Man muss den überaus begrüßenswerten Aspekt, der darin enthalten ist, anerkennen: die Bekräftigung der Freiheit Gottes, der sich von keiner Institution, von keinem Kodex und von keinem System einsperren lässt, und seien sie noch so religiös. Die Spiritualität unserer Zeit wartete nicht auf die Reform der Kirchen oder religiösen Institutionen, um sich auf ihre eigene Suche zu begeben. Weniger noch wartete sie auf den Segen der akademischen Welt. Unsere Zeitgenossen vermischen Worte, Begriffe und Symbole jedweder Herkunft miteinander, ohne die Vertreter von Wissenschaft und Kirche dabei um Erlaubnis zu fragen.[41] Doch das bedeutet nicht das Ende des Christentums. Im Gegenteil: Die zeitgenössische Mystik mit ihrem mehr oder weniger starken Grad an Entinstitutionalisierung kann ein machtvoller Faktor der Bekehrung für das Christentum selbst sein.

Die Heiligen sind wie Spiegel der göttlichen Gnade in der Welt. Indem die Kirche Menschen heiligspricht, will sie vor der Welt Zeugnis davon geben, dass diese ihre heiliggesprochenen Kinder das Ethos der Liebe und der innigen Beziehung zu Gott sowie des Dienstes am anderen in vollem Sinne lebten. Viele andere, „Christen ohne Kirche", können in gleicher Weise Beispiele in einer Kultur sein, die von Ungewissheit und Unsicherheit gekennzeichnet ist. Ihre Leidenschaft für Gott und für die Welt kann hier ein wirkungsvolleres Zeugnis vom Mysterium der Liebe geben, das die christliche Tradition verkünden will.

[1] Von den Heiligen der Vergangenheit erwähnen wir hier Teresa von Ávila und Franz von Assisi, von denen der jüngeren Zeit und Gegenwart Simone Weil, Etty Hillesum, Dorothy Day und Thomas Merton.

[2] Vgl. den Artikel *Sainteté* in André Bareau - Yves Congar - Louis Gardet - Françoise

Mallison, *Encyclopaedia Universalis, version numérique;* vgl. auch André-Jean Festugière, *La sainteté. Mythes et religions,* Paris 1949.

[3] Das *Dicionário Houaiss* (ein Standardwörterbuch der portugiesischen Sprache; Anm. d. Übers.) führt für „sanção" („Heiligung") folgende Etymologie an: lat.: *sancio -onis; sanctum,* abgeleitet von *sancio, -is, sanxi oder sancivi, sanctum,* oder *sancitum, sancire:* sakral oder unverletzlich machen; feierlich durch ein Gesetz festlegen; ratifizieren. Und „santo" („heilig") kommt vom Lateinischen *sanctus, -a, -um,* etwas oder jemand, dem sakraler, erhabener Charakter zukommt, der oder das zu verehren, unverletzlich, respektabel ist; im Kirchenlatein „seliggepriesen"; Partizip von *sancio, -is, -xi, -ctum, -cire:* geben, setzen, festlegen ernennen, schaffen, anordnen, vorschreiben, befehlen, ernennen, weihen, widmen, bewahren, reinigen ...

[4] Vgl. die klassische Reflexion Rudolf Ottos über das Numinose als „tremendum et fascinans", in: Rudolf Otto, *Das Heilige,* München 2013.

[5] Vgl. das Stichwort *Sainteté* in der *Encyclopaedia Universalis* (Anm. 2). Der hebräischen Bibel zufolge ist nur Gott allein heilig, und ihn kann man nicht sehen, ohne zu sterben. Im Neuen Testament wird Jesus Christus als der Heilige Gottes verkündet bzw. als der, auf dem die göttliche Heiligkeit ruht. Mit seinem Tod und seiner Auferstehung wird der Heilige Geist auf seine Jünger ausgegossen, und die Heiligkeit ist nun allen zugänglich, die wie Jesus leben.

[6] Wir möchten hier sagen, dass jemand ein Leben führen und sich eine Praxis aneignen kann, die man aufgrund seiner Optionen, die er in seinem sozialen Umfeld getroffen hat, und aufgrund seiner täglichen gesellschaftlichen und politischen Entscheidungen als heilig bezeichnen kann.

[7] Die Psychologie hat nicht damit gespart, im Leben und Verhalten vieler Heiliger und Mystiker krankhafte Züge aufzuzeigen. Vgl. z.B. Catherine Clément - Sudhis Kakar, *A louca e o santo,* Rio de Janeiro 1997; Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast,* Berkeley 1987, Denis Vasse, *L'autre du désir et le Dieu de la foi,* Paris 2010.

[8] Wir könnten hier auf Charles de Foucauld verweisen, einen adeligen Angehörigen des Militärs, der sein Leben als Eremit in der afrikanischen Wüste beendete. Oder auch Benoît Labre, der sich dazu entschloss, das Leben eines Bettlers zu führen, um Zeugnis von Jesus zu geben und das Evangelium zu verkünden. Die Genannten stehen hier stellvertretend für zahlreiche andere.

[9] Vgl. zum Beispiel einige der Personen bei Dostojewski, wie etwa der Fürst Myschkin aus *Der Idiot* oder auch die Worte des hl. Paulus über die Torheit des Kreuzes (1 Kor 1,18 ff).

[10] Vgl. dazu G. Manthon, *Sainteté,* in: Catholicisme, hier, aujourd'hui et demain 61 (1992), 704. Vgl. ebenso Festugière, *La sainteté.*

[11] Wir zitieren hier Simone Weil, *Attente de Dieu,* Saguenay 2007, 62: „Heute hat es noch nichts zu bedeuten, ein Heiliger zu sein; not tut die Heiligkeit, welche der gegenwärtige Augenblick erfordert, eine neue Heiligkeit, die ebenfalls ohne vergangenes Vorbild ist."

[12] Vgl. Ch. Meroz, *La vie des amants de Dieu - Une voix du désert et un témoin de notre temps,* in: Vie Consacrée 54 (1982/1), 27-49.

[13] Vgl. Karl Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Quaestiones Disputatae 5), Freiburg i. Br. 1958; vgl. auch, was Karl Rahner selbst über den Einfluss von Ignatius' *Geistlichen Übungen* auf seine Theologie sagt: Karl Rahner, *Remember - An Autobiographical Interview,* New York 1985. (Eine deutsche Fassung dieses Interviews konnte nicht eindeutig identifiziert werden. Auf Deutsch ist zu dieser Frage am besten einzusehen: Arno Zahlauer, *Die Erfahrung denken: Ignatius von Loyola als produktives Vorbild der Theologie Karl Rahners,* in: Roman Siebenrock [Hg.], Karl Rahner in der Diskussion, Innsbruck 2001 [Anm d. Übers.]).

[14] Vgl. die Theologie des Heiligen Geistes, die ihren Ursprung in der Theologie der kappadokischen Kirchenväter, des Basilius von Caesarea, des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa, hat. Sie waren Mönche, die ausgehend von ihrer Erfahrung dazu beitrugen, dass das Konzil von Konstantinopel die Aussagen zur dritten Person der Trinität formulierte.

[15] Johann Baptist Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede,* in: ders. (Hg.), „Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102, hier 100f.

[16] Ebd.

[17] Vgl. Raimon Panikkar, *De la mística - Experiencia plena de la vida,* Barcelona 2005, 53.

[18] Vgl. Jes 1,11-13; Am 6,4; Jer 6,20 7,21; Hos 8,13 und andere.

[19] Vgl. François Marty, *Sentir et gouter,* in: Les sens dans les Exercices Spirituelles de Saint Ignace, Paris 2005, 294.

[20] Vgl. B. Gonzalez Buelta, *Ver ou percer,* Santander 2002.

[21] Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung,* Mainz [10]1992, 262-263.

[22] Vgl. Gonzalez Buelta, *Ver ou percer.*

[23] Ebd.

[24] Ebd.

[25] Der Ausdruck „Diaphanie" stammt von Pierre Teilhard de Chardin und meint dort das „Durchscheinen des Göttlichen" im Universum. Leonardo Boff hat das aufgegriffen und in diesem Sinne neben „Immanenz" und „Transzendenz" die Kategorie der „Transparenz" eingeführt. Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich. Ein Entwurf inneren Lebens,* Düsseldorf 1962, 155-156; Leonardo Boff, *Die Transparenz aller Dinge. Gott erfahren,* Kevelaer 2010 (Anm. d. Übers.).

[26] Vgl. Jes 52-53.

[27] Vgl. Simone Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu,* Paris 1962, 120: „Der Heilige unterscheidet sich von anderen aufgrund der Tatsache, dass er von den Schmerzen und den Leiden seiner Zeitgenossen nicht getrennt sein will, sondern sie in vollem Sinn auf sich nehmen möchte." Vgl. den Kommentar dazu von Emmanuel Gabellieri, *Etre et don. Simone Weil et la philosophie,* Louvain 2003, besonders Kapitel VIII: *Décréation et donation.*

[28] Vgl. dazu José M. Mardones, *La transformación de la religión,* Madrid 2005, 210.

[29] Vgl. Paulo Fernando Carneiro de Andrade, *Encantos e desencantos: a militância do cristão em tempos de crise,* Rio de Janeiro 2001; ders., *A crise da modernidade e as possibilidades de uma nova militância cristã,* Rio de Janeiro 2001, unter: www.iserassessoria.org.br/novo/proditos/individuais.php (aufgerufen am 2. März 2011).

[30] Mardones, *La transformación,* 211.

[31] Vgl. David Tracy, *Afterword,* in: Michael Kessler - Christian Sheppard (Hg.), Mystics - Presence and aporia, Chicago 2003, 243. Der Autor behauptet hier, dass das menschliche Leid oftmals der Ausgangspunkt für das mystische Bewusstsein der Gegenwart Gottes und der Einheit mit ihm ist.

[32] Vgl. dazu die Werke von Johann Baptist Metz. Neben dem bereits zitierten vor allem: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft,* Freiburg i. Br. 2006; *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht,* Freiburg i. Br. 2011; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie,* Mainz 1977. Wir zitieren noch einmal Simone Weil, denn es scheint uns, dass sie das oben Behauptete am besten zum Ausdruck gebracht hat: „Der Heilige strebt nach Vollkommenheit nicht so sehr, weil er die Ganzheit sucht, sondern aus Liebe zu Gott (zum Göttlichen) in der Glut eines Glaubens, der zur völligen Hingabe und zur Selbstvergessenheit führt." (Weil, *La connaissance surnaturelle,* Paris 1950, 325).

[33] Joh 6,67; Mk 1,23.

[34] Vgl. Weil, *Attente de Dieu,* 46: „Wenn wahre Freunde Gottes [...] die Worte wiederholen, die sie im Geheimen, in der Stille, während der Vereinigung der Liebe gehört haben und wenn diese

mit der Lehre der Kirche nicht übereinstimmen, dann ganz einfach deshalb, weil die Sprache des öffentlichen Platzes nicht die des Brautgemachs ist."

35 Wiederum ist es Simone Weil, die die treffenden Worte findet, um diese so tiefe Erfahrung zum Ausdruck zu bringen: „Wenn eine Mutter, Ehefrau oder Braut weiß, dass der, den sie liebt, voller Angst ist und ihm nicht helfen oder sich mit ihm vereinen kann, dann freut sie sich darüber, wenigstens vergleichbare Leiden zu ertragen, um weniger von ihm getrennt zu sein, um die so schwere Last des ohnmächtigen Mitleids zu erleichtern. Wer Christus liebt und ihn sich am Kreuz vorstellt, muss eine ähnliche Erleichterung verspüren, wenn er vom Unglück heimgesucht wird." (*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, 101).

36 Vgl. das Beispiel des Ignatius von Loyola, der viermal in die Fänge der Inquisition geriet; der Teresa von Ávila, die unter strenger Aufsicht von Theologen und Geistlichen ihrer Zeit stand; des Johannes vom Kreuz, der von den eigenen Mitbrüdern in den Kerker geworfen wurde, usw.

37 Vgl. zum Beispiel das schöne Buch von André Comte-Sponville, *L'esprit de l'atheisme*, Paris 2006 (dt.: *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich $^{4}$2009).

38 Vgl. zum Beispiel das gesamte Werk von Louis Massignon, ganz besonders *Parole donnée*, Paris 1962; vgl. auch Henri Le Saux, *La montée au fond du coeur*, Paris 1986.

39 Zum Beispiel Raissa Maritain, eine Philosophin, die zusammen mit ihrem Mann und ihrer Schwester in ihrem Haus eine Gebetsgemeinschaft gegründet hat, wo die gesamte französische Intelligenz der Dreißigerjahre zusammenkam; vgl. hierzu Jacques Maritain, *Oevres complètes*, Paris 1995. Madleine Delbrêl gab ihre Erfahrung als Arbeiterin auf, um sich um die Leute auf der Straße zu kümmern; vgl. Madleine Delbrêl, *Oevres complètes*, Paris 2007. Dorothy Day war eine Mystikerin, die sich auf den Straßen New Yorks engagierte; vgl. Dorothy Day, *The Long Loneliness*, Chicago 1993. Etty Hillesum war eine junge Anwältin, deren mystische Erfahrung sie ins Konzentrationslager Westerbork führte, um „Gott zu helfen, mein Volk zu retten und Balsam für alle Wunden zu sein"; vgl. *Etty Hillesum: une vie bouleversée*, Paris 2008 (dt. unter dem Titel *Das denkende Herz der Baracke*, Freiburg/Heidelberg 1983). Selbst der Trappistenmönch Thomas Merton, die Ausnahme, die die Regel bestätigt, war eine originelle und verblüffende Art von Mönch, der sich in seinen regelmäßigen Artikeln für die große Presse mit sehr aktuellen Fragen seines Landes, der USA, befasste, und der ein Pionier im Dialog mit dem buddhistischen Mönchtum war; vgl. Thomas Merton, *Der Berg der sieben Stufen. Die Autobiographie eines engagierten Christen*, Zürich 1950; vgl. auch: Getúlio Antônio Bertelli, *Mística e compaixão. A teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton*, São Paulo 2008.

40 Vgl. zum Beispiel den Italiener Ignazio Silone (s. Attilio Danese - Giulia Paula di Nicola, *Ignazio Silone: Percorsi di una conszienza inquieta*, Turin 2007) oder Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Paris 1961; ders., *L'engagement de la foi*, Paris 1968.

41 Vgl. Mardones, *La transformación*, 201-202.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern

# „Das verborgene Geheimnis meiner vollkommenen Identität"

## Ein Blick auf die Heiligkeit ausgehend von den Schriften und dem Leben Thomas Mertons

Ramón Cao Martínez

In einer Frühlingsnacht des Jahres 1939 fragte Robert Lax, ein enger Freund Thomas Mertons, den erst vor Kurzem Bekehrten direkt: „Was möchtest du eigentlich werden?" Tom gab zur Antwort: „Ich weiß es nicht. Ich glaube, ich möchte ein guter Katholik werden." Doch da es ihm nicht gelang zu erklären, was er darunter verstand, gab ihm Bob zu verstehen, dass seine Antwort hätte lauten müssen: „Ich will ein Heiliger werden." Tom erwiderte konsterniert: „Wie kann ich nach deiner Meinung ein Heiliger werden?" - „Indem du es willst", sagte Lax einfach. Angesichts des Widerstrebens Mertons fügte sein Freund hinzu: „Wer ein Heiliger werden will, muss es notwendigerweise wollen. Glaubst du nicht, dass Gott dich zu dem machen wird, wofür er dich geschaffen hat, wenn du darin einwilligst?" Lax sagte, das Einzige, was ein Mensch benötige, um ein Heiliger zu werden, sei, dass er es werden wolle.
Diese letzten Worte bringen in Kurzform das zum Ausdruck, was das Leben Mertons und sein Dasein als spiritueller Lehrmeister fortan ausmachen sollten: einen Versuch, seine wahre Identität, sein wahres, von Gott gewolltes Ich zu entdecken und einen entschlossenen Willen, es so vollkommen wie möglich zu verwirklichen - und auch das Engagement, den anderen zu dieser Entdeckung und Verwirklichung zu verhelfen.[1]

## Heilige aus Gips oder aus Fleisch und Blut?

Während Merton seinen eigenen Weg der absoluten Hingabe an Gott zu finden versuchte (Eintritt in einen Orden?, Sozialarbeit in Harlem?) und dabei dem berühmtesten Aphorismus Léon Bloys zustimmte („Die einzige Traurigkeit besteht darin, nicht heilig zu sein"), widmete er sich einiger Lektüre, die ihn dem Phänomen der Heiligkeit näherbrachte. Er las die Biografien von Jeanne d'Arc, Franz von Assisi, vom heiligen Benedikt und von Giovanni Bosco; vor allem aber las er die stark von Erfahrung gesättigten Texte von Augustinus, Ignatius von Loyola, Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz. Bald entdeckte er, dass in diesen Personen etwas mehr zu finden war, als die traditionellen Hagiografien und die Volksfrömmigkeit erkennen ließen. Die Profile und Formate von Heilig-

keit sowie die Wege, die zu ihr führten, waren so verschieden und zahlreich wie die Menschen, aus denen die Menschheit besteht. Merton schreibt: „Es ist ein wundervolles Erlebnis, einen neuen Heiligen zu entdecken [...] Kein Heiliger gleicht dem andern, aber alle gleichen Gott. Jeder gleicht Ihm auf seine eigene Weise. Hätte Adam nicht gesündigt, so wäre das ganze Menschengeschlecht eine Folge von wundervoll verschiedenen, herrlichen Ebenbildern Gottes: Jeder der Millionen Menschen hätte einen neuen, erstaunlichen Beweis für die Herrlichkeiten und Vollkommenheiten Gottes geliefert. Jeder wäre in seiner eigenen, besonderen Heiligkeit erstrahlt, die ihm von Ewigkeit her, als vollkommenste, unvergleichliche, übernatürliche Vollendung seiner menschlichen Persönlichkeit bestimmt waren."[2]

Die Entdeckung der heiligen Thérèse von Lisieux übte einen überaus starken Einfluss auf ihn aus. Er bezeichnete sie als ein großes Geschenk und zugleich als eine der größten und begrüßenswertesten Demütigungen seines Lebens. Zunächst war er darüber konsterniert, dass ein junges Mädchen aus einem bürgerlichen Milieu des 19. Jahrhunderts von mittelmäßigem geistigen Horizont und einer Zuckergussästhetik ohne sich selbst zu verleugnen zur Heiligkeit gelangen konnte. Und dann erstaunte es ihn, dass er selbst - mit seiner künstlerischen Ader, als Bohemien mit antibürgerlicher Haltung - die psychologischen Widerstände überwinden konnte, die eine Gestalt mit solchen Charakterzügen bei ihm hervorrufen musste, und dass er sogar zu einem ihrer glühenden Verehrer wurde. Möglicherweise haben Merton einige der Urteile Søren Kierkegaards beeinflusst, von dessen Entdeckung er sich in jenen Tagen beeindrucken ließ. So etwa die Vorstellung des Dänen, derzufolge die größten Heiligen wahrscheinlich den Anschein erwecken, die dümmsten Bürger zu sein.[3]

Einige frühe Erfahrungen, die Merton offensichtlich vergessen hatte, hatten ihn bereits mit Heiligen aus Fleisch und Blut in Kontakt gebracht, die sich ihrer Heiligkeit jedoch nicht bewusst waren. Mit elf Jahren verbrachte er eine lange Zeit der Rekonvaleszenz (Sommer 1926 und die Weihnachtszeit davor) in einem Gutshof in Murat, in der Auvergne. Dort war er der Obhut eines Bauernehepaares anheimgegeben. Das Zusammenleben mit diesen Menschen war für ihn ein wahrhaftes Geschenk. Die Art, wie sie in Schlichtheit, Gründlichkeit und einem tiefen Sinn für das Religiöse im Leben ihre vielfachen alltäglichen Pflichten erledigten, machte sie zu echten Heiligen. Tom fühlte sich umsorgt und von einer aufmerksamen und zugleich äußerst respektvollen Liebe umhegt. Obwohl er gesteht, dass er sich damals an ihnen kein Beispiel nahm, um so zu werden wie sie, so ist es doch gewiss, dass ihn die tiefe und echte Spiritualität dieser gütigen Menschen voller Weisheit, Ruhe und Gelassenheit, die ihrem schlichten Gottvertrauen entsprang, tief bewegte.

Als er bereits Mönch war, musste der Leser der Heiligenbiografien - im heiligen Gehorsam - zu deren Verfasser werden. Außer einer Reihe von kurzen Geschichten über einige Heilige schrieb er die Lebensgeschichte zweier Ordensfrauen, nämlich der Zisterzienserin Luitgard[4] und der Trappistin Mutter Berchmans[5]. Letzteres Buch hielt er Jahre später für eines seiner schlechtesten. So erfuhr er

am eigenen Leib die Schwierigkeit, geheimnisvolle und komplexe Lebensläufe in eine Erzählung ohne jene Gemeinplätze und jenen „frommen Stil" zu verwandeln, bei dem es ihm selbst den Magen umdrehte.

## „Aus einem Traum der Trennung erwachen"

Als Merton bereits siebzehn Jahre lang als Mönch der Welt entsagt hatte und auf der Grundlage eines Gelübdes (*conversio morum* - die Bekehrung der Sitten) bemüht war, stets die höchstmögliche Vollkommenheit zu erreichen, das heißt „professionell" nach Heiligkeit zu streben, geschah etwas Entscheidendes: Bei einem gelegentlichen Ausgang in die Stadt (am 18. März 1958), mitten im Einkaufsviertel, „an der Ecke Cuarta- und Walnutstraße" überkommt ihn schlagartig die Erfahrung, sich selbst als ein Glied unter anderen innerhalb der Menschheit zu entdecken:

*„Plötzlich ergriff mich ein Schwindelgefühl, als mir bewusst wurde, dass ich all diese Menschen liebte; dass sie alle mir angehörten und ich ihnen; dass wir einander nicht fremd sein könnten, auch wenn wir uns überhaupt nicht kennen. Es war, als ob ich aus einem Traum der Trennung, der falschen Isolation in einer besonderen Welt, der Welt der Entsagung und der angeblichen Heiligkeit, erwachte. Diese ganze Illusion eines abgesonderten heiligen Daseins ist ein Traum."*[6]

Geschwisterliche Solidarität, die einer neuen Wahrnehmung der anderen entspringt: der Enthüllung der geheimnisvollen Schönheit, die sich in jeder Person verbirgt, des Daseins im Geheimnisvollsten eines jeden Einzelnen, einer „jungfräulichen Stelle", die der Entwürdigung entzogen ist:

*„Es ist, als hätte ich plötzlich die geheime Schönheit und Tiefe ihrer Herzen erkannt, zu denen weder Sünde noch Begehren oder Selbstbewusstsein je gelangen können: das Herz selbst in seiner Wirklichkeit, die Person, die ein jeder in den Augen Gottes ist [...] Im Zentrum unseres Seins liegt ein Punkt des Nichts, der weder von der Sünde noch vom Betrug je berührt wurde, ein Punkt reiner Wahrheit, ein Punkt oder Funke, der ganz Gott angehört, der sich niemals in unserer Verfügungsgewalt befindet, von dem aus Gott über unser Leben verfügt und der den Fantasien unseres Verstandes und den Brutalitäten unseres Willens nicht zugänglich ist. Dieses Pünktchen des Nichts und der* absoluten Armut *ist die reine Herrlichkeit Gottes in uns. Er ist sozusagen Sein Name, der in uns eingeschrieben ist, als unsere Armut, unsere Bedürftigkeit, unsere Abhängigkeit, unsere Kindschaft. Er ist wie ein reiner Diamant, dem das unsichtbare Licht des Himmels sein Funkeln entlockt. Er ist in allen, und wenn wir ihn sehen könnten, dann nähmen wir wahr, wie sich diese Milliarden von Lichtpunkten im Gesicht und im Blitzstrahl einer Sonne vereinen, der in der Lage ist, die Dunkelheit und Grausamkeit des Lebens völlig verschwinden zu lassen ..."*[7]

„Es war, als ob ich aus einem Traum erwachte", sagt Merton mit Nachdruck in seinen zwei diesbezüglichen Erfahrungsberichten. Diese neue Klarheit ließ ihn

seine unhintergehbare Daseinsverfassung als Glied der Menschheitsfamilie und ebenso die Irrealität seiner angeblichen „Abgesondertheit von der Welt", des Traumes eines „abgesonderten heiligen Lebens", dem er sich unterworfen hatte, erkennen. Er entdeckt die Größe und das Wunderbare aller Menschen und eines jeden einzelnen von ihnen und zugleich die eigene Größe in solidarischer Verbindung mit der aller übrigen. Seine jugendliche, allzu hochmütige Weltentsagung weicht nun einer viel nuancierteren Haltung, die sich wie ein Spiel von „Ja" und „Nein" darstellt. Er spürt andererseits, dass ihn seine frühere Entfremdung und Entsagung in die Lage versetzt haben, diesen geheimnisvollen Garten, diesen letzten, in seinem Wesen gesunden, reinen und unversehrten Kern eines jeden Menschen zu entdecken.

Nach dieser Erfahrung der Erleuchtung hat er den Eindruck, eine Veränderung durchzumachen, die ihm ein neues Leben erschließt. Er schreibt: „Endlich schlüpfe ich aus diesem Kokon aus."[8] Seine Wahrnehmung dessen, was die Welt ist und was seine eigene Sendung als Mönch ausmacht, verändert sich. Und auch seine Auffassung von Heiligkeit. Es ist, als würde sich bestätigen, dass außerhalb der Welt und der Geschichte der Menschen keine Heiligkeit möglich ist: Hier gibt es nur eine „eingebildete Heiligkeit", eine illusorische, trügerische Heiligkeit. Und es gibt keine Trennlinie zwischen den Menschen, denn alle gehören gleichermaßen Gott an. Alle haben in einer kosmischen Lotterie ein Los gezogen, das gewinnt, allen eignet dieselbe radikale Schönheit, allen ist als lebendigen Ebenbildern Gottes in ihrem tiefsten Inneren der göttliche Name eingeschrieben, alle verfügen über dieselbe „ontologische" Heiligkeit. Der einzige, kleine, Unterschied besteht darin, dass sich einige dessen bewusst sind und dieser Gabe gerecht zu werden versuchen. Jedes Gefühl der Überlegenheit ist also fehl am Platz, wenn man einmal diese grundlegende Gleichheit erkannt hat.[9]

## „Alles, was existiert, ist heilig"

Merton wird in der Folge seine Auffassung von Heiligkeit anhand seines eigenen Lebens weiter klären: seines eigenen inneren geistlichen Weges, seiner Aufgabe als Erzieher junger Mönche und seiner besonderen Berufung als Schriftstellermönch. In Treue zu dieser Berufung hört er aufmerksam auf die Sehnsüchte und die Unruhe seiner Zeitgenossen, versucht die Zeichen der Zeit zu erkennen und versucht, zu dem allem ein brüderliches Wort vom Evangelium her zu sagen.

So entwirft er im Jahr 1961 in einer der reifsten Ausformulierungen seiner Spiritualität[10] ein einprägsames Bild von Heiligkeit, das zugleich traditionell und vom Geist der Erneuerung durchdrungen ist. Zunächst zerpflückt er die Klischeevorstellung von einem Heiligen (unempfänglich für den Zauber der Welt, ein Feind „irdischer Nahrung") und von Heiligkeit (Unvereinbarkeit von Liebe zu Gott und Liebe zu den Geschöpfen):

*„Oder glaubst du, ihre Liebe zu Gott sei vereinbar gewesen mit Hass gegen jene Dinge, die Gottes Abglanz und stets gegenwärtiges Zeugnis sind? [...] meinst du denn, sie*

*seien mit unbewegten Gesichtern umhergegangen, ohne auf die Stimme der Leute zu hören, die zu ihnen sprachen, und ohne die Freuden und Schmerzen der Menschen in ihrer Umgebung mitzufühlen?*"[11]

Diese Sichtweise entspringt einer Schöpfungstheologie, die das Gutsein und das Wunderbare alles Geschaffenen feiert („Der Heilige weiß, dass die Welt samt allem, was Gott gemacht hat, gut ist ...") und gleichzeitig dessen Autonomie anerkennt. Damit versetzt sie in die Lage, die geschaffenen Dinge in Selbstverständlichkeit zu gebrauchen und zu genießen, ohne sich ausdrücklich auf Gott zu beziehen.

Doch worin besteht Heiligkeit? „Ein Baum preist Gott vor allem durch sein Baum-Sein, [...] indem er das ist, wozu Gott ihn bestimmt hat", schreibt Merton, und stimmt auf diese Weise sozusagen seiner schöpferischen Liebe zu. Alle Wirklichkeiten erweisen Gott ihrem eigenen Sein gemäß die Ehre, sagt er. Es gibt keine zwei geschaffenen Dinge, die einander vollkommen gleich wären, und die Identität eines jeden von ihnen, ihr Wesen, ist ihre Heiligkeit. So ist jede einzelne geschaffene Wirklichkeit eine Heilige Gottes, und da sie sich von allen anderen unterscheidet, gibt es keine, welche Gott auf dieselbe Weise nachahmen könnte. Darin besteht die jeweilige Heiligkeit. Mit den Menschen verhält es sich ebenso. „Für mich besteht die Heiligkeit darin, dass ich ich selbst bin, und für dich, dass du du selbst bist, und im letzten Grunde wird deine Heiligkeit nie die meine sein und meine nie die deine [...] Für mich bedeutet heilig sein: ich selbst sein. Deshalb ist das Problem der Heiligkeit und des Heils tatsächlich die Aufgabe, mein wahres Ich zu entdecken."[12]

Doch es gibt einen radikalen Unterschied zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung: Gott gibt uns die Freiheit, das zu sein, was wir sein wollen: frei oder nicht, wirklich oder unwirklich, wahrhaftig oder falsch. Er lädt uns dazu ein, an der Schöpfung unseres eigenen Seins teilzunehmen. Als Geschaffene sind wir zugleich *Mitschöpfer*, von Gott dazu berufen, mit ihm am Aufbau unserer Identität mitzuwirken. Wir sind nicht nur dazu berufen, zu *sein*, sondern mit Gott gemeinsam die Wahrheit unserer Identität zu *schaffen*. Unsere Aufgabe besteht also darin, das in Fülle zu werden, was wir keimhaft bereits sind, in unserem konkreten Leben den Ruf unseres Wesens zu verwirklichen. „Da Gott allein das Geheimnis meiner Eigenwesentlichkeit kennt, kann er allein mich wirklich zu dem machen, der ich bin, oder richtiger: Er allein kann mich zu dem machen, der ich sein werde, wenn ich endlich beginne, voll und ganz zu sein."[13]

*Ramón Cao Martínez, geb. 1944, verheiratet, zwei Kinder, ist Doktor der spanischen Philologie und verbindet seit mehr als vierzig Jahren den Unterricht der spanischen Sprache und Literatur an einer weiterführenden Schule mit seinen zahlreichen Forschungsprojekten (über Valle Inclán, Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Ernesto Cardenal, Thomas Merton u.a.m.). Veröffentlichungen u.a.: Thomas Merton, inspirador de una meditatio mortis poética (2006); Thomas Merton (2008); El erudito zen, el monje trapense y 'el guardador de rebaños' (2009). Anschrift: Progreso 83, 7°, 32003 Ourense, Spanien. E-Mail: caoramon@gmail.com.*

Doch wenn ich diese Identität nicht will und nicht mit und in Ihm daran arbeite, sie zu finden, dann wird das Werk niemals vollbracht. Mit einem Wort: Heilig ist der oder die, der die Illusionen des falschen Ich zurückweist und das Geheimnis einer eigenen Identität entdeckt hat, das „in der Liebe und Barmherzigkeit Gottes verborgen"[14] ist. Dies erfordert in jedem Augenblick eine ständige Aufmerksamkeit der Wirklichkeit gegenüber und eine große Treue zu Gott, wenn er sich in verborgener Weise im Geheimnis einer jeden neuen Situation offenbart.

## Von der Unvollkommenheit zur ganzheitlichen Fülle

Merton wusste, „dass ein Mensch, bevor er zu einem Heiligen werden kann, vor allem *Mensch* sein muss mit all der Menschlichkeit und Gebrechlichkeit der jetzigen Verfassung des Menschen"[15]. Und er wusste sehr wohl um seine eigene Hinfälligkeit, um die Kompliziertheit seiner Seinsweise und um das Unbehagen, das dies den übrigen und ihm selbst bereitete.
In einer Unterhaltung in seinem letzten Lebensjahr benutzte er einen Ausdruck Martin Bubers, um sich in vertraulicher Offenheit selbst als einen Menschen von „widersprüchlichem, komplexem Temperament" zu bezeichnen: „[...] ein Thema, zu dem ich euch viel sagen könnte, denn diese Worte beschreiben mich perfekt"[16]. Es ist hart, so zu sein, doch im Anschluss an Buber hielt er das nicht für eine lebenslange Verurteilung, sondern hielt eine Veränderung für möglich. Im Tiefsten unserer Seele, sagt er, ist eine göttliche Kraft anwesend, der es, wenn wir sie nur wirken lassen, „gelingt, unsere Einheit herzustellen, indem sie die widerstreitenden Ströme zusammenführt und die unterschiedlichen Elemente miteinander verbindet". Es reicht also nicht, unsere Unzulänglichkeiten notdürftig zu reparieren, so einigermaßen zurechtzukommen und in einem vernünftigen Maß ein tugendhaftes Leben aufrechtzuerhalten. „Wenn wir wirklich im vollen Sinne des Wortes heilig sein wollen, dann müssen wir zulassen, dass Gottes Kraft wahrhaftig in uns wirkt und uns aus einem Stück formt." In jedem Fall ist diese innere Vereinigung - die man nicht durch Askese bewerkstelligt - „niemals endgültig und stets fragmentarisch", und sie lässt immer noch Verbesserungen zu.[17]
Ein anderer Aspekt dieser inneren Vereinigung ist die „endgültige Integration", wie sie vom Psychoanalytiker Reza Aratesh beschrieben wird. Diesen Begriff übernimmt Merton.[18] Die integrierte Person „transzendiert alle beschränkten Lebensweisen, während sie das Beste und Allgemeingültige, das in ihnen enthalten ist, behält."[19] Diese Person ist ein lebendiges Beispiel für das Ideal der Katholizität im besten Sinne des Wortes: Sie nimmt die verschiedenen Erscheinungsformen der einen Wahrheit - wobei die einen klarer und gewisser sind als andere - in sich auf, und ohne in Konfrontation zu diesen partiellen Sichtweisen zu gehen „vereint sie sie in einer Dialektik oder in einer inneren Schau der Komplementarität"[20].
Wie könnte man die Verwandtschaft dieser Position mit dem Bestreben Mertons nicht sehen, in seinem Inneren - ohne Vermengung oder einen leichtfertigen

Synkretismus - die unterschiedlichsten spirituellen Traditionen zu vereinen: die russische und spanische Mystik, die Spiritualitäten der Ost- und Westkirchen, die des Islam, den Hinduismus und den Buddhismus? „Wir müssen alle getrennten Welten in uns zusammennehmen und sie in Christus überschreiten", schrieb er in seinem Buch *Conjectures of a Guilty Bystander.* Hier hat seine Praxis des interkulturellen und interreligiösen Dialogs ihren Ursprung, den er mit einer wachsenden Sensibilität für die Werte und Erfahrungen anderer christlicher Konfessionen, anderer Religionen und aller, die auf der Suche nach dem Sinn ihres Lebens sind, führte.[21]

Der lange, kulturenüberschreitende Weg zu dieser vollkommenen Integration führt durch eine äußerst harte Krise: durch innere Einsamkeit, Desintegration, Verlust des eigenen Ich, „einen wahren spirituellen Tod". Und sie stellt sich nur ein, wenn der Mensch zu einem wahrhaft Gott Liebenden, zu einem Mystiker wird, wie Aratesh sagt. Dies ist ein ebenso unumgängliches („genau dafür ist der Mensch gemacht") wie ehrgeiziges Ideal: Ein Christ kann nur eine eschatologische Erfüllung dieser Sehnsucht erwarten, wird Merton präzisieren. Und in einer realistischen Haltung gesteht er zu, dass es alles in allem einigen Menschen, die ihren eigenen Weg gehen, gelingt, eine Integration zu erreichen, die „vielleicht verdreht und seltsam, aber dennoch (manchmal auf unterhaltsame Weise) echt" ist.

Vielleicht kann man im Licht des bisher Gesagten die Erfahrung verstehen, die die Fundamente von Mertons Leben selbst zwei Jahre vor seinem Tod erschütterte, wie er selbst mit verblüffender Aufrichtigkeit in seinem Tagebuch berichtet.[23] Die unerwartete Liebe einer Frau - er war stark verliebt, was von ihr erwidert wurde - trat überraschend in sein Leben, und er war fünf Monate lang hin- und hergerissen zwischen dem, was er für seine volle Verwirklichung als Mensch hielt, und den Grenzen, die ihm sein Ordensgelübde auferlegte. Schließlich verzichtete er in Treue zu dem, was er für sein wahres, in Gott verborgenes Ich und für seine Sendung auf Erden hielt, auf diese Beziehung - um den Preis einer immensen Zerrissenheit der Gefühle. Merton, ein „Mensch ohne Gespür für das Unmögliche", hätte einen möglicherweise riskanten Umweg eingeschlagen, der ihn auf irgendeine Weise seine gefühlsmäßige Unsicherheit überwinden, die Integration von Liebe und Einsamkeit besser verstehen und ihn zu neuer Reife gelangen ließ.

Jedenfalls erläuterte Merton, dass diese letztendliche Veränderung sich nur ausgehend vom innersten Personkern vollzieht: Von unserem verborgensten Geheimnis, dem Wissen, das Gott von jedem von uns hat, dem Ja, das er in unser Innerstes gelegt hat: „Dieses bedingungslose Ja, diesen Funken der Heiligkeit zu entdecken, der sich noch unter den größten Abstürzen verbirgt, ist die Bestimmung des menschlichen Lebens [...] In der Tiefe unseres Herzens stößt man auf den tiefsten Sinn unserer Persönlichkeit, auf das, was wir das ‚Ja' zu Gott nennen, und dieser Funke ist stets da. Das, was ein jeder von uns zu tun hat, ist es, sich diesem Funken zuzuwenden und zuzulassen, dass er zu einer Flamme wird."[24]

## Verwirrende und „unvollkommene" Heiligkeit

Der Entschluss, dem Willen Gottes in vollkommener Treue zu entsprechen, kann - so meint Merton - in einigen Fällen den Bruch mit dem nach sich ziehen, was herkömmlich als das Heilige betrachtet wird; es kann die Verbannung des gemeinsamen Empfindens, den Verlust des Respekts und der Zuneigung der anderen, die Angst dessen, der sich selbst für einen Sünder hält, bedeuten. „Es kann offene Konflikte mit bestimmten Normen nach sich ziehen, die ich selbst oder die anderen oder alle zusammen falsch interpretiert haben können. Das Entscheidende ist, den Willen und die Wahrheit Gottes in ihrer ganzen Reinheit zu ergreifen und zu versuchen aufrichtig zu sein und in allem, soweit es an mir liegt, unter dem Antrieb einer echten Liebe zu handeln."[25]

Diese vorbehaltlose Hingabe wird - so wie es die Propheten und Mystiker erfahren haben - eine Art Bruch mit den vorherigen Anhaltspunkten hervorrufen, sie wird dazu führen, dass die vorherige Identität in Zweifel gezogen wird und dass man sich der Alltagswirklichkeit entfremdet.[26] Das Subjekt, das diese Erfahrung macht, wird zu einem - widersprüchlichen, unvollkommenen und vielleicht unausgeglichenen, jedoch unersetzlichen - Zeichen für Denjenigen, zu dem es strebt und der sein Leben auf den Kopf stellt. Wir erinnern an die Worte Mertons hinsichtlich bestimmter verdrehter - und bisweilen sogar komischer -, aber darum nicht weniger echter Verwirklichungen dieses Ideals. Die Suche nach einer solchen Vollkommenheit müsste vollkommen vereinte Personen hervorbringen, „die Gott wirklich lieben und Liebe ausstrahlen", obwohl sie - darauf weist er mit Realismus hin - kein hohes Maß an Liebesgefühlen erfahren; ungewöhnliche, vielleicht exzentrische Personen, aber „außergewöhnlich gute Menschen, außergewöhnlich entwickelte Individuen, die nicht wissen, dass sie eben dies sind, oder die sich in keiner Weise darum kümmern. Sie sind schlicht nicht an sich selbst interessiert."[27]

Merton macht mehrfach auf die Gefahr aufmerksam, dass das Bewusstsein von der eigenen Vollkommenheit zu geistlichem Hochmut führen kann. Dieser sei - so ruft er in Erinnerung - der Lehre der Wüstenväter und der Zen-Meister zufolge die subtilste Versuchung: die Liebe zur eigenen spirituellen Vorzüglichkeit, der Narzissmus der „Vollkommenen".[28] In dieser Hinsicht ist es symptomatisch, dass Merton in die Begeisterung des Doktor Suzuki für folgenden Vers Fernando Pessoas einstimmt: „Gelobt sei Gott dafür, dass ich nicht gut bin."[29]

Wir erinnern hier an die Vorliebe Mertons für einige ganz offensichtlich unvollkommene Biografien. „Was für ein desaströs unordentliches Leben! Weder Ordnung noch Sinn, weder System noch Höhepunkt. Wie ein Buch ohne Interpunktion, das plötzlich mitten im Satz abbricht", schreibt er über den seligen Konrad. Diesem Nachfolger des heiligen Bernhard passierte dasselbe - so dachte Merton als Novize - wie anderen Eremiten seines Ordens: „Sie scheinen gestorben zu sein, bevor sie das gefunden haben, was sie angeblich gefunden haben mussten."[30] Doch im Lauf seines eigenen Reifeprozesses erkannte Merton, dass sich in der Unvollkommenheit dieser Lebensläufe etwas höchst Wichtiges verbarg, das

mit einer besonderen Berufung zu tun hatte. „Denn von allen Menschen ist der Eremit derjenige, der am wenigsten weiß, wohin er geht, und trotzdem hat er die größte Sicherheit, denn es gibt etwas, das keinen Zweifel zulässt: Er geht dahin, wohin Gott ihn trägt. Genau das ist der Grund, warum er den Weg nicht kennt."[31] Diese vertrauensvolle Hingabe ist - jenseits des eigenen Empfindens der Schwäche und trotz der Tatsache, dass unsere Motive für uns nicht klar sind - die Haltung, die dem außerordentlich schönen Bittgebet Mertons zugrunde liegt:

*„Mein Herr und mein Gott! Ich weiß nicht, wohin ich gehe. Ich sehe den Weg nicht, der vor mir liegt. Ich weiß nicht sicher, wohin er führt. Auch kenne ich mich im Grunde selbst nicht recht. Und obwohl ich glaube, Deinem Willen zu entsprechen, bedeutet das noch nicht, dass ich ihn tatsächlich erfülle. Ich glaube aber, dass das Verlangen, Dir zu gefallen, Dir im Grunde wohlgefällig ist. Ich hoffe, dass ich in allem, was ich tue, diesem Verlangen treu bleibe. Ich hoffe, dass ich niemals etwas tun werde, das außerhalb dieses Verlangens liegt. Wenn ich so handle, weiß ich, dass du mich auf dem rechten Weg führen wirst, auch wenn ich ihn gar nicht kenne. Deshalb will ich mein Vertrauen jederzeit auf Dich setzen, obwohl es mich zuweilen dünkt, verloren zu sein und im Schatten des Todes zu weilen. Ich will mich nicht fürchten, denn Du bist ja bei mir, und inmitten der Gefahren, die auf mich andrängen, verlässt du mich nicht."*[32]

[1] Merton wird diese Begebenheit in seinem autobiografischen Bericht erwähnen: Thomas Merton, *Der Berg der sieben Stufen. Die Autobiografie eines engagierten Christen*, Zürich [8]1990, 250-251. Eine faszinierende Gesamtschau von Leben und Werk Thomas Mertons bietet Jim Forest, *Thomas Merton. Vivir con sabiduría*, Madrid 1997. Eine rasche Annäherung bietet meine kurze biografische Skizze: Ramón Cao Martínez, *Thomas Merton*, Madrid 2008. Ein Überblick über die Gedanken Mertons zur Heiligkeit findet sich unter dem Stichwort *Santity* in: W. H. Shannon - C. M. Bochen - P. F. O'Conell, *The Thomas Merton Encyclopedia*, New York 2002, 399-401.

[2] Merton, *Der Berg der sieben Stufen*, 370.

[3] Patrick Hart (Hg.), *Run to the Mountain. The Story of a Vocation* (The Journals of Thomas Merton, Bd. 1), San Francisco 1995, 262.

[4] Thomas Merton, *Ausgewählt zu Leid und Wonne. Das Leben der flämischen Mystikerin Luitgard*, Luzern 1959.

[5] Thomas Merton, *Von der Verbannung zur Herrlichkeit. Das Leben der Trappistin Mutter Berchmans*, Luzern 1959.

[6] Thomas Merton, *Conjeturas de un espectador culpable*, Santander 2011, 190. (Englisches Original: *Conjectures of a Guilty Bystander*, New York 1996).

[7] Ebd., 192-193.

[8] Thomas Merton, *Diarios (1939-1960). La vidas íntima de un gran maestro espiritual*, hg. von Patrick Hart und Jonathan Montaldo, Barcelona 2001, 181 (Eintragung vom 5. Mai 1958).

[9] In die Beschreibung und Deutung dieser Epiphanie-Erfahrung fließen verschiedene Traditionen mit ein: die des Menschen als der *imago Dei*, eines zentralen Gedankens jeglicher christlicher Anthropologie; die des Bildes von der *scintilla animae*, vom Seelenfünklein, das der westlichen mystischen Tradition so viel bedeutet, und die Tradition der „heiligen Funken" aus der jüdischen Mystik; schließlich der *point vierge*, ein Begriff aus der mystischen Psychologie des Islam (insbesondere des al-Halladj), den Merton von Louis Massignon übernimmt und sich zu eigen macht.

[10] Thomas Merton, *Verheißungen der Stille*, Luzern [4]1957 (Englisches Original: *Seeds of Contemplation*, Norfolk 1949).

[11] Ebd, 22. Die folgenden Zitate sind den Seiten 19-24 entnommen.

[12] Ebd., 24.

[13] Ebd, 25.

[14] Ebd., 27.

[15] Thomas Merton, *Heilig in Christus*, Freiburg i. Br. 1964, 28.

[16] Thomas Merton, *Dos semanas en Alaska. Diario, cartas, conferencias*, Barcelona 2000, 221 (auch die folgenden Zitate).

[17] Ebd., 224.

[18] Reza Aratesh, *Final Integration in the Adult Personality*, Leiden 1965.

[19] Thomas Merton, *Acción y contemplación*, Barcelona 1982, 130-131 („Integración final: hacia una Terapia Monástica").

[20] Ebd.

[21] Diese Öffnung für andere Spiritualitäten half Merton, die zentrale Erfahrung zu entdecken, die seine eigene Tradition mit den verschiedenen Religionen und Weisheitslehren verband: „Die direkte Konfrontation mit dem absoluten Sein, der absoluten Liebe, des absoluten Erbarmens oder der absoluten Leere mittels eines unmittelbaren und dem alltäglichen Leben gegenüber völlig wachen Engagements" (Thomas Merton, *El zen y los pájaros del deseo*, Barcelona 1972). Seine Aneignung insbesondere der Spiritualitäten des Ostens veranlasste ihn, einige Aspekte des Christentums und des monastischen Lebens mit neuen Akzenten zu versehen. Sein stets so aufmerksamer Blick für die Alltagsrealität - und vor allem für die Natur - schärft sich nun noch mehr, und er hebt die Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks hervor. Ebenso wachsen die Loslösung vom eigenen Ich, welche das Weiterschreiten am Weg zur Folge hat, die Hingabe an ein Schicksal in sehr aktiver „Passivität", die von Hoffnung durchdrungene Bereitschaft, die jedoch keine Willensanspannung und keine übertriebenen Erwartungen und Ängste kennt, die Relativierung der ethischen und asketischen Anstrengung, die in ihrer „vorläufigen" Rolle anerkannt werden, schließlich das bereits vertraute Gefühl, dass das Mitleiden die einzige Wüste darstellt, in die man sich zurückziehen soll. All das mündet in eine neue nuancierte Sichtweise eines Heiligen, für den möglicherweise andere Bezeichnungen verwendet werden sollten: „der wahrhaftige Mensch schlechthin", der gewöhnliche Mensch, der nichts unrealisiert gelassen hat, der Mensch ohne Heimstatt ... Dazu tragen die Kenntnis und der persönliche Umgang mit Meistern und spirituellen Persönlichkeiten anderer Traditionen bei (Dalai Lama, Thich Nhat Hanh), in denen er lebendige Inkarnationen eines Ideals erblickt und gegenüber denen er eine sehr enge Geistesverwandtschaft entdeckt.

[22] Merton, *Acción y contemplación*, 132.

[23] Christine Bochen (Hg.), *Learning to Love. Exploring Solitude and Freedom (1966-1967). The Journals of Thomas Merton*, 1, San Francisco 1998; Thomas Merton, *Diarios (1960-1968). La vida íntima de un gran maestro espiritual*, hg. von Patrick Hart und Jonathan Montaldo, Barcelona 2001.

[24] Merton, *Dos semanas en Alaska*, 227.

[25] Merton, *Diarios (1960-1968)*, 70 (Eintrag vom 25. Januar 1962).

[26] Maria Luisa Lopez Laguna hat aus dieser Perspektive die bereits angesprochene Gefühlskrise gedeutet: als eine Art prophetische und mystische Prüfung, als eine Art Aufgabe, die auf dem Weg zur endgültigen Integration bewältigt werden muss. Vgl. *La visión del sacerdocio en Thomas Merton*, in: Cistercium 228-229 (2002), 607-622; besonders 616-620.

[27] Merton, *Dos semanas en Alaska*, 217.

[28] Merton, *El zen y los pájaros del deseo* (Original: *Zen and the Birds of Appetite*, New York 1968).

[29] Ramón Cao Martinez, *El erudito zen, el monje trapense y 'el guardador de rebaños'. Observaciones sobre el encuentro D. T. Suzuki - T. Merton (y F. Pessoa)*, in: Los Caminos de Santiago y la vida monástica cisterciense. Actas del IV Congreso Internacional sobre Císter en Portugal y Galicia, Bd. II, Braga-Oseira 2009, 1211-1251.

[30] Jonathan Montaldo (Hg.), *Un año con Thomas Merton*, Santander 2006, 46.

[31] Thomas Merton, *Meditationen eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit* (Klassiker der Meditation), Zürich [3]1984, 114.

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

# Die Freiheit des Geistes

## Etty Hillesum – eine neue Art von Heiligkeit

Wanda Tommasi

Oft sind die Heiligen, und zwar auch diejenigen, die offiziell heiliggesprochen und in der Volksfrömmigkeit sehr beliebt sind, exzentrische und unkonventionelle Persönlichkeiten gewesen. Neben Gestalten von erbaulichen Heiligen, die ein beispielhaftes Leben geführt haben, hat es immer auch anomale Heilige gegeben, die in kein Schema passten und entschieden unkonventionell waren.
Ich denke zum Beispiel an den heiligen Franziskus, der nicht nur von Christen, sondern auch von Gläubigen anderer Religionsgemeinschaften wie den Hindus sehr geliebt wird. Die skandalöse Geste des Franz von Assisi, sich seiner Kleider zu entledigen und sich vor seinem Vater und allen Umstehenden nackt zu zeigen, ist ein Zeichen dafür, dass er nun in die ganz andere Welt des Glaubens eintritt; denn es ist eine Aufsehen erregende und radikale Geste. Seine Entscheidung für die Armut, die hier dargestellt wird als ein Reichtum anderer Art, sein Reden mit den Vögeln und allen anderen Tieren und schließlich sein intimes Zusammenleben mit allen Arten von Lebewesen und sogar mit den unbelebten Sphären der Schöpfung machen ihn sicherlich zu einem anomalen Heiligen.
Simone Weil erkennt ihm das außergewöhnliche Verdienst zu, der einzige Heilige der christlichen Tradition zu sein, der die Liebe zu dieser unserer irdischen Heimat und zur Schönheit der Welt vollkommen vorgelebt hat; und die Liebe zur Schöpfung ist für sie eine der Formen der impliziten Liebe zu Gott.[1] Und Max Scheler sieht in Franziskus das einzige Beispiel der christlichen Liebe, in der die westliche Tradition, die auf die Liebe zu Gott und den Nächsten ausgerichtet ist, mit der östlichen Tradition verschmolzen ist, die mehr geprägt ist von der Vorstel-

lung der Erhöhung der Natur in die Sphäre des Lichtglanzes des Übernatürlichen.[2]

Eine Anhängerin des Franziskus, die selige Angela von Foligno, hat ebenfalls eine unruhige und bewegte Heiligkeit gelebt: Sie hatte in jugendlichem Alter geheiratet und ein „wildes, ehebrecherisches und gotteslästerliches Leben"[3] geführt. Bevor sie Mitglied des Dritten Ordens wurde, hatte Angela Gott inständig gebeten, alle ihre Familienangehörigen sterben zu lassen, wie dies dann auch tatsächlich in einem kurzen Zeitabschnitt geschah, damit sie sich völlig Gott weihen konnte.

Selbst Teresa von Ávila war, bevor sie heiliggesprochen und danach zur Kirchenlehrerin erklärt wurde, von einem Apostolischen Nuntius „eine Herumtreiberin und Aufrührerin" genannt worden, „die sich herausnimmt, als Lehrerin aufzutreten, obwohl doch Sankt Paulus gesagt hat, die Frauen sollten nicht als Lehrerinnen auftreten"[4]. Teresa, die von der Inquisition vorgeladen wurde, hatte sich der Gefahr ausgesetzt, mit von der Kirche verurteilten Formen der Mystik in Verbindung gebracht und für eine Schwindlerin gehalten zu werden.

Ganz allgemein kann man sagen, dass die Mystiker und Mystikerinnen unter den Heiligen eine exzentrische und unkonventionelle Heiligkeit kennzeichnete. Vor allem in der Neuzeit, als die theozentrische Ordnung des Mittelalters untergegangen war, wird die Suche nach dem verborgenen Gott zu einem Ansporn, den Raum der eigenen Innerlichkeit als Ort der Versuchung und der Prüfung auszuloten, und so wird die mystische „Narrheit" zum bevorzugten Weg der Nachfolge Christi.[5]

Dies gilt in noch größerem Maß für unsere zeitgenössische Epoche, von der Simone Weil sagt, in einer Zeit wie der unsrigen, die von der Lüge beherrscht werde, seien die einzigen, die noch fähig sind, die Wahrheit zu sagen, die Narren, die ins Abseits Gedrängten, die Einfältigen. Aber das könnten sie nur um den Preis, von niemandem wirklich gehört zu werden. Die einzigen in dieser Welt, die noch die Möglichkeit hätten, die Wahrheit zu sagen, seien die auf die unterste Stufe der Demütigung Herabgesunkenen, die noch weniger gelten als die Bettler, diejenigen, die nach herrschender Meinung der erstrangigen menschlichen Würde - der Vernunft - beraubt sind. Alle anderen lögen.[6] Mit anderen Worten: Die Nachfolge Christi wird in der neuzeitlichen und zeitgenössischen Mystik in einem Gebaren der „Narrheit" sichtbar oder in einem Gebaren, das zumindest in den Augen der Welt närrisch erscheint. Sie wird sichtbar im Kontakt mit sozialen Randexistenzen, mit Menschen, deren Leiber verwundet, missgestaltet und verstümmelt sind.[7]

Gerade in unserer Zeit, die nicht nur säkularisiert, sondern entchristlicht ist, bedarf es neuer Formen von Heiligkeit: Zu den Mystikerinnen unserer Zeit, die beispielhaft für eine neue, unkonventionelle, völlig aus dem traditionellen hagiographischen Rahmen fallende Heiligkeit sind, können wir meines Erachtens Simone Weil und Etty Hillesum zählen. Ich will mich hier gerade mit der Letztgenannten befassen.

Etty Hillesum, eine junge niederländische Jüdin, die 1943 im Alter von 29 Jahren

in Auschwitz gestorben ist, hatte, aus dem Blickwinkel der traditionellen Moral betrachtet, ein unruhiges und skandalöses Leben geführt. Seit sie 27 Jahre alt war, hatte sie ein Verhältnis mit zwei Männern gleichzeitig: mit Han Wegerif, ihrem holländischen Hauswirt, einem 62 Jahre alten Witwer, mit dem sie schon seit Jahren ein Verhältnis hatte, und mit Julius Spier, einem aus Deutschland emigrierten Juden von 55 Jahren, der ihr Psychoanalytiker, Geliebter und intellektueller Weggefährte wurde. Spier seinerseits war mit einer jüdischen jungen Frau verlobt, die in London auf ihn wartete.[8]

Etty war sich zwar bewusst, dass die allgemein herrschende Moral ihr Verhalten nur als ärgerniserregend betrachten konnte, aber sie hatte nicht das Gefühl, dass ihr Verhalten nicht lebbar sei: Sie hatte vielmehr das Gefühl, beiden Männern, die sie liebte, „treu" zu sein.[9] Vor allem aber hinderte sie dieses ihr regelwidriges affektives Verhalten nicht daran, einen außerordentlichen geistlichen Weg einzuschlagen, der sie dazu brachte, Gott in sich selbst zu entdecken und eine Religiosität zu kultivieren, die ganz ihre eigene war, fern von Kirchen, Synagogen und Dogmen.

Zum Hindernis auf ihrem mystisch-geistlichen Weg wird ihr auch eine frei gewählte Abtreibung nicht, zu der sie sich entschließt, um eine ungewollte Schwangerschaft abzubrechen.[10] Sie war - vermutlich von Han Wegerif - schwanger geworden, und sie entschließt sich zur Abtreibung, weil sie sich nicht imstande fühlt, unter diesen historischen Umständen - der Verfolgung, der Deportation und der Ausrottung der Juden - ein Kind in die Welt zu setzen; zur Abtreibung drängt sie auch die Furcht, dass es im Erbgut ihrer Familie Anlagen zu Geisteskrankheiten gebe.

Nach der Abtreibung wendet sie sich vertrauensvoll an Gott und bittet ihn, er möge sie so annehmen, wie sie ist, also mitsamt ihren Grenzen und Widersprüchen, und im Gebet führt sie ihren Dialog mit ihm fort: Weder ihre sexuelle Freizügigkeit noch die Abtreibung sind ein Hindernis für ihre Beziehung zu Gott, die weiter besteht und nach diesem Geschehen noch intensiver wird.

Ihren Weg kann man als einen neuen Weg zur Heiligkeit verstehen. Von der Entdeckung Gottes in ihrem Inneren her gelangt Etty zu der außergewöhnlichen Einsicht, „dass wir Gott helfen müssen", damit er einer von Gewalt und Hass vergifteten Welt nicht ganz und gar abhanden kommt: „Dies eine wird mir immer deutlicher: dass du uns nicht helfen kannst, sondern dass wir *dir* helfen müssen, und dadurch helfen wir uns letzten

*Dr. Wanda Tommasi lehrt zeitgenössische Philosophie an der Universität Verona. Sie ist Gründungsmitglied der Philosophischen Frauengemeinschaft „Diotima", mit der sie die Bedeutung der Zugehörigkeit zu einem der beiden Geschlechter für das Denken bearbeitet hat. In ihrer Forschungsarbeit hat sie sich vor allem mit dem Werk von Simone Weil und anderer zeitgenössischer Denkerinnen befasst. Veröffentlichungen u.a.: Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile (1997); Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore (2002); La scrittura del deserto (2004); Maria Zambrano. La passione della figlia (2007); Oggi è un altro giorno. Filosofia della vita quotidiana (2011). Anschrift: Università degli Studi di Verona. Dipartimento di Filosofia, via San Francesco 22, 37129 Verona, Italien. E-Mail: wanda.tommasi@univr.it.*

Endes selbst. Es ist das einzige, auf das es ankommt: ein Stück von dir in uns selbst zu retten, Gott."

Dieser Vorsatz, „Gott zu helfen", um so zu bewirken, dass er die Shoah so überlebt wie ein schwaches Kind, das im Mutterschoß geborgen ist - das ist so, als wäre sie schwanger von Gott[12] -, nimmt konkrete Gestalt an in ihrem Einsatz im holländischen Selektionslager von Westerbork: Ihren jüdischen Mitmenschen, die dort dicht gedrängt in ihren Massenquartieren hausen und zu verzweifeln drohen, versucht sie zu helfen, ebenfalls Gott in sich selbst zu entdecken, indem sie die Trümmer von Hass und verständlicher Rachsucht, unter denen er verschüttet ist, wegräumen.

Gewiss, um zu dieser außergewöhnlichen Einsicht, dass nicht Gott es ist, der uns Menschen helfen kann, sondern dass wir es sind, die ihm helfen müssen - eine Einsicht, die sie in die Nähe von Dietrich Bonhoeffer rückt[13] -, dazu bedurfte es der schrecklichen Erfahrung der Shoah: Gerade hier, in einer von Gewalt und Hass beherrschten Welt, gilt es, „Gott zu helfen", damit er nicht ganz und gar aus dem Herzen der Menschen verschwindet. Angesichts des Übermaßes der Katastrophe und des Grauens, das die Shoah darstellt, nehmen sich die Unordnung der beiden Verhältnisse Ettys und die von ihr begangene Abtreibung viel geringfügiger aus. Diese junge Frau hat gut daran getan, sich davon nicht übermäßig verwirren zu lassen und sich gleichzeitig fähig zu machen, Gott und ihrem Nächsten in einem historischen Augenblick, der dessen so sehr bedurfte, zu Hilfe zu eilen.

Ein besonderes Kennzeichen der „Heiligkeit" Ettys ist es außerdem, dass sie sich nicht in den engen Pferch einer bestimmten Konfession einsperren lässt: Sie gehört weder ganz dem Judentum noch ganz dem Christentum an, obgleich es zwischen Juden und Christen in den Niederlanden Streitigkeiten darüber gegeben hat, welche von beiden Gruppen Anspruch auf ihr Vermächtnis erheben könne.[14] Dass Etty nicht nur das Alte Testament und die Evangelien, sondern auch den Koran gelesen hat, deutet darauf hin, dass sie sich für ihre Spiritualität nicht nur vom Judentum und vom Christentum, sondern auch vom Islam und der östlichen Weisheitsliteratur hat inspirieren lassen. Ihr ist eine freie, interreligiöse Heiligkeit zu eigen, die über alle trennenden Grenzen zwischen den religiösen Bekenntnissen hinausgeht. In Ettys Religiosität waltet die Freiheit des Geistes Gottes. Das hebräische Wort für Geist ist *ruah*, was zunächst Windhauch oder Atemzug bedeutet: Die Bedeutung dieses Wortes ist nicht weit entfernt von dem Bild, das bei Etty Hillesum immer wieder aufscheint, dem Bild von Gott als dem geheimsten Teil ihres Wesens, als des göttlichen Atemhauches, der jede und jeden von uns durchströmt. Der Geist Gottes weht bekanntlich, wo er will, und er macht sich in aller Freiheit alle zunutze, die sich von ihm benutzen lassen.

In einer Zeit wie der heutigen, in der die katholische Kirche sich im Bereich der Sozialmoral oftmals hinter Positionen verschanzt, die meines Erachtens unhaltbar sind - zum Beispiel im Blick auf die wiederverheirateten Geschiedenen und die Partnerschaften von Homosexuellen -, bedürfen wir der Freiheit des Geistes Gottes und einer Atmosphäre der schöpferischen Liebe Gottes.

Ein anderer Aspekt, um dessentwillen man bei Etty Hillesum von „Heiligkeit" sprechen kann, ist ihre Ablehnung von Hass: In einer Zeit, in der alle Gemüter durch Gewalt, durch Hass, durch Ressentiments und Rachsucht vergiftet sind, praktiziert Etty die Liebe zum Nächsten und lehnt jeden Hass ab, ganz gleich, gegen wen er sich richten mag, und gehe es dabei auch um die Deutschen oder die Nazis. Ihr sei plötzlich der erlösende Gedanke gekommen: „Und sollte es nur noch einen einzigen anständigen Deutschen geben, dann wäre dieser es wert, in Schutz genommen zu werden gegen die ganze barbarische Horde, und um dieses einen anständigen Deutschen willen dürfe man seinen Hass nicht über ein ganzes Volk ausgießen."[15] Etty kann sogar für einen anständigen Deutschen, dem sie zufällig begegnet ist, beten.

Diese ihre Haltung der Liebe zum Nächsten, ja auch zum Feind, ihre unterschiedslose Ablehnung von Hass, ordnet sich ein in eine radikale Praxis der Gewaltlosigkeit, die aber aufgrund ihrer Fähigkeit, sich der an den Juden begangenen Demütigung zu entziehen, äußerst wirkkräftig wird. Weit entfernt davon, sich von den zahllosen und zunehmenden Einschränkungen und Diskriminierungen der Juden in den von den Nazis besetzten Niederlanden brechen zu lassen, reagiert Etty Hillesum nicht aggressiv auf diese Provokationen, sondern hält immer fest am Bewusstsein ihrer eigenen Würde: „Zur Erniedrigung sind zwei Leute notwendig. Einer, der erniedrigt, und einer, den man erniedrigen will, oder vor allem: der sich erniedrigen *lässt*."[16] Wenn der Letztgenannte immun gegen die Erniedrigung ist, bleiben lediglich „lästige Verordnungen" übrig, aber die eigene Würde bleibt unverletzt. Ein Gefühl unbezwingbaren Stolzes leuchtet aus diesen Worten Ettys.

Manche haben ihr vorgeworfen, sie habe sich nicht retten wollen, sie habe nicht zu fliehen versucht, sie habe sich freiwillig den Nazis ausgeliefert. Tzvetan Todorov hat sie kritisiert, weil er in ihrer Einstellung gegenüber der bevorstehenden Deportation eine gefährliche Resignation sah, eine so vollständige Hinnahme alles dessen, was ihr zustoßen konnte, dass man eine solch sklavische Hinnahme Juden in ähnlichen Umständen nicht empfehlen könne.[17]

In Wirklichkeit jedoch war das Motiv, warum Etty nicht der Deportation entfliehen wollte, nicht Resignation, sondern moralische Verantwortung, das Bewusstsein, dass an ihrer Stelle sonst jemand deportiert werden würde.[18] Etty hatte ein tiefes Empfinden der Verantwortung für andere, für jüdische Menschen gleich ihr, die an ihrer Stelle Opfer würden, wenn es ihr gelänge, sich auf Kosten von jemand anderem zu retten. Mit ihrem Entschluss, freiwillig nach Westerbork zurückzukehren und darauf zu verzichten, den Rettungsanker zu ergreifen, den ihr der Jüdische Rat von Amsterdam anbot, nahm sie jene Verantwortung für andere auf sich, die bis an die äußerste Grenze der Stellvertretung geht, von der der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas gesprochen hat.[19] Im Antlitz der Anderen leuchtet das Göttliche auf: Dies ist der Ort, an dem Gottes Transzendenz sich verleiblicht, und dafür, dass diese geschehen kann, tragen wir die bis zum Äußersten gehende Verantwortung.

Im Lager von Westerbork, in das sie sich zunächst als freiwillige Krankenpflege-

rin begeben hatte und wo sie schließlich als Gefangene interniert war, hat Etty Hillesum ihren Glauben bekundet, indem sie zu anderen Lagerinsassen, die verständlicherweise verzweifelt waren, von diesem ihrem Glauben sprach, und zwar auch zu solchen, die ungläubig waren oder den Glauben verloren hatten.[20] Deswegen spricht sie heute nicht nur Menschen an, die unterschiedlichen Religionen angehören, sondern auch solche, die nicht gläubig sind, die zweifeln oder ihren Glauben verloren haben. Und vor allem lehrt Etty uns alle zu allen Zeiten und an allen Orten, dass wir, wie verzweifelt auch die gerade von uns erlebte Lage sein mag, immer noch fröhlich sein und Gott loben können für eine mit Freunden geteilte Mahlzeit und dafür, dass wir zwei Hände haben, die sich immer noch zum Gebet falten können.

Etty lehrt uns mit ihrem Beispiel und mit ihren Worten, dass uns zwar alles genommen werden kann, jeder Besitz und jede Zuneigung, nicht aber das Stückchen Himmel über unserem Kopf[21] und ebenso weder das Gelb der Lupinen in der Heide noch die Schönheit alles Geschaffenen. All dies haben die Nazis Etty nicht wegnehmen können, solange sie im Lager von Westerbork und schließlich noch kurze Zeit in Auschwitz lebte. Ettys Berufung war eine große religiöse und geistliche Freiheit, und dieser Berufung ist sie bis zum Äußersten treu geblieben. Dies war der Typ von Heiligkeit - einer exzentrischen, anomalen und an der konventionellen Moral uninteressierten Heiligkeit -, die in Ettys Leben ganz konkret Fleisch angenommen hat. Es ist an uns, uns dieses Vermächtnis zu eigen zu machen. Denn unsere Zeit bedarf, wie Simone Weil sagt, dieser Art einer neuen Heiligkeit[22]: nicht einer Heiligkeit, die sich unter den Gewändern von Priestern oder Ordensleuten versteckt, sondern einer ganz anderen Heiligkeit, die sich verleiblicht in Männern und Frauen, die mitten unter ganz gewöhnlichen Menschen leben, die sich nicht von anderen unterscheiden, die Anteil haben an deren Mühen und Widersprüchen. Das ist eine Heiligkeit, die mühsam hervorwächst aus den Problemen, aus den Freuden und Ängsten der gewöhnlichen Menschen, aber auch aus einem Gottesglauben, dem es, wie Etty uns lehrt, gelingen kann, in den äußersten Prüfungen nicht seine Kraft zu verlieren.

[1] Vgl. Simone Weil, *Formen der impliziten Gottesliebe,* in: dies., Das Unglück und die Gottesliebe (französisches Original: *Attente de Dieu,* Paris 1950), übersetzt von Friedhelm Kemp, München 1953, [2]1961, 135-234; hier 137f.

[2] Vgl. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), Neuaufl. Bern 1973, 107.

[3] Vgl. Angela da Foligno, *Il libro,* Mailand 1998.

[4] Vgl. Rosa Rossi, *Teresa d'Avila, Biografia di una scrittrice,* Rom 1993, 197. Zu Teresa vgl. Diana Sartori, *Perché Teresa,* in: Diotima, Mettere al mondo il mondo, Mailand 1990, 25-60; außerdem mein Buch *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia,* Mantua 2001, 105-111.

[5] Vgl. Michel de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa fra il XVI e il XVII secolo,* Bologna 1987.

[6] Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres,* Paris 1957, 255.

[7] Unter den neueren Beispielen einer Heiligkeit dieses Typs, die geprägt ist vom Kontakt mit

den verletzten Leibern der Kranken und Aussätzigen, denke ich hier an Mutter Teresa von Kalkutta.

[8] Zum Leben und Denken von Etty Hillesum vgl. mein Buch *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore,* Padua 2002.

[9] „Ich bin ihm innerlich treu. Und auch Han bin ich treu. Ich bin allen treu. [...] Ist das geschmacklos? Ist das dekadent? Für mich ist es vollkommen in Ordnung. [...] Es ist eine andere, umfassendere Liebe." In: *Das denkende Herz der Baracke. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941-1943,* hg. und eingel. von Jan-G. Garlandt, aus dem Niederländischen von Maria Csollány, Freiburg i. Br./Heidelberg 1983, 84 (niederländisches Original: *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943,* Haarlem 1981).

[10] Vgl. ebd., 82.

[11] Ebd., 194.

[12] Das Bild von Etty als „schwanger von Gott" wird verwendet von Luisa Muraro, *Il Dio delle donne,* Mailand 203, 154ff. Dieses Buch ist wichtig, weil es ein freies und originelles Verständnis der weiblichen Mystik im Licht des Gedankens des Geschlechterunterschiedes anbietet.

[13] Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft,* hg. von Eberhard Bethge, München 1951, [2]1958.

[14] Vgl. die Einleitung von Jan-G. Garlandt zu Etty Hillesum, *Das denkende Herz der Baracke,* 7.

[15] Ebd., 21.

[16] Ebd., 122.

[17] Vgl. Tzvetan Todorov, *Angesichts des Äußersten,* München 1993, 240-252.

[18] Vgl. Nadia Neri, *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del Lager,* Mailand 1999.

[19] Vgl. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht,* Freiburg/München 1992.

[20] Etty Hillesum, *Das denkende Herz der Baracke,* 192: „Ich habe zwei Abende lang gebraucht, bevor ich über das Intimste des Intimsten mit ihm sprechen konnte. Und ich wollte es ihm so gern sagen, um es ihm gleichsam als Geschenk zu geben. Und dann bin ich auf der großen Heide niedergekniet und habe ihm von Gott erzählt."

[21] Ebd., 122: „Und in der freien Natur überall Tafeln auf den Wegen, die für Juden gesperrt sind. Aber auch über dem einzigen Weg, der uns verblieben ist, wölbt sich der gesamte Himmel. Man kann uns nichts anhaben ..."

[22] Vgl. Simone Weil, *Cahiers. Aufzeichnungen,* hg. und übers. von Elisabeth Edl u. Wolfgang Matz, Bd. 4, München 1998.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

concilium

Theologisches Forum

# Im Spannungsfeld unterschiedlicher Hermeneutiken: Dunkle Zeiten für die Theologie[1]

Faustino Teixeira

> „Es gibt keinen Zweifel daran, dass zuweilen der Eindruck entsteht, dass uns unsere kleinen Kirchen die Erde verdecken."
>
> *Pierre Teilhard de Chardin*

Im Editorial der Ausgabe Mai 2012 von CONCILIUM sprechen die Theologen Susan Ross und Felix Wilfred von alten und neuen Spannungen zwischen den Theologen und den Bischöfen. Das Thema wurde aufgrund neuer Unstimmigkeiten zwischen Theologie und Lehramt wieder aktuell. In den Jahrzehnten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) wurden mehrere Theologen vom Heiligen Offizium aufgrund ihrer theologischen Forschung ermahnt. Man kann in diesem Zusammenhang die der französischen *nouvelle théologie* verbundenen Theologen erwähnen, zu denen auch Pierre Teilhard de Chardin zu zählen ist. Bekannt sind die Disziplinarmaßnahmen gegen Henri de Lubac und Marie-Dominique Chenu. Das klassische Werk Chenus, *Une école de théologie* (1937)[2], wurde auf den Index der verbotenen Schriften gesetzt, und er selbst wurde seines Amtes als Leiter der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir enthoben und öffentlich vor seiner Gemeinschaft angeklagt. Kardinal Suhard tröstete ihn bei dieser Gelegenheit mit den Worten: „Lieber Pater, beunruhigen Sie sich nicht, in zwanzig Jahren wird alle Welt so sprechen wie sie." Und zwanzig Jahre später fand tatsächlich das Zweite Vatikanische Konzil statt ... Das von der Repression seitens Roms verursachte Leid wurde auch von Yves Congar in seinem *Journal*

*d'un théologien*[3] hervorgehoben. Hier berichtet er alles, was sich zwischen 1952 und 1956 in dieser Hinsicht zugetragen hat. Im Ton prophetischer Anklage bezeichnet er das Heilige Offizium als eine Art „kirchliche Gestapo". Schwierige Jahre, würde Eric Hobsbawm sagen.

Das Konzil erschloss der theologischen Reflexion neue Möglichkeiten und erweiterte die „Räume der Liebe". Dieser Frühling war leider nur von kurzer Dauer. Zwanzig Jahre später änderte sich das Klima, und der alte Kernbestand der „Konzilsminderheit" gewann innerhalb der Kirche an Boden und erfreute sich auch neuer Anhänger. Das Jahr 1981 kann symbolisch für diese Veränderung stehen. In diesem Jahr kam Kardinal Joseph Ratzinger zur Kongregation für die Glaubenslehre, dem ehemaligen Heiligen Offizium, und löste den bisherigen Präfekten, Kardinal Franjo Šeper, in seiner Funktion ab. Mit Ratzinger an der Spitze hielt eine neue Dynamik ins kirchliche Leben Einzug, und man strebte nach einer „neuen Disziplin". Die Ausgangsbasis für die Veränderung bildete das Buch *Zur Lage des Glaubens*[4]. Hier sind die Grundzüge der kirchlichen Restauration deutlich dargelegt. Das Werk verstärkt eine „Hermeneutik der Kontinuität" in Bezug auf die Auslegung des Konzils und reagiert scharf auf die Interpretationen, die von einem ekklesialen Bruch ausgehen. Kardinal Ratzinger wendet sich gegen die „beliebige Öffnung", die nach dem Konzil stattfand, und spricht von einer „gewissen euphorischen postkonziliaren Solidarität". Er betont, dass die Restauration, verstanden als die „Suche nach einem neuen Gleichgewicht", in der Kirche in Gang sei. Viele der Streitfragen, die die darauf folgenden Jahrzehnte bestimmen sollten, sind in diesem Buch bereits vorhanden: die Schwierigkeiten des Lehramts mit der Moraltheologie (die als Hauptgegenstand der Spannungen zwischen dem Lehramt und den Theologen angesehen werden), mit der feministischen Theologie und mit der Theologie der Befreiung, mit den Bischofskonferenzen, mit der Theologie der Religionen usw.

Wenn man die vollständige Liste der Dokumente der Kongregation für die Glaubenslehre nach dem Konzil (1966-2005) durchgeht (veröffentlicht als *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo - Expleto Edita*), dann stellt man ein deutliches Misstrauen gegenüber der sogenannten „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs" und eine ernsthafte Besorgnis angesichts der theologischen Arbeiten auf bestimmten Gebieten fest. Dazu gehören Fragen zur Trinitätstheologie, zur Christologie, zur Ekklesiologie, zur theologischen Anthropologie, moraltheologische Fragen, Fragen um die Befreiungstheologie und die Theologie der Religionen (vgl. die *Praenotanda* von Kardinal Angelo Amato).

*Faustino Teixeira, geb. 1954 in Juiz de Fora, Brasilien, empfing seinen Doktortitel in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Er ist Professor am Postgraduiertenprogramm für Religionswissenschaft an der Staatlichen Universität von Juiz de Fora (Mato Grosso). Zu seinen Forschungsgebieten gehören die Theologie der Religionen, der interreligiöse Dialog und die Mystik im Vergleich der Religionen. Veröffentlichungen u.a.: Ecumenismo e diálogo interreligioso (2008); Teologia e pluralismo religioso (2012); Buscadores de diálogo (2012). Anschrift: Instituto de Ciências Humanas, Campus UFJF, Bairro Martelos, 36.036-330 Juiz de Fora/MG, Brasilien.*

In der Zeit nach dem Konzil wurden viele Theologen verwarnt und Disziplinarmaßnahmen unterworfen: Hans Küng (1975 und 1979), Jacques Pohier (1979), Edward Schillebeeckx (1981 und 1984), Leonardo Boff (1985), Tissa Balasuriya (1997), Antonio de Mello (1998), Jacques Dupuis (2001), Marciano Vidal (2001), Roger Haight (2004), Jon Sobrino (2006), Margaret Farley (2012). Es ist interessant, festzustellen, dass das Arbeitsfeld dieser Theologen in der Regel mit Themen der Moraltheologie, der Befreiungstheologie und der Theologie der Religionen zu tun hat.

Ein Artikel von Ivone Gebara[5] lenkt die Aufmerksamkeit auf eine problematische neue Tatsache: Es werden nicht mehr nur einzelne Theologen und Theologinnen angeklagt, sondern auch „eine ganze Institution, die mehr als 55.000 nordamerikanische Ordensschwestern umfasst und repräsentiert". Die von der Glaubenskongregation am 18. April 2012 veröffentlichte „Lehrmäßige Beurteilung der *Leadership Conference of Women Religious*"[6] schuf einen Präzedenzfall. Bereits im erwähnten als Buch veröffentlichten Interview, *Zur Lage des Glaubens*, deutete Kardinal Ratzinger seine Schwierigkeit mit den Bischofskonferenzen an. Seiner Meinung nach haben sie keine „theologische Grundlage", sondern lediglich eine „praktische Funktion". Wenn das auf die Bischofskonferenzen zutrifft, um wie viel mehr dann auf die Religiosenkonferenzen ... Ivone Gebara weist darauf hin, dass die Ordensfrauen „beschuldigt werden, einen radikalen Feminismus zu vertreten, von der römisch-katholischen Lehre abzuweichen, Partnerschaften Homosexueller zu unterstützen usw." Das sind Probleme, die in gleicher Weise bereits in der Notifikation zum Buch von Sr. Margaret Farley[7] auftauchen: Probleme im Bereich der Sexualmoral wie Masturbation, homosexuelle Akte und Partnerschaften, die Unauflöslichkeit der Ehe und die Wiederverheiratung Geschiedener. Die Argumente der Theologin werden zurückgewiesen und unter Berufung auf einen „Widerspruch zur katholischen Lehre" in Frage gestellt. Wie man am Beispiel aller Prozesse sehen kann, die diesen Notifikationen vorausgehen, werden die Argumente der betreffenden Theologen und Theologinnen vonseiten der Glaubenskongregation stets als unzureichend oder nicht erhellend betrachtet.

Sowohl das apostolische Schreiben Benedikts XVI. *Porta fidei* (2011)[8] wie auch die *Note mit pastoralen Hinweisen zum Jahr des Glaubens 2012*[9] der Glaubenskongregation sprechen von der Bedeutung eines „richtigen Verständnisses des Konzils" und einer „rechten Hermeneutik", welche die Konzilstexte im Rahmen einer „normativen Bewertung", der „Tradition der Kirche", deutet. Man spricht ohne Zweifel von den Konzilstexten, doch die Betonung liegt ganz auf dem *Katechismus der Katholischen Kirche,* der als „eine der wichtigsten Früchte des Zweiten Vatikanischen Konzils" bezeichnet wird. Dem Katechismus kommt eine noch zentralere Bedeutung zu als den Konzilstexten, insbesondere, wenn man die Häufigkeit der Zitate betrachtet.

Angesichts dieses „düsteren Bildes" der kirchlichen Vereinnahmung, die sich in den letzten Jahren noch tendenziell verstärkte, stellt sich die große Herausforderung einer öffentlichen, aber dem Reich Gottes (Jürgen Moltmann) und dem Evangelium (Joseph Moingt) verpflichteten Theologie, einer weniger an der Kir-

che orientierten Theologie, die stärker im Einklang mit der akademischen Welt (David Tracy) und mit der Gesellschaft im Dialog ist (Inácio Neutzling). Dies ist die große Herausforderung, die sich uns allen, vor allem den Laientheologen, stellt. Neutzling hat in seinem öffentlichen Vortrag über die Wissenschaft und die Theologie an der Universität des 21. Jahrhunderts sehr schön aufgezeigt: „Die Theologie als öffentlicher Diskurs braucht sowohl institutionelle Freiheit gegenüber der Kirche als auch einen Ort im öffentlichen Raum der Wissenschaften." Das Profil der Theologie und auch ihre Aufgaben verändern sich in dieser Zeit der posttraditionellen Gesellschaften. Die Theologinnen und Theologen sind zu einer kühneren und gewagteren Reflexion aufgerufen im Bestreben, die großen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts im Licht ihrer eigenen Glaubenserfahrungen und der der Gemeinde kreativ durchzuarbeiten. Zum Schluss dieser kurzen Ausführungen zitiere ich aus dem erwähnten Editorial von CONCILIUM: „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."[10] Ich glaube, dass es genau diese der Sensibilität der Laien entspringende Theologie ist, die eine angemessene Zukunft haben und zur Erneuerung der theologischen Reflexion in unserer Zeit beitragen kann.

[1] Dieser Beitrag wurde zuerst veröffentlicht in: Rede - Boletim Rede de Cristãos 234/20 (Juni 2012), 2, und dann in IHU Notícias vom 7. Juli 2012: www.ihu.unisinos.br/noticias/511261-hermeneuticas-em-tensao-tempos-sombrios-para-a-teologia.

[2] Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003.

[3] Yves Congar, *Journal d'un théologien 1946-1956*, Paris 2000.

[4] Joseph Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, Oberpframmern 2006.

[5] Ivone Gebara, *A inquisição de hoje e as religiosas americanas*, in: Rede, Mai 2012.

[6] Veröffentlicht auf der Website der Kongregation für die Glaubenslehre: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents.

[7] *Notifikation zum Buch Just Love. A Framework of Christian Sexual Ethics von Sr. Margaret A. Farley RSM*, vom 30. 3. 2012, zu finden auf der Website der Kongregation für die Glaubenslehre (s. Anm. 6).

[8] *Apostolisches Schreiben in Form eines Motu Proprio Porta fidei von Papst Benedikt XVI., mit dem das Jahr des Glaubens ausgerufen wird*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 191), Bonn 2012.

[9] Zu finden auf der Website der Kongregation für die Glaubenslehre (s. Anm. 6).

[10] Susan A. Ross - Felix Wilfred, *Theologen und Bischöfe: Alte und neue Spannungen*, in: CONCILIUM 48 (2012/2), 119-120.

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

# Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth: Die Kindheitsgeschichten

Xabier Pikaza

Kürzlich (nämlich am 21. 11. 2012) ist - in verschiedenen Ländern und Sprachen gleichzeitig, in hoher Auflage und mit erheblichem Werbeaufwand - der dritte und letzte Band von J. Ratzinger/Benedikt XVI. über *Jesus von Nazareth* erschienen, der den Untertitel „Prolog. Die Kindheitsgeschichten" trägt. Dieser Band ist kürzer als die vorangegangenen (176 Seiten), wurde jedoch mit größerem Interesse aufgenommen, weil die Kirche, historisch betrachtet, den darin behandelten Themen (Identität Jesu, Verkündigung, Jungfräulichkeit, Geburt in Bethlehem, die Weisen aus dem Morgenland) eine so große Bedeutung beigemessen hat und weil es sich um Fragen handelt, die heute in den Gemeinden kontrovers diskutiert werden.

Es ist kein gewöhnliches und auch kein unreifes Buch, ganz im Gegenteil: Es ist gut, sogar sehr gut, überaus dicht, ausgewogen, klug und von den mittelalterlichen Visionen inspiriert, die die „Mysterien" aus dem Leben Jesu nicht auf der Grundlage theologischer Dogmen, sondern auf der Grundlage der Schrift veranschaulichten. Überdies greift es die zentralen Motive aus den vorangegangenen Bänden (2007, 2011), die Jesu Leben, Tod und Auferstehung behandeln, wieder auf und ordnet sie in das neutestamentliche Kerygma ein. Womöglich ist es das Meisterwerk des Verfassers (und einer bestimmten Generation von Theologen im Umfeld des II. Vaticanums), wenngleich Ratzinger vielleicht besser daran getan hätte, es nicht als Benedikt XVI. zu veröffentlichen, weil man das Papstamt nicht ausübt, indem man Bücher wie dieses publiziert, die, so gut sie auch sein mögen, immer umstritten sind, sondern indem man Räume des Lebens und Denkens eröffnet, zu denen alle Christen - auch und gerade die andersdenkenden - Zutritt haben.

Gewiss hat der Autor selbst ausdrücklich gesagt, „dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen

Suchens [...]. Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen" (Teil 1, Freiburg i. Br. 2008, S. 22). Dennoch ist es schwierig, den Menschen Ratzinger, der seine persönlichen Erfahrungen mit dem Evangelium beschreibt, von Benedikt, dem Papst, zu unterscheiden, der mit päpstlicher Autorität Grundlagentheologie betreibt. Es gilt folglich zwei Ebenen zu berücksichtigen.

Zum einen handelt es sich um ein Werk des Theologen Ratzinger, der als Gläubiger und Theologe auf der Ebene der Betrachtung und der kanonisch-dogmatischen Exegese über die Kindheit Jesu nachdenkt und dabei eine bestimmte spirituelle Tradition bewahrt und aktualisiert (auch wenn er die eher folkloristischen Elemente des Themas, etwa die Tiere in der „Grotte", nicht übernimmt), ohne allerdings in einen echten Dialog mit Beiträgen der historisch-literarischen Exegese einzutreten. Deshalb sind viele Wissenschaftler enttäuscht, weil sie die Treue zum Buchstaben und zur Botschaft der biblischen Texte vermissen, über die der Autor sich ihrer Ansicht nach mithilfe des Lehramts und der Frömmigkeit hinweggesetzt hat.

Gleichzeitig aber handelt es sich um ein Werk Papst Benedikts, der die Kühnheit besessen hat, der Kirche ein zwar geteiltes, aber autorisiertes Wort über Jesus anzubieten. Vielen scheint es nicht begrüßenswert, dass ein Papst (Symbol für den Glauben der Weltkirche) sich am Disput der theologischen Interpretationen beteiligt, die diskutiert werden dürfen, wie er ja selber gesagt hat, und manche (wie R. Williams, der Primas von England) fügen sogar hinzu, es wäre besser gewesen, er hätte auf das Papsttum verzichtet, um sein theologisches Werk zu vollenden. Andere hingegen halten es für vernünftig (und vorbildlich), dass ein amtierender Papst von seiner *Cathedra* herabsteigt und, indem er sich in die Niederungen der Dispute, Diskussionen und Interpretationen begibt, sein Lehramt relativiert (teilt), sodass der Wert seines Werkes in dem besteht, was der Papst darlegt und zeigt, was er helfend (und problematisierend) zum Verständnis der Evangelien beiträgt - und zwar im Dialog mit anderen, denen er selbst (und gerade er!) zuhören muss.

Es ist ein kirchliches Werk und für Gläubige geschrieben, die den Glauben seines Autors teilen. Die Geschichte Jesu wird auf der Grundlage dessen dargestellt, was die Propheten und die Kirche (mutmaßlich) sagen, und stützt sich mehr auf eine fromme Tradition als auf den paradoxen, schneidenden, heilenden Buchstaben der Evangelien selbst. Viele Christen werden (wie ich selbst) von der Lektüre profitieren; doch dieses Buch will sich einem breiten Publikum öffnen, und deshalb haben der Papst und seine Berater es entsprechend lanciert und bei auflagenstarken Verla-

*Xabier Pikaza, geb. 1941, Doktor der Theologie, Doktor der Philosophie, Lizentiat der Bibelwissenschaften, war Lehrstuhlinhaber an der Universität der spanischen Bischöfe und an der Päpstlichen Universität von Salamanca, bis er im Jahr 2003 aufgrund von Lehrkonflikten seine Professur aufgab und sich ins Privatleben zurückzog. Veröffentlichungen u.a.: Diccionario de pensadores cristianos (2010); Diccionario de las religiones monoteístas (zus. mit Abdelmunin Aya, 2010); Palabras de Amor. Guía del amor humano y cristiano (Bilbao 2007). Anschrift: Los Poetas 14, E-37340 San Morales (Salamanca), Spanien. E-Mail: xpikaza@gmail.com.*

gen publizieren lassen, damit es sich auch außerhalb des eigentlichen theologisch-kirchlichen Sektors verkauft. Aus all diesen Gründen bin ich so frei, es als ein „sauersüßes" Werk zu bezeichnen.

Es ist ein „süßes" Werk. Es gefällt mir, dass der Papst sich auf den Streit der Interpretationen einlässt; und viele seiner Überlegungen erscheinen mir ansprechend, anregend, sogar genial, sodass ich mit dem Papst hoffe, dass „das kleine Buch trotz seiner Grenzen vielen Menschen auf ihrem Weg zu Jesus und mit Jesus helfen kann" (S. 8). In diesem Sinne denke ich, dass „Matthäus und Lukas [...] in ihrer je eigenen Art nicht ‚Geschichten' erzählen, sondern Geschichte schreiben [wollten], wirkliche, geschehene Geschichte, freilich gedeutete und vom Wort Gottes her verstandene Geschichte. [...] Die Kindheitsgeschichten sind gedeutete und von der Deutung her geschriebene, konzentrierte Geschichte" (S. 29).

Doch es ist auch ein „saures" Werk, denn einige seiner Auslegungen scheinen dem Text kaum angemessen und wenig geeignet für die heutige Zeit und insbesondere für ihr Geschichtsverständnis. Mit R/B (Ratzinger/Benedikt) denke ich, dass es Maria ist, „die demütige Jungfrau aus Nazareth, in der ein neuer Anfang geschieht, das Menschsein neu beginnt" (S. 18f). Und ich folge ihm auch noch, wenn er erklärt, dass wir „bei Matthäus und Lukas [...] nichts von einer kosmischen Wende [finden], nichts von physischen Berührungen zwischen Gott und Menschen: Es wird uns eine ganz demütige und doch gerade so umstürzend große Geschichte erzählt" (S. 64). Im weiteren Verlauf aber stelle ich fest, dass R/B dieses Prinzip nicht durchgehalten hat: Er macht nicht in jedem Fall deutlich, dass aus menschlicher Sicht alles „menschlich", ohne Brüche geschieht, die auf biologischer, materieller Ebene nachgewiesen oder gesucht werden können. Es scheint ihm nicht ganz gelungen zu sein, die beiden Impulse (gläubige und historisch-literarische Lesart) miteinander zu vereinbaren. Deshalb bin ich so frei, ihm zwar nicht zu widersprechen (obwohl er ja selbst darum gebeten hat), aber einige Themen in der vom Buch vorgegebenen Reihenfolge aufzugreifen und etwas anders zu nuancieren:

*1. Woher bist du? Offenbarung und Geschichte.* In bester Konzilstradition - er hat ja selbst als einflussreicher Theologe am II. Vaticanum (1962-1965) teilgenommen - ersetzt R/B die frühere konzeptualistische Scholastik durch eine spirituelle, patristische und symbolische Theologie. Dies ist ein wichtiger Schritt, der sich jedoch als unzureichend erweist, weil das Evangelium nach wie vor als sakralpriesterliche Erfahrung interpretiert, die messianische Prägung der Jesusbewegung hingegen vernachlässigt wird. Als wäre die Offenbarung nicht die Entdeckung des göttlichen Sinns (der Transzendenz der Geschichte selbst), sondern ein sakraler Überbau, scheint sich R/B vor den Konsequenzen der historisch-kritischen Analyse zu fürchten. Vor diesem Hintergrund halte ich auch seine Sakralisierung Johannes des Täufers für wenig geglückt, weil sie der Radikalität seiner prophetischen Wurzeln nicht gerecht wird.

*2. Verkündigung und jungfräuliche Empfängnis.* Genüsslich stützt R/B sich auf K. Barth, der „darauf aufmerksam gemacht [hat], dass es in der Geschichte Jesu

zwei Punkte gibt, an denen Gottes Wirken unmittelbar in die materielle Welt eingreift: die Geburt aus der Jungfrau und die Auferstehung aus dem Grab, in dem Jesus nicht geblieben und nicht verwest ist. Diese beiden Punkte sind ein Skandal für den modernen Geist. Gott darf in Ideen und Gedanken wirken, im Geistigen - aber nicht an der Materie." (S. 64f) Doch dieses „Eingreifen" ist bei der Empfängnis nicht dasselbe wie bei der Auferstehung und darf (vor allem im Hinblick auf die Empfängnis/Geburt aus Maria!) wahrscheinlich nicht im materiellen Sinne verstanden werden. Genau das aber setzt R/B voraus, der meiner Ansicht nach die Gelegenheit versäumt hat, an dieser Stelle seinen eigenen Ansatz aus *Einführung in das Christentum* (1968) weiterzuverfolgen, wo er nicht die physisch-materielle, sondern die personale (dialogische) Dimension der Empfängnis Jesu hervorgehoben hatte. In diesem Sinne hätte (auf der Grundlage der tatsächlichen Überlieferung) die ganzheitliche Bedeutung der Empfängnis Jesu entwickelt werden müssen, der, indem (und weil) er ganz aus einer tiefen menschlichen Liebe geboren wird, ganz aus Gott geboren wird. Hierzu wäre dieses Buch eine gute Gelegenheit gewesen, die R/B meiner Ansicht nach versäumt hat. Es ging nicht darum, die ursprüngliche biblische Erfahrung auf der chalkedonischen Grundlage des wahren Gottes/Menschen zu negieren, sondern sie zu bekräftigen und klarzulegen.

*3. Geburt in Bethlehem, österliche Bedeutung Marias.* Das Buch enthält Momente großer Aufrichtigkeit; als er auf die Huldigung der Weisen zu sprechen kommt, gesteht R/B beispielsweise, er könne es sich nicht erklären, weshalb die Sterndeuter nur die Mutter und das Kind (nicht aber den heiligen Josef) angetroffen hätten. In diesem Zusammenhang verweist er auf die Bedeutung der „Königinmutter" in den israelitischen Überlieferungen, ohne diesen Aspekt jedoch zu vertiefen. Hätte er sich eingehender mit diesem Befund befasst, hätte er den nachösterlichen Charakter der Kindheitsgeschichten geltend machen und - ausgehend von Marias Rolle als *Gᵉvîrâh* (Herrin-Mutter) in der Jerusalemer Gemeinde, die in der Forschung (spätestens seit R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 1960) hinreichend bekannt ist - die Mariengestalt in ihrer kirchlichen Bedeutung (und Dimension) begreifen können. Weil R/B diesen österlichen Charakter der Kindheit Jesu unterbewertet, verlieren viele seiner Aussagen an kritischer Kraft (und symbolischem Reichtum), weil sie dort Geschichte suchen wollen, wo die biblische Geschichte nicht ist.

*4. Die Erzählung von den Weisen.* R/B besteht (gestützt auf den „problematischen" Verbündeten K. Berger) auf ihrer Historizität, obwohl er einräumt, dass praktisch kein Exeget diese vertritt. Hier werden der Reichtum und zugleich die Schwäche des Buches deutlich, das auf der einen Seite eine faktische Historizität der Erzählung behauptet, auf der anderen Seite aber ihre tiefere historische Dimension verkennt und auch nicht imstande ist, die Hilfe anzunehmen, die der heilige Paulus ihr mit seinem universalen (wenn auch eher abendländisch ausgerichteten) Messianismus anbietet. Diese Erzählung öffnet symbolisch wie theologisch die Tür zur Orientmission und schlägt in Fortführung einer alten israelitischen Tradition die Brücke zwischen Matthäus und Paulus. Sein anekdotisch-

historizistischer Ansatz hat R/B den Blick auf die tiefere historisch-politische Bedeutung des Texts mit seiner blutigen und realistischen Darstellung einer Realpolitik verstellt, die in der Grausamkeit ihrer machtpolitischen Ansprüche nicht einmal davor zurückschreckt, Kinder zu ermorden.

*5. Der Kindermord.* Es ist überraschend (und doch auch wieder logisch), wie unsensibel R/B mit dieser Erzählung umgeht, auch wenn seine Lesart gelehrt, fromm und literarisch tadellos ist. Doch gerade seine Gelehrsamkeit (Mose-Haggada, Flavius Josephus ...) hindert ihn daran, das eigentliche Thema zu entdecken: Eine Macht, die nur auf Selbsterhalt bedacht ist, tötet (benutzt, misshandelt ...) die Kinder von Bethlehem, die Kinder der ganzen Welt. Dieses Motiv (mit dem Zeichen des geretteten und rettenden Kindes) spielt in vielen antiken Mythen (Überzeugungen) in Israel (Mose), Griechenland (Zeus, der Kronos überlistet) und bei anderen angrenzenden Völkern eine zentrale Rolle, doch R/B hat dies nicht gesehen und es daher versäumt, die Konstante herauszuarbeiten, dass eine Macht, die Selbstzweck ist, am Ende Kinder tötet.

Matthäus stellt Herodes nicht als einen besonders bösen König, sondern im Stil der großen biblischen Herrscher - angefangen beim ägyptischen Pharao bis hin zu den hellenistischen Königen (1. und 2. Makkabäerbuch) - als Repräsentanten der Macht dar. Überdies ist er ein jüdischer König, der zumindest stillschweigend mit der kirchlichen bzw. religiösen Hierarchie von Jerusalem zusammenarbeitet; diese Mitarbeit der Priester/Schriftgelehrten, die angesichts der verbrecherischen Tat schweigen und sich heraushalten (nachdem sie die nötigen Informationen geliefert haben!), ist eine Konstante in der Geschichte der religiösen Mächte, und auch diese Konstante hat R/B bezeichnenderweise nicht herausgearbeitet.

In diesem Kontext wird auch die „Änderung" des Jeremia-Zitats (31,15) gedeutet, die R/B auf technischer Ebene sehr gut erklärt, doch meiner Ansicht nach nicht wirklich verstanden hat. Jeremia lebt und verkündigt seine Botschaft (zu Beginn seines prophetischen Diensts ...) in einer Zeit partikularer Hoffnungen; deshalb sagt er, dass die Mutter/Rachel am Ende getröstet werden wird (wenngleich man dieses Thema mit Blick auf sein Gesamtwerk durchaus kontrovers diskutieren könnte). Das Zitat bzw. seine Deutung in Mt 2,18 sieht das Thema jedoch aus der Sicht des Evangeliums und beschwört die Gefahr der universalen Vernichtung Rachels (die in ihrem Grab weint) und der gesamten Menschheit herauf; wenn wir den Weg des Herodes beschreiten, werden wir uns schließlich alle unwiederbringlich vernichten.

Vor diesem Hintergrund einer allumfassenden Gefahr (in dem Wissen, dass die Macht alles zerstört, was sich ihrer Herrschaft widersetzt) hat Matthäus die Geschichte Jesu erzählt, der nach Ägypten fliehen (dorthin in Sicherheit gebracht werden) und von dort als Nazoräer zurückkehren wird (um die Menschen vom Tod zu befreien ...). R/B hat diesen Text sehr gründlich kommentiert, ohne jedoch seine damals wie heute gültige politische Botschaft zu erfassen. Zuweilen verstellt ihm der Wunsch, die faktische (konkrete) Historizität einer Episode und ihren heiligen Wert zu beweisen, den Blick auf ihre tiefere historische Aussage und Botschaft. Es ist ein Jammer, dass R/B an einer so kraftvollen und

tröstlichen Botschaft wie der aus Mt 2 (und Lk 1-2) vorübergegangen ist: Allen Absichten der alten und neuen Herodesse zum Trotz (und auf die eine oder andere Weise ist jeder von uns ein Herodes) wacht die göttliche Vorsehung über das Kind, um es zum Nazoräer und Erlöser werden zu lassen.

*6. Jesus, der Nazoräer.* R/B hat die Rückkehr nach Nazareth präzise kommentiert, insbesondere im Hinblick auf den Titel „Nazoräer" (Mt 2,23) - ein Thema, bei dem beinahe alle Forscher ins Straucheln geraten (weil sie Nazarener und Nazoräer gleichsetzen) -, seine kritische Scharfsicht unter Beweis gestellt. Benedikt XVI. geht gründlich darauf ein und unterscheidet die beiden Begriffe genau, auch wenn mir seine Schlussfolgerung letztlich unvollständig erscheint, weil sie dazu tendiert, *nasir* (gottgeweiht) und *nezer* (Spross) zu kombinieren, um Jesus als den (aus dem Stamm Isais sprossenden) Geweihten Gottes darzustellen, dem religiöse Verehrung gebührt. Auf diese Weise stellt er uns auf der Linie der späteren kirchlichen Anbetung einen liturgischen Jesus vor Augen. Meine Sichtweise widerspricht der seinen nicht (wie ich an anderer Stelle ausführlicher darlege: *La historia de Jesús,* Estella 2013), hebt jedoch einen anderen Aspekt hervor: Jesus ist nicht „nasir", kein Gottgeweihter also im Stil eines Johannes des Täufers, sondern „nezer": messianischer (davidischer) Erbe im stärksten Wortsinn und als solcher mit einer sozialen und religiösen Sendung betraut. Er kommt als Befreier mit einem ganzheitlich menschlichen Auftrag und stirbt (wie es der „Titel", der *titulus* in Joh 19,19 verkündet) als scheinbar gescheiterter Anwärter auf den Davidsthron. Natürlich hat die Jesusbewegung eine religiöse Ausrichtung, doch diese religiöse Ausrichtung ist untrennbar mit der sozialen Befreiung, mit der Sache der Gekreuzigten verbunden. In diesem Sinne denke ich, anders als der Papst, dass der Titel „Nazoräer" im Grunde nicht auf die Natur (oder geheiligte Würde) Jesu, sondern auf seine messianische Sendung (die Gründung des Reiches) anspielt. Jesus wurde nicht getötet, weil er Nazoräer „war", sondern weil er als solcher handelte und damit eine Bedrohung für die Autoritäten des Tempels und des Imperiums darstellte.

*7. Epilog. Der zwölfjährige Jesus im Tempel.* Ans Ende seines Buchs hat R/B einen Epilog über die Episode des Knaben Jesus im Tempel gestellt (Lk 2,41-42). Auch hier ist sein Kommentar brillant, übersieht jedoch womöglich eine grundlegende Tatsache: Der junge Jesus geht nicht verloren: Er hat das zwölfte Lebensjahr vollendet (ist religionsmündig geworden: Bar Mitzwa) und „verlässt" gewissermaßen seine Eltern in Jerusalem, um sich den Angelegenheiten seines Vaters zu widmen, die die Angelegenheiten aller und insbesondere der armen Menschen sein werden. Dieser Jesus, der seine Eltern „verlässt", gibt dem Begriff der Familie einen neuen Sinn: Zum gegebenen Zeitpunkt muss ein Kind/ein junger Mensch „mit Vater und Mutter brechen", um seine Autonomie zu entdecken und zu gestalten, was R/B offenbar verschleiern will.

In diesem Jesus, der seine Eltern verlässt, um sich dem Geheimnis und der Aufgabe der messianischen Sendung (die sich vom Tempel her zu entfalten beginnt, um ebendiesen Tempel letztlich zu überwinden) auf persönliche Weise zu öffnen, gipfelt das Buch über die Kindheit Jesu. Es ist ein schönes, aber

unzulängliches („sauersüßes") Ende, das man vielleicht ergänzen sollte, indem man einen Blick auf Jesus als den *tektôn*, den Handwerker wirft (Mk 6,4) - mit allem, was dieser „Beruf" im Hinblick auf die Kindheit und die spätere Aufgabe Jesu an Deutungsspielraum eröffnet.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

# Was die *New York Times* über die Heiligsprechung von Dorothy Day nicht sagte

Mark und Louise Zwick

Der Artikel über die Heiligsprechung von Dorothy Day, der kürzlich auf der ersten Seite der *New York Times* erschien, löste großes Interesse und eine Welle von Artikeln in anderen Publikationen aus. Die Redakteure und Redakteurinnen der *New York Times* sind, soweit wir wissen, keine *Catholic Workers*, und der Artikel bestätigte das. Wenig ist aber immer noch besser als gar nichts. Sie verfassten ein paar gute Zeilen, und das war ein Trost für die Ohren der *Catholic Workers*, aber sie übersahen einige wichtige Ideen und Gegebenheiten der *Catholic Worker*-Vision und *Catholic Worker*-Praxis von Dorothy Day und Peter Maurin.

Neulich hat jemand bemerkt, dass viele Christen auf eine Weise leben, die zu dem Schluss führen würde, sie hätten das Evangelium oder die Propheten Israels nicht gelesen. Niemand könnte so etwas je von Dorothy Day oder Peter Maurin behaupten. Ihr Leben spiegelte ihre Glaubensüberzeugungen wider: *Hier sind die Evangelien: verwirkliche sie. Hier sind die päpstlichen Enzykliken: setze sie um. Höre auf die Propheten Israels.* Gewiss leben viele Nachfolgerinnen und Nachfolger des Nazareners diese Dinge im Verborgenen, und wer sie beobachtet, ist sich ihrer Aufrichtigkeit und ihrer Werke der Barmherzigkeit vielleicht gar nicht bewusst.

Nachdem Dorothy Day Katholikin geworden war, durchdrang ihr katholischer Glaube ihr ganzes Leben. Alles, was sie sagte und tat, war Ausdruck dieses Glaubens. Die *New York Times* hat viel über Dorothy Day geschrieben, aber die Leser und Leserinnen hätten die Tiefe ihres Glaubens leicht übersehen können. Zum Beispiel zitierte der Artikel „einige Katholiken", die sagten, „die Förderung des Heiligsprechungsprozesses ist für Dolan und andere Bischöfe äußerst zweckdienlich in einer Zeit, in der die Hierarchie von liberalen Katholiken als eine

Gruppe beschrieben wird, die sich mehr um Fortpflanzungsfragen als um Armut kümmert." Sie versäumten, die Möglichkeit zu erwägen, dass Kardinal Dolan vielleicht um seines ewigen Heils willen an Days Heiligsprechungsprozess arbeitet.

Als die *New York Times*-Autorin erwähnte, dass sich Dorothy Day voll und ganz der sozialen Gerechtigkeit widmete und den Lehren der Kirche treu war, machte sie nicht klar, was Day unter sozialer Gerechtigkeit verstand, die ein verschwommener Begriff geworden ist, mit dem Menschen unterschiedlicher Standpunkte um sich werfen.

Sie hat Days Kritik an den brutalen Aspekten einer rücksichtslosen Wirtschaft (gleichgültig aus welcher Theorie sie stammt) oder ihre Unterstützung von Kleingewerbe und von kleinen bäuerlichen Betrieben nicht erwähnt. Es wurde auch nicht erwähnt, wie sie die Barrieren überwinden konnte, die die Soziallehre der Kirche vom Markt fernhalten. Days Vorgehensweise war ganz anders als die der neokonservativen Katholiken, die sich mächtig anstrengen, die Bischöfe zu dem Versuch zu bewegen, die katholische Soziallehre neu zu interpretieren, um ihre Infragestellung sozialistischer wie kapitalistischer Wirtschaft aufzuheben.

Die Erwähnung von „sozialer Gerechtigkeit" könnte auf die gleiche Weise fortgeweht werden, wie einige Befürworter einer Wirtschaft, die den Armen und der Arbeiterschaft wehtut, die Sozialenzykliken ablehnen oder versuchen, sie umzuschreiben. Die Autorin wusste vielleicht nicht, dass zur gleichen Zeit, als ihr Beitrag veröffentlicht wurde, der Priester Robert Sirico, der für seine calvinistische Organisation, das *Acton Institute*, und seine Unterstützung der schlimmsten Erscheinungsformen des Kapitalismus bekannt ist, aktiv für die Heiligsprechung von Dorothy Day warb. Sein Institut stellt genau das dar, was Day mit allem Nachdruck ablehnte.

## Wo wären wir ohne Dorothy Day?

Die Bischöfe betonen, dass Dorothy Day ein wenig dem Heiligen Augustinus glich, eine große Sünderin (sie hatte sogar abgetrieben), die zur großen Heiligen wurde. Es stimmt, dass sie vor ihrem Eintritt in die Kirche ein lockeres Leben führte und die vorgenommene Abtreibung ihr Leben lang betrauerte. Sie glaubte, sie könne danach nie wieder ein Kind bekommen. Ihre Freude darüber, ein Kind, ihre Tochter Tamar, zu bekommen, führte sie zum Glauben, zur Kirche.

Dorothy Day war stets die erste, die einer schwangeren Frau zu Hilfe kam und sie mit überlebensnotwendigen Gütern versorgte. Es gibt schriftliche Aufzeichnungen darüber, dass sie einer jungen Frau von einer Abtreibung abriet.

Dorothy Day war Abtreibungsgegnerin. Für sie bedeutete das aber auch, sich um hungrige Kinder zu sorgen sowie um das Übel, mitten in einem Krieg Bomben auf Zivilisten abzuwerfen, da alle Menschen Mitglieder oder mögliche Mitglieder des mystischen Leibes Christi sind. Sie war gegen die Todesstrafe und gegen Krieg. Sie war gegen jede Art von Gewalt.

Dorothy Day regte ihre Anhänger und Anhängerinnen an, gegen Gewalt zu protestieren. In seiner Einleitung zu ihrer Autobiografie rechnet Daniel Berrigan ihr das hoch an:

*„Ohne Dorothy, ohne jene vorbildliche Geduld, ohne den Mut und die moralische Bescheidenheit, ohne diese Frau, die an die verschlossene Tür hämmerte, hinter der die Mächtigen die Machtlosen mit Triagespielen verhöhnen, ohne sie wäre der von uns geleistete Widerstand einfach undenkbar. Sie drängte unser Gewissen, den ausgetretenen Pfad zu verlassen; sie machte das Unmögliche (in unserem Fall) wahrscheinlich und dann wirklich. Allem voran tat sie das dadurch, dass sie lebte, als ob die Wahrheit wahr sei.“*[1]

## Prophetische Stimme

Bei dem Treffen im November 2012, auf dem die Unterstützung der Heiligsprechung Dorothy Days von der US-Bischofskonferenz einstimmig angenommen wurde, bemerkte Kardinal George von Chicago: „[D]ie größte Bedrohung des Weltfriedens und der internationalen Gerechtigkeit ist der verkommene Nationalstaat, der absolute Macht beansprucht und jenseits seiner Kompetenz Angelegenheiten entscheidet und ‚Gesetze‘ macht. Wenige sind es jedoch, die zu fragen wagen würden, ob es vielleicht eine bessere Möglichkeit für die Menschheit gäbe, sich um des Gemeinwohls willen zu organisieren. Wenige sind es also, jenseits einer prophetischen Stimme wie der von Dorothy Day, die sich scharf über die ‚Heilige Mutter Staat‘ äußerte, oder einer kirchlichen Stimme, die die Welt von einer Generation zur anderen auffordert, im Reich Gottes in Frieden zu leben.“ Der Kardinal, der auf ihre Kritik dessen hinwies, was sie als inhärenten Totalitarismus der Staaten sah, fügte hinzu: „Ihre Lösung für die Ungerechtigkeiten des Kapitalismus waren die Werke der Barmherzigkeit.“

Alle großen Heiligen sprachen von der Notwendigkeit der Werke der Barmherzigkeit, die im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums für das Leben der Nachfolgerinnen und Nachfolger des Nazareners umrissen sind. Für Dorothy Day und Peter Maurin war die Ausübung der Werke der Barmherzigkeit, nach der wir am Ende des Lebens beurteilt werden, das Fundament für alles, was sie taten. Christus in den Armen, den Leidenden, den Unterdrückten zu sehen hieß für sie nicht nur, dass sie den Hungrigen Brot und den Nackten Kleidung gaben, die Gefangenen besuchten und den Obdachlosen eine Bleibe verschafften. Wie Dorothy Day sagte, schloss es auch Folgendes ein:

*„Die Nächstenliebe, die Sorge um die Freiheit des Nächsten, ist es, die uns veranlasst, auf solch kontroverse Themen wie Mensch und Staat oder Krieg und Frieden einzugehen. Die Implikationen der Lehre des Evangeliums über die Werke der Barmherzigkeit führen uns in den Konflikt mit den Mächtigen dieser Welt. Unsere Liebe zu Gott ist ein verzehrendes Feuer [...] Wir versuchen, einen lebendigen Gott und einen lebendigen Glauben zu bekunden.“*[2]

*„Wenn wir beginnen, den niedrigsten Platz einzunehmen, die Füße der anderen zu waschen, unsere Nächsten mit jener verzehrenden Liebe, jener Leidenschaft zu lieben, die zum Kreuz führte, dann können wir wahrhaftig sagen, ‚jetzt habe ich begonnen'.* "[3]

Die im Artikel der *New York Times* geäußerte Überraschung darüber, dass die katholischen Bischöfe die Heiligsprechung eines so radikalen Menschen wie Dorothy Day befürworten würden, spiegelt die allgemeine Unkenntnis der tiefgründigen Spiritualität wider, die all ihren Handlungen zugrunde lag. Die zahme Aussage, dass Dorothy Day den Lehren der Kirche treu gewesen sei, hat nicht einmal oberflächlich ihr tiefgründiges Verständnis von der Verwirklichung der Evangelien und der Lehren der Kirchenväter gestreift. Auch ihr Verständnis und ihre Akzeptanz katholischer Lehre als Sinnquelle und Grundlage der Freiheit in der Welt, der Freiheit, so viel Gutes mit Hilfe der Gnade Gottes zu schaffen, wurden nicht erfasst.

Die Menschen scheinen sich häufig eine der beiden Seiten von Dorothy Day auszusuchen. Es gibt in ihrem Leben Mystik und Aktivismus, und sie sind ohne einander nicht zu verstehen - die Einheit von Mystik und aktiver Liebe im Leben von Dorothy Day. Und dazu gehören auch ihr konsequentes Verständnis der Probleme in der Gesellschaftsordnung, ihre Veröffentlichungen in Zeitungen und ihr konkretes Handeln aus Protest gegen Ungerechtigkeit. Ihre prophetische Stimme und ihre Einstellung, sich ganz und gar an die Evangelien zu halten, entsprangen aus ihrer tiefen liturgischen Spiritualität und ihrem Verständnis vom Vorrang des Spirituellen.

Die Verfasser und Verfasserinnen von kürzlich erschienenen Artikeln scheinen nicht gewusst zu haben, dass sie sich bereits in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts für die liturgische Erneuerung engagierte, die gerade an ihrem Anfang stand, dass sie täglich die Messe besuchte, am Gebet des *Officium divinum* teilnahm, vor dem Allerheiligsten betete und wöchentlich zur Beichte ging. Ihre Liebe zur Liturgie führte sie dazu, Benediktiner-Oblatin im byzantinischen Ritus zu werden. Sie betonte nicht nur die leiblichen Werke der Barmherzigkeit, sondern auch die geistlichen: die Sünder zurechtweisen, die Unwissenden lehren, die Zweifelnden beraten, die Trauernden trösten, Unrecht geduldig ertragen, Beleidigungen verzeihen, für die Lebenden und die Toten beten.

Viele Menschen waren schockiert, wenn sie Peter Maurin kennenlernten, weil er sich wie ein Armer kleidete und entsprechend aussah. Sie sind gleichermaßen schockiert und gelegentlich sogar enttäuscht, wenn sie herausfinden, dass Dorothy Day wirklich eine Katholikin war. In der Veröffentlichung *Aims and Purposes of the Catholic Worker Movement* sagte sie:

*Mark und Louise Zwick sind verheiratet und betreiben in Houston, Texas, die „Casa Juan Diego", die für Immigranten Notversorgung, Kleidung und Obdach bereitstellt. Sie beziehen ihre Inspiration von Dorothy Day und ihrer Catholic-Worker-Bewegung. Mehr Informationen unter www.cjd.org. Anschrift: P. O Box 70113, Houston, TX 77270, USA. E-Mail: info@cjd.org.*

*„Wir arbeiten an ‚einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt'. Durch unser Handeln versuchen wir zu sagen, ‚Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden' [...] Wir müssen die Gegenwart Gottes in die Praxis umsetzen. Er sagte, wenn zwei oder drei zusammen seien, sei er mitten unter ihnen. Er ist bei uns in unseren Küchen, an unseren Tischen, in der Schlange vor unseren Suppenküchen, bei unseren Besuchern, auf unseren Bauernhöfen [...] Was wir tun, ist sehr wenig. Aber es ist wie bei dem kleinen Jungen mit den Broten und den Fischen. Christus hat das Wenige genommen und es vermehrt. Er tut alles Übrige. Was wir tun, ist so wenig, dass es scheinen könnte, als ob wir ständig scheiterten. Aber auch er ist gescheitert. Er traf auf scheinbares Scheitern am Kreuz. Aber wenn das Korn nicht in die Erde fällt und stirbt, gibt es keine Ernte [...] ‚Wo sind die Übrigen?' wird Gott sagen. Lasst uns Ihn in den Menschen um uns nicht verleugnen. Gerade hier und gerade jetzt können wir jene neue Erde haben, wo die Gerechtigkeit wohnt."*[4]

[1] *The Long Loneliness: the Autobiography of Dorothy Day,* mit einer Einleitung von Daniel Berrigan, San Francisco 1981, xxiii.

[2] Dorothy Day, *Our Fall Appeal,* in: The Catholic Worker (November 1955), 2.

[3] Dorothy Day, *Loaves and Fishes: The Inspiring Story of the Catholic Worker Movement,* Maryknoll, NY 1997, 215.

[4] Dorothy Day, *Aims and Purposes of the Catholic Worker Movement,* in: The Catholic Worker (Februar 1940), 7.

Der Artikel erschien zuerst im *Houston Catholic Worker* am 29. Dezember 2012.
Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# Franziskus von Assisi und Franziskus von Rom

Leonardo Boff

Warum hat Kardinal Bergoglio wohl den Namen Franziskus gewählt? Meines Erachtens hat er bemerkt, dass sich die Kirche des 21. Jahrhunderts in einem ähnlich desaströsen Zustand befindet wie die Kirche zur Zeit des Heiligen Franziskus im 13. Jahrhundert. Aufgrund innerer Demoralisierung und verschiedener Skandale ist ihr wertvollstes Gut beschädigt worden: die Moral und die Glaubwürdigkeit.

Franziskus ist nicht nur ein Name. Er ist die Vision einer Kirche, die arm, einfach, mit wenig Macht ausgestattet und nah bei den Armen ist, und für die die

Evangelisierung zentral ist. Drei Tage nach seiner Wahl zum Bischof von Rom verkündete Franziskus: „Wie sehr würde mir eine arme Kirche für die Armen gefallen."

Für den Heiligen Franziskus bedeutete ein solches Kirchesein, gemeinsam mit den Verlierern auf dem Weg zu sein. Im Sinne einer solchen Kirche rief Franziskus die ersten Brüder- und Schwesterngemeinschaften ins Leben, und sie beteten gemeinsam das Brevier unter den Bäumen in Eintracht mit den Vögeln. Ihren Unterhalt verdienten sie durch der eigenen Hände Arbeit oder lediglich durch Almosen.

Die Kirche des Franziskus war eine ökologische Kirche, in der alle Wesen zärtlich „Brüder und Schwestern" genannt wurden. Franziskus war der Kirche der Päpste gegenüber gehorsam, insbesondere Papst Innozenz III. (1198-1216), dem machtvollsten Papst der ganzen Kirchengeschichte. Gleichzeitig ging er seinen eigenen Weg, mit dem Evangelium der Armen in der Hand.

Der Theologe Joseph Ratzinger schrieb einst: „Das Nein zu den bestehenden Formen der Kirche, das also, was man heute prophetischen Protest nennen würde, konnte nicht radikaler sein, als es bei Franciscus war."[1] Franziskus predigte nicht nur, sondern er handelte und begann etwas Neues.

Ich glaube, Papst Franziskus hat heute eine ebensolche Kirche, die außerhalb der Paläste und der kirchlichen Machtsymbolik ihren Platz hat, im Sinn. Als er zum ersten Mal vor die Öffentlichkeit trat, wurde dies bereits deutlich. Normalerweise trugen die Päpste, und insbesondere Ratzinger, über ihren Schultern die *Mozetta*, jenes mit Stickereien und Gold übersäte Gewand, das den Herrschern vorbehalten war und später von den Päpsten übernommen wurde. Der Bischof von Rom, Franziskus, trug jedoch schlicht und einfach ein weißes Gewand und ein Bischofskreuz aus Eisen, nicht aus Gold oder Silber.

Kurz nach seinem ersten Auftritt spricht Franziskus dann davon, dass er der Kirche in Liebe vorstehen möchte. Eine solche Aussage entspricht dem, was seit der Reformation und heute von den besten Theologen der aktuellen ökumenischen Bewegung gefordert wird. Der Papst solle, so sagt man, nicht wie ein absoluter Monarch, ausgestattet mit heiliger Macht, wie es das Kirchenrecht vorsieht (can. 331), den Vorsitz in der Kirche innehaben, sondern vielmehr im Sinne Jesu der Kirche in Liebe vorstehen und den Glauben der Brüder und Schwestern stärken.

Aufgrund der Tatsache, dass der neu gewählte Bischof von Rom den Papstnamen Franziskus angenommen hat, ist es unabdingbar, jenen Franziskus von Assisi

*Leonardo Boff, geb. 1938, emeritierter Professor für systematische Theologie in Petropolis, Rio de Janeiro, und für Ethik an der staatlichen Universität von Rio de Janeiro. Er ist Autor von über 80 Büchern, z.B.: Kirche – Charisma und Macht (1984), Und die Kirche ist Volk geworden (1987), beide zensiert durch die Glaubenskongregation unter Kardinal Joseph Ratzinger. Zuletzt erschienen: Die Kirche neu erfinden (2011); Zukunft für Mutter Erde (2012); Achtsamkeit (2013). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Erde als Gaia" in Heft 3/2009. Anschrift: Caixa Postal 92144, Itaipava, Petrópolis RJ 25741-970, Brasilien. E-Mail: lboff@leonardoboff.com.*

mit diesem von Rom zu vergleichen. Das, was sie mit der Kirche vorhaben, scheint gewisse Ähnlichkeiten zu haben. Darüber hinaus hat Franziskus von Rom sich ausdrücklich auf Franziskus von Assisi bezogen. Es geht ihm offensichtlich nicht nur um ein bloßes Nachahmen, sondern darum, sich zu Franziskus von Assisi als einer Inspirationsquelle zu bekennen. Er weist die Richtung, in die Papst Franziskus die katholische Kirche führen will.

Franziskus von Assisi ist dem Philosophen Max Scheler zufolge der Prototyp westlicher herzlicher und emotionaler Vernunft. Eine solche Vernunft macht uns für die Passion der Leidenden und die Schreie der Erde empfindlich. Im Gegensatz zu Benedikt XVI., einem Beispiel intellektueller Vernunft, ist Franziskus von Rom ein deutliches Beispiel herzlicher Intelligenz. Er liebt das Volk, er umarmt die Menschen, küsst die Kinder, er hört liebevoll den Massen zu, und er sitzt gemeinsam mit anderen in dem Haus zu Tisch, in dem auch Kardinäle, Bischöfe und Kleriker untergebracht sind.

Wenn wir nicht dafür sorgen, die moderne Vernunft mit der Empfindsamkeit des Herzens zu verbinden, werden wir nur schwerlich für die uns gemeinsam verantwortete Welt als Haus Gottes und die verstoßenen Söhne und Töchter sorgen können, entsprechend der franziskanischen Überzeugung, dass wir Gott umarmen, wenn wir voller Zuneigung die Welt umarmen.

Ich habe die Hoffnung, dass Franziskus von Rom die katholische Kirche ins dritte Jahrtausend führen wird.

Das erste Jahrtausend des Christentums ist vom Paradigma der Gemeinschaft geprägt gewesen. Die Kirchen, die orthodoxe, die koptische, die ambrosianische von Mailand, die mozarabische in Spanien u.a. verfügten relativ autonom über ihre eigenen Rituale. Sie verehrten ihre eigenen Märtyrer und Bekenner, und sie entwickelten ihre eigene Theologie, wie das Beispiel des aufblühenden Christentums in Nordafrika und die Heiligen Augustinus und Cyprian sowie der Laientheologe Tertullian deutlich machen. Damals waren die brüderlichen Beziehungen untereinander wichtiger als die rechtlichen. Während man sich zunächst noch gegenseitig anerkannte, wurde in Rom jedoch nach und nach eine andere, juridische Sichtweise entwickelt, die in den folgenden Jahrzehnten allen aufoktroyiert werden sollte.

Im zweiten Jahrtausend ist das kirchliche Paradigma der hierarchischen *societas perfecta* prägend, der absoluten Monarchie, ausgerichtet auf die Person des Papstes als ihr oberstes Haupt (Zephalisation). Der Papst ist mit unbegrenzter Macht ausgestattet und letztlich sogar unfehlbar, wenn er dies in Glaubens- oder Moralfragen so festlegt. Man schuf den päpstlichen Staat mit Heer, Finanzsystem und Gesetzgebung, Todesstrafe eingeschlossen. Man schuf ein institutionelles Expertenorgan, die römische Kurie, verantwortlich für die weltweite kirchliche Verwaltung. Diese Zentralisierung hat letztlich zu einer Romanisierung der ganzen Christenheit geführt.

Die Evangelisierungen Lateinamerikas, Asiens und Afrikas gingen Hand in Hand mit den kolonialen Eroberungen der Welt. Das bedeutete, dass das römische Modell schlicht verpflanzt wurde, sodass praktisch keine Inkulturation in die

lokalen Kulturen mehr möglich war. Man schrieb amtlich fest, dass der Klerus strikt von den Laien zu trennen sei. Folglich hatten die Laien keine Entscheidungsgewalt mehr, wohingegen sie im ersten Jahrtausend noch an der Bischofswahl und sogar an der Papstwahl hatten teilnehmen dürften. Die Laien wurden nicht nur auf rechtlichem Wege sondern auch faktisch degradiert und abhängig gemacht.

Es bildeten sich die höfischen Traditionen von Priestern, Bischöfen, Kardinälen und Päpsten aus. Die Hoheitstitel der römischen Herrscher, angefangen bei dem des Papstes und des Pontifex maximus, wurden auf den Bischof von Rom übertragen. Die Kardinäle, die Prinzen der Kirche, kleideten sich entsprechend der gesellschaftlichen Oberschicht der Renaissance - bis heute ein Skandal für viele Christen, die an den armen Jesus des Volkes, der verfolgt, gefoltert und am Kreuz ermordet wurde, glauben.

Alles deutet darauf hin, dass mit dem Rücktritt Papst Benedikts XVI. das Ende dieses Kirchenbildes eingeläutet worden ist, und dass er der letzte Papst dieses monarchischen Modells gewesen sein wird, das zuletzt im tragischen Zusammenhang mit Skandalen, die die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft in ihrem Kern betroffen haben, stand.

Mit der Wahl von Papst Franziskus, der, wie er von sich selbst sagte, vom „Ende der Welt" komme - d.h. von der Peripherie des Christentums, aus dem globalen Süden, wo allein in Lateinamerika 42 Prozent aller Katholiken leben - wird das kirchliche Paradigma des dritten Jahrtausends eingeläutet: die Kirche als ein breites Netz christlicher Gemeinschaften, verwurzelt in verschiedenen Kulturen, von denen einige älter als sind die westliche Kultur, wie z.B. die chinesische, indische und japanische sowie die Stammeskultur Afrikas und die Völker Lateinamerikas.

Die Kirche inkulturiert sich und vermittelt ihren lebendigen Glauben auch in der modernen Kultur der technisch hochentwickelten Länder mit der Hilfe kleiner christlicher Gemeinschaften und Gemeinden, in denen die Gläubigen aktiv partizipieren. Diesen unterschiedlichen Inkulturationen ist eines gemeinsam: die Urbanisierung der Menschheit. Heute leben mehr als 80 Prozent der Bevölkerung in Millionenansammlungen.

In dieser Situation wird es quasi unmöglich, von Territorialgemeinden zu sprechen. Es braucht stattdessen Nachbarschaftsgemeinden in den Kommunen oder den benachbarten Straßen. Ein solches Christentum erlaubt uns zu träumen. Seine Protagonisten werden die Laien sein, angeleitet von Presbytern, die verheiratet sein können oder nicht, oder von Priesterinnen und Bischöfen, die sich mehr um die Spiritualität als um die Verwaltung kümmern werden. Die Kirchen werden ein anderes Gesicht bekommen.

Die Reform wird sich nicht nur auf die römische Kurie, die in einem katastrophalen Zustand ist, beschränken, sondern auf die ganze Kirche und ihre Insitutionen ausweiten. Vielleicht könnte ein neues Konzil, mit Vertretern der ganzen Christenheit - Laien, Männern und Frauen, und anderen, die aufgrund ihres Wissens und ihres Vorbildcharakters ausgewählt wurden - sowie der Teilnahme anderer

christlicher Kirchen, dem Papst die Sicherheit geben und die Leitlinien für die Kirchen des dritten Jahrtausends formulieren.
Möge es ihm weder an Mut noch an dem starken Wehen des Heiligen Geistes fehlen.

[1] Vgl. Joseph Ratzinger, *Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche*, in: Günther Bornkamm - Karl Rahner (Hg.), Die Zeit Jesu. FS Heinrich Schlier, Freiburg 1970, 257-272, 269.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Miriam Leidinger

# Papst Franziskus

João Batista Libânio

Die katholische Kirche hat in der Zeit zwischen dem Rücktritt Benedikts XVI. und der Wahl von Papst Franziskus erstaunliche Tage erlebt. Der Rücktritt kam absolut unerwartet. In den Nachrichten verglich man ihn mit andern Fällen in der Kirchengeschichte. Und doch ist dieser so besonders, dass er keinem der anderen Fälle gleicht. So ist er nicht zu vergleichen mit dem Fall des Mönchs Coelestin V. im Jahr 1294, der Papst wurde und als ein naiver Bauer an den Hof kam. Und der, weil er nicht ins System passte, nach wenigen Monaten zurücktrat und sein Leben als abgeschiedener Asket wieder aufnahm.
Benedikt XVI. hingegen kannte das Innere des Vatikans sehr gut. Er hatte dort bereits einige Jahre als Präfekt der Glaubenskongregation gelebt und galt als starker Mann Johannes Pauls II. auf dem Feld der Dogmatischen Theologie. Er hatte sprichwörtlich im Auge des Orkans gelebt und war kein unschuldiger Neuling mehr. Als intellektueller und gebildeter Mann wusste er um die Schwere der Probleme und bedachte sie aus der Binnenperspektive des theoretischen Systems, das er im Laufe seiner höheren akademischen Laufbahn entwickelt hatte. Die Bedeutsamkeit seiner Rücktrittsgeste wird auf diesem Hintergrund deutlich.
In den Analysen der Medien beleuchtete man vor allem die persönliche Seite des Papstrücktritts und stellte Vermutungen darüber an, was ihn, den verehrten Pontifex, zu einer solch gewagten und nie dagewesenen Geste bewegt haben mochte. Einerseits lobte man seine Handlung als eine Geste der Demut, andererseits kritisierte man, er entfliehe seiner Verantwortung. Doch die persönlichen Beweggründe des Papstes sind nicht die wichtigsten, und es lohnt sich, über die

theologische Bedeutung seines Rücktritts an sich nachzudenken. Der Rücktritt hat kritisches Potential und betrifft den Kern einer neuen Theologie des Primats, die über jene des Ersten Vatikanischen Konzils hinausgeht.

Die Figur des Papstes hat, insbesondere seit Papst Pius IX., einen außerordentlich sakramentalen Gehalt gewonnen. Die dogmatischen Lehraussagen zur Universalität und Unfehlbarkeit des Primats erhoben ihn über alle Normalsterblichen, und innerhalb des religiösen Symbolraums, in dem die anspruchsvollen theologischen Sätze keine große Rolle spielen, wurde er zur unfehlbaren Gestalt in allen Dingen, zu etwas quasi Göttlichem. Pius XII. interpretierte das Bild des weisen Mannes für sich so weit, dass er kategorisch davon ausging, über alles urteilen zu müssen. Er sprach sowohl zu Hebammen als auch zu Astrophysikern und schrieb mit autoritär lehramtlichem Duktus und endgültigem Ton über moralische Fragen sowie über die Interpretation der Bibel und der Tradition. Dass der Papst tatsächlich über allen Dingen schwebte, zeigte sich auch symbolisch in der Art und Weise, wie er in die Petersbasilika einzuziehen pflegte, nämlich auf dem Papst-Thron sitzend und das Volk segnend. Niemand konnte sich vorstellen, dass der Papst der menschlichen Schwäche unterworfen sei, denn sogar seine Krankheiten wurden vor der Öffentlichkeit verborgen. Er starb, und doch schien er unsterblich. So wurde er bei seinem Begräbnis mit einzigartiger Pracht bekleidet. Eine solche Macht kannte keine geographischen Grenzen. Der Papst konnte auf jedwede Diözese der Welt Einfluss nehmen, Theologen verurteilen und sich von Bischöfen distanzieren sowie liturgische und Disziplinarverfahren einleiten. Keine einzige menschliche Institution hätte in der Zeit nach dem Aufkommen der Demokratiebewegung gewagt, eine solche Souveränität zu demonstrieren.

Wider diese gesellschaftliche und religiöse Vorstellung hat Benedikt XVI. sein Amt niedergelegt und mit dieser Geste zum Ausdruck gebracht: Ich kann diesem erhabenen Amt nicht mehr gerecht werden. Ich nehme meine menschliche Schwäche an.

Das Bild des unumstößlichen Papstes bzw. Papstamtes ist angekratzt worden. Allein die Geschichte wird zeigen, welche weitreichenden Konsequenzen diese Entscheidung haben wird - nicht nur hinsichtlich der Ausübung des Papstamtes sondern auch in Bezug auf die Strukturen der katholischen Kirche selbst.

Mit dem Nachfolgeverfahren ist also ein neues Jahrtausend angebrochen. Und unter den neuen kirchlichen Bedingungen ist die Wahl von Papst Franziskus vollzogen worden. Sie unterschied sich sehr von der Papstwahl im Anschluss an den Tod Johannes Pauls II., der selbst im Tode noch umgeben war vom Glanz der medialen Weltöffentlichkeit, die ihn auf seinen unzähligen Reisen begleitet hatte; zahlreiche Politiker aus der ganzen Welt waren bei der Zeremonie anwesend.

Die Situation heute ist eine andere. Als Benedikt XVI. sich nach Castelgandolfo zurückzog, entstand ein Vakuum, und der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils lebte neu auf. Die Scheinwerfer der Öffentlichkeit wurden neu ausgerichtet. Der noch lebende Papst Ratzinger wurde immer schweigsamer, und ins Zentrum der Aufmerksamkeit gelangte das Verfahren zur Wahl des neuen Pontifex.

Nach Momenten voller Erwartungen, in denen in der Weltpresse die Namen vieler starker Kandidaten die Runde machten, u.a. der des Erzbischofs von São Paolo, wurde das Konklave abgehalten. Es schien, als ob das Papstamt nach der Wahl zweier Nicht-Italiener wieder zu seiner italienischen Tradition zurückkehren würde. Die Namen wichtiger italienischer Kardinäle wurden genannt. Einige Theologen befürworteten die Wahl eines italienischen Kardinals, nicht etwa aus politischen Gründen oder weil sich unter diesen die fähigsten Personen befunden hätten, sondern aus theologischen, ganz und gar nicht konservativen Gründen. Sie sahen den Zeitpunkt gekommen, dass die Person des Papstes, der in der Praxis das Bischofsamt in allen katholischen Diözesen der Welt ausübe und aus diesem Grund zu einem schwerwiegenden Hindernis in der Ökumene geworden sei, wie selbst Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* anerkennt, der Vergangenheit angehören solle. Man solle vielmehr den Bischof von Rom wählen und damit akzeptieren, dass dieser den Universaldienst im Sinne des Ignatius von Antiochia auszuführen habe, nämlich indem er „in Liebe der Kirche vorstehe". Seine prinzipielle Funktion solle sich auf Rom beschränken, sodass er nach und nach den Ortskirchen und den Gemeinden sowie den Regionen, die heute als Bischofskonferenzen bezeichnet werden, die verlorene Autonomie zurückgeben könne.

In dieser gespannten theologischen Atmosphäre stieg weißer Rauch auf. Die Ankündigung des neuen Papstes erzeugte ungemeines Erstaunen: Für die Mehrheit der Menschen und die großen Medien handelte es sich um einen unerwarteten Namen. Der neue Papst kommt aus der Dritten Welt, aus Lateinamerika, Argentinien. Trotz der großen Zahl gläubiger Katholiken in dieser Region war die lateinamerikanische Kirche doch insgesamt nie von besonderer Bedeutung gewesen.

Als sich die lateinamerikanische Bischofskonferenz mit ihrer Versammlung in Medellín 1968 weltweit einen Namen gemacht hatte, intervenierte der Vatikan bereits bei der darauffolgenden Versammlung in Puebla und beschnitt ihre Autonomie, indem er sich die Zustimmung zu den Texten vorbehielt und Änderungen veranlasste. Aus ebendieser Kirche hat man nun den neuen Papst gewählt.

Weiterhin überraschte die Tatsache, dass er dem Jesuitenorden angehört. Bis zum jetzigen Zeitpunkt hatte es noch nie einen Papst aus der Ordensgemeinschaft der Gesellschaft Jesu gegeben. Die Jesuiten unter den Kardinälen gehörten im Allgemeinen der Gruppe der Achtzigjährigen an. Obwohl die letzten Päpste als Zeichen der Anerkennung für ihre Arbeit einige Jesuiten zu Kardinälen ernannt hatten, schieden diese aufgrund ihres Alters aus der Gruppe der Wahlberechtigten aus. Die ernannten Kardinäle waren in der Ausübung des Bischofsamtes fast immer auf den Dienst der Mission beschränkt. Kardinal Bergoglio stellte unter diesen Umständen eine Ausnahme unter den Jesuiten dar.

Das Erstaunen wächst weiter: Der neue Papst wählt den Namen Franziskus. Auch dies ist noch nie dagewesen. Kein Papst hatte diesen Namen zuvor angenommen. Seit Jahrhunderten wählten die Päpste unter den gleichen Namen aus und fügten als unterscheidendes Zeichen eine Zahl hinzu. Dieser Logik folgend

hatten viele auf den Namen Leo XVI. gesetzt und gehofft, dass dieser Papst entsprechend das soziale europäische Erbe zum Zeitpunkt der Kirchenkrise in Europa weiterführen möge.

Doch damit nicht genug der unvorhergesehenen Ereignisse. Die Presse lebt von Nachrichten, denn Nachrichten bedeuten für sie Neuigkeiten. Deshalb konzentrierte man sich auf die Person Papst Franziskus' und analysierte jede seiner Gesten, um dann sagen zu können, was ihn von seinem Vorgänger unterscheide. Während einige Zeichen von Bedeutung zu sein scheinen, bleiben andere oberflächlich und den unterschiedlichen Interpretationen unterworfen, wobei es noch zu früh ist, diese zu verifizieren.

Ohne allein die äußerlichen Gesten bewerten zu wollen, sie aber auch nicht ganz beiseite zu schieben, zeichnet sich m.E. recht deutlich ab, dass es Franziskus' Anliegen ist, ein Papst der Pastoral zu sein. Was bedeutet das? Benedikt XVI. galt als bedeutsamer Kopf in der intellektuellen Welt, weil er als angesehener Theologe Texte von großer theologischer Dichte verfasste, die unserem Studium und der Reflexion dienen. Es haben bereits Seminare, Symposien und Kurse stattgefunden, um sich mit seiner Theologie auseinanderzusetzen. Es gibt zahlreiche Studierende und Promovierende, die seine Theologie als Thema für ihre Dissertation oder Abschlussarbeit wählen und auf das von ihm erarbeitete breite theologische Material zurückgreifen. Tatsächlich hat Ratzinger sich zunächst als Theologe und dann als Papst darum bemüht, mit den europäischen Intellektuellen ins Gespräch zu kommen, deren Vision eine Gesellschaft und Kultur ohne Religion ist. In seinen Reflexionen, Texten und Reden beschäftigten ihn die Gottesfrage, der Atheismus und der Verlust der christlichen Werte.

Franziskus hingegen kommt nicht aus einer Region, in der der Atheismus voranschreitet, sondern vielmehr die sozialen Ungerechtigkeiten zunehmen. Viele Theologen bestätigen, dass das größte Problem Lateinamerikas nicht der Atheismus, sondern die Idolatrie ist, d.h. der Kult der vielen Götter wie z.B. des Kapitals, der Macht, des Luxus, der Unterdrückung der Armen.

Ebendeshalb sind die Gesten des neuen Papstes so wichtig. Weil er sich zuallererst als ein Hirte zeigen wollte, bat er direkt zu Beginn seiner Amtszeit um den Segen seiner Herde. Wie kann ich Hirte sein, so seine Überlegung, wenn die Gläubigen nicht für mich beten und um den Segen Gottes für mich bitten? Der Hirte wird nur gemeinsam mit seiner Herde gebraucht. Das erklärt, warum er die Nähe der Gläubigen sucht.

Hirte zu sein bedeutet, ein einfaches Leben zu führen. Als Franziskus das erste Mal vor den Massen erscheint, trägt er kein auffällig geschmücktes Papstgewand, sondern nur eine weiße Soutane. Sogar seine Schuhe, so wird auf den Fotos der

*João Batista Libânio, geb. 1932, ist Jesuit und lehrt an der Fakultät der Jesuiten für Philosophie und Theologie (FAJE) in Belo Horizonte, Brasilien. Er hat ungefähr 125 Bücher veröffentlicht, darunter zuletzt: Teologia da Revelação a partir da Modernidade (6. Aufl. 2012); Um outro olhar: coletâneas de homilias de João Batista Libanio, Bd. 9 (2012); Caminhos de Existência (2. Aufl. 2012). Anschrift: Av. Dr. Cristiano Guimarães 2127, Planalto, Belo Horizonte MG CEP31720 300, Brasilien.*

Journalisten sichtbar, entsprechen nicht den kanonischen Vorschriften, sondern es sind schlicht und einfach die Alltagsschuhe eines einfachen und armen Bischofs aus Buenos Aires.

Natürlich werden solche Zeichen nicht notwendigerweise die Zukunft der Praxis der Pastoral definieren und sie lassen sich auch nicht einfach denen des Vorgängerpapstes gegenüberstellen. Sie lassen jedoch einen Mann erkennen, der trotz des Amtes, das nicht wenige Formalitäten verlangt, ein schlichtes Leben führen will.

Die Tatsache, dass Franziskus in der Großstadt Buenos Aires im Argentinien der Gegenwart gelebt hat, ist ein vielversprechendes Zeichen für die Menschen in Lateinamerika. Was heißt das? In den vergangenen Jahrzehnten galt die Hauptstadt Argentiniens bei den meisten Lateinamerikanern als eine Stadt mit einer breiten Wohlstandsschicht in der Bevölkerung. Es gab kaum Armut. Doch mit der brutalen Einführung des verheerenden Neoliberalismus wurde eine Minderheit in Buenos Aires reich, und die Massen verarmten ebenso wie in anderen schändlichen Favelas der Großstädte auf dem Kontinent. Franziskus hat beide Momente des Landes erlebt und er ist in der Lage, die soziale Gerechtigkeit im aktuellen ökonomischen System zu kritisieren und einzufordern. Weil er die Situation aus persönlicher und existentieller Perspektive kennt, kann er ein prophetischer Papst der Dritten Welt für soziale Gerechtigkeit werden. Darauf setzen wir.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Miriam Leidinger

# „Der heilige Romero von Amerika"

Jon Sobrino

Viele fragen sich schon lange, wann Bischof Romero heiliggesprochen wird. Andere haben die Frage grundsätzlicher gestellt: „Wenn Bischof Romero nicht heilig ist, wer ist es eigentlich dann?" Und wieder andere haben offen ihre Überraschung und einigen Unmut gezeigt. Angesichts der kurzen Zeit, innerhalb der man Mutter Teresa und Johannes Paul II. seliggesprochen hat - ganz zu schweigen von der Kanonisierung José Maria Escrivás[1] -, verstehen sie das Schweigen in Bezug auf Bischof Romero nicht. Nun, es sieht so aus, als wäre die Stunde jetzt gekommen.

# I. Papst Franziskus: Nicht nur Aufhebung der Blockade, sondern ein Bruch

Die Abdankung Papst Benedikts XVI. stellte einen Bruch von großer Tragweite und eine in Rom seltene Geste der Aufrichtigkeit dar. Und sie schuf das Klima, das andere Brüche möglich macht. So kam es schließlich auch. Am 20. April verkündete Erzbischof Vinzenco Paglia nach einem Treffen mit dem Papst, dass „in der Angelegenheit der Seligsprechung Bischof Romeros Blockaden beseitigt wurden". (Wir werden im Folgenden von Seligsprechung oder allgemeiner von Kanonisierung sprechen.)

Es wurden Blockaden beseitigt, denn die Angelegenheit war in der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse auf unbestimmte Zeit „zu den Akten gelegt" worden. Doch es sieht nicht so aus, als wären die Gründe hierfür lediglich bürokratischer Natur gewesen. Diese Hindernisse hätte ein Papst leicht beseitigen können. Was Papst Franziskus machte, sieht nach einem „Bruch" aus. Hierarchen an verschiedenen Schaltstellen innerhalb der Kurie haben jahrelang ihr Möglichstes getan, um die Kanonisierung zu verhindern.

Es ist hinlänglich bekannt, dass die Oligarchie und andere Mächtige El Salvadors Bischof Romero zu seinen Lebzeiten schamlos und grausam behandelt haben. „Der Bischof verkauft dem Teufel seine Seele", schrieb eine Zeitung, die der Oligarchie nahestand. Und die Straßen der Hauptstadt füllten sie mit Flugblättern, auf denen etwa stand: „Sei ein Patriot, töte einen Pfaffen!"

Doch nicht nur sie waren gegen die Kanonisierung. In kirchlichen Kreisen in und außerhalb von El Salvador gab es Würdenträger, die Bischof Romero von Anfang an mit unbeirrbaren und vielfach grundlosen Vorurteilen begegneten. Sie verziehen ihm nicht, dass er eine Theologie unterstützte, wenn sie auch gut war, sofern es sich um die der Befreiung handelte. Und sie verziehen ihm auch die Unterstützung der Volksorganisationen nicht, wenngleich sie richtig und kritisch war. Seine klaren Stellungnahmen und seine radikalen Anklagen an die Adresse der Unterdrücker, der Militärs, der Todesschwadronen, der Regierungen und des nordamerikanischen Imperiums lösten bei ihnen Erstaunen und Schrecken aus.

Und für kirchliche Amtsträger stellt es die tiefste Beunruhigung dar - und zugleich die, die man sich am wenigsten eingestehen kann -, dass Bischof Romero in seinem Denken, Reden und Verhalten sehr Jesus von Nazaret glich. Seine folgenden Worte verstörten sie völlig: „Ich freue mich, Brüder, dass die Kirche verfolgt wird [...] Es wäre sehr traurig, wenn es in unserer Kirche keine ermordeten Priester gäbe."

## Die Probleme tauchten sehr bald auf

Die Nuntiatur reagierte sehr scharf auf seinen Entschluss, nach der Ermordung Padre Rutilios am 20. März 1977 eine Messe zu feiern, die ein wahrer Aufschrei des Glaubens, der Hoffnung und des Engagements war und nur mit der Begräbnismesse des Bischofs selbst am 30. März 1980 zu vergleichen ist. Mit Ausnahme Bischof Riveras waren alle Bischöfe El Salvadors dagegen und taten

dies zuweilen auch öffentlich und in plumper Weise kund. Im Jahr 1978 veröffentlichten sie eine ebenso kurze wie schlechte Botschaft zum Thema Volksorganisationen, die diametral dem langen Hirtenbrief Bischof Romeros über die Kirche und die politischen Volksorganisationen widersprach. Kurz vor seinem Tod notierte Bischof Romero drei Dinge in sein Tagebuch, die ihm Sorge bereiteten: An letzter Stelle nannte er seine „Konfliktsituation mit den anderen Bischöfen". Und ich erinnere mich an die Freude, die ihn in Puebla bei einem Treffen mit Bischöfen ergriff, welche sich Medellín verpflichtet fühlten: „Wie gut ist es, hier unter Brüdern sein zu können!" An seiner Beerdigung nahm keiner der Bischöfe El Salvadors teil - mit Ausnahme des Bischofs Rivera y Damas.

Bei der römischen Kurie haben mächtige Besucher und dort ansässige Funktionäre der US-amerikanischen Administration sowie Bischöfe wie etwa Alfonso López Trujillo schlecht über Bischof Romero geredet. Bei mehreren Gelegenheiten schickte man ihm Visitatoren aus Rom, und einmal überlegte man, ihn seines Amtes als Erzbischof zu entheben oder ihn als solchen unschädlich zu machen, indem man einen Koadjutor mit vollen Machtbefugnissen ernennen wollte. Bischof Romero reagierte darauf folgendermaßen: „Ich bin bereit, zu gehorchen. Wenn sie mich des Amtes entheben, dann bitte ich lediglich darum, dies in Würde zu tun, damit mein Volk nicht leidet." Bei seinen Reisen nach Rom sprach er über seine Probleme mit Pater Arrupe[2] und Kardinal Pironio[3], die beide Schwierigkeiten mit Rom hatten. Sie ermutigten einander. Und in seinen letzten Jahren war er sehr dankbar für den Besuch Kardinal Lorscheiders.[4]

Von seinem Besuch bei Papst Paul VI. im Mai 1977 kam er glücklich zurück. Nach seinem ersten Besuch bei Papst Johannes Paul II. war er enttäuscht und traurig. Nach seinem zweiten Besuch war er voll heiteren Trostes. Nach seinem Tod stattete Papst Johannes Paul II. überraschend und ohne vorherige Benachrichtigung der Regierung seinem Grab in der Kathedrale einen Besuch ab. Er bezeichnete ihn bei dieser Gelegenheit als „eifrigen Hirten".

Benedikt XVI. wurde von Journalisten mehrmals gefragt, wann mit der Kanonisierung Bischof Romeros zu rechnen sei. Einem französischen Journalisten antwortete er darauf, „dass die Verzögerung nichts mit der Person des ermordeten Erzbischofs zu tun hat, der die Seligsprechung aufgrund seiner heldenhaften Tugenden verdiente. Sie war vielmehr der politischen Situation in El Salvador in Bezug auf das Wirken Bischof Romeros geschuldet." Es bleibt die Frage, warum konkret in dieser Situation „die Kanonisierung nicht opportun ist".

Bischof Urioste[5] hat oft gesagt, dass Bischof Romero der am meisten geliebte und am meisten gehasste Salvadorianer im Land gewesen sei. Die Mächtigen, die Oligarchie, das Militär, die Todesschwadronen, die Wirtschaft, die Politik und ein großer Teil der Medien haben ihn zu Lebzeiten gehasst. Aus ihren Reihen gingen einige hervor, die ihn ermordeten. Und die Verstocktesten unter ihnen stießen in der Nacht nach dem Mord mit Champagner an. Es ist nicht leicht für den Vatikan, Bischof Romero zu kanonisieren, solange diese noch leben und vielleicht einige bedeutende Feinde aus protokollarischen Gründen seiner Seligsprechung bei-

wohnen müssten. Vielleicht ist es das, was seine Seligsprechung nicht „opportun" erscheinen lässt.
Vielleicht wäre es auch nicht opportun, ihn öffentlich als außerordentliches Beispiel für einen Bischof hinzustellen, denn dies könnte einige der Bischöfe in Verlegenheit bringen.
Und vielleicht wird wieder gesagt, dass „man Bischof Romero nicht in politischen Zusammenhang bringen darf", denn dies könnte die Kanonisierung erschweren - eine abgestandene, immer wieder vorgebrachte Behauptung, die jeder Begründung entbehrt.

## II. Ein Heiliger

Wir wissen nicht, was in der Akte zur Selig- und Heiligsprechung stehen wird. Wir würden uns wünschen, wenn über das hinaus, was man von Rom aus von Bischof Romero wahrnimmt, die wichtigen Dinge darin Aufnahme fänden, die wir von hier aus sehen.

### Bekehrung

In bester Tradition der christlichen Kirchen machte Bischof Romero, der stets ein guter und ethisch denkender Mensch war, in den Siebzigerjahren einen radikalen Wandel bzw. eine Bekehrung durch. Der Hauptgrund dafür war die Begegnung mit den Armen bereits in seiner Zeit als Bischof in Santiago de Maria und dann endgültig in San Salvador. Am 12. März 1977 veränderte sich sein Leben vor den Leichen Rutilio Grandes und zweier Bauern für immer. Die unzähligen Opfer, die Armen und Unterdrückten lösten in ihm endgültig eine neue Lebensweise aus. In ihnen begegnete er einer Endgültigkeit, die mit der Endgültigkeit Gottes selbst zusammenfällt und die von Gott nicht an die zweite Stelle verdrängt wurde. Dies, so meine ich, ist es, was im Herzen des Bischofs in diesen Augenblicken der Bekehrung vorging. Dahinter fiel er niemals zurück.
Dazu verhalfen ihm in erster Linie die Armen, aber auch das, was bereits in den ersten Tagen geschah. Die Priester, die er für Linke und Anhänger Medellíns hielt, unterstützten ihn bedingungslos, während diejenigen, die mit ihm waren, als er ein moderater und keineswegs politischer Bischof war, ihn allein ließen. Und was ihn noch davon überzeugte, dass der neu eingeschlagene Weg der richtige sei, war der kirchliche Leib, der sich sogleich um ihn herum bildete: Priester, Ordensfrauen, die arme Bevölkerungsmehrheit und etliche Akademiker der Mittelklasse.

*Jon Sobrino SJ, geb. 1938, ist Professor der Theologie und Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in San Salvador. Bibliografische Angaben finden sich bei seinem anderen Beitrag in diesem Heft. Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01)168, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@uca.edu.sv.*

## Leidenschaft gegen die Ungerechtigkeit

Die Türen seines Büros in der Bischofsresidenz und im kleinen Krankenhaus waren immer offen, um arme Leute anzuhören und aufzunehmen. Und die Erniedrigung zur Demut, die mit dem Mitgefühl einherging, lebte er zutiefst. „Mir obliegt es, Zerschlagene und Leichname aufzulesen", sagte er in Aquilares. Auf diese Weise bekehrte er sich, wie die Bischöfe des 16. Jahrhunderts, zum Verteidiger der Armen von Amts wegen (*ex officio*).

## Anklage der Lüge und Täuschung

Man muss dies nicht ausführlich darlegen, aber es ist doch wichtig, an die Art und Weise zu erinnern, wie er dies tat, denn diese ist unvergleichlich - insbesondere in seinen Predigten. Jeden Sonntag - ohne Ausnahme - erwähnte er alle Menschenrechtsverletzungen, die in der Woche davor stattgefunden hatten und von denen er gehört hatte. Er nannte die Namen der Opfer, den Ort und die konkreten Umstände und beschrieb die Situation der Angehörigen. Und immer machte er auch die Täter namhaft, die zum allergrößten Teil aus dem Militär, dem Sicherheitsapparat und den Todesschwadronen kamen. Aber er benannte die Täter auch dann, wenn sie aus den Reihen der Volksorganisationen kamen. Und er beschwor sie: „Im Namen Gottes und im Namen dieses leidgeprüften Volkes, dessen Klagen jeden Tag lauter zum Himmel emporsteigen, bitte ich sie, flehe ich sie an, befehle ich ihnen im Namen Gottes: Schluss mit der Repression!"

## Gegen den Götzendienst des Reichtums

Er verurteilte diesen Götzendienst. Und deshalb haben sie ihn umgebracht. „Man tötet den, der stört", hatte er gesagt. Er störte, weil er die Ungerechtigkeit des Geldes und des Reichtums erwähnte, die er Götzendienst nannte. Und er klagte viele andere Arten von Götzendienst an, vor allem den der nationalen Sicherheit. Er verurteilte auch die Medien: „Heute glaubt niemand mehr etwas." Und er klagte den obersten Gerichtshof an: „Der Schlüssel für einen großen Teil des schlechten Zustandes unseres Landes liegt hauptsächlich hier, beim Präsidenten und bei allen Mitarbeitern des obersten Gerichtshofes, die von den Kammern, den Gerichten, den Richtern und allen Verwaltern dieses heiligen Wortes mit größerem Nachdruck die Gerechtigkeit einfordern müssten, damit sie wirklich Diener der Gerechtigkeit seien."

## Der Bischof vor dem Geheimnis Gottes

Bischof Romero sprach häufig über Gott. In Treue zu Puebla und zur Befreiungstheologie verurteilte er vor allem die Götter des Todes, die Götzen, „die Opfer brauchen, um am Leben zu bleiben". Doch in erster Linie sprach er vom Gott Jesu, vom wahren Gott, vom Gott seines Lebens und vom Gott der Geschichte. Und er sprach mit Gott. Sein Beten voll innerlicher Ergriffenheit ist bekannt. Und vor Gott verharrte er am Boden hingestreckt und fühlte sich glücklich dabei. Einige Tage vor seiner Ermordung sagte er in einer Predigt: „Kein Mensch kennt sich selbst, solange er Gott nicht begegnet ist [...] Geliebte Brüder, möge es die Frucht

dieser heutigen Predigt sein, dass ein jeder von uns sich aufmache, um Gott zu begegnen, und dass wir die Freude seiner Majestät und unserer Winzigkeit erfahren."

### Die Armen seines Volkes

Der Bischof liebte sie und verteidigte sie. Immer. Er begab sich selbst in Gefahr und sagte: „Ich werde dieses Volk nicht im Stich lassen." Er prangerte seine Feinde an, selbst wenn es sich um den Staatspräsidenten, den General Romero oder den US-amerikanischen Präsidenten Carter handelte, dem er untersagte, Waffen zu liefern. Er verteidigte die Armen, und für sie riskierte er alles, so wie es nur die Freunde der Wahrheit tun. Und ohne Scham tat er ihnen kund, was er für sie empfand: „Für dieses Volk ist es nicht schwer, ein guter Hirte zu sein."
Das Volk, seine Armen, liebte ihn, wie man selten jemanden, zumal einen Bischof, liebt. Es beweinte ihn so, wie man nur einen Vater beweint. Heute, 33 Jahre danach, lieben ihn viele nach wie vor von ganzem Herzen. In El Salvador liebt man ihn anders, als man andere populäre und offiziell heiliggesprochene Menschen liebt. In besonderer Weise lieben ihn und gedenken seiner die Überlebenden von Massakern, Gattinnen und Mütter von Gatten und Söhnen, die ermordet wurden oder „verschwunden" sind, Angehörige von Opfern, an die niemand denkt. Ohne genau zu wissen, was „Heiligsprechung", „öffentliche Verehrung" oder „Fürsprache" bedeutet, freuen sie sich, wenn ein Papst seinen Namen feierlich nennt und aller Welt sagt, dass der Bischof ein guter Mensch gewesen ist. Sie sind zufrieden. Und diese Form von Kanonisierung ist nicht gering zu veranschlagen.

## III. Die vatikanische Seligsprechungsakte im Gefolge anderer Seligsprechungen

Wir wissen nicht, was in der Akte des Vatikans für die Selig- und Heiligsprechung stehen wird. Hoffentlich wird sie Bischof Romero als traditionellen und salvadorenischen Heiligen so darstellen, wie wir es zu schildern versucht haben. Hoffentlich wird sein Name für so viele Opfer stehen, die namenlos geblieben sind: in El Mozote, unter den guatemaltekischen Indios und den in Mexiko ermordeten Flüchtlingen ... Und hoffentlich wird er so vielen unschuldigen und wehrlosen gekreuzigten Völkern einen Namen verleihen.
Und da er ein Bischof war, wird in seiner Akte hoffentlich der ermordeten lateinamerikanischen Bischöfe Luis Angelelli, Gerardo Valencia Cano, Juan Gerardi, Joaquín Ramos ... gedacht. Zusammen mit vielen anderen sind sie die lateinamerikanischen Kirchenväter seit Medellín.
Allein Gott weiß, wie die Akte der Kanonisierung ausfallen wird. Wir sagen hier zum Schluss, dass Bischof Romero bereits kanonisiert worden ist. Und wir rufen die wichtigsten Momente seiner Kanonisierung in Erinnerung.

- Bischof Pedro Casaldáliga schrieb, als er von Romeros Märtyrertod Nachricht bekam, das Gedicht *Heiliger Romero von Amerika, unser Hirte und Märtyrer.* Das Gedicht endet mit der Gewissheit: „Niemand wird deine letzte Predigt zum

Verstummen bringen." Hoffen wir, dass seine künftige Kanonisierung Ausdruck dessen sein wird, dass es immer eine Predigt Bischof Romeros geben wird.

- Am 31. März 2005 brachte die anglikanische Kirche in Gegenwart der englischen Queen und des Erzbischofs von Canterbury mitten auf der Fassade der Westminster Abbey das Bildnis Bischof Romeros zusammen mit dem Martin Luther Kings und acht anderer Märtyrer und Märtyrerinnen des 20. Jahrhunderts aus allen christlichen Kirchen an. Hoffen wir, dass die künftige Kanonisierung diesen ökumenischen Geist bewahrt.
- Im letzten *Brief an die Kirchen* anlässlich des Jahrestages von Bischof Romero haben wir geschrieben: „In dir findet die Waise Mitgefühl." In aller Bescheidenheit und Freude sagen wir über ihn das, was das Alte Testament über JHWH sagt. Hoffentlich verweist die künftige Kanonisierung auf JHWH, den Gott der Armen und Opfer.
- Ignacio Ellacuría sprach bei der Begräbnisfeier der UCA vier Tage nach Romeros Ermordung die folgenden bekannten, ebenso kühnen wie hellsichtigen Worte: „In Bischof Romero ereignete sich der Vorübergang Gottes in El Salvador." Hoffentlich wird Bischof Romero zusammen mit Tausenden von Märtyrern und Märtyrerinnen, wie er einer war, mit den folgenden Worten kanonisiert: „In Lateinamerika und an vielen anderen Orten der Dritten Welt ist Gott unter uns gewandelt."
- An einem Wintermorgen reinigte ein zerlumpter Mann sorgfältig das Grab Bischof Romeros mit seinen Lumpen. Als er fertig war, lächelte er zufrieden. Ich näherte mich ihm und fragte ihn: „Was machst du?" Und er antwortete mir: „Das Grab des Bischofs sauber machen. Denn er war mein Vater." „Wie das?" „Ich bin nichts weiter als ein Armer. Manchmal fahre ich mit einem Wägelchen über den Markt, dann bettle ich wieder um Almosen, und dann wiederum gebe ich alles für Likör und Zuckerrohrschnaps aus und schlaf mir den Rausch auf der Straße aus ... Doch immer wieder fasse ich von neuem Mut. Ich hatte einen Vater, der dafür sorgte, dass ich mich als Mensch fühlte. Weil er Leute wie mich liebte und keinen Ekel vor uns empfand. Er sprach zu uns, er berührte uns, er fasste uns an, er vertraute uns. Er zeigte die Zärtlichkeit, die er für mich empfand. So wie die Väter lieben. Deshalb mache ich sein Grab sauber. So wie es eben die Söhne tun."[6]

[1] Der Gründer des Opus Dei; Anm. d. Übers.

[2] Pedro Arrupe, damals Generaloberer des Jesuitenordens; Anm. d. Übers.

[3] Aus Argentinien; Anm. d. Übers.

[4] Damals Erzbischof von Fortaleza; Anm. d. Übers.

[5] Ricardo Urioste, der ehemalige Generalvikar Romeros; Anm. d. Übers.

[6] Diese Begebenheit erzählt Maria López Vigil in ihrem Buch *Piezas para un retrato*, San Salvador 1993; englische Ausgabe: *Oscar Romero: Memories in Mosaic*, Marknoll 2013.

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

# Heiligkeit im Wandel der Zeit

*Peter Brown: Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches, Stuttgart: Reclam 1998, 128 S., € 3,80*

*Wolfgang Weiß (Hg.): HeiligSEIN und SeligSPRECHEN, Reflexionen zur Heiligenverehrung anlässlich der Seligsprechung von Georg Häfner, Würzburg: Echter 2012, 147 S., € 12,80*

*Hubertus Lutterbach: Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen" in Mittelalter und Gegenwart, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 176 S., € 29,90*

„Heilige und Heiligkeit" - das Thema dieses Heftes, das in den verschiedenen Beiträgen diskutiert wurde, ist auch Gegenstand zahlreicher Veröffentlichungen. Drei davon sollen hier vorgestellt werden. Peter Brown, Professor an der renommierten Princeton University und international anerkannter Experte für die Geschichte der Spätantike und des frühen Christentums, legt mit seinem Werk *Autorität und Heiligkeit* eine Zusammenfassung seiner Forschungen zur Christianisierung des Römischen Reiches vor. Dieses Buch ist ein schmales Reclam-Bändchen und kostet in der Anschaffung so gut wie nichts - aber es ist eine Lektüre, die es in sich hat. In gewisser Weise ist es ein Standardwerk; allerdings nicht in dem Sinne, dass hier Gewissheiten vorgebracht und Lehrmeinungen festgeschrieben würden, sondern der Reiz der Lektüre liegt eher darin, dass Brown seine Gelehrsamkeit gewissermaßen spielerisch zum Ausdruck bringt. Der Autor bekennt, dass ihm im Laufe seiner Forschungsarbeit immer mehr seiner ursprünglichen Überzeugungen fraglich geworden sind, und so breitet er seinen Gegenstand mit einer spürbaren Lust an den Widersprüchen und Ausnahmen der Geschichte aus. „Sowohl - als auch", „einerseits - andererseits", dies ist

die Denkbewegung, die Brown auf fast jeder Seite seines Werkes vollzieht und zu der er auch seine Leser und Leserinnen einlädt. Zu diesem diskursiven Denken passt es gut, dass der Verfasser seine Einsichten nicht am Schreibtisch des Gelehrten gewonnen hat, sondern in lebhaftem Austausch mit Fachkollegen. Die Aufsätze, die in diesem Buch zusammengefasst sind, gehen zurück auf drei Vorlesungen, die Brown vom 22. bis 24. November 1993 in Cambridge gehalten hatte. Darüber schreibt er im Vorwort: Die Beiträge der Teilnehmer „boten nicht nur grundlegende Anregungen für die Arbeit der nächsten Jahre; es kristallisierte sich hierbei auch ein Modell für den modernen wissenschaftlichen Diskurs heraus, denn die im Pro und Contra oft sehr lebhafte, doch nie verletzend geführte Diskussion setzte Maßstäbe. Viele Freunde und Kollegen hatten sich als Zuhörer eingefunden [...], sie boten Gewähr für den weiten Horizont der Diskussion. [...] Ich kann nicht umhin, diese Zeilen mit einem leisen Anflug von Traurigkeit vorzulegen, denn sie vermitteln von der ungewöhnlich lebendigen, die Teilnehmer mitreißenden Veranstaltung nur einen höchst unvollkommenen Eindruck." (S. 5f) Die Themen der drei Kapitel dieses Buches lauten: „Christianisierung: Historische Darstellungen und Prozesse", „Die Grenzen der Intoleranz" und „Vermittler des Heiligen: Der christliche Heilige in der Spätantike". Damit wird keineswegs das gesamte Spektrum der Thematik abgedeckt, sondern es werden (wie der Untertitel des Buches besagt) lediglich einzelne „Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches" angesprochen. Kritisch ist zu vermerken, dass die Auswahl dieser Aspekte ein wenig ungeordnet und verwirrend erscheint und dass in der Darstellung der „rote Faden" manchmal schwer zu erkennen ist. Dennoch ist die Lektüre anregend und voller Detailerkenntnisse. Insgesamt wird die Ausbreitung des Christentums als ein Prozess geschildert, der äußerst komplex war und sich allmählich über einen langen Zeitraum hinweg entwickelt hat, wobei es viele Ungleichzeitigkeiten (oder genaugenommen „Gleichzeitigkeiten") gab, die Brown beispielhaft aufzeigt. So wurden die heidnischen Traditionen in der Kultur der herrschenden Elite noch bis weit ins 5. Jahrhundert hinein fortgeführt: Das Manuskript eines Kalendariums enthielt Hinweise auf alle wichtigen Kirchenfeste und zugleich Illustrationen der römischen Götterkulte für jeden einzelnen Monat; das Christogramm findet sich unbefangen auf einer Jagdszene im Silberschatz des heidnischen Aristokraten Seuso; und im katholischen Ravenna wurde um 440 n. Chr. eine Prozession abgehalten, bei der die neuernannten Konsuln im Hippodrom mit einer Reverenz an die Götter Roms begrüßt wurden (vgl. S. 25-30).

Was die Gestalt von Heiligen in der Spätantike betrifft, so zeichnet sie Brown als religiöse Pragmatiker, die Unterstützung für ihren Lebensunterhalt aus der Bevölkerung erhielten, indem sie im Gebet für ihre alltäglichen Sorgen und materiellen Bedürfnisse eintraten (vgl. z.B. S. 100). Manifestationen extravaganter Religiosität, wie sie etwa im Stylitentum anzutreffen waren, erscheinen in dieser Perspektive als Ausweis besonderer Qualitäten in einer Situation der Konkurrenz. Ob Brown hier dem immanent christlichen Einfluss ausreichend Rechnung trägt und die Tradition des Asketismus - die durchaus auch kritisch zu hinterfragen ist - genügend ernst nimmt, sei dahingestellt. In jedem Fall wirft

seine Darstellung ein neues Licht auf die Heiligenverehrung in der Alten Kirche und regt zu weiteren Forschungen an.

„Weitere Forschungen" - dies ist das Stichwort, um zu einem Buch überzuleiten, das Wolfgang Weiß herausgegeben hat unter dem Titel *HeiligSEIN und Selig-SPRECHEN*. Es versammelt Beiträge, die anlässlich eines Studientages an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg in Verbindung mit der Katholischen Akademie Domschule gesammelt worden sind. Dabei geht es um „Reflexionen zur Heiligenverehrung anlässlich der Seligsprechung von Georg Häfner". Georg Häfner war ein katholischer Priester aus der Diözese Würzburg, der von den Nationalsozialisten inhaftiert worden war und im Alter von 41 Jahren im KZ Dachau verstarb. Im Mai 2011 wurde er im Würzburger Dom seliggesprochen. Der Tagungsband enthält Beiträge u. a. von Paul-Werner Scheele, Wolfgang Weiß, Martin Stuflesser, Michael Martin (der die Heiligenverehrung aus evangelischer Sicht diskutiert) und von Thomas Mark Németh (der über „Heilige und Heiligenverehrung in der Orthodoxie" schreibt). Dadurch stehen die Beiträge in diesem Buch in einem ökumenischen Horizont - wenngleich die Perspektive der katholischen Theologie eindeutig überwiegt. Kritische Reflexionen, etwa zur Problematik der Kanonisation im Katholizismus oder zur Abwesenheit christlich-jüdischer Solidarität im Martyrium Häfners - fehlen fast ganz, was sicherlich als ein Mangel anzusehen ist. Aufschlussreich ist der Überblick zu „Kanonisation und Kult von Heiligen und Seligen des Bistums Würzburg" und der Artikel zu „Liturgietheoretische[n] Überlegungen zur Heiligenverehrung heute".

„Heiligenverehrung heute" - ein Stichwort, das wiederum auf den nächsten Buchtitel verweist, der hier vorgestellt werden soll. Es ist das Buch von Hubertus Lutterbach, in dem er sich mit „Personenkult um ‚Gottesmenschen' in Mittelalter und Gegenwart" beschäftigt. *„Tot und heilig?"* lautet der Titel und das Thema, womit Lutterbach sich auseinandersetzt. Hubertus Lutterbach ist Professor für Christentums- und Kulturgeschichte an der Universität Essen (und den Leserinnen und Lesern von CONCILIUM als Autor bekannt). In seiner rezeptionsgeschichtlich angelegten Studie beschäftigt er sich mit der Frage, welche Faktoren dazu führen, dass Menschen nach ihrem Tod als „Gottesmenschen" verehrt werden (ein Begriff, den Lutterbach neu in die Diskussion einführt).

In der medialen Gesellschaft tritt diese Verehrung bisweilen als Massenphänomen in Erscheinung, wofür im kirchlichen Bereich Papst Johannes Paul II. und im säkularen Bereich Lady Diana als Beispiele dienen. Lutterbach kontrastiert Johannes Paul II. in einem papstgeschichtlichen Vergleich mit Pius IX. und mit Johannes XXIII.; die Verehrung von Lady Diana wird mit derjenigen von Mahatma Gandhi und Martin Luther King verglichen. In seiner Untersuchung, die religions- und sozialwissenschaftlich orientiert ist, analysiert Lutterbach die Berichterstattung in den überregionalen Tageszeitungen und Illustrierten Deutschlands (ohne Berücksichtigung von Kirchenzeitungen) unmittelbar nach dem Tod der betreffenden Gottesmenschen (d.h. vom Tag nach ihrem Tod bis zum Tag nach ihrer Beisetzung). Dabei kann Lutterbach zeigen, dass es zur Erhebung eines Menschen zum Gottesmenschen nur dann kommt, wenn die drei folgenden

Kriterien erfüllt sind: (1.) eine langjährige Wirkungszeit, (2.) Anerkennung, die nationale und religiöse Grenzen überschreitet und von einer dauerhaft aktiven Erinnerungsgemeinschaft getragen wird, sowie (3.) ein Tod, der als eine Form von (blutigem oder unblutigem) Martyrium gedeutet werden kann. Anhand dieser drei Kriterien wird verständlich, warum der so beliebte Papst Johannes XXIII. - trotz aller *subito santo*-Forderungen nach seinem Tod - nicht zum Gottesmenschen avanciert ist (die Dauer seines Pontifikats war nicht lang genug gewesen). Bei Pius IX. war zwar das erste und das dritte der Kriterien erfüllt, jedoch nicht das zweite, da seine Verehrung keineswegs grenzüberschreitend war, sondern Anhänger und Gegner in zwei heftig miteinander kämpfende Lager gespalten hat. Bei Lady Diana scheint ebenfalls das zweite der genannten Kriterien nicht ausreichend erfüllt gewesen zu sein, weil „sich ihr Lebenswerk - wiewohl im Tode von den Medien als Inbegriff der Mitmenschlichkeit bejubelt und verkauft - mit der Zunahme des zeitlichen Abstandes als wenig aussagekräftig erwiesen hat" (S. 122). Hingegen erfüllen sowohl Gandhi als auch Martin Luther King alle drei Kriterien in herausragender Weise, und tatsächlich können sie als die großen Gottesmenschen des 20. Jahrhunderts angesehen werden.

Lutterbachs Buch ist ein äußerst anregender Beitrag zum Thema „Heilige und Heiligkeit", der aufzeigt, wie religiöse Muster, die im Mittelalter entstanden sind, in unserer Gesellschaft weitertradiert werden und in gewandelter Form (z.T. unbewusst) fortleben. Sie lassen sich „als Ausdruck mittelalterlich verbreiteter Frömmigkeit in der Moderne" ebenso wie „als Ausdruck sinnstiftenden und identitätsstärkenden Verhaltens" verstehen, welche „die Kontinuität christlicher Erfahrungsgeschichte jenseits aller Brüche signalisieren" (S. 124).

*Jutta Koslowski*

*Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.*

# Bibel und pastorales Handeln




Norbert Hark
**Auf das Wort hören und danach handeln**
Hermeneutische Maßstäbe
für eine exegetisch
verantwortete Pastoraltheologie

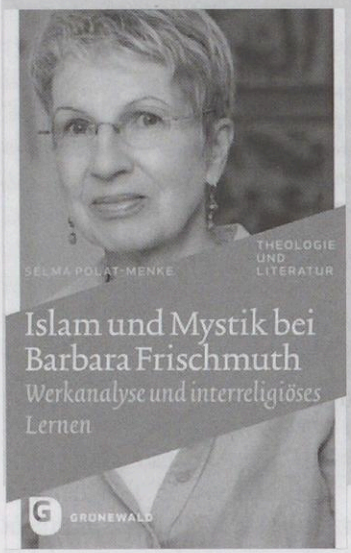
Reihe: Zeitzeichen, Band 32

Format 16,5 x 24 cm
292 Seiten
Paperback
€ 30,– [D] / sfr 40,90
ISBN 978-3-7867-2976-1

Wie ist die Bibel als Heilige Schrift auszulegen? Welche hermeneutischen Regeln gelten unter dieser theologischen Fragestellung für eine biblisch fundierte und exegetisch verantwortete Pastoraltheologie? Wie kann eine angemessene Interpretation Grundlagen für das christliche Handeln legen? Dieser Problematik geht die Studie in biblisch-, praktisch- und systematischtheologischen Reflexionen nach. Sie betrachtet die Geschichte der Pastoraltheologie als wissenschaftlicher Praxistheorie des Evangeliums und die jüngere Entwicklung der Exegese. Weiterführende Hinweise liefert die jüngere Sprachphilosophie.
Norbert Hark entwickelt in elf Thesen Maßstäbe für eine exegetisch verantwortete Pastoraltheologie und eröffnet damit christlichem Handeln sowie kirchlicher Pastoral biblisch fundierte Zukunftsperspektiven.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

# Literatur und Theologie




Selma Polat-Menke
**Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth**
Werkanalyse und interreligiöses Lernen

Reihe: Theologie und Literatur, Band 27

Format 14 x 22 cm
588 Seiten
Paperback
€ 48,– [D] / sfr 63,90
ISBN 978-3-7867-2974-7

Barbara Frischmuth vermittelt wie kaum eine andere Autorin den Islam auf epische Weise: In ihren Romanen stößt Orient auf Okzident, äußert sich durch das Leben, Lieben und Leiden der Protagonisten vor allem die Mystik des Alevitentums.
Selma Polat-Menke liefert in der vorliegenden Studie eine gründliche Analyse der Darstellung des Islam in Frischmuths Romanen. Solch eine Entschlüsselung birgt Chancen über das epistemische Interesse hinaus: Frischmuths Werk – das zeigt insbesondere das abschließende Kapitel dieses Buches – regt zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Islam an und kann so als Ausgangspunkt für interreligiöses Lernen dienen.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

# Religiöser Aufbruch und Kirchenkrise




Stefan Knobloch
**Ungenutztes Potenzial**
Zwischen religiöser Sehnsucht und Kirchenkrise

Format 14 x 22 cm
160 Seiten
Paperback
€ 14,90 [D] / sfr 21,90
ISBN 978-3-7867-2875-7

Gotteskrise und Säkularisierung unserer Gesellschaft sind weit verbreitete Schlagwörter heutiger Gegenwartsanalyse.
Stefan Knobloch setzt bewusst einen Gegenakzent:
Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil stellt er die Antreffbarkeit Gottes in den Alltagserfahrungen der Menschen heraus. Gott ist denen, die ihn »in Schatten und Bildern suchen«, nicht fern. Religiöse Sehnsucht ist in der Gesellschaft und bei den Menschen spürbar.
Sie muss allerdings von der Pastoral der Kirche als ein Ort der Antreffbarkeit Gottes ernst genommen werden.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

# concilium

**Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / Juli 2013 · Heft 3**



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/Ill., USA
*Marciano Vidal*, Madrid, Spanien
*Ellen van Wolde*, Tilburg, Niederlande



**Noch lieferbare zurückliegende Hefte** (z.T. nur noch wenige Restexemplare):

**43. Jahrgang**
2007–2 Landkonflikte – Landutopien
2007–4 Christentum und Demokratie

**44. Jahrgang**
2008–2 China und das Christentum
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

**48. Jahrgang**
2012–1 Die menschliche Geschichte als Sakrament
2012–2 Theologen und Bischöfe
2012–3 Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils
2012–4 Gender
2012–5 Wasser zeichnet unser Leben

**Bestellungen** richten Sie bitte an:
Matthias-Grünewald-Verlag, Zeitschriftenvertrieb, 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.

# concilium

**Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / Juli 2013 · Heft 3**

CONCILIUM erscheint in sechs Sprachen: Deutsch, Englisch, Italienisch, Kroatisch, Portugiesisch, Spanisch.



GRÜNDUNGSMITGLIEDER

A. van den Boogaard, P. Brand, Y. Congar †, H. Küng, J.B. Metz, K. Rahner †, E. Schillebeeckx †

PRÄSIDIUM
**Präsident**
Felix Wilfred
**Vizepräsidenten**
Thierry-Marie Courau OP, Diego Irarrázaval, Susan Ross

HERAUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt
Mile Babić, Sarajevo
Maria Clara Bingemer, Rio de Janeiro
Erik Borgman, Tilburg
Lisa Sowle Cahill, Boston
Thierry-Marie Courau OP, Paris
Hille Haker, Chicago
Diego Irarrázaval, 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
João J. Vila-Chã SJ, Rom
Marie-Theres Wacker, Münster
Felix Wilfred, Madras



SEKRETARIAT
Leitende Sekretärin: Arokia Anthony Das

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



COPYRIGHT

© International Association of Conciliar Theology, Madras (Indien)



Verantwortlich für die Übersetzungen sind die Übersetzerinnen und Übersetzer.
Verantwortlich für die deutsche Ausgabe: Norbert Reck, München



Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.


Heft 4 / 2013 wird im Oktober 2013 erscheinen.
Thema:

## Die Ambivalenz des Opfers

EINLADUNG ZUR MITARBEIT

CONCILIUM lädt ein zur Beteiligung am internationalen theologischen Gespräch. Sowohl Beiträge zu aktuellen theologischen Fragen als auch zu Themen der kommenden Hefte sind willkommen (bitte per Mail ans Sekretariat). Eine Gewähr für den Abdruck eingereichter Beiträge kann nicht übernommen werden.

Themen in Vorbereitung: Orthodoxie • Apokalyptisches Denken • Christentum als Ware • Korruption • Jugend


CONCILIUM erscheint fünfmal im Jahr.
Jahresabonnement € 54,00; Studentenabonnement € 39,80; Einzelheft € 12,90 (jeweils zuzüglich Zustellgebühren).
Abbestellung bis sechs Wochen vor Jahresende.

CONCILIUM kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern-Ruit (www.gruenewaldverlag.de).
Für Österreich (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags) bei Auslieferung Verlag Herder, Wollzeile 33, A-1010 Wien.

Druck und Bindung:
Auer Buch + Medien GmbH
86609 Donauwörth

ISSN 0588-9804

# Neue Perspektiven in der Schöpfungsspiritualität




Brigitte Enzner-Probst/
Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.)
**Im Einklang mit dem Kosmos**
Schöpfungsspiritualität
lehren, lernen und leben
Theologische Aspekte – Praktische Impulse

Format 14 x 22 cm
288 Seiten
Paperback
€ 25,– [D] / sfr 35,50
ISBN 978-3-7867-2971-6

„Nach uns die Sintflut …" – so ließe sich das gegenwärtige Verhalten der Menschheit beschreiben, das uns geradewegs auf eine ökologische Krise zusteuern lässt. Ist eine Bewusstseinsveränderung noch möglich? Und wie kann sie vonseiten der Theologie nachhaltig mitgestaltet werden? Die Autorinnen und Autoren dieses Buches zeigen aus ganz verschiedenen Blickwinkeln auf, wie dies gelingen kann. Theologische Klärungen, praktisch-theologische Aspekte, motivierende Impulse und liturgische Elemente ermutigen dazu, in Gottesdienst und Unterricht, in der Erwachsenenbildung und in der Meditationsanleitung neue Perspektiven aufzuzeigen und zu leben.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

Oktober 2013
49. Jahrgang
Y 23000

4

# concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

## Die Ambivalenz des Opfers

Herausgegeben von Luiz Carlos Susin, Daniel Franklin Pilario und Diego Irarrázaval


| | |
|---|---|
| L.-M. CHAUVET | „Opfer": ein ambivalenter Begriff im Christentum |
| M. BEAUDIN | Die verkannte Opferlogik des neoliberalen Kapitalismus und seine unmögliche theologische Legitimation |
| S. SIMONSE | Die Wandlung negativer in positive Reziprozität durch das Opfern. Anthropologische Überlegungen |
| J. ALISON | Nicht wir haben das Opfer erfunden – das Opfer erfand uns. Girards Grundgedanken |
| M. L. BUDDE | Fröhliches Gemetzel: Opfer und Massenunterhaltung |
| C. E. GUDORF | Opfer, Vaterschaft und Macht aus der Genderperspektive |
| D. F. PILARIO / L. C. SUSIN / D. IRARRÁZAVAL | Passionsrituale, Gewalt und Mitleiden |
| C. CARBULLANCA | Das Gottesknechtslied. Theologie des Martyriums versus Opfertheologie |
| R. J. DALY | Das trinitarische Christus-Ereignis – ein anderes Opfer |
| E. BIANCHI | „Wenn ihr verstanden hättet, was das heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" |


### Theologisches Forum


| | |
|---|---|
| L. BOFF | „Green Economy": der letzte Angriff auf die Natur? |
| M. VIDAL | Wie soll man vom Glauben her am weltweiten ethischen Dialog teilnehmen? |
| R. BUCHER | Nicht ohne eine gewisse Tragik: Papst Benedikt XVI. und die wiederverheirateten Geschiedenen |
| REZENSIONEN | Opfer? Sühne? Erlösung? |


GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / Oktober 2013 · Heft 4

ZU DIESEM HEFT
LUIZ CARLOS SUSIN – DANIEL FRANKLIN PILARIO – DIEGO IRARRÁZAVAL
Die Ambivalenz des Opfers ..... 379

THEMA: HEILIGKEIT NEU DENKEN
LOUIS-MARIE CHAUVET
„Opfer": ein ambivalenter Begriff im Christentum ..... 385
MICHEL BEAUDIN
Die verkannte Opferlogik des neoliberalen Kapitalismus und seine unmögliche theologische Legitimation ..... 395
SIMON SIMONSE
Die Wandlung negativer in positive Reziprozität durch das Opfern. Anthropologische Überlegungen ..... 405
JAMES ALISON
Nicht wir haben das Opfer erfunden – das Opfer erfand uns. Girards Grundgedanken ..... 418
MICHAEL L. BUDDE
Fröhliches Gemetzel: Opfer und Massenunterhaltung ..... 427
CHRISTINE E. GUDORF
Opfer, Vaterschaft und Macht aus der Genderperspektive ..... 435
DANIEL FRANKLIN PILARIO – LUIZ CARLOS SUSIN – DIEGO IRARRÁZAVAL
Passionsrituale, Gewalt und Mitleiden ..... 444
CÉSAR CARBULLANCA
Das Gottesknechtslied. Theologie des Martyriums versus Opfertheologie ..... 456
ROBERT J. DALY
Das trinitarische Christus-Ereignis – ein anderes Opfer ..... 465
ENZO BIANCHI
„Wenn ihr verstanden hättet, was das heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" ..... 474

THEOLOGISCHES FORUM
LEONARDO BOFF
„Green Economy": der letzte Angriff auf die Natur? ..... 483
MARCIANO VIDAL
Wie soll man vom Glauben her am weltweiten ethischen Dialog teilnehmen? ..... 489
RAINER BUCHER
Nicht ohne eine gewisse Tragik: Papst Benedikt XVI. und die wiederverheirateten Geschiedenen. Pastoraltheologische Beobachtungen anlässlich eines Dialogs am 2. Juni 2012 ..... 498
MAUREEN JUNKER-KENNY
In memoriam Professor Seán Freyne. * 23. April 1935 † 5. August 2013 ..... 505

REZENSIONEN ..... 509
Arnold Angenendt: Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie
Meinrad Limbeck: Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu denken
Józef Niewiadomski – Roman A. Siebenrock (Hg.): Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitische Herausforderung
Jacob Nordhofen: Durch das Opfer erlöst? Die Bedeutung der Rede vom Opfer Jesu in der Bibel und bei René Girard

Redaktion: Luiz Carlos Susin, Porto Alegre. Daniel Franklin Pilario, Quezon City. Diego Irarrázaval, Santiago de Chile

concilium

# Zu diesem Heft

## Die Ambivalenz des Opfers

Luiz Carlos Susin – Daniel Franklin Pilario – Diego Irarrázaval

In dieser Ausgabe von CONCILIUM präsentieren wir ein Thema, das in allen Religionen, sowohl in den elementarsten Formen als auch in den elaborierteren, eine zentrale Rolle spielt: das Opfer. Heute nimmt das Opfer sogar säkulare Formen an, die jedoch nicht weniger religiös anmuten. Ein interdisziplinärer, breit angelegter Versuch ist deshalb vonnöten, um der Spur des Opfers zu folgen. Die Ambivalenz des Opferbegriffs ist weit über seine beständigen Wandlungen hinaus von Interesse, aber auch die Gefahr, die von ihm ausgeht. Im Opfer zeigen sich die zwei Seiten einer Medaille: In ihm ist Tod und Leben, Verlust und Gewinn, Gewalt und Besänftigung. Nicht jedes Opfer ist jedoch ein Blutopfer: Auch Blumengaben, Tänze oder eine eucharistische Anbetung werden darunter gezählt. Es gibt unterschiedliche Formen des Opfers, und eine Theologie des Opfers bedarf der mühsamen, epistemologischen Arbeit, welche die ambivalente und vielseitige Semantik des Opfers wahrnimmt.

Das Opfer gehört, wie bereits erwähnt, nicht nur zu den archaischen Ausdrucksformen der Religionen. Das Opferthema durchzieht auch die Bibel. Im Kreuz, im Herzen des Christentums, wird das Opfer erhöht und ruht schließlich auch auf dem eucharistischen Tisch. Das römische Messbuch lässt keinen Zweifel: Wenn wir das Wort „Opfer" aus seinen Seiten eliminierten, würden uns allein die Buchdeckel bleiben. Folglich besteht die dringende Notwendigkeit, erneut darüber nachzudenken und zu klären, was ein „wahres" christliches Opfer sein könnte.

Unsere Frage lässt sich wie folgt zusammenfassen: Gibt es einen Kern oder eine gemeinsame Logik des Opfers - angefangen bei den hinduistischen Veden, in der einen oder anderen entfernten Kultur und in traditionellen oder modernen Gesellschaften bis hin zum römischen Messbuch? Handelt es sich dabei jeweils um Variationen des einen, immer gleichen Opfers? Oder gibt es entsprechend der unterschiedlichen Erfahrungen unter dem gleichen Namen verschiedene Semantiken und Bedeutungen? Gibt es ein typisch christliches Opferverständnis, mit dem sich der erlösende Tod Jesu, die eucharistische Erinnerung, das Martyrium in der Geschichte des Christentums und in der Gegenwart positiv fassen lassen?

Für René Girard geht das Menschsein aus dem mimetischen Begehren hervor. Während der Mensch auf sich selbst geworfen ist, entstehen mit dem Begehren gleichzeitig die Rivalität, die Gewalt und das Chaos. Um zu verhindern, dass Rivalität und Gewalt die Gemeinschaft zerstören, bedürften Menschengruppen eines sühnenden Opfers, das statt eines der Ihren eliminiert werde, um Frieden und Ordnung wiederherzustellen. Der Mechanismus des Opferns lasse die Zivilisation entstehen. Die Kultur, das Ritual und die Religion hätten hier ihren Ursprung. Das Opfer thematisiere den Tod immer nur in Verbindung mit dem Heiligen, und so würden im Opfer nicht nur die Taten geheiligt, sondern auch die Geopferten und die Opfernden. Sie würden zu Helden eines sie übersteigenden sakralen göttlichen Dramas. In der Erinnerung an das Opfer kehrten die Toten und ihre Geister zurück, und ein ewiger Kreislauf des Opferns aus heiliger Rache entstehe. Auf seine eigene mimetische Theorie antwortend, verweist Girard selbst jedoch auf die Erzählungen vom Frieden bringenden und ermordeten Jesus und auf seine Auferstehung. Er beendet seine Ausführungen mit der Metapher des leeren Grabes, das die wahre Überwindung aller Opfer sei. Girard zeigt auf, dass Gott das „wahre" Opfer gefalle: nämlich das eigene Leben zu geben und bis zum Schluss zu lieben (Joh 13,1). Gleichzeitig zeigt die Geschichte des Christentums, dass es immer wieder Rückfälle gegeben hat, „Menschen zu opfern" (Hinkelammert), durch Feuer und Kreuzzüge, Kolonialismus und Sklaverei, die Macht des Teufels und der Hölle. Verharrt also das Christentum nicht in der Ambivalenz des Opfers? Wäre es nicht angemessener, das Wort „Opfer" und somit den Bezug zu einer archaischen Religion aus dem christlichen Sprachgebrauch zu löschen?

CONCILIUM setzt sich in dieser Ausgabe in verschiedenen Annäherungen mit der komplexen und zentralen Frage des Opfers auseinander. Die Sichtweisen stimmen nicht notwendigerweise miteinander überein, aber sie stoßen eine Debatte an und stehen der Erforschung offen. Die Wiederholungen haben ihrerseits in jedem Aufsatz eine heuristische Funktion, vor allem in Bezug auf die große Bedeutung, welche die mimetische Theorie René Girards erlangt hat und in der das Opfer und seine Überwindung einen entscheidenden Ort haben.

Wir beginnen mit den Provokationen von *Louis-Marie Chauvet*. Er verweist auf die Grenzen der Girard'schen Theorie in Bezug auf das Opfer, wenngleich er die Ambivalenz der Bedeutung im Christentum anerkennt. Er arbeitet an einer *Relecture*, ausgehend vom Neuen Testament und der patristischen Tradition, und für eine wahre *Transsubstantiation* des Opfers, welche aus der Barmherzigkeit das

wahre Opfer hervorgehen lasse. Abschließend weicht er nicht vor der schwierigen Untersuchung der Messe als Opfer zurück, und er analysiert sowohl die historischen Missverständnisse als auch ihre ausgewogene Rehabilitation vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil.

Die Mimesis und das Opfertum sind heute nicht nur Fragen der verfassten Religionen, sondern auch der säkularen Gesellschaften. Dies zeigt uns *Michel Beaudin,* der den Analysen von Franz Hinkelammert folgt. Sein Artikel konzentriert sich auf die kapitalistische Wirtschaft, und schon der Titel verrät uns die Schlagrichtung seiner Ausführungen: *Die verkannte Opferlogik des neoliberalen Kapitalismus und seine unmögliche theologische Legitimation.* Doch ist es Beaudin möglich, im Anschluss an Hinkelammert und Girard die Tragik der Situation festzustellen - dank der Theologie, die sich auf das befreiende Christusereignis beruft.

Um die Diskussion, wenn auch innerhalb der Grenzen eines CONCILIUM-Artikels, noch zu weiten, untersucht der Anthropologe *Simon Simonse* die umfangreiche Literatur zum Thema des Opfers und seiner unterschiedlichen Verständnisweisen. Dass es Unterschiede zwischen den Verständnisweisen gebe, sei kein Fehler der Anthropologen, sondern ein Zeugnis für den Reichtum der unterschiedlichen Opferformen. Das Schlüsselwort von Simonse ist „Reziprozität", sowohl in seiner negativen als auch in seiner positiven Form. Die beste Eigenschaft des Opfers sei die Fähigkeit, die Negativität der zerstörenden Reziprozität in eine positive Reziprozität zu verwandeln. Zusammengefasst gesagt könne das Opfer in gewisser Weise „retten".

Im Anschluss an eine ausführliche anthropologische Sichtweise fasst *James Alison,* ein ausgezeichneter Kenner der Theorie René Girards, mit großer Klarheit das Hintergrundwissen zusammen, auf dem die Girard'sche Theorie fußt. Er erläutert mit wenigen Worten, wie diese verstanden werden sollte und wie nicht, und mit der gleichen synthetisierenden Klarheit verweist er auf die Überwindung der Ambivalenz im Zentrum des christlichen Glaubens in der Auferstehung. Es bietet sich an, diesen Artikel mit dem ersten von Louis-Marie Chauvet zu vergleichen und auf die unterschiedlichen Interpretationen und Konvergenzen aufmerksam zu werden.

Es folgen drei Artikel mit unterschiedlicher sozialer Schwerpunktsetzung bezüglich des Opfers: *Michael Budde* behandelt auf mitreißende und begeisternde Art und Weise, nahezu emotional, jedoch dem behandelten Thema angemessen, das Phänomen des Opfers in der Postmoderne. Er untersucht die Unterhaltungsindustrie, die sich nicht so sehr im Wettbewerb und durch die Computerisierung (Mimesis) verändert, sondern, wie der Titel seines Artikels zum Ausdruck bringt, in ein „fröhliches Blutbad" verwandelt habe. Videos und Filme, in denen massenhaft Revolver und sprudelnde Blutorgien gezeigt würden, sollten uns zu denken geben.

*Christine Gudorf,* die sich vor allem auf die Lektüre von Nancy Jay stützt, überrascht uns mit einer feministischen Leseweise des Opfers. Das Blutopfer war normalerweise den Männern vorbehalten; es sicherte ihre Macht und Vaterschaft.

Die Frau war ihrerseits die Opferkandidatin, das sich opfernde Opfer selbst, auch wenn sie mit dem Titel der Königin des Heimes beschwichtigt wurde. Die Autorin analysiert diese Situation, wie sie sich in veränderter Form in der Kirche und innerhalb des männlichen Klerus darstellt. Im Hintergrund ihres Artikels steht die anthropologische These, dass die Männlichkeit als Geschlechtsidentität auf dem Fundament des Opfers geformt worden sei. Deshalb gehe die Überwindung des Opfers mit der Überwindung einer in der Tradition des Opfers stehenden konstruierten Männlichkeit einher. Lassen sich historische Vorbilder finden, die das Opfer abgelehnt haben? Abraham und Jesus selbst seien Inspirationsquellen, dass eine andere Männlichkeit möglich sei.

Aus dem Katholizismus der iberischen Halbinsel, der sich aufgrund des Kolonialismus auch in Lateinamerika und auf den Philippinen ausgebreitet hat, sind die Traditionen der „Semana Santa" (Heilige Woche, d.i. die Karwoche) erwachsen, welche auf den ersten Blick schockieren: Geißelung und Kreuzigung werden dort rituell nachvollzogen. Weiterhin gibt es synkretistische Rituale innerhalb der lokalen Kulturen, die es erforderlich machen, die christliche Volksreligiosität und das Opfer sowie die Vermischung von Leiden und Feiern wahrzunehmen. Die Herausgeber dieser Ausgabe, *Daniel Franklin Pilario* von den Philippinen, *Diego Irarrázaval* aus Chile und *Luiz Carlos Susin* aus Brasilien, analysieren in einem gemeinsamen Artikel diese Phänomene aus der Nähe. Am Ende sprechen sie sich aus für Ausgewogenheit, Mitgefühl und Solidarität im Umgang mit dem fremden Leiden - Gottes Leiden eingeschlossen - und inmitten der Chaos schaffenden Gewalt.

Das Spektrum der Annäherungen an den Opferbegriff wird von drei Artikeln mit biblischem Schwerpunkt, die uns in das Herz des christlichen Glaubens führen, abgerundet. Der chilenische Bibelwissenschaftler *César Carbullanca* befasst sich mit den Gottesknechtsliedern. Bringen sie eine Opfertheologie zum Ausdruck, die von einem sühnenden Opfer und einer läuternden Katharsis, von einem Opfer, mit dem Gott einverstanden ist, spricht? Die Interpretation, die uns angeboten wird, überrascht, denn das Martyrium wird als ein Glaubenszeugnis inmitten des Leids und angesichts der Gerechtigkeit verstanden. Ja, es gebe Hoffnung für die unschuldig Leidenden, so schließt Carbullanca, und dies sei für die Erfahrung des Martyriums heute, sowohl in Lateinamerika als auch überall sonst auf der Welt, zentral.

Im zweiten Text dieses biblischen Teils konzentriert sich *Robert J. Daly* auf Jesus, auf das christliche Ereignis und die in ihm offenbarte Trinität, die gleichzeitig das Unterscheidende des christlichen Opfers offenbare. Der Autor greift zunächst die unterschiedlichen Bedeutungen des Opfers wieder auf, eingeschlossen jene des Neuen Testaments, um sich dann auf die trinitarische Gabe Christi als wahres christliches Opfer zu konzentrieren. Ausgehend von der trinitarischen Symbolik der christlichen Sprache unterscheidet er, auch in Bezug auf die Rituale selbst, zwischen dem Authentischen und dem Falschen. Das christlich-trinitarische Ereignis enthülle die falschen sowie die pseudo-christlichen Opfer.

Unser Thema beschließt ein dritter Artikel aus dem Blickwinkel christlicher Spiritualität mit biblischer Vertiefung: Die Barmherzigkeit sei das Opfer, das Gott gefalle. *Enzo Bianchi,* Prior des Klosters Bose, bezieht sich nicht nur auf das Neue Testament, sondern auch auf die christliche Tradition, von der patristischen bis zu der des Zweiten Vatikanischen Konzils, um die Bedeutung des Lobopfers, die Selbsthingabe für die Brüder, die zu Gott gelange, wenn die Gabe Gottes uns erreiche, zu fokussieren und zu erweitern. So werde in jedem Opfer ein begehrtes unzerstörbares Band geschaffen, das als eine reine Bestätigung des Lebens ohne Verlust zu interpretieren sei.

Im *Theologischen Forum* stellt CONCILIUM drei Themen zur Diskussion, die jeweils mit ethischen Fragestellungen verbunden sind: die sogenannte „Green Economy" als Antwort auf die Krise der globalen Erwärmung, die Kriterien, unter denen der christliche Glaube mit der Zivilgesellschaft hinsichtlich schwieriger ethischer Entscheidungen in Dialog treten kann, und außerdem die Teilnahme der wiederverheirateten Geschiedenen am eucharistischen Mahl. Hinsichtlich des ersten Themas, der „Green Economy", stellt der Theologe *Leonardo Boff* mithilfe seiner Erfahrung, seiner Studien, seiner Begegnungen und Initiativen dar, worum es hier geht. Er benennt sowohl die annehmbaren Aspekte der „Green Economy" als auch ihre Risiken, welche dazu führten, dass sie ihre positiven Aspekte verlöre. Zum zweiten Thema des *Forums* ruft uns *Marciano Vidal,* ein anerkannter Experte auf diesem Gebiet, die Welt, in der wir leben, vor Augen und fragt nach den Brückenschlägen für eine gemeinsame Ethik. Eine gemeinsame Ethik sei eine Besonderheit der christlichen Zusammenarbeit, und diese sei es auch, die am Ende unter ethischen Gesichtspunkten zähle. Zum Schluss werden wir mit einem Thema konfrontiert, das praktisch alle christlichen Gemeinschaften betrifft: Wie ist der Versuch, das eheliche Ideal, das die Heiligkeit und die Glaubwürdigkeit Christi und der Kirche repräsentieren soll, in Übereinstimmung zu bringen mit der Wirklichkeit jener, die ihr Leben in einer neuen Ehe neu gestalten wollen, nachdem sich ihre erste Ehe als nicht haltbar erwiesen hat? *Rainer Bucher* kommentiert auf überzeugende Art und Weise den Versuch Benedikts XVI., eine positive pastorale Haltung innerhalb der Grenzen des selbstauferlegten Ideals aufrecht zu erhalten. Doch könnten wir in der Sache weder vor noch zurück. Der Titel seines Kommentars lautet daher: *Nicht ohne eine gewisse Tragik.* In jedem Fall sei es jedoch eine Besonderheit des Evangeliums, dass die Tragödie nicht das letzte Wort habe und dass es einen Weg gebe, der nicht diejenigen ausschließe oder demütige, die ihr Leben neu gestalten möchten - sonst müssten wir mit dem Evangelium abschließen. Bucher diskutiert folglich eine methodische Frage der Pastoral: Wenn die Kirche den Dialog mit der Welt - von sich aus, auf einseitige Art und Weise und mit fertigen Wahrheiten - nicht weiterführt, sollte sie dann nicht, in Übereinstimmung mit der Methode der Pastoral von *Gaudium et Spes,* damit beginnen, auf die Trauer und Hoffnung der Welt zu hören?

Unser Anliegen ist es, dass diese Ausgabe von CONCILIUM ein Ansporn sei, diese ebenso alten wie sehr aktuellen Themen zu debattieren und zu vertiefen.

Für Hinweise und Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Hefts danken wir Regina Ammicht Quinn, Maria Clara Bingemer, Rosino Gibellini, Érico Hammes, Norbert Reck, Susan Ross und Natalie K. Watson herzlich.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Miriam Leidinger

*Berichtigung*

Im Heft 2 dieses Jahrgangs ist bei der Übersetzung des Aufsatzes von Eloi Messi Metogo ein Fehler aufgetreten. Auf Seite 218/219 steht der Satz: „So bleibt der Tod in der Gemeinschaft gegenwärtig ...“ Richtig muss es heißen „So bleibt der Tote in der Gemeinschaft gegenwärtig ...“ Wir bitten, dies zu entschuldigen.

concilium

Thema: Die Ambivalenz des Opfers

# „Opfer": ein ambivalenter Begriff im Christentum

Louis-Marie Chauvet*

Es ist ein „ambivalenter" Begriff, das „Opfer" - so viel kann man im christlichen Kontext ganz sicher sagen! Wir wollen dazu von René Girards[1] nicht mehr ganz neuer These ausgehen, denn sie war trotz gewisser Grenzen wegweisend (I.). Allerdings werden wir zeigen, weshalb die Verwendung der mit dem Opfer (und dem Priestertum) verbundenen Begrifflichkeit im Christentum damit nicht unbedingt obsolet ist (II.). Im letzten Teil dieses Beitrags werden wir schließlich auf die Ambivalenz jener Sichtweise zu sprechen zu kommen, die die Messe als „Opfer" versteht (III.).

## I. Die Fallstricke des Opfers nach René Girard

### 1. Die zentrale These des Autors: kurze Zusammenfassung

a) Das Opfer ist laut R. Girard ein „kathartischer" Prozess, mittels dessen sich die Gewalt innerhalb einer Gruppe - die tödlichen Kräfte, die die Gruppe in ihrer Existenz bedrohen, und die Schuld, die diese Gewalt überhaupt erst hervorgebracht hat - entlädt und auf einen „Sündenbock" abgewälzt wird. Im Grunde handelt es sich also um einen Prozess der Nicht-Übernahme von Verantwortung.

b) Strenggenommen ist dieser Prozess religiöser und ritueller Natur. Er kann sich aber auch hinter Riten verbergen, die nicht direkt auf das Opfer verweisen, denn für Girard ist jeder religiöse Ritus ein - unter Umständen unerkanntes - Opfer. Und er wirkt, denn er ermöglicht es der Gruppe, sich zu versöhnen und als Gemeinschaft weiterzuleben. Gleichzeitig wird seine positive Wirkung einer Gottheit „aus einer anderen Welt" zugeschrieben. Der „Gott" oder die „Götter" fungieren also (natürlich uneingestanden) als sakralisiertes Alibi, das die Menschen von ihren Verantwortlichkeiten entbindet: Statt sich einander zuzuwenden, die eigentlichen Ursachen der Gewalt zu ergründen, die die Gruppe bedroht, und Abhilfe zu schaffen oder es wenigstens zu versuchen, setzen sie auf die symbolische Wirkung ihrer Riten und das helfende Eingreifen ihrer Gottheit(en). Die garantieren ihnen gleichzeitig ein gutes Gewissen, weil sie für die Gruppe und gegen das Opfer Partei ergreifen. Also trägt der Opferprozess, auch wenn er die Gewalt zeitweise außer Kraft setzt, doch auf Dauer dazu bei, sie aufrechtzuerhalten und zu rechtfertigen.

c) Prozesse derselben Art finden sich laut Girard ebenso im profanen Bereich - etwa in den Werken der Literatur (und insbesondere des Theaters), in der Justiz und sogar in den politischen Institutionen. Auch dort sind es Ersatzopfer, die die Gruppe als Ventil für ihre Gewalt nutzt, indem sie diese Gewalt theatralisch inszeniert, Einzelne im juristischen Sinne für schuldig erklärt oder einem der beiden rivalisierenden Anführer „das Handwerk legt". Auf dieselbe Weise konnten auch die Texte des Evangeliums dem Nicht-Opfer schlechthin - nämlich dem Tod Jesu - einen Opfermechanismus überstülpen, indem sie die Schuld daran ganz offiziell auf die Juden schoben, die (zwar erst später, dann aber bis in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein) als „Gottesmörder" behandelt wurden.

d) Jesus ist zu ebendiesem Zweck gekommen: um den Opferprozess zu entlarven, der „seit der Schöpfung verborgen war". Und er tut dies mithilfe der Schrift, denn der Gott Israels hat sich von Anfang an als der Anwalt des Schwachen, des Opfers, des verfolgten Gerechten, des Rechtlosen geoffenbart (als er für Israel, ein ganz kleines Volk, und nicht für einen seiner starken Nachbarn eintrat; für Abel und nicht für Kain; für Jakob, nicht für Esau; für den „Gottesknecht" aus Jes 53 und nicht für die Mächtigen; oder, im Neuen Testament, für den verlorenen Sohn statt für seinen älteren Bruder; für die Arbeiter der letzten statt für die der ersten Stunde; für die von der Gesellschaft verachteten, aber reuigen Sünder und nicht für die, die ihre Gerechtigkeit nach ihren „Werken" bewertet sehen wollen; usw.). Die Propheten haben es scharf verurteilt, wenn jemand sein Gewissen durch ein formvollendetes Opferritual zu beruhigen suchte; vielmehr müssen Herz und Leben mit dem übereinstimmen, was durch diese Rituale ausgesagt werden soll. Die Beschneidung des Fleisches? Gewiss, aber nicht ohne die des Herzens! Das Opfer der Erstlingsfrüchte? Ja, aber um sie mit dem Leviten und dem Fremden zu teilen! Tieropfer? Sicherlich, aber mit Blick auf ein existentielles Opfer, das darin besteht, zugunsten der Witwen und Waisen Recht und Gerechtigkeit zu üben ... Reichlich „Neues" also im „Alten" Testament ...

e) Jesus vollendet diesen Prozess: Um die Gewalt der Menschen endlich zu schwächen, nimmt er sie auf sich; um ihr Grenzen zu setzen, treibt er sie an ihre Grenzen - bis schließlich er, das „Unschuldslamm", zu Unrecht ihr Opfer wird. Gleichzeitig aber lässt er die Bombe der menschlichen Ungerechtigkeit (im doppelten Wortsinn) „platzen": Er enthüllt und zerstört den bis dato versteckten Mechanismus der Gewalt, der das Opfer insgeheim in Gang gehalten hatte: „Euer rituelles Opfer", so sagt er gewissermaßen, „ist auch nichts anderes als ein Sündenbock, dem ihr eure Schuld auf den Rücken bindet, um selbst möglichst billig davonzukommen." Damit stürzt er die Menschheit in eine „rituelle Krise". Der Gott, der den Menschen ihr gutes Gewissen garantiert, hat ausgedient. Er kann ihnen kein Alibi mehr verschaffen. Damit sind sie auf ihre Verantwortlichkeiten zurückgeworfen: Gott trägt ihnen auf, ihr Gewaltproblem selbst in die Hand zu nehmen und sich nicht darauf zu verlassen, dass er die Sache mit irgendeinem „magischen" Fingerschnipsen wieder in Ordnung bringt. Er nimmt ihnen - wie R. Girard es so schön formuliert hat - ihre letzten „rituellen Krücken": Wenn sie in Gemeinschaft mit ihm leben wollen, dann erwartet er von ihnen keine Opferriten, sondern die ethische Praxis der Gerechtigkeit, der Versöhnung und der Vergebung.

## 2. Kritikpunkte

Über diese These von Girard gäbe es manches zu sagen, und tatsächlich sind auf den verschiedensten Ebenen zahlreiche Einwände erhoben worden: epistemologisch (eine „Ontologie der Gewalt"[2]), biblisch (das Modell des Opfers, auf das der Autor sich bezieht - das Lynchen des Sündenbocks -, ist im biblischen Sinne kein Opfer[3], und die kategorischen Aussagen des Autors über die Kritik der Propheten nicht nur am kultischen Formalismus, sondern am „Opferprinzip an sich" scheinen aus bibelhistorischer Sicht schwerlich vertretbar[4]) und schließlich theologisch (ist Girards Anspruch, die nicht-opferrituellen Pläne des „wahren" Jesus zu kennen, nicht irgendwie „gnostisch", da er sich doch - wie wir auch - lediglich auf die Texte des Neuen Testaments stützen kann, die Christus aber doch seiner Ansicht nach gerade in diesem grundlegenden Punkt seiner Botschaft verraten haben ...?).

Wie man sieht, sind diese kritischen Fragen so bedeutsam, dass es scheint, als müssten sie das Unterfangen des Autors zum Scheitern bringen. Und doch trifft dies nicht unbedingt zu - vorausgesetzt natürlich, man nimmt seinen Aussagen ihren allumfassenden und radikalen Charakter. Uns ist daher bewusst, dass wir seinem Werk Gewalt antun, wenn wir uns hier lediglich auf die darin angeprangerten perversen Folgen der vom Ritus/Opfer getragenen Mechanismen konzentrieren. Aber ist dieser Aspekt nicht der Mühe wert, wenn man bedenkt, welche Breiten- und Tiefenwirkung er sowohl auf kultureller und

*Louis-Marie Chauvet, geb. 1942, wurde 1966 zum Priester geweiht. Von 1972 bis 2007 Lehrtätigkeit am Institut Catholique (vor allem zur Sakramententheologie). Veröffentlichungen u.a.: Symbole et sacrement (1986); Le corps, chemin de Dieu (2010). Zurzeit Pfarrer im Bistum Pontoise. Anschrift: Place des Victimes, 95170 Deuil la Barre, Frankreich.*

sozialer wie auch auf religiöser Ebene entfaltet? Genau das wollen wir erläutern, wenn wir über den Stellenwert des Opfers im christlichen Kontext nachdenken.

## II. Das Opfer im christlichen Kontext

Tatsächlich kommt die Opferterminologie im Neuen Testament hier und da vor. Allerdings sind diesbezüglich zwei Dinge anzumerken:

a) Im Zusammenhang mit dem Tod Christi ist diese Terminologie weder die älteste (was aber nicht unbedingt heißen muss, dass sie keine theologische Aussagekraft hätte) noch die häufigste (höchstens viermal beim hl. Paulus, der sehr viel häufiger andere Bildlichkeiten verwendet).[5] Im vierten Evangelium kommt sie sogar überhaupt nicht vor; dieses gibt vielmehr dem - mit A. Vergote gesprochen - „Initiationsmodell" von der Leben schenkenden Selbsthingabe oder dem „Sterben, um zu leben" (nach Art des Weizenkorns) durchgängig den Vorrang vor dem „Opfermodell".[6]

b) Nur der Hebräerbrief bietet eine ausführliche und systematische Darstellung der Aspekte Opfer und Priestertum. Man muss jedoch bedenken, aus welchem Grund und zu welchem Zweck er dies tut. Zunächst einmal kamen die Judenchristen gar nicht umhin, sich folgende Frage zu stellen: Wenn das Heil von nun an in Jesus Christus gegeben ist, was wird dann aus den beiden großen Heilseinrichtungen, die Gott dem Volk Israel geschenkt hat, nämlich dem Gesetz und dem Tempel? Man musste also zeigen, dass Christus durch sein Leben und seinen Tod nicht nur das Gesetz (vgl. die Paulusbriefe insbes. an die Römer und an die Galater) „erfüllt" (und damit nach Hebr 10,9 „aufgehoben") hat, sondern dass diese Erfüllung auch den Tempel (und damit das Priestertum und die Opfer) betrifft. Paulus' Antwort im Hinblick auf das Gesetz ist bekannt: Als Ausdruck von Gottes Willen bleibt das Gesetz „gut und heilig"; doch als Heilsmittel ist es zum „Fluch" geworden, weil das Heil (die Rechtfertigung) von nun an nicht durch die Erfüllung der Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus gegeben ist. Der Verfasser des Hebräerbriefs argumentiert analog: Als Heilsmittel sind die Opfer und das Priestertum von nun an hinfällig. Die Christen können kein anderes Opfer mehr darbringen als das Leben und den Tod Jesu: Er ist ihr einziger und ausschließlicher „Hoher Priester".

Darüber hinaus will der Verfasser zeigen, dass der Tod Jesu nur dann Opfer ist, wenn er keines ist. Will sagen, dass der Opferbegriff nur metaphorisch zu verstehen ist, weil es sich um ein Opfer handelt, das nichts Rituelles an sich hat. Und aus der Sicht der christlichen Theologie müsste man die Perspektive sogar umkehren: Dann nämlich wären die rituellen Opfer des Tempels die Metapher für das einzig wirkliche Opfer, das Gott erwartet: das Opfer des in Treue und Liebe bis zum Tod hingegebenen Lebens Jesu selbst. So gesehen wird das gesamte Leben der Christen, sofern es im Glauben an Christus und in der brüderlichen Nächstenliebe gelebt wird, zum „Opfer im Heiligen Geist" (Hebr 13,15-16; vgl. Röm 12,1.15,16; 1 Petr 2,4-9 usw.).

So jedenfalls haben es die Kirchenväter nicht nur am Ende des 2. (Irenäus), sondern auch noch zu Beginn des 5. Jahrhunderts (Augustinus) verstanden. Gott braucht nichts, wird der hl. Irenäus im Gefolge der früheren christlichen Apologeten nicht müde zu erklären. Opfer bringen ihm keinerlei Nutzen. Warum aber steht dann in der Bibel, dass er sie verlangt? Nicht um seiner selbst willen, so die Antwort des Irenäus, sondern „der opfernden Menschen wegen"[7], weil nämlich „der, welcher es darbringt, selbst verherrlicht wird durch das, was er darbringt, wenn seine Gabe angenommen wird" (IV,18,1); ein zuvor Undankbarer („a-charistos") wird zum Danksager („eu-charistos") (IV,17,5). Durch seine Geste lernt er, „Gott zu dienen" (IV,18,6), ja mehr noch, er lernt, worin „das wahre Opfer" besteht. Was also ist dieses „wahre Opfer"? Es besteht, so schreibt der hl. Irenäus, in den „Beziehungen zum Nächsten" und in der „Gottesfurcht" (IV,18,3). Hinter der Opfergabe, die Gott von Israel verlangte, steht also eine Pädagogik: Obwohl die Juden nichts besaßen, brachten sie Gott das, was er selbst ihnen geschenkt hatte, auf symbolische Weise zum Opfer dar und lernten dadurch, sich ihren Mitmenschen und vornehmlich den Besitzlosen (den Witwen, den Waisen, den Fremden ...) gegenüber so zu verhalten, wie Gott sich einst ihnen gegenüber verhalten hatte. Und dasselbe gilt auch für das „Opfer in der Kirche". Denn als „Gedanke" bleibt das Opfer bestehen: „Nur die Art und Weise der Opfer hat sich geändert, da sie nicht mehr von Sklaven, sondern von den Kindern dargebracht werden" (IV,18,2).

Mehr als zwei Jahrhunderte später verfolgt Augustinus diesen Gedanken des Irenäus weiter. Auch er betont immer wieder, dass Gott nichts braucht: nicht einmal die Gerechtigkeit der Menschen. Wozu aber dient dann das rituelle Opfer? Dieses „sichtbare Opfer ist also das Sakrament, d.i. das heilige Zeichen eines unsichtbaren Opfers". Was aber ist dieses „unsichtbare" oder auch „wahre Opfer"? „Das, was im allgemeinen Sprachgebrauch Opfer genannt wird [also das rituelle Opfer], ist nur ein Zeichen für das wahre Opfer. Das wahre Opfer aber ist die Barmherzigkeit."[8] Genauer noch, der Mensch selbst ist „ein Opfer, sofern er der Welt abstirbt, um Gott zu leben." (X,6)

Mithin können wir im christlichen Kontext nur im metaphorischen Sinn von Opfer sprechen, da es sich um das existentielle „Opfer" des Lebens als eines Lebens im Dienst an Gott und dem Nächsten handelt. Den Tod Jesu als „Opfer" zu bezeichnen, ist nur insofern möglich, als dieses „sichtbare" historische Ereignis - vor dem Bedeutungshintergrund der Tempelopfer - das „Sakrament oder heilige Zeichen des unsichtbaren Opfers", nämlich der Hingabe seines Lebens, ist. Daher ist das liturgische „Opfer" der Eucharistie kein Schlusspunkt - als ob Gott dessen bedürfte oder als ob die Christen ihre Schuld ihm gegenüber mittels der Messe einlösen könnten. Eine solche Schuld lässt sich ja gerade nicht durch rituelle Akte „qua Einbildungskraft" abtragen. Sie muss „sinnbildlich" in jenem „wahren Opfer" angenommen werden, das auf einer Linie und in Gemeinschaft mit dem Opfer Jesu Christi in einer Ethik der „Agape" besteht - mit allem, was dieser Begriff im Hinblick auf die Praxis der Gerechtigkeit, Versöhnung, Barmherzigkeit, Vergebung usw. beinhaltet. Gerade weil sie ritueller Akt ist, macht die

Eucharistie, indem sie die Christen am Pascha Christi teilhaben lässt, das wahre Opfer des im Dienst am Nächsten angenommenen Gottesdiensts für uns symbolisch sichtbar und ethisch lebbar.
Gestützt auf seine starke Theologie vom „Christus totus" (Haupt und Leib), kann Augustinus daher auch schreiben: „Das ist das Opfer der Christen: ‚die vielen ein Leib in Christus' [multi unum corpus in Christo]. Dieses Opfer feiert die Kirche auch durch das den Gläubigen bekannte Sakrament des Altares, worin ihr vor Augen gehalten wird, dass sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird." Oder, wie es J.-M. Tillard in seinem sehr schönen Kommentar formuliert: „Das eucharistische Opfer ist das ‚Sacramentum' des kirchlichen Opfers als solchen, das heißt des Opfers des Hauptes Christus, in dem das Opfer seiner Glieder eingeschlossen ist, wie auch des mit diesem untrennbar verbundenen Opfers der Glieder, die sich in das Opfer ihres ein für allemal geopferten Hauptes einfügen".[9] Das „wahre Opfer", das die Eucharistie für die Christen sichtbar und lebbar macht, indem sie es dem Opfer Christi einfügt, ist nichts anderes als das Opfer der Liebe (im höchsten und ausdrücklichsten Wortsinn), durch die aus den vielen Menschen ein Leib wird.

## III. Die Messe als „Opfer"

Im Rahmen der vorliegenden Überlegung müssen wir zunächst daran erinnern, dass der terminologische wie liturgische, der praktische wie auch der theoretische Gebrauch der Messe als „Opfer" viele Jahrhunderte lang sehr präsent gewesen ist. Wir haben dieses Phänomen an anderer Stelle untersucht[10], und es ist so massiv aufgetreten, dass man in diesem Zusammenhang von einem „zwanghaften Gebrauch"[11] hat sprechen können - mit allem, was dies mit sich bringt: Man denke nur an die Ordination von „Altaristen" (deren Aufgabe einzig und allein darin bestand, Messen für die reuigen Sünder und später, insbesondere ab dem Ende des 12. Jahrhunderts, auch für die Verstorbenen zu lesen) oder auch an die übermäßige Sazerdotalisierung dieser Priester ...
Aus eucharistietheologischer Sicht verdienen zwei Punkte hier eine genauere Betrachtung:
a) Ist es zunächst einmal überhaupt angemessen, von der Messe als von einem Opfer zu sprechen? In diesem Zusammenhang muss eines klar sein: Wenn der (als Erfüllung seiner „Proexistenz" verstandene) Tod Jesu unter den erwähnten Bedingungen und dem von uns vorgeschlagenen Blickwinkel wieder neu als „Opfer" gedeutet werden kann, dann können natürlich auch das sakramentale Gedächtnis und die symbolische „Vergegenwärtigung" dieses Todes als „Opfer" bezeichnet werden. Nichts anderes besagt im Übrigen auch die Sakramentenlehre des hl. Augustinus: Das „Sacramentum" besitzt eine derartige rituelle „similitudo" mit der Wirklichkeit („res"), deren Sakrament es ist, dass man ihm denselben Namen gibt, der auch dieser letzteren zukommt. So kann man sagen, dass „das Sakrament des Leibes Christi der Leib Christi ist".[12] Das aber ist natürlich nur

dann möglich, wenn man die symbolische Vermittlung des Rituellen, also die Entfernung, die sie zwischen dem Pascha-Ereignis des Kreuzes und seiner sakramentalen Ankunft aufrechterhält, nicht vergisst. Nun brachte aber die Erosion der symbolischen Mentalität im Mittelalter nach und nach eine Art kulturell bedingte Unfähigkeit mit sich, zu verstehen, was Augustinus mit der Formulierung „in sacramento" eigentlich gemeint hatte, und so begann man, die „Wirklichkeit" als etwas zu betrachten, das „unter" dem Sakrament (also buchstäblich „im" Sakrament) und nicht in der Vermittlung desselben („mit dem" Sakrament: auf sakramentale Weise) gegeben war. Damit ging man gewissermaßen von der Zwiebel zum Pfirsich über: Dort, wo Augustinus in den Schichten selbst die Zwiebel gesehen hatte, suchte man jetzt nach dem harten Kern „unter" der sakramentalen Symbolik, die man im Hinblick auf die Wirklichkeit zwar für notwendig, aber äußerlich hielt.[13] Diese im Zuge der Gegenreformation überdeterminierte Mentalität führte nach dem Konzil von Trient zu pseudorealistischen Theorien des Messopfers, deren Liste ebenso lang wie traurig ist (reale oder mystische Wandlung, bei der Gabenbereitung, den Einsetzungsworten oder der Kommunion usw.).[14] Man hatte den falschen Weg eingeschlagen ...

b) Der zweite Punkt betrifft das Verhältnis zwischen den beiden wichtigsten Aspekten des Opfers: einerseits der Danksagung oder Kommunion und andererseits der Versöhnung oder Sühne. In Abgrenzung gegen die Reformatoren hatte das Konzil von Trient sich praktisch ausschließlich auf den zweiten Aspekt konzentrieren müssen. Am ersten hielt es zwar ebenfalls fest[15], legte jedoch so wenig Nachdruck darauf, dass er in der Folgezeit leicht in Vergessenheit geriet. Die Praxis hatte sich ohnehin schon seit langem in diese Richtung entwickelt, und das sogar im doppelten Sinne: zum einen, weil das einzige eucharistische Hochgebet, das seit Jahrhunderten im gesamten lateinischen Abendland Verwendung fand, der römische Kanon war, der die Danksagung ebenso deutlich hintanstellt, wie er das Opfer in den Vordergrund rückt; und zum anderen, weil die große Mehrheit der Messen ebenfalls schon seit Jahrhunderten gefeiert wurde, um gewisse Wohltaten zu erwirken, das heißt insbesondere, die reuigen Sünder oder die „armen Seelen" loszukaufen. Nun ist aber das Sühnemodell, das direkt in den psychischen Prozessen der Schuld wurzelt, besonders ambivalent: Auf seinem fruchtbaren Boden wachsen und gedeihen Vorstellungen von der Beziehung des Menschen zu Gott, die mehr oder weniger kommerzielle Züge tragen ...

Das II. Vaticanum und die zeitgenössische Theologie haben erheblich dazu beigetragen, den Diskurs über die Eucharistie wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Zunächst führt man diesen Diskurs in einer weitgehend pluralen Sprache: Wenn die Messe Opfer ist, dann ist sie auch und sogar in erster Linie Gedächtnis, Mahl, Danksagung - und das alles durch die Vermittlung des Geistes ... Ferner gilt, wenn es angemessen ist, von ihr gemäß der tridentinischen Formel als von einem sakramentalen „Sühneopfer" zu sprechen, dies nur unter einer zweifachen Bedingung: erstens, dass die „Sühne" grundsätzlich als „Versöhnung" im biblischen Sinne verstanden wird[16]; und zweitens, dass diese Versöhnung inmitten der im

eigentlichen Sinne „eu-charistischen" Regung verortet ist, die sie umschließt. An erster Stelle nämlich steht die Regung der Danksagung an den Vater, in die Christus seinen „Leib" mit hineinzieht. Diese Regung der Anerkennung seiner selbst als „von" und „für" Gott in Christus aber ist Ausdruck, das heißt Manifestation und zugleich Hervorbringung einer kindlichen Haltung - ebenjener Haltung, die Paulus (und Irenäus: „supra") der sklavischen Haltung kontrastierend gegenüberstellt (Röm 8,14-17; Gal 4,7). Auf das imaginäre und perverse Modell vom Herrn und seinem Sklaven - das den zweiten eifersüchtig an die Stelle des ersten setzt - folgt das symbolische Modell vom Vater und vom Sohn, ein Modell der Gleichheit, die eben durch die Anerkennung der Andersheit ermöglicht wird: einer Andersheit, die hier im Modus der Abhängigkeit gelebt wird. Jetzt hat der Gläubige es wirklich mit Gott und nicht mit einem Götzen zu tun. Das heißt, dass die, die Eucharistie feiern, durch den nämlichen Akt der Danksagung, mit dem sie sich Gott zuwenden, um ihm die *sacramenta* darzubringen, die der Leib und das Blut Christi sind, für ihn in ihrer Würde als Freunde und Söhne eingesetzt oder wiedereingesetzt werden: Sie werden mit ihm versöhnt. Indem sie Gott danksagen oder, besser, indem sie ihm seinen Dank - den im Sakrament geschenkten Christus Jesus - zurückerstatten, werden sie sich selbst ganz wiedergegeben und als Kinder Gottes wiederhergestellt.

Aus diesen Überlegungen lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

a) Das Opfermodell ist von zu vielen Fallstricken durchzogen, als dass man es in der Katechese oder in der Verkündigung vorbehaltlos einsetzen könnte. Das Initiationsmodell („Sterben, um zu leben") scheint für die Gegenwartskultur besser geeignet: Zum einen vermeidet es die „kommerzielle" Deutung der Beziehung des Menschen zu Gott ebenso wie die Vorstellung von einem richtenden und sadistischen Gott, und zum anderen beruht es auf einer primären Symbolik der Kontinuität und dynamischen Weiterentwicklung, für die unsere Zeitgenossen - namentlich im Gefolge der von der Psychoanalyse ins Werk gesetzten Trauerarbeit - hinreichend sensibilisiert zu sein scheinen.

b) Dennoch ist die Opferterminologie aus mindestens drei Gründen unwiderruflich im Christentum verankert.

- Der erste Grund, den wir weiter oben bereits erwähnt haben, ist biblischer Natur: Besagte Terminologie ist einer der Wege, den das Neue Testament beschritten hat, um zu zeigen, dass in Jesus Christus nicht nur das Gesetz (Paulus), sondern auch der Tempel mit seinem Priestertum und seinem Opferkult Erfüllung gefunden haben (Hebräerbrief).
- Der zweite Grund hängt mit der rituellen Dimension der Eucharistie zusammen: Selbst wenn man den Akt, „den Leib Christi zu essen und das Blut Christi zu trinken", in der gebührenden Weise, nämlich „spirituell" interpretiert, ist es unvermeidlich, dass ein solcher ritueller Akt bis zu einem gewissen Grad Modelle befördert, denen der Opfergedanke zugrundeliegt. Mit anderen Worten: Das Opfermodell ist, anthropologisch betrachtet, viel zu eng mit jenen archaischen Vorgängen verwandt, die den Menschen in sozialer wie psychischer Hinsicht prägen, als dass man es ausmerzen könnte. Jagen Sie es fort,

und es wird im Galopp und in tausend anderen mehr oder weniger subtilen Verkleidungen zurückkehren.

- Der dritte Grund stammt aus der christlichen Soteriologie. Auch wenn das oben erwähnte Initiationsmodell einerseits einen großen Reichtum an Möglichkeiten bietet, die theologische Bedeutung des Todes Jesu auszudrücken, blendet es doch andererseits die Tatsache aus, dass Jesus keines „natürlichen", sondern eines gewaltsamen Todes gestorben ist. Bei dieser Gewaltsamkeit aber steht hinsichtlich der Offenbarung einiges auf dem Spiel: sowohl was Gott selbst betrifft, wie verschiedene neuere Kreuzestheologien gezeigt haben, als auch was den Menschen betrifft, dessen grundlegende Gewalttat darin besteht, dass er die Gottheit Gottes verkennt und durch ein idealisiertes Bild seiner selbst ersetzt, um sich von anderen vergöttern zu lassen. Ohne diese Gewalttat hätte es diesen beispielhaften und endgültigen Prozess zwischen Gott und den Menschen (zwischen der Gnade und der Sünde, wie der hl. Paulus, oder zwischen dem Licht und der Finsternis, wie der hl. Johannes sagen würde) nie gegeben, der sich im Prozess Jesu entschieden hat; und ohne diesen Prozess wäre der Tod Jesu biblisch und theologisch schwierig zu verstehen.

c) Die Opferterminologie hat - unter der Bedingung, dass man sie christianisiert, ihr also ihren metaphorischen Klang belässt - denselben Vorteil wie das Neue Testament selbst: Sie ermöglicht eine „liturgische" und namentlich eucharistische Deutung des gesamten christlichen Lebens. Dieses wird, geformt von den göttlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe, als Ort begriffen, an dem sich die Eucharistie „be-wahrheitet". Nichts anderes tut der hl. Paulus beispielsweise im Römerbrief (12,1): „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst." Obwohl also die Opferterminologie zu Recht von unseren Zeitgenossen beargwöhnt wird, ist sie doch deswegen nicht weniger geeignet, jene Verbindung zwischen der Liturgie und dem Leben in der Welt zu gewährleisten, der viele Christen gerade heute eine so große Bedeutung beimessen. Nicht gerade ihr kleinstes Paradoxon.

* Anm. d. Red.: Dieser Artikel greift frühere Überlegungen Chauvets auf (erschienen in Marcel Neush [Hg.], *Le sacrifice dans les religions*, Paris 1994) und führt sie fort.

[1] Ich beziehe mich namentlich auf *La violence et le sacré* (Paris 1972; dt. Übersetzung: *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main 1994), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978; dt. Übersetzung: *Das Ende der Gewalt*, Freiburg 2009) und auf Heft 429 der Zeitschrift Esprit (November 1973), das weitgehend R. Girard gewidmet ist.

[2] Alfred Simon, *Les masques de la violence*, in: Esprit 429 (1973), 515-527, hier 519.

[3] Roland de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1960 ([4]1982), 291-347.

[4] Girard, *Des choses cachées*, 473, Anm. 54. Der Autor zitiert übrigens keinen Exegeten, um seine Thesen zu belegen, sondern stützt sich auf biblische Texte, die, wie er sagt, „zu zahlreich und zu explizit sind, als dass sie den geringsten Zweifel zuließen" (ebd.). - In diesem Punkt wird man sich eher auf das verlassen, was beispielsweise J. Asurmendi schreibt: Wenn „alle Propheten (außer Haggai, Sacharja zum Teil und Joel) den Kult heftig kritisiert haben, [...]

dann nicht, um ihn abzuschaffen, sondern um ihm eine andere theologische Bedeutung zu geben. Aus ihrer Sicht soll der Kult eine Beziehung, eine Begegnung ausdrücken, die an einem anderen Ort geknüpft wird: im Leben, im brüderlichen Miteinander" - Jésus Asurmendi, *Amos et Osée*, in: Cahiers Evangile 64 (1988), 20f.

[5] 1 Kor 5,7; 10,16-22; Röm 3,24-25; Eph 5,2. Xavier Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, Paris 1979, Kap. 5.

[6] Antoine Vergote, *La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie*, in: ders. et al. (Hg.), Mort pour nos péchés, Brüssel 1976, 45-83.

[7] Irenäus von Lyon, *Adv. Haer.* IV,17,1.

[8] Augustinus, *Gottesstaat* X,5.

[9] Augustinus, *Gottesstaat* X,6. Jean-Marie Tillard, *Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992, 58. Hervorhebungen vom Autor.

[10] Louis-Marie Chauvet, *La messe comme sacrifice au Moyen Age et au concile de Trente: pratiques et théories*, in: ders., Le corps, chemin de Dieu: les sacrements, Paris 2010, 251-286 (italienisches Original 1998).

[11] Jacques Chiffoleau, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age*, in: École Française de Rome (Hg.), Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII° au XV° siècle, Rom 1981; Philippe Aries, *L'homme devant la mort*, Paris 1977, 154: „Nach Karl dem Großen wurden alle Messen zu Totenmessen für bestimmte Verstorbene und zu Votivmessen in den Anliegen bestimmter Lebender, wobei diese wie jene unter Ausschluss aller anderen ausgewählt wurden."

[12] Ebd.

[13] Augustinus, *Ep.* 98,9 (Brief an Bonifatius).

[14] Vgl. meine Analyse mehrerer in diesem Sinne verfasster Texte vom Anfang des 20. Jahrhunderts: Louis-Marie Chauvet, *Le sacrifice de la messe: représentation et expiation*, in: Lumière et Vie 146 (1980), 69-83, insbes. 75f.

[15] Marius Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris$^2$1926 (815 Seiten).

[16] Kanon 3 über das Messopfer (1562): „Wer sagt, das Messopfer sei lediglich ein Lob- und Dankopfer [...]: der sei mit dem Anathema belegt" (DH 1753).

[17] Xavier Léon-Dufour, *La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament*, in: Vergote et al. (Hg.), *Mort pour nos péchés*, 11-44, insbes. 20.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

# Die verkannte Opferlogik des neoliberalen Kapitalismus und seine unmögliche theologische Legitimation

Michel Beaudin

*Franz J. Hinkelammert gewidmet*

Mein Interesse an der Opferthematik wurde durch die Ökonomie geweckt, und zwar insbesondere durch zwei Beobachtungen, die ich Anfang der 1980er Jahre gemacht habe, als ich im Rahmen der Erziehung zur Solidarität mit den Bevölkerungen des Südens arbeitete. Zunächst fiel mir auf, dass die Agrar- und Ernährungssituation dieser Länder sich proportional zu ihrer Integration in den Weltmarkt verschlechtert hatte. Das brachte mich auf den Gedanken, dass der Logik des neoliberalen Kapitalismus, der dort infolge von außen auferlegter Strukturanpassungen bereits wütete, ein Opfercharakter innewohnt.[1]

Außerdem stellte ich fest, dass die Fakten und Zahlen der Ungerechtigkeit immer weniger mobilisierende Empörung auslösten und dass, allgemeiner gesprochen, es dem neuen Kapitalismus gelang, trotz seiner so offensichtlich verheerenden Auswirkungen jede andere strukturelle Alternative im Keim zu ersticken. Er musste also, so dachte ich bei mir, von geheimen und machtvollen Kräften getragen sein, die sich den gängigen, allzu sehr auf die operative Dimension des Systems ausgerichteten Methoden der kritischen Analyse entzogen. Diese Situation erforderte andere, nicht-ökonomische „Blickwinkel".

Als ich mich daraufhin aufmachte, den neoliberalen „Nebel" zu erkunden, stieß ich auf das Denken von Karl Polanyi, von René Girard und seinen Freunden, die seine Hypothesen über die kapitalistische Ökonomie auf den Prüfstand stellten, und schließlich - für meine weitere gedankliche Entwicklung besonders wichtig - auf den Wirtschaftstheoretiker und Theologen Franz J. Hinkelammert und seine Überlegungen zum Verhältnis zwischen Theologie und Ökonomie und zur Verwurzelung des Kapitalismus in einer Tradition, die das Christentum unter dem Aspekt des Opfers interpretiert.[2]

Seither beschäftige ich mich mit einem Neoliberalismus, der auch die Gesellschaften des Nordens heimgesucht und nicht einmal dort seine Versprechen gehalten hat. Er hat die Ungleichheiten verschärft, die Unsicherheit vergrößert und Hoffnungslosigkeit gesät. Überall scheint er zu weit gegangen zu sein und unverletzliche Grenzen überschritten zu haben, was ihn vielleicht zu Fall bringen könnte. Das Menschliche fühlt sich überrollt, im Innersten erschüttert. Es hat eine

vielfältige, radikale, heimtückische und giftige Bedrohung heraufbeschworen, die mit geschlossenem Visier weiter auf dem Vormarsch ist und irreparable Zerstörung anrichten könnte. Dieser Schatten, der sich auf unsere Welt legt, neigt wie ein Nervengas dazu, jedwede Reaktion zu lähmen - außer der Gefühllosigkeit, des individualistischen „Rette sich wer kann", der Flucht und, zuweilen noch schlimmer, der Verachtung für die „Verlierer". Deshalb ist es so wichtig, einen „erhöhten Punkt" zu finden, einen Standpunkt, von dem aus wir uns wieder über die drohende Entmenschlichung und ihre Normalisierung empören und Halt finden können, um uns neu und anders zu konstruieren.

Angesichts dieses Unbehagens, das unserer Gegenwart aus allen Poren bricht, möchte ich mich der Frage der Opferlogik in der Ökonomie zunächst von der anthropologischen Seite her nähern. Das Opfer nämlich existiert nicht isoliert oder im luftleeren Raum, sondern als Bestandteil einer strukturierten Dynamik. Auf derselben gedanklichen Linie werde ich sodann eine andere Konfiguration untersuchen: eine „Soteriologie", die die zeitgenössische Ökonomie strukturiert. Und schließlich werde ich die erzielten Resultate aus „religionslogischer" Sicht noch einmal aufgreifen und eine Opferlogik aufdecken, die - im Schoß des Neoliberalismus aus einer ganz unerwarteten Kombination dreier Denkansätze entstanden - allgegenwärtig und dennoch unerkannt am Werk ist. Sie ist ein Schlüssel zum Subtext jener paradoxen Dynamik, die unsere heutige Welt antreibt.

Einen letzten, wesentlichen Aspekt werde ich beleuchten, indem ich dieser besonderen Art von Opferlogik das biblische Zeugnis gegenüberstelle, das das Verhältnis der Menschen untereinander zu einer göttlichen Größe in Bezug setzt. Ich werde feststellen, wie die „Offenbarung" selbst aus einer einzigartigen Perspektive, die ich als „sakramental" (J.-M. Gauthier) bezeichnen werde, diese Opferlogik umkehrt und somit theologisch unmöglich macht. Und zuallerletzt werde ich eine denkbare ökonomische und politische Perspektive aufzeigen, die sich uns mit dieser „guten Nachricht" eröffnet.

Erlauben Sie mir am Ende dieser Vorbemerkungen noch einige kurze Hinweise:

1. In Anbetracht der Abhängigkeit des Staates von der neoliberalen Wirtschaft werde ich meine Überlegungen auf die ökonomische Dimension beschränken. Die solchermaßen unterjochte politische Instanz kann gar nicht anders als die kapitalistische Opferlogik zu potenzieren, was beispielsweise die im Namen „unausweichlicher" ökonomischer Sachzwänge verhängten sparpolitischen Maßnahmen belegen.
2. Der „Opfercharakter" der kapitalistischen Ökonomie bleibt ein Geheimnis, das umso sorgfältiger gehütet wird, als die sogenannten „säkularen" modernen Gesellschaften den Eindruck aufrechterhalten wollen, sie hätten jegliche religiöse Logik einschließlich ihrer besonders abstrusen Ausdrucksformen in die vermeintlich „rückständigen" traditionellen Gesellschaften verbannt.
3. Ich postuliere eine Ambivalenz weniger des Opfers an sich als vielmehr des Umgangs mit der Realität, der dieses „Übel" hervorbringen kann. Dementsprechend wäre auch das Übel nicht die Ursache, sondern selbst eine Folge der

Perversion potentiell segensreicher Gegebenheiten wie etwa der Einrichtung des Markts.

4. Schließlich werde ich mein Thema aus Platzgründen nur in sehr groben Zügen skizzieren.

## I. Spielarten der anthropologischen Perversion im ökonomischen Neoliberalismus

Ich orientiere mich bei dieser ersten Annäherung an einigen anthropologischen Ansätzen des Philosophen Dany-Robert Dufour.[3]

### Die wesentliche Dreidimensionalität der sozialen Bindung und ihre möglichen Entgleisungen

Für Dufour gibt es keine Identitäts- oder Subjektbildung, die nicht über die Beziehung zum anderen, über die Erkenntnis des Selbsts durch den anderen führt. Diese konstruktive Beziehung zum anderen wird überdies durch die *Intervention* einer „Drittinstanz" vermittelt: einer gemeinsamen Bezugsgröße (Sprache, Werte, Heimat, Gesetze, Religion ...) oder eines Bildes vom anderen, das zugleich vorgestellt, dargestellt, sozial anerkannt und konkretisiert wird und damit die soziale Bindung garantiert, die es ermöglicht. Eine solche Bezugsgröße schafft ein Gemeinsames oder ein *Inter* zwischen dem einen *und* dem anderen; in seinem „Namen" bildet sich ein Wir oder eine Identität heraus, die die Andersheit in sich einschließt. Für Dufour ist diese dreidimensionale Struktur oder Logik wesentlich im Herzen unseres Menschseins angelegt; sie ist die Bedingung und der Horizont des menschlichen Zusammenlebens. Gleichwohl kann sie auf unterschiedliche Weise degenerieren.

So kann etwa der eine die Bezugsgröße auf seine Seite ziehen, den anderen in seiner Andersheit verneinen und versuchen, ihn gemäß einer eindimensionalen Logik - „Ich bin der Mittelpunkt des Universums!" - seinem eigenen *Selbst* anzugleichen. Oder er kann den anderen, wenn der sich dieser vereinnahmten Bezugsgröße verweigert, gemäß einer *zweidimensionalen*, tödlichen, ausgrenzen-

*Michel Beaudin wurde 1947 in Sherrington, Québec/Kanada, geboren. Er ist verheiratet und Großvater von fünf Enkeln. Den Doktorgrad der Theologie hat er an der Universität Montréal erworben, dem folgte ein postgraduales Studium in Wirtschaftssoziologie. Von 1974 bis 1985 arbeitete er für die Organisation Développement et Paix, um anschließend als Professor für Theologie und sozioökonomische Ethik an der Universität Montréal zu lehren. Er hat das Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises (CETECQ) initiiert, ist Gründer und Präsident der Journées sociales du Québec und Mitglied des Organisationskomitees des Weltforums für Theologie und Befreiung. Außerdem war er Mitvorsitzender beim ersten Forum québécois théologie et solidarités. Seit 2007 ist er im Ruhestand und fungiert als theologischer Mentor für das Netzwerk sozial engagierter christlicher Gruppen in Québec. Veröffentklichungen u.a.: Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar (1989); L'utopie de la solidarité au Québec. Contribution de la mouvance sociale chrétienne (2011). Anschrift: 1210 Franchère, Longueuil, Qc, J4J 4T8, Kanada. E-Mail: michelbeaudin@videotron.ca.*

den Entweder-Oder-Logik - *entweder* der eine *oder* der andere - in eine reine Äußerlichkeit zurückstoßen oder sogar eliminieren. „Entweder ihr seid für uns, oder ihr seid gegen uns." (US-Präsident G. W. Bush) Und schließlich nimmt Dufour noch eine weitere, erschreckende und durchaus aktuelle Spielart in den Blick: die Beseitigung der Bezugsgröße selbst.

Halten wir fest: Verfehlte Beziehungen untereinander führen zur Verfälschung, Pervertierung oder unrechtmäßigen Sakralisierung jeder bestehenden Bezugsgröße. Auf diese Weise entsteht eine Situation, in der Menschenrechte „im Namen" Gottes, des Gesetzes, der Terrorismusbekämpfung, des Marktes usw. verletzt werden dürfen. Und umgekehrt könnte eine missbräuchliche Bezugsgröße als Vorwand dienen, um die sozialen Beziehungen zu verzerren.

## Die eindimensionale Logik des zur exklusiven oder totalitären Bezugsgröße erhobenen Markts

Der Neoliberalismus wirkt als Katalysator einer Entwicklung, die die Welt auf den Kopf stellt. Sie hat im 18. Jahrhundert ihren Anfang genommen und ist, historisch betrachtet, absolut neu: Ich meine den kapitalistischen Umsturz, also die Einsetzung des Markts als eines sich selbst regulierenden Ordnungsprinzips der Gesellschaft, deren Strukturen sich von nun an auf eine aus jedweder sozialen oder politischen Einbettung herausgelösten Ökonomie gründen (K. Polanyi). Der Markt wird nicht nur zur ausschließlichen Bezugsgröße (eindimensionale Logik), indem er die anderen Formen der Ökonomie beseitigt oder „opfert" (zweidimensionale Logik), sondern ist außerdem bestrebt, den (eindimensionalen) Totalitarismus seiner unumstößlichen (zweidimensionalen) Regeln auf alle bestehenden Realitäten auszudehnen. In diesem Zusammenhang spricht man nicht mehr vom Marktplatz *im* Dorf, sondern vom *Marktplatz Dorf* (Nettie Wiebe)! Der totalisierte Kapitalismus zerschlägt die bestehenden Institutionen in allen Lebensbereichen, um ihre Bruchstücke sodann im einzigen geförderten Werteraum - der Sphäre des Kapitals - zu kommerziellen Gelegenheiten umzuschmelzen. Folglich drohen im Zuge einer Kettenreaktion nach und nach allen menschlichen Gleichgewichten (dem symbolischen, psychischen, politischen, ökologischen ...) die merkantile „Transsubstantiation" und der Verlust ihrer je besonderen Eigenart.[4] Was sich hier abzeichnet, ist nichts weniger als der Schatten einer anthropologischen „Mutation" und damit letztlich das Scheitern des Menschseins.

## Der neoliberale Markt als radikale Zweidimensionalität unter der Maske einer Drittinstanz

Kann der neoliberale Markt als Bezugsgröße agieren, die die gesellschaftliche Ordnung zusammenhält oder begründet? Im Prinzip stellt er schon so etwas wie eine dritte Instanz dar, doch muss man sich fragen, worin der *innere Gehalt* einer solchen Bezugsgröße besteht. Statt den einen für den anderen zu öffnen, hetzt diese Drittinstanz, also der Markt und sein „Gesetz", die Individuen in einem perversen Wettbewerb aufeinander, der letztlich zur (wirtschaftlichen und sozialen) Auslöschung der „Verlierer" oder der - vom Kapital her betrachtet - „Nutzlo-

sen" führt. Der Markt hebt die soziale Bindung auf. Er gibt vor, eine Bezugsgröße zu sein, die ein dreidimensionales Miteinander begünstigt, ist aber in Wirklichkeit ein zweidimensionaler Spalter. Sich auf einen solchen Markt zu berufen heißt, den anderen zu verleugnen; es heißt, das Wir aufzulösen, in dessen Namen man beispielsweise der privaten Aneignung des Gemeinguts Grenzen setzen könnte. Ist eine solche Bezugsgröße nicht letztlich nur eine Projektion, die das brutale Spiel der Ambitionen der Bessergestellten in den absoluten Rang eines angeblich natürlichen und „ehrbaren" gesellschaftlichen Ordnungsprinzips erhebt? Diese Fiktion tritt dann am deutlichsten zutage, wenn die Mächtigen selbst ohne Zögern betrügen und die Regeln des freien Austauschs außer Kraft setzen, weil sie ihnen ausnahmsweise einmal nicht von Nutzen sind.[5] Das ist die Bezugsgröße, die uns regieren will!

### Der Neoliberalismus als Aufhebung der Dreidimensionalität oder anthropologischer Zusammenbruch

Dufour benennt noch eine letzte Entgleisung.[6] Der ultraliberale Markt ist in symbolischer Hinsicht leer und kann uns daher weder bezaubern noch binden oder mobilisieren. Eine Marktgesellschaft hat keinen Sinn; sie kommt einer Beseitigung jeder Dreidimensionalität und damit einer „Verfälschung" der wesentlichen symbolischen Funktion gleich. Selbst die Währung ist ihres symbolischen Gehalts beraubt und zu einer bloßen Ware gemacht worden. Unsere (ökonomischen) Tauschformen verweisen nicht mehr auf einen metasozialen Garanten, der ihre Grundlage und ihr Maßstab ist, und sie selbst sind auch keine *Vermittlung* von Bedeutungen oder Beweggründen mehr, die über sie hinausgehen, sondern ihrer triebhaften Unmittelbarkeit oder den bloßen reptilhaften Reflexen des „Nehmens" oder der perspektivlosen Gier ausgeliefert, wie es die neuesten Korruptionsfälle und die anonyme Grausamkeit der im eigentlichen Wortsinn entsozialisierten Finanzmärkte anschaulich zeigen. Durch diesen anthropologischen Zusammenbruch, der das Individuum hilflos, haltlos und schutzlos zurücklässt, demontiert der neoliberale Kapitalismus den Einzelnen als kritisches Subjekt, um ihn inmitten eines unendlichen, als einzige „Wirklichkeit" definierten Stroms an Waren und Kapital seinen „egoistischen Trieben" preiszugeben. Damit sind wir mitten in der *Loft Story* angekommen: in einer Opferlogik reinsten Wassers, deren Brutalität im Namen des Markts sogar noch verschärft wird.

## II. Der Neoliberalismus als „soteriologische" und „religiologische" Perversion oder: der Marktkult und seine Opfer

Sehen wir nun, wie die anthropologische Unmöglichkeit oder Abwegigkeit des Neoliberalismus mithilfe der soteriologischen und religiologischen Ambivalenz eine degenerierte Opferlogik erzeugt.

## „Außerhalb des Markts kein Heil"

Die Organisation des Politischen stützt sich im Allgemeinen auf ein soteriologisches Vorgehen, bei dem drei Faktoren zusammenspielen: 1. ein Heil, das als Alternative zum gegenwärtigen Verderben oder Chaos betrachtet wird; 2. ein oder mehrere Wege, um zu diesem Heil zu gelangen; 3. der Preis oder die Folgen dieser Entscheidungen. Die anvisierte gesellschaftliche Umsetzung wird mithin durch den „Glauben" an oder das „Vertrauen" auf ihren heilbringenden Charakter ermöglicht, was den Bezug auf eine mit einer gewissen Transzendenz ausgestattete Drittinstanz als Garant und Sinnquelle für das betreffende Projekt voraussetzt. Andernfalls würde besagtes Projekt schon bald unter der Last der erforderlichen „Opfer" zusammenbrechen.

Im 18. Jahrhundert verspricht der smithianische Kapitalismus - unter anderem zugunsten einer Umkehrung der seit über tausend Jahren (nämlich schon von Augustinus) gepredigten Dezentralisierung des zur Gottes- und Nächstenliebe verpflichteten Selbsts - im „sanften Handel" einen Ausweg aus dem durch die Entfesselung der politischen und religiösen Leidenschaften entstandenen Chaos: Die „unsichtbare Hand" des Markts, der Wettbewerb oder der Verfolg der jeweiligen ökonomischen Interessen jedes Einzelnen werde allgemeinen Wohlstand hervorbringen, der seinerseits die Quelle des Friedens sei. Halten wir fest:

1. Es handelt sich um eine homöopathische Kur: Das Übel wird mit dem Übel des Egoismus und anderen „privaten Lastern" behandelt, die allerdings dosiert oder kontrolliert eingesetzt werden; auf diese Weise bleibt der Weg Vermittlung und damit prinzipiell auf das Heil bezogen.

2. Ebenso werden auch die in dieser Formel vorgesehenen Opfer an der herrschenden Unsicherheit, ihrem vorübergehenden Charakter und dem anvisierten Gemeinwohl bemessen.

Der Neoliberalismus jedoch, der heute grenzenlosen Wohlstand für den ganzen Planeten verspricht, vollzieht einen *Qualitätssprung*. Einerseits reduziert er das angestrebte Heil auf ein rein ökonomisches Wohlergehen (Wachstum, Profit, finanzieller Gewinn des Einzelnen ...), das er verabsolutiert, indem er es von einer außerwirtschaftlichen Grenze, Pflicht oder Bezugsgröße „befreit". Andererseits erklärt er den *uneingeschränkten* Wettbewerb - dessen alleinige Bezugsgröße die veränderliche Position der Konkurrenten ist - zum ausschließlichen „Heilsweg". Was „möglich" und „zulässig" ist, darüber entscheidet einzig das *„economically correct"* der marktwirtschaftlichen Regeln (H. Assmann). Ohne Grenze oder Dosierung verwandelt sich der Weg des Wettbewerbs damit *de facto* aus einem Mittel in einen Zweck. Die angebliche *Vermittlung* des Heils erlangt selbst *unmittelbar* Heilsstatus. Die Normativität des Markts ersetzt jede dem Markt gegenübertretende Normativität. An diesem Punkt beißt das System sich selbst in den Schwanz und verliert die Verbindung zu den realen Bedürfnissen. Diese krampfhafte Blockade der Zielrichtung auf dem totalisierten Weg, diese Inflexibilität der Bezugsgröße kann nur eine Opferlogik nach sich ziehen, die nicht mehr relativ, sondern ebenso absolut, der „normalen" Funktionsweise des Kapitalismus „inhärent"[7] und damit praktischerweise jeglicher direkt identifi-

zierbaren Verantwortung entzogen ist. Im Grunde hat der Neoliberalismus als solcher kein Projekt für die „Verlierer"; er lädt ihnen sogar noch zusätzliche Lasten auf.[8] Das Heilmittel von gestern ist zum despotischen Chaos von heute geworden.

## Die „religiologische" Entgleisung des Neoliberalismus

In diesem pervertierten Heil verrät die Drittinstanz (als Zielrichtung und Weg) ihre Bestimmung als Wahrerin der sozialen Bindung und der Natur, indem sie sich in Selbstbezüglichkeit oder Selbsttranszendenz verhärtet. Das Verhältnis zu einer solchen götzenhaften Bezugsgröße wird von der lebendigen Beziehung zum anderen abgekoppelt und eröffnet somit den Weg des Opfers. Erinnert uns das nicht an die finstere Religiosität mancher archaischen Gesellschaften: die ausgefahrenen Geleise einer vertikal von unten nach oben polarisierten Beziehung zum „Göttlichen", zu einem „Gott", der sich gerne „bitten lässt" und den man, will man eine Gunst erlangen, zuerst mit *Gaben* oder endlosen Verhandlungen für sich gewinnen muss? Gaben zudem, die zerstörerisch konnotiert sind, die niemals „genügen", sondern den Abstand der Schuld nur immer vergrößern, bis man schließlich bereit ist, auch den anderen wegzugeben oder zu opfern, weil man hofft, auf diese Weise die Rechnung zu begleichen.

Selbst die, die ihn anbeten, müssen dem Götzen grenzenlose Opfer bringen; sie sind vom Geld „besessen", das sie zu besitzen glaubten. Der Neoliberalismus, den der IWF für gescheitert erklärt, hat ein „Monster" geschaffen, einen unersättlichen Moloch, der keine Alternative zur konstanten Steigerung der Wettbewerbsfähigkeit kennt und daher die Beziehung zum anderen einzig dem Kalkül der Effizienz, der Interessen und des Wohls der Stärkeren unterwirft. Das erklärt auch den schweren Tribut einer in seinem Namen geforderten grenzenlosen „Flexibilisierung" der Arbeitsbedingungen, der sozialen und ökologischen Programme und sogar des Rechts auf (gute) Ernährung. Kraft seiner Sakralisierung kann der neoliberale Markt nicht umhin, seine Ausgeburten wie etwa die strukturellen Ungleichheiten und die exponentiell wachsende Zahl der Geopferten - die ihr Schicksal angeblich „verdienen" - ihrerseits zu sakralisieren! Hier beginnt die Geschichte kläglich zu stottern.

Bei dem, was ich bis hierher beschrieben habe, handelt es sich um eine Logik, die bereits am Werk ist, eine sicherlich beängstigende Tendenz, aber keine vollendete Tatsache. Der Widerstand wird breiter und stärker, wie die verschiedenen Globalisierungskritiker, etwa die *Occupy*-Bewegung, die *Empörten* oder in Teilen auch der Arabische Frühling belegen. 2012 zielte der erstaunliche Ahorn-Frühling in Québec über seinen unmittelbaren Anlass (die Anhebung der Studiengebühren) hinaus darauf ab, den Neoliberalismus als solchen wieder neu in Frage zu stellen, was auch die Heftigkeit erklärt, mit der die Vertreter des Status quo sich bemühten, diese Bewegung zu „verteufeln" und wie ein Unkraut auszureißen, statt darin das frische Grün einer gesellschaftlichen Erneuerung zu erkennen. Doch der offene Widerstand gegen den Götzen, seine Ansprüche und seine Opfer muss sich auf das „Ja" einer Hoffnung und eines Sinnhorizonts

stützen können, die uns die Möglichkeit einer anderen Welt verheißen. Wir wollen uns in aller gebotenen Kürze mit der Frage befassen, wie der Gott Abrahams und Jesu die doppelte Herausforderung der hier analysierten neoliberalen Abgötterei und unserer Erwartungen annimmt.

## III. Theologische Unmöglichkeit und radikale Überwindung der neoliberalen Opferlogik im Hinblick auf die biblische Tradition

Die Bibel zeugt von einer einzigartigen göttlichen Bezugsgröße, die unsere Vorstellung von der Transzendenz revolutioniert und eine unerhörte Bewegung auf uns zu und von uns auf den anderen zu in Gang setzt.

### Der durch die göttliche Bezugsgröße und ihre Bewegung einer „trinitarischen" Vergöttlichung der Welt erschlossene Horizont

Wir begegnen hier einem Gott der überströmenden Gnade, der maßlos und über jedes Verdienstkalkül hinaus *gibt,* sich gibt und vergibt, ohne etwas für sich zu verlangen. Einem Gott, der Isaak vom Opferaltar herunterholt, der die Schulden einseitig erlässt (Mt 6,12), der die Brote vermehrt, der dem Arbeiter der letzten Stunde denselben Lohn auszahlt usw. Einer Bezugsgröße mithin, die sich veranlasst sieht, jeder auf Kosten der Menschen und ihrer Beziehungen geübten Härte anderer Instanzen (Macht, Gesetz ...) entgegenzutreten. Wie der Gott des Exodus, der sich einer Sklavenhaltergesellschaft und ihren Göttern in den Weg stellt, der Gott des Jubeljahrs, der der Spirale des ökonomischen Wahnsinns (Enteignung, Schuldknechtschaft ...) Einhalt gebietet. Der den Autoritäten trotzt, indem er die Ausgegrenzten wieder integriert, der das Sabbatgebot zugunsten der Bedürftigen relativiert usw. Wenn er absolute Souveränität beansprucht, dann nur, um von Götzen zu befreien und diese Souveränität sodann auf das Volk zu übertragen, ohne die politische Vermittlung an sich zu reißen (Mose, König, Versammlung, Gesetz ...) - jedoch begleitet von der Weisung: „Eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben" (Dtn 15,4), oder von der (Gründungs-)Logik des Gebens, die im Volk Priorität haben soll, damit es nicht „wieder nach Ägypten kommt".

Eine Bewegung also von oben nach unten und auf den anderen zu, die den als Neoliberalismus verkleideten Götzenopferglauben unserer Tage in sein Gegenteil verkehrt. „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer." (Hos 6,6) Denn die empfangene Gnade will nicht direkt an Gott zurück-, sondern an den „Nächsten" weitergegeben sein. „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben." (Mt 10,8) Auf diese Weise garantiert die göttliche Bezugsgröße nicht nur das Verhältnis zum Mitmenschen, an dem die Gerechtigkeit der Gottesbeziehung gemessen wird (1 Joh 4,20), sondern identifiziert sich sogar mit den Ärmsten der Armen, jenen,

„die nicht zählen". Diese Identifikation geht so weit, dass Jesus ihnen seinen eigenen Status als „transzendente" Drittinstanz zuerkennt („... das habt ihr mir getan", Mt 25) - eine Solidarität, die ihn schon bald ihr Schicksal teilen lässt: wie sie ein Opfer des zu Unrecht vergöttlichten Gesetzes.
Deshalb bestand das „Opfer"[9] nach dem Verständnis der ersten Christengemeinden darin, sich dieser Bewegung der göttlichen Hingabe existentiell zur Verfügung zu stellen, um sie „mit-auszudrücken" (von Balthasar). Es bestand in der „Nachfolge Jesu", der in dieser Hinsicht Wort gehalten hat, in einem „Glaubensbekenntnis", das sich in den Praktiken des Teilens (Apg 4,34), der Gegenseitigkeit und der Solidarität mit den Opfern ausdrückte: Praktiken, die ein neuartiges, nicht mehr als Opfer, sondern als „Sakrament" verstandenes Menschsein begründeten und die empfangene Gnade in einem konkreten Kontext greifbar werden ließen, wobei sie zugleich jedweder Verabsolutierung einer auf dem Opfer fußenden Ordnung den theologischen Boden entzogen. Dank dieser Erfahrung einer vom Geist gewirkten Re-Solidarisierung vermochten sie in der göttlichen Bezugsgröße dieselbe dreidimensionale Struktur - im Sinne eines „trinitarischen" Miteinanders - und in der Gottebenbildlichkeit aller Menschen die Berufung zu einer ebensolchen Vergöttlichung zu erkennen.

## Die Wirtschaft „eucharistisch" machen

Ein so revolutionärer Heilsbegriff musste zum einen die Herrschaft des als „Welterlöser" verehrten mächtigen Cäsar erschüttern und zum anderen sogar im Christentum selbst zu opferlogischen Verzerrungen führen. Heute beansprucht der neoliberale Markt diesen Titel für sich. Sollte man ihn nicht eher in einer Reihe mit jenen „Fürsten und Gewalten" nennen (Kol 2,15), denen die Menschheit nichts mehr schuldet, weil die Gnade Christi eine Tür geöffnet hat, „die niemand mehr schließen kann" (Offb 3,8)?
Was gibt uns das bisher Gesagte an die Hand, um mit unseren Formen des Engagements wieder an diese „Öffnung" anzuknüpfen? Zunächst einen *Horizont.* Wie jeder *Selfmademan* sitzt die neoliberale Wirtschaft dem Irrtum auf, dass sie niemandem etwas schulde und ihre Gewinne daher „verdient" habe. Das verstellt ihr den Blick auf jenes große Geheimnis, das mehrere Glaubenstraditionen übereinstimmend bezeugen: auf die Ahnung, dass die Welt aus einem ungeschuldeten Geschenk und seinen historischen Vermittlungen hervorgegangen ist. Diese Sichtweise erzeugt Gefühle der Verpflichtung und Dankbarkeit, die sich zu sozialer Solidarität verdichten. Hieraus lässt sich ein Meta-Kriterium gewinnen, anhand dessen wir beurteilen können, ob ein gegebenes Projekt geeignet oder eher nicht geeignet ist, den riesigen „Dampfer" unserer Gegenwartsökonomie wieder flottzumachen: Gibt es der grundlegenden Geschenkhaftigkeit oder Solidarität Raum oder bleibt es einzig der Logik der individuellen Interessen verhaftet? Sodann eine *Praxis,* die sich von jenem anderen Meta-Kriterium einer echten Wende leiten lässt: Haben die „Opfer" der Wirtschaft und ihr Schutz Priorität?
Für die Christen und Christinnen erhebt sich dieser Ruf inmitten ihrer eucharistischen Feiern. Verpflichtet der Gott, der dort durch die Vermittlung von Brot und

Wein als den Früchten der menschlichen Arbeit oder der Wirtschaft gegenwärtig wird, uns nicht dazu, „Berge zu versetzen" und die Ökonomie selbst „eucharistisch" oder gemäß der Logik der Gnade in ein „Sakrament" zu verwandeln: in einen Ausdruck seiner Väterlichkeit und Mütterlichkeit und unserer notwendig und wesentlich daraus folgenden Geschwisterlichkeit?

[1] Das Kinderhilfswerk UNICEF schätzt den dieser Politik gezollten Tribut allein im Jahr 1988 auf 500.000 tote Kinder.

[2] Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José 1989 (dt. Übers.: *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland*, Münster 1989); ders., *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José 1991.

[3] Vgl. insbes. Dany-Robert Dufour, *Les mystères de la trinité*, Paris 1990, und ders., *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris 2003 (dt. Übers.: *Die Kunst, Köpfe zu schrumpfen*, Wien 2011).

[4] Dany-Robert Dufour, *Point de vue: mutation du psychique en vue*, in: „Le Monde" vom 17. Oktober 2008.

[5] Agrarsubventionen für die Produzenten des Nordens, damit sie im Süden Preisdumping betreiben und ihre dortigen Konkurrenten in den Ruin treiben können; Rettungen von Banken (die ihre Lage selbst verschuldet haben) mit Mitteln aus den Sozialbudgets der Regierungen usw.

[6] Dufour, *L'art de réduire les têtes*, 13ff.

[7] Das versicherten mir die 25 in den 1990er Jahren von mir interviewten hochrangigen Manager aus Québec, die dieser Opferlogik zum Teil sogar einen „läuternden" Charakter zuschrieben!

[8] Nicole Morgan, *Haine froide. À quoi pense la droite américaine?*, Paris 2012.

[9] Vgl. den brillanten Artikel von José Comblin, *El sacrificio en la teologia cristiana*, in: Pasos 96 (Juli/August 2001), 1–8.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

# Die Wandlung negativer in positive Reziprozität durch das Opfern

## Anthropologische Überlegungen

Simon Simonse

In anthropologischer Sicht ist das Verständnis des Opferns[1] durch zwei Vorstellungen geprägt: einerseits durch den Gedanken, dass das Opfern eine Transaktion ist, die es den Menschen ermöglicht, ihre Beziehung zu den Göttern nach dem Prinzip des *do ut des* zu gestalten, und andererseits durch die Vorstellung des Opferns als einer Verrichtung, die es der Gemeinschaft gestattet, eine vertrautere Beziehung zu ihrer Gottheit zu erlangen und auf diesem Wege zu einem Zusammengehörigkeitsgefühl und zu einem gemeinsamen Ziel zu finden. In diesem Artikel plädiere ich dafür, dass das Opfern in diesen beiden Ansätzen als zu unschuldig und zu harmlos angesehen wird. Die Ansätze übersehen seine dunkle Seite, die ausschließende und häufig brutale Seite, ohne die das Opfern keine sozial transformative Funktion besitzen kann. Meine These wurde durch René Girards Entdeckung angeregt, dass dem Sündenbock-Mechanismus eine fundamentale Rolle als prägende Kraft der menschlichen Kultur innewohnt.

## I. Geschenk versus Gemeinschaft

Die erste Generation von Anthropologen hat das Opfern als eine Gabe der Menschen an eine Gottheit verstanden. Dem Evolutionstheoretiker Edward Tylor (1832-1917) zufolge wurden der Gottheit Tiere und andere Lebensmittel geopfert, um dadurch ihre Gunst zu erlangen. Auf einer späteren Entwicklungsstufe erkannte der Mensch die enorme Kluft, welche die göttliche Allmacht von der menschlichen Bedeutungslosigkeit trennt; nun wurde das Opfern zu einem Akt der Anbetung und zu einer Übung in Demut. Auf der nächsten Stufe wurde das Opfern als Verzicht auf eigennützige Wünsche verstanden. Verzicht ist nach Tylor das Kennzeichen „höherer" Religion (Carter 2003, 12-38).

William Robertson Smith (1846-1894) kritisierte die Theorie der „Gabe", weil sie historische Tatsachen ignoriere und sich nur auf *Vorstellungen* vom Opfer beziehe. Er machte darauf aufmerksam, wie absurd der Gedanke ist, dass eine Gottheit für ihren täglichen Lebensunterhalt von Menschen abhängig sei und dass - mit Blick auf Kinderopfer - der Verzicht auf das, was Menschen am Teuersten ist, der Gottheit Freude bereiten könne. Aus historischem Material über die Opfer*praxis*

der alten Semiten leitete er ab, dass das Opfern dazu diene, die Einheit, die gemeinsamen Werte und die Solidarität der opfernden Gruppe zu bestätigen und zu erneuern. Ausgehend von der Annahme, dass die ersten Gottheiten tierische Totems waren, soll das ursprüngliche Kernstück des Opferns der gemeinsame Verzehr des Ahnen-Totems durch die Sippe gewesen sein, wobei das gemeinsame Mahl zu einer Einheit von Fleisch und Blut zwischen der Gruppe und der Totem-Gottheit und auch zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gruppe führte (Smith 1967; Carter 2003, 338-418).

Smiths soziologische Interpretation des Opferns hatte großen Einfluss auf Emile Durkheim (1858-1917), James Frazer (1854-1941) sowie Sigmund Freud (1856-1939). Auf der Grundlage ethnographischen Materials von australischen Ureinwohnern, bei denen Totem-Kulte einen zentralen Bestandteil der Religion bildeten, bestätigte Durkheim die Theorie von Smith. Außer der Bestätigung des Zusammenhalts der Gruppe entdeckte er auch die Vorstellung, nach der die Opferhandlung der Totem-Spezies bei ihrer Fortpflanzung helfen sollte. Deshalb konnte er an der Vorstellung der Opferung als „Gabe" des Anbetenden an das Totem nichts Schlechtes erkennen: „Sie geben den heiligen Wesen ein wenig von dem, was sie von ihnen empfangen, und sie empfangen von ihnen alles, was sie geben." (Durkheim 1912, 357)

Nach Frazers wie nach Tylors Ansicht treibt der geistige Fortschritt die Evolution der Kultur voran. Die Religion nimmt ihren Anfang, wenn der Mensch sich von der magischen Vorstellung seines Ortes im Universum verabschiedet und sich dessen gewahr wird, dass höhere Wesen über sein Wohlergehen befinden. Diese Erkenntnis der Abhängigkeit bildet den Kontext seiner Interaktionen mit der Gottheit. Dabei kommt dem Menschen der Part des Bittenden zu, der der Gottheit opfert und sich dankbar zeigt, während die Gottheit denen, die sie anbeten, Frieden, Gesundheit und Wohlstand zuteil werden lässt. Aus der Menge des von Frazer untersuchten ethnographischen Materials treten zwei Themen hervor, die als Vorläufer dessen gelten können, was Girard später als „Sündenbock-Mechanismus" bezeichnen wird: die Vorstellung der Austreibung bzw. die Übertragung des Bösen auf Menschen, Tiere und Gegenstände, die Vorstellung des „menschlichen Sündenbocks" sowie die Vorstellung, dass der Tod einer Gottheit oder eines vergöttlichten Königs die Fruchtbarkeit der Feldfrüchte und Haustiere neu belebt. Für Frazer bleiben diese Themen allerdings Vorstellungskomplexe, die nicht miteinander in Zusammenhang stehen (Frazer 1913, v. a. Teil III, Der sterbende Gott, und Teil VI, Der Sündenbock).

Smith war auch der wichtigste Impulsgeber für *Totem und Tabu,* Sigmund Freuds Beitrag zur Anthropologie des Opferns. Nach Freud deutet die Untersuchung des Totem-Mahls durch Smith und Durkheim darauf hin, dass der Ödipuskomplex - das persönliche Drama, das jeder junge Mann durchleben muss - auf Geschehnissen basiert, die den Ursprung der menschlichen Kultur bilden. Im gemeinsamen Essen ihres Totem-Tieres gedenkt die Sippe im Geist der Reue und der Versöhnung ihres Urahnen, der von ihren Vorfahren getötet wurde, weil er die Frauen der Gruppe für sich allein haben wollte. Wenn nun das Totem (oder ein

Substitut) in kontrollierter Weise getötet wird, lässt die Gemeinschaft die turbulenten Ereignisse wieder aufleben, aus denen ihre Sozialordnung hervorgegangen ist. Freud erkannte als Erster, dass Gewalt ein zentraler Aspekt des Opferns ist. Er ist auch der Erste, der das Konzept des „Substituts" in systematischer Weise ausgearbeitet hat. Nach *Totem und Tabu* sind das Totem und die an seiner Statt geopferten (menschlichen wie tierischen) Opfer letztlich alle Substitute des Urvaters, der von seinen Söhnen ermordet wurde (Freud 1974).

## II. Das Opfer und das Heilige

Unterdessen hatten zwei von Durkheims Schülern, Marcel Mauss und Henri Hubert, sich von den evolutionstheoretischen Spekulationen der bereits vorgestellten Forscher abgewandt (1899). Sie wollen strenger und „systematischer" vorgehen und so die strukturellen und funktionalen Übereinstimmungen zwischen den Vorstellungen und Praktiken des Opferns aufdecken. Ihre Herangehensweise ist abhängig vom Durkheim'schen Gegensatz zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Das Heilige repräsentiert den zentralen Wert, der im Zusammenhalt der Gruppe besteht und der dem profanen Verfolgen alltäglicher Interessen gegenübersteht. Das Heilige ist sowohl förderlich als auch gefährlich.[2] Die Funktion des Opferns besteht darin, die Transformation zwischen dem Heiligen und dem Profanen zu bewirken; entweder von einem profanen zu einem heiligen Status („Sakralisierung") oder umgekehrt („Desakralisierung"). Im Mittelpunkt des Opferns steht das, was geopfert wird. Nachdem das Opfer geweiht wurde, verbindet es das Heilige mit dem Profanen und lenkt den Fluss des Heiligen so, dass das ethische Engagement der Opfernden gestärkt wird. „Desakralisierend" wirken sich Opferungen aus, die einen in ethischer Hinsicht nicht wünschenswerten Zustand von den Gruppenmitgliedern lösen und auf das zu Opfernde übertragen. Dadurch wird es denen, die die Opferhandlung in Auftrag gegeben haben, ermöglicht, zum normalen, profanen Leben zurückzukehren (Hubert/Mauss 1899).

*Simon Simonse, geb. 1943, ist Kulturanthropologe. Er studierte in Leiden und Paris. In seiner Dissertation an der Freien Universität von Amsterdam („Kings of Disaster"), die auf Feldstudien und Archivforschungen basierte, nutzte er René Girards Theorie des Opferns für die Analyse der Institution des Opferkönigtums im Südsudan. Er lehrte Anthropologie in den Niederlanden, der Demokratischen Republik Kongo, Uganda, Sudan, Indonesien, Japan und Frankreich. Seit Mitte der 1990er Jahre arbeitet er als Experte für Konfliktlösung im Rahmen von UN-Missionen und für NGOs, zuletzt auch für IKV Pax Christi (Niederlande) an den Großen Seen und am Horn von Afrika. Er lebt in Nairobi, Kenia. Anschrift: P.O. Box 94-00621, Village Market, Nairobi, Kenia.*

Im Text von Hubert und Mauss gelingt eine neue Synthese des „Gabe-Ansatzes" mit dem „Gemeinschafts-Ansatz": Die Funktion des Opferns besteht darin, bei den Mitgliedern Verbindlichkeit gegenüber der Gemeinschaft zu erzeugen, und dies geschieht dadurch, dass den Göttern geopfert wird. Im vergangenen Jahrhundert war der Text von Hubert und Mauss einer der wichtigen Grundlagentexte für Anthropologen, die Feldforschungen im Bereich der Religio-

nen trieben. Einer davon war Edward E. Evans-Pritchard. Bei seinen Untersuchungen über die Religion der südsudanesischen Nuer fand er heraus, dass die Opferungen der Nuer nicht primär dazu da waren, größere Nähe zum Heiligen herzustellen - wie es Hubert und Mauss angenommen hatten -, sondern dazu, das Heilige und die Gottheit auf Distanz zu halten. Wenn einem Mitglied der Nuer Unglück widerfährt, dann bringt er ein Tieropfer, das die Gottheit dazu bewegen soll, sich zu entfernen. Sobald das Opfer vollzogen ist, weist der Opfernde die Gottheit darauf hin, dass er „das Lösegeld bezahlt" hat und nun in Ruhe gelassen werden sollte - so, als ob es eine Art Vertrag zwischen ihm und der Gottheit gäbe. Evans-Pritchard schloss daraus, dass seine Beobachtungen über die Interaktionen zwischen den Nuer und ihrer Gottheit die Gemeinschaftstheorie über das Opfer entkräften und eher den „Gabe-Ansatz" stützen (Evans-Pritchard 1956).

## III. Der Sündenbock-Mechanismus

Hinsichtlich Tylors Gabe-Theorie schließt sich nun der Kreis. Gibt es einen Ansatz, der alle bisherigen Ansätze vereint? Hier kann uns meiner Meinung nach René Girard weiterhelfen. Bei seinen Forschungen hat er sich direkt mit der Gewalt befasst, die Freud und Hubert/Mauss als zentrales Element des Opferns erkannt hatten. Dabei vernachlässigt er die Deutungen in den Mythen der opfernden Gemeinschaften, und er ignoriert, was die heiligen Bücher und liturgischen Anweisungen der Weltreligionen lehren. Um sich eine sichere Ausgangsbasis zu schaffen, greift Girard auf Untersuchungen über die Dynamik der Gewalt unter Tieren zurück. Bestimmte Spezies richten, wenn sie keine natürlichen Feinde mehr haben, ihre Aggressionen gegen ihre eigenen Artgenossen, und zwar nicht allein gegen Artgenossen, sondern sogar gegen Mitglieder ihrer eigenen territorialen Gruppe - manchmal sogar bis zu deren Vernichtung (Lorenz 1966). Die Verhaltensforschung beim Menschen und das Alltagswissen bestätigen, dass der gleiche Mechanismus zwischen Menschen greift. Wenn der Mensch, von dem man beleidigt wurde, sich nicht greifen lässt oder wenn es zu gefährlich ist, ihn zur Rede zu stellen, dann muss man ein Ventil für den Zorn suchen - einen Untergebenen, die Ehefrau oder jemanden, der zufällig da ist. Dieser biologisch verankerte Mechanismus ist die Grundlage für Girards Konzept des „Ersatzopfers". Weil der Mensch im Vergleich zu anderen Säugetieren größere mimetische Fähigkeiten besitzt, ist er stärker auf das Lernen und auf Verhaltensvorbilder angewiesen. Da der Mensch durch diese Vorbilder leicht in Widersprüche verstrickt wird, führt dies schnell zu Konflikten. Problematisch ist auch das Bedürfnis, seinem - angestauten oder sonstigen - Zorn Luft zu machen. Die menschliche Neigung zur Gewalt stellt eine Bedrohung für das Überleben der Gruppe dar.

Aus diesem Untergangsszenario gibt es einen Ausweg. Er besteht darin, dass die allgegenwärtige, nach einem Ventil verlangende Feindseligkeit gegen ein einzelnes Opfer gerichtet wird. In dem Moment, in dem sich alle gegen einen richten, in

dem sich die aufgestaute Aggressivität auf ein Opfer entlädt, herrscht erneut Einmütigkeit. Der „Ausbruch" des Friedens wird mit dem Opfer verknüpft, das die Veränderung in Gang gebracht hat. Das Opfer wird von einem Gegenstand der Abscheu zu einem Gegenstand der Verehrung. Girard bezeichnet dieses von selbst ablaufende Schema der Wandlung eines Zustands unübersichtlicher Gewalt in einen Zustand friedlichen Miteinanders als „Sündenbock-Mechanismus". Wenn eine Gruppe von Menschen erst einmal entdeckt hat, dass Frieden in Sicht ist, wenn die richtigen Schritte unternommen werden, dann wird sie diese Erfahrung wiederholen wollen - besonders dann, wenn die Einmütigkeit in der Gruppe verloren oder bedroht ist. Der gezielte Versuch, den Moment der Rettung herbeizuführen, bildet den Kern dessen, was gemeinhin als „Opfern" bezeichnet wird. Dieses Opfern ist eine rituelle Handlung, bei der die Konflikte in der Gruppe auf ein Opfer (ein Mitglied der Gruppe oder ein anderer Ersatz für die Gruppe) übertragen werden, das den Konflikt mit sich in den Tod nimmt und es der Gruppe so ermöglicht, neu anzufangen als eine Gemeinschaft, die nicht auf Vergeltung aus ist.

Damit das Opfer ein glaubhafter Ersatz für die Gruppe ist, in deren Interesse die Opferhandlung vorgenommen wird, sollte das Opfer erstens eng mit der Gruppe verbunden sein und zweitens zu keiner weiteren Vergeltung Anlass geben. Deshalb sind die Opfer von Opferhandlungen häufig wehrlose Gruppenmitglieder: Kinder, Sklaven oder notleidende Menschen - häufiger Frauen als Männer -, oder aber der Gruppe sehr nahestehende Tiere.[3]

Im *Oxford Advanced Learners Dictionary* hat das „Opfer" zwei Bedeutungen: Erstens bezeichnet es „die Handlung, etwas einer Gottheit als Opfer darzubringen, vorzugsweise ein in besonderer Weise getötetes Tier", und zweitens ist es das bei der Opferhandlung „getötete Tier". So wird das Wort im allgemeinen Sprachgebrauch verwendet. Das Tieropfer war der in Europa am weitesten verbreitete Opfertyp, bevor es die Kirche ächtete. Der Islam ist die Weltreligion, in der das Tieropfer noch praktiziert wird, und auch in den meisten lokalen Religionen nimmt es einen zentralen Platz ein. Dabei gibt es allerdings noch viele andere Vollzüge im Bereich des Opferns; so beispielsweise die *rites de passage,* in deren Rahmen den Körpern der Initianden bei der Opferhandlung Schnitte zugefügt werden (bei der Beschneidung oder als Narben), um den Übergang in einen neuen Status zu erleichtern.

Die Opferhandlung kann ebenso gut ohne Anrufung einer transzendenten Gottheit durchgeführt werden. In vielen Kulturen ist das Opfer selbst - und nicht die Gottheit, der geopfert wird - der Motor des Wandels. Häufig sind auch das Opfer und die Gottheit deckungsgleich, wie etwa beim Bären, der von vielen Völkern der Nordhalbkugel geopfert wurde. Es gibt eine ganze Reihe kultureller Bräuche, durch die der Bär vermenschlicht wird. In Europa wird ihm der Status eines Verwandten wie etwa der eines Onkels oder Großvaters beigelegt. Die japanischen Ainu nehmen das neugeborene Braunbärenjunge seiner Mutter weg. Sie ziehen es zu Hause auf, wobei es die Brust bekommt und gewickelt wird wie die Kinder in der Familie. Wenn der Bär nach zwei Jahren etwa die Größe eines

Menschen erreicht, bringen die Ainu ihn in die Ortsmitte und töten ihn, indem sie ihn von allen Seiten mit Pfeilen beschießen. Sein Blut wird getrunken und sein Fleisch verteilt. Sein Schädel und sein Pelz werden auf einem Pfahl zur Schau gestellt und als Gottheit verehrt.[4] Die Gottheiten entwickelten sich aus der Opferpraxis heraus als nachträgliche Personifizierungen der verwandelnden Macht des Opfertieres.[5]

Man kann die Bedeutung der Jagd, des Krieges und anderer mit dem Opfer verbundener Handlungen für die gesellschaftliche Entwicklung kaum hoch genug veranschlagen. Nach Walter Burkert (1983) könnte der Ursprung des Opferns und der Anthropogenese durchaus in der kollektiven Jagd liegen, in der die internen Spannungen in der Jägergruppe auf die Beute transferiert werden. Trotz technischer Weiterentwicklungen (Drohnen) ist auch am Beginn des 21. Jahrhunderts der Krieg noch der Vater aller mit dem Opfer verbundenen Vollzüge – hinsichtlich seiner Wirkung auf junge Menschen und der Auswirkungen auf den Zusammenhalt von Gruppen sowie in Bezug auf die Opferzahlen.

## IV. Opfer und Königtum

Girards Paradebeispiel für das Funktionieren einer auf dem Opfern basierenden Institution ist das Königtum. Sophokles' Interpretation des tragischen Lebens von König Ödipus bildet für Girard die Brücke zwischen seinen früheren Arbeiten im Bereich der Literatur und der Anthropologie des Opferns (Girard 1970). Archaische Könige wie Ödipus waren die Sündenböcke ihrer Gemeinschaften. Wenn die Erwartungen der Gemeinschaft im Blick auf Frieden oder Wohlstand nicht erfüllt wurden oder wenn es Probleme gab, trat die Gemeinschaft dem König geschlossen gegenüber, beschuldigte ihn der Staatsgefährdung, verwies darauf, welches Übel er sei und tötete ihn schließlich oder verwies ihn des Landes.

Ich hatte die Möglichkeit, im Südsudan Feldforschungen über die letzten Überreste eines solchen Typs des Königtums durchzuführen.[6] Die Könige waren hauptsächlich für die regelmäßigen Niederschläge verantwortlich. Da die Regenfälle sich in diesem Teil Afrikas nicht voraussagen lassen, verlief ihr Leben sehr dramatisch. Solange der jeweilige König seinen Untertanen weismachen konnte, dass es ihm zu verdanken war, dass sie ein halbwegs normales Leben führten, konnte er alle möglichen Forderungen stellen: nach Frauen, nach der Bewirtschaftung seiner Felder, nach einer Keule von jedem erjagten Tier, nach einem Stoßzahn von jedem getöteten Elefanten etc. In Krisenzeiten konnte er seine Forderungen womöglich noch dadurch erhöhen, dass er behauptete, der Grund für die Krise liege in der Missachtung des Königs durch das Volk. Wenn allerdings die Krise weiter andauerte, wurde ein Punkt erreicht, an dem das Volk den Spieß umdrehte und sich seiner entledigte.

Wegen des dieser zentralen Figur aufgezwungenen Dilemmas war diese archaische Form des Königtums ihrem Wesen nach instabil. Verständlicherweise nutzten die Könige ihre Position dazu, sich von ihrer Opferrolle zu befreien; sie

entwickelten Lösungen rund um das Opfern, die es ihnen ermöglichten, die Zügel in der Hand zu behalten und am Leben zu bleiben. Der König wälzte wohl die Opferbürde von sich auf ein Tier ab, das vorzugsweise während der regelmäßigen, unter seiner Aufsicht stehenden Rituale getötet wurde. Dadurch wurde das Katz-und-Maus-Spiel zwischen Volk und König in den Bereich von Ritual und Theater verschoben und die letztendliche Opferrolle des Königs in geheimnisvolles Dunkel gehüllt. Zugleich konnte der König auch die Verantwortung für die Niederschläge oder andere Katastrophen auf seine Vorfahren abwälzen und sich selbst als bloßen Mittler darstellen, und so bereitete er dem Kult der Gottheit den Weg. Girard deutet König und Gott als Personifizierungen des Opfers in verschiedenen Phasen des Opferdramas: Der König verkörpert das Opfer vor seiner Exekution, und die Gottheit steht für das Opfer nach der Tötung, samt der darauf übertragenen Gewalt.[7] Während das Leben des Königs bewahrt bleibt, ist trotzdem ein erheblicher Verlust zu beklagen: Das Drama des Opferns wird abstrakter und unwahrscheinlicher, wenn die anbetende Gemeinschaft die Handlungen der Gottheit durch Imagination und theologische Spekulation mit Leben erfüllen muss. Ob die transformative Wirkung des Opferns nun einem König oder einer Gottheit zugeschrieben wird, macht solange keinen großen Unterschied, wie gewährleistet ist, dass die kollektive Übertragung auf das verbannte Opfer funktioniert.

## V. Opferhandlung versus Reziprozität

Die Tötung eines Königs ist nicht nur eine Opferhandlung und eine einseitige Vertreibung des Bösen - sie stellt auch einen Mord dar, einen Schritt hin zu einem Kreislauf negativer Reziprozität. Bei dem von mir 1981 untersuchten Beispiel aus dem Südsudan rechtfertigten die führenden Köpfe der Gemeinschaft die Tatsache, dass sie den Regenmacher bei lebendigem Leibe begruben[8], in folgender Weise: „Er bringt uns um [indem er den Regen zurückhält], warum also sollen wir ihn nicht umbringen?" Nach einem vielversprechenden Debüt als Regenmacher, zu dem ihn sein Volk an Stelle eines weniger erfolgreichen Amtsinhabers gemacht hatten, trübte sich das Verhältnis zwischen ihm und der Leitung der Gemeinschaft ein, und von da an zahlte man es sich in gleicher Münze heim - auf das Ausbleiben des Regens folgte die Weigerung, die üblichen Frondienste zu leisten, und umgekehrt. Dies ging einige Jahre lang so, bis dann der Regenmacher lebendig begraben wurde. Als das Begräbnis bei lebendigem Leibe keinen Regen zur Folge hatte, vollzogen die Führer der Gemeinschaft am Grab des Regenmachers ein Entschuldigungsopfer. Damit gestanden sie ein, dass sie im Unrecht gewesen waren, und drückten ihre Hoffnung darauf aus, dass er seinerseits keine posthume Vergeltung üben würde. Doch der Kreislauf negativer Reziprozität setzte sich fort. Als der Sohn des Regenmachers aus dem Gefängnis entlassen wurde, verlangte er - obwohl er selbst maßgeblich an der Tötung seines Vaters beteiligt gewesen war - für den Tod seines Vaters ein Blutgeld von den

Führern der Gemeinschaft. Hätten diese dem zugestimmt, dann hätte vielleicht ein Kreislauf positiver Reziprozität in Gang gesetzt werden können, sodass sein Volk ihm eine Frau hätte geben und er sie als Ersatz für seine „Regengabe" vielleicht hätte heiraten können. Doch er bekam nicht genügend Unterstützung für seine Forderungen. Das lag wohl vor allem an der Weigerung des Bruders seines Vaters, eines römisch-katholischen Katecheten, das traditionelle Reinigungsopfer zu vollziehen, das den Sohn von der Anschuldigung des Elternmordes hätte befreien können (Simonse 1992, 199-202).

Dieses Beispiel zeigt, dass eine mit der Opferhandlung verknüpfte Institution wie das Königtum in ein Drama von wechselnden Interaktionskreisläufen eingebettet ist, die auf positiver und negativer Reziprozität beruhen. Auch wenn die Interaktionen zwischen einer Gottheit und ihren Verehrern eher indirekter Art sind, zeigt sich im Rhythmus der Verehrung einer Gottheit ein ähnlicher Wechsel zwischen Phasen negativer Reziprozität (mit zornigen Gottheiten und Menschen, die vom rechten Weg abkommen) und positiver Reziprozität (bei der die Menschen die Gottheiten verehren und diese ihren Segen spenden). Das Beispiel der Nuer zeigt, dass die Annahme herrscht, die Gottheit suche häufig den Kontakt, indem sie Katastrophen oder Unglück über ihre Anhänger kommen lässt. Doch im Fall von Krisen oder wichtigen biografischen Übergängen opfern die Nuer auch, damit die Gottheit sie schützt.

Auch wenn viele Opfervollzüge im Rahmen eines Tauschgeschäfts zu betrachten sind, bedeutet das nicht, dass die Funktion des Opferns in der Summe gleichbedeutend ist mit dem, was durch die Tauschvorgänge erzielt wird. Um die Funktion des Opferns zu bestimmen, sollten wir die Auswirkungen aller religiösen Vollzüge auf der Ebene der Gemeinschaft berücksichtigen und nicht die Rolle einzelner Rituale im Rahmen von Strategien, die den Menschen beim Weiterleben helfen. Das Opfern besitzt die Funktion, die Gemeinschaft als Ganze vor der ihr inhärenten Gewalt zu schützen. Jedes einzelne Ritual fängt einige der zahlreichen Ursachen für gewalttätige Konflikte auf und zerstreut oder neutralisiert sie. Gemeinsam bilden die Rituale eine Art Stoffwechselprozess, in dem die Gewalt in sichere Distanz von der Gemeinschaft gebracht und in eine gemeinsame Zielvorstellung verwandelt wird.

Die Arbeiten von Girard haben eine Debatte über die Frage aufgeworfen, ob das Opfern oder der Tausch als Quelle der menschlichen Kultur zu gelten haben. Die Anthropologen, die sich von Mauss' anderem grundlegenden Text *Essai sur le Don* (frz. 1924, dt. 1968) haben anregen lassen, vertreten den Primat des Tauschs. So plädiert beispielsweise Lévi-Strauss in seinem bekannten Text über die Verwandtschaft (frz. 1947, dt. 1981) dafür, dass die durch das Prinzip der Gegenseitigkeit strukturierten Tauschgeschäfte zu Beginn der Anthropogenese an die Stelle des Chaos urzeitlicher Feindseligkeit traten. Ausschlaggebend für diesen Wandel war nach Lévi-Strauss das Inzestverbot, das Männer dazu zwang, ihre Schwestern und Töchter zu tauschen, statt um sie zu konkurrieren und sie zu horten. Entgegen dieser Ansicht votiert die Bewegung um Girard dafür, dass ein grundlegender Wandel des mimetischen Chaos - von dem die frühe menschliche

Gesellschaft geprägt war - nicht ohne die Entdeckung des Friedens stattgefunden haben kann, der durch das Opfern ermöglicht wurde.[9]
In einem brillanten Artikel demonstriert Mark Anspach, dass das Opfern eine entscheidende Rolle beim Friedenstiften spielt. Statt über uranfängliche Zeiten zu spekulieren, verwendet er zur Untermauerung seiner These religiöse Texte aus dem vedischen Indien und ethnographisches Material aus Papua-Neuguinea. Er zeigt, dass es durch das Opfern ermöglicht wird, eine feindliche, auf negativer Reziprozität beruhende Beziehung in eine friedliche und auf positive Reziprozität aufbauende Beziehung zu wandeln: Zwischen den in einem Kreislauf negativer Reziprozität gefangenen Parteien sollte die Partei, die die Initiative zum Frieden ergreift, eine Opferhandlung vornehmen. Dadurch wird die Gewalt, die normalerweise als Reaktion auf die letzte Handgreiflichkeit auf den Gegner zurückschlagen würde, nun auf das Opfer umgelenkt, und - da das Opfer ein Ersatz ist - folglich auch auf die Partei, die die Initiative zum Frieden ergriffen hat. Die Opferhandlung unterbricht den fatalen Kreislauf von Vergeltung und Wiedervergeltung und ermöglicht es dem Gegner, eine positive Beziehung zu seinem Gegenüber aufzunehmen. Wenn der Gegner das tut, ist ein neuer Kreislauf des Gabentauschs eingeleitet. Am Schluss hebt Anspach noch einmal den in zweierlei Weise vorteilhaften Effekt der Opferhandlung hervor: Als Ritual beendet sie die wechselseitige Gewalt, und als Darbringung stellt sie den ersten Schritt in einem Kreislauf positiver Reziprozität dar, oder zumindest unterstreicht sie diese Möglichkeit (Anspach 1995).[10]

## VI. Die mechanische Wirkungsweise des Opferns

Girard beschreibt die Kraft, die das Opfergeschehen am Laufen hält, als „Mechanismus", als eine Abfolge von Aktionen, die - wenn sie erst einmal in Gang gesetzt sind - ohne weiteren Anstoß von außen weitergeht. Wie zeigt sich dieser grundlegend mechanische Charakter in den Opferritualen?
Die Gemeinschaften, in denen ich meine Feldforschung unternommen habe, haben eine eindeutige und konkrete Vorstellung davon, wie dieser Mechanismus im Fall ihrer Könige funktioniert. Wenn der König stirbt, werden alle seine Körperöffnungen mit einer klebrigen Masse (mit Sesampaste, mit der Erde von Ameisenhaufen oder mit besonderen Blättern) verstopft. Dann wird sein Leichnam auf eine erhöhte Plattform gehoben und dort aufgebahrt. Die Plattform dient normalerweise dazu, das gerade geerntete Getreide zu trocknen. Der Leichnam liegt dort, bis er sich aufbläht und nach einigen Tagen platzt und Flüssigkeiten austreten. Wenn der erste Tropfen den Sklaven trifft, der unter der Plattform sitzt, benachrichtigt dieser sofort die Gemeinschaft darüber, dass der König nun verstorben ist. In einigen Gemeinschaften wird der Magen des Königs entnommen und den Menschen als Beweis des Todes gezeigt.
Während der Leichnam anschwillt, sind alle Geräusche einschließlich der Bekundungen von Trauer oder Zorn tabu. Das Opfern von Tieren, das die ungehinderte

Freisetzung der Segnungen des Königs gewährleisten soll, muss durch Erwürgen oder Ersticken vorgenommen werden, damit dabei kein Lärm erzeugt wird. Wenn der Tod bekanntgegeben wird, bricht sofort ein Wehklagen los. Dabei herrscht allerdings festliche Stimmung. Die Menschen tanzen den Springtanz, der sonst im Rahmen der Erntefeier getanzt wird. Das Aufplatzen des königlichen Leichnams bewirkt, dass „Frieden, Regen und Nahrung über das Land kommen, wie die Luft aus einem angestochenen Ballon entweicht", wie ein Gewährsmann sagt. Nun werden die Stopfen aus dem Leichnam des Königs entfernt und von alten Frauen in einer stillen Prozession, die durch gelegentliche ehrerbietige Kniefälle auf dem Weg unterbrochen wird, zu einem nahegelegenen Fluss oder zu einer Höhle gebracht. Die Frauen singen Lieder, in denen sie die heiligen Tropfen der Flüssigkeit auf ihren Körpern preisen. Diese Prozession gilt wegen der heiligen Last der Körperflüssigkeiten als der gefährlichste Teil des Begräbnisrituals. Die Freisetzung der posthumen Segnungen aus dem Leichnam des Königs geht weiter, bis der Leichnam (in den östlichen Gemeinschaften) exhumiert wird bzw. bis das Grab eingeebnet wird (im Westen). Je sauberer die Knochen bei der Exhumierung sind, umso besser ist der König. Die Anbausaison nach dem Tod des Königs wird noch seiner Regierungszeit zugerechnet, und bis zum Ende der Regenzeit wird kein Nachfolger ernannt. Die Exhumierung wird vorgenommen, wenn der neue König sein Amt angetreten hat. Die Verdauung des Königs zu Lebzeiten hat die gleiche Wirkung wie die Zersetzung nach dem Tod.

Es gibt aber auch ein anderes, entgegengesetztes Szenario. Wenn der König getötet wurde, weil er den Regen verhindert hat, wird sein (bzw. ihr) Bauch aufgeschlitzt, um den Regen herauszuzwingen und um posthume Vergeltung unmöglich zu machen. Bei einem 1984 geschehenen und von einem befreundeten Anthropologen untersuchten Königsmord wurde das Fleisch einer bestimmten, geschmacklosen[11] Melonenart in den offenen Magen gefüllt und mit dessen Inhalt und dem Blut vermischt. Dadurch sollte die womöglich noch vorhandene Funktionstüchtigkeit reduziert werden. Die Zunge wurde durchstochen, damit sie keinen Fluch mehr aussprechen konnte. Danach wurde der Leichnam in ein Flussbett geworfen, um weggespült oder von Raubtieren gefressen zu werden (Kurimoto 1986).

So wie das Tempo der Zersetzung des Leichnams des guten Königs als Ausdruck seiner engagierten Beteiligung an den Kreisläufen des positiven Austauschs galt, war die Erhaltung des schlechten Königs ein Ausdruck seiner Rachsucht und seines Widerwillens gegen das konstruktive Zusammenwirken mit seinem Volk.

Man dachte, dass die durch den Tod des Königs angestoßene Verwandlung in ein Opfer durch den selbsttätigen Prozess der Aufblähung des Magens, durch das Entweichen von Flüssigkeiten und durch die weitere Zersetzung des Leichnams nach seinem Begräbnis verwirklicht wurde. Die mechanische Weise dieser Verwandlung lässt sich mit der Verdauungstätigkeit vergleichen, die der Magen zu Lebzeiten des Königs geleistet hat. Der Magen galt als das Organ, in dem die vor den König gebrachten Konflikte verarbeitet und gelöst wurden. Ein erfolgreicher

König „hatte einen bitteren Magen". Dieser Magen konnte Gruppen, die sich verbissen über „heiße Themen" entzweit hatten, dazu bringen, „sich abzukühlen" und sich auf der Suche nach einer Übereinkunft zusammenzutun. „Heiß" und „kalt" sind geläufige Metaphern, die den Gegensatz zwischen Gewalt und Frieden bezeichnen. In der nilotischen Welt stellt der Panseninhalt - der grünliche, halbverdaute Mageninhalt von Tieren - den wichtigsten Stoff für Reinigungsrituale dar, und zwar aufgrund seines „verdauungsfördernden" Charakters. Das gleiche gilt für die Innereien von Opfertieren, die den Initianden umgehängt werden, um einen sicheren Übergang ins Erwachsenenleben zu gewährleisten.

Demnach haben die Völker des Oberen Nils den mechanischen Charakter des Opfervollzugs als Verdauungsprozess verstanden. Was aber geschieht, wenn der Opfervollzug auf die Interaktion zwischen den Gläubigen und ihren Göttern übertragen wird? Wird dann nicht der Opfervollzug, der aus sich selbst heraus verwandelt, durch theologische Vorstellungen und moralische Vorschriften überlagert? Oder überleben einige Spuren dessen, was man nur halb verstanden hatte und die seinen archaischen, mechanischen Charakter verraten?

Hier helfen erneut Hubert und Mauss weiter. Bei ihrer Untersuchung des Opferns griffen sie auf Ritualanweisungen zurück, die in zwei antiken religiösen Textcorpora aus Gesellschaften niedergelegt sind, in denen sukzessive weniger geopfert wurde: Das sind zum einen vedische Sanskrit-Texte, die das Produkt einer Übergangszeit sind, in der eine ursprünglich opferbezogene Religion sich nach und nach aus der Verlegenheit befreite, Tiere schlachten zu müssen. Zum anderen ist dies das erste Buch der hebräischen Bibel, in dem zusammengefasst die Ersetzung des Opferns durch das rechte Verhalten in Übereinstimmung mit dem göttlichen Recht gelehrt wird. Zwar finden sich auch hier mechanistische Bilder des durch die Opferhandlungen herbeigeführten Wandels. Doch diese Bilder sind nicht dem Prozess des organischen Stoffwechsels entlehnt, sondern dem physikalischen Prozess der Verbrennung. In beiden Religionen gelten diejenigen Teile der Tieropfer, die den höchsten Brennwert haben, als bevorzugte Opfermaterie für die Götter. In der vedischen Religion wohnt das Wesen des Opfers im „Vapá", in der mit dem Bauchnetz verbundenen Fettschicht. Nachdem die fette Haut entfernt ist, wird die Fettschicht über das Feuer gehalten, wo sie schmilzt und Tropfen für Tropfen auf die „Haut des Feuers" tropft. Diese Haut gehört Agni, dem Gott des Feuers, der personifizierten Verbrennung; Agni ist als Gott für die Übermittlung der menschlichen Opfergaben an die einzelnen Gottheiten zuständig, an die sie sich richten (Hubert/Mauss 1899, 44). Im alten Israel waren die Teile des Tieres, die als Opfer bei der Weihe des Hohepriesters verbrannt wurden, beim Bullen „das ganze Fett, das die Eingeweide bedeckt, die Fettmasse über der Leber, die beiden Nieren und ihr Fett" (Exodus 29,13), und beim Widder „der Fettschwanz, das Fett, das die Eingeweide bedeckt, die Fettmasse über der Leber, die beiden Nieren und ihr Fett sowie die rechte Schenkelkeule" (Exodus 29,22). Dies sind wie beim Vapá leicht brennbare Teile des Körpers. Während in Indien das Wesen des Opfertieres im Verbrennungsprozess mit dem Gott des Feuers verschmilzt, ist der Kontakt des hebräischen Gottes mit der Opfersub-

stanz indirekt; er wird durch den Opferrauch hergestellt, der zu ihm als „Wohlgeruch" (Exodus 29,18.25.41) aufsteigt.

## Fazit

Ich habe dafür plädiert, dass das Opfern nicht dadurch Gemeinschaft stiftet, dass es eine positive Einstellung schafft, wie es bei Konzepten wie Smiths „sakramentaler Gemeinschaft des göttlichen Lebens" oder Durkheims „kollektivem Überschäumen" der Fall ist. Stattdessen stiftet das Opfern Gemeinschaft durch die kollektive Übertragung sozialer Negativität auf ein Opfer, das die Negativität mit in den Tod nimmt und dafür den Mördern im Gegenzug Frieden und Einigkeit beschert. Wenn sich in ähnlicher Weise Feinde in einen Konflikt verstrickt haben und sich aus ihrer trostlosen Lage befreien wollen, sollte eine der Parteien ein geeignetes Opfer finden und die andere Seite dazu einladen, bei dessen Schlachtung mitzuwirken. Wenn der Gegner diese Einladung annimmt, ist der Boden dafür bereitet, dass beim Austausch von Feindseligkeiten der nächste Schlag nicht den Widersacher trifft, sondern das Opfer. Die unerbittliche Logik der Vergeltung ist durchbrochen, und der vormalige Gegner ist gefordert, sich in neuer und hoffentlich positiver Weise zu revanchieren. Der Wandel vom Konflikt zum Frieden wird durch das negative Moment des Opferns erzielt, durch die feierliche Beteiligung beider Seiten an der Tötung des Opfers, und nicht durch die positiven Absichten, die der Friedensinitiative zugrunde liegen mögen. Tylors Konzept des Opferns als Gabe kennt nur den positiven wechselseitigen Austausch und ist deshalb nicht imstande, dessen transformative Wirkung begrifflich zu fassen. Zum Schluss wurde darauf hingewiesen, dass die Wirksamkeit des Opferns kulturell als einseitig transformativer Prozess verstanden wird, bei den Völkern des Oberen Nils durch die Metapher der Verdauung und Zersetzung und im Opferkult des vedischen Indien sowie des alten Israel durch das Bild der Verbrennung. Die beiden mechanistischen Metaphern bestätigen erneut René Girards Theorie, wonach das Opfern eine Abbildung des Sündenbock-Mechanismus ist.

[1] Anm. d. Übers.: Das deutsche Wort „Opfer" umfasst die Bedeutungen der beiden englischen Worte „sacrifice" (das Opfern, die Opferhandlung, die Opferung) und „victim" (das, was als Opfer gebracht wird). Zur Vereindeutigung wird im Folgenden „sacrifice" mit „Opfern", „Opferhandlung", „Opferung" u.Ä. wiedergegeben.

[2] Der Begriff „ambivalent" wird von Mauss und Hubert noch nicht verwendet.

[3] Die Anmerkungen 4 und 8 liefern Beispiele dafür, wie diese Bedingungen erfüllt werden können.

[4] Darauf, dass man Tiere zum Opfern zur Hand hatte - wie den Bären bei den Ainu - geht nach Girard die Entstehung der meisten domestizierten Arten zurück. Dieser Fall ist ein markantes Beispiel dafür, wie eine Gemeinschaft die Nähe zu einem Ersatzopfer herstellt.

[5] Pastoureau (2007, 23-52) mutmaßt, dass der Bär vielleicht die erste Gottheit der Menschen war.

[6] Die Forschungsarbeiten fanden zwischen 1981 und 1986 statt, als ich an der Universität von Juba im Südsudan tätig war. Die Forschung vor Ort geschah unter den Bari, Lulubo, Lokoya und Lotuko am Ostufer des Nils in [dem südsudanesischen Bundesstaat] Äquatoria. Sie wurde durch historische Recherchen in den Archiven von Juba, Entebbe und Khartoum ergänzt. Die Ergebnisse sind in Simonse 1992 veröffentlicht.

[7] Den altorientalischen Mythen zufolge waren viele Gottheiten (Osiris, Adonis) während ihres Lebens Könige (Frazer 1913, Teil III).

[8] Bei dieser Tötungsmethode ist eine maximale Beteiligung der Gemeinschaft erforderlich, und es wird vermieden, dass irgendjemand in besonderer Weise verantwortlich gemacht werden könnte. Dies ist ein Beispiel dafür, dass die zweite der obengenannten Bedingungen für eine gelingende Opferhandlung erfüllt ist.

[9] In der Frage der zeitlichen Vorordnung des sakrifiziellen Friedens findet sich Girard rückblickend im Freud'schen Lager wieder; in Freuds Szenario des Ursprungs der Kultur richten die Söhne in reumütiger wie weitsichtiger Stimmung das Inzestverbot auf, *nachdem* sie ihren frauenhortenden Vater-Potentaten ermordet haben.

[10] Dies scheint genau der Punkt zu sein, an dem die Rückkehrstrategie des Sohnes des Regenmachers versagt hat, der seinen Vater getötet hatte.

[11] Mein Kollege hat die Übersetzung „geschmacklos" gewählt. In diesem Kontext könnte man auch „geschmacksneutral" sagen.

## *Bibliografie*


Anspach, Mark Rogin, *Le sacrifice qui engender le don qui l'englobe,* in: Revue du MAUSS semestrielle 5 (1995), 224-247.

Burkert, Walter, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen,* Berlin 1972.

Carter, Jeffrey (Hg.), *Understanding Religious Sacrifice. A Reader,* London/New York 2003.

Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie,* Paris 1912 (dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens,* Frankfurt am Main/Leipzig 2007).

Evans-Pritchard, Edward E., *Nuer Religion,* Oxford 1956.

Frazer, James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, Third Edition,* London $^{3}$1913 (dt.: *Der Goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion,* Köln 1968).

Freud, Sigmund, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker,* in: Freud-Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt am Main 1974, 287-454.

Girard, René, *Une analyse d'Oedipe Roi,* in: Critique Sociologique et Critique Psychanalytique, Brüssel 1970, 127-163.

Girard, René, *Das Heilige und die Gewalt,* Frankfurt am Main 1992.

Girard, René, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses,* Freiburg i. Br. 1983.

Hubert, Henri/Mauss, Marcel, *Essai sur la nature et la function du sacrifice,* in: Année Sociologique 2 (1899), 29-138.

Kurimoto, Eisei, *The Rain and Disputes. A Case Study of the Nilotic Pari,* in: Bulletin of the National Museum of Ethnology 11 (1986/1), 103-161.

Lévi-Strauss, Claude, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft,* Frankfurt am Main 1981.

Lorenz, Konrad, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression,* Wien 1966.

Mauss, Marcel, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften,* Frankfurt am Main 1968.

Pastoureau, Michel, *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris 2007.

Simonse, Simon, *Kings of Disaster. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*, Leiden 1992.

Simonse, Simon, *The Burst and the Cut Stomach. The Metabolism of Violence and Order in Nilotic Kingship*, in: Nilo-Ethiopian Studies 2 (1994), 1-14.

Smith, William Robertson, *Die Religion der Semiten*, Darmstadt 1967.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

# Nicht wir haben das Opfer erfunden – das Opfer erfand uns

## Girards Grundgedanken

James Alison

## I. Die Erkenntnis

In den vergangenen fünfzig Jahren hat René Girard - auf dem Wege intensiver Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Disziplinen - aus einer einzigen anthropologischen Einsicht eine umfassende Theorie vom Ursprung der Kultur entwickelt.

Diese eine Einsicht, manchmal als „Mimetische Theorie" bezeichnet, hat zwei Dimensionen, die zwar dem Anschein nach verschiedenartig, in der Sache aber untrennbar miteinander verbunden sind. Die erste der beiden Dimensionen ist das mimetische oder nachahmende Wesen des Begehrens. Das menschliche Begehren - weit davon entfernt, sich von einem Subjekt auf ein Objekt zu richten - ist das übernommene Begehren der Kreatur, die nicht weiß, was sie will. Ein Mittler oder Muster löst in mir ein Begehren nach einem Gegenstand aus, das der Mittler wissentlich oder unwissentlich als begehrenswert gekennzeichnet hat. Das Begehren, das sich an das Begehren des Anderen durch Nachahmung anschließt, gehört zu unserer menschlichen Verfassung.

Die zweite Dimension beschreibt, wie Menschen die potentiell katastrophale Konsequenz der Tatsache überleben, dass sie sich zu besonders nachahmungseifrigen Affen entwickelt haben: zu solchen, die nicht mehr an ihre instinktive Rivalität oder an die Dominanzmuster gebunden sind, die wir bei unseren nächsten Verwandten unter den Menschenaffen beobachten. Es handelt sich um den Mechanismus des zufallsbestimmten Opfers, der manchmal auch als

„Sündenbock-Mechanismus" bezeichnet wird. Was demnach unsere Existenz als Kultur strukturiert, ist die Art und Weise, wie das Alle-gegen-Alle einer Gruppe - der Amoklauf der rivalisierenden Nachahmung - aufgelöst werden konnte in ein Alle-gegen-Einen: dass also die Gruppe sich wutentbrannt gegen ein einzelnes ihrer Mitglieder zusammenschloss und dieses behandelte, als sei es die eigentliche Ursache des Problems. Wenn die Raserei nicht auf diese Weise aufgelöst wird, zerstört die in ihren Rivalitäten befangene Gruppe sich selbst. Wird sie aber solchermaßen aufgelöst, überlebt die Gruppe auf Kosten eines ausgeschlossenen Anderen, den sie fälschlicherweise verantwortlich macht sowohl für die Raserei als auch für den Frieden, der der einmütigen Verstoßung folgt.

Girard geht davon aus, dass dieser Mechanismus unzählige Male ins Spiel gekommen sein muss, über Jahrtausende hinweg, in denen hyper-imitative Affen zu Menschen wurden. Und als Ergebnis dessen, dass dieser Mechanismus funktioniert hat (und er funktioniert tatsächlich, zumindest zeitweise, wie wir alle aus Erfahrung wissen), wurde aus völlig naturhaften und präexistenten tierischen Elementen schrittweise etwas Neues und Einzigartiges geboren: Die Einmütigkeit des Alle-gegen-Einen brachte einen Moment des Friedens hervor, wobei die kollektive Aufmerksamkeit ganz von dem Getöteten oder Ausgestoßenen gefangen genommen wurde. Gleichzeitig veränderte das die Art, wie die Einzelnen zueinander standen. So beginnt eine Form des Zusammenlebens, die etwas Biologisches hinübernimmt in den Anfang der Kultur, wobei die zukünftigen Strukturen der Gruppe verändert werden. Und ebenso verändert sich, *wer* die Mitglieder der Gruppe sein werden.

Die hyper-imitative Natur der Frühmenschen bestand fort, indem der Moment des Friedens und des Zusammenseins immer wieder neu hergestellt wurde durch die Nachahmung des Verhaltens, das ursprünglich einmal zu diesem Moment geführt hatte: durch die Anfänge des Rituals. So geschieht es durch Nachahmung, dass das Ritual die Kultur in unserer Biologie verankert. Die Horde wiederholt das Alle-gegen-Alle, bis sie ein Alle-gegen-Einen hervorbringt. Auf diese Weise stellt sie dankbar und verwundert fest, dass einer, der als Störenfried angesehen (und deshalb hinausgeworfen) wurde, zugleich ungeheuer machtvoll sein musste (und darum wohltätig, brachte er doch Frieden im Gefolge seiner Verstoßung). Es beginnt sich ein symbolisches System herauszubilden, in dem alle kulturellen Gegensatzpaare - nicht-wir/wir, außerhalb/innerhalb, böse/gut, tot/lebendig - aus diesem einen genetischen Ausgangspunkt hervorgehen. Ebenso entstehen - wieder im Laufe von Jahrtausenden - die Transzendenz, die Vorstellung ambivalenter Götter, Doppelgänger, Monster und das ganze Spektrum von Figuren, die uns als überlebende Reste archaischer Kulturen vertraut sind.

Zuletzt ist die Gruppe in der Lage, von der Wiederholung der Gewalt des Alle-gegen-Alle, die per Zufall einen aus ihrer Mitte bestimmt, zu einer gezielteren Wahl eines Ersatzes für jenen einen überzugehen, bevor die Gewalt zu gefährlich wird. Nach Girard ist es dieser zweite Ersatz, der den Beginn des Opferhandelns kennzeichnet: Wenn wir ausreichend Erfahrung darin gesammelt haben, unsere eigene imitative Auflösung unserer eigenen imitativen Gewalt zu imitieren, dann

sind wir auch in der Lage, sie zu ritualisieren, indem wir sie durch etwas ersetzen, das wir jetzt als ein Opfer bezeichnen können, sei es nun ein Mensch oder, später, ein Tier.

Von diesem generativen „Moment" an (der endlos über Jahrtausende wiederholt wird), „domestizierten" sich die Menschen und griffen dafür auf andere wilde Tiere für ihr rituelles Überlebenssystem zurück. Dabei wurden auch die Tiere, die wie Quasi-Menschen für Opferzwecke gehalten wurden, schließlich domestiziert, und aus den Systemen des sakrifiziellen Austauschs wurden Systeme der landwirtschaftlichen Entwicklung und des Überlebens.

Im Verlauf der Zeit wurden wir geformt von den drei Säulen der archaischen Kultur: Das Ritual schenkte uns einen friedlichen Raum für die Wiederholung, für das Lernen und damit auch für Technologie und Entwicklung. Verbote markierten die hyper-imitativen Verhaltensweisen als gefährlich, weil sie die Gruppe dem Risiko eines erneuten Alle-gegen-Alle aussetzten. Und als sich schließlich aus den ritualisierten Lauten und Gesten des entstehenden Symbolsystems die Sprache entwickelte, begannen Mythen die Geschichte zu erzählen von den wundersamen Anfängen der Gruppe und ihrem Überleben inmitten der bizarren Tode der trügerischen Götter.[1]

Für Theologen ist eine dritte Dimension von Girards Erkenntnis von besonderem Interesse. Der beschriebene Mechanismus ist in der menschlichen Gesellschaft allgegenwärtig und hängt davon ab, dass die Beteiligten nicht wissen, dass ihr Beschuldigter eigentlich willkürlich ausgewählt wurde oder unschuldig ist. Wie ist es dann aber zu der Fähigkeit gekommen, der wahren Natur der Sache ins Auge zu blicken, uns selbst als Nutznießer einer Kultur zu erkennen, die auf Lügen und Mord gegründet ist, und den Wunsch zu haben, über ein derartiges Leben hinauszukommen? Girards Antwort liegt in der Beobachtung der voranschreitenden Aufdeckung der Unschuld oder der Zufälligkeit des Opfers, wie sie in einzigartiger Weise durch die Texte der hebräischen Bibel erfolgte und in den Passionserzählungen des Neuen Testaments gipfelte. Diese Texte machen ein Moment an den Mythen sichtbar, das in ihnen eher als eine undurchschaute Struktur vorhanden ist, denn als bewusstes, überlegtes Thema oder Ziel. Dieser Befund der Unschuld des Opfers wurde vom historischen Christentum gleichzeitig übermittelt und verraten: Die echte christliche Skepsis gegenüber dem heimlichen Einverständnis mit der Verfolgung hat in Verbindung mit der moralischen Schmach zu einem schrittweisen Verlust des Glaubens an die Wirksamkeit des Opferns geführt - nicht nur dieser oder jener Opferhandlung, sondern des Opferns überhaupt. Und die funktionale Skepsis gegenüber dem Opfern hat gesellschaftliche Auswirkungen, insofern unsere Muster des Begehrens mit dem Fortschreiten der Zeit zugleich freier, aber auch gefährlicher geworden sind.

## II. Worin die Erkenntnis besteht und worin nicht

Girard ist oft nur zum Teil gelesen oder einfach missverstanden worden. Deshalb einige Bemerkungen darüber, was seine Hypothese *ist* und was sie *nicht* ist:

- Es ist eine *Hypothese,* und als solche postuliert sie, in der üblichen wissenschaftlichen Vorgehensweise, etwas, das nicht direkt, sondern nur in seinen Auswirkungen beobachtet werden kann. Und sie veranlasst jene, die sie in Erwägung ziehen, diese direkt sichtbaren Auswirkungen zu studieren, um ein Urteil darüber zu fällen, ob die Hypothese eine überzeugendere Interpretation bietet als andere vorliegende Hypothesen über die Menschen.
- Die Hypothese ist prinzipiell *falsifizierbar,* sollten wir in ihr Elemente finden, die es unmöglich machen, sie für wahr zu halten. So schien beispielsweise die Entdeckung der Spiegelneuronen gegen Ende der 1990er Jahre zu bestätigen, dass es durch Nachahmung geschieht, wenn das soziale Gegenüber uns zu Gesten, Sprache, Gedächtnis veranlasst, wodurch wir auch ein Gefühl für unser „Selbst" empfangen. Hätte die Neurowissenschaft indessen entdeckt, dass die Nachahmung entwicklungsgeschichtlich ein relativ spätes Verhalten sei, das auf einen vorher existierenden Antrieb zurückginge, dann wäre das für Girards Erkenntnis verheerend gewesen. Wie es bei allen solchen Paradigmenwechseln der Fall ist, würde eine Hypothese wahrscheinlich eher durch das Auftauchen einer noch einfacheren, eleganteren und einheitlicheren Erklärung des vorhandenen Materials falsifiziert.
- Die Hypothese ist *lebensnah;* sie bietet eine Erklärung sowohl für die Kontinuität als auch für den Bruch zwischen der vormenschlichen und der menschlichen Kultur. Sie beruht auf der Wechselbeziehung zwischen Biologie und Kultur, für die es auch bei anderen Spezies Anhaltspunkte gibt. Sie führt keine *ex-machina*-Elemente ein, kein unbefleckt empfangenes Eintreffen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit durch eine göttliche oder erleuchtende Quelle.
- Es ist *keine* Hypothese über jenen Bereich den menschlichen Kultur, den wir Modernen „Religion" nennen. Eher verhält es sich umgekehrt: Es ist eine Hypothese über die religiöse Matrix aller menschlichen Kultur.
- Es ist *keine* vergleichende Studie über das Opfer, die behauptet, alle Opfer

*James Alison, geb. 1959 in London, Großbritannien, ist Priester und Theologe. Er studierte, lebte und arbeitete in Mexiko, Brasilien, Bolivien, Chile, den USA und England. Er promovierte in Systematischer Theologie an der Fakultät der Jesuiten in Belo Horizonte, Brasilien. Das Denken Girards hat seine Theologie wesentlich geprägt, so auch sein jüngstes Projekt, einen Glaubenskurs für Erwachsene mit dem Titel „Jesus, das vergebende Opfer", den er für Gruppen und Einzelne anbietet (vgl. www.forgivingvictim.com). James ist außerdem einer der wenigen offen schwulen Priester in der katholischen Kirche, der die diesbezügliche Lehre in Frage stellt und dort zu Ehrlichkeit mahnt, wo Verlogenheit die Norm ist. Veröffentlichungen u.a.: On Being Liked (2003); Undergoing God (2006); Broken Hearts and New Creations (2010). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt einen „Brief an einen jungen schwulen Katholiken" in Heft 1/2008. Homepage: www.jamesalison.co.uk. Anschrift: Av. Dr. Vieira de Carvalho 141 # 108, República, 01210-010 São Paulo S.P., Brasilien. E-Mail: jamesalison@mac.com.*

seien Varianten des Menschenopfers. Es ist eine Hypothese darüber, wie die Hominisation möglich wurde durch das, was wir jetzt Opfer nennen und womit ein gewaltsames Vorgehen unserer Vorfahren gemeint ist, mit dem sie ihre eigene Gewalt eindämmten. Dieses Vorgehen ermöglichte ihnen das Überleben und uns die Geburt in Kulturen, die zuinnerst vom Opfer her strukturiert sind. Demnach stimmt es nicht, dass menschliche Kulturen, nachdem sie das Menschsein erlernten, sich entschlossen, Opferhandlungen zu erfinden. Wahr ist hingegen, dass es keine menschliche Kultur gibt, deren Institutionen nicht sakrifiziell wären.

- Die Hypothese geht *nicht* von der Voraussetzung aus, dass Menschen ontologisch oder von Natur aus gewalttätig seien oder dass die ganze menschliche Kultur einfach böse sei. Sie setzt vielmehr voraus, dass alle Menschen von Natur aus und ontologisch imitativ sind, was für sich genommen und prinzipiell etwas Gutes ist. Sie geht aber des Weiteren davon aus, dass wir alle aufgrund der Art und Weise, wie das Opfern aus hyper-imitativen Affen Menschen machte, von innen heraus vorgeformt wurden durch eine gewalttätige menschliche Kultur. Damit sind wir der Gewalt ausgesetzt, aber nicht zu ihr verdammt. Rache mag uns natürlich erscheinen, aber sie ist es nicht. Rache ist eine viel leichtere Form der Wechselseitigkeit als Vergebung, doch wir sind nicht völlig von ihr umschlossen.
- Es ist *keine* theologische, sondern eine anthropologische Hypothese. Girard ist kein Theologe, sondern ein Theoretiker der Gewalt und des Begehrens. Der Wahrheitswert seines Postulats auf anthropologischer Ebene muss auf dieser Ebene fachgerecht untersucht werden und ist relativ unabhängig von der Theologie.
- Girard leitet sein Verständnis des „Sündenbock-Mechanismus" *nicht* aus der Schilderung im Buch Levitikus ab, worin ein Ziegenbock zu Asasel geschickt wird (Lev 16,10). Er sieht darin nur eines von vielen Beispielen der menschlichen Kultur, sich an ihren Opfer-Ursprüngen abzuarbeiten. Girard zieht eher den modernen Gebrauch des Ausdrucks „Sündenbock" vor, um eine Person oder Gruppe zu bezeichnen, die fälschlich einer Sache für schuldig gehalten wird, während sie tatsächlich unschuldig ist - oder zumindest nicht schuldiger als ihre Ankläger. Ihre Vertreibung bewirkt, dass die Gruppe zusammenfindet. Dieser abwertende Gebrauch des Ausdrucks ist eine kulturelle Übernahme aus dem 17. Jahrhundert.
- Girard beansprucht *nicht,* Experte in allem zu sein. Seine Untersuchungen haben ihn in viele Gebiete geführt, in denen er kein Experte ist, und in manchen Gebieten hat er die Dinge, offen gesagt, falsch eingeschätzt. So erkannte er zum Beispiel 1993, dass er sich bei seiner anfänglichen Lektüre des Hebräerbriefs aus dem Jahr 1978 geirrt hatte, und ging den Gründen für seinen Irrtum freudig nach. Diese Bescheidenheit ist spezifisch für sein Projekt, denn seine Hoffnung ist immer, dass echte Experten in den fraglichen Gebieten sich seine vergleichsweise schlichte Hypothese vornehmen und die Konsequenzen daraus in ihrem eigenen Gebiet exakter ausarbeiten.

Es lohnt sich, darauf hinzuweisen, dass Girards Hypothese eine Art allergischer Reaktion hervorrief, als sie in den späten 1970er Jahren erstmals im Ganzen dargelegt wurde. Geschuldet war das zum Teil der Wahrnehmung, sie sei zu christlich, um ernst genommen zu werden, zum Teil den aufklärerischen Vorurteilen des französischen theologischen Establishments und zum Teil der Tatsache, dass es allzu leicht war, einen Teil seiner Argumentation herauszugreifen, ihm eine begrenzte Brauchbarkeit zuzugestehen und den Rest zu verwerfen (üblicherweise, ohne ihn zu lesen). So wurde Girard zu einem nützlichen Strohmann gemacht, den man abschießen konnte, während man in Wahrheit ignorierte, was seine Hypothese tatsächlich besagte.

In den letzten Jahren jedoch haben sich viele Girards Erkenntnis angenähert, ganz gleich, ob die daran Beteiligten eine Vorstellung von der Mimetischen Theorie haben oder nicht. So wurden etwa mentalistische und kognitivistische Verständnisweisen des menschlichen Denkens viel stärker problematisiert als bisher, wogegen Girards entschieden präkognitivistische Auffassung an Plausibilität gewonnen hat; die Spiegelneuronen brachten die Frage der Nachahmung nach langer Abwesenheit wieder ins Zentrum des menschlichen Selbstverständnisses; Archäologen, Anthropologen und Altphilologen zeigen sich weniger empfindlich angesichts der Fülle der Belege zum menschlichen Opferhandeln als noch ihre Vorgängergeneration; Ökonomen sind sich heute der Muster des imitativen Begehrens und der darunterliegenden Gewalt sehr viel bewusster als die liberale Wirtschaftstheorie, die hier von rationalem Wahlverhalten spricht; und die Bibelwissenschaft hat ein viel tieferes Bewusstsein davon, wie nachhaltig Jesu Interaktion mit der Gegenwart des Tempels, mit seinem Kult, der Sprache der Priesterschaft und den damit verbundenen Bildern und Hoffnungen das Neue Testament prägte.

## III. Letztlich gar nicht so ambivalent ...

Das Opfern wird oft als eine ambivalente Angelegenheit beschrieben, und Girards Denken gibt diese Zwiespältigkeit präzise wieder. Schließlich werden dieselben Handlungen unter bestimmten Umständen „Mord" genannt, aber unter anderen „Opfer". Als Romulus Remus umbrachte und Rom gründete, priesen die Götter seine Gründung und nannten den Akt ein Opfer; als Kain Abel umbrachte, nannte Gott dies einen Mord, und die dadurch begründete Kultur erlebte einen fragwürdigen Beginn. Die letztere Erzählung zeigt die mörderische Dynamik, die auch in der ersteren herrscht, als das, was sie ist. Und das macht die Mythenbildung weniger wirksam. Die Leute mögen es nicht, wenn man ihnen sagt, dass ihre ruhmreiche Gründungsgeschichte eigentlich ein Mord war.

Von solchen Anfängen her erlaubt Girards Hypothese ein Verständnis des Todes Christi, aus dem heraus völlig klar wird, wie wir die Wörter „Mord" und „Opfer" gebrauchen können, ohne Gott in die Gewalt hineinzuziehen. Im offensichtlichen kulturellen Sinn war Jesu Tod ganz einfach ein Mord, und er folgte dem ausgetre-

tenen Pfad halb politischer und halb religiöser Lynchmorde, die der menschlichen Geschichte Würze verleihen. In dieser Sicht ist der Versuch von Kajaphas, den Mord zu einem Opfer zu machen, nichts weiter als eine bequeme Lüge. Andererseits aber sagte Kajaphas, wie das Johannesevangelium betont (Joh 10,50-52), tatsächlich etwas Wahres, als er prophezeite, der Tod Jesu würde alle Menschen zusammenbringen. Und die Wahrheit war: Als Jesus bewusst zuließ, dass er als Unschuldiger den Platz des Opfers einnahm inmitten einer traurig-typischen Umsetzung des Mechanismus der menschlichen Gewalt, und den Blick darauf lenkte, was hier eigentlich geschah, unterlief er von innen her die ganze Vorstellung des Opferns und ermöglichte den Menschen auf diese Weise ein Zusammenleben, ohne jemals wieder ein Opfer erbringen zu müssen. Dieser einzelne Akt kann mit vollem Recht bezeichnet werden als *überhaupt kein Opfer* (sondern ein Mord) und als *das Eine Wahre Opfer* (weil eine neue Wirklichkeit den Grundirrtum aller anderen sogenannten Opfer sichtbar macht).

Tatsächlich kann das Wort Opfer/*sacrificium* eigentlich nur für den Tod Christi sinnvoll - und mit Furcht und Zittern - verwendet werden. Im Anschluss an die nachdrücklichen Hinweise des IV. Laterankonzils bezüglich solcher Analogien sollten wir daran denken, dass die Unähnlichkeit zwischen dem Einen Wahren Opfer und allen anderen Opferhandlungen immer größer ist als deren Ähnlichkeit. Girard selbst scheute eine Zeitlang davor zurück, das Wort „Opfer/*sacrificium*" gleichermaßen für die grundlegende Realität der Kultur *und* für den Tod Christi zu verwenden. Er war sich sehr wohl bewusst, dass eine Tendenz zu emotionaler Erpressung und zum Masochismus besteht, die große Teile der christlichen Rede vom Selbstopfer umgibt. Schließlich aber ließ er sich von Raymund Schwager, dem Innsbrucker Jesuiten, umstimmen, der für Girard bis zu Schwagers Tod 2004 ein ausgesprochen fruchtbarer Gesprächspartner war: Girard erkannte, dass wir, angesichts der Ursprünge unseres Menschseins, keinen anderen Ausgangspunkt haben, von dem aus wir eine gänzlich gewaltfreie, nichtmasochistische, hochherzige Art der Selbsthingabe zur Beendigung aller Gewalt beschreiben könnten, als eben jenes Wort, das den lügenhaften Einsatz von jemandem an der Stelle eines anderen aus Bequemlichkeitsgründen bezeichnet.

Girard lenkt die Aufmerksamkeit auf den Fall des „salomonischen Urteils" (1 Kön 3,16-28), das über zwei Mütter gefällt wurde, nachdem das Kind von einer der beiden gestorben war. Eine der Mütter war bereit, das verbliebene Kind zu opfern, indem sie zustimmte, es in zwei Hälften schneiden zu lassen, während die andere bereit war, ihren Anspruch auf das lebende Kind zu opfern, damit es weiter leben könne. Wir haben hier nur das eine Wort „Opfern", um beide Reaktionen zu benennen, doch tatsächlich ist die zweite Reaktion eine Umkehrung aus dem Inneren der Bedeutungswelt der ersten. Sie bringt eine Wirklichkeit ins Spiel, die in der Bedeutungswelt der ersten vollkommen unbekannt ist.

Wenn wir wollen, können wir demnach auch die Sprache Jesu verwenden, der sich selbst als vollkommenes Opfer darbrachte - solange wir im Gedächtnis behalten, dass damit kein privater sakrifizieller Akt Jesu gegenüber einem Vater gemeint war, der nach Genugtuung verlangte. Vielmehr ging es um einen gänzlich

gehorsamen Akt, durch welchen Jesus einen allzu menschlich beschaffenen Ort der Schande, der Gewalt und des Todes einnahm und es uns nicht anlastete. Es gibt eine zornige Gottheit in dieser Gleichung, und es geschah in unserer Mitte, dass Gott ganz ohne Gewalt die Tiefe seiner vergebenden Liebe offenbarte, indem er die tiefste Verzweiflung erlitt und so unsere Gewalt unschädlich machte.

## IV. Liturgie und Leben

Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter konfrontiert Jesus uns mit einem anstößigen „Anderen", einem Samariter, der von Gottes Eingeweiden bewegt wird, sich einem halbtoten Opfer zuzuwenden und es so ins Leben zurückzuholen. *So* wird man zum Erben des ewigen Lebens, und Jesus kontrastiert dies mit zwei ordentlich berufenen „Leuten wie wir selbst", die sich für den Dienst am „lebendigen Gott" rein erhalten wollen, indem sie liturgische Opferungen durchführen und so das Opfer im wirklichen Leben umgehen.

Hier erweist sich Girards Verständnis als sehr hilfreich. Denn es befähigt uns zu der Einsicht, dass eine Opferhandlung nicht prinzipiell eine liturgische Angelegenheit ist, sondern eine konstitutiv anthropologische und darum ethische Angelegenheit. Insofern verrichtete der Eine Wahre Priester, Jesus, das Eine Wahre Opfer (das kein kultisches war) und bewirkte auf diese Weise eine Veränderung unserer selbst: wer wir anthropologisch gesehen sind. Von dem Augenblick an, da der Gekreuzigte und Auferstandene am Ostertag unter seinen verängstigten Jüngern stand, war die Art und Weise des Menschseins, die gegen die zu Opfern Gemachten geschmiedet worden war, von innen heraus verändert worden, und es wurde möglich, eine neue Weise des menschlichen Zusammenlebens zu begründen durch die Gewährung der Vergebung, die aus dem Göttlichen und der Hingabe des Geopferten strömt.

Das bedeutet in der Praxis, dass das gesamte christliche Leben beschrieben werden kann als eine Bewegung weg von der Welt der Götzen und der Opferhandlungen, durch welche wir uns mittels der Ausschließung anderer gut machen und absichern wollen, hin zu einer Welt, in der wir an Jesu angstloser Selbsthingabe für andere teilnehmen, im Vertrauen darauf, dass wir einbegriffen sind in den Prozess der Vergebung durch das Eine Wahre Opfer. Mit anderen Worten: Wenn Paulus die Philipper anspricht auf „das Opfer und den Gottesdienst eures Glaubens" (Phil 2,17), dann dachte er nicht an eine besondere Liturgie, sondern an ihre gesamte Lebensführung. Und er verstand seine bevorstehende Hinrichtung, die alles andere als liturgisch war, als ein Trankopfer, das vergossen würde inmitten einer Liturgie des Lebens.

Durch die Taufe haben Christen im Voraus eingewilligt, einen Lynchmord zu erdulden, und als reumütige frühere Verfolger und jetzige Versöhner haben sie teil an der einen Priesterschaft des Einen, der sich selbst hingab. Das ist die Gestalt unseres praktischen täglichen Lebens, unseres Lebens als eines Zeichens der versöhnten Menschheit. Inmitten dieses Lebens, das eine gelebte Liturgie ist,

nährt uns das Zeichen der himmlischen Erfüllung dieser gelebten Liturgie, das sich uns vergegenwärtigt und uns in sich hineinholt. Dies ist der Aspekt unseres Lebens, den wir üblicherweise als Göttliche Liturgie bezeichnen. Und selbstverständlich sollte es so sein, dass alles ununterbrochen im Fluss ist zwischen unserer Anbetung und dem Empfang des Einen Wahren Opfers, das sich in der Messe vergegenwärtigt, und unserer Hinwendung zu den Geopferten unserer Zeit, die für uns im Lichte jenes Einen Opfers sichtbar werden.

Damit hat es einen echten Sinn, dass geweihte Priester die Vollmacht haben, das Gründungszeichen der neuen Menschlichkeit, zu der wir berufen sind, in unserer Mitte sichtbar zu machen. Und es ist vollkommen vernünftig, dass das, was wir in der Messe tun, durch Lob und Danksagung eintritt in eine bestimmte wirkliche Teilhabe am Einen Wahren Opfer, damit unsere Fähigkeit, dies in unserem täglichen Leben zu leben, gestärkt wird.

Besonders hilfreich finde ich Girard nicht nur dort, wo dank seiner Erkenntnis ein positives Verständnis des „Opfers" möglich wurde, sondern - mindestens ebenso wichtig - auch dort, wo er ein sehr ergiebiges Verständnis der anthropologischen Kriterien entwickelt, wonach etwas als sakrifiziell gesehen werden kann, was eigentlich Verschleierung, Lügenhaftigkeit und Mord ist - und was das Gegenteil des Einen Wahren Opfers ist. Girards Erkenntnis hält in uns einen beständigen Sinn dafür wach, dass eine der Auswirkungen des Ganges Jesu zum Tod, wie er ihn gegangen ist, in der Umkehrung der Wurzeln der menschlichen Kultur von innen heraus besteht. Und dass er darüber hinaus in unserer Mitte gegenwärtig ist als einer, der uns beständig drängt, selbstkritisch zu sein, damit uns als Menschen und als Kirche all unsere viktimisierenden Verzerrungen verziehen werden, dass wir sie loslassen können und wir auf diese Weise zu der neuen Menschheit werden, die zu sein wir berufen sind.

[1] Als umfassendere Darstellung empfehle ich Girards *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture*, London/New York 2008. Im Gespräch mit Pierpaolo Antonello und João Cezar de Castro Rocha macht Girard den Umfang seiner Hypothese sichtbar.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

# Fröhliches Gemetzel: Opfer und Massenunterhaltung

Michael L. Budde

*Catwoman: „Komm mit mir. Rette dich. Du schuldest diesen Leuten nichts mehr - du hast ihnen* alles *gegeben."*
*Batman: „Nicht alles. Noch nicht."*[1]

Der (gemessen an den weltweiten Einspielergebnissen) erfolgreichste Film des Jahres 2012 wartet gleich in den ersten fünf Minuten - noch vor dem eigentlichen Vorspann - mit Explosionen, Autokarambolagen, einstürzenden Häusern, abstürzenden Hubschraubern und unzähligen Toten auf. Der zweiterfolgreichste Film desselben Jahres nutzt die raffiniertesten filmischen Kunstgriffe zu einer effektvollen Inszenierung von Mord, knochenbrechender Brutalität, Folter und abstoßendem Sadismus. Der erste Film *(The Avengers)* spielte weltweit in weniger als sieben Monaten 600 Millionen Dollar ein; der zweite *(The Dark Knight Rises)* brachte es insgesamt in sechs Monaten auf beinahe 500 Millionen Dollar. Willkommen in der Welt der Hollywood-Superhelden.

In einem anderen Sektor der profitorientierten Kulturindustrie erzielen Videospiele aller Art - für PC, Konsolen, Mobilgeräte und dergleichen mehr - sogar noch größere Gewinne als die globale Filmindustrie. Jahraus, jahrein wird die Liste der kommerziell erfolgreichsten und beliebtesten Spiele von solchen angeführt, in denen Chaos, Massenmord, endlose Kriege und Zerstörung ganz oben rangieren. Erfolgreiche Gewaltspiele und insbesondere die sogenannten Ego-Shooters - bei denen der Spieler selbst das Gewehr oder andere Waffen auf wie auch immer geartete Ziele richtet - ziehen Sequels nach sich, die die Reichweite des Produkts noch verbreitern und vertiefen. Namen wie *Halo 4, Call of Duty: Black Ops II, Assassin's Creed III* und andere dominierten die Bestsellerlisten des Jahres 2012.

Waren die Erzeugnisse der westlichen Kulturindustrie früher ein Privileg der Bessergestellten oder allenfalls noch der Mittelschicht, sind die erwähnten Freizeitprodukte heute einer sehr viel breiteren Bevölkerungsgruppe zugänglich. Durch illegale Downloads, Raubkopien, Piraterie und andere marktexterne Formen der Aneignung haben sich Superheldenfilme und bluttriefende Spiele in die Lebensgewohnheiten von Menschen eingeschlichen, für die sie früher aus Kostengründen unerreichbar waren. Und die globale Marketing-Maschinerie - mit ihren Dollarmilliarden, die sie Jahr für Jahr in die Werbung investiert - sorgt dafür, dass unzählige weitere potentielle Kunden (vor allem Jugendliche) von Kriegsorgien wie z.B. *Call of Duty: Black Ops II* erfahren, auch wenn sie diese

Welt des „realistischen" menschlichen Leidens und Tötens niemals betreten werden.

## I. Opfer und Schizophrenie

Die postmoderne Welt begegnet dem Begriff des „Opfers" mit Argwohn. Nachdem man sich von der Wahrheit verabschiedet hat und die Hyperpluralität an der Tagesordnung ist, gilt jeder, der um einer Sache oder Überzeugung willen Opfer bringt, als dumm oder zumindest naiv. Jene Art von Liebe, die einen Menschen veranlassen kann, das Leid eines anderen auf sich zu nehmen, wird - ausgenommen vielleicht im Kontext enger familiärer Bindungen (die jedoch ihrerseits oft als Tummelplatz pathologischer Fehlfunktionen beschrieben werden) - an der Grenze zum Krankhaften angesiedelt. Feministische und andere Wissenschaftler haben sich große Mühe gegeben, die ausbeuterischen Absichten offenzulegen, die einen großen Teil des traditionellen Opferdiskurses kennzeichnen, zumal dann, wenn dieser Diskurs einen eisernen Käfig des Patriarchats konstruiert und Frauen in erdrückende Muster der Selbstverleugnung und übertriebenen Pflichterfüllung zwingt. Wer Opfer fordert oder bereit ist, Opfer zu bringen, darf nicht erwarten, dass man ihn ernst nimmt.

Zynismus ist die Standardeinstellung unserer Zeit. Alle haben versagt, alle sind gescheitert, alle haben gesündigt, und deshalb verdient niemand die Wohltat eines Zweifels, niemand verdient eine Pause, niemand verdient irgendetwas. Die Füße der Helden sind nicht mehr aus Ton, sondern aus Unrat. Sich für jemand anderen zu opfern, ist eine verdächtige Regung: Symptom einer masochistischen Neigung oder kalkulierte Investition mit dem Ziel, jemand anderen durch die Erwartung einer Gegenleistung, durch das Gefühl der Schuld oder der Verpflichtung zu kontrollieren.

Dem Individualismus der Moderne werden in der Postmoderne Steroide injiziert. Dem Kult des Individuellen geht nicht etwa die Luft aus, im Gegenteil: Technologien, Ideologien, das kapitalistische Dogma, intellektuelle Moden und Rechtsauffassungen, in denen das Individuum an erster und an letzter und auch an sämtlichen Zwischenstellen steht, hauchen ihm neues Leben ein. Die kulturelle Ökologie des Spätkapitalismus belohnt eine individualisierte, auf rationale Entscheidungen fixierte Art des Weltbewohnens, die das Opfer unverständlich macht. Martyrium heißt in diesem Kontext nicht, dass man sein Leben hingibt, um sich zu einem wichtigen Wert oder Ideal zu bekennen, sondern dass man seinen Nutzen maximiert, indem man ein Gut gegen die Aussicht auf ein höheres (ewiges Leben, Ruhm, ein erhabenes Selbstwertgefühl) eintauscht.

Während jedoch das Opfer in einigen Bereichen der Kultur unterdrückt oder abgewertet worden ist, taucht es in anderen umso erfolgreicher wieder auf - so etwa auf dem Spielfeld der Populärkultur. Doch dieses Spielfeld ist kein freier Raum, wo edle oder menschliche Intuitionen beliebig walten können, nachdem sie die Fesseln des Staates und des Markts hinter sich gelassen haben; anders als es

die Priester der Postmoderne in ihren naiveren Visionen predigen, unterliegen in der Welt der kollektiven Populärkultur sogar das Spiel und die Phantasie einer Kontrolle, Disziplinierung und Formung, die den hyperpluralen Hoffnungen unserer Zeit einen wieder deutlich strafferen Identitäts- und Gemeinschaftsbegriff entgegensetzt. Das Opfer ist wohlauf und quicklebendig - und sein Dienstherr ist die kollektive Gewalt von Staaten und Märkten, die heutzutage mit einem Soundtrack, computergenerierten Bildern und einer von Puppen über Butterbrotdosen bis hin zu Spielsachen und Pyjamas reichenden Cross-Promotion-Palette daherkommt.

Es sind also dieselben Kulturen, dieselbe Welt und dieselben Diskursvektoren, die einerseits über das Opfer lachen und es andererseits begünstigen, verherrlichen, suggerieren und fordern. Schulbücher verkünden die Botschaft, dass die Welt nicht weniger, sondern mehr Opfer braucht. Staatenlenker rufen bei den unterschiedlichsten Gelegenheiten - von formellen Anlässen bis hin zu massenwirksamen Werbekampagnen - nach Menschen, die bereit sind, für ihr Land Opfer zu bringen. Gemeinnützige Organisationen drängen uns zu Opfern für die Umwelt, für Tiere, für Menschen, denen wir niemals begegnen werden, oder für ökologische Indikatoren, die wir selbst niemals wahrnehmen werden. Die wirkungsvollste Taktik kriegführender Regime, wieder mit dem Morden zu beginnen, besteht darin, ihren Untertanen einzureden, dass sie, wenn sie sich einem neuerlichen Krieg verweigern, das Andenken der gefallenen Krieger und Schlächter besudeln, deren „Opfer" in diesem Fall ja „vergeblich" gewesen wäre. Der Appell, „die Truppen zu unterstützen", ist selbst schon ein Blankoscheck für den nächsten Krieg; wenn man den nächsten Krieg in Frage stellt, droht dies die Legitimität aller Kriege und aller im Namen des Kriegs begangenen Taten zu untergraben.

Man kann sich für seine Religion opfern, wenn man will; man kann sich für das Proletariat opfern, wenn man zu Nostalgie neigt; und wenn man will, kann man auch seinen Appetit auf Fleisch opfern. Doch man *muss* Opfer bringen, um die Wirtschaftlichkeit der Kapitalisten zu gewährleisten; es wird *erwartet*, dass man der Sicherheit des Staates Opfer bringt; und man ist *gezwungen*, die Bedürfnisse der Armen dem Luxus der Reichen zu opfern. Die Grenze zwischen dem freiwillig gewählten und dem erzwungenen Opfer ist in der Tat schmal und wird offenbar immer durchlässiger; die ausgesuchteste Form des Zwangs ist schließlich die, die uns (wie etwa die Propaganda, die Werbung oder die Manipulation durch Schuld) glauben macht, dass wir aus freiem Willen handeln.

Inmitten all dieser Verwirrung um den Opferbegriff bietet René Girard uns einige

*Michael L. Budde, ist Professor für Katholizismusforschung und Politikwissenschaft an der DePaul University in Chicago, wo er außerdem als Senior Research Scholar am Zentrum für Weltkatholizismus und interkulturelle Theologie tätig ist. Sein Forschungsinteresse gilt vorwiegend den Überschneidungen zwischen Ekklesiologie, politischer Ökonomie und Kultur. Veröffentlichungen u.a.: The Borders of Baptism: Identities, Allegiances, and the Church (2011); Witness of the Body: The Past, Present and Future of Christian Martyrdom (als Mitherausgeber 2011). Anschrift: Department of Catholic Studies, DePaul University, 2320 N. Kenmore Avenue, #570, Chicago, IL 60614, USA.*
*E-Mail: mbudde@depaul.edu.*

nützliche Anhaltspunkte. Seine Aussagen sind zahlreich, die Kontroversen, die sie ausgelöst haben, sogar noch zahlreicher; für unsere Zwecke soll es genügen, an eine seiner zentralen Thesen anzuknüpfen, die besagt, dass kein antikes und kein modernes Staatswesen auf das Opfer verzichten kann. Souveränität speist sich aus dem Opfer, ist von ihm abhängig wie das Feuer vom Sauerstoff. Souveräne Staaten werden fast alles tun, um ihre Auslöschung zu verhindern, und deshalb werden sie versichern, dass kein Opfer zu groß ist, wenn es die für Regierung und Macht erforderlichen Strukturen und Prozesse aufrechterhält.
Um in der politischen Ökonomie des Spätkapitalismus die herrschenden Machtverhältnisse aufrechtzuerhalten, sind Opfer notwendig, die das instrumentelle Handeln der staatlichen Akteure allein nicht zu gewährleisten vermag. Die Opfermentalität braucht nicht zuletzt einen „Wirt" in Gestalt einer kulturellen Ökologie - eines Äthers aus Geschichten, Liedern, Symbolen, Metaphern, Bildern und Erfahrungen -, in der die Menschen leben und sich bewegen und ihr Sein haben. Die Verbindungen zwischen politischer Ökonomie und kultureller Produktion sind weder geradlinig noch einfach; und doch lässt sich sogar in der postmodernen Suppe eine im Dienst des Kapitals und des Staates ausgeübte kulturelle Macht nachweisen.[2]

## II. Die Popkultur der Vergeltung

Eine der mächtigsten Tropen in der zeitgenössischen Populärkultur, die das Ethos des Opfers immer wieder erneuert und auflädt, war und ist das Motiv gesellschaftlich gebilligter Rache. Böse Jungs, die dem langen Arm des Gesetzes entkommen; mächtige Feinde, die in ihrem mörderischen Treiben nur durch nicht minder mörderische Helden gestoppt werden können; Schurken, die außerhalb der gesellschaftlichen Regeln handeln und denen von edleren Schurken das Handwerk gelegt wird, die ihrerseits außerhalb der Zwänge gesellschaftlicher Regeln handeln - mit solchen und unzähligen anderen Szenarien schaffen populäre Filme, Fernsehserien und Videospiele die Voraussetzungen für ein unvorstellbares Maß an Gewalt, Grausamkeit und Zerstörung, das mit dem Jubel und Beifall eines weltweiten Massenpublikums rechnen kann. In manchen Exemplaren der Gattung dominieren anschauliche Bilder von explodierendem Fleisch (man denke an Tarantino), während andere von sterilen, antiseptischen Tötungsprozeduren geprägt sind; was sie jedoch alle verbindet, ist die sich anbiedernde Verherrlichung eines überaus schlichten Gerechtigkeitsbegriffs, der auf Vergeltung, Rache und vermeintlichen Ansprüchen beruht. Es hat etwas Kathartisches, mitanzusehen, wie die erklärtermaßen Bösen „bekommen, was sie verdienen", oder die Erregung des „Regelbrechers" mitzufühlen, der die stumpfen Waffen des Dialogs, der Verhandlung und sogar des Gesetzes beiseitefegt (vergiss Vergebung und Verständnis - das ist das Allerletzte und nur etwas für Feiglinge) und durch sein triumphales Handeln die Entscheidung herbeiführt. Das sind die narrativen Kräfte, die die Dioramen der Tötungsmaschinen in der Popkultur antreiben.

Mit allen Mitteln der Kunst und immer ausgefeilteren Darstellungstechniken bieten diese wiederkehrenden narrativen Muster Vorspiegelungen des Opfers, die für den abgestumpften Zynismus unserer ausgepumpten Welt wie gemacht zu sein scheinen. Die Gesellschaft hat versagt - doch inmitten der Mittelmäßigkeit erheben sich Helden und töten den Feind. Wesen mit Superkräften oder Superwaffen bedrohen die Welt, bis ein Beschützer mit noch stärkeren Superkräften oder Superwaffen oft gegen seinen/ihren Willen die Bühne betritt, um unzählige Kämpfer des Feindes und Zivilisten und, wenn es hart auf hart kommt, vielleicht auch sich selbst zu opfern.

Ob in Ego-Shooter-Spielen oder in budgetstarken Superheldenfilmen - es scheint, als erlebten wir eine Renaissance des Strickmusters alter Hollywoodwestern. Opfer und Tugend erfordern nicht etwa Reflexion, Geduld oder Verständnis, sondern rasches Handeln. Ein einzelner Mann, der dem Chaos des Bösen und der Feigheit der Gemeinschaft entgegentritt, verzichtet auf Bequemlichkeit und Sicherheit und nimmt den Kampf gegen einen Schurken auf, der so vollkommen böse ist, dass er weder Mitleid noch Sympathie erregt; und wenn es einmal kein Einzelkämpfer ist, dann aber wenigstens eine kleine Gruppe starker Charaktere, die sich zusammentun und ihre eigenen Differenzen überwinden, um schwachen „Normalos" zu helfen, die dieses Engagement kaum zu verdienen scheinen (so ist etwa die Verwandtschaft zwischen *The Avengers* und den *Glorreichen Sieben,* den *Sieben Samurai* oder sogar dem *A-Team* alles andere als weitläufig). Selbst Ego-Shooter-Spiele bilden eine Community, indem sie Multiplayer-Formate anbieten, bei denen die virtuellen Kriegserlebnisse unter den ansonsten isolierten „Kämpfern" ein Gefühl der Zusammengehörigkeit erzeugen.

Die politischen Autoritäten in *The Avengers* sind, so stellt es der Film dar, der Situation nicht gewachsen (das zeigt ihr Versuch, eine außerirdische Energiequelle als Waffe zu nutzen) und, obwohl im Besitz zerstörerischer Technologie (eines fliegenden High-Tech-Flugzeugträgers), dennoch nicht Herren der Lage; sie nehmen den Verlust vieler Menschenleben in Kauf (die versteckt agierenden politischen Anführer befehlen einen Nuklearschlag gegen Manhattan) und sind eifersüchtig auf die Superhelden, die die Welt retten. Diese Superhelden ihrerseits stellen sich beispiellosen Gefahren, erdulden unglaubliche Strafen und ordnen ihre Egos dem Gemeinwohl unter. Am Ende ist es ausgerechnet das narzisstischste Mitglied ihres Teams (Iron Man, der milliardenschwere „böse Junge" Tony Stark), der die Welt rettet, indem er eine Nuklearrakete im Flug von der Erde ablenkt. An einer früheren Stelle im Film sagt derselbe Iron Man übrigens angesichts der Möglichkeit einer Niederlage, wenn er und seine Freunde die Welt nicht retten könnten, dann würden sie sie doch wenigstens rächen - nur für den Fall, dass irgendjemand den Namen der Gruppe (und des Films) nicht verstanden haben sollte. Mein ist die Rache, spricht der Superheld.

*The Dark Knight Rises* ist der letzte Teil der neuesten Batman-Trilogie. In seinem Zentrum steht ein Batman, der am Ende des zweiten Teils zu Unrecht als psychotischer Mörder abgestempelt worden war. Der Zuschauer erkennt schon bald, dass dieser Held seine Gesundheit, sein Milliardenvermögen und seine einzige

Chance auf wahre Liebe dem vergeblichen Versuch geopfert hat, seine Stadt vor den offenbar in regelmäßigen Abständen unablässig anbrandenden Wellen des Bösen zu retten. Alt und außer Form wird Batman aus dem Ruhestand geholt, um eine Personifikation des Bösen namens Bane zu bekämpfen - ein Vieh, dessen Stimme durch einen Maulkorb aus Metall gedämpft wird. Die Gewalt des Films ist großflächig und intim, schaurig und spektakulär zugleich; Batmans Rückgrat bricht mit einem Übelkeit erregenden Geräusch, er wird gefoltert, und andere Charaktere leiden und sterben auf eine Weise, die man kaum mitansehen kann. Mick LaSalle, altgedienter Filmkritiker beim *San Francisco Chronicle,* beschrieb den Film als „ein pausenloses Schwelgen in Grausamkeit und Zerstörung, eine Verneinung des Lebens". Das schrieb er allerdings nicht in seiner Filmkritik, sondern in einem *Mea Culpa* über sein selbstauferlegtes Schweigen angesichts der Pornographie der Gewalt, die sich in so vielen zeitgenössischen Filmen völlig ungehindert ausbreitet. Dass er die Diskussion über die „seelenzermalmende" Wirkung des Films bis dato vermieden hatte, bedauerte er erst, nachdem die Kino-„Kunst" bei einem dieser typisch amerikanischen Amok-Massenmorde von der Wirklichkeit parodiert worden war.[3]

Dieser Batman erhebt sich letztlich - aus der Ungnade, aus dem Bankrott, aus der Höhle des Folterknechts - mit einer Nuklearwaffe, die er hinaus aufs Meer trägt, um die Stadt zu retten, die ihn gerade erst als Bedrohung und Feind gebrandmarkt hat (der Abtransport von Nuklearwaffen scheint unter den heutigen Superhelden eine beliebte Form der Selbstaufopferung zu sein). Wie Christus ist er ein Erlöser, der von seinem eigenen Volk abgelehnt wird und dessen Tod sinnlos zu sein scheint - wenn man einmal davon absieht, dass er andere inspiriert: einen Feigling, der plötzlich seinen Mut entdeckt, einen Polizisten, der auszieht, um die Lücke, die Batman mit seinem Abtreten hinterlassen hat, zu füllen. Dieser sich selbst aufopfernde Batman verzichtet sogar darauf, seinen eigenen guten Namen und Ruf wiederherzustellen:

*„Commissioner Gordon: Aber sollen die Leute denn nicht wissen, welcher Held sie gerettet hat?*
*Batman: Jeder kann ein Held sein. Das war schon immer so.* "[4]

## III. Fröhliches Gemetzel und Reich Gottes

Ungeachtet der Stärken und Schwächen von Girards Auseinandersetzung mit dem Opferbegriff ist seine Deutung der christlichen Jüngerschaft als Heilmittel gegen das Blutopfer unzweideutig. Königreiche und Staaten - die „Fürsten und Gewalten", wie Paulus sie nennen würde - sind, wie Lukas erklärt, allesamt dem Satan übergeben worden, der sie wiederum Jesus anbietet - unter der Bedingung, dass Er den Versucher anbetet und ihm opfert (Lk 4,5-7).

Eine Interpretation fasst Girards Auffassung so zusammen:

*„Die Menschen bewohnen das Königreich des Satans, sie sind Gefangene der Gewalt. Jesus hat ein anderes Reich verkündet, das Reich Gottes, das ‚die vollständige und endgültige Beseitigung jeglicher Form der Rache und jeglicher Form der Vergeltung unter den Menschen bedeutet.' Jesus hat seinen Zuhörern die Chance geboten, der Gewalt des Satans zu entkommen und das Reich Gottes zu betreten. Er hat jeden dazu aufgerufen, auf Gewalt zu verzichten, sie hinter sich zu lassen und die Vorstellung der Vergeltung aufzugeben. Deshalb ist die Lehre des Evangeliums in Girards Augen eine ‚gute Nachricht', weil sie uns alles gibt, was wir wissen müssen, um der Gewalt zu entkommen. Damit das Reich Gottes kommen kann, ist nur eines nötig: dass die Menschheit als ganze und jeder Einzelne für sich auf Rache verzichtet."*[5]

Der Ausweg für die gesamte Menschheit ist die Bergpredigt. Sie vollzieht für Girard den entscheidenden Bruch mit allen im Namen von Ordnung und Gerechtigkeit geforderten (antiken und neuzeitlichen) Formen des menschlichen Opfers. Girard zielt insbesondere in seinen späteren Werken darauf ab, „den Verzicht auf Rache, Gewalt und alle anderen Arten von Rivalität als das innerste Prinzip des Reiches Gottes darzustellen."[6] Weit davon entfernt, sich zu einem naiven, lebensfernen Pazifismus zu bekennen, dem die Nöte einer leidenden Welt fremd sind, erklärt Girard den Pazifismus des Evangeliums zu einem wesentlichen Aspekt der christlichen Nachfolge und zur einzig „realistischen" Antwort auf eine Welt, die sich auf die Opferung menschlichen Lebens gründet.

Für eine Populärkultur, die sich zu Unterhaltungszwecken im Nervenkitzel und im Lohn der Rache suhlt und aus dem Motiv der Selbstjustiz ihre größte narrative Befriedigung zieht, stellt die Bergpredigt, wenn man sie ernst nimmt, ein lästiges Hindernis dar. In Superheldenfilmen, zerstörerischen Videospielen und in so vielen anderen Bereichen der Populärkultur erreichen die alten Parolen - „Beschütze deine Freunde/vernichte deine Feinde" - neue Höhen des technologischen Raffinements (und einigen Untersuchungen zufolge auch der psychologischen Wirksamkeit). Große Teile der Populärkultur sind wie ein Echo des Kriegsrufs „Tod den Intoleranten!", mit dem die USA ihre militärischen Interventionen gegen Regime rechtfertigen, die sich - anders als der bewaffnete und marschbereite Liberalismus - nicht die Liebe zur Toleranz und zum Pluralismus auf ihre Fahnen geschrieben haben. Sie propagieren eine Art militarisierter Menschenrechtsdoktrin - in der realen Welt auch „Schutzverpflichtung" genannt -, in deren Namen die mächtigeren Staaten schwächere überfallen, um Unrechtsopfer zu schützen (darauf, dass ein mächtiger Staat auf seinem eigenen Territorium Interventionen zum Schutz kultureller, ethnischer oder anderer Minderheiten zulässt, wird man hingegen lange warten müssen - was wieder einmal zeigt, dass ein großer Teil des Menschenrechtsdiskurses noch immer auf dem Recht des Stärkeren basiert). Und sie tragen bei zu dem unendlichen Kreislauf aus Unrecht, Rache und neuerlichem Unrecht, der aus der realen Welt auf die Phantasien der Popkultur und von dort wieder auf die Denk- und Verhaltensweisen der realen Welt zurückwirkt.

Die gewinnorientierte Kulturindustrie hat lange daran gearbeitet, die radikalen

Forderungen der Bergpredigt zu untergraben. Der christliche Pazifismus sei letztlich eine selbstsüchtige Nachgiebigkeit, die zum Wohl der Gemeinschaft überwunden werden müsse - das ist die Botschaft von *Sergeant York*, dem 1941 erschienenen Film über Alvin York, den höchstdekorierten US-Soldaten des Ersten Weltkriegs; der Film gewann zahlreiche Oscars, war der kommerziell erfolgreichste Film des Jahres und setzte Maßstäbe für eine Art christlichen „Realismus", mit dessen Hilfe der Unterhaltungssektor dazu beitrug, die Christen im Nachhinein mit den Erfordernissen eines im Dienst am Staat und seinen Zielen geführten Krieges auszusöhnen.

Der Imperativ, dass Zugehörigkeit Opfer erfordert - das Opfer des eigenen Lebens, der eigenen Überzeugungen, der eigenen Abscheu davor, einem anderen Menschen das Leben zu nehmen -, zieht selbst gleichsam automatisch Menschenopfer nach sich. In seinem Buch *Nations Have the Right to Kill: Hitler, Holocaust, and War* stellt Richard Koenigsberg die These auf, dass Hitler den Krieg als notwendiges Opfer ansah, um dem deutschen Volk neue Lebenskraft zu geben. Die Konsequenz, die sich daraus ergab, formuliert der Theologe Stanley Hauerwas wie folgt:

*„Der ‚Arier' galt demnach als jemand, der bereit war, sich für die Nation zu opfern. Der Jude hingegen war individualistisch und selbstsüchtig. Folglich konnte der Jude für das Wohl der Nation geopfert werden. Der zerstörerische Charakter des Krieges ist entscheidend für die moralischen Zwecke, denen der Krieg nach Hitlers Auffassung zu dienen hat. Denn der Krieg ist eine Art Opfer, ‚durch das Menschen den Objekten ihrer Anbetung - diese Objekte tragen Namen wie Frankreich, Deutschland, Japan, Amerika usw. - ihre Leiber und Besitztümer darbringen.'"*[7]

Mit jeder Verherrlichung des Tötens - auch und gerade in seiner „legitimsten" Form wie etwa dem Streben nach Gerechtigkeit oder Vergeltung - leistet die Massenunterhaltungsindustrie eine Anzahlung auf den nächsten Krieg, das nächste Schlachten im Namen der Wahrheit, Freiheit, Toleranz oder Schutzverpflichtung. Und sie unterstreicht umso deutlicher, dass wir Christen so handeln müssen, als hätte Jesus es ernst gemeint, als er seinen Jüngern sagte, wir sollten Böses mit Gutem vergelten und die lieben, die uns hassen. Nur so werden die Erzählungen von heroischer Rache und Gerechtigkeit entlarvt, nur so wird deutlich, dass sie der Logik des Kajaphas entsprechen („... dass es besser für euch ist, wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht", Joh 11,50) - jener Logik, auf der das gesamte Gebäude von Politik und Opfer aufbaut. Genau das sollen die Jünger, die in das Reich Gottes berufen sind, in der Jesusnachfolge hinter sich lassen, denn Jesus hat sich geweigert, dem Staat Menschen zu opfern oder solche Opfer gutzuheißen, und damit die Grausamkeit dieser Staatsräson erst ans Licht gebracht. Das ist der neue Exodus des pilgernden Gottesvolks, das Jesus nachfolgt, um sich von ihm wie von einem neuen Mose aus der Sklaverei in die Freiheit führen zu lassen.

[1] *The Dark Knight Rises*, Buch: Christopher Nolan, Jonathan Nolan, David S. Goyer; Regie: Christopher Nolan; USA: Warner Brother Pictures 2012.

[2] Vgl. z.B. Michael L. Budde, *The (Magic) Kingdom of God: Christianity and Global Culture Industries*, Boulder 1997.

[3] Mick LaSalle, *Violent Media Poisoning the Nation's Soul*, in: „San Francisco Chronicle" vom 1. Januar 2013.

[4] *The Dark Knight Rises*, s. Anm. 1.

[5] Frederiek Depoortere, *Gianni Vattimo and René Girard on the Uniqueness of Christianity*, in: Heythrop Journal 50 (2009/5), 877-889, vgl. insb. 880-881; mit Verweis auf René Girard, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, London 1978, 196-199 (dt. Übers.: *Das Ende der Gewalt*, Freiburg 2009).

[6] Wolfgang Palaver, *Rene Girard's Mimetic Theory*, East Lansing 2013, 220.

[7] Stanley Hauerwas, *War and the American Difference: Theological Reflections on Violence and National Identity*, Grand Rapids 2011, 21f, Anm. 1, mit Verweis auf Richard Koenigsberg, *Nations Have the Right to Kill: Hitler, Holocaust, and War*, New York 2009, xv.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Opfer, Vaterschaft und Macht aus der Genderperspektive

Christine E. Gudorf

In diesem Artikel versuche ich, einige der aktuellen Implikationen von Nancy Jays Buch *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity* in Hinblick auf rituelle Opfer und den Ausschluss von Frauen vom katholischen Priesteramt zu entfalten. Jay legt dar, dass manche Religionen den Schwerpunkt auf rituelle Opfer und andere auf die gemeinsame Nahrungsaufnahme legen. Dabei dienen die Opferriten als männliche rituelle Alternative zum weiblichen Gebären und bieten Männern so die Möglichkeit, Distanz von ihrer lebenslangen Abhängigkeit von Frauen zu gewinnen. Frauen können das Opfermahl zwar durch ihre Männer oder Väter empfangen, aber am Opferkult selbst sind sie nicht beteiligt.

*„Diese doppelte Bedeutung des Opfers - Einbeziehung und Unterscheidung, Gemeinschaftsmahl und Sühne - eignet sich hervorragend dazu, eine patrilineare Abstammung zu markieren und aufrechtzuerhalten. Das Opfer kann die Bedeutung der Tatsache, von einer Frau geboren zu sein (was nur eines von zahlreichen Risiken darstellt), sühnen oder hinwegschaffen, und gleichzeitig ist es in der Lage, die reine und ewige*

*Patrilinearität zu integrieren. Die über das Opfer hergeleitete Abstammung, bei der die sterblichen und von Frauen geborenen Kinder in eine ‚ewige' (sich über Generationen erstreckende) Verwandtschaftsgruppe einbezogen werden, deren Mitglied man durch die Teilnahme am Opferritual und nicht allein durch Geburt ist, ermöglicht es einer patrilinearen Gruppe, Sterblichkeit und Geburt in ein und demselben Prozess zu transzendieren. In diesem Sinne stellt das Opfer eine doppelte Abhilfe für das Geborensein durch eine Frau dar."*[1]

In diesem Blutopfer-Ritual behaupten Männer, dass sie Söhne und Brüder erschaffen. Jay weist auf die Abwesenheit von Frauen in der Ethnographie der Opferkulte wie auch in den sich mit Opferkulten beschäftigenden Gesellschaftstheorien hin (Girard, Evans-Pritchard, Burkert, Freud, Durkheim und Valeri).[2] In den Opferkulten behaupten Männer, dass sie an der göttlichen Kraft Anteil haben, die Leben schafft und erhält. In zahlreichen Beispielen demonstriert Jay, dass in Opferkulten nicht nur fiktive männliche Verwandte erschaffen werden, sondern auch männliche Beziehungen hierarchisch angeordnet und Frauen dabei außer Acht gelassen werden. In kleineren Gesellschaften nehmen alle Männer am Opferkult Teil, und Frauen sind von den Ritualhandlungen komplett ausgeschlossen; in größeren und komplexeren Gesellschaften nehmen nur ausgewählte Männer am Opferkult Teil, während andere Männer zusammen mit Frauen und Kindern dem Ritual als Publikum beiwohnen. In ihrem Kapitel zur katholischen Kirche stellt Jay fest, dass es historisch enge Zusammenhänge dazwischen gibt, dass der Schwerpunkt bei der Eucharistie auf dem Opferkult liegt und dass eine männliche Kirchenhierarchie die Macht besitzt. Aus diesem Grund, schreibt sie, habe der liturgische Kompromiss des II. Vaticanums eine Zweiteilung in der Kirche geschaffen:

*„Die Laien sollen, nachdem sie jahrhundertelang ‚Außenstehende und stumme Zuschauer' waren, nun ‚zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt [...] Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist [...] aufs Stärkste zu beachten [...]'*[3] *Die gesamte traditionelle Opferstruktur - die darauf aufbaut, dass alleine die Priester die Macht über das Opfer besitzen - wurde durch diese Forderung nach aktiver Teilnahme der Laien am liturgischen Geschehen erschüttert. Überall gerieten Priester in eine Identitätskrise, und es kam zu einer ‚Krise der Liturgiereform'*[4]*. Diese Krise zeichnete sich dadurch aus, dass die Veränderungen in der Liturgie manchmal weit über die offizielle Position des II. Vaticanums hinausgingen, dass manchmal aber auch an der Opfertradition festgehalten und den Reformen des Konzils eine Absage erteilt wurde."*[5]

Je stärker die Messe nach dem II. Vaticanum zu einem partizipativen Mahl wurde und je weniger sie ein Opferritual war, umso mehr schwächte dies die Macht der Priester und der Kirchenhierarchie. Dabei wurde aber der Opfercharakter nicht beseitigt, und die neue Rede von der Kirche als Gottesvolk wurde auch nicht

durch eine Beteiligung an der Macht oder durch einen Wandel der Rollen oder Befugnisse der verschiedenen Ebenen von Geistlichen in der Kirche begleitet. Vielmehr hat sich die Macht in den letzten fünfzig Jahren nach oben verschoben: Die Priester gaben Macht an die Bischöfe ab, und diese wiederum gaben Macht an Rom ab. Zudem wurden die partiellen Bedeutungsverschiebungen der Eucharistie weg vom Opfer und hin zum Gemeinschaftsmahl in gewissem Maße durch andere Reformen des II. Vaticanums ausgeglichen; hierzu zählt zum Beispiel die Abwertung von Frömmigkeitsformen, die nicht von priesterlicher Macht abhängen (Rosenkranzgebete, Kreuzwege, Novenen, Hausaltäre) sowie eine erneute Betonung von kirchlich kontrollierten Messen und Sakramenten.

1972 verkündete Paul VI. mit *Ministeria quaedam* eine Öffnung von liturgischen Funktionen für Laien. Unter Verweis auf *Gaudium et Spes* begründete er den Anspruch der Laien auf geistliche Macht mit der Taufe und rief alle Getauften zur aktiven Beteiligung an der Liturgie auf. Doch zur gleichen Zeit, da er die Dienste der Lektoren und Akolythen für Laien öffnete, beschränkte er sie auf Männer.[6] Der jahrhundertelange männliche Opferkult hat eine Tradition der Ausschließung von Frauen geschaffen, die unüberwindbar ist, selbst wenn sie den Prinzipien widerspricht, auf denen die Reformen vorgeblich basieren. In den vergangenen Jahrzehnten haben einige Gemeinden und Bistümer mit einiger List den Ausschluss von Frauen hier und da ausgehöhlt, doch sie werden regelmäßig getadelt und angewiesen, sich an die offizielle Auslegung des Gesetzes zu halten.

Die Neutestamentlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza stützt Jays Interpretation mit dem Argument, dass die Deutungen des Todes Jesu als Opfer nicht ursprünglich sind, sondern in Anlehnung an jüdische Kulttraditionen erst später entwickelt wurden:

*„Während die ältesten Jesusüberlieferungen jede kultische Deutung von Amt und Tod Jesu als Sühnopfer für Sünden vermeiden, hat in einigen Texten der frühchristlichen Bewegung gerade diese Interpretation Wurzeln geschlagen. Doch die Interpretation von Jesu Tod als Sühne für Sünden ist viel jünger, als in der neutestamentlichen Forschung im Allgemeinen angenommen wird. Im Begriff Sühnopfer kommen nicht Gottesverständnis und Gotteserfahrung der Jesusbewegung zum Ausdruck, sondern er ist eine spätere kultische Interpretation des gewaltsamen Todes Jesu. ‚Der' Gott Jesu ist kein Gott, ‚der' Sühne verlangt oder ‚dessen' Zorn durch Menschenopfer oder Ritual besänftigt werden muss."*[7]

*Christine E. Gudorf* ist Professorin am Department für Religionswissenschaft der Internationalen Universität von Florida. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen bei ethischen und religiösen Fragestellungen in Judentum, Christentum, Islam und einigen Stammesreligionen. Veröffentlichungen u.a.: Body, Sex and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics (1995); Boundaries: A Casebook in Environmental Ethics (2003); Comparative Religious Ethics: Everyday Decisions for Our Everyday Lives (2013). Anschrift: 4382 KY Hwy 177E, Butler, KY 41006, USA.

Schüssler Fiorenza ist nicht nur der Ansicht, dass die frühe Jesusbewegung den Tod Jesu nicht als Opfer deutete, sondern dass - entgegen der eucharistischen

Opfertraditionen, die sich in der Kirche herausbildeten - im Zentrum des Wirkens Jesu die inklusive Abendmahlsgemeinschaft stand:

*„Die festliche Tischgemeinschaft einer Hochzeitsfeier und nicht die Askese des ‚heiligen Mannes' ist für Jesus und seine Bewegung charakteristisch. Die Gleichnisse sprechen vom Reich Gottes in stets neuen Bildern eines verschwenderischen prächtigen Festessens. Genau wie die GenossInnenschaften der EssenerInnen und PharisäerInnen versammelte sich die Jesusbewegung um den Tisch und teilte Essen und Trinken. Doch im Gegensatz zu den PharisäerInnen, die Israels Berufung als ‚Nation von Priestern' dadurch zu verwirklichen suchten, dass sie die rituelle Reinheit des ‚heiligen Tisches' sorgfältig beachteten und ihre Speisen ‚wie Priester' aßen, beachteten Jesus und seine Bewegung diese kultischen Reinheitsvorschriften nicht und teilten ihre Mahlzeiten sogar mit ‚SünderInnen'."*[8]

In eine ähnliche Richtung geht Gustavo Gutierrez, der immer wieder darauf hinweist, dass Jesus in den biblischen Erzählungen vom Abendmahl seine Jünger nicht aufforderte, dies „zum Gedächtnis meines Todes/Opfers" zu tun, sondern „zu *meinem* Gedächtnis" - also zum Gedächtnis jenes Jesus, der Liebe und Gerechtigkeit gegenüber den Armen und Marginalisierten, den Schwachen und Ausgestoßenen lehrte und praktizierte.[9] Aus diesem Grund, so sagt er, kann auch in der johanneischen Erzählung des Abendmahls die Eucharistie dadurch ersetzt werden, dass Jesus seinen Jüngern die Füße wäscht; dies illustriert den Dienst, den seine Anhänger zu seinem Gedächtnis tun sollen.

## Ein Blick nach vorne

Die Reformen der Liturgie und der Theologie nach dem II. Vaticanum, die einen Kompromiss zwischen Traditionalisten und Modernisten darstellen, sind nun fast fünfzig Jahre alt. Die Widersprüche zwischen einer opferbetonten Eucharistie, die einen ausschließlich männlichen Klerus untereinander in gemeinsamer göttlicher Vollmacht über die Laien verbindet, und einem eucharistischen Mahl, das das Gottesvolk miteinander verbindet, das an Christus Anteil hat durch das Tun von Liebe, Frieden und Gerechtigkeit, für das er eingetreten ist, sind durch die Bewegungen für die Gleichberechtigung deutlich hervorgetreten, insbesondere durch die Frauenbewegung. Im Folgenden möchte ich einige der aktuellen Trends, die sich auf etwaige Lösungen der momentanen Widersprüche auswirken, aus feministischer Perspektive betrachten. Diese Trends sind: das globale Sinken der Fortpflanzungsrate, durch das sich die Rolle und die Auffassung von Frauen wandelt; das zunehmende Veralten traditioneller Auffassungen von Männlichkeit; und schließlich die zunehmende Säkularität, die zu einer stärkeren Privatisierung der Religiosität und dadurch zu einer Verschiebung hin zu unreglementierten Formen führt.

## Der globale Rückgang der Fortpflanzungsrate

Auf der ganzen Welt haben Frauen immer weniger Kinder; heute sorgen sich ebenso viele Regierungen wegen geringerer Fortpflanzungsraten wie wegen hoher.[10] Die Hauptgründe für den Geburtenrückgang sind die fallende Kaufkraft der Löhne von Männern und die steigenden Bildungs- und Beschäftigungschancen für Frauen. Frauen, die arbeiten müssen, haben wenige oder gar keine Kinder, vor allem weil Kinder immer teurer werden. Während also das Blut der Geburt immer noch Frauen und nicht Männer mit den Kindern verbindet, sind Frauen aufgrund einer geringeren Kinderzahl, aufgrund von Lohnarbeit und aufgrund eines längeren Lebens zunehmend weniger durch diese Verbindung bestimmt.

Der Rückgang der Geburtenrate lässt die gesamtgesellschaftliche Bedeutung von verwandtschaftlichen Beziehungen schwinden. Wenn Paare beispielsweise jeweils nur ein Kind haben und diese Einzelkinder wiederum nur je ein Kind bekommen - was zunehmend der Fall ist -, dann finden sich in einer solchen Familie keine Geschwister, Tanten, Onkel, Cousins oder Cousinen mehr; es gibt nur das eine Kind, die Eltern und die Großeltern. Jedes Kind ist das einzige Familienmitglied seiner Generation. Gleichzeitig ist die Gesellschaft der Spätmoderne auch zunehmend eine, die selbst ihre Wahl trifft: In unserer mobilen städtischen Gesellschaft werden Vertraute und Mentor/innen aus „fremden Menschen" ausgewählt und nicht qua Geburt „übernommen".

In der christlich geprägten Vergangenheit konnte man sexuelle Beziehungen und Fortpflanzung nicht so leicht trennen. Hieronymus war der Ansicht, dass Jungfrauen faktisch männlich (viril) seien, und weil sie männlich seien, könnten sie heilig sein und erlöst werden.[11] Das Gender wurde durch die Funktion bei der Fortpflanzung definiert. In der jüngeren Lehre der Kirche (insbesondere während der Pontifikate von Pius XII. bis Johannes Paul II.)[12] wurde nicht nur versucht, Frauen erneut zur Übernahme mütterlicher Rollen zu bewegen, sondern man machte sich auch die heutige Definition von Weiblichkeit zu eigen, die auf der Biologie basiert und nicht auf der Funktion. Der Rückgang der Geburten und die Zunahme weiblicher Lohnarbeit verringern trotzdem die Unterschiede zwischen den Geschlechtern - auch unter Katholiken.

## Ist das traditionelle Verständnis von Männlichkeit zunehmend überholt?

Einige Aspekte traditioneller Männlichkeit sind überholt: Mechanisierung und Robotertechnik haben den Vorteil körperlicher Größe und Stärke beseitigt und bescheren „Fachidioten und Intelligenzlern" neues Ansehen. In den traditionell männlichen Bereichen wie unternehmerischen und technischen Berufen wird Teamwork betont und die dazu nötigen Persönlichkeitsmerkmale wie unter anderem gute kommunikative Fähigkeiten. Viele dieser neuerdings erwünschten Fähigkeiten werden traditionell mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht; viele der in der New Economy für kontraproduktiv gehaltenen Fähigkeiten - Aggressivität, emotionale Reserviertheit, Konkurrenzdenken sowie ein autoritärer Führungsstil - gelten traditionell als männlich. Steigende Bevölkerungszahlen und

zunehmende Urbanisierung führen zu größerer Enge, die auch nach stärkerer Kooperationsfähigkeit verlangt. Diese Veränderungen traten in verschiedenen Bereichen des Wirtschaftslebens zu unterschiedlichen Zeiten ein; im Westen sind sie heute überall verbreitet, und im Rest der Welt sind sie ebenfalls spürbar.

In patriarchalischen Zeiten wurde es für Frauen normalerweise als unangemessen angesehen, männlich zu sein, aber dies war nicht mit Abwertung verbunden. Weiblichkeit bei Männern dagegen kam einer Aufforderung zum Spott, zur Erniedrigung oder sogar zur Gewalt gleich. Da Frauen nun in verschiedenen Rollen und in größerer Zahl in der Öffentlichkeit präsent sind, werden die in der Vergangenheit mit Männlichkeit verbundenen ethischen Werte wie Mut, Integrität und Führungsverhalten auch von Frauen verkörpert. Die gesellschaftliche Orientierung geht in Richtung „unisex" und verringert die Unterdrückung von GLBTQ-Personen [Menschen, die schwul, lesbisch, bisexuell, transgender oder queer sind] durch die erzwungene Zweigeschlechtlichkeit. Das ist auch für Frauen befreiend, weil es sie aus der Abhängigkeit entlässt. Doch diese Entwicklung wirkt sich belastend auf Männer aus, weil die wichtigsten und nützlichsten Merkmale traditioneller Männlichkeit nun auf alle Menschen umverteilt werden; die Männer aber, die sich an die Zweigeschlechtlichkeit klammern, belasten sich mit den übriggebliebenen Merkmalen, die in der Postmoderne als nicht so ansprechend oder nützlich gelten. Dies beides stellt die männliche Identität in Frage und verringert daneben die Macht und den Wert von Männern.

Einige Jungen und Männer haben sich an diesen Wandel relativ gut angepasst und entwickeln die Fähigkeiten und Merkmale, die von der postmodernen Ökonomie verlangt werden. Dazu gehört auch ein kooperativer Führungsstil mit der Fähigkeit, in Teams mit Frauen und anderen Menschen zusammenzuarbeiten, die früher als zweitrangig galten. Andere Jungen oder Männer sind einfach herausgefallen - 31 Prozent der High-School-Schüler in den USA verlassen die Schule ohne Abschluss; die Abbrecher sind in allen ethnischen Gruppen überproportional männlich, und viele sitzen in Haft oder sind suchtkrank.[13] In den USA erreichen erheblich mehr Frauen einen Bachelor-Abschluss, und in den letzten zehn Jahren machen sie auch mehr Masterabschlüsse und promovieren.[14] In anderen entwickelten Ländern und auch in einigen Entwicklungsländern zeigt sich der gleiche Trend. Parallel dazu findet sich Drogen- und Alkoholmissbrauch überproportional bei Männern.[15]

Insofern hat es den Anschein, dass dieser Wandel bei den Geschlechterrollen unausgewogen ist und sich zugunsten von Frauen auswirkt. Angesichts neuer Möglichkeiten scheint es mehr Frauen als Männer nach öffentlichem Erfolg zu drängen. Es gibt bei vielen Frauen einen aufgestauten und unterdrückten Ehrgeiz; sie haben das Gefühl, sich oder ihren eigenen Wert als Person unter Beweis stellen zu müssen. In einem solchen Kontext lässt sich mit dem Ausschluss der Frauen vom Priesteramt kein Blumentopf gewinnen.

Keine der derzeitigen Veränderungen des Männlichkeitsverständnisses hat wohl so gravierende Auswirkungen auf das Priesteramt wie der Wandel bei der emotionalen Nähe zwischen Menschen des gleichen Geschlechts. In früheren Zeiten hat

diese Nähe die brüderliche Gemeinschaft unter den Priestern gestützt. Nun aber spielt sich emotionale Nähe innerhalb sexueller Beziehungen ab. Weil Frauen zusammen mit Männern für die gleichen Berufe ausgebildet werden, ist die Ehe kameradschaftlicher und gleichberechtigter geworden, und sie basiert stärker auf Liebe als auf vertraglichen Verpflichtungen. Auch haben die spätmoderne Mobilität und die urbane Anonymität einen Wandel im Verständnis von Nähe begünstigt: Waren sich früher Verwandte gleichen Geschlechts und Nachbarn nah, so findet sich Nähe heute in der Ehe und in anderen langfristigen sexuellen Beziehungen. Das Zölibat wird nun mit emotionaler Isolation verknüpft. Das führt zur Veränderung beim Wesen des Priesteramtes und lässt die brüderliche Gemeinschaft der Priester als immer unzulänglicher erscheinen. Gleichzeitig hat sich das Ideal der Vaterrolle weg von bloßer Autorität und hin zu einer eher dialogischen Beziehung entwickelt, was die traditionelle Beziehung zwischen Priestern und ihren Bischöfen weniger väterlich erscheinen lässt.

### Säkularität und die Privatisierung der Religion

Der dritte Trend beruht auf einem neuen Verständnis der Säkularisierung. Danach wird nicht mehr das Ende der Religion vorausgesagt, sondern vielmehr die Privatisierung von Religion und Veränderungen bei den Organisationsformen.[16] Mit der Privatisierung verringern sich auch die Möglichkeiten der Religionen, öffentlichen Einfluss auszuüben. Im US-amerikanischen „Affordable Care Act"[17] gilt der Zugang zu Empfängnisverhütung auf Krankenkassenkosten als Teil der Sozialfürsorge für Frauen. Darin geht das Gesetz noch über die Behauptung der katholischen Kirche hinaus, dass nur die Religionsfreiheit sie davor schütze, dazu gezwungen zu werden, ihren Angestellten - im Rahmen des Versicherungsschutzes - Zugang zu empfängnisverhütenden Mitteln zu gewähren. Bislang sind neun US-amerikanische Diözesen aufgrund der Verfahren wegen Kindesmissbrauchs vor Konkursgerichten angeklagt. Das bedeutet bei den US-Gerichten die komplette Offenlegung aller finanziellen Transaktionen, in die zuvor weder die Regierung noch die Mitglieder Einblick hatten. Die in diesen Fällen enthüllten massiven Unregelmäßigkeiten führen wahrscheinlich dazu, dass der Druck durch die Regierung und die Mitglieder zunimmt, hier mehr offenzulegen.[18] So wächst aufgrund der sexuellen wie finanziellen Skandale die Enttäuschung über die religiöse Hierarchie, und weil Katholiken besser ausgebildet sind und es zunehmend gewohnt sind, im Alltag eigenständig zu handeln, geben sie sich immer weniger damit zufrieden, dass ihnen Gott durch eine religiöse Elite nahegebracht wird.

## Welche Auswirkungen werden diese Trends haben?

Der letztgenannte Trend - die Privatisierung der Religion und die Abkehr von klerikaler Vermittlung der Religion - ist nicht neu. Nach einem Jahrhundert des Widerstands hat die Kirche im II. Vaticanum mit der Privatisierung der Religion mehr oder weniger ihren Frieden gemacht. Zweifel an der Notwendigkeit der

absoluten Mittlerrolle der Priester waren verantwortlich für die teilweise Abkehr vom tridentinischen Opferritus. In Zeiten grenzenloser religiöser Vielfalt kommt es wohl unvermeidlich zur Privatisierung der Religion. Die Absage an die Mittlerrolle der Priester, die mit der Reformationszeit begann, wird bleiben. An ihr wird sich zweifellos der Widerstand der Menschen entzünden, die für ihr religiöses Leben nicht gerne selbst die Verantwortung übernehmen, aber auch der Widerstand der Menschen, die das religiöse Leben anderer Menschen nicht mehr länger steuern können.

Die Auswirkungen der anderen Trends lassen sich nicht so genau vorhersagen, da diese neueren Datums und noch nicht so gut erforscht sind. Es ist nicht wahrscheinlich, dass die entwickelten Länder auch weiterhin nichts dagegen unternehmen werden, dass ihre Bevölkerung und ihre Volkswirtschaft aufgrund der niedrigen Geburtenraten immer kleiner werden. In den USA hat die Einwanderung dafür gesorgt, dass das Land immer knapp über der Reproduktionsziffer geblieben ist. Doch viele entwickelte Länder leiden unter anhaltend niedrigen Geburtenraten - in ganz Europa hat nur Island eine Geburtenrate, die sich der Reproduktionsziffer nähert (2,07), während der Großteil Europas einschließlich der überwiegend katholischen europäischen Länder Geburtenraten zwischen 1,3 und 1,5 aufweist. In diesen Ländern ist die Einwanderung zu gering, als dass sich die Geburtenrate dadurch ausreichend steigern ließe, und die einheimische Bevölkerung kann nicht gut genug mit der kulturellen Vielfalt der neuen Einwanderer umgehen, die sie im Land aufgenommen hat.

Vermutlich wird die Entwicklung in der Richtung verlaufen, dass sich der Geburtenrückgang fortsetzt und die Fortpflanzung im Leben von Frauen, das sich zunehmend mehr dem Leben von Männern angleicht, eine immer geringere Rolle spielt. Die Regierungen mögen wohl versuchen, Frauen mit Druck zu einer größeren Zahl von Kindern zu bewegen, doch bislang haben sich finanzielle Anreize dafür als weitgehend unwirksam erwiesen.[19] Einzig die Länder können ihr Niveau halten, die für gut zugängliche, bezuschusste und qualitativ gute Tagesbetreuung und kostenlose Schulbildung sorgen und es auf diese Weise beiden Ehepartnern ermöglichen, berufstätig zu sein und mehrere Kinder zu haben, ohne zu verarmen.

Die Entscheidungen, die Männer - einschließlich der Priester - in den nächsten Jahrzehnten fällen, werden darüber entscheiden, welches Verständnis von Männlichkeit und männlicher Identität sich im 21. Jahrhundert durchsetzen wird, und diese Entscheidungen werden Folgen haben für die Zukunft der Opfertradition. Wahrscheinlich wird die mit dem Opfer verbundene Tradition der katholischen Eucharistie über alle Gesellschaften hinweg ausgehöhlt werden; unklar ist allerdings, wie schnell das geschieht. Priester und Laien werden entweder akzeptieren, dass Männer und Frauen eine gemeinsame menschliche Natur besitzen, was durch die geteilten beruflichen und häuslichen Rollen belegt wird, oder sie werden weiterhin versuchen, aus den Überresten traditioneller Männlichkeit einen ausschließlich männlichen Charakter zu erschaffen, um die verschiedenen Geschlechterrollen in der Kirche zu rechtfertigen. Doch die Bibelexegese in den Jahrzehnten seit dem II. Vaticanum hat dazu geführt, dass viele

Katholiken Jesus in einer Weise verstehen, die sich deutlich von der Auslegung der autoritären Hierarchie abhebt, die mit patriarchalischer Männlichkeit verknüpft ist. Deshalb ist es unwahrscheinlich, dass Männer, die diese patriarchalische Männlichkeit verkörpern, noch als angemessene Repräsentanten Jesu von Nazaret anerkannt werden.

[1] Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever. Sacrifice, Religion and Paternity,* Chicago/London 1992, 40. - Anm. d. Übers.: Im Deutschen würde der Titel ungefähr „Von Generation zu Generation auf ewig. Opfer, Religion und Vaterschaft" heißen; eine deutsche Übersetzung des Werkes liegt bislang nicht vor.

[2] Bei Jay in Kapitel 9: Manche Autoren bemerken die Abwesenheit von Frauen einfach nicht; andere erklären mit keinem Wort, wie es dazu kommen konnte, dass Frauen mit dem Denken begonnen haben, dass sie die Welt begrifflich fassen können oder andere Fähigkeiten besitzen, die sich angeblich nur aufgrund der allein von Männern vollzogenen Rituale und Tätigkeiten entwickeln konnten.

[3] Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium,* Nr. 48 und 14; deutsche Übersetzung nach: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html.

[4] Vgl. Evangelista Vilanova u.a., *Um die Zukunft der Liturgie,* CONCILIUM 5 (1969/2).

[5] Jay, *Throughout Your Generations,* 119.

[6] Paul VI., *Ministeria quaedam,* Nr. 7; deutsche Übersetzung unter: www.kathpedia.com/index.php?title=Ministeria_quaedam_%28Wortlaut%29.

[7] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge,* München/Mainz 1988, 176.

[8] Ebd., 163.

[9] Zuletzt in einem Vortrag an der Barry University am 7. November 2012 über das Vermächtnis des II. Vaticanums, und ausführlicher bei einem Essen am 8. November.

[10] Im Jahr 2012 hatten 114 Länder der Erde Geburtenraten unter 2,1 Kinder pro Frau - das ist die sogenannte Reproduktionsziffer -, während 108 Länder Raten hatten, die höher sind als 2,1. Mit Ausnahme Afrikas, wo 17 der 18 Länder mit Geburtenraten von 5 und mehr liegen, fallen die Raten überall in der Welt rasch. Die weltweite Geburtenrate beträgt 2,5 Kinder pro Frau, wobei Europa eine Rate von 1,6 hat, Nordamerika von 1,9, Lateinamerika und die Karibik von 2,2, Asien von 2,2, Ozeanien von 2,5 und Afrika von 4,7. Während in vielen ärmeren Ländern vor allem von den 1960er bis in die 1990er Jahre - mit finanzieller und anderer Hilfe durch die entwickelten Länder - von den Regierungen erheblicher Druck ausgeübt wurde und von manchen Seiten die Bereitstellung von Empfängnisverhütungsmitteln durch die Regierungen immer noch als unangemessen oder gar als Nötigung angesehen wird, geht doch der Druck momentan nicht von den Regierungen aus, sondern ist wirtschaftlich motiviert und liegt in der Armut begründet, in der viele Familien leben, und in der Hoffnung, ihr entkommen zu können.

[11] Kari Børresen, *Becoming Male: A Gnostic and Early Christian Metaphor,* in: dies. (Hg.), Image of God and Gender Models, Oslo 1992, 11-34; Rosemary Radford Ruether, *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church,* in: dies. (Hg.), Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions, New York 1974, 150-173.

[12] Siehe Christine E. Gudorf, *Catholic Social Teaching on Liberation Themes,* Washington 1980, Kap. 5; sowie: dies., *Encountering the Other: The Modern Papacy on Women,* in: Social Compass 36 (1989/3), 295-310.

[13] Aus: Alliance for Excellent Education, *Understanding High Schol Graduation Rates in the United States,* Juli 2009; www.all4ed.org/files/National_wc.pdf.

[14] 1960 waren 65,8 Prozent der Hochschulabsolventen in den USA Männer; 2009 waren es 41,3 Prozent. 1960 betrug das Verhältnis bei den Promotionen von Männern zu Frauen 9:1, 2009 betrug es 32:35; Frauen erlangten 30 Prozent mehr Bachelor-Abschlüsse und 62 Prozent mehr Master-Abschlüsse als Männer.

[15] Europäische Beobachtungsstelle für Drogen und Drogensucht, *Jahresbericht 2006;* www.emcdda.europa.eu/html.cfm/index34880EN.html [nur in englischer Sprache].

[16] Andrew M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Twentieth Century,* London/New Brunswick 2003.

[17] Anm. d. Übers.: Dies ist Teil der sog. „Obamacare", durch die der Zugang zur US-Krankenversicherung 2010 neu geregelt wurde.

[18] *The Catholic Church in America: Earthly Concerns,* in: The Economist, 18. August 2012.

[19] Nur das russische Programm, das Paaren bei einem zweiten oder weiteren Kind 10.000 US-$ verspricht, die zum dritten Geburtstag des Kindes ausgezahlt werden, hat die Geburtenrate insgesamt gesteigert - das aber auch auf dem Tiefpunkt der Geburtenzahl, der vor dem Hintergrund des wirtschaftlichen Zusammenbruchs in den 1990er Jahren erreicht wurde. Zur Zeit steht die russische Geburtenrate bei 1,61. Das ist zwar beträchtlich höher als die Zahl von 1,1 in den frühen 1990er Jahren, entspricht aber trotzdem nicht annähernd der Reproduktionsziffer.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

# Passionsrituale, Gewalt und Mitleiden

Daniel Franklin Pilario, Luiz Carlos Susin und Diego Irarrázaval

## I. Einleitung

Opferrituale gehören seit den frühesten Gesellschaften zu den Religionen. Die beiden Hauptformen dieser Rituale sind die Darbringung des Wertvollsten (zum Beispiel für Heilige im Volkskatholizismus) und Blutopfer. In Sammlergesellschaften sind die Opfergaben Speise und Trank, die meist den Göttern dargeboten und von den Gläubigen miteinander genossen werden. Die Darbringung dessen, was als besonders wertvoll angesehen wird (materielle Güter, geistige und körperliche Energie usw.), kommt im Christentum und anderen Religionen vor. In

manchen Weltgegenden sind die blutigen Opferrituale, die ihren Höhepunkt in der Karwoche haben, dramatischer und spektakulärer, zumal sie noch von den Medien zusätzlich sensationslüstern dargestellt werden. Die Passionsrituale nehmen verschiedene Formen an: lange Prozessionen, Rutschen auf den Knien, Selbstgeißelung, ja sogar „Kreuzigung" - diese Praktiken stellen eine seltsame Mischung von Gebräuchen der iberischen Halbinsel in der Barockzeit und indigenen Ausdrucksformen von Frömmigkeit und Verehrung dar.

Es gibt keine klare Schablone für das Verständnis dieser Praktiken in den Gesellschaftswissenschaften. Nimmt man das Risiko in Kauf, allzu sehr zu vereinfachen, kann man jedoch vier Haupttendenzen des Verständnisses von Ritualen unterscheiden: als Repräsentation, in ihrer gesellschaftlichen Funktion, als Mystifizierung und als Transformation.[1]

Ungeachtet ihrer theoretischen Differenzen stimmen frühere Evolutionsanthropologen und in jüngerer Zeit Semiotiker wie Geertz terminologisch darin überein, dass Rituale *Repräsentationen* verborgener kultureller Sinngehalte sind. Um einen berühmten Ausdruck zu gebrauchen: Rituale werden als „Schlüssel zur Kultur" betrachtet. Ursprüngliche religiöse Rituale sind Codes, von denen her sich unzureichend artikulierte Glaubenssysteme (James Frazer) entdecken lassen, „Speicher-Systeme" machtvoller Symbole, die eine bestimme Weltanschauung vermitteln (Edmund Leach), oder „Netze von Zeichen", die unserer Deutung harren (Clifford Geertz). Diese intellektualistisch-symbolische Sichtweise betrachtet rituelle Handlungen als Neuinszenierung der Weltanschauung eines Volkes, von Werten oder einem Sinn, wie man sie entweder in alten Mythen oder im zeitgenössischen Ethos findet.

Doch Riten symbolisieren nicht einfach passiv die Welt. Sie erfüllen auch aktiv eine gewisse *gesellschaftliche Funktion.* Die funktionalistisch-strukturalistische Schule betrachtet Religion und Rituale als Mechanismen dauerhaft bestehender gesellschaftlicher Solidarität und Integration. Ihre Inszenierung schafft gemeinschaftliche Identitäten und stärkt das „kollektive Gewissen" (Emile Durkheim). Dies trifft auf höhere religiöse Erfahrungen zu, aber gleichermaßen auf alltägliche rituelle Interaktion wie Sex oder das verbreitetste Ritual des Essens und Trinkens, das die emotionale Energie hervorbringt, welche für den sozialen Zusammenhalt und das feste soziale Gefüge notwendig ist (Randall Collins). Rituale sind für das Überleben der Gesellschaft notwendige Mechanismen. Tatsächlich stellen sie auch eine konservative Kraft dar, die den Status quo auf Dauer stellt und reproduziert.

Eine Kritik, die marxistische Elemente aufnimmt, thematisiert auch philosophische, gesellschaftspolitische und ökonomische *Mystifizierung* (Fetischismus innerhalb der Religion). Der oft zitierte Ausdruck „Opium des Volkes" folgt der Kritik der Religion als sozialer Protestation *(Thesen gegen Feuerbach).* Zeitgenössische Denker marxistischer Tendenz analysieren Rituale im Gegensatz zu den Symbolisten und Funktionalisten gleichermaßen als eine sich durchgehend behauptende Ideologie, die ungeachtet der Veränderungen der politischen und ökonomischen Umstände die Zeiten überdauert (Maurice Bloch). Rituale

- bei Bloch geht es konkret um die Beschneidung des Volkes der Merina in Madagaskar - stellen die „Autorität der Älteren" auf Dauer und bleiben im Übergang von einem Herrschaftssystem zum anderen in hohem Maße anpassungsfähig. Der Akt der Ritualisierung mystifiziert nicht nur die reale Situation, sondern verstärkt im *Habitus* der Menschen die asymmetrische Struktur der realen Welt (Pierre Bourdieu).

Jenseits passiver Herrschaftsausübung jedoch betrachten andere Theoretiker Rituale als performativ und *transformativ.* Mit dem Beginn von Brauchtumstheorien und performativen Studien begann man, Rituale als Aufführungen zu betrachten. Entscheidend für diese rituellen Inszenierungen, zu denen auch *rites de passage* (Übergangsriten) gehören, ist der Grenzbereich - eine Schwelle, an der der Mensch sich im „Zwischenraum" persönlicher und gesellschaftlicher Identität befindet. „Liminalität" [ein Begriff, den Victor Turner zur Beschreibung des Schwellenzustandes geprägt hat und der im Deutschen auch mit „Schwellenzustand" wiedergegeben wird; Anm. d. Übers.] zeichnet sich durch ein „fruchtbares Chaos, ein fruchtbares Nichts, einen Vorratsspeicher von Möglichkeiten" (Victor Turner) aus, wodurch das Ritual zu einer anti-strukturellen und transformativen Inszenierung wird und so eine Neuordnung gesellschaftlicher Macht erzeugt.

Absicht dieses Beitrages ist es, einige Rituale (vor allem im Zusammenhang der Karwoche), wie sie in Gemeinden des einfachen Volkes - oftmals außerhalb der offiziellen Liturgie - praktiziert werden, zu untersuchen. Wir vertreten die Meinung, dass diese randständigen Praktiken neue Einsichten vermitteln, die einen Beitrag dazu leisten können, dass die christliche Theologie das Opfer jenseits von Sühne-Modellen, die innerhalb der universitären Theologie bis in unsere Tage vorherrschen, neu durchdenkt.

## II. Rituale der Gewalt und des Mitleidens in Südamerika

Zur Erschließung der reichhaltigen, mit dem Opfer verbundenen Vorstellungswelt kommt heute dem ökonomischen und am Fortschritt orientierten sozio-ideologischen Argument eine herausragende Stellung zu. Es finden sich häufig implizit religiöse Elemente, die dem autochthonen Erbe und katholischen Ritualen (insbesondere aus der Karwoche) entstammen. Die Beschreibung dreier typischer Verhaltensweisen wirft theologische Fragen auf.

Innerhalb der südamerikanischen Bevölkerung bearbeiten die Gründungsmythen und die entsprechenden Rituale das Böse und die Gewalt und bewirken deren rituelle Umwandlung. Im Falle der Mapuche gelangt der Konflikt zwischen den Kräften des Berges und des Wassers, die durch Schlangen des Guten und des Bösen dargestellt werden (*Tenten vilu, Caicai vilu*), zu einer Lösung in einer Opfererzählung.[2] Diese begründet die viele Familien einschließende Zeremonie des feierlichen Bittgebetes *Nguillatún,* in der die Gewalt von einer Strategie des

Zusammenlebens her bezwungen wird. Die Logik des Opfers führt zum wechselseitigen Austausch ohne Ausgrenzung. Diese Tatsache wird innerhalb einer inkulturierten Interpretation (wie der von F. Díaz) gewürdigt, welche das autochthone Erbe neu deutet, das christlich-abendländische Opfer-Modell bekämpft und aufzeigt, dass sich die göttliche *kénosis* gegen jede Deutung vom Opfer her sperrt.

Es gibt andere Sichtweisen. Oftmals prangert die theologisch-pastorale Reaktion darauf die abergläubische Haltung der indigenen Bevölkerung und der Mestizen an, die einen ungeheuren finanziellen Aufwand für den Kult betreiben, auf Knien rutschen, stundenlang zu einem Heiligtum wandern usw. All dies führt zu Auseinandersetzungen. Die katholische Frömmigkeit in ihrer gegenwärtigen Gestalt birgt ambivalente Traditionen in sich und wird vom Glauben an Gott her verständlich, der an der Seite der Opfer der Geschichte steht.

Im andinen Raum finden die Riten, welche der Gewalt gegen den Gottessohn gedenken, ihre Entsprechung in Gesten des Mitleidens vonseiten der indigenen Bevölkerung und der Mestizen.[3] Diese Menschen beten in solidarischer Weise, bringen Blumen und Kerzen - Lebenssymbole, die im Kontrast zur Kreuzigung stehen - als Opfergaben dar und deuten in Prozessionen und Wallfahrten das Leiden auf neue Weise. Diese nonverbalen Ausdrucksweisen sind eine Herausforderung jeglicher Pastoral, die die Resignation vor dem Schmerz fördert.

Sowohl die Karfreitagsrituale als auch die der Fastenzeit insgesamt und danach die Rituale des Osterfestes bedürfen nicht nur der theologischen Bewertung, sondern einer phänomenologischen Debatte. Es lohnt sich, mit der Weisheit des gläubigen Volkes zu beginnen, in der ein solches Maß an Mitleiden zum Ausdruck kommt, und die wissenschaftlichen, biblischen und spirituellen Deutungen von Neuem aufzunehmen. Die Riten der Karwoche im andinen Raum sind wie ein Fenster zum

*Daniel Franklin Pilario* ist Mitglied des Vinzentinerordens (CM) auf den Philippinen und Dekan der St. Vincent School of Theology an der Adamson University in Manila. Er ist Gründungsmitglied und früherer Präsident der Katholisch-Theologischen Gesellschaft der Philippinen (DAKATEO). Veröffentlichungen u.a.: Back to the Rough Grounds of Praxis (2005) sowie zahlreiche Beiträge für philosophisch-theologische Zeitschriften. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Restorative Justice inmitten fortgesetzter Gewalt" in Heft 1/2013. Anschrift: 221 Tandang Sora Ave., P.O. Box 1179, 1151 Quezon City, Philippinen. E-Mail: danielfranklinpilario@yahoo.com.

*Luiz Carlos Susin* ist Kapuziner und Professor der Theologie an der Päpstlichen Universität von Rio Grande do Sul sowie an der Theologischen Hochschule von Porto Alegre. Er ist außerdem Generalsekretär des Weltforums für Theologie und Befreiung. Veröffentlichungen u.a.: A Criação de Deus (2003); Deus, Pai, Filho e Espirito Santo (²2008); Comentário à Regra de São Francisco (2013). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Heiligkeit und Marginalisierung" in Heft 3/2013. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171, 91520-100 Porto Alegre RS, Brasilien. E-Mail: lcsusin@pucrs.br.

*Diego Irarrázaval* ist Chilene, unterrichtet Theologie an der Universidad Católica Silva Henríquez in Santiago de Chile und war von 2004 bis 2013 dort auch Pfarrvikar. Er war Leiter des Instituto Aymara (1981–2003) in Peru und Koordinator von EATWOT (1996-2006). Veröffentlichungen u.a.: Teología en la fe del pueblo (1999); De baixo e de dentro: Crenças latinoamericanas (2007). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Erfahrung und Verständnis des Geistes in Südamerika" in Heft 4/2012. Anschrift: Casilla 8, Correo Peñalolen, Santiago, Chile. E-Mail: diegoira@hotmail.com.

Alltagsglauben, mittels dessen die Leute mitten im ungerechten Leid ihr Leben behaupten.

In Liedgut und Dichtung gewisser Regionen in Chile kommen Bilder Jesu als Opfer und Erlöser deutlich zum Vorschein. In einigen Fällen findet man den Leitsatz: „Um uns von der Sünde zu befreien, hat Jesus Christus viel gelitten."[4] In anderen Fällen wird der Konflikt betont: „Nachdem der Handel mit dem unschuldigen Jesus gescheitert war, hat man beschlossen, ihn am Kreuz einem schimpflichen Tod auszuliefern."[5] Auch in anderen Regionen kommen sowohl der dogmatische Aspekt als auch das schöpferische Genie des Volkes zum Ausdruck.

Es handelt sich dabei um Juwele des Glaubens inmitten eines allgemeinen Säkularismus (die Karwoche ist zur Gelegenheit für Erholung und Muße geworden). Deshalb ist der katholische Ritus entweder ein kulturelles Relikt oder er erfährt als wichtige Ausdrucksform ungerechten Leids neue Bedeutung.

Die Rituale des Mitleidens (innerhalb ausgegrenzter Bevölkerungsteile Südamerikas) bringen zum Teil den Schrei nach Leben dieser Menschen zum Ausdruck. Sie sind auch Wiedergabe der Opfervorstellung des Christentums (das weder den Opfern der Gesellschaft noch dem Volk Gottes insgesamt einen Vorzug einräumt). Die Analyse einzelner Fälle lässt keine Verallgemeinerungen zu. Doch sie öffnet die Augen für die tiefliegenden Probleme.

## III. Passions- und Compassionsrituale im Landesinneren Brasiliens

In einigen Regionen des Landesinneren Brasiliens ist die Durchführung von Opferhandlungen, insbesondere die Selbstgeißelung in der Karwoche und speziell am Karfreitag, von Bedeutung. Wie ganz Lateinamerika und die Karibik erhält und belebt sich in Brasilien von Neuem der Synkretismus, der den aus der iberischen Halbinsel importierten kolonialen Volkskatholizismus mit dem Empfinden und der Weltsicht der Indigenas und Schwarzen aus Afrika verbindet. Aus dieser schöpferischen Verbindung ging eine „barocke Moreno-Seele" hervor, die offensichtliche Widersprüche in sich vereint und extrem ausdrucksstark und theatralisch ist. Das barocke Element erklärt den Karfreitag ebenso wie den Karneval vor der Fastenzeit.[6] Leiden und Genuss, Demütigung und Herrlichkeit, schwere Last und Leichtigkeit, Dunkelheit und Helligkeit, Blut und Seele, Tod und Leben - die Gegensätze fordern sich innerhalb dieses Barocks gegenseitig heraus. Und in dieses Gefüge schreiben sich die Leidens- und Opferrituale ein.

Die Karwoche wird in den Regionen, die uns hier beschäftigen, völlig durch Prozessionen und Bußrituale gestaltet. Selbst Leute, die sich das ganze Jahr über von der praktizierten Religion fernhalten, nehmen nun engagiert daran teil. Schritt für Schritt setzt jede Prozession die letzten Tage Jesu in Szene. Bei der „Feuerprozession" zum Beispiel müssen die Männer mit Fackeln in der Dunkelheit, die für die Gefangennahme Jesu steht, zu sieben Kirchen in der Stadt laufen.

Bereits die Prozession der „Begegnung", die an zwei unterschiedlichen Orten in der Stadt ihren Anfang nimmt, führt die Schmerzensmutter und den Herrn der Kreuzwegstationen auf großen Traggerüsten zusammen. Die Träger leisten so unter Absingen von Schmerzenshymnen ihre Buße. Doch bei der Prozession des toten Herrn kann man die Selbstgeißelungen erleben. Danach erfolgt eine *vacatio Dei,* das heißt eine Zeit, in der Gott tot ist. In Ruhe zu Hause zu bleiben ist die beste Haltung angesichts der Gefahr des Chaos. Am Samstag darf man das Haus verlassen, um zum „Judas-Prügeln" zu gehen, das heißt, einer Puppe, die Judas darstellt, wird eine Tracht Prügel verpasst. Es gibt darüber hinaus noch eine Vielzahl von Bußriten, die alle in irgendeiner Weise auf das Opfer hin orientiert sind.

Diejenigen, die diese Riten vollziehen, erklären selbst deren Bedeutung: Wenn derjenige, der Gott ist, unschuldig für uns gelitten hat, dann dürfen wir, die wir es verdienen zu leiden, ihn in seinem Leid nicht allein lassen. Irgendein Leid muss unsere mitleidende Solidarität mit seinem Leiden, dem Leiden Gottes, zum Ausdruck bringen und uns gleichzeitig von unseren Sünden reinigen. Man kann Gott nicht allein leiden lassen; deshalb schafft man eine Form von Leid, um mit ihm zusammen zu leiden. Oder anders gesagt: Es handelt sich um einen *Kreislauf des Mitleidens.* Der Unschuldige leidet für die Sünder, doch die Sünder schließen sich dem Leiden an, das nur in der Solidarität Befreiung ist. Dies ist der Fall bei Joaquim, dem *Decurio* einer Bußbruderschaft im Bundesstaat Ceará im Nordosten Brasiliens. Er verletzt sich „mit Rasierklingen so lange, bis er meint, es sei bereits viel Blut geflossen. Das kann bis zu einer halben Stunde dauern. Dann singt er zusammen mit seinem Mitbruder Severino: *So viel Blut ist zu Boden geflossen. Verzeih, o Herr, diesem Herzen!* Und dann fügt er hinzu, als ob es der Herr wäre, der antwortet: *Es gab einmal die Sünden. Sie beleidigen mich nicht, und ich bitte euch weinend: O weh, mein Sohn, züchtige dich nicht länger selbst!*"[7]

Der Kreislauf des Mitleids kommt sehr schön auf den Altären des „Senhor do Bom Fim" (des Herrn eines guten Endes) zum Ausdruck: Beim Kreuz stehen die Schmerzensmutter, Johannes und Maria Magdalena, die alle vom selben Schmerz durchdrungen sind. Sich diesem Schmerz durch Opfer auszusetzen, auch wenn diese artifiziell oder rituell vollzogen werden, heißt, sich in diesen Kreislauf des Mitleids hineinzubegeben. Es ist die Liebe, die im Leid des Mitleidens zum Ausdruck kommt. Und dieses heilt jegliche Form von Leid: das zu Recht erlittene und das, das uns unschuldig trifft.

Doch die barocke Seele ist auch die Seele des Karnevals, das heißt, sie bringt den Schmerz, aber auch das Fest in derselben extrem körperbetonten und theatralischen Weise zum Ausdruck. Und eben weil diese Seele barock ist, vermischt und vermengt sie in ein und derselben Geste, was scheinbar nicht auf einen Nenner gebracht werden kann, und öffnet sich so durch die in die Vernunft geschlagene Schneise dem Geheimnis, in dem sowohl Leid als auch Freude ihren Ursprung haben. Deshalb hört man selbst in der Begräbnismusik dumpfer Trommelklänge die triumphierenden Töne des österlichen Sieges: Wenn derjenige, der so viel gelitten hat, Gott ist, dann sind wir bereits gerettet und können tanzen mitten im

Leid. Der Herr des Kreuzwegs geht niedergedrückt von der Last des Kreuzes, doch auf seinem Haupt erstrahlt bereits der Silberglanz des leuchtenden Ostermorgens. So werden denn auch die Bußübungen und Selbstgeißelungen mit einem Lachen vollzogen, das nur derjenige, der sich nicht selbst in dieses Paradox vertieft, als Masochismus deuten kann. Der Kreislauf des Mitleidens ist es, der bei diesen Ritualen des Leids innerhalb der in diesen Regionen immer noch so lebendigen barocken und mit Ernst vollzogenen Tradition den Unterschied macht. Innerhalb dieser Dialektik ist Jesus der Bezugspunkt, und ihm ist es zu verdanken, dass man bereits am Karfreitag den Ostersonntag feiern kann.

In Brasilien gibt es auch keinen Karneval ohne Religion. Man schließt sich dem Karnevalszug nicht an, ohne einander die Hände zu reichen und miteinander ein Vaterunser zu beten. Der kritische Moment des Karfreitags und des Karnevals haben eine gemeinsame Struktur, in beiden sind Körper, Schweiß, Hingabe im Spiel. Deshalb gibt es am Stadtrand von Porto Alegre im Süden Brasiliens eine seltsame Entwicklung: Am Karfreitag besteht der wichtigste Ritus darin, Rotwein zu trinken. An genau dem Tag, an dem die offizielle Kirche keine Eucharistiefeier begeht, wird das, was das vergossene Blut Christi darstellt, im Überfluss genossen. Natürlich ist man in guter Stimmung, es herrscht eine Atmosphäre der Freude, aber um einer großen Sache, der Gemeinschaft mit dem Leiden Christi willen. (Dieselbe Entwicklung vollzog sich auch hinsichtlich des Essens: Aus dem Verbot, andere fleischliche Nahrung als Fisch zu sich zu nehmen, wurde ein wahres Fest mit einem besonderen Karfreitagsfisch zu Ehren Christi, der sein Leben für unser Heil hingegeben hat.) Diese Entwicklung zeigt, dass im Zentrum die theatralische Darstellung der Solidarität und des Mitleidens stehen, die sowohl Leid und Opfer als auch Freude und Fest umfassen kann, und zwar am selben Tag und in ein und derselben Geste vereint.

Unter den verschiedenen Karfreitagsritualen dieser barocken Tradition ist das „Judas-Prügeln", die Tracht Prügel für eine Puppe, welche den Verräter Christi darstellt, vielleicht dasjenige Ritual, das am ehesten der Gewalttheorie René Girards entspricht. Dieses Ritual wird am Karsamstag in der Zeit der *vacatio Dei* vollzogen. Doch auch hierbei gibt es eine Entwicklung: In einigen Gegenden werden bei dieser Gelegenheit Politiker und Personen des öffentlichen Lebens an den Pranger gestellt, die man wegen ihres korrupten Verhaltens kritisieren will. Sie sind die aktuellen Judasse und Verräter. Es ist ein Reinigungsritual, das keiner besonderen Deutung bedarf.

## IV. „Kreuzigung" auf den Philippinen

Philippinische Theologen verweisen auf die stark im Volk verwurzelte Verehrung des Leidens und der Kreuzigung Jesu als das Hauptmerkmal der philippinischen Religiosität, das ihr deshalb die Bezeichnung „Kalvarienkatholizismus" eintrug. Dieser erreicht seinen Höhepunkt während der Karwoche mit ihren vielen liturgischen und volkstümlichen Gebräuchen in den Kirchen, auf den Straßen oder auf

Berggipfeln. Was weltweit die Aufmerksamkeit der Medien weckt, sind die „Kreuzigungsrituale" am Karfreitag, die an mindestens zwei Orten in den Provinzen Pampanga und Bulacan, einige hundert Meilen nördlich von Manila, stattfinden.[8] Das Ritual des „Ans-Kreuz-Nagelns" ist der Höhepunkt der ganztätigen Inszenierung des Weges Jesu zum Kalvarienberg, der *sinakulo* genannt wird. Das ist eine in einen anderen Kontext übertragene Form der europäischen Passionsspiele. An dieser Aufführung, deren Bühne das ganze Dorf ist, nehmen alle Bewohner teil, und ein jeder trägt entweder ein jüdisches oder römisches Kostüm. Die Hauptrolle des *Kristo* (Christus) kann sowohl von Männern als auch Frauen übernommen werden. In Pampanga wird die Rolle meistens von Männern gespielt, in Bulacan meistens von Frauen. Eine Zeit lang gab es nur einen, der Christi Rolle innehatte. In jüngerer Zeit werden mehrere Menschen zugelassen, die das Gelübde ablegen, sich einer nach dem anderen ans Kreuz nageln zu lassen. Der Tag beginnt mit der „Gefangennahme und Verurteilung" Jesu. Man lässt ihn dann ein schweres Holzkreuz aufladen, und unterwegs wird er von „römischen Soldaten" gepeitscht. Er trifft auch auf seine Mutter, auf Maria Magdalena, Veronika, Simon von Kyrene usw. - alle sprechen sie auswendig Verse dazu, die durch Lautsprecher übertragen werden. Am Wegrand sind Leute, die meilenweit gehen und dabei ihre blutenden Leiber selbst geißeln. In vielen Häusern wird die *Pasyon* - eine Mundartversion der Heilsgeschichte mit Schwerpunkt auf Leiden, Tod und Auferstehung Jesu - von Jung und Alt vom Montag der Karwoche an gesungen. All diese Aktivitäten bilden den unmittelbaren Kontext des „Kreuzigungsrituals". Wenn der *Kristo* den *Kalbaryo* (den Kalvarienberg) erreicht, dann wird er in der Mittagshitze ans Kreuz genagelt. Nach fünfzehn Minuten, in denen er seine von Angst- und Schmerzschreien unterbrochenen „letzten Worte" spricht, wird er heruntergeholt und zum bereits wartenden Rettungsauto gebracht, während die anderen zum Haus des Schirmherren des Tages gehen, um an einem bereits vorbereiteten Festmahl zur Feier von Gottes Erlösung teilzunehmen.

Die Selbstgeißelung, die ursprünglich eine private Übung innerhalb von Klosterzellen war, wurde von armen und einfachen philippinischen Christen an den Straßen aufgeführt und in Szene gesetzt, von denen die meisten keine regelmäßigen Kirchgänger sind. Trotz Verboten vonseiten der führenden Kleriker der institutionellen Kirche hat die Selbstgeißelung als volkstümliche Praxis dreihundert Jahre lang überlebt. Das Kreuzigungsritual stellt eine spätere Entwicklung dieser Büßermentalität dar, doch sie bildet auch deren spektakulärste Ausdrucksform. Entscheidend für diese Übung ist die Aufrichtigkeit des Wunsches bzw. Gelübdes *(panata)*. Um die Hauptrolle des *Kristo* (Christus) übernehmen zu können, muss man ein strenges Prüfverfahren durchlaufen. Als zwei europäische Studenten sich im Rahmen der Abfassung ihrer wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit freiwillig ans Kreuz nageln lassen wollten, wurden sie ohne Umschweife abgewiesen. Die hinter dem Gelübde stehende Intention kann von der Bitte um Heilung für ein Familienmitglied über die Danksagung für eine Gebetserhörung bis zu einem Bußakt für ein begangenes schweres Vergehen

reichen. Ein *Kristo* tut dies als Dank dafür, dass Gott ihn bei einem schweren Sturz von einem hohen Gebäude, das er gestrichen hat, gerettet hat; für einen anderen ist es eine Buße dafür, dass er unabsichtlich seinen Schwager getötet hat. Diese rituelle Inszenierung von Schmerz und Leiden wird von den Teilnehmern als ein wirksamerer Weg zur Erlangung des inneren Friedens angesehen als der Empfang der Sakramente. Indem jemand „Christus" ist und sein Leiden in Szene setzt, wird er tatsächlich mit ihm vereinigt, und seine tiefste Sehnsucht nach einem besseren Leben wird ihm erfüllt.

Diese „tiefsten Sehnsüchte" betreffen gewöhnlich nicht einen selbst, sondern andere. Die meisten „gekreuzigten" Frauen sind Heilerinnen - eine Gabe, die man im Dienst der betreffenden Gemeinschaften unentgeltlich einsetzt. Sie glauben, dass das Kreuzigungsritual eine Möglichkeit ist, sie mit Macht auszustatten, damit sie durch ihre tiefe Identifikation mit Christus bessere Heilerinnen werden und in einem solchen Akt der Selbstüberschreitung auch an seiner göttlichen Macht teilhaben.

## V. Das Opfer von Passionsritualen her neu denken

Was lernen wir aus diesem seltsamen kontinentübergreifenden Überblick über Passionsrituale? In welcher Weise tragen diese Praktiken am Rande der katholischen Liturgie zur theologischen Diskussion um das Opfer bei? Wir schlagen drei damit in Zusammenhang stehende Fragenkomplexe vor: Gewalt und Mitleiden, Zerstörung und Ermächtigung, Disziplin und Widerstand.

### 1. Gewalt und Mitleiden in Szene setzen

Selbstgeißelung, „Kreuzigung" und ähnliche Passionsrituale wurden da, wo „Opfergewalt" überhand nimmt, herkömmlicherweise als masochistisch und pathologisch gedeutet. Doch in einer Studie aus jüngerer Zeit schlägt Niklaus Largier[9] vor, diese Phänomene als Aufführungen, als eine Art von ritueller Inszenierung zu deuten, bei der der Aufführende - ob dies nun ein einsamer Mönch in seiner Zelle ist oder ob es sich um Büßende auf überfüllten Straßen handelt - sich selbst, aber in Gestalt seiner selbst auch das „Leiden Jesu", das er so treu darzustellen versucht, auf der Bühne präsentiert. Wenn die Geißel auf den Körper des Asketen trifft, dann kommen nach außen hin die vielfältigen und manchmal miteinander im Streit liegenden Sehnsüchte des Büßenden zur Darstellung, die eine Art Erfüllung oder Befreiung darin suchen, dass sie mit der Selbsthingabe Jesu konfrontiert werden. Aus dieser Perspektive betrachtet ist das Entscheidende nicht so sehr die Erklärung - ob es sich nun um Frömmigkeit oder etwas Pathologisches handelt -, sondern die ekstatische Erfahrung, durch welche die Vorstellungskraft „absolute Freiheit erlangt und die Endlichkeit der realen Welt transzendiert". Und am Ende dieses Weges wartet „eine Auferstehung des Menschen, jenseits aller dekonstruierten endlichen Natur, in eine absolute göttliche Freiheit hinein, die in der Lage ist, mit dem Tod selbst ineins zu

fallen“[10]. Genau diese Dynamik entfaltet sich auch in der barocken Dramatisierung der Passionsrituale, in langen öffentlichen Prozessionen, öffentlichen Selbstgeißelungen und der Verfilmung der „Kreuzigung“. Bei all diesen Ritualen ist das, worauf es ankommt, nicht so sehr die „Show“, sondern das performative Moment selbst - der Akt, das gegenwärtig werden zu lassen, was man feiert.
Wie bei allen Aufführungen ist die Handlung dieser Übungen so komplex und ambivalent wie das gesamte Drama des Lebens selbst. Die Passionsrituale der Karwoche sind reich an Zur-Schau-Stellungen körperlicher Schmerzen und blutiger Gewalt. Doch zu diesen „Passions“-Übungen gesellen sich ebenso Rituale des Mitleidens, der „Compassion“. Wir haben das Überwiegen von indigenen Ritualen wie der Darbringung von Blumen und Kerzen (Riten in den Anden), von Gesängen und Gedichten (Chile) oder von Kreisläufen des Mitleidens (Brasilien) aufgezeigt, wobei das Opfer nicht nur als das Leiden eines Gottes zur Sühne für unsere Sünden (wie in den überkommenen westlichen Theologien) gesehen wird, sondern als Gesten des Mitleidens und der Solidarität („Gott in seinem Leiden nicht allein lassen“). Neben diesen blutigen Übungen gibt es unzählige nicht-blutige Rituale wie das Trinken von Rotwein an den Rändern von Porto Alegre zur Feier des von Christus vergossenen Blutes oder ein vorbereitetes Fest für alle Teilnehmer nach der „Kreuzigung“, die ein integraler Bestandteil des Rituals selbst ist. Wie eine religionsübergreifende Studie zum Thema Opfer behauptet, ist das Opfer in der Tat ein gewaltfreies Handeln. Blut und Töten sind, auch da, wo sie im Vordergrund stehen, nicht der letzte Sinn der Opferhandlung.[11] Innerhalb anderer Traditionen (der vedischen und jüdischen und in unserem Falle der indigenen Traditionen) gibt es andere Formen von Opfergaben (zum Beispiel pflanzliche Speise- und Trankopfer), die in Vergessenheit geraten sind und unterdrückt wurden. Erst innerhalb des christlichen Diskurses bekam „Opfer“ die alles beherrschende Bedeutung eines dramatischen gewaltsamen Aktes. Dieser Diskurs ist schließlich das Produkt christlicher Forscher, die ihre Hegemonie auf wissenschaftlichem Gebiet ausüben. Ein multireligiöser, multikultureller und interdisziplinärer Ansatz zur Erforschung des Opfers tut not, um seine plurale und multivalente Bedeutung wieder ins Recht zu setzen.

## 2. Zwischen Zerstörung und Ermächtigung

Der blutige Tod oder die völlige Vernichtung des Geopferten war ein entscheidendes Moment im Verständnis der Opferung - eine Dimension, die dem Empfinden vieler Zeitgenossen als ablehnungswürdig erscheint. Doch unsere kurze Untersuchung einiger Opferrituale der Karwoche ergibt ein ziemlich gemischtes und uneinheitliches Bild, das sich gegen eine systematische Kategorisierung sperrt: eine seltsame Vermengung von Tod und Leben, Schmerz und Jubel, Demütigung und Verherrlichung. Der (auch Hoffnung beinhaltende) Opfermythos von *Tenten vilu* und *Caicai vilu* existiert bei den Mapuche in Chile zusammen mit der festlichen Zeremonie *Nguillatún*. Die „dunkle barocke Seele“ in Brasilien findet ihren Ausdruck in einer kathartischen Erfahrung, die die ekstatische Euphorie des Karnevals mit dem Bußleiden der Karwoche verbindet.

Wie stellt sich dieses Nebeneinander von Gegensätzen dar? Wie können wir am Karfreitag Ostern feiern? Wie können Leiden und Sieg in Koexistenz miteinander verbunden sein? Der von Victor Turner geprägte Begriff der *Liminalität* bzw. des *Schwellenzustands* kann in dieser Hinsicht hilfreich sein.[12] In Einsetzungsriten zum Beispiel unterzieht sich der künftige Häuptling einem „liminalen" Vorgang, im Zuge dessen er „gedemütigt wie ein Sklave" und stigmatisiert wird. Dieses Randelement des Übergangsritus an der Schwelle zwischen dem vorherigen Status einer Person und ihrer neuen Berufung dient dazu, dem künftigen König in Erinnerung zu rufen, dass seine Macht nicht der eigenen Selbsterhöhung, sondern dem ganzen Stamm zu dienen habe. In diesen ambivalenten liminalen Räumen bestehen Nichtigkeit und Möglichkeiten, Dienerschaft und Führung, die Abtötung des Selbst und die Ermächtigung nebeneinander. Man hat die Beobachtung gemacht, dass diejenigen, die sich dem „Kreuzigungs"-Ritual unterziehen - es sind meistens Arme und Ausgegrenzte -, nicht nur ein persönliches Gelübde einlösen. Es geht ihnen auch darum, die „spirituelle Macht" des Heilens zu erlangen. Während der Kolonialzeit unterzogen sich philippinische Revolutionäre extremen Formen der Askese oder ritueller Enthaltsamkeit, um die für den Widerstand nötige Kraft in ihrem Körper und in ihrem Inneren zu sammeln.[13] In ihrer liminalen, von Selbststigmatisierung geprägten Existenz werden die heutigen Heiler ebenfalls verwandelt und zu einem volleren Leben ermächtigt - nicht nur um ihrer selbst willen, sondern für die Gemeinschaft.

## 3. Disziplinierte Körper und Akte des Widerstands

Jedes soziale System muss, wenn es funktionieren soll, notwendigerweise Kontrolle über den Körper ausüben. Disziplin geht vom sozialen Gefüge auf die physischen Leiber über und umgekehrt. Abgesehen von offener Gewalt gibt es andere Techniken, die sich in den allermeisten Fällen in Ritualen und (moralischen, kulturellen, religiösen) „Diskursen" verbergen, welche das verstärken, was eine herrschende gesellschaftliche Konstellation durchzusetzen wünscht. Marxisten haben Durkheim mit Recht dafür kritisiert, dass er dies außer Acht gelassen hat.[14] Jüngere Studien zu Ritualen zeigen jedoch, dass Rituale wie alle Praktiken nicht nur Mechanismen der hegemonialen Kontrolle, sondern auch Strategien der Veränderung sind. Catherine Bell zum Beispiel betrachtet Rituale als „erlösende Hegemonie". „Die Wirklichkeit wird hierbei als ein natürliches Gewebe aus Zwängen und Möglichkeiten, als das Geflecht von tagtäglichen Dispositionen und Entscheidungen erfahren, die man als ein Feld strategischen Handelns wahrnimmt."[15] Durch Ritualisierung gelingt es den Teilnehmern innerhalb vorgegebener Grenzen, Macht im sozialen Raum auf eine irgendwie befreiende Vision hin neu zu orientieren. So führen etwa die Akte des Mitleidens, wie sie in Ritualen aus der Andenregion enthalten sind, zu einer Neuinterpretation der Theologie des Leidens, die sonst nur die bloße resignative Auslieferung an den Schmerz und die Unterdrückung ausdrückt. Das Aufhängen, Schlagen und Treten des Verräters beim brasilianischen „Judas-Prügeln" ist nicht nur eine Handlung mit Sündenbock-Funktion, sondern Tadel und Warnung an die Adresse

korrupter Politiker, deren Bilder die Stelle des Verräters Jesu einnehmen.[16] In manchen Fällen bringen „Kreuzigungs"-Rituale auf den Philippinen heute politische Botschaften, einen Protest gegen ungerechte Grundbesitzer oder Gebete um eine ehrliche Wahl zum Ausdruck. Doch selbst ohne diese ausdrücklich politischen Absichten werden die Tätigkeit der mit Macht ausgestatteten Heilerinnen und ihr asketisches Leben der Selbstaufopferung an den Rändern der Gesellschaft zu Zeichen verändernden Widerstands, da sie das sakramentale, aber auch das politische Monopol einer von Männern dominierten Religion in enger Verbindung mit der hegemonialen politischen Macht in Frage stellen.

[1] Bei unserem Versuch, den Stand der Forschungsarbeiten zu Ritualen zu erkunden, beziehen wir uns auf einige repräsentative Arbeiten: Edmund Leach, *The Structure of Symbolism*, in: J. S. La Fontaine (Hg.), The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards, London 1971; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973; Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* [1912], Frankfurt am Main ²1998; Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology of the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge 1986; Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2009); Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*, Frankfurt am Main 2005.

[2] Vgl. Diego de Rosales, *Historia General de el Reino de Chile* [1674], Santiago de Chile 1969, 17-22; Fernando Díaz, *El mito Treng-Treng Kai-Kai del Pueblo Mapuche*, in: CUHSO (Temuco) 2007, 45-55 (interdisziplinäre Untersuchung); Ramón Curivil, *La fuerza de la religión de la tierra*, Santiago de Chile 2007. Was Menschenopfer betrifft, gibt es lediglich aus einer Region erhärtbare Daten: Yolotl Gonzalez Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, Mexiko-Stadt 1992, 301-306.

[3] Vgl. Domingo Llanque, *Vida y Teologia Andina*, Cuzco 2004, 154-155; Víctor Ochoa, *Semana Santa y Pascua en la cultura aymara*, Heft 18 von IDEA, Puno 1975.

[4] A. Madariaga in: Miguel Jordá (Hg.), *La Sabiduria de un Pueblo*, Santiago de Chile 1975, 108.

[5] J. B. Peralta in: Maximiliano Salinas, *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*, Santiago de Chile 2005, 64.

[6] Roberto Gambini, *Espelho indio. A formação da alma brasileira*, São Paulo 2000; Eduardo Hoornaert, *O cristianismo moreno no Brasil*, Petrópolis 1991, José Maravall, *A cultura do barroco*, São Paulo 1997; Affonso de Sant'Anna, *Barroco, alma do Brasil*, Rio de Janeiro 1997.

[7] Vgl. www.overmundo.com.br/overblog/filho-nao-se-acoite-mais (im portugiesischen Original ist dies ein Reimlied).

[8] Vgl. Fernando Zialcita, *Popular Interpretations of the Passion of Christ*, in: Philippine Sociological Review 34 (1986), 56-52; Sir Anril Pineda Tiatco - Amihan Bonifacio-Ramolete, *Cutud's Ritual of Nailing on the Cross: Performance of Pain and Suffering*, in: Asian Theater Journal 25 (2008), 60-76; Peter Bräunlein, *Negotiating Charisma: The Social Dimension of Philippine Crucifixion Rituals*, in: Faith in the Future: Understanding the Revitalization of Religions and Cultural Traditions in Asia, Leiden 2013, 63-90.

[9] Niklaus Largier, *In Praise of the Whip: A Cultural History of Arousal*, London 2007.

[10] Ebd., 30-31.

[11] Kathrin McClymond, *The Nature and Elements of Sacrificial Ritual*, in: Method and Theory in the Study of Religion 16 (2004), 337-366.

[12] Turner, *Das Ritual*, 94-107; vgl. Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, London 1977.

[13] Reynaldo Ileto, *Pasyon and Revolution*, Quezon City 1979, 24.

[14] Vgl. Tom Bottomore, *A Marxist Consideration of Durkheim*, in: Social Forces 59 (Juni 1981), 902-917.

[15] Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 1992, 84.

[16] In einigen Gegenden der Philippinen enthält die Judas-Puppe im Inneren Feuerwerkskörper, die zu einem bestimmten Zeitpunkt zum Vergnügen aller explodieren. Wenn alles aufgrund der Explosion verbrannt ist, bleibt nur sein großer Phallus übrig, der aus einem frischen Zweig besteht. Während das Verbrennen des „Judas" die Warnung der herrschenden Macht an jeglichen rebellischen Verräter bedeuten kann, ist der übrigbleibende Phallus der „anklagende Finger" des Untergebenen, der auf Widerstand gegen die politische und religiöse Kolonialmacht hinweist. Vgl. Rosario Cruz-Lucero, *Judas and his Phallus: The Carnevalesque Narratives of Holy Week in Catholic Philippines*, in: History and Anthropology 17 (März 2006), 39-56.

Aus dem Englischen, Spanischen und Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

# Das Gottesknechtslied

## Theologie des Martyriums versus Opfertheologie

César Carbullanca

## I. Einleitung

Die Bezugnahme der lateinamerikanischen Theologie auf die Gottesknechtslieder steht außer Zweifel. Autoren wie Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino und Carlos Mesters (um nur die repräsentativsten zu nennen) griffen auf die Gestalt des Gottesknechts zurück, um sie für das lateinamerikanische Volk zu aktualisieren. Ungeachtet der Verdienste dieser Autoren vermisst man jedoch eine spezifisch biblische Annäherung an das Thema, die dazu beitragen könnte, die Gestalt des Gottesknechtes im Kontext einer Theologie des Martyriums zu sehen, welche eine biblische Grundlage für den Kampf um Gerechtigkeit in Lateinamerika bilden könnte.

Man muss feststellen, dass Ellacuría und Sobrino sich auf die europäische Exegese des vergangenen Jahrhunderts stützen, für die, allgemein gesprochen, die Rolle des Martyriums und des Kampfes des jüdischen Volkes um Gerechtigkeit praktisch keine geeignete Vorlage für den Sinn bildete, den die Christen dem Tod Christi beilegten. Die exegetische Überzeugung, von der man üblicherweise ausgeht, ist die, dass es keinen direkten historischen Einfluss einer jüdischen Tradition des Martyriums auf die christliche Deutung des Todes Christi gab. Der

Rückgriff auf Jes 52,13f sei ein hermeneutisches Phänomen, das den Wert des gewaltsamen Todes Jesu „gemäß der Schrift" „postuliere". Jesus hätte sich selbst nicht auf Jes 52,13-53,12 bezogen; dies habe vielmehr zuerst die hellenistische christliche Gemeinde getan, denn sie fand in diesem Text die Bedeutung seines Todes. Immer wieder beharrt die europäische Exegese darauf, dass es kaum historische, politische und theologische Vorbilder für einen Märtyrertod gegeben habe, der die Deutung des Todes des christlichen Messias beeinflusst hätte. Auf diese Weise habe es zwischen dem Bekenntnis zur Erhöhung Christi sowie der Bedeutung des Todes Jesu und der Erfahrung des Martyriums historischer Opfer abgesehen vom apologetischen Gebrauch der nachösterlichen Gemeinde keine Beziehung gegeben.

Diese Unkenntnis einer Praxis der göttlichen Gerechtigkeit, für die ausgegrenzte jüdische Gruppen während der Zeit des Spätjudentums lebten und starben, ist der Grund für ein theologisches Zerrbild, das die Geschichte, aus der heraus die Überzeugung von der Erhöhung Christi entsteht, als bedeutungslos einstuft. Sie macht aus diesem Bekenntnis ein individualistisches und ahistorisches Ereignis. Doch darüber hinaus verkennt diese verzerrte Sichtweise den historischen Einfluss, den diese Vorbilder auf das Christentum hatten, ja mehr noch: Sie erläutert den theologischen Ort des Kampfes für die Gerechtigkeit nicht als die literarische und theologische Quelle der Erzählungen vom Martyrium des Menschensohnes.

Wir meinen im Gegensatz dazu, dass diese Märtyrertradition eines Kampfes für die Gerechtigkeit, eines Kampfes der Opfer, diejenige ist, die dem Bekenntnis zur Erhöhung Christi Sinn verleiht und es erklärt. Wir siedeln hierfür das vierte Gottesknechstlied innerhalb einer epochalen Krise an, welche die nachexilische jüdische Gesellschaft durchmacht. Das Lied stellt ein neues Paradigma dar, in dem eine Theologie des Martyriums ausgegrenzter Gruppen zum Ausdruck kommt. Die Präsenz einer solchen Theologie zeigt sich im Gebrauch des Paradigmas Josefs und zweier sich durchhaltender Merkmale: einer eschatologischen Umkehrung, in welcher zum einen die Subjekte der Endzeit die Opfer sind und zum anderen diese Subjekte die Mittler der Gerechtigkeit Gottes sind.

## II. Der Kontext von Jes 53

### 1. Der Kontext

Eine erste wichtige Frage ist es, in welchem Kontext das vierte Gottesknechtslied historisch und theologisch zu verankern ist. Die Frage ist umstritten, doch in Übereinstimmung mit der neuesten Forschung schreibt man die vier Gottesknechstlieder Deuterojesaja zu, wenn auch einige Exegeten die Meinung vertreten, das vierte Lied gehöre einer späteren Redaktion an, und manche behaupten, dass es dem sogenannten Tritojesaja zuzuordnen sei. Also wäre sein ursprünglicher Kontext die Zeit des Exils oder unmittelbar nach dem Exil. In beiden Fällen - ob es nun während der babylonischen Gefangenschaft oder unmittelbar danach abgefasst wurde - stellt es sich der Herausforderung des epochalen

Wandels, den die Rückkehr der Exilierten und die Zeit des Wiederaufbaus des Landes darstellt.

In diesem Sinne stellt der Vorschlag P. Hansons[1] im Hinblick auf den Kontext des Tritojesaja einen interessanten Diskussionsbeitrag in Bezug auf das vierte Lied dar. Der Autor behauptet, dass die Entstehung der jüdischen Apokalyptik als Mentalität der Epoche mit einem Konflikt zwischen einer priesterlichen Theologie und einer anderen zu tun habe, die man als visionär-prophetisch bezeichnen könne. Wir meinen, dass die priesterliche Sprache, deren sich das Lied bedient, einen pragmatischen Hinweis auf seinen nächsten Kontext darstellt. Das heißt, die Benutzung des Schemas eines kultischen Opfers, das auf einen Menschen angewandt wird, steht eben genau für einen Konflikt und eine *Überwindung dieses Schemas*. Doch andererseits rückt es seine Theologie, insbesondere die darin behauptete eschatologische Umkehrung, in die Nähe der Formulierungen, die wir in der nachexilischen jüdischen Apokalyptik wiederfinden werden. Es ist also wahrscheinlich, dass der Gesprächspartner des Liedes eine priesterliche Theologie ist, wie sie im priesterlichen Kodex des Ezechiel zu finden ist und die den Wiederaufbau des Landes gemäß der zadokidischen Theologie motivieren sollte.[2]

## 2. Der Kontext und das Verhältnis des vierten Gottesknechtsliedes zu Jeremia

Um den Kontext des Liedes zu bestimmen, werden wir uns auf die Rede vom Sühn- bzw. Schuldopfer konzentrieren, die diese Passage widerspiegelt. Maria L. Gorgulho vertritt die These, dass die babylonische Gefangenschaft nach Jer 30,15 einen grundlegenden epochalen Einschnitt bedeutet. Der Autorin zufolge ist das Modell des leidenden Gottesknechts eine Reflexion über das *aschem* aus Lev 5,14-16. „Der priesterliche Kodex Israels schlägt das Wiedergutmachungsopfer, das ‚aschem', vor, das die Opferung des ‚Schuldopferwidders' zur Vergebung der Sünden vorschreibt (Lev 5,14-16). Der Prophet sieht möglicherweise im Knecht, einem leidenden Gerechten der damaligen Zeit, die Opfermaterie für ein ‚Schuldopfer'."[3] Die These Gorgulhos ist aus verschiedenen Gründen interessant: Zunächst stellt sie einen Kausalzusammenhang zwischen dem vierten Gottesknechtslied und den Texten Jer 30,15 und Lev 5,14-16 her, demzufolge der Gebrauch der priesterlichen Sprache im vierten Gottesknechtslied zu erklären ist. Tatsächlich wurden die Propheten bereits in vorexilischer Zeit nicht müde, die Nutzlosigkeit der Opfer und der Sühnung des Todes Unschuldiger durch das Blut von Tieren anzuprangern. Diese in Num 35,33 und Dtn 19,10 behandelte Frage sollte neu formuliert werden und gewinnt in der Nachexilszeit neue Kraft. Der Grundsatz, demzufolge „das Leben des Fleisches im Blut" (Lev 17,11) ist und der in einigen Strömungen wie etwa dem Jubiläenbuch präsent ist (Jub 21,14-16: „Verzehre kein Blut, denn das Blut ist Leben: Verzehre kein Blut") wird gemäß dem mythisch-apokalyptischen Paradigma Abels verstanden.

Zweitens löst die These Gorgulhos die theologische Frage, um die die Erzählung des vierten Gottesknechtsliedes kreist, das heißt, sie spricht vom Stellvertre-

tungscharakter der Hingabe des Gottesknechts, von dem die Gelehrten üblicherweise annehmen, er stelle etwas völlig Neues dar. Im zweiten Band ihrer Arbeit macht sie eine wichtige kontextuelle Beobachtung: „Das Sühnopfer kommt nur in den Exilstexten vor. Das Bewusstsein von einem begangenen Fehler und die Notwendigkeit der Wiederherstellung der Freundschaft mit Gott haben die Institution der Sühnopfer mit speziellen Ritualen entstehen lassen." Die Autorin weist darauf hin: „Diese beiden Sühnopfer [...] sind vor dem Exil nicht bezeugt. Sie tauchen explizit zum ersten Mal bei Ezechiel auf, der beide mehrmals erwähnt."[4]
Wenn der epochale Bruch, den das Exil darstellt, den Kontext des vierten Gottesknechtsliedes bildet, und wenn zu diesem Kontext außerdem der Vorschlag eines historischen Projekts gehört, für das auf der einen Seite das priesterliche Judentum eintrat und auf der anderen Seite das prophetische Judentum (das den Übergang von einer Epoche zur anderen in Kategorien einer Theologie des Martyriums begriff), dann offenbart dies einen ideologischen Konflikt im Innersten des nachexilischen Judentums, der das Schweigen erklärt, in das dieser Text im Verlauf der Theologiegeschichte gehüllt wurde.
Dass eine solche Beziehung zwischen dem Gottesknechtslied und dem Jeremia-Buch besteht, wird zusätzlich durch die Feststellung bestätigt, dass in Qumran Tritojesaja, insbesondere Jes 61,1, zusammen mit Texten des Propheten Jeremia benutzt wurde. Wir glauben, dass dies kein Zufall ist. Während der Zeit nach dem Exil standen die Texte des Jeremia-Buches hoch im Kurs. Für 11QMelq (V. 20) und $1QH^a$ kann man nachweisen, dass beide Texte Jes 61,1-2 benutzen. Im Hinblick auf $1H^a$ Sp. XXIII,1 wird dieser Text benutzt, um die Rolle des Lehrers der Gerechtigkeit zu beschreiben: „ein Herold deiner Güte, um den Armen die Überfülle deines Mitleids zu verkünden [...] einer Quelle [...] denen, deren Geist zerbrochen ist, und den Trauernden ewige Freude. In einer anderen Erzählung der Hymnen ($1QH^a$) können wir sehen, dass der Erzähler darauf hinweist, dass Gott ihm seinen Geist gegeben hat.[5] Dieser Aspekt ist nicht gering zu veranschlagen, denn der Prophet der Endzeit *musste* Träger des göttlichen Geistes sein. Andererseits erinnern verschiedene Abschnitte im Gefolge dieser Zitate aus $1QH^a$ ($1QH^a$ Sp. X,10-12; 32-33) an die Bekenntnisse des Jeremia. Dort heißt es:

*„Du hast mich als eine Anklage (10) und ein Gespött der Verräter hingestellt (11), ich bin zur Zielscheibe der Schmähungen von den Lippen der Gewalttäter geworden, zum Anlass für den Spott aus ihren Zähnen, und ich werde von den Frevlern ausgelacht (14), und ich bin für die Ausleger des Irrtums zum Mann der Streitigkeiten geworden."*[6]

*César Carbullanca, Dr. theol., ist Professor für Bibelwissenschaften an der Katholischen Universität del Maule in Talca (Chile). Veröffentlichungen u.a.: La profecía literaria en Qumrán y en el evangelio de Marcos (2011); Orígenes de la cristología del cuarto evangelio (2011). Anschrift: Avenida San Miguel 3605, Facultad de Ciencias religiosas y filosóficas, Universidad Católica del Maule, Talca, Chile. E-Mail: carbullanca@yahoo.com.*

Besonders von Bedeutung ist, dass die Hymnen auf dieselbe Weise wie später die Erzählung von der Passion Jesu die Psalmen 22,2; 42,6 und 69 heraustellen.[7]

Damit führen wir den Nachweis, dass die Vorstellung der *passio iusti* in Qumran vorhanden war und die Texte des Jeremia zum Vorbild hatte.

## III. Mythos und Sprache von Jes 53

### 1. Sprache der Sühne und Paradigmenwechsel

Das vierte Gottesknechtslied stellt einen Gründungsmythos einer Epoche dar, und wie andere Gründungsmythen hat es programmatischen Charakter und will dem Aufbau der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit der Nation Sinn verleihen. Um den vom vierten Gottesknechtslied vollzogenen theologischen Paradigmenwechsel zu zeigen, ist es wichtig, auf seine sprachlichen Besonderheiten zu achten.

Die erste dieser Besonderheiten stellt die Benutzung der Sühnopferterminologie dar. Der Autor bedient sich des zoomorphen Bildes, um die Hingabe des Knechtes Gottes zu beschreiben. Ein solcher Rückgriff hat zur Verwirrung bei den Gelehrten geführt, denn er könnte den Anschein erwecken, der Autor führe eine Art Opferkult des Knechtes wieder ein. Nichts dergleichen. Die zoomorphe Metapher „wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird" (Jes 53,7 7), „er wurde wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt, wie ein Lamm vor den, der das Opfer darbringt" (V. 7 b), taucht in mehreren Texten dieser Zeit auf, so zum Beispiel in Sach 10,2: „Sie gehen einher wie Schafe, sie sind unterdrückt, weil es keinen Hirten gibt." Es handelt sich um ein immer wiederkehrendes Bild für das Volk, nicht hingegen für dessen Anführer. Dieser Gebrauch impliziert nach Auffassung Claus Westermanns „eine radikale *Ent-Sakralisierung des Opfers*"[8]. Die Vorstellung religiöser Führer, auf die man Tiermetaphern anwendet, finden wir im apokalyptischen Judentum, welches eine imaginative und Märtyrertheologie entwickelt, aber nicht in der rationalistischeren rabbinischen Theologie.

Die These, dass das Bild des Sündenbocks aus dem Buch Levitikus benutzt wurde, um es auf ein Paradigma des Gerechten anzuwenden, kann anhand von Gen 37,31 erhärtet werden. In dieser Erzählung wird die Metapher ausdrücklich bestätigt, dass das Blut des Bocks das Blut Josefs ersetzt. Diese Erzählung entfaltet eine Theologie der „Hingabe des Gerechten" an eine fremde Nation, um das Volk zu retten. In Übereinstimmung mit dieser Perspektive zeichnet sich das vierte Gottesknechtslied durch die Benutzung der Terminologie der Hingabe aus. Die Häufigkeit, in der das Verb *paradidomi* benutzt wird, mit dem der Ausdruck *panaj* (VV. 6.12) bzw. *hapes* (V. 10) übersetzt wird, ist der biblischen Exegese nicht entgangen. Diese Terminologie macht die Übereinstimmung der Theologie des vierten Gottesknechtsliedes mit der der Erzählung der Septuaginta-Fassung von Gen 37,27 deutlich, welche das Verb *paradidomi* in Bezug auf die Weggabe Josefs an eine fremde Nation benutzt. „Übergeben wir ihn diesen Ismaeliten", „vergießen wir nicht sein Blut", um den Verstoß gegen das Gesetz zu vermeiden. In Gen 45,4.5.7 heißt es: „Ich bin Josef, den ihr weggegeben habt *(apedosthe)* an die Ägypter [...] grämt euch nicht, weil ihr mich weggegeben *(apedosthe)* habt; um

Leben zu retten, hat mich Gott vor euch hergeschickt." Auf dieselbe Weise wird im vierten Gottesknechtslied behauptet, dass es Gott ist, der den Knecht den Händen der Sünder übergeben hat: „Und der Herr übergab *(parédoken)* ihn um unserer Sünden willen." (Jes 53,3)

## 2. Das Paradigma Josefs

Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Mythos vom Knecht Gottes auf ein anderes Paradigma verweist, nämlich auf das des Patriarchen Josef. Deshalb muss man diesen Mythos soziologisch mit den „Söhnen Josefs" (Num 1,32-34) in Verbindung bringen, die später das Verhältnis zum Mythos vom Gottesknecht begründen sollen. Dies erhellt aus Texten, die älter sind als Qumran, wie etwa 4Q541, die trotz ihres fragmentarischen Charakters das Lesen einiger Abschnitte zulassen. In Sp. II,2 heißt es: „Du wirst die Wunden auf dich nehmen" und in Sp. 2,4,2: „Der Sohn Josefs [...] leidet um [...] deines Blutes willen [...] er trug deine Schmerzen." In diesem Text wird der Ausdruck *kehob* (was Krankheit, Schmerzen bedeutet) dreimal wiederholt, und er taucht auch in Jes 53,3-4 auf, was sehr wohl auf eine literarische Abhängigkeit von diesem Text hinweisen könnte. Das Fragment weist Bezüge auf, die möglicherweise dem Jesaja-Text entnommen sind. Er beschreibt einen Hohen Priester, der gelitten hat. Die Deutung im Sinne eines Mannes mit priesterlicher Salbung, der für das Volk leidet, ist nun zu dieser Zeit nicht selten, sei es im Zusammenhang mit dem Bau eines Heiligtums oder seines gewaltsamen Schicksals. Bemerkenswert in diesem Fragment ist die Erwähnung eines Messias, der ein Sohn Josefs ist. „Er trug deine Strafen" oder „deine Leiden". Wie schon gesagt wurde, stellt der Patriarch Josef (Gen 37-40) eines der Paradigmen des Gerechten dar und entspricht der weisheitlichen Vorstellung von der Wiedereinsetzung des verfolgten Gerechten ins Recht.

Im Fragment 9 Sp. I von 4Q541 kann man lesen, dass es zu seinen Funktionen unter anderem gehörte, das Volk zu reinigen und zu lehren. In Vers 2 heißt es: „Er wird alle Söhne dieses Geschlechts reinigen." Und in Vers 3: „Sein Wort ist wie das Wort der Himmel, und seine Lehre steht im Einklang mit dem Willen Gottes." In besonderer Weise zeigt dieser Text, dass der Gesalbte, den diese Zeilen beschreiben, ein verfolgter Gerechter ist, der an verschiedene Psalmen oder an den Jesaja-Text erinnert. So etwa die Verse 5-7: „Sie werden viele Worte gegen ihn richten, und eine Fülle von Lügen; Sie werden Lügengeschichten gegen ihn erdichten und jegliche Art von Anschuldigungen gegen ihn aussprechen [...] das Volk wird sich in seinen Tagen zerstreuen."

# IV. Martyrium und Gerechtigkeit Gottes

Wir haben aufgrund der theologischen Argumentation dieser Erzählung die These vertreten, dass die nachexilischen Krise nach P. Hanson den Kontext des vierten Gottesknechtsliedes bildet.

## 1. Eschatologische Umkehrung und Gerechtigkeit Gottes

Das Lied beginnt mit einer Lektüre aus der Rückschau: „Seht hier, mein Knecht wird gedeihen, er wird erhöht und verherrlicht werden [...] Wer hat unserer Kunde Glauben geschenkt?“ (Jes 52,13; 53,1) Diese theologische Deutung der Hingabe des Gerechten, die wir *eschatologische Umkehrung* genannt haben, nimmt ihren Anfang während der nachexilischen Epoche und wird in verschiedenen apokalyptischen Erzählungen wie 1 Hen 103,7-3 bezeugt, aber auch in anderen, weisheitlichen Texten wie Gen 37,6-9 und Weish 2-5). In Bezug auf diese kosmische Umkehrung weist die Arbeit von L. Ruppert[9] - auf die sich die Exegese stützt, um zu zeigen, dass es keine jüdischen Vorbilder für die Deutung des Todes *um Gottes willen* gibt - darauf hin, dass im Text von 4QpPs171 keine *passio iusti* vorliegt, sondern eine *passio pauperis.* Doch diese Unterscheidung ist ungenau und widersprüchlich, denn sie zieht nicht in Betracht, dass zu der Zeit, als die Apokalyptik entsteht, sich gerade eine Identifizierung des Armen und des Gerechten innerhalb apokalyptischer Strömungen und im Gottesknechtslied vollzieht. Die Behauptung Rupperts ist ungenau, denn die Ineinssetzung von leidendem Gerechten und Armem taucht bereits in vorexilischer Zeit auf.[10] Diese theologische Entfaltung des Leidens und des Todes um Gottes willen wurde möglich aufgrund der gesellschaftlichen und theologischen Veränderungen, die sich während der Zeit des Exils und in der Zeit danach, in der auch das vierte Gottesknechtslied anzusiedeln ist, im Hinblick auf ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes *(dikaiosyne tou theou)* vollzogen. Die Bewertung von Reichtum und Macht als Zeichen des Segens Gottes gemäß der vorexilischen Theorie des Tun-Ergehen-Zusammenhanges wird auf dramatische Weise neu gefasst: Seit der nachexilischen Zeit werden Reichtum und Macht zum Zeichen von Ungerechtigkeit und Bosheit, ja mehr noch, sie werden als die Fänge Belials betrachtet. Während der Zeit nach dem Exil konzentriert sich die Lehre von der Gerechtigkeit und den eschatologischen Subjekten auf das „arme und gedemütigte Volk“. Sie sind die Träger der göttlichen Verheißungen.[11] In dieser Theologie scheint eine *eschatologische Umkehrung* auf, wie sie der Apokalyptik eigen ist, für die das vierte Gottesknechtslied eines der ersten Vorbilder ist.

Im Buch der Gleichnisse Henochs wird die Lehre von der Prädestination im Hinblick auf die eschatologische Umkehrung des Geschicks von Gerechten und Sündern entwickelt. Die Letzteren werden mit den Mächtigen und Reichen gleichgesetzt, so z.B. in 1 Hen 94,3, wo es heißt: „Wehe, ihr Reichen, denn ihr habt euer Vertrauen in den Reichtum gesetzt.“ Ebenso heißt es in 1 Hen 25,4: „Wenn [...] alles für immer aufhören wird, wird dieser Baum den Gerechten und Demütigen gegeben.“ Dieselbe Perspektive finden wir, wenn wir feststellen, dass der Gerechte im Gottesknechstlied als ein Mann der Schmerzen geschildert wird (Jes 53,3). Dies wird innerhalb der apokalyptischen Literatur eine Konstante bilden, wie man den Texten von 1 Hen 38,2 und 47,1 entnehmen kann, wo es heißt: „Das Gebet der Gerechten und das Blut des Gerechten wird sich zum Himmel emporgehoben haben, vor den Herrn der Geister.“ Die Ausdrucksweise von 1 Hen 47,1 verweist auf Thema des Blutes (der Märtyrer), das vor Gott

eintritt. In Übereinstimmung damit sind es die Opfer und deren Stellvertreter, der Knecht Gottes, der Gerechte oder der Menschensohn, die über alle Nationen das Urteil sprechen. Tatsächlich herrscht innerhalb dieser Tradition die Auffassung, dass, metaphorisch gesprochen, das vergossene Blut der Märtyrer selbst der Schrei des Gerechten ist, der zum Himmel emporsteigt. Sicherlich stellt das vergossene Blut des Gerechten eine Art Unterpfand der Hoffnung dar, das zum Himmel schreit. Wenn wir in Betracht ziehen, dass in 1 Hen 51,4 ein Kausalzusammenhang zwischen der Inthronisierung des Gerechten und der Verwandlung der Gerechten in Engel besteht, wenn das Blut dieser Gerechten selbst das Gebet ist, das zum Himmel emporsteigt, dann sollten wir einsehen, dass wir es mit einer positiven Deutung des Todes des Gerechten vor Gott zu tun haben, ähnlich wie sie das Gottesknechtslied (Jes 53,11) proklamiert.

Darüber hinaus ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass für diese Theologie zusammen mit den Jeremia-Texten der Gebrauch verschiedener Psalmen entscheidend war. Psalm 37, der in 1 Hen 5,6.7.8 zitiert wird, bringt zum Ausdruck, dass die Erwählten „die Rede zum Erbteil bekommen werden", aber auch, dass „sich den Erwählten die Weisheit offenbaren wird" (5,8). „Sie werden leben" (5,8). Dieses Zitat aus Psalm 37 wird in anderen Texten wie etwa 4QpPs171 wiederholt, und auf diese Weise wird eine Deutung artikuliert, innerhalb derer der Arme *(ptochos)* mit dem Erwählten *(eklektos)* und dem Gerechten *(dikaios)* identifiziert wird. Diese Identifizierung stellt die eschatologische Umkehrung des endzeitlichen Geschicks dar, auf die bereits hingewiesen wurde und die den Kern der apokalyptischen Eschatologie bildet. Sie postuliert den paradoxen Segen, für den das Gottesknechtslied steht, da der Knecht verhöhnt (Jes 53,1-3), verfolgt (Jes 53,4-5) und um Gottes willen zu Tode gebracht (Jes 53,7-11) wird. Dies sind die charakteristischen Metaphern dieser Gruppen.

## 2. Umkehrung und Gerechtigkeit

Einer der grundlegenden Aspekte der eschatologischen Umkehrung, die die Erzählung des vierten Gottesknechtsliedes beinhaltet, hat seine Wurzel darin, dass die Gerechtigkeit Gottes sich an jenem erfüllt, der verworfen und gedemütigt worden ist. Ausdrücke wie „er wird gedeihen, er wird groß gemacht und erhöht", „sie werden das schauen, wovon man ihnen nie erzählt hat" (Jes 52, 13.15), „er wird lange leben" (Jes 53,10), „er wird zufrieden sein und das Licht sehen", „durch seine Erkenntnis wird mein Knecht viele gerecht machen" (Jes 53,11) werden in paradoxer Weise auf ein Subjekt angewandt, das stellvertretend gelitten hat. Das Leid des Gottesknechtes wird der grundlegendsten theologischen Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit eingeschrieben, die seit dem Exil stark in Umlauf ist. Die Aussage von der Erhöhung des Gottesknechtes zeigt einen revolutionären Wandel an, da sie deutlich macht, dass die Leidenden und Verfolgung Erduldenden die Mittler der Gerechtigkeit Gottes sind. Es sind weder die Könige der Erde noch die Frevler (Jes 53,9). Es ist dieser Dienst, der viele „gerecht machen" wird (Jes 53,11). Seit dieser Zeit stoßen wir auf apokalyptische Erzählungen, in denen die Opfer diejenigen sind, die zu Richtern werden, wie

Abel oder der Menschensohn. Und im weiteren Sinne sind es die Armen, die Verfolgten und Leidenden, die in den Himmel erhöht werden. In diesem Sinne ist es entscheidend, die enge Verbindung des Textes Jes 52,13-53,12 mit Jes 61,1-2 in Erinnerung zu rufen, damit die Leiden des Gottesknechtes nicht in eine Leidensmystik oder die Verkündigung eines sadistischen Gottes münden, sondern die Frage nach der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes aufwerfen (Jes 61,1-2), die denen verkündet wird, die der Knecht Gottes sind, d.h. den endzeitlichen Subjekten: den Armen, Zerschlagenen, Gefesselten und Gefangenen.
Darüber hinaus muss man eine Frage in Erinnerung rufen, die gewöhnlich vergessen wird. Das in Jes 61,2 erwähnte Gnadenjahr beginnt mit der Vergebung der Sünden. Die Ausdrücke, die sich auf die Sünden beziehen, stehen also im Kontext apokalyptischer Erwartungen vom Einbruch der Endzeit[12]: „Er hat unsere Krankheiten getragen und unsere Schmerzen erlitten" (Jes 53,4); „Gott lud auf ihn die Sünde von uns allen" (Jes 53,6); „als er sein Leben als Sühnopfer für die Sünde eingesetzt hat" (Jes 53,10); „da er die Sünde der vielen trug" (Jes 53,12). Diese Ausdrücke wahren den Bezug zum Hereinbrechen der Gerechtigkeit und der Verwirklichung des Jubeljahres sowie zur Erfüllung der göttlichen Verheißungen, wie dies Tritojesaja anzeigt (Jes 65,25).

## V. Schlussfolgerung

Die Theologie der Befreiung, wie sie Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino entwickelt haben, geht davon aus, dass der Kampf um Gerechtigkeit in Lateinamerika in direkter Beziehung zum Bekenntnis der Auferstehung der Toten steht. Sicher entspricht, wie wir gezeigt zu haben meinen, für einen Christen der Kampf um Gerechtigkeit der Überzeugung des Gottesknechtes. Dies haben wir gezeigt, indem wir die These aufgestellt haben, dass die Theologie des Gottesknechtes einen Gründungsmythos in einem Epochenumbruch darstellt, der als Schlüssel für den Aufbau der jüdischen Gesellschaft eine eschatologische Umkehrung des Geschicks der Subjekte der göttlichen Gerechtigkeit postuliert. Eben deshalb hat Jon Sobrino recht, wenn er sagt, dass das lateinamerikanische Volk der leidende Gottesknecht in der Geschichte ist, dass der Aufbau einer gewaltfreien Gesellschaft nur auf der Basis einer Theologie erfolgen kann, in der das Martyrium im Sinne des Kampfes für Frieden und Gerechtigkeit für den Glaubenden und die Theologie das zentrale und entscheidende Kriterium des Heils bildet. Die Herausforderung liegt genau darin: Theologie von den Opfern her zu betreiben.

[1] Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1979.

[2] Ebd., 71-72.

[3] María L. Gorgulho, *O servo de Yaweh nos escritos do Deutero Isaias: uma contribução a historia do tema do „justo sofredor" na literatura sapiential do oriente antigo* (Doktorarbeit an der PUC in Rio de Janeiro), Rio de Janeiro 1989.

[4] Ebd., 199, 399.

[5] Vgl. Sp. XX,12; Sp. IV, 26; 4Q427, 2,12.

[6] Vgl. X,10-14; 32-33.

[7] Vgl. 1QH[a] 20,23-24.

[8] Claus Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, Göttingen [5]1986, 216.

[9] Vgl. Lothar Ruppert, *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*, Würzburg 1972.

[10] Vgl. Amos 2,6; Jes 32,7; Jer 20,13.

[11] Vgl. Zef 3,12-13; Jes 29,18-19.; Sach 11,7.11.

[12] Vgl. Robert Hamerton-Kelly, *Violencia sagrada: Paulo e a hermenêutica da Cruz*, São Paulo 2010, 205.

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

# Das trinitarische Christus-Ereignis – ein anderes Opfer

Robert J. Daly

Die Bedeutungen des Opfers bzw. der Opferhandlung reichen in ihrer Bandbreite von völlig Weltlichem und häufig sogar Trivialem bis hin zu dem, was die Tiefe der menschlichen Bestimmung berührt, die Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen. Dadurch wird der Opferbegriff zu einem der am gründlichsten missverstandenen und folglich ambivalenten Begriffe in der gesamten christlichen Theologie. Denn die meisten Menschen, Christen und Christinnen eingeschlossen, sind sich nicht bewusst, dass das Christus-Ereignis Opfer im religionsgeschichtlichen Sinne abgeschafft hat. Das lässt sich mittels einer raschen Durchsicht der vielen weltlichen und religiösen Bedeutungen von „Opfer" und einer anschließenden Gegenüberstellung dieser mit der wahren trinitarischen Bedeutung des christlichen Opfers zeigen.

## I. Die vielen Bedeutungen des Opfers [1]

*Erstens* hat Opfer eine allgemeine weltliche Bedeutung, die vielen Facetten des menschlichen Lebens gemein ist und bei der Verwendung des Wortes „Opfer" - im Gebrauch der meisten Menschen - selten völlig fehlt. In diesem Sinne bedeutet es einfach, etwas aufzugeben, um dafür etwas anderes zu bekommen,

das mehr Wert hat oder für wertvoller gehalten wird. Wegen des Verlustes des Aufgegebenen wird dieser Gebrauch des Wortes normalerweise von - bisweilen tiefgehenden - Gefühlen der Entbehrung und Traurigkeit begleitet. Ebenso unvermeidlich sind - manchmal ambivalente - Vorstellungen von Berechnung: Man möchte weder mehr noch weniger aufgeben als das, was unbedingt notwendig sein dürfte, um das begehrtere Objekt zu erlangen.

*Zweitens* hat Opfer eine allgemeine religiöse Bedeutung, die in den verschiedenen Religionen der Welt ziemlich verbreitet ist. Üblicherweise gehört dazu - innerhalb einer religiösen Zeremonie - die Darreichung einer Gabe an das Göttliche. Dabei geht es darum, einen Nutzen daraus zu ziehen, etwa die Beziehung zum Göttlichen aufzubauen, wiederherzustellen oder zu verbessern, oder aber Vergünstigungen zu erlangen bzw. für empfangene Vergünstigungen zu danken.

*Drittens* nahm das Opfer in den hebräischen heiligen Schriften eine besondere religiöse Bedeutung an. Von Anfang an sehen wir dort, dass auf bestimmten religiösen Grundhaltungen bestanden wird, die für ein Gott wohlgefälliges Opfer nötig sind. Sodann zeigt sich, im Laufe der Heilsgeschichte, eine zunehmende Gleichsetzung der Opfers mit Sühne und Versöhnung. Und schließlich finden wir vor allem nach der Lehre der Propheten ein wachsendes Bewusstsein, dass nicht die Opferhandlung an sich das Opfer wirksam macht, sondern sein Vollzug in der gehorsamen Grundhaltung von Gerechtigkeit und Erbarmen.

*Viertens* sahen Christen, die sich diese hebräisch-biblische Auffassung zu eigen gemacht und darauf aufgebaut hatten, das Opfer darin, etwas an Gott zu übergeben, etwas für Gott oder für die Kirche bzw. das Volk Gottes aufzugeben. Das reichte z.B. vom relativ trivialen Brauch, in der Fastenzeit auf Süßigkeiten zu verzichten, über vergleichsweise erhabene Opfer wie die elterliche Hingabe, den Einsatz des ganzen Lebens für eine religiöse oder seelsorgerliche Berufung bis hin zu dem „höchsten Opfer", das im Martyrium für den Glauben oder im Sterben für das Vaterland bestand.

*Fünftens* gibt es das christliche Verständnis des Opfers Christi bzw. des Kreuzesopfers und, vor allem für Katholiken, seine nahezu völlige Identifizierung mit dem „Messopfer". Verbunden mit diesem Opfergedanken ist, vor allem unter Christen im Westen, die enge Assoziierung des Opfers mit Theorien der Sühne. In einer allzu genauen und volkstümlichen Karikatur - man denke an Mel Gibsons Film *Die Passion Christi* vom Jahre 2004[2] - kann die westliche Theorie der Sühne zusammengefasst werden: 1. Gottes Ehre wird durch die Sünde verletzt; 2. Gott verlangt ein blutiges Opfer als Bezahlung; 3. Gott wird durch ein sakrifizielles Opfer beschwichtigt; 4. Jesu Passion und Tod sind der Opferlohn, der die Erlösung für uns erkauft. Die Konsequenzen dieser Vorstellung von Sühne können entsetzlich sein. Denn dieses Verständnis eines Sühnopfers verwandelt den Gott, den wir als Vater des Erbarmens anrufen, in „eine Art Mixtur aus einem großen und furchterregenden Richter, einem beleidigten Herrn und Gebieter oder einem launenhaften Geist."[3]

Um uns jedoch in eine Situation von noch größerer Ambivalenz zu führen, hat das wahre christliche Opfer eine Bedeutung, die über all diese Bedeutungen gänzlich

hinausgeht. Diese wahre Bedeutung ist sogar, wenn auch zumeist implizit, eine, nach der gute Christen und *andere Menschen guten Willens* tatsächlich leben. Christliche Theologen haben aber erst in den letzten Jahren begonnen, sie sich anzueignen und eine präzise theologische Beschreibung davon zu formulieren. Anhand des Verständnisses von Edward J. Kilmartin SJ kann sie wie folgt artikuliert werden.

## II. Der wahre christliche (trinitarische) Begriff des Opfers

Erstens und am allerwichtigsten ist das wahre christliche Opfer weder irgendein Objekt, das wir manipulieren, noch in erster Linie eine Zeremonie oder ein Ritus, und auch nicht etwas, das wir „tun" oder „aufgeben". Das wahre Opfer ist zuerst, vor allem und immer etwas tief Persönliches. Es ist ein Ereignis der gegenseitigen Selbst-Hingabe, der Selbst-Mitteilung, das sich zwischen Menschen vollzieht. Letztendlich ist es der tiefste persönliche bzw. zwischenmenschliche Akt, zu dem wir - obgleich in diesem Leben nur unvollkommen - imstande sind. Er beginnt in einer Art ersten „Moments", aber nicht mit uns, sondern mit der Selbst-Gabe Gottes des Vaters, in der er seinen Sohn als Geschenk sendet. Sodann setzt das christliche Opfer seinen Prozess der Verwirklichung in einem zweiten „Moment" fort: in der sich selbst opfernden „Antwort" des Sohnes, der in seinem Menschsein und in der Kraft des Heiligen Geistes auf den Vater „antwortet" und sich uns und für uns hingibt. Schließlich, in einem dritten „Moment", setzt sich die Verwirklichung des christlichen Opfers fort und *beginnt*, in *unserem* Leben wirklich zu werden, indem wir in menschlichen und durch menschliche Handlungen, bestärkt durch genau denselben Geist, der in Jesus war, anfangen, in die vollkommene, be-Geisterte[4], sich gegenseitig selbst schenkende, sich gegenseitig selbst mitteilende persönliche Beziehung der Liebe einzutreten, die das Leben der Heiligen Dreifaltigkeit ist.

Dies ist in aller Kürze die ganze Geschichte und letztendlich die einzige wahre Bedeutung des christlichen Opfers. Alles, was anders oder weniger ist, oder nicht zumindest anfängt, dies zu werden, *ob es von Christen oder Nicht-Christen getan wird* und wie edel es auch sein mag, ist ganz einfach kein christliches Opfer im vollen, authentischen Sinne des Wortes. Der schroffe Kontrast dieses christlichen Verständnisses von Opfer zu all den anderen, viel weiter

*Robert J. Daly SJ, zum Dr. theol. promoviert an der Universität Würzburg, war Herausgeber der Zeitschrift „Theological Studies" und Spezialist für die Theologie der Liturgie. Er ist Professor emeritus für Theologie am Boston College. Seit der Recherche für seine Dissertation in den Jahren 1965–1971 verbrachte er einen beträchtlichen Teil seines Lebens mit der Erforschung der Bedeutung des christlichen Opfers. Seine Auseinandersetzung gipfelt in seinem jüngsten Buch, „Sacrifice Unveiled" (2009), das seine Erkenntnisse zusammenfasst. Auch weiterhin untersucht er die historischen Ursprünge des christlichen Opfers und gegenwärtiger Vorstellungen von der Eucharistie als eines Opfers. Anschrift: Boston College Jesuits; 140 Commonwealth Ave.; Chestnut Hill, MA 02467-3802, USA. E-Mail: robert.daly.1@bc.edu.*

verbreiteten Bedeutungen sorgt dafür, dass wir uns in einer Situation großer Ambivalenz befinden.

## III. Die Enthüllung des Opfers

Somit ist der Ausgangspunkt für unsere „Enthüllung" des christlichen Opfers die Zurückweisung der grundlegenden Vorstellungen, die hinter den vielen, von uns skizzierten Bedeutungen des Opfers entweder vorausgesetzt werden oder lauern. Im Allgemeinen haben Wissenschaftler, Christen eingeschlossen, fälschlicherweise angenommen, dass der erste Schritt darin besteht, den Religionen der Welt ein allgemeines Verständnis von Opferhandlungen zu entnehmen, um zu erhellen, was möglicherweise unter dem „Opfer Christi", dem „Messopfer" oder dem „christlichen Opfer" verstanden wird. Der wahre erste Schritt ist jedoch nicht, auf die Religionen der Welt zu schauen, sondern aus den Tiefen eines trinitarischen Glaubensverständnisses die folgende Frage zu stellen: Was versuchten die frühen Christen auszudrücken, als sie anfingen - zunächst zaghaft, da Opfer schließlich von Heiden und Juden dargebracht wurden -, Opfersprache und Opfermetaphorik zu benutzen, um über das Heilshandeln Christi, die Feier der Eucharistie und ihr eigenes christliches Leben zu sprechen? Der wahre erste Schritt besteht darin, auf Jesus zu schauen, auf die Mitte des Christus-Ereignisses. Dort entdecken wir, dass dieser Jesus, Sohn des Vaters und Sohn Marias, in seinem Menschsein und in der Kraft des Heiligen Geistes uns von der Fixierung auf vor-christliche und sub-christliche Opferverständnisse befreit hat. Die Reichweite dieser radikalen Zurückweisung und letztendlich der daraus folgenden revelatorischen, glücklichen Befreiung kann jetzt dargelegt werden, indem gezeigt wird, wie wenig hilfreich es ist, vor-christliche und sub-christliche Opfervorstellungen als Grundlage für das christliche Opferverständnis heranzuziehen.

Erstens ist das wahre christliche Opfer als zwischenmenschliches Ereignis, das in seinem ersten „Moment" nicht mit uns, sondern mit der *sich selbst opfernden* Initiative des Vaters in der Sendung des Sohnes als Geschenk beginnt, von vornherein nicht etwas, das der Vater dem Sohn antut oder ihm abverlangt. Denn das würde auf eine Alterität oder Andersartigkeit hindeuten, die der liebenden, sich selbst mitteilenden Einheit von Vater, Sohn und Geist, dem eigentlichen Wesen Gottes, völlig fremd ist. In unserem Leben ist das wahre christliche Opfer demnach nie etwas, das jemand einem anderen antut, auferlegt oder abverlangt. Genau das Gegenteil ist der Fall! So haben Feministinnen zum Beispiel recht - wie auch jeder oder jede andere unter ähnlichen Umständen -, wenn sie beanstanden, dass das Opfer patriarchalisch und aus anderen als rein religiösen Gründen „benutzt" wird.[5]

Das zweite trinitarische „Moment" des wahren christlichen Opfers ist die sich selbst opfernde „Antwort" des Sohnes - in seinem Menschsein und in der Kraft des Heiligen Geistes - an den Vater und für uns. Die Formulierung „in seinem Menschsein" verweist auf das fleischgewordene menschliche Leben Jesu, auf sein

Leben, seine Werke, seinen Tod, seine Auferstehung und seine Aussendung des Geistes als, wie Thomas von Aquin sagt, die *causa instrumentalis* unserer Erlösung. Die Tradition neigte dazu, dieses zweite „Moment" so stark auf Leiden und Tod Jesu zu fokussieren, dass es scheint, als ob das ganze Leben Christi ein bloßes Vorspiel zur Passion sei. Selbst wenn man sich von dieser engen Sicht löst, bleibt das Kreuz dennoch von zentraler Bedeutung dafür, was Christen mit dem Christus-Ereignis im Allgemeinen, mit dem Opfer Christi im Besonderen und, in vielen Fällen, speziell mit dem Messopfer ausdrücken wollen. Die Tatsache, dass sich in der Kreuzigung Christi zunächst die meisten grundlegenden Elemente des religionsgeschichtlichen Opferkonzeptes finden lassen, trägt in unserem Versuch, Klarheit zu schaffen, zur Komplexität oder „Ambivalenz" bei. Die Elemente sind: 1. das *Opfermaterial*, dem etwas angetan wird, 2. die *Akteure* der Opferung, 3. die *Empfänger* der Opferhandlung und 4. der *Zweck*, zu welchem die Handlung durchgeführt wird. Es ist aufschlussreich zu sehen, was geschieht, wenn wir versuchen, diese vier religionsgeschichtlichen Aspekte des Opfers anzuwenden, um zu erklären, wie das Christus-Ereignis in der Feier der Eucharistie oder, wie Katholiken sie bezeichnen, im „Messopfer" gegenwärtig ist.

Wenn man aus einer religionsgeschichtlichen Perspektive fragt: Was ist - erstens - das *Opfermaterial?*, da in dieser Perspektive üblicherweise die Vernichtung eines Opfers für das wesentliche charakterisierende Element einer wahren Opferung gehalten wird, dann lautet die Antwort: die leibliche Person des Menschen Jesu, der am Kreuz zu Tode gefoltert wird. Die nachtridentinische Fixierung auf die so formulierte Frage kennzeichnete tragischerweise nicht nur die protestantisch-katholische Debatte, die qua Debatte von den Protestanten leicht gewonnen wur- de (den Katholiken blieb die unmögliche Aufgabe, eine echte Vernichtung des Opfers im Messopfer zu entdecken), sondern sogar auch die innerkatholische Debatte über die Eucharistie als Opfer.[6]

Aber wenn man aus einer trinitarischen Perspektive fragt, was das *Opfermaterial* im Messopfer ist, dann ist dieses Material, wenn man der Frage unbedingt nachgehen will, die vollkommen freie, „antwortende", sich selbst schenkende, sich selbst mitteilende, be-Geisterte Liebe des Sohnes für den Vater und für uns. Es ist eine Wirklichkeit, ja ein Geheimnis, das jede religionsgeschichtliche Perspektive gänzlich transzendiert.

Ein ähnlich aufschlussreicher Gegensatz wird aufgedeckt, wenn wir aus einer religionsgeschichtlichen Perspektive - zweitens - nach den *Handelnden der Opferung* fragen. Bezüglich des Todes Jesu wären diese die römische Regierung von Judäa, einige jüdische Behörden, vielleicht auch Jesus selbst, der seinen eigenen Tod „inszeniert", oder sogar Gottvater, der seinen eigenen Sohn opfert, wenn man Römer 8,32 allzu wörtlich liest. Bezüglich der Feier der Eucharistie wären die Handelnden die Geistlichen der Kirche und, seit der liturgischen Erneuerung, die an der Eucharistie Teilnehmenden. Wenn wir jedoch wiederum aus einer trinitarischen Perspektive fragen, wer die *wirklichen* Handelnden beim Messopfer sind, dann rücken die historischen Akteure in den Hintergrund. Denn an erster Stelle ist der wirkliche Handelnde der dreieinige Gott, der sich selbst opfernde Vater,

der seinen sich selbst schenkenden Sohn sendet, der in seinem be-Geisterten Menschsein uns in das Leben und die Liebe des Vaters, des Sohnes und des Geistes hineinzieht. An zweiter Stelle ist die wirkliche Handelnde eine bestimmte lokale Versammlung des Leibes Christi, die in der Kraft desselben Geistes handelt, der im Menschen Jesus anwesend war, und die proleptisch die intimste ehelich-bündnisgemäße, göttlich-menschliche Beziehung verwirklicht, wozu der Leib und seine einzelnen Mitglieder imstande sind. Ein weiteres Mal transzendiert dies die erklärende Fähigkeit aller anderen Versuche in der Geschichte der Religionen.

Wenn wir - drittens - nach den *Empfängern* der Opferhandlung fragen, wird die Unzulänglichkeit eines religionsgeschichtlichen Ansatzes noch weiter enthüllt. Denn strenggenommen gibt es keinen echten Empfänger, weder des Opfers Christi noch des Messopfers. Beim authentischen christlichen Opfer geht es nicht um einen *Gegenstand,* an welchem gehandelt würde. Was *geschieht,* ist vielmehr, dass *Personen* sich selbst einander in voller Freiheit hingeben bzw. mitteilen (obwohl für die menschliche Person gilt, dass dies erst anfangshaft geschieht).

Und wenn wir - schließlich, viertens - nach dem *Zweck* fragen, weswegen die Opfergabe dargebracht wird, ist die Antwort gleichermaßen aufschlussreich. Denn auf den ersten Blick teilt zwar das christliche Opfer mit den Religionen der Welt den allgemeinen Zweck, die Beziehung zwischen Menschen und Gott wieder in Ordnung zu bringen oder zu vertiefen. Aber im tieferen, wahreren trinitarischen Sinne geht die Frage nach dem *Zweck,* die annimmt, dass wir über eine normale menschliche Handlung sprechen, vollends an der Sache vorbei. Denn *wenn* die christliche Opferung ein Ereignis zwischen göttlichen und menschlichen Personen ist, wie wir beharrlich behauptet haben, dann *ist* der Zweck das Opfer selbst, und das Opfer selbst *ist* der Zweck.

Die Unzulänglichkeit eines religionsgeschichtlichen Ansatzes, das christliche Opfer zu verstehen, wird noch weiter enthüllt, wenn wir das Messopfer aus der trinitarischen Perspektive anschauen, auf die wir insistiert haben, und zu fragen beginnen: *Wer tut was? Wer sagt was?* Und am allerwichtigsten und letztendlich: *Was geschieht?* Diese Fragen führen uns hin auf ein eschatologisches Verständnis der Messe als ritueller Darstellung des Christus-Ereignisses, und zwar so, dass sie eine anfangshafte Verwirklichung des Endzweckes dieser Darstellung ist, eine Verwandlung der Mitwirkenden.

Dieser Zweck ist von so zentraler Bedeutung für das Geheimnis der Eucharistie, dass die „Theo-Logik" uns zu der Folgerung zwingt, dass es keine eucharistische Wirklichkeit ohne die Verwandlung der Mitwirkenden gibt. Hier ist eine Nuancierung angebracht, da die Verwandlung eines Menschen in diesem Leben nur beginnen und niemals vollständig sein kann. Von den drei in gegenseitiger Beziehung zueinander stehenden Selbst-Hingaben, die das christliche Opfer ausmachen - der Selbst-Hingabe des Vaters, der Selbst-Hingabe des Sohnes und der Selbst-Hingabe der Menschen - sind nur die beiden ersten als göttliche Handlungen grundsätzlich vollkommen und vollendet. Die dritte Selbst-Hingabe, die sich in der anfangshaften Verwandlung der menschlichen Teilnehmer und Teilnehme-

rinnen ereignet, ist offenkundig unvollendet und für viele von uns noch ganz im Anfangsstadium. Und wenn in einer Feier des eucharistischen Geheimnisses bzw. des Messopfers diese Verwandlung sich nicht in mindestens einigen der Teilnehmer und Teilnehmerinnen wenigstens zu vollziehen beginnt, dann ist keine Eucharistie vorhanden. Jesus ist dort nicht anwesend, zumindest nicht heilswirksam anwesend.

Zugegebenerweise führen wir hier eine Art Gedankenexperiment durch. Kann oder könnte es je eine eucharistische Feier geben, in der sich keinerlei Verwandlung in wenigstens einem Teilnehmer oder einer Teilnehmerin zumindest anfänglich ereignet? Der berühmte „Fall" eines abtrünnigen Priesters, der das gesamte Brot in einer Bäckerei „konsekrierte", kann hier behilflich sein. Einige mittelalterliche Kasuisten mutmaßten, dass, da das Brot jetzt der Leib Christi war, die Angelegenheit zu einer Frage der Gerechtigkeit wurde, weil der Bäcker das Brot, das zum Leib Christi wurde, nicht mehr verkaufen konnte. Moderne Theologen können dieses Dilemma leichter als unwesentlich abtun, weil das, was in diesem Fall geschieht, eindeutig nicht die Feier der Eucharistie von einer Gemeinschaft des Leibes Christi ist und es folglich keine eucharistische Gegenwart gibt. Aber in anderen Fällen, wenn es vermutlich ein wenig Wohlwollen und ein wenig aufrichtige Absicht gibt, ist die eucharistische Gegenwart bzw. die Gegenwart des Opfers Christi offensichtlich nur eine anfangshafte und somit *eschatologische* Wirklichkeit. Sie wird nur dann vollendet, wenn die Teilnehmer an der Eucharistie durch den Tod hindurch in die Fülle des Ostergeheimnisses eingegangen sind.

## Schluss

Dieser Beitrag versucht, drei wichtige Schritte zu machen. Der erste bestand darin, die negativen vor-christlichen und sub-christlichen Verständnisse von christlichem Opfer aufzuzeigen, die nicht erkannt haben, dass Jesus in seinem Opfer, d.h. im Christus-Ereignis, das Opfer im religionsgeschichtlichen Sinne radikal aufgehoben hat. Der zweite Schritt, der auf zwei Jahrtausende christlicher Erfahrung und theologischer Reflexion zurückgriff, skizzierte in aller Kürze unseren lebenslangen Versuch, das wahre trinitarische Verständnis des christlichen Opfers zu enthüllen. Der dritte Schritt, der hier nun kurz umrissen werden soll, verweist auf einige bedeutende theologische und pastorale Konsequenzen dieses trinitarischen Opferverständnisses.

Die christliche Hoffnung auf universale Erlösung lässt sich in diesem Verständnis zumindest implizit finden. Denn wenn Gott wirklich will, dass alle gerettet werden, und wenn die Erlösung insgesamt tatsächlich durch Jesus Christus geschieht, zwingt uns die „Theo-Logik" dazu, im Opfer Christi gleichsam nach einem „Universalmechanismus" der Erlösung zu suchen. Wenn wir in Anbetracht dessen im Christus-Ereignis nach einem solchen „Mechanismus" suchen und dabei mittels eines Gedankenexperiments alles Bedingte daraus entfernen, bleibt

als einziges, das nicht entfernt werden kann, die *Liebe*, mit der Christus gelebt, gelehrt, geheilt, gelitten hat, mit der er gestorben und auferstanden ist und mit der er mit dem Vater den Heiligen Geist zu uns gesandt hat. Wir Christen haben an dieser göttlichen Liebe teil, „denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5,5). Zuallererst ist es die Liebe, das ursprüngliche und endgültige Sich-selbst-Schenken Gottes, die uns rettet. Folglich müssen wir, sofern wir nicht den allgemeinen Heilswillen Gottes aufgeben und eine theologisch schwierige Vielfalt von Mechanismen postulieren wollen, durch die Gott tatsächlich die überwiegende Mehrheit aller Menschen rettet, die Jesus Christus nicht kennen und bekennen und das vermutlich auch nie tun werden, die Hoffnung bekunden, dass die Liebe Gottes die vielen Milliarden Menschen erreicht und rettet, auch wenn sie den Herrn Jesus nicht „kennen", wie Christen es tun, so schwierig es auch sein mag, das in der Sprache traditioneller christlicher Erlösungstheologie zu erklären.

Theologisch leuchtet das - oder etwas Derartiges - durchaus ein und muss ja einleuchten. Zu erklären, wie die Erlösung durch Opfer für Christen funktioniert, ist *relativ* einfach geworden. Und wie die Möglichkeit der Erlösung für Nichtchristen funktioniert, kann ja auch in wenigen Worten erklärt werden, wie wir es eben getan haben, wenn auch nur hypothetisch. Aber das theologisch so klar zu machen, dass es mit fast zweitausend Jahren traditioneller christlicher Theologie vereinbar ist, die häufig dazu neigte, diese Möglichkeit der Erlösung aller auszuschließen, ist eine Aufgabe, die wir kaum begonnen haben zu benennen, geschweige denn zu erfüllen.

Die pastoralen Herausforderungen und Konsequenzen dieses Beitrages sind vordringlicher. Theologisch gesprochen hat Jesus uns im trinitarischen Christus-Ereignis aus den profanen religionsgeschichtlichen Opfervorstellungen befreit. Praktisch sind jedoch diese Vorstellungen in die Köpfe der Menschen so stark eingeprägt, dass die bloße Erwähnung des Wortes „Opfer" sie von seinem wahren christlichen Verständnis wirksam abschirmt. Angesichts seiner weit verbreiteten Einbettung in der Sprache, in der Christen über ihr Leben und ihre Berufung sprechen, ist die Entfernung des Wortes aus dem katechetischen und homiletischen Wortschatz keine praktikable Option. Trotz dieses Problems „wissen" jedoch die meisten Menschen schon *aus eigener Erfahrung*, was wahres christliches Opfer tatsächlich ist. Denn kein Mensch wird authentisch menschlich, ohne dass er irgendwann von anderen schenkend geliebt wurde, ob von Eltern, einem Ehepartner oder einer Ehepartnerin, Familie, Freundinnen und Freunden, Lehrern und Lehrerinnen, oder von wem auch immer. Selbst diejenigen, die tragischerweise in ihrem Leben solche Liebe die meiste Zeit entbehren mussten, „wissen" trotzdem, was sie ist. Denn darauf zu hoffen und sich danach zu sehnen liegt der unerschöpflichen Anziehungskraft unzähliger Geschichten, Romane, Filme, Dramen und sogar der scheinbar endlosen (wenn nicht gar stumpfsinnigen) Sit-Coms zugrunde, mit denen sich unsere TV-Bildschirme füllen. Die katechetische bzw. homiletische Aufgabe besteht darin, dieses Wissen, diese universale menschliche Sehnsucht zu wecken, auf die Augustinus in seinem unvergess-

lichen Spruch hinweist: „Denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir." *(Bekenntnisse,* I,1)
Ja, Jesus ist der Befreier des Opfers. Wenn wir aber darauf achten, was sich in dieser Befreiung des Opfers wirklich und letztendlich ereignet, wird uns bewusst, dass es der Beginn - und wahrlich nur der Beginn - einer persönlichen Verwandlung ist, durch die wir in menschlichen Handlungen von Empfangen und Weitergeben der Liebe beginnen, in unsere endgültige Bestimmung aufgenommen zu werden, in die ewige Liebe, die das Leben des Vaters, des Sohnes und des Geistes ist.

[1] Der Großteil dessen, was in diesem Beitrag behandelt wird, ist detaillierter ausgeführt am Anfang meines Buches *Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice,* London/New York, 2009, xiii-xv und 1-24.

[2] Ein weiterer Film mit einer ähnlich „strengen" Auffassung von Opfer ist *Breaking the Waves* von Lars von Trier, 1996.

[3] Daly, *Sacrifice Unveiled,* 4. Zur Notwendigkeit eines richtigen Verständnisses des christlichen Opfers siehe S. Mark Heim, *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross,* Grand Rapids, MI/Cambridge, Großbritannien, 2006.

[4] Der in diesem Beitrag verwendete Neologismus „be-Geistert" [Engl: "en-Spirited"] ist eine Art kurzschriftliche Erinnerung, vor allem für westliche Leserinnen und Leser, *dass* (aber ohne zu versuchen, auf das *wie* einzugehen) der Heilige Geist von Ewigkeit her mit dem Vater und dem Sohn eins ist.

[5] Eine gute Übersicht über die feministische Kritik am Opferverständnis bietet Erin Lothes Biviano, *The Paradox of Christian Sacrifice,* New York, 2007, 71-118.

[6] Siehe meinen Artikel *Robert Bellarmine and Post-Tridentine Eucharistic Theology,* in: Theological Studies 61 (2000), 239-260.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# „Wenn ihr verstanden hättet, was das heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer"

Enzo Bianchi

*„Das von Kult und Opfer her bestimmte Verständnis des Todes Jesu ist nur eine Deutung unter anderen. Es ist nicht allgemeingültig und zweifellos auch nicht das ursprünglichste von allen [...] Wie kommt es dann, dass die vom Opfer her bestimmte Deutung des Todes Jesu, die im Neuen Testament nur wenig bezeugt ist, sich in der Folgezeit auf massive Weise durchgesetzt hat, und zwar so sehr, dass diese Deutung schließlich die anderen verdrängt hat?"*[1]

Diese provozierende, in eine Frage gekleidete Überlegung von Louis-Marie Chauvet lässt uns den ganzen Umfang und auch die Vieldeutigkeit des Themas Opfer ermessen. Es handelt sich tatsächlich um ein Thema von unerschöpflicher Tiefe und beständiger Aktualität: Sich mit dem Thema der Spiritualität des Opfers in der Geschichte des Christentums von seinen Wurzeln im Opfer Jesu Christi her auch nur in großen Zügen zu befassen würde über den begrenzten Umfang eines Artikels weit hinausgehen.[2]
Infolgedessen möchte ich dieses Thema nur aus einem besonderen Blickwinkel und auf eine bewusst nicht erschöpfende Weise behandeln. Wenn ich auch weiß, dass der neue Bund gestiftet ist durch das Opfer Jesu, des Osterlammes (vgl. Joh 1,29.36; 19,36; 1 Petr 1,19; Apg passim) und des Gottesknechtes (vgl. Mt 12,18-21; Jes 42,1-4), „der gekommen ist, um zu dienen und sein Leben hinzugeben für viele" (Mk 10,45; Mt 20,28; vgl. Jes 53,10-12)[3], möchte ich untersuchen, wie die Lehrweise und das praktische Handeln Jesu selbst uns eine „andersartige" Sicht des Opfers ermöglichen können.

## I. „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer"

Nach dem Alten Testament stellt das Opfer in seinen verschiedenen Formen den religiösen Akt schlechthin dar, was darauf hinausläuft, dass es nicht unangemessen wäre, zu behaupten, dass der Gottesdienst des Alten Israel Opferkult ist. Parallel zu dieser faktischen Gegebenheit taucht allerdings bei den Propheten schon bald eine lebhafte Kritik an einer möglichen formalistischen Verfälschung der wahren Opfer auf. Die Propheten prangern die Gefahr an, dass das ethische

Verhalten des Volkes nicht übereinstimmt mit der wahren Bedeutung der rituellen Geste: Anstatt die Opfer als Symbolhandlungen zu verstehen, die auf die Notwendigkeit verweisen, konkret nach der Regel der Gerechtigkeit *(ṣedakah)* zu leben, sind die Gläubigen oft versucht, sie als eine rituelle Garantie misszuverstehen, die es ihnen ersparen könne, den Forderungen des Bundes mit Gott Folge zu leisten.[4]
Darum schilt Samuel den König Saul mit den Worten:

*„Hat der Herr an Brandopfern und Schlachtopfern das gleiche Gefallen wie am Gehorsam gegenüber der Stimme des Herrn? Wahrhaftig, Gehorsam ist besser als Opfer, Hinhören besser als das Fett von Widdern."* (1 Sam 15,22)

Jeremia geht in einer kühnen neuen Sichtung der Geschichte Israels so weit, zu sagen:

*„So spricht der Herr der Heere, der Gott Israels: Häuft nur Brandopfer auf Schlachtopfer und esst Opferfleisch. Ich aber habe euren Vätern, als ich sie aus Ägypten herausführte, nichts gesagt und nichts befohlen, was Brandopfer und Schlachtopfer betrifft. Vielmehr gab ich ihnen folgendes Gebot: Hört auf meine Stimme, dann will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein."* (Jer 7,21-23)

Wir können diese prophetische Strömung zusammenfassen mit dem berühmten Ausspruch des Propheten Hosea: „Liebe *[chesed]* will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer." (Hos 6,6)
Nun, im Evangelium nach Matthäus, hören wir den Widerhall des ersten Teils dieses Ausspruchs gleich zweimal aus dem Munde Jesu.[5] Im ersten Fall, bei der Berufung des Zöllners Matthäus und dem nachfolgenden Mahl mit den Sündern, weist Jesus die Pharisäer, die an seinem Verhalten Ärgernis nehmen, zurecht: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Darum lernt, was es heißt: ‚Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer' (Hos, 6,6). Denn ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten." (Mt 9,12-13) Die zweite Episode geschieht an einem Sabbat, als die Jünger Jesu auf dem Gang über die Erntefelder Kornähren auflesen und sie essen, um ihren Hunger zu stillen. Auf die wieder von Pharisäern gestellte Frage, wie er dieses Verhalten seiner Jünger beurteile, antwortet Jesus unter anderem: „Wenn

*Enzo Bianchi, geboren 1943, ist Gründer und Prior der monastischen Kommunität von Bose. Im Jahre 2000 hat die Università degli Studi in Turin ihm den Titel eines Doctor h.c. in den Politischen Wissenschaften verliehen. Er ist Mitglied des Komitees für die kulturelle Zusammenarbeit mit den orthodoxen und orientalischen Kirchen des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Als von Papst Benedikt XVI. ernannter Experte hat er an den Bischofssynoden zu den Themen „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche" (Oktober 2008) und „Die Neuevangelisierung zur Vermittlung des christlichen Glaubens" (Oktober 2012) teilgenommen.*
*Veröffentlichungen: Zahlreiche Bücher zur biblischen und patristischen Spiritualität, die in viele Sprachen übersetzt wurden. Er schreibt Kommentare und Rezensionen für die italienischen Tageszeitungen „La Stampa", „La Repubblica" und „Avvenire". Regelmäßige Zusammenarbeit mit den italienischen Zeitschriften „Jesus" und „Famiglia Cristiana" sowie mit der französischen Zeitschrift „Panorama". Anschrift: Monastero di Bose, I-13887 Magnano (Biella), Italien.*
*E-Mail: ilprioredibose@libero.it.*

ihr verstanden hättet, was das heißt: ‚Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer', dann hättet ihr Menschen ohne Schuld nicht verurteilt [...]" (Mt 12,7). Abgesehen von der Weise, wie Jesus das Prophetenwort in diesem besonderen Zusammenhang deutet: Was mich hier interessiert und was ich unterstreichen möchte, ist die in dieser seiner Aussage enthaltene, auch für uns immer noch gültige Frage: Haben wir verstanden, was der Vorrang der Barmherzigkeit vor dem Opfer bedeutet? Haben wir begriffen - um es mit einem andern Gesprächspartner Jesu zu sagen -, dass „Gott zu lieben und seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst, weit mehr ist als alle Brandopfer und anderen Opfer" (Mk 12,33)?

Während seines ganzen Lebens hat Jesus die gute Nachricht des Evangeliums im Wesentlichen durch Wort und Tat als eine Botschaft von Barmherzigkeit und Liebe überbracht, die mehr gelten als jedes Opfer. Er hat die gesamte Tora im Gebot der Liebe zu Gott (vgl. Dtn 6,5) und zum Nächsten (vgl. Lev 19,18) zusammengefasst und beide auf gleiche Stufe gestellt (vgl. Mk 12,28-31 par). Schon die Entscheidung, diese beiden Forderungen des Gottesgesetzes miteinander zu verbinden, ist eine bedeutsame Neuerung, die in der alten jüdischen Literatur keine Parallelen hat. Und im vierten Evangelium, wo berichtet wird, wie Jesus das letzte und endgültige Gebot verkündet, das er deswegen „neues Gebot" nennt, schafft er eine weitere, entscheidende Synthese: „Liebet einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben." (Joh 13,34; 15,12) Hier ist einfach die ganze Summe des Christseins in einen einzigen Satz gefasst: In der Nachfolge Jesu die Menschen wie Brüder und Schwestern zu lieben, sich zu ihrem Nächsten zu machen (vgl. Lk 10,36f) und Gott zu lieben. Man beachte, dass Jesus in diesem Falle die Forderung, Gott zu lieben, nicht einmal ausdrücklich erwähnt hat, weil er eben wusste, dass die Menschen, wenn sie einander wahrhaft so lieben, wie er sie geliebt hat, in eben diesem Handeln schon die Liebe zu Gott leben. Man könnte auch sagen, das *mandatum novum* sei Ausdruck eines der von Jesus gegenüber dem Judentum vollzogenen „Brüche", einer der Punkte, in denen er die Logik der Religion der Väter hinter sich gelassen hat, um eine neue Dimension zu eröffnen, den Übergang von der Tora zur Liebe, oder besser: Es zeige die Jesus eigene Fähigkeit, die Liebe zum Schlüssel für das echte Verständnis des ererbten Gottesgesetzes, also auch des Opferwesens, zu machen.

Einer der faszinierendsten Züge der Gestalt Jesu ist seine von allen erkannte „Bevollmächtigung durch Gott" (Mk 1,22 par), dass vollkommene Einheit zwischen seinen Worten und seinem Handeln bestand (vgl. Mk 1,27; Lk 4,36): Er lehrte, was er selbst lebte. Vor allem durch die von ihm praktizierte Menschlichkeit bezeugte Jesus, dass die Liebe und das barmherzige Mitleid gegenüber jedem Menschen den absoluten Vorrang vor jeder Form von Opfer hat. Durch seine „einladende Heiligkeit"[6], dadurch dass er sich allen Männern und Frauen in Not auf eine berührbare Weise zum Nächsten machte, hat er erzählt, was es bedeutet, die Liebe und nicht das Opfer zu leben. Darüber noch mehr zu sagen, würde zu weit führen, und dazu bedürfte es einer aufmerksamen Untersuchung des Lebensstils Jesu.[7] Kurz gesagt erlaube ich mir, auf unsere Verantwortung als Leser des Evangeliums zu verweisen. Die Hauptsache ist, dass wir die Evangelien mit neuen

Augen lesen, dass wir in ihnen die Spuren der vollkommenen Menschlichkeit Jesu erkennen, seiner Fähigkeit, mit seiner ganzen Person jene Liebe zu bezeugen, die heil macht und jedes Opfer in sich „verbrennt". Und durch dieses neue Lesen der Evangelien werden wir begreifen können, wie Jesus „alles Neue gebracht hat, indem er sich selbst eingebracht hat"[8], und dann werden wir uns seine dringlichen Mahnungen zu Herzen nehmen können: „Wer es fassen kann, der fasse es!" (Mt 19,12); „Wer Ohren hat, um zu hören, der höre!" (Mk 4,9; Lk 14,35).

## II. „Bringet eure Leiber als lebendiges und heiliges Opfer dar, das Gott gefällt"

Der Apostel Paulus ist es, der die Konsequenzen des von Christus gebrachten Neuen, hinter das es kein Zurück gibt, auch was das alttestamentliche Opferwesen betrifft, gut begriffen hat. In dieser Beziehung ist einer seiner Texte besonders bezeichnend. Am Anfang des zweiten, der Paränese gewidmeten Teils seines Briefes an die Römer schreibt Paulus:

*„Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, eure Leiber als lebendiges, heiliges Opfer* [thysía] *darzubringen, das Gott gefällt; das ist euer geistlicher Gottesdienst* [logikê latreía]." (Röm 12,1)

Was meint der Apostel mit der Formulierung „eure Leiber darzubringen"? Im Denken des Paulus bedeutet dies nicht, irgendeinen Teil des Menschen zu opfern, etwa den Leib im Gegensatz zur Seele oder zum Geist, sondern den ganzen Menschen in seiner Beziehung zu anderen Menschen. Für Paulus *hat* der Mensch nicht ein *sóma,* einen Leib, sondern er *ist* sein Leib: Er lädt also jeden Christen ein, seine ganze Existenz als Opfer darzubringen. Die Existenz, die der Mensch hat, ist nicht einfach sein privater Eigenbesitz, sie gehört ihm nicht selbst, sondern sie ist Gabe Gottes: Darum ist der Glaubende aufgerufen anzuerkennen, dass er Gott gehört. Und diese Anerkennung soll er mittels seiner alltäglichen Beziehungen leben, bis er Gott zu gegebener Zeit im Akt des Todes sein Leben zurückgibt, nachdem er ihm dafür gedankt hat, dass er von ihm geschaffen worden ist.

Mit anderen Worten: Im Christentum finden die Opfer von Tieren oder anderen dem Menschen äußerlichen Dingen ihr Ende.[9] In der Nachfolge Christi übergibt der Christ Gott seine ganze Existenz, sein Denken, sein Reden und Handeln als „Opfer" für seinen Herrn. Schon die Schriften des Alten Testaments haben den Neuen Bund vorausgesagt, in dem keine Opfertiere mehr dargebracht würden. Vielmehr werde der Mensch, der von Gott seinen Leib erhalten hat, Gott das vollkommene und ihm wohlgefällige Opfer darbringen, indem er sein Wort aufnimmt und seinen Willen zu erfüllen trachtet: „Einen Leib hast du mir bereitet." (Ps 40,7 LXX; vgl. Hebr 10,5) Mit größerem Recht muss das Leben des Christen in der Nachfolge Christi ein österliches und eucharistisches Opfer sein. Da gibt es

also keinen Gottesdienst mehr, der auf einen heiligen Ort beschränkt ist, keinen Gottesdienst mehr, der in einem geschlossenen heiligen Zeitraum stattfindet, keinen Gottesdienst, der Mittlerinstanzen braucht, sondern nur noch einen Gottesdienst in ständigem Vollzug, eine gelebte Anerkennung Gottes, eine Anbetung, die im Vollzug des menschlichen Lebens geschieht: keine Opfertiere mehr, die Gott dargebracht werden, sondern die eigene Existenz, die ihm zum Opfer gebracht wird. Der Mensch kann entweder seine Existenz Gott zum Opfer bringen oder er kann sie eifersüchtig in den eigenen Händen festhalten: Welche Alternative der Mensch wählt, entscheidet sich in der praktischen Gestaltung seines alltäglichen Lebens, je nach der Beziehung, die er zum Willen Gottes hat, zur Verwirklichung dieses Willens, der von ihm fordert, die Menschen so zu lieben, wie Gott sie liebt.

Dieses verschwenderische Einsetzen des eigenen Lebens für Gott und die Brüder und Schwestern ist das wahre Wesen der *logikè latreía.* Diesen Begriff zu übersetzen, ist sehr schwierig. Das Substantiv *latreía* bedeutet „Gottesdienst, Akt des Dienstes, der Verehrung, der Anbetung", während das Adjektiv *logikós* eine Mehrzahl von Bedeutungen abdeckt. Es bedeutet vor allem „dem *Lógos* entsprechend", d.h. dem Wort Gottes gemäß. Es bezieht sich außerdem auf einen „vernunftgemäßen" Gottesdienst, wie auch Hieronymus *logikós* in seiner Vulgata mit *rationabilis* übersetzt; und auch der römische Kanon formuliert es in seinem Ersten Hochgebet so: *oblatio rationabilis.* Schließlich spielt dieses Adjektiv auch auf ein „geistliches", also im Heiligen Geist vollbrachtes Handeln an. Diese vieldeutige Formulierung der Paulusbriefe wird auch von Jesus in seiner an die samaritische Frau gerichteten Rede beleuchtet:

*„Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet [...] Aber die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit [...]"* (Joh 4 ,21;23)

Oder anders gesagt: im Heiligen Geist und in Jesus, der der *lógos* (vgl. Joh 1,1) und die Wahrheit (vgl. Joh 4,21.23) ist. Der christliche Gottesdienst lehnt die dem lebendigen Gott gefeierte Liturgie nicht ab, aber sie ist Gottesdienst der ganzen Existenz, der in der Liturgie seine Quelle und seinen höchsten Ausdruck findet.[10] Der christliche Gottesdienst als Opfer des eigenen Leibes geschieht im Lebensvollzug, in der Verwirklichung des Willens Gottes in der Gemeinschaft der Menschen, in der Geschichte, in der *pólis,* deren Bewohner die Christen zwar sind, in der sie aber immer „Fremde und Gäste" bleiben (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11). Wenn es in den Paulusbriefen in dieser Hinsicht nur wenige Stellen gibt, die sich auf den eigentlich liturgischen Gottesdienst beziehen, so werden dagegen diesem Bereich entnommene Begriffe äußerst häufig auf das tägliche Leben der Christen angewandt, an die die Briefe gerichtet sind. An die Christen von Philippi zum Beispiel schreibt Paulus, die von ihnen empfangenen Liebesgaben seien „ein schönes Opfer, eine angenehme Opfergabe, die Gott gefällt" (Phil 4,18). Und kurz davor heißt es: „Wenn auch mein Leben als Trankopfer dargebracht wird zusam-

men mit dem Opfer und Gottesdienst eures Glaubens *[thysía kaì leitourgía tẽs pisteõs hymõn],* freue ich mich dennoch, und ich freue mich mit euch allen." (Phil 2,17) Er beschreibt den möglichen Ausgang seines Lebens und greift dabei zurück auf Bilder, die der Sprache des Opferwesens entnommen sind, die Bilder von Wein und Öl, die, wenn sie über dem Opfertier ausgegossen werden, zum Ausdruck bringen, dass es sich hier um eine ganz vorzügliche Gabe handelt (vgl. Ex 29,40-41; Num 28,5-6). Und man beachte: Paulus bringt deutlich zum Ausdruck, dass sein Blut - hier wird der Ausblick auf seinen Martyrertod eröffnet - nur das auf die Opfergabe ausgegossene Trankopfer ist; die eigentliche Opfergabe aber, die eigentliche und wahre *leitourgía,* ist der im Leben der Gemeinde von Philippi aufleuchtende Glaube. Das Lebensopfer des Apostels und der Glaube der Christen werden zusammen eine einzige Opferliturgie, ein einziges Gott wohlgefälliges Opfer. Im christlichen Gottesdienst handelt es sich tatsächlich nicht darum, Gott materielle Gaben darzubringen - wie es bei den Heiden geschah -, sondern ihm den Glauben, den Lobpreis, die Anbetung oder - ich wiederhole mich - sein ganzes eigenes Leben darzubringen: Das ist euer „geistgewirkter Gottesdienst", das wahre „geistliche, vom Geist gewirkte Opfer" (*pneumatikè thysía:* 1 Petr 2,5).

## III. „Lasst uns Gott das Opfer des Lobes darbringen"

Mit dem bisher Gesagten wollen wir selbstverständlich nicht die wichtige Bedeutung der Teilnahme an der Liturgie der Kirche und vor allem an der Feier der Eucharistie verneinen: Es ist jedoch wichtig, zu begreifen, dass ein wahrhaft christliches Leben Vorrang hat. Im Vergleich damit sind die Sakramente bloße Mittel. Deswegen ist es bei der Teilnahme an der Eucharistiefeier grundlegend wichtig, die Wirklichkeit, die in diesem Zeichen enthalten ist, zu begreifen: Wie Jesus sein Leben für die Menschen hingegeben und wie Brot gebrochen hat, so muss auch jeder Christ sein Leben für die Brüder und Schwestern geben. Nur die Einsicht in den letzten Sinn des Sakramentes kann die liturgischen Gesten mit Sinn und Inhalt füllen und verhindern, dass sie in eine leere Wiederholung von Formeln und Riten verkehrt werden.

Auf diese Wahrheit spielt auch der Brief an die Hebräer in seiner abschließenden Paränese an, die auf einer christologischen Grundlage aufbaut:

*„Jesus hat, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten. Lasst uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen [...] Durch ihn also lasst uns Gott allzeit das Opfer des Lobes* [thysían ainẽseõs] *darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen."* (Hebr 13,12-13.15)

Die Formulierung „Opfer des Lobes" (abgeleitet vom hebräischen *zevach todah*[11], die man auch mit „Lob zum Opfer" wiedergeben könnte) hat eine lange Geschichte hinter sich, die wir hier nur in großen Zügen resümieren wollen. Mit der ersten Zerstörung des Tempels von Jerusalem in den Jahren 587-586 vor Christi Geburt, der dann die endgültige Zerstörung im Jahre 70 nach Christi Geburt folgte, unternahm Israel das Werk der Spiritualisierung der Opfer.[12] So konnte sich der Gläubige im Synagogengottesdienst mit den Worten des Psalmisten an den Herrn wenden: „Wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor dir auf; als Abendopfer gelte vor dir, wenn ich meine Hände erhebe" (Ps 141,2); und die blutigen Opfer wurden immer mehr ersetzt durch das „Opfer der Lippen" (vgl. Hos 14,3; Ps 51,17-18); vom „Opfer des Lobes" (Ps 50,14.23; 116,17; vgl. Ps 107,22). Das liturgische Gebet wurde also immer mehr zum Ausdruck des Gott wohlgefälligen Opfers, der Hingabe des eigenen Lebens an Gott, wobei man von einer echten Bemühung um innere Bekehrung des Herzens ausging: „Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist; ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verschmähen." (Ps 51,19)

Der Autor des Briefes an die Hebräer bekräftigt diese Wahrheit nur noch zusätzlich aus einem christlichen Blickwinkel. „Durch ihn", das heißt „durch Jesus Christus" opfern die Christen Gott ihr Lob. Sie bringen ihm gewiss das Lob ihrer Lippen dar, dies aber als verbale Bekundung eines Lebens, das übereinstimmt mit dem, was ihre Lippen zum Ausdruck bringen; eines wirklich christlichen Lebens, das heißt eines Lebens in Gemeinschaft mit dem Leben Jesu Christi. Es geht dabei nicht nur darum, sich in der Gestaltung seines Lebens vom Verhalten Christi inspirieren zu lassen, sondern vor allem darum zu bejahen, dass es Christus in der Kraft seiner Auferstehung selbst ist, der im Christenmenschen lebt und wirkt (vgl. Joh 2,20).

Dies ist auch der tiefste Sinn der einzigartigen Verwandlung, die in der Eucharistiefeier geschieht: Indem der Christ sich vom Leib und Blut Christi nähren lässt, macht er mit seinen geistlichen Sinnesorganen die Erfahrung des göttlichen Lebens, das in ihn einströmt und ihn selbst zusammen mit den anderen Teilnehmern der liturgischen Versammlung verwandelt in den Leib und das Blut des Herrn. Nun ist es kein Zufall, dass in der großen christlichen Tradition „Opfer des Lobes"[13] keine der erstrangigen Bezeichnungen für das Sakrament der Eucharistie ist. Eine Spur davon aber gibt es auch im Kanon der römischen Messe: „Gedenke, Herr, aller Umstehenden [...] Für sie bringen wir dieses Lobopfer *[hoc sacrificium laudis]* dar, und sie selbst opfern es dir für sich und alle die Ihrigen." In der Eucharistiefeier lässt die Kirche durch das Gedenken an die Geste, mit der Jesus Christus in seinem Leib und Blut den endgültigen Neuen Bund gestiftet hat, ihren Lobpreis, ihre Danksagung für das ganze Leben des Gottessohnes zu Gott aufsteigen. Sie muss allerdings den tiefsten Sinn der von Jesus in der Eucharistie vollzogenen Handlung begreifen: Im letzten Abendmahl hat er nur in vollkommener Freiheit mit einem Akt, der wie ein deutlich sprechendes Resümee der von ihm sein ganzes Leben lang gelebten Liebe wirkt, jene Liebe zum Ausdruck gebracht, dank der er sich auch bereit gefunden hat, sich einem ihm gewalttätig

zugefügten Leiden zu unterwerfen und sich zu einem ungerechten und schmachvollen Tode verurteilen zu lassen. Um seinen Jüngern dies alles verständlich zu machen, beauftragte er sie, ein letztes Abendmahl vorzubereiten, so wie die Synoptiker es beschreiben, einen *Pessach-Seder* (vgl. Mk 14,12-31 par), nach dem vierten Evangelium ein Mahl als Vermächtnis (Joh 13,17-26), in beiden Fällen ein letztes Abendmahl, bei dem er mit Brot und Wein einen Ritus vollzogen hat, bei dem er Worte sprach, die darauf zielten, den Sinn dieser Geste zu beleuchten. Was dann in den nächsten Stunden wirklich geschehen würde, die Verurteilung Jesu zu Leiden und Tod, wird in einer prophetischen Symbolhandlung vorweggenommen: Dieser Tod wird der letzte Akt eines Lebens sein, das hingegeben und wie Brot gebrochen werden wird, das Blut sein wird, vergossen wie der Wein des Trankopfers - als Gipfelpunkt eines von der Liebe zu Gott und den Menschen gezeichneten Lebens „bis zur Vollendung" (*eis télos:* Joh 13,1).
Dieses von Jesus dem Vater dargebrachte Lobopfer macht die Eucharistiefeier für die Christen zum Lehrstück, das ihnen zeigt, dass sie berufen sind aus ihrem ganzen Leben einen Lobgesang für Gott zu machen. So geschieht, nach einem anderen Mahnwort des Apostels, Nachfolge Christi: „Wandelt in der Liebe - wie auch Christus euch geliebt und sich als Weihegabe *[prosphorá]* und Opfer *[thysía]* für uns hingegeben hat - Gott zum köstlichen Wohlgeruch." (Eph 5,2)

## Schlussbemerkungen

In seinen weit ausladenden Überlegungen über das Neue des christlichen Opfergedankens legt der Hebräerbrief Christus die folgenden Worte aus Psalm 40 in den Mund (der hier zitiert wird nach der griechischen Übersetzung der Septuaginta):

*„Bei seinem Eintritt in die Welt spricht Christus: ‚Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen; an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen. Da sagte ich: Ja, ich komme - so steht es über mich in der Schriftrolle -, um deinen Willen, Gott, zu tun' [Ps 40,7-9 G]."* (Hebr 10,5-7)

Dann folgt der Kommentar:

*„Zunächst sagt er: ‚Schlacht- und Speiseopfer, Brand- und Sühnopfer forderst du nicht', obgleich sie doch nach dem Gesetz dargebracht werden. Dann aber hat er gesagt: ‚Ja, ich komme, deinen Willen zu tun.' So hebt Christus das erste [das alttestamentliche Opfer] auf, um das zweite, neue in Kraft zu setzen."* (Hebr, 10,8-9)

Mit großer Kühnheit, die er mit einem bemerkenswert tiefen Glaubensverständnis verbindet, bemüht sich der Autor dieses Textes, sich geradewegs hineinzudenken in das Denken Christi im Augenblick seiner Inkarnation. Und so begreift er das wesentlich Neue des christlichen Opfers: als das freie Anerbieten des eigenen, von Gott als Geschenk empfangenen Leibes, das heißt seiner ganzen Person. Dies bedeutet, Gottes Willen zu tun: Gott will keine anderen Opfer, und

Jesus hat uns dies mit seiner ganzen in Liebe dahingegebenen Existenz ein für allemal lehren wollen. Dank des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu also „sind wir durch die Opfergabe *[prosphorá]* des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt" (Hebr 10,10).

[1] Louis-Marie Chauvet, *Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice,* in: Lumière et vie 146 (1980), 85-87.

[2] Für einen ersten Blick auf das Problem siehe: Christian Grappe - Alfred Marx, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux testaments,* Genf 1998; Ferner die Themenhefte *Il sacrificio nel giudaismo e nel cristianesimo* von Annali di Storia dell'Esegesi 18 (2001), *Le sacrifice du Christ et des chrétien* von Cahiers Évangile 118 (2001) und *Il sacrificio* von Parola, spirito e vita 54 (2006).

[3] Vgl. Enzo Bianchi, *Complotti di silenzio sull'eucaristia,* in: Servitium, serie III[a], Nr. 4 (1979), 478-480; ders., *L'eucaristia, adorazione e contemplazione,* in: Camillo Ruini (Hg.), Eucaristia, porta santa giubilare, Vatikanstadt 2000, 189-193.

[4] Außer den im Folgenden zitierten Stellen siehe zu diesem Thema: Jes 1,10-20; 29,13; Jer 6,20; 7,1-15; 14,12; Hos 8,11-13; Am 4,4-5; 5,21-27; Mi 6,6-8.

[5] Genau gesagt: „Matthäus ist der einzige christliche Autor nicht nur in den Schriften des Neuen Testaments, sondern auch in den ersten beiden Jahrhunderten, der Hos 6,6 zitiert." - Benoît Standaert, *Misericordia voglio (Mt 9,13 e 12,7),* in: Parola, spirito e vita 29 (1994/1), 110. Der Exeget betont auch die von Matthäus, der von den Parallelstellen bei Markus ausgeht, geleistete Überarbeitung (112-116).

[6] Vgl. Christoph Theobald, *Il cristianesimo come stile,* Bd. I, Bologna 2009, 49-58.

[7] Mit dieser Frage habe ich mich befasst in: Enzo Bianchi - Massimo Cacciari, *Ama il prossimo tuo,* Bologna 2011, 64-69.

[8] Irenäus von Lyon, *Adversus haereses,* IV, 34,1.

[9] Dies ist eine der Bedeutungen der von Jesus vorgenommenen sogenannten „Tempelreinigung", vgl. Mk 11,15-18 par.; Joh 2,13-22.

[10] Vgl. *Sacrosanctum concilium* 10: „Die Liturgie ist der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle *[fons],* aus der all ihre Kraft strömt."

[11] Diese Formulierung bezeichnet ursprünglich einen besonderen Typ von Gemeinschaftsopfer (vgl. Lev 7,11-15), das im Rahmen eines Festmahls als Danksagung dargebracht wurde.

[12] Seine reifsten Früchte im jüdischen Kulturbereich wird dieser Prozess in Qumran tragen, wie man in der *Gemeinderegel* lesen kann: „Die Männer der Gemeinschaft [...] werden für die Sünde der Rebellion und für sündhafte Fehltritte Versöhnung erlangen ohne das Fleisch von Brandopfern und ohne das Fett von Opfertieren. Das Opfer der Lippen aber, dargebracht nach der Norm der Regel, wird sein wie ein Wohlgeruch der Gerechtigkeit, und die Vervollkommnung der Lebensführung wird spontan dargebracht und gnädig angenommen werden" (1QS 9,3-5).

[13] Vgl. Jean Juglar, *Le sacrifice de louange,* Paris 1953, Die Übersetzung von *todah* durch *eucharistía* geht mindestens auf die Bibelübersetzung von Aquila und Philon von Alexandria zurück.

[14] Zu diesem Thema siehe eine interessante Überlegung von Joseph Moingt, die den beredten Titel *La fin du sacrifice* trägt, in: Lumière et vie 217 (1994), 15-31.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

concilium
Theologisches Forum

# „Green Economy": der letzte Angriff auf die Natur?

Leonardo Boff

Die *Green Economy* ist ein neuer hegemonialer Diskurs, der von der UNO, von Regierungen und Unternehmen eingeführt worden ist. Der Begriff entstand 2006 als Antwort auf den Bericht der UNO über den Einfluss der klimatischen Veränderungen auf die Ökonomie. Die Idee dahinter war, den Übergang von einer braunen Wirtschaft (fossile Energien) mit hohem Kohlenstoffausstoß zu einer grünen Wirtschaft (alternative Energien) mit wenig Kohlenstoffausstoß zu gestalten. Am 22. Oktober 2008 veröffentlichte die UNEP[1] diesbezüglich ein Leitdokument mit dem Titel *Für eine grüne Wirtschaft* („Towards a Green Economy. Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication"), das vor allem von deutschen Analysten beeinflusst worden war.

## I. Was ist die „Green Economy"?

Die UNEP versteht unter *Green Economy* „eine Wirtschaft, die zu einer Verbesserung des Wohlbefindens der Menschheit und zu sozialer Gleichheit führt und gleichzeitig signifikant die Umweltrisiken und die ökologisch bedingte Knappheit verringert". Außerdem treibe sie die Überwindung der Armut sowie die Erhaltung des menschlichen Kapitals voran. Doch dies ist eine reine Absichtserklärung. Weder die Mittel noch die notwendigen makroökonomischen und sozialen Veränderungen werden angesprochen, um die noblen Ziele zu erreichen. So stellt sich

die Frage, ob eine solche Initiative innerhalb des geltenden Systems des unbegrenzten Wachstums umsetzbar ist.

In dem offiziellen Dokument *Die Zukunft, die wir wollen,* herausgebracht anlässlich der Konferenz der Vereinten Nationen über nachhaltige Entwicklung „Rio+20", die vom 13. bis 24. Juli 2012 in Rio de Janeiro stattfand und von der UNEP organisiert wurde, wird die grüne Wirtschaft „im Kontext nachhaltiger Entwicklung, des Umweltschutzes und der Armutsüberwindung" als eine mögliche Antwort genannt. Die kritische Analyse des Textes unterdessen zeigt, dass es sich um eine ungeordnete Ansammlung von rührenden guten Absichten handelt („wir genehmigen, wir unterstützen, wir begrüßen, wir bestärken" etc.), jedoch ohne irgendeinen praktischen Sinn dahinter. Es werden keine konkreten Vermittlungen, Technologien oder finanzielle Mittel angeboten, um diese guten Absichten zu realisieren. Das Dokument der UNEP vermeidet den Begriff „nachhaltige Entwicklung" als zentrales Thema, weil man sich der Banalisierung und des sozialen Verschleißes des Ausdrucks bewusst ist. Schon Michail Gorbatschow verkündete, dass sich die Form der Entwicklung heute als unhaltbar erwiesen hätte, weil sie „zu Krisen, sozialer Ungerechtigkeit und der Gefahr ökologischer Katastrophen führt" (*O Globo,* 9. Juni 2012). UNO-Generalsekretär Ban Ki-moon äußerte sich diesbezüglich noch kritischer und sagte im Januar 2011 zu den Superreichen in Davos: „Das aktuelle globale ökonomische Modell ist ein weltweiter Selbstmordpakt."[2]

Um vor dieser Drohung zu fliehen, hat man die *Green Economy* erfunden. Sie will eine scheinbare Alternative zur geltenden Produktionsweise sein, die auf die unbegrenzte Akkumulation abzielt, ohne Bewusstsein für die Grenzen der Erde, der Ökosysteme und der Ungleichheiten. Haben wir es mit einer ideologischen Begrünung desselben Prozesses zu tun?

## II. Annehmbare Elemente der „Green Economy"

Da sich der Ausdruck *Green Economy* jedoch schon aufgedrängt hat, wollen wir zunächst versuchen, das Positive daran zu finden, um dann vor den darin versteckten hohen Risiken zu warnen. Es ist eine typische Eigenschaft des Kapitalismus, dass er stets neue Initiativen und Anpassungen schafft, die es ihm erlauben, mit seiner wollüstigen Akkumulation fortzufahren. Die *Green Economy* könnte eine dieser Fallen sein. Sie kann allerdings unterschiedliche Dinge, auch positiver Art, bedeuten.

*Erstens* gehört es zu den Zielen der grünen Wirtschaft, die abgeholzten Gebiete oder jene Gebiete, deren Böden von Verwitterung und Erosion betroffen sind, wiederherzustellen. Man möchte noch existierende Wälder erhalten. Dies ist als eine positive Absicht zu werten, die dringend umgesetzt werden sollte. Es sind die grünen Flecken der Erde, die unser Trinkwasser garantieren, das Kohlenstoffdioxid binden und die globale Erwärmung vermindern können. In diesem Sinne ist die grüne Wirtschaft wünschenswert.

*Zweitens* kann die *Green Economy* den ökonomischen Wert der sogenannten „Externalitäten" wie z.B. Wasser, Böden, Luft, Nährstoffe, Landschaften, d.h. Dimensionen der (grünen) Natur ermitteln. Diese Elemente wurden bisher nicht zur Preisbewertung der Produkte hinzugezogen. Sie waren schlicht und einfach kostenlose Besitztümer, deren sich jeder bedienen konnte. Heute hingegen gewinnen vor allem Wasser, Nährstoffe, Fasern u.a. aufgrund der Knappheit der Güter und Dienstleistungen an Wert. Dieser Wert müsste in die Zusammensetzung des Produktpreises einfließen. Es geht nicht darum, diese Güter und Dienstleistungen zu vermarkten, sondern sie als einen wichtigen Teil des Produktes einzubeziehen. Folglich sind die Ökosysteme keine Externalitäten, sondern die materiale, energetische und biotische Basis, von der das Leben und die menschliche Gesellschaft abhängig sind. Dasselbe gilt für die produzierten Abfälle, die Gewässer verseuchen, die Böden vergiften und die Luft verschmutzen. Die Kosten für ihre Transformation oder Liquidation sollten in die finalen Kosten der Produkte einberechnet werden.

So benötigt z.B. jedes Kilo Rindfleisch bei der Herstellung 15.500 Liter Wasser; für einen Hamburger benötigt man 2400 Liter, für ein Paar Schuhe 8000 Liter, und sogar für eine kleine Tasse Kaffee braucht man 2400 Liter. Das aufgewendete natürliche Kapital sollte im menschlichen Kapital einberechnet sein. Anders gesagt, die Ökonomie sollte innerhalb der Gesellschaft den Platz einnehmen, den die Ethik innerhalb der Ökonomie einnimmt. Bis jetzt standen sie je isoliert nebeneinander. Aus dieser Sorge heraus ist die Wirtschaftssoziologie von Mark Granovetter, Neil J. Smelser und Richard Swedberg entstanden, ebenso die Studien zur Ökoentwicklung und Bioökonomie von Ignacy Sachs, Ladislaus Dowbor und Ricardo Abramovay.

Anhand makroökonomischer Berechnungen ist es möglich, den geleisteten Dienst der Ökosysteme, die das natürliche Kapital bilden, an der Menschheit auszurechnen. Ich verwende hier einen alten Datensatz von 1977, jedoch kann er auch heute als gültige Referenz dienen, obwohl die Zahlen heutzutage deutlich höher ausfallen. Die Berechnungen wurden von einer Gruppe von Ökologen und Ökonomen, die für Umweltfragen sensibel waren, vorgenommen. Sie schätzten, dass der Beitrag des natürlichen Kapitals zum Leben der Menschheit zum damaligen Zeitpunkt bei 33 Billionen Dollar pro Jahr liege. Diese Zahl stellte damals fast das Doppelte des weltweiten Bruttoinlandsproduktes dar, das 1977 bei 18 Billionen Dollar lag (heute sind es 50 Billionen). Anders gesagt: Wenn die Menschheit das natürliche Kapital durch künstliche Mittel ersetzen wollen würde, müsste sie das

*Leonardo Boff, geb. 1938, Befreiungs- und Ökotheologe, war Professor für Systematische Theologie an der Universität in Rio de Janeiro. Er ist Autor von über 80 Büchern zu humanwissenschaftlichen Themen, vor allem der Theologie, Philosophie und Ökologie, zuletzt u.a.: Achtsamkeit: Von der Notwendigkeit, unsere Haltung zu ändern (2013); Mein Glaube: Christsein in einem neuen Zeitalter (2013). Zum 75. Geburtstag erschien im September als topos-Taschenbuch mit dem Titel „Geerdeter Glaube" eine Auswahl von Aufsätzen. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Franziskus von Assisi und Franziskus von Rom" in Heft 3/2013. Anschrift: Caixa Postal 92144, Itaipava, Petrópolis RJ 25741-970, Brasilien. E-Mail: lboff@leonardoboff.com.*

weltweite Bruttoinlandsprodukt auf 33 Billionen Dollar pro Jahr anheben. Es ist nicht nötig anzumerken, dass dies praktisch unmöglich ist. Für die *Green Economy* soll jetzt, wo das natürliche Kapital bereits in hohem Grade verfallen ist und zunehmend knapper wird, sein geschätzter Wert in Erwägung gezogen werden. In diesem Sinne hat die *Green Economy* eine annehmbare Gültigkeit.

*Drittens* soll die *Green Economy* nach dem Verständnis der UNEP und von „Rio+20" „zu einer Verbesserung des Wohlbefindens der Menschen und zu sozialer Gleichheit führen und gleichzeitig signifikant die Umweltrisiken und die ökologisch bedingte Knappheit verringern". Solch eine Absicht ist nur durch eine Produktionsweise zu erreichen, die den maximalen Ertrag und die Reichweite und Grenzen eines bestimmten Ökosystems respektiert. Es gilt, die Art der Eingriffe dahingehend einzuschätzen, dass die Beeinträchtigungen dem Ökosystem die Möglichkeit lassen, sich davon zu erholen. Hier einige Beispiele: Es braucht alternative Energien zu den fossilen, die hochgradig umweltschädlich sind. Diese Energien basieren auf den Gütern und Dienstleistungen der Natur und sind folglich weniger schädlich, wie z.B. die Wasserkraft, die Windenergie, die Solarenergie, die Meereskraft, die Geodynamik und die Bioenergie. Wir wissen, dass es niemals eine absolut reine Energie geben wird. Jedoch ist es möglich, ihre negativen Auswirkungen auf die Biosphäre zu großen Teilen zu verringern.

Das Süßwasser wird zu einem der knappsten Güter der Natur werden (nur 0,7 Prozent sind für den menschlichen Konsum zugänglich). Daher rührt die Notwendigkeit, Gebäude zu konstruieren, die Regenwasser auffangen, das dann vielseitig verwendet werden und den Mangel an Wasser lindern kann. Auf allen neuen Gebäuden sollten zwingend Solarmodule angebracht werden. So viel wie möglich sollte wiederverwendet und recycelt werden. Als Ausgleich zur finanziellen Subventionierung durch den Staat sollten solche Autos gebaut werden, die sparsamer mit der Energie umgehen und die Verschmutzung verringern. Die Subventionen und Darlehen für Unternehmen sollten an das Befolgen der Umweltpolitik und an die Rettung von brachliegenden Regionen geknüpft werden. Supermärkte sollten dazu verpflichtet werden, keine Plastiktüten zum Verpacken der Produkte zu verwenden, außerdem sollte man das Wiederverwenden und Recyceln aller Abfälle vorantreiben. Die Hersteller elektronischer Produkte sollten sich des Recyclings gebrauchter Geräte annehmen. Man sollte den Gebrauch von Pestiziden in der Agroindustrie soweit wie möglich verringern und die Agroökologie, die familiäre Landwirtschaft und die solidarische Ökonomie begünstigen, indem z.B. die Last der Steuern beim Verkauf ihrer Produkte verringert wird.

So könnten wir die Zahl der Beispiele bis ins Unendliche weiterführen.

Die zugrundeliegende Annahme lautet, dass diese Art der *Green Economy* einen Wandel zu einer wahren ökonomischen Nachhaltigkeit darstellt, wie wir ihn bis heute noch nicht erreicht haben.

Mittlerweile ist zu beobachten, dass der Druck auf die Ökosysteme wächst und das bereits abnehmende natürliche Kapital weiter belastet wird: einerseits durch die unfassbare globale Erwärmung und andererseits aufgrund des Hinzukommens von Millionen über Millionen neuer Konsumenten, insbesondere in China,

Indien und auch in Brasilien. Wir sprechen von drei Milliarden Menschen, die innerhalb von 20 Jahren zu Konsumenten geworden sind. Der Ausstoß der Treibhausgase wird weiter stark ansteigen. Pro Jahr produziert jeder Mensch 4 Tonnen Kohlendioxid und die Gesamtheit aller Menschen fast 30 Milliarden Tonnen, so die J. Sachs Universität von Columbia, USA.[3] Wie wird die Erde diese giftige Last verdauen? Die Naturkatastrophen belegen unsere Unfähigkeit, das Gleichgewicht zu halten. Ignace Ramonet bestätigt in *Le Monde Diplomatique* (13. 5. 2012), dass im Jahr 2010 90 Prozent der Naturkatastrophen durch die globale Erwärmung verschuldet waren. Aufgrund dessen starben 300.000 Menschen, und es entstand ein ökonomischer Schaden von 100 Milliarden Euro.

Die *Green Economy* ist in dem Maße akzeptabel, als sie durch ihre Herangehensweise den Dingen genauer auf den Grund geht, um schließlich ein anderes Paradigma für die Beziehung zur Erde vorzubringen. In diesem Paradigma stehen nicht die Ökonomie, sondern die allgemeine Nachhaltigkeit des Planeten, des Lebenssystems, der Menschheit und unserer Zivilisation im Zentrum. Gemäß der Logik dieses Vorschlags muss die materielle Basis der Wirtschaft in Synergie mit den Grenzen der Erde organisiert werden. Wenn wir uns als ein Teil der Erde fühlen und den Auftrag annehmen, sie zu schützen, kann die Erde uns alles geben, was wir zum Leben brauchen, um in Gemeinschaft mit allem Leben gut zu leben.

## III. Probleme und Risiken der „Green Economy"

Die *Green Economy* geht auf zwei wichtige Fragen nicht ein und stellt uns damit vor ein hohes Risiko. Sie löst das Problem der *Ungleichheit* nicht. Die Forderung nach Gleichheit ist nicht mit der Aufrechterhaltung des Konsums der Reichen übereinzubringen. Ein durchschnittlicher Amerikaner konsumiert sechsmal so viel wie ein Indianer. Die Gleichheit bedarf der Auferlegung von Grenzen, die im aktuellen System verneint werden, während man nach Akkumulation und unbegrenztem Konsum strebt. Der ökologische Fußabdruck der Erde verträgt das nicht mehr. Wollten wir das Niveau des Konsums der reichen Länder auf alle übertragen, bräuchten wir drei Planeten, die der Erde entsprechen. Wir haben die Grenze der Erde schon erreicht. Sie weiter zu forcieren bedeutet, Reaktionen in Form von Wirbelstürmen, Dürre, Hochwasser, Tsunamis und anderen extremen Ereignissen hervorzurufen. Es drängt sich die Forderung nach Konsumreduktion und nach einem Weg hin zu geteilter Genügsamkeit förmlich auf.

Die *Green Economy* kann auch ein Abbild der perversen menschlichen Gefräßigkeit sein, insbesondere der großen Konzerne, die Geschäfte mit dem heiligsten und dem gemeinsamen Gut der Erde und der Menschheit - der Natur - machen und deren Besitz ein kollektiver sein sollte. Dazu zählen vor allem das Wasser, die Grundwasserreserven, die Flüsse und die Ozeane, die Atmosphäre, die Saat, die Böden, das Gemeindeland, die Naturreservate, die Landschaften, die Sprachen, die Wissenschaft, der Genpool, die Kommunikationsmittel, das Internet, die Gesundheit, die Bildung u.a. Weil sie aufs Engste mit dem Leben selbst verknüpft

sind, können sie nicht in Ware umgewandelt werden oder in den Kreislauf von Kauf und Verkauf eingeschleust werden. Das Leben ist heilig und unantastbar.
Die kostenlosen Güter und Dienstleistungen der Natur mit Preisen zu versehen, sie zu privatisieren mit der Absicht, daraus Gewinne zu erzielen, ist die höchste Unvernunft der Konsumgesellschaft. Diese Unvernunft hat bereits zu der Perversität geführt, dass die Marktwirtschaft zu einer Marktgesellschaft geworden ist. So versucht man z.B. nicht nur, das Holz Amazoniens zu verwerten, sondern auch seine Fähigkeit zur Erzeugung von Biodiversität und Feuchtigkeit zu verkaufen. Man möchte nicht nur mit dem Handel von Bienenhonig Gewinn machen, sondern auch von der Bestäubungsfähigkeit der Bienen profitieren. So wie alles zu Verbrauchsgütern (engl. *commodities*) für den Markt wird, werden auch die natürlichen lebendigen Güter und Dienstleistungen zu Verbrauchsgütern gemacht. Diese Art der *Green Economy* ist nicht hinnehmbar.
Sollte diese Tendenz der *Green Economy* Bestand haben, wird das der letzte große Angriff der gierigen und schädlichen Menschen auf die Natur und die Erde sein. Der Weg zum Abgrund ist dann unumkehrbar. Wir werden dann keine Kinder oder Enkelkinder mehr haben, um unser tragisches Schicksal zu beweinen. Denn auch sie werden dann nicht mehr existieren.

[1] UNEP - *United Nations Environment Programme.*

[2] Ban Ki-moon, *World's Economic Model is 'Environmental Suicide'*, in: The Guardian, 28. Januar 2011. Siehe: www.guardian.co.uk/environment/2011/jan/28/ban-ki-moon-economic-model-environment?INTCMP=SRCH (8. 8. 2013).

[3] „Não se pode abrir mão da dimensão ambiental do desenvolvimento", in: Editorias Economía e Política, 31. Januar 2012. Siehe: www.ecodesenvolvimento.org/posts/2012/janeiro/nao-se-pode-abrir-mao-da-dimensao-ambiental-do (8. 8. 2013)

*Literatur*


Abramovay, Ricardo, *Muito além da economia verde,* São Paulo 2012

Boff, Leonardo, *Zukunft für Mutter Erde: Warum wir als Krönung der Schöpfung abdanken müssen,* München 2012

Boff, Leonardo, *Sustentabilidade: o que é o que não é,* Petrópolis 2012

Boff, Leonardo - Hathaway, Mark, *The Tao of Liberation. Exploring the Ecology of Transformation,* Maryknoll 2009

Cechin, Andrei, *A natureza como limite da economia: a contribuição de Nicholas Georgescu-Roegen,* São Paulo 2011

Department of Economic and Social Affairs (DESA)/ UNITED NATIONS, New York: *The Great Green Technological Transition, World Economic and Social Survey 2011*

Dowbor, Ladislau, *Democracia econômica,* Petrópolis 2008

Groupe ETC, *Qui contrôlera l'economie verte?* www.etcgroup.org/es/node/5298 2012

Heinberg, Richard, *The End of Growth. Adapting to our New Economic Reality,* Gabriola Island, Kanada 2011

Jackson, Tim, *Prosperity without Growth? The Transition to a Sustainable Economy,* London 2009

Lesbaupin, Ivo, *A solução é „economia verde"*, www.ihu.unisinos.br/noticias/507131-asolucaoeaeconomiaverde

Mayr, Ernst, *This is Biology: the Science of the Living World*, Harvard 1997

Millennium Ecosystem Assesment (Hg.), *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*, Washington 2012

Nadal, Alejandro, *Economia verde, novo disfarce do neoliberalismo*, www.ihu.unisinos.br/noticias/505827-economia-verde-novo-disfarce-do-neoliberalismo

Olmos, Marli, *O future verde*, in: *Valor Econômico* 13. 12. 2009, São Paulo

Ramonet, Ignacio, *Los retos de Rio+20*, in: Le Monde Diplomatique, Juli 2012

Sachs, Jeffrey D., *Humanidade Sustentável*, envolverde.com.br/economia/artigo-economia/humanidade-sustentavel/

Sachs, Ignacy, *A Terceira margem. Em Busca do ecodesenvolvimento*, São Paulo 2009

SEFRAS - *Serviço Franciscano de Solidariedade: Economia verde - qual o valor da natureza*, www.ihu.unisinos.br/noticias/509413-economia-verde-qual-o-valor-da-natureza

Smelser, Neil J. - Swedberg, Richard, *Handbook of Economic Sociology*, Princeton 2005

TEEB - *The Economics of Ecosystems and Biodiversity* : www.teebeweb.org

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Miriam Leidinger

# Wie soll man vom Glauben her am weltweiten ethischen Dialog teilnehmen?

Marciano Vidal

Eines der Konfliktfelder im Verhältnis von christlichen Kirchen - vor allem ihrer offiziellen Gremien - und der politisch organisierten, staatlichen oder staatenübergreifenden Macht ist der moralische Diskurs.[1] Ich habe hier nicht die Absicht, alle Aspekte dieser Frage zu erörtern. Ich möchte lediglich meinen Standpunkt zu dem darlegen, was ich für den Kern der Debatte halte: Wie kann - und muss - man sich vom Glauben her in die ethischen Fragen einmischen, die alle, Gläubige und Nichtglaubende gleichermaßen, angehen: Fragen der Abtreibung, Euthanasie, Humangenetik, Geburtenkontrolle, Wirtschaftssysteme, Umweltschutz (Ökologie), Beilegung von zwischenstaatlichen und weltweiten Konflikten (Krieg, humanitäre Intervention) usw.?

## I. Säkularisierung der gelebten Moral und Autonomie des ethischen Diskurses

Beim Blick auf die tatsächlich gelebte Moral und die ethische Reflexion drängen sich zurzeit zwei Beobachtungen auf: Einerseits gibt es Moralsysteme, die in Verbindung mit den großen Religionen - Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus usw. - stehen. Doch andererseits gibt es viele Menschen und Gruppen von Menschen, die nach einer moralischen Identität ohne Rückgriff auf religiöse Deutungswelten suchen. Sie erheben den Anspruch, die Moral von einem Standpunkt unabhängig von irgendeinem Glauben zu leben und zu denken. Diese Haltung ist auf dem Gebiet philosophischen Denkens noch stärker verbreitet. Die derzeitige theoretische Reflexion über die Moral versteht sich selbst als autonom, abseits von religiösen Bekenntnissen.

Angesichts dieser Situation taucht natürlich die Frage auf: Müssen sich gelebte Moral und ethischer Diskurs zwangsläufig auf die Religion stützen? Oder ist eine autonome Moral ohne religiöse Bezüge möglich? Ich beantworte diese Frage mit einer zweifachen These:

*Erste These:* Gegenüber Einstellungen, die die Möglichkeit einer autonomen Ethik ohne ausdrücklichen Bezug auf eine religiös verstandene Transzendenz in Abrede gestellt haben (Voluntarismus, Ockhamismus, Kalvinismus, Subalternalismus, Maritainismus usw.) und nach wie vor verneinen (religiöse Fundamentalismen), vertritt man heute hinreichend kritisch die Auffassung, dass die säkulare Moral theoretisch wie praktisch in sich stimmig ist. Die Autonomie der menschlichen Vernunft und das Insistieren auf dem absoluten Wert der Person bieten eine ausreichende Grundlage für die Ausformulierung der menschlichen, nicht zwangsläufig religiösen Ethik.

*Zweite These:* Die auf Transzendenz hin offene Moral kann sowohl theoretisch als auch praktisch in sich stimmig sein. Wenn man die Öffnung der Moral auf die Religion hin zugesteht, dann setzt das keineswegs voraus, den absoluten Wert der Person in Abrede zu stellen. Im Gegenteil: Es bedeutet, diesem Wert eine sichere Grundlage zu verleihen und ihn mit einem höheren Ideal zu versehen. Für den Gläubigen ist die Person auf Gott bezogen, jedoch nicht im Sinne eines *Mittels,* sondern vielmehr im Sinne eines *Zwecks an sich.* Dies hat Thomas von Aquin erkannt und in schöner Weise zum Ausdruck gebracht, als er die ontologische und axiologische Beziehung zwischen Gott und der menschlichen Person mithilfe der Dialektik der Freundschaft erläuterte.[2] Gott ist genau derjenige, der es ermöglicht, dass die Person das ist, was sie ist: ein Zweck an sich. Die Herr-Knecht-Dialektik wird von der Dialektik der Freundschaft überboten. Die Autonomie verliert keineswegs an innerer Konsistenz, sie wird vielmehr umso stärker gewahrt, wenn sie, wie die großen Theologen Paul Tillich und Walter Kasper erläutern, in ein Verhältnis zu einer wohlverstandenen Theonomie eintritt.[3] Auf diese Weise korrigiert man die kantische Bemerkung, dass jede *Theonomie Heteronomie* sei - eine unbedachte Äußerung, die nicht rechtzeitig korrigiert wurde und deshalb das Verhältnis zwischen ethischer Vernunft und

religiöser Dimension beeinträchtigte sowie das Verständnis und die Bedeutung der theologischen Ethik untergrub.

## II. Die weltweite zivile Ethik: gemeinsamer Nenner zwischen Gläubigen und Nichtglaubenden

Die zivile Ethik ist die moralische Übereinkunft der verschiedenen moralischen Überzeugungen innerhalb der Gesellschaft. In diesem Sinne spricht man von einem moralischen Minimalkonsens, der das Niveau der moralischen Akzeptanz der Gesellschaft angibt, das von keinem tragfähigen Vorhaben der Gesellschaft unterschritten werden kann. Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet stellt die zivile Ethik die *gemeinsame* Moral innerhalb der legitimen Vielfalt ethischer Überzeugungen dar. Sie ist es, die der Vielfalt der Projekte der Menschen Einheit und Authentizität verleiht.[4]

Die zivile Ethik geht mit einem bemerkenswerten Glauben an die Solidarität der Menschen einher. Überzeugt davon, dass niemand ein Vernunftmonopol innehat, insistiert sie auf der Einheit der menschlichen Gattung inmitten aller Pluralität. Von diesem *Monotheismus der Vernunft* leitet man das ethische Fundament für die radikale Gleichheit der Individuen und Gruppen ab. Ungeachtet der legitimen historischen und kulturellen Vielfalt gestaltet man Prozesse der Konvergenz und Akkulturation jenseits der Identität stiftenden Unterschiede.

Innerhalb der allen gemeinsamen Vernunft etablieren sich Kommunikationskanäle für den kulturellen Austausch, die wechselseitige Annäherung, für friedliche Formen der Konfliktlösung, für den Handel, die Überzeugungsarbeit, ja sogar die Evangelisierung. Die Kategorie des *Völkerrechts* war der Ort der gemeinsamen moralischen Intelligenz jenseits der religiösen (Judentum, Christentum, Islam) und gesellschaftlichen (Barbaren und Zivilisierte; Kolonisierte und Kolonialherren) Unterschiede.

Die zivile Ethik beansprucht, den alten Traum von einer gemeinsamen Moral für die gesamte Menschheit zu verwirklichen. Zu der Zeit, als das Abendland von sakralem und naturrechtlichem Denken geprägt war, wurde dieser Traum mithilfe der Theorie des *natürlichen Sittengesetzes* verwirklicht. Mit der zunehmenden Säkularisierung und angesichts der Kritik am Naturrecht hat man versucht, die ethische Kategorie des natürlichen Sittengesetzes durch die zivile Ethik zu ersetzen. Diese ist per definitionem eine säkulare moralische Kategorie. Man geht davon aus, dass nur die Säkularisierung der gesellschaftlichen Moral ein Modell des Zusammenlebens entwickeln kann, das allen, den Gläubigen und Nichtglaubenden gleichermaßen, dient, und dass man nur von dieser gemeinsamen Plattform aus eine freie, das heißt plurale und offene Gesellschaft errichten kann.

## III. Die christliche Moral verfügt über keine spezifischen konkreten (kategorialen) Inhalte

Ich glaube, dass niemand in Frage stellt oder in Zweifel zieht, dass jegliche moralische Entscheidung eines Gläubigen durch die religiöse Weltanschauung *eine neue Dimension erhält.* In diesem Sinne ist sie eine *religiöse* (in unserem Fall *christliche*) moralische Entscheidung. Was umstritten ist und wozu man Stellung nehmen muss, ist, ob die *kategoriale Seite* einer solchen religiösen moralischen Entscheidung ausschließlich von der Weltsicht des Glaubens abhängt.

Ich vertrete den Standpunkt: Wenn man den Begriff der moralischen Wahrheit in seinem vollen Sinne nimmt, sodass er auch noch die Normativität in ihrer letzten Konkretion umfasst, dann kann man nicht behaupten, dass diese Wahrheit insgesamt im umfassenden Sinne *christlich* ist. Der kategoriale Inhalt jeder konkreten moralischen Behauptung (ich beziehe mich nicht auf dogmatische Behauptungen oder Normen des binnenreligiösen, kultischen, kirchenrechtlichen usw. Bereiches) deckt sich mit dem, was man klassischerweise als *natürliche* oder *menschliche* Moral bezeichnet hat.

Ein solcher Standpunkt stützt sich auf die Thesen einer Reihe von Exegeten, denen zufolge sich die in der Bibel vorkommenden moralischen Inhalte mit einer genuin menschlichen Moral decken.[5] Er findet auch Rückhalt im Denken der großem Moraltheologen des Mittelalters und der Thomas-Renaissance im 16. Jahrhundert.

Im Zuge der Analyse der moralischen Inhalte des *neuen Gesetzes* (dessen, was wir heute christliche Moral nennen) fragten sich die Theologen des Mittelalters und der Renaissance, ob sie sich von denen unterscheiden, die das natürliche Gesetz (das, was wir heute menschliche Moral nennen) umfasst. Die thomasische Strömung (sowohl im Mittelalter als auch in der Renaissance) neigt dazu, die Identität der moralischen Inhalte von *neuem* Gesetz und *natürlichem* Sittengesetz zu behaupten.

Da ich hier an dieser Stelle die Beweise für diese Behauptung nicht darlegen kann, mag es genügen, auf zwei - wenn auch bedeutende - Details hinzuweisen: An erster Stelle leisteten die Theologen der Schule von Salamanca (unter der Führung von Francisco de Vitoria) und die spekulativen Theologen der gerade im Entstehen begriffenen Gesellschaft Jesu (unter denen Francisco Suarez herausragt) eine ausführliche und solide moraltheologische Reflexion über das gesellschaftliche Leben. Doch sie taten dies in der Absicht und in der Überzeugung, dass ihr Diskurs für alle Geltung hätte, da sie die Postulate des natürlichen Sittengesetzes in ihn aufnahmen.

Das zweite Detail hat mit dem Denken des Francisco de Suarez zu tun. Im Traktat *De legibus,* der im Lauf seiner Lehrtätigkeit (am römischen Kolleg 1582 und vor allem an der Universität Coimbra von 1601 bis 1603) reife Gestalt annahm und im Jahr 1612 schließlich veröffentlicht wurde, untersucht er das Verhältnis von natürlichem Sittengesetz (menschlicher Moral) und neuem Gesetz (christlicher Moral) und stellt dabei zwei Thesen auf, die heute bei einigen Aufmerksamkeit

erregen könnten. Im zweiten Buch behauptet er, dass „Christus keine positiven (neuen) moralischen Vorschriften machte, sondern die des natürlichen Sittengesetzes aufgriff und sie besser erklärte. Deshalb besitzen sie heute aufgrund der Tatsache Gültigkeit, dass sie dem natürlichen Sittengesetz entspringen“[6]. Im zehnten Buch beruft er sich auf Thomas von Aquin und die allgemeine Auffassung der Theologen und behauptet erneut, dass Christus „keine positive moralische Vorschrift hinzugefügt“ habe, wobei er zwischen der Moral und den lediglich „zeremoniellen“ Vorschriften zu unterscheiden wusste.[7]

## IV. Die Einmischung der Kirchen in die öffentliche Ethik muss neu durchdacht werden

Ausgehend von diesen Überlegungen muss man die Auffassung vom Recht, das man der Kirche zugesteht, die Prinzipien der Moral öffentlich wirksam zu äußern, neu bestimmen.[8]

### 1. Motiv und Inhalt kirchlicher Präsenz

Die katholische Kirche ist als Glaubensgemeinschaft auch eine Gemeinschaft, in der eine ethische Weisheit herangereift ist. Sie ist also eine bedeutende ethische Instanz. Dies sagte der Papst in der Rede, die er für eine nicht zustande gekommene Begegnung in der Universität *La Sapienzia* in Rom (16. Januar 2008) vorbereitet hatte: „Der Papst spricht als Vertreter einer gläubigen Gemeinschaft, in welcher in den Jahrhunderten ihres Bestehens Weisheit des Lebens gereift ist; als Vertreter einer Gemeinschaft, die zumindest einen Schatz an moralischer Erkenntnis und Erfahrung in sich verwahrt, der für die ganze Menschheit von Bedeutung ist. Er spricht in diesem Sinn als Vertreter moralischer Vernunft.“[9]

Diese Funktion der Kirche als einer ethischen Instanz darf nicht innerhalb der Parameter der *Theokratie*, der *Christenheit*, der *indirekten Gewalt* oder der *Konfessionspolitik* konzipiert und verwirklicht werden, sondern in Übereinstimmung mit den Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Hinblick auf das Recht, auch zeitliche Angelegenheiten „einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen“. Das heißt: „Sie [die Kirche] wendet dabei alle, aber auch nur jene Mittel an, welche dem Evangelium und dem Wohl aller je nach den verschiedenen Zeiten und Verhältnissen entsprechen.“ (*Gaudium et Spes*, 76)

*Marciano Vidal*, geb. 1937 in San Pedro de Trones, Spanien, ist Redemptorist. Er war Professor an der Universidad Pontificia Comillas in Madrid und außerordentlicher Professor an der Academia Alfonsiana in Rom. Mehr als vierzig Jahre lang arbeitete er an einer Neuorientierung der katholischen Moral im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils. Veröffentlichungen u.a.: Vaticano II y teología pública (2012); A los 450 años ¿qué queda del concilio de Trento? (2013); Historia de la Teología Moral (im Erscheinen). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Ethik als Zeichen der Hoffnung“ in Heft 5/1999. Anschrift: Calle Manuel Silvela, 14–28010 Madrid, Spanien. E-Mail: vidal@iscm.edu.

Das Spezifische der christlichen sittlichen Wahrheit, welches die vorherigen Überlegungen zu erhellen versucht haben, stellt eines der Orientierung gebenden Kriterien für Inhalt sowie Art und Weise dar, die sittliche Haltung der Gläubigen innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft öffentlich zu machen - einer Gesellschaft, die im Denken säkular und in der Ausübung der politischen Macht laizistisch geprägt ist.

## 2. Kategorie und Sprache, deren man sich im ethischen Dialog bedienen soll

Seit einigen Jahrzehnten spricht man sowohl innerhalb der philosophischen als auch innerhalb der theologischen Ethik von der Möglichkeit der Übereinkunft aller moralischen Haltungen (von Laien oder religiöser Natur, der einen oder anderen philosophischen Strömung verpflichtet, diesem oder jenem kulturellen Hintergrund entspringend) auf einem ethischen Terrain, auf dem sich alle wiederfinden können.

Viele Menschen und Gruppen von Menschen stimmen darin überein, dass es notwendig ist, universale ethische Werte zu finden.[10] Papst Johannes Paul II. plädierte für die Suche nach einem gemeinsamen ethischen Kodex für die Menschheit insgesamt - eine Suche, die heute, in dieser Zeit der Mondialisierung, noch dringlicher geworden ist: „Die Menschheit kann nun, da sie den Prozess der Mondialisierung durchmacht, nicht länger auf einen gemeinsamen ethischen Kodex verzichten. Dies bedeutet nicht, dass ein einziges sozioökonomisches System oder eine einzige Kultur, die die Vorherrschaft innehaben, ihre Werte und Kriterien dem ethischen Urteilen aufzwingen [...] In der gesamten Vielfalt kultureller Formen gibt es universale Werte, die deutlich gemacht werden und als richtunggebende Kraft aller Entwicklung und allen Fortschritts hervorgehoben werden müssen."[11]

Geht man von der Notwendigkeit und Möglichkeit einer gemeinsamen ethischen Plattform innerhalb des üblichen Pluralismus moralischer Einstellungen aus, dann erhebt sich die Frage: Welches theoretischen Paradigmas kann man sich bedienen, um diesen Vorschlag umzusetzen? Welcher Sprache kann man sich bedienen, damit die unterschiedlichen Gesprächspartner oder Beteiligten ihren spezifischen Standpunkt einbringen, die Perspektive des anderen erfassen, und, soweit möglich, die Räume des ethischen Konsenses erweitern können?

Es gibt hierzu Vorschläge, die sich den verschiedenen philosophischen Strömungen zuordnen lassen: kantianische, intuitionistische, dialogische usw. Andere wiederum setzen auf die moralische Konvergenz der großen Religionen.[12] In einem jüngeren Dokument der Internationalen Theologischen Kommission plädiert man für die Kategorie des natürlichen Sittengesetzes, für einen „neuen Blick auf das natürliche Sittengesetz" als Grundlegung, Paradigma und Sprache der universalen Ethik.[13]

An anderer Stelle habe ich einen recht ausführlichen Kommentar zu diesem dichten und anregenden Text verfasst.[14] Was den substanziellen Gehalt dieses Vorschlags betrifft, bin ich der Auffassung, dass er, obwohl er bemerkenswerte

*Neuerungen* an der Kategorie des natürlichen Sittengesetzes vornimmt, nicht allen Erfordernissen gerecht wird, um den Herausforderungen eines Paradigmas für eine universale und universalisierbare Ethik gewachsen zu sein. Ich benenne hier in knapper Form die Schwierigkeiten: 1. Der Großteil der gegenwärtigen Artikulationen philosophischen, juridischen, politischen und soziologischen Denkens führt in eine andere Richtung als die bereits ausgetretenen Pfade des natürlichen Sittengesetzes, demgegenüber die genannten Gruppen zwar tatsächlich Missverständnisse, jedoch auch einen *wohlbegründeten Verdacht* hegen, der von der historischen Erinnerung daran genährt wird, wie dieses natürliche Sittengesetz benutzt wurde. 2. Man kann nach wie vor meinen, dass der (anthropologische, philosophische, religiöse) Ballast, den der Begriff des natürlichen Sittengesetzes mit sich schleppt, weiterhin verhindert, dass diese Kategorie zu einem normativen Ausdruck des Menschlichen in jeder Person wird. Ich beziehe mich konkret auf die Dimensionen der *Geschichtlichkeit* und der *kulturellen Vielfalt,* die wesentlich der *conditio humana,* der konkreten Daseinsverfassung des Menschen als solchen, entsprechen. 3. Das so starke Beharren auf dem Wert des natürlichen Sittengesetzes vonseiten so offensichtlich konfessioneller Gruppen lässt es als unglaubwürdig erscheinen, dass die vorgeblich universale Kategorie die *Unparteilichkeit* im gemeinsamen ethischen Dialog garantiert.

Und so warte ich auf geeignetere Vorschläge und halte mich bis dahin an das Paradigma der *Menschenrechte* als das für heute überzeugendste, wenn es darum geht, das Gewissen wachzurütteln sowie die *Ausformulierung* und *Praxis* einer universalen Ethik zu gestalten und zu fördern. Ich bin mir der theoretischen Schwächen (was die ethische Fundierung betrifft), der (kulturellen, ideologischen) Kritik, der Einwände bestimmter Gruppen (Muslime, Afrikaner) und der Vorbehalte in einigen Kulturgebieten gegenüber dem Paradigma der Menschenrechte bewusst. Doch all das hindert mich nicht daran anzuerkennen, dass es eine Kategorie ist, die folgende Vorteile bietet: 1. Sie verfügt über die heuristische Fähigkeit, das Humane in stets erweiterter und vertiefter Form zu *deuten* (man spricht von Rechten der ersten, zweiten, dritten und vierten Generation). 2. Sie bietet die Möglichkeiten, das Ontologische, das Ethische, das Juridische und das Politische in ein und dieselbe Kategorie *(Menschenrecht)* einzubeziehen. 3. Sie hat die Kraft zum Protest (mit Blick auf die Vergangenheit und die Gegenwart) und zur Utopie (mit Blick auf die Zukunft).

Ich glaube, dass die Stellungnahme Papst Johannes Pauls II. vor der UNO anlässlich der 50. Generalversammlung der Vereinten Nationen (New York, 5. Oktober 1995) dieser Option für die Menschenrechte als Paradigma einer universalen Ethik eine großartige Unterstützung zuteil werden ließ. Der Papst stellte die Existenz einer gemeinsamen menschlichen Natur und einer Art Universalgrammatik, mit deren Hilfe wir uns alle verständigen können, als ein unerschütterliches Prinzip dar. Diese ethische Grammatik könnte das Paradigma der Menschenrechte sein.

## V. Sorge um ein Sinnangebot

Ziel der christlichen Moral in ihrer öffentlichen Gestalt muss es sein, der Menschheit einen Dienst anzubieten. Dies hat sie immer versucht, auch wenn ihr das nicht immer ganz gelungen ist. Zeitweilig wurde die christliche Moral zu einem *Joch* und einer *Last*. Ich meine, dass die christliche, konkret die katholische Moral ihren Dienst an der Menschheit auf zwei wesentlichen Gebieten konkretisieren muss: 1. Sie muss ein Sinnangebot machen, um der Werterevolution eine Orientierung zu geben, die innerhalb der Menschheit vor sich geht. 2. Angesichts der Tendenzen der egoistischen Ausgrenzung in der Gesellschaft seit der Jahrtausendwende muss sie ein Ethos der solidarischen Inklusion schaffen.

### 1. Die christliche Moral als Sinnangebot

Die Welt der Verhaltensweisen, der Bewertungen und Werte macht einen tiefgreifenden Wandel durch, ja man kann sogar mit einer gewissen Berechtigung von einer *Revolution* der moralischen Sitten, der ethischen Bewertung und des moralischen Wertesystems sprechen. Die unmittelbare Beobachtung bestätigt dies auf individueller, zwischenmenschlicher, Gruppen- und gesellschaftlicher Ebene. In Europa durchgeführte Umfragen zum Themenbereich der Werte bestätigen diese Beobachtung in stärker wissenschaftlicher Weise.

Angesichts dieser Situation der Werterevolution ist es nur natürlich, dass es zur moralischen Desorientierung kommt. Die alten Schablonen taugen nichts mehr. Die neuen sind noch nicht in Sicht. Es gibt eine Sinnkrise, die sich im Verlust der Orientierung manifestiert.

Die christliche Moral muss sich den neuen Formen des gesellschaftlichen Lebens (man denke an die freien Formen des Zusammenlebens, an die Partnerschaft Homosexueller) und der neuen Werteorientierung (zum Beispiel dem Übergang von den sogenannten starken oder *materiellen* Werten wie Genügsamkeit und Fleiß zu den sogenannten schwachen oder *postmateriellen* Werten wie Genuss und Individualismus) stellen.

In diesem postmodernen Klima hinsichtlich der Werte und Lebensformen besteht die angemessenste Methode der Moral nicht darin, Normen vorzustellen oder einfach an das Verantwortungsgefühl zu appellieren. Dringend notwendig ist es vielmehr, Sinnangebote zu machen, um dem Weg der Menschheit inmitten tiefgreifender Veränderung Orientierung zu geben.

Die christliche Moral der Zukunft darf nicht so sehr eine Moral der *Verpflichtungen* und der *Verantwortung* sein, sie muss vielmehr eine Moral des *Sinns* werden. Mut machen, um weiter voranzuschreiten - das ist die eigentliche Bedeutung von *Moral:* Mut machen, die Lebenskraft stärken und Sinnorientierung für den weiteren Weg geben.

### 2. Verteidigung eines Ethos gegen die Ausgrenzung

Eines der größten moralischen Übel, an denen die Menschheit leidet, ist die Tendenz zur Ausgrenzung des Anderen, ob es nun andere Menschen, Gruppen von

Menschen, Kulturen, Religionen, Gesellschaften, Nationen oder Klassen sind. Die Kultur des Todes oder Kainskultur zeigt sich nicht nur in den einzelnen Anschlägen auf das (geborene oder ungeborene) Leben, sondern auch und vor allem in der Tendenz, den *Anderen* auszuschalten oder auszugrenzen.

Die christliche Moral kann angesichts dieser Situation nicht in Gleichgültigkeit verharren und noch viel weniger zustimmen. Innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition gibt es genügend Erzählungen, Symbole und prophetische Worte, die die Menschheit auf die Praxis der Inklusion des Anderen hin zu orientieren versuchen, ob es sich nun um den Fremden, den Sünder oder sogar den Feind handelt. Angesichts der ethischen Tendenzen der Ausgrenzung war die biblische Empfindsamkeit für das *Ethos der Inklusion* stets gegenwärtig und am Werk.

Andererseits wurde diese biblische Empfindsamkeit von wichtigen gegenwärtigen Denkern aufgenommen und in den ethischen Diskurs integriert. Es sei nur an das Denken Paul Ricœurs erinnert, für den sich die ontologische und ethische Identität des Ich von der Anerkennung des Anderen her entdeckt und begreift. Wichtiger noch für den ethischen Diskurs der Inklusion ist die Haltung Emmanuel Levinas', für den die Ethik zur ersten Philosophie wird - die Ethik, die in der leidenschaftlichen Anerkennung des *Anderen* als des Fremden und Ausgegrenzten besteht.

Das Anliegen der christlichen Moral der Zukunft muss, so sie denn der Menschheit einen Dienst erweisen will, die leidenschaftliche Verteidigung des *Anderen* sein, indem sie 1. alle Formen der Ausgrenzung aufgrund des Geschlechts, der Kultur, der Rasse, der Religion, der Klassenzugehörigkeit anprangert und 2. gangbare Wege aufzeigt, Emigranten, Ausgegrenzte, Arme, unterentwickelte Länder, ausgegrenzte Gruppen in das Gemeinwohl der Menschheit zu integrieren.

[1] Paul Valadier, *Un christianisme de l'avenir*, Paris 1999, 92-100.

[2] Thomas von Aquin, Sth I q 20 a 2 ad 3; vgl. Sth II q 1 a 1.

[3] Paul Tillich, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild*, Stuttgart 1965; Walter Kasper, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: H. Weber - Dietmar Mieth (Hg.), Anspruch der Wirklichkeit und der christliche Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute, Düsseldorf 1980, 37-38.

[4] Zum Begriff und zur Grundlegung der zivilen Ethik vgl. Marciano Vidal, *La Ética Civil: Superación del fundamentalismo y convergencia moral en la sociedad secular y pluralista*, in: Stephan Goertz u.a. (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus. Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg i. Br. 2013, 237-256.

[5] In diesem Sinne: Piere Grelot, *La morale évangelique dans un monde sécularisé. Réflexion à partir de l'Écriture Sainte*, in: Revue Théologique de Louvain 14 (1983), 5-52. Anm. d. Übers.: Für den deutschsprachigen Raum vgl. Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1971).

[6] De legibus, lib. 2,15,19: „Christus non tradidit praecepta moralia positiva sed naturalia et illa magis explicavit. Ergo si nunc perseverant, ideo est quia naturalia sunt."

[7] De legibus, lib. 10,2,5: „Nihilominus dicendum est, in lege gratiae nullum esse additum a Christo praeceptum positivum morale. Sumimus autem ‚morale' stricte, ut a caeremoniali distinguitur."

[8] *Gaudium et Spes*, 76.

[9] Benedikt XVI., *Es ist die Aufgabe des Papstes, die Sensibilität für die Wahrheit wachzuhalten. Ansprache von Papst Benedikt XVI., die er beim Besuch der römischen Universität „La Sapienzia" gehalten hätte*, in: Osservatore Romano (deutsche Ausgabe), 25. 1. 2008 (Nr. 4), 6.

[10] Themenheft *Auf der Suche nach universalen Werten*, CONCILIUM 37 (2001/4).

[11] Johannes Paul II., *Rede vor dem Plenum der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften am 7. 4. 2001*, in: Ecclesia, 14. Juli 2001 (Nr. 3057), 34.

[12] Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 2010; ders., *Ética mundial en América Latina*, Madrid 2008.

[13] Internationale Theologenkommission, *Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz* (im Internet auf Deutsch zugänglich auf der Website des Vatikans: www.vatican.va).

[14] Marciano Vidal, *El problema de una ética universal. A propósito del paradigma propuesto por la Comisión Teológica International* (2009), in: Moralia 33 (2010), 365-383.

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

# Nicht ohne eine gewisse Tragik: Papst Benedikt XVI. und die wiederverheirateten Geschiedenen

## Pastoraltheologische Beobachtungen anlässlich eines Dialogs am 2. Juni 2012

Rainer Bucher

## I.

Im Rahmen eines Pastoralbesuchs in der Erzdiözese Mailand und im Kontext des IV. Weltfamilientreffens dort kam es am 2. Juni 2012 zu einem bemerkenswerten Dialog zwischen Papst Benedikt XVI. und einem Familientherapeutenehepaar.

*„MARIA MARTA: Heiliger Vater, wie überall auf der Welt nimmt auch in Brasilien die Zahl der gescheiterten Ehen immer mehr zu. Ich heiße Maria Marta, mein Mann Manoel Angelo. Wir sind seit 34 Jahren verheiratet und bereits Großeltern. Als Ärzte und Familientherapeuten begegnen wir vielen Familien und können feststellen, dass es Paaren, die in einer Krise stecken, immer schwerer fällt, zu vergeben und Vergebung zuzulassen. In verschiedenen Fällen konnten wir aber auch den Wunsch sehen, eine neue Verbindung einzugehen, etwas, das von Dauer ist, auch für die Kinder, die aus dieser neuen Verbindung hervorgehen.*

*MANOEL ANGELO: Einige dieser wiederverheirateten Paare würden sich gerne wieder an die Kirche annähern, aber wenn sie sehen, dass man ihnen die Sakramente verweigert, ist ihre Enttäuschung groß. Sie fühlen sich ausgeschlossen, durch ein unwiderrufliches Urteil gebrandmarkt. Dieses große Leid verletzt die Betroffenen zutiefst; es schlägt Wunden, die auch Teil der Welt werden, und es sind auch unsere Wunden, Wunden der gesamten Menschheit.*
*Heiliger Vater, wir wissen, dass diese Situationen und diese Personen der Kirche sehr am Herzen liegen: Was können wir ihnen sagen, welche Zeichen der Hoffnung können wir ihnen geben?"*

So die Fragen, hier die Antwort des Papstes:

*„Liebe Freunde, danke für eure so kostbare Arbeit als Familientherapeuten. Danke für alles, was ihr tut, um diesen leidgeprüften Menschen zu helfen. In Wahrheit ist dieses Problem der wiederverheirateten Geschiedenen heute eines der großen Leiden der Kirche. Und wir haben keine Patentrezepte. Das Leiden ist groß, und wir können nur die Pfarreien, die Einzelnen dabei unterstützen, diesen Personen zu helfen, das Leid ihrer Scheidung zu tragen. Ich würde sagen, dass es natürlich sehr wichtig wäre vorzubeugen, also schon ab dem Beginn der Verliebtheit zuzusehen, dass diese zu einer gut überlegten, reifen Entscheidung wird. Wichtig ist auch die Betreuung während der Ehe, damit die Familien nie allein sind, sondern auf ihrem Weg wirklich begleitet werden. Und dann müssen wir, was diese Personen betrifft, sagen - wie Sie es bereits getan haben -, dass die Kirche sie liebt, dass sie diese Liebe aber sehen und fühlen müssen. Es scheint mir eine große Aufgabe einer Pfarrei, einer katholischen Gemeinde zu sein, wirklich alles nur Mögliche zu tun, damit sie sich geliebt und akzeptiert fühlen, damit sie spüren, dass sie keine ‚Außenstehenden' sind, auch wenn sie nicht die Absolution und die Eucharistie empfangen können: sie müssen sehen, dass sie auch so vollkommen in der Kirche leben. Vielleicht ist, wenn schon die Absolution bei der Beichte nicht möglich ist, ein ständiger Kontakt mit einem Priester, mit einem geistlichen Begleiter, wichtig, damit sie sehen können, dass sie begleitet, geführt werden. Sehr wichtig ist es auch, dass sie spüren, dass die Eucharistie wahr ist, dass sie an ihr Anteil haben, wenn sie wirklich in Gemeinschaft mit dem Leib Christi treten. Auch ohne den ‚leiblichen' Empfang des Sakraments können wir mit Christus in seinem Leib geistlich vereint sein. Das zu verstehen zu geben ist wichtig. Dass sie tatsächlich einen Weg finden, ein Leben des Glaubens zu führen, mit dem Wort Gottes, mit der Gemeinschaft der Kirche, und dass sie sehen, dass ihr Leiden ein Geschenk an die Kirche ist, weil sie so allen dienen, auch um die Stabilität der Liebe, der Ehe zu verteidigen; und dass dieses Leiden nicht nur eine körperliche und psychische Qual ist, sondern auch ein Leiden in der Kirchengemeinschaft für die großen Werte unseres Glaubens. Ich denke, dass ihr Leiden, wenn es wirklich innerlich angenommen wird, ein Geschenk an die Kirche sein kann. Sie müssen wissen, dass sie gerade so der Kirche dienen, im Herzen der Kirche sind. Danke für euren Einsatz."*[1]

## II.

Es ist berührend zu beobachten, wie der Papst in diesem Dialog versucht, jenen gerecht zu werden, die rechtlich und nach klassischer moraltheologischer Lehre in der schweren Sünde des Konkubinats leben. Es ist berührend zu lesen, wie er die Gemeinden vor Ort, die Priester, überhaupt alle in die Pflicht nimmt, „wirklich alles nur Mögliche zu tun, damit sie sich geliebt und akzeptiert fühlen". Benedikt will wirklich, „dass die Kirche sie liebt" und er verpflichtet die Kirche vor Ort darauf, das nicht nur zu deklarieren, sondern „dass sie diese Liebe [...] sehen und fühlen müssen." Ohne Zweifel: Der Papst dokumentiert hier eine beeindruckende pastorale Empathie.

Und doch stößt er mit seinen Worten unübersehbar an eine Grenze, genauer an zwei, die hier freilich deckungsgleich verlaufen, eine psychologisch-kommunikative und eine im strikten Sinne theologische. Schon psychologisch gilt: Niemand außer den Leidenden selbst kann und darf dem Leiden einen Sinn geben. Menschen in ihrem Leiden das Wort zu nehmen mit einer Deutung des Leidens, die von ihnen wegschaut und sich identifiziert mit einer tieferen Wahrheit, die hinter dem Leiden stehen soll und über die gerade jene, die nicht leiden, vorgeben, sicher Bescheid wissen, das kommt einer Enteignung gleich, es ist die Enteignung des Letzten, was einem Leidenden an Subjektivität und Würde im Leiden bleibt: der Klage um eben dieses, sein und zuletzt nur sein Leiden.

Pastoral aber gilt: Die erste Aufgabe der Kirche gegenüber Leidenden ist nicht, ihrem Leiden einen Sinn zu geben, sondern ihm Raum, Recht und Gerechtigkeit zu verschaffen, um es dann, soweit es in der Macht von Menschen steht, zu lindern. Dazu braucht es Räume der liebevollen, wertschätzenden, annehmenden, gleichstufigen Kommunikation und Strukturen der konkreten Hilfe.

Das fällt der Kirche schwer, nicht nur, weil sie als lange Zeit massiv vermachtete Institution sowieso viel zu wenige solcher Räume hat, sondern auch, weil sie im Falle der wiederverheirateten Geschiedenen selbst zu den (Mit-)Verursachern dieses Leidens gehört. Im Leidensbegriff des Papstes schlummert daher eine massive Ambivalenz. Es ist einerseits das Leiden an der Situation, auch an der Schuld einer gescheiterten Beziehung, aber es ist eben auch das Leiden, welches die Haltung der Nicht-Versöhnung der Kirche, manifestiert im Ausschluss vom Kommunionempfang, überhaupt erst produziert. Man entkommt dieser Ambivalenz und damit den eigenen Anteilen am Leiden der anderen nicht, wenn man diesem Leiden einen theologischen Sinn gibt, den die Leidenden in ihm sehen sollen.

Es besteht überhaupt nur dann die Chance, dass Menschen solch eine spirituelle Sinndeutung ihres Leidens nicht als zudringliche Fremdzuschreibung, sondern als hilfreiche Verstehensperspektive erfahren können, wenn sie vorher im Raum der Kirche die eigene Lage wirklich präsentieren können, wenn sie konkrete Hilfe und Rat finden, Unterstützung und Verständnis.

Und selbst dann bleibt jene geheimnisvolle Offenheit, die den christlichen Gottesbegriff ausmacht. Karl Rahner hat einmal gegen alles funktionalisierende Umge-

hen mit Gott betont, dass „nur in der radikalen Offenheit der Frage, also in der Zertrümmerung jedes Götzen einer Antwort, die die radikale Weite der Frage nicht erfüllt und doch dem Fragen Halt gebieten will" man überhaupt weiß, „was mit Gott gemeint ist"[2]. Gerade gegenüber Menschen in schweren Lebenssituationen darf nichts und niemand geistliche Argumente einführen, um dem Fragen Halt zu gebieten.

Man muss dabei den Gedanken der Stellvertretung, auch des stellvertretenden Leidens nicht generell zurückweisen. Er hat in der christlichen Spiritualität seinen legitimen Platz.[3] Dass die Leidenden in das „Herz der Kirche" gehören, besser in ihm sind, ist unbestritten und auch, dass Christen und Christinnen immer wieder ihr Leiden in der Nachfolge Christi als stellvertretendes Leiden gesehen haben. Dieser Gedanke hat seine Legitimität, wo Menschen ihn für sich annehmen können, wo sie selbst damit ihrem Leiden einen neuen Horizont und zumindest partiellen Sinn geben können.

## III.

Theologisch liegt die Grenze von Benedikts Antwort zuletzt in dem, was Elmar Klinger bereits vor Jahren als den defizitären Umgang des Papstes mit der Pastoralkonstitution beschrieben hat: Benedikt XVI. lehne die Pastoralkonstitution „zwar nicht ab, aber er arbeitet nicht mit ihr. Er arbeitet vor allem nicht auf ihrer Grundlage. Die Kirche ist für ihn kein Teil der Welt, zu der sie gehört, sondern eine Größe, die ihr gegenübersteht, sie belehrt und sie beurteilt. Sie kann sich nicht von der Welt her verstehen, sondern muss sie von sich aus betrachten."[4]

Gerade aber im Umgang mit den völlig neuen, weil tendenziell nach-patriarchalischen Beziehungskonstellationen unserer Gesellschaft zeigt sich, welche Relation zwischen Dogmatik und Pastoral man im Handeln der Kirche ansetzt: Hat die pastorale Erfahrung selbst dogmatisches Gewicht, oder ist sie unerheblich gegenüber der Lehre? Hat die Kirche in ihrer Geschichte auch etwas zu lernen oder nur zu lehren? Haben die Menschen ihr etwas zu sagen, oder braucht sie nicht auf sie zu hören?[5] Die aktuelle „Neuchoreographie der Geschlechterverhältnisse" ist neben der medialen und ökonomischen Globalisierung und der hegemonialen Durchdringung aller Kulturbereiche durch kapitalistische Kalküle wahrscheinlich das zentrale kulturelle Ereignis der Gegenwart.

*Rainer Bucher, geb. 1956 in Nürnberg, Professor für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Universität Graz, Österreich. Veröffentlichungen u.a.: ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche (2012); Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen, Grundlagen Perspektiven (2010); Theologie im Risiko der Gegenwart: Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (2010), Hitlers Theologie (2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Machtkörper und Körpermacht" in Heft 3/2004. Anschrift: Heinrichstraße 78, A-8010 Graz. Homepage: www.rainer-bucher.de. E-Mail: rainer.bucher@uni-graz.at.*

In der traditionellen katholischen Ehetheologie, die sich mit wiederverheirateten Geschiedenen nicht wirklich versöhnen kann, erscheinen dogmatische Diskurse als Legitimationshintergrund kirchenrechtlicher Strafregeln oder im Falle der obigen Papstantwort als Quelle einer von den Betroffenen und selbst Außenstehenden nur schwer nachvollziehbaren Fremdbeschreibung der eigenen Situation. Der Papst will ihr ohne Zweifel einen positiven Sinn geben, doch dient dies nicht dazu, die Situation der wiederverheirateten Geschiedenen substantiell zu verändern, sondern sie festzuschreiben. Die nachkonziliare katholische Ehelehre billigt der pastoralen Wirklichkeit keine Erschließungskraft für die Lehre zu. Daher wird auch das klassische Lehrstück vom stellvertretenden Leiden nicht zum Grund, mit der kirchenrechtlichen Situation der wiederverheirateten Geschiedenen, wenn sie denn tatsächlich „im Herzen der Kirche" sind, situativ und produktiv umzugehen, sondern eher ein Instrument, das nicht zu tun.

Auf dem II. Vaticanum aber gilt: Die Pastoral ist selbst ein Entdeckungsort der kirchlichen Lehre und mit ihr in einem wechselseitigen Erschließungs- und Entdeckungsverhältnis. Pastoral meint nach dem II. Vaticanum das evangeliumsgemäße Handlungsverhältnis der Kirche zur Welt im Ganzen.[6] Sie umfasst die gesamte Handlungs- und Erfahrungsseite der Kirche und ist selbst ein theologischer Ort und für die Kirche konstitutiv.

Benedikts Redegestus vollzieht bei aller pastoralen Empathie jenen Ortswechsel nicht mit, der für *Gaudium et Spes* programmatisch und für die nachkonziliare Kirche sachlich konstitutiv ist. Nicht wirklich aufgenommen wird die neue Aufgabenbeschreibung der Kirche[7], welche die Herausforderungen der eigenen Gegenwart als pastoralkonstitutive *signa temporis* auffasst und sie, nun mit Chenu gesprochen, als „lieux théologiques en acte"[8] begreift.

Benedikts gut gemeinter Versuch, den wiederverheirateten Geschiedenen, mithin den von der Kirche zu „Sündern" Erklärten, einen wirklichen Ort in der Kirche zu geben, kann daher kommunikativ-psychologisch wie theologisch nicht wirklich gelingen. Denn er wird von einer kirchlichen Zentralperspektive aus vorgenommen und geht jenen Weg gerade nicht mit, den *Gaudium et Spes* schon im ersten Satz fordert: den Weg der wirklichen Solidarität und damit den Weg hin zu den anderen, um aus ihrer Perspektive die Welt und Gottes Botschaft für sie zu sehen.

Begreift man den Vorrang der helfenden Pastoral vor der (ab-)urteilenden Moral und die Lehre von der wechselseitigen Erschließung von Dogma und Pastoral[9] als zwei der zentralen Neuansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils, dann zeigt sich im Dialog des Papstes, dass Benedikt XVI. in Sprache und Gestus durchaus eindrucksvoll die Wende von der Moral zur Pastoral als primärem Zugangsgestus gegenüber den in Not Geratenen mitvollzieht, nicht aber in gleichem Umfang die konziliare Lehre von der wechselseitigen Erschließungskraft von Dogmatik und Pastoral.

## IV.

„Der Papst hat ein religiöses und ein politisches Amt. [...] Das Religiöse erhält in ihm politisches Gewicht. Es kommt öffentlich zur Geltung. Das Politische wird in ihm umgekehrt auf der Ebene des Religiösen selbst zum Thema."[10] Die Perichorese von Politischem und Religiösem ist das Spezifikum des Papstamtes. Sie muss dort wahrgenommen werden.

Der Papst könnte vom I. Vaticanum her auf der Basis seines ihm dort verliehenen Lehr- und Jurisdiktionsprimats die kirchenrechtliche Situation der wiederverheirateten Geschiedenen grundlegend ändern. Er könnte sich dazu auf kirchenrechtliche[11], dogmatische[12], moraltheologische[13] und kirchengeschichtliche[14] Argumente stützen. Vom II. Vaticanum aber und dessen pastoraler Aufgabenbeschreibung der Kirche und auch des Lehramtes her - Johannes XXIII. skizziert in seiner Konzilseröffnungsrede bekanntlich ein „Lehramt [...] von vorrangig pastoralem Charakter"[15] - gälte es, „die inhaltliche Botschaft, die von den wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen ausgeht, aufzufinden"[16]. Die aber könnte lauten: „Gottes Barmherzigkeit ist nicht ein Kompromiss *mit* der Gerechtigkeit, sondern *manifestiert* seine Gerechtigkeit. Gott ist den Gescheiterten und Gerichteten ge- genüber nicht nur gnädig (obwohl ihnen *recht*mäßig eigentlich anderes zu- stünde), sondern er rechtfertigt sie, so dass sie *als* SünderInnen Gerechtfertigte sind."[17]

In seiner Rücktrittserklärung hat Benedikt XVI. einen bemerkenswerten Bezug auf den Raum außerhalb der Kirche genommen: „Aber die Welt, die sich so schnell verändert, wird heute durch Fragen, die für das Leben des Glaubens von großer Bedeutung sind, hin- und hergeworfen." Bemerkenswert daran ist besonders, dass der „Welt" hier eine „große Bedeutung" für „das Leben des Glaubens", also die Pastoral, zugesprochen wird. So ist es: faktisch und konzeptionell.

Nur ein Glaube, der diesem Außen eine wirkliche Bedeutung als *locus theologicus* zugesteht und nicht über ihn hinweg, sondern von ihm her denkt, hat selbst einen Ort in der Welt und wird nicht scheitern.

[1] Pastoralbesuch in der Erzdiözese Mailand und VII. Weltfamilientreffen (1.-3. Juni 2012), www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120602_festa-testimonianze_ge.html (16. 2. 2013).

[2] Karl Rahner, *Die Frage nach der Zukunft*, in: Helmut Peukert (Hg.), Diskussion zur politischen Theologie, München 1969, 246-266, 253.

[3] Christine Janowski u.a. (Hg.), *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2006; siehe in diesem Band aus pastoraltheologischer Perspektive speziell: Ottmar Fuchs, *Aspekte einer praktischen Theologie der „Stellvertretung"*, 227-264, bes. 229ff.

[4] Elmar Klinger - Rainer Bucher, *„Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert"*, Würzburg 2009, 22f.

[5] Siehe dazu etwa Roman Siebenrock, *Universales Sakrament des Heils. Zur Grundlegung des kirchlichen Handelns nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Vermittlung von „Kirche nach*

*innen" und „Kirche nach außen"*, in: Michael Bredeck - Maria Neubrand (Hg.), Wahrnehmungen, Paderborn u.a. 2010, 59-79.

[6] Zum Pastoralbegriff des II. Vaticanums siehe Elmar Klinger, *Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution*, in: Franz-Xaver Kaufmann - Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung, Paderborn 1996, 171-187; Rainer Bucher, *Nur ein Pastoralkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Herder-Korrespondenz Spezial (2012/2): „Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum", 9-13.

[7] Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. IV, Freiburg/Basel/Wien 2005, 581-886, speziell 864-869. Hier auch eine instruktive Analyse der Rezeption von *Gaudium et Spes* „bei Kardinal Ratzinger sowie der Glaubenskongregation und Papst Benedikt XVI" (838-844).

[8] Vgl. dazu Christian Bauer, *Ortswechsel der Theologie*, 2 Bde., Berlin 2010.

[9] Vgl. dazu Elmar Klinger, *Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt*, in: ders./Klaus Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum, Freiburg/Basel/Wien 1984, 615-626.

[10] Bucher - Klinger, *Mich hat an der Theologie*, 11.

[11] Vgl. die Argumentation von Klaus Lüdicke, *Wieso eigentlich Barmherzigkeit? Die wiederverheirateten Geschiedenen und der Sakramentenempfang*, in: Herder-Korrespondenz 66 (2012), 335-340.

[12] Vgl. die einschlägigen Artikel in: Theodor Schneider (Hg.), *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1995.

[13] Eberhard Schockenhoff, *Chance zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg/Basel/Wien 2011.

[14] Maximilian Liebmann, *War die Ehe immer unauflöslich?*, Limburg 2002.

[15] Ludwig Kaufmann - Nikolaus Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Freiburg i. Ue. 1990, 136.

[16] Ottmar Fuchs, *Nicht pastoraler Kompromiß, sondern kompromißlose Pastoral!*, in: Schneider, *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen?* 322-341, 326.

[17] Fuchs, *Nicht pastoraler Kompromiß*, 328.

# In memoriam Professor Seán Freyne

* 23. April 1935 † 5. August 2013

Maureen Junker-Kenny

In großer Trauer und immenser Dankbarkeit erinnert die Abteilung für Religionen und Theologie des Trinity College Dublin an Seán Freyne, den Gründungsprofessor der *School of Hebrew, Biblical and Theological Studies.* Er starb am 5. August 2013.

Das Werk des bedeutenden Neutestamentlers galt vor allem dem Historischen Jesus, der Rekonstruktion seines Lebens und Selbstverständnisses im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels. Daran arbeitete er mithilfe interdisziplinärer Forschungen über Galiläa in den kulturellen und politischen Strömungen in hellenistischer und römischer Zeit. Als er 1980 auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für Theologie berufen wurde, diente er mit der ganzen Fülle seiner internationalen Erfahrung der Einrichtung und dem Aufbau der *School* als einer überkonfessionellen akademischen Einrichtung an der humanwissenschaftlichen Fakultät. Bevor er nach Irland zurückkehrte, hatte er an der Universität von Notre Dame in Indiana, an der Loyola-Universität in New Orleans und an der Universität von Queensland in Brisbane, Australien, gelehrt. Er verband die *School* mit dem Netzwerk seiner wissenschaftlichen Kontakte in der englischsprachigen Welt und in Europa. Seine Mitarbeit in wissenschaftlichen Gremien und Zeitschriften sowie Einladungen zu Vorträgen führten ihn an Universitäten in den Vereinigten Staaten, Kanada und Australien, ebenso wie an zahlreiche europäische Universitäten in England, Schottland, Skandinavien, Belgien, Deutschland, Frankreich und Italien. Er war langjähriges Mitglied der Royal Irish Academy und Vorstandsmitglied der Chester Beatty Library in Dublin. Nach seiner Pensionierung verbrachte er das akademische Jahr 2007/2008 als Gastprofessor für Frühchristliche Geschichte und Literatur an der Harvard Divinity School und diente später als Präsident der International Society of New Testament Studies (SNTS).

*Maureen Junker-Kenny ist Professorin für Theologie am Department of Religions and Theology des Trinity College Dublin. Anschrift: Trinity College Dublin, College Green, Dublin 2, Irland. E-Mail: mjunkerk@tcd.ie.*

Die *School of Hebrew, Biblical and Theological Studies,* die er lange Jahre leitete, wurde geprägt von seinem schöpferischen Geist, der Bibelwissenschaft, Geschichte und Archäologie, Hermeneutik und Literaturtheorie, Theologie und Ethik - nicht zuletzt in ihren befreiungstheologischen und feministischen Aus-

richtungen - miteinander ins Gespräch brachte. In seinen Veröffentlichungen und Forschungsvorhaben brachte er die verschiedensten Stimmen zusammen, zutiefst davon überzeugt, dass eine Vielfalt von Ausgangspunkten, Disziplinen und Perspektiven nötig sei, um die Bibel in ihren eigenen Kontexten und als „kulturelles Erbe" (CONCILIUM 1/1995) zu entschlüsseln. In seiner Debatte mit Mitgliedern des kalifornischen „Jesus-Seminars" hob er hervor, dass die „wirkstarke Mischung aus Weisheit und Apokalyptik, Schöpfung und Erneuerung Israels, [...] im Bündnis mit seiner leidenschaftlichen Sorge um die Armen, die vom Tempelsystem an den Rand gedrängt wurden" der Schlüssel zum Verständnis von Jesus sei; er wandte sich damit gegen die Interpretation Jesu anhand der allgemeinen Kategorie des „Mediterranen" und gegen die Zuordnung seiner Botschaft zur individualisierten Weisheit der Gelassenheit und frugalen Bedürfnislosigkeit, wie sie von kynischen Philosophen im städtischen Raum gelehrt wurde. Er bestand darauf, Jesus „nicht aus seiner eigenen Tradition herauszulösen, wie sie von prophetischen Stimmen, insbesondere von Jesaja, artikuliert wurde" (*Jesus, a Jewish Galilean,* 163).

Ein Aufsatz aus dem Jahr 2009, *The Galilean Jesus and a Contemporary Christology,* in der Zeitschrift „Theological Studies" benennt die Themen, die das frühe Christentum von Jesus und seiner Interpretation der eigenen jüdisch-monotheistischen Tradition übernommen hat: den Messianismus, die Rolle der „Völker" außerhalb des Judentums und die Figur der Weisheit. Sein im Druck befindliches letztes Buch, *The Jesus Movement and Its Expansion - Matrix, Meaning and Mission,* widmet sich erneut der Erkundung der vielfältigen Kontexte, in welche die Botschaft Jesu in den ersten hundert Jahren ihrer Entwicklung übersetzt wurde: in die Sprachen und Kulturen Syriens, Ägyptens, Griechenlands und Roms.

Die Vielseitigkeit, Breite und Produktivität seines intellektuellen Zugriffs zeigen sich besonders in einem Artikel, der die Evangelien von Markus und Johannes anhand der zwei Kategorien des Selbstseins interpretiert, die Paul Ricœur in seiner philosophischen Anthropologie entwickelt hat, „idem" und „ipse": *In Search of Identity. Narrativity, Discipleship and Moral Agency* (2010) bewährt sich als höchst stimulierende und erinnerungsträchtige Quelle in Lehrveranstaltungen.

Seine Weitsicht und seine interdisziplinäre Kompetenz, sein Geschick beim Einwerben von Geldern und seine gemeinsam mit Freunden und Kollegen am Fachbereich für Altphilologie konzipierten erfolgreichen Förderanträge für universitäre Forschungsprogramme, aus denen das *Center for Mediterranean and Near Eastern Studies* hervorging, legten den Grund für Lehre und Forschung in den Bereichen von Judaistik und Islamistik. Daraus entstand jüngst eine neue akademische Einheit: die Abteilung für die Erforschung des Nahen und Mittleren Ostens, die in der *School of Literatures, Languages and Cultural Studies* am Trinity College angesiedelt ist.

Er wurde häufig zu Radio- und Fernsehsendungen eingeladen, ebenso zu Beiträgen in Zeitungen und Zeitschriften, wo es ihm gelang, den Bibelwissenschaften

und der Theologie einen respektierten Platz im öffentlichen Leben zu sichern; das religiöse und interkulturelle Wissen, das diese Wissenschaften hervorbringen, hat er im Studienplan einer säkularen Universität verankert. Sein letzter Artikel in der *Irish Times* ging der Frage nach, wie Gemeinden im Neuen Testament und ihre Leitungen mit Spannungen, Meinungsverschiedenheiten und Spaltungen umgingen; es war seine Antwort auf die Drohung eines irischen Bischofs, Politiker zu exkommunizieren, die der geplanten Abtreibungsgesetzgebung zustimmen.

Die Liebe und der Respekt, die er sich in der Welt des Sports, der Universität und im öffentlichen Leben erworben hatte, wurden offenkundig in seiner Trauermesse. An ihr nahmen sowohl der amtierende Präsident Irlands, Michael D. Higgins, als auch seine Vorgängerin, Mary McAleese, teil. Bei seinem Begräbnis in Kilkelly, County Mayo, aus dem er stammte, war auch der Premierminister der Republik Irland anwesend.

Seine enorme Begabung, Freundschaften zu schließen, sein Einfühlungsvermögen und sein Rat waren immer verfügbar. Er fand Zeit, kranke und verwitwete Menschen zu besuchen; wer ihm begegnete, fand sich aufgemuntert und fand mehr Vertrauen ins Leben. Einige Reaktionen von Kolleginnen und Kollegen im Herausgeberkreis von CONCILIUM, dessen langjähriges und hochgeachtetes Mitglied er war, mögen für viele andere stehen, die ihren großen Verlust in Worte zu fassen versuchten. Der Fakultät, deren Mitglieder das Glück hatten, seine Kollegen zu sein, den Studenten an seiner Abteilung am Trinity College und den Mitgliedern seiner Familie, seiner Frau Gail, seinen Töchtern Bridget und Sarah und seiner Schwester Mary Keane, bringen sie ihre tief gefühlte Anteilnahme zum Ausdruck.

„... er war immer wahrnehmungsfähig, verständnisvoll und weise in all seinen Gesprächsbeiträgen."

„... Ein leuchtender Stern, biblisch-schöpferisch und menschlich!"

„... Riposi in pace. Addio, carissimo Seán. Grazie della tua amicizia."

*Eine Auswahl der Veröffentlichungen von Seán Freyne*

*Galilee From Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. To 135 C.E.: A Study of Second Temple Judaism*, Wilmington, DE 1980

*Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*, Philadelphia 1988

*Galilee and Gospel: Collected Essays* (WUNT 125), Tübingen 2000

*Texts, Contexts and Cultures: Essays on Biblical Topics*, Dublin 2002

*Jesus, a Jewish Galilean*, London 2004

Er war Mitherausgeber folgender CONCILIUM-Themenhefte:

*Die Bibel und ihre Leser*, zus. mit Wim Beuken und Anton Weiler, CONCILIUM 27 (1991/1)

*Messias und Messianismus*, zus. mit Wim Beuken, CONCILIUM 29 (1993/1)

*Die Bibel als kulturelles Erbe,* zus. mit Wim Beuken, CONCILIUM 31 (1995/1)

*Die Wallfahrt,* zus. mit Christian Duquoc und Virgil Elizondo, CONCILIUM 32 (1996/4)

*Naht das Ende der Welt?* zus. mit Nicolas Lash, CONCILIUM 34 (1998/4)

*Die vielen Stimmen der einen Bibel,* zus. mit Ellen van der Wolde, CONCILIUM 38 (2002/1)

Zusammen mit Enda McDonagh und Donal Dorr gab er *Faith and the Hungry Grass: A Mayo Book of Theology* (Dublin, Neuaufl. 2012) heraus.

Zwei Festschriften wurden ihm zu Ehren veröffentlicht:

*Recognising the Margins: Developments in Biblical and Theological Studies,* hg. von Werner Jeanrond und Andrew D. H. Mayes, Dublin 2006

*A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism), hg. von Zuleika Rodgers, Margaret Daly-Denton und Anne Fitzpatrick McKinley, Leiden 2009

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

# Opfer? Sühne? Erlösung?

*Arnold Angenendt: Die Revolution des geistigen Opfers. Blut - Sündenbock - Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011, 179 S., € 18,85*

*Meinrad Limbeck: Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu denken, Ostfildern: Matthias Grünewald ⁴2012, 159 S., € 14,99*

*Józef Niewiadomski - Roman A. Siebenrock (Hg.): Opfer - Helden - Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitische Herausforderung (Innsbrucker theologische Studien; 83), Innsbruck/Wien: Tyrolia 2011, 399 S., € 19,00*

*Jacob Nordhofen: Durch das Opfer erlöst? Die Bedeutung der Rede vom Opfer Jesu in der Bibel und bei René Girard (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung; 26), Wien/Berlin: Lit 2008, 297 S., € 29,90*

Das Opfer ist eine Konstante aller Religionen, auch im Christentum. Zugleich hat das Opferverständnis immer wieder historische Wandlungen durchlaufen. Ein dinglich verstandener, mythologischer oder magischer Opferbegriff oder gar die Vorstellung einer Aufopferung des eigenen Sohnes durch einen auf blutige Genugtuung bedachten Vatergott sind heute nicht mehr tragfähig. Erledigt hat sich die Rede vom Opfer jedoch keinesfalls, wie die Alltagssprache zeigt. In der Jugendsprache als üble Stigmatisierung verwendet, wird der Begriff als politische Kategorie fast schon inflationär gebraucht, wenn es gilt, eigene Ansprüche durchzusetzen. Kann es heute noch gelingen, theologisch verantwortet vom Opfer zu sprechen?

Meinrad Limbeck, der in Tübingen Biblische Sprachen gelehrt hat, verneint dies ins seinem Buch *Abschied vom Opfertod:* „Nichts zwingt uns, in Jesu Tod ein unumgängliches gottgewolltes und gottgefälliges Opfer zur Erlösung der Menschen zu sehen" (S. 16). Jesu Kreuzigung sei weder sinnvoll noch notwendig

gewesen. Anders als der späteren urchristlichen Verkündigung war „ein solches Denken [...] Jesus selbst noch fremd" (S. 57). Jesus sei seine gewaltsame Kritik am Tempelkult, sein Ruf als Aufrührer und die Angst der Herrschenden, er werde die öffentliche Ordnung stören, zum Verhängnis geworden. Für Limbeck ist die Reich-Gottes-Botschaft das, was „den eigentlichen Sinn des Christentums" (S. 154) ausmache. Immer wieder streut er Beispiele engagierter Christen in seinen Band ein, die dies veranschaulichen sollen.

Wie aber konnte der Kreuzestod Jesu ins Zentrum rücken? So konsequent Limbeck seiner These von der ersten bis zur letzten Seite treu bleibt, so wenig neu sind seine Argumente. Sie mögen für den Einzelnen von spirituellem Wert sein, exegetisch und theologiegeschichtlich überzeugen sie nicht. In der Tradition aufklärerischer Kritik und liberaler Theologie erscheint Paulus, aufgewachsen in der Diaspora, als einer, dessen Gottesbild unberührt blieb von der Verkündigung Jesu. Weil er erklären wollte, wie ein „am Pfahl Hängender", also Verfluchter, von Gott auferweckt werden konnte, entwickelte er eine eigene Kreuzestheologie, die mit Jesus selbst reichlich wenig zu tun hatte. Ferner sei die von den frühen Christen im Rückgriff auf den leidenden Gottesknecht entwickelte Sühnetodvorstellung später missverstanden worden: nicht mehr als Wiedergutmachung begangenen Unrechts, sondern als gerechte Strafe, die Jesus stellvertretend auf sich nahm.

An den Sühnetod schließt auch Jacob Nordhofen im Band *Durch das Opfer erlöst?* an. Ebenso wie Arnold Angenendt arbeitet er sich an der Opfertheorie René Girards ab - auch wenn beide deren Tragfähigkeit durchaus verschieden beurteilen. Es ist spannend, beide gut geschriebenen Werke parallel zu lesen. Die keineswegs einheitliche Opfertheologie des Neuen Testaments - so Nordhofen am Ende einer ausführlichen Diskussion biblischer Rede vom Opfer - baue auf dem Alten Testament auf; zugleich werde die Rede vom Opfer der Kritik unterzogen und soteriologisch umgedeutet: „Die Opferbezüge verweisen auf die als sühnend gedeutete Erfahrung mit Jesus Christus. [...] Das Heil, welches Jesus erwirkte, ist [...] umfassender als das der kultischen Opfer" (S. 142).

Angenendt will in seinem Buch *Die Revolution des geistigen Opfers* aufzeigen, wie die Vorstellung vom geistigen Opfer zum Kern christlicher Verkündigung und Liturgie wurde und welche kulturgeschichtlichen Folgen damit verbunden sind. In der griechischen Philosophie entwickelte sich die Vorstellung eines immateriellen, geistigen Opfers im Sinne eines auf Wahrheit verpflichteten Ethos. In der prophetischen Opferkritik ging es um die Bereitschaft, auf Gott zu hören, und in der Folge um die Bereitschaft, den Witwen, Waisen und Bedrängten beizustehen. An diese Vorstellungen konnte das Christentum anschließen und die Opfergesinnung konsequent ins Ethische und Soziale verlagern: „Die christliche Sozialgabe ist Konsequenz der Gottesgnade, motiviert aus dem im Leben erfahrenen und bei der Eucharistie bezeugten Dank." (S. 50)

Im Mittelpunkt der mimetischen Opfertheorie Girards steht der Sündenbock, an dem sich die gesellschaftliche Gewalt, die aus dem Trieb entsteht, dem anderen nachzueifern, austobt. „Dabei verwandele sich der zuvor verfluchte Sündenbock:

Weil er den Frieden herbeigeführt hat, erscheint er nun als sakralisiert." (Angenendt, S. 11) Jesus, als vollkommen unschuldiges Opfer, habe die religiös verbrämte Verschleierung der „mimetischen Gewalt" bloßgestellt - mit dem Risiko, selbst geopfert zu werden. Allerdings - so Angenendt - bleibe Girard bei dieser Deutung eines nichtsakrifiziellen Christentums stehen, ein Verständnis von Erlösung erschließe sich bei ihm nicht. Anders hingegen die religionshistorische Opferdeutung Walter Burkerts: Der Mensch habe sich ausgebreitet, weil er gelernt habe, seine Aggression durch kulturelle Regeln zu zügeln. Da er aber dennoch nur durch Töten zu überleben vermag, musste die Jagd zum religiösen Opfer gemacht werden. Das Opfer restituiere das Leben, indem es den Göttern zurückgegeben wird. Das Blutopfer sei die Bitte darum, zum Überleben töten zu dürfen.

In der Theologie ist Girard deutlich stärker rezipiert worden als Burkert. Als Ausnahme verweist Angenendt auf den Exegeten Theißen, der die stärkeren Differenzierungen in Burkerts Aggressionstheorie zu würdigen wusste - „bis hin zum Kernsatz: ‚Leben lebt auf Kosten anderen Lebens'" (S. 26). Der Sündenbockmechanismus, den Girard herausarbeitet, decke nur einen Teil der religiösen Opferproblematik ab und sei für ein christliches Verständnis von Opfer auch wenig dienlich. Angenendt zitiert Nordhofens Bedenken: „Die mimetische Theorie liefert eine Idee, die mit großer Erklärungskraft deutet, was mit der Wendung Opfer Jesu auch gemeint sein könnte. Aber durch den Anspruch, das einzige Verstehen des Opfers Jesu liefern zu müssen, verliert die Deutung ihre Kraft. Das Erklärungspotential der mimetischen Theorie wäre größer in einem Vielklang mit anderen Deutungen." (S. 252; zit. bei Angenendt, S. 90)

Theologen hofften, so Angenendt, mithilfe von Girards Überwindung des sakrifiziellen Opfers zugleich den schwerwiegendsten Einwand gegen das Christentum, die Vorstellung vom Sühnopfer Christi, aus dem Weg zu räumen. Doch Girard habe sich der Sühnetodproblematik des Neuen Testaments schlicht dadurch entzogen, dass er das Problem gar nicht wahrhaben wollte; so einfach könne der exegetische Befund jedoch nicht vom Tisch gewischt werden. Durch eine verengte Sicht auf den Sündenbockmechanismus sei es Girard auch nicht möglich, einen Zugang zum geistigen Opfer zu finden, weder im Blick auf die möglicherweise bis zum Martyrium gehende Bindung des Gewissens an die Wahrheit noch im Blick auf dessen soziale Dimension. Angenendt weist den Vorwurf Girards zurück, das Christentum sei später wieder zu einem sakrifiziellen Denken zurückgekehrt. Zwar habe es Gewalt auch im Namen des Christentums gegeben, doch sei „nie ein Häretiker, Jude, Hexer/Hexe oder Muslim sakralisiert worden [...], dass seine Tötung zur Grundlage des Friedens erklärt oder entsprechend Gräber verehrt worden wären" (S. 115). Und die Vorstellung einer Sühne für die Armen Seelen könne mit Jacques LeGoff besser als Verehrung für die Vorfahren gedeutet werden.

Girards Theorie kann, wie Nordhofen überzeugend herausarbeitet, einen Teil der biblischen Opferüberlieferung anthropologisch differenzieren und das Verhältnis von Religion, Kultur und Gewalt analysieren helfen. Girards Verständnis von

Offenbarung als Aufklärung verhindere aber, Offenbarung im biblischen Sinne als Selbstmitteilung Gottes zu begreifen. Ist es nun aber weiterhin möglich, vom erlösenden Opfer Christi zu sprechen oder nicht? Nordhofen bejaht diese Möglichkeit, wobei die mimetische Theorie helfe, die schwierigen Bedingungen zu klären, unter denen eine solche Redeweise verantwortbar ist: Jesus stirbt nicht, um Gottes Ärger zu besänftigen. Sein Opfer ist die „sich gebende Liebe Gottes", ein Opfer „der Hingabe für die anderen" (S. 264). Dabei dürfe sich die Rede vom Opfer - und hier zeigt sich ein Schnittpunkt zu Limbeck - nicht auf die Passion beschränken, sondern müsse die ganze Geschichte Jesu einbeziehen.

Angenendt verweist darauf, dass Burkerts Vorstellung eines „Lebens aus Opfer" bis heute aktuell sei. Dies zeigten die neuen Märtyrer der Moderne auf dramatische Weise. Trotz aller Missbrauchsgefahr der Opferrhetorik beriefen sich alle liberalen Gesellschaften auf Menschen, die sich für andere opferten und den Zumutungen der Machthaber entgegenstellten (der Band von Józef Niewiadomski und Roman Siebenrock *Opfer - Helden - Märtyrer* beleuchtet hier ausführlich die Rolle Andreas Hofers in der politischen Erinnerung). Und schon jenseits politischer Ausnahmesituationen bedürfe das Gemeinwesen der „Opferbereitschaft" bestimmter Berufsgruppen, die für andere ihr Leben riskieren.

Hans Maier weist im lesenswerten Tagungsband *Opfer - Helden - Märtyrer* darauf hin, wie die katholische Märtyrertheologie unter dem Eindruck des 20. Jahrhunderts aktualisiert worden sei: „Der Martyrer ist ein öffentlicher Zeuge, er bricht den Bann irdisch-geschichtlicher Macht - so wie Christus [...] die Mächte und Gewalten ‚zur Schau gestellt' [...] hat." (S. 24) In Abgrenzung zum CONCILIUM-Themenheft *Martyrium in neuem Licht* (1/2003) warnt er zugleich davor, dass der Märtyrerbegriff theologisch maßlos oder konturlos werden könnte; auch dürften die Unterschiede zum Märtyrerverständnis im Islam aus falscher Rücksichtnahme im interreligiösen Dialog nicht verschwiegen werden. Der Gefahr, das Martyrium allgemein im Opferbegriff aufgehen zu lassen, umgeht der Band selbst nicht ganz, wenn Einzelbeiträge vom „Martyrium der Frauen" oder von „Martyriumsstrukturen im Beziehungsalltag Schule" sprechen.

*Axel Bernd Kunze*

*Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.*

# Theologie im Dienst an den Menschen




**NEU!**

Christine Büchner / Christine Jung / Bernhard Nitsche / Lucia Scherzberg (Hg.)
**Kommunikation ist möglich**
Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse
*Festschrift für Bernd Jochen Hilberath*

Format 14 x 22 cm
384 Seiten
Hardcover
€ 35,– [D] / sfr 46,90
ISBN 978-3-7867-2993-8

Bernd Jochen Hilberaths theologisches Schaffen ist der kommunikativen Erschließung der Systematischen Theologie in ökumenischer Verantwortung und interreligiöser Weite verpflichtet: Sein Theologietreiben ist orientiert an der Botschaft des Evangeliums und will dadurch menschliches Leben in gelingender Kommunikation wecken und fördern.
Anlässlich seines 65. Geburtstags würdigen Kolleginnen und Kollegen Hilberaths Engagement und seine Impulse für eine zeitgemäße Gestalt der Theologie. Die Beiträge nehmen thematische Anliegen und den kommunikativen Reflexionsstil auf und erschließen dadurch den Chancenreichtum seines Denkens.

GRUNEWALD www.gruenewaldverlag.de

# concilium

**Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / Oktober 2013 · Heft 4**



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/Ill., USA
*Marciano Vidal*, Madrid, Spanien
*Ellen van Wolde*, Tilburg, Niederlande



**Noch lieferbare zurückliegende Hefte** (z.T. nur noch wenige Restexemplare):

**43. Jahrgang**
2007–2 Landkonflikte – Landutopien
2007–4 Christentum und Demokratie

**44. Jahrgang**
2008–2 China und das Christentum
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

**48. Jahrgang**
2012–1 Die menschliche Geschichte als Sakrament
2012–2 Theologen und Bischöfe
2012–3 Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils
2012–4 Gender
2012–5 Wasser zeichnet unser Leben

**Bestellungen** richten Sie bitte an:
Matthias-Grünewald-Verlag, Zeitschriftenvertrieb, 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.

# concilium

**Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / Oktober 2013 · Heft 4**





CONCILIUM erscheint in sechs Sprachen: Deutsch, Englisch, Italienisch, Kroatisch, Portugiesisch, Spanisch.



GRÜNDUNGSMITGLIEDER

A. van den Boogaard, P. Brand, Y. Congar †, H. Küng, J.B. Metz, K. Rahner †, E. Schillebeeckx †

PRÄSIDIUM
**Präsident**
Felix Wilfred
**Vizepräsidenten**
Thierry-Marie Courau OP, Diego Irarrázaval, Susan Ross

HERAUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt
Mile Babić, Sarajevo
Maria Clara Bingemer, Rio de Janeiro
Erik Borgman, Tilburg
Lisa Sowle Cahill, Boston
Thierry-Marie Courau OP, Paris
Hille Haker, Chicago
Diego Irarrázaval, 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
João J. Vila-Chã SJ, Rom
Marie-Theres Wacker, Münster
Felix Wilfred, Madras

SEKRETARIAT
Leitende Sekretärin: Arokia Anthony Das



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



COPYRIGHT

© International Association of Conciliar Theology, Madras (Indien)



Verantwortlich für die Übersetzungen sind die Übersetzerinnen und Übersetzer.
Verantwortlich für die deutsche Ausgabe: Norbert Reck, München



Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.


Heft 5 / 2013 wird im Dezember 2013 erscheinen.
Thema:

## Zur Reform der Römischen Kurie

EINLADUNG ZUR MITARBEIT

CONCILIUM lädt ein zur Beteiligung am internationalen theologischen Gespräch. Sowohl Beiträge zu aktuellen theologischen Fragen als auch zu Themen der kommenden Hefte sind willkommen (bitte per Mail ans Sekretariat). Eine Gewähr für den Abdruck eingereichter Beiträge kann nicht übernommen werden.

Themen in Vorbereitung: Orthodoxie • Apokalyptisches Denken • Christentum als Ware • Korruption • Jugend


CONCILIUM erscheint fünfmal im Jahr.
Jahresabonnement € 54,00; Studentenabonnement € 39,80; Einzelheft € 12,90 (jeweils zuzüglich Zustellgebühren).
Abbestellung bis sechs Wochen vor Jahresende.

CONCILIUM kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern-Ruit (www.gruenewaldverlag.de).
Für Österreich (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags) bei Auslieferung Verlag Herder, Wollzeile 33, A-1010 Wien.

Druck und Bindung:
Kessler Druck + Medien GmbH & Co. KG
86399 Bobingen

ISSN 0588-9804

# Kirche neu denken – Kirche neu bauen




**NEU!**

Peter Neuner / Paul M. Zulehner
**Dein Reich komme**
Eine praktische Lehre von der Kirche

Format 14 x 22 cm
248 Seiten
Paperback
€ 19,99 [D] / sfr 28,90
ISBN 978-3-7867-2990-7

Wie findet Kirche heute eine Gestalt, die ihrem Ursprung in der Verkündigung Jesu entspricht?
Existiert Kirche von oben oder von unten? Erstmals legen ein systematischer Theologe und ein Pastoraltheologe gemeinsam eine Vision von der Kirche vor. Konkret und anschaulich zeigen sie, dass Kirche nur dann eine Zukunft hat, wenn sie sich immer wieder neu von unten bildet: offen für die Welt, für nicht-christliche Religionen und Gesellschaften, in konkreten Situationen und kulturellen Herausforderungen. Eine wertvolle Inspiration für alle, die Kirche verstehen und aktiv mitgestalten wollen.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

November 2013
49. Jahrgang
Y 23000

5

# concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

## Zur Reform der Römischen Kurie

Herausgegeben von Luiz Carlos Susin, Silvia Scatena und Susan A. Ross


| | |
|---|---|
| N. TANNER | Die Reform der Römischen Kurie im Lauf der Geschichte |
| M. FAGGIOLI | Die Kurienreform beim Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Jahren danach |
| A. MELLONI | Senatus communionis |
| G. MANNION | Ein Fall von kognitiver Dissonanz? Zur bleibenden Kluft zwischen Konzil und Kurie |
| H. LEGRAND | Der Römische Primat, die Gemeinschaft der Kirchen und die Gemeinschaft der Bischöfe |
| S. DEMEL | Frauen gehen in Führung – jetzt auch an der Römischen Kurie! |
| T. J. REESE | Vom Hofstaat des 17. Jahrhunderts zur modernen Serviceeinrichtung: die Reform der Römischen Kurie |
| C. QUEIROZ | Für Erneuerung und klare Verhältnisse in der Kirchenleitung. Aus der Perspektive der pastoralen Erfahrung eines Bischofs |
| W. ALTMANN | Die Reform der Kurie und ihre Folgen für die Ökumene |
| P. HÜNERMANN | Spirituelle und pastorale Leitlinien für eine Reform der Römischen Kurie |


### Theologisches Forum


| | |
|---|---|
| L. PEDROSA-PÁDUA | Der Weltjugendtag in Rio de Janeiro und die Evangelisierung |
| T.-M. COURAU | Das Vertrauen – Schlüssel zur Verständigung zwischen Sprechern verschiedener Sprachen. Zum Treffen europäischer Theologen und Theologinnen in Brixen |
| REZENSIONEN | Kirche neu denken |


GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / November 2013 · Heft 5

ZU DIESEM HEFT
FELIX WILFRED
Warum dieses Sonderheft? ..... 513
LUIZ CARLOS SUSIN – SILVIA SCATENA – SUSAN A. ROSS
Zur Reform der Römischen Kurie ..... 515

THEMA: ZUR REFORM DER RÖMISCHEN KURIE
NORMAN TANNER
Die Reform der Römischen Kurie im Lauf der Geschichte ..... 520
MASSIMO FAGGIOLI
Die Kurienreform beim Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Jahren danach ..... 529
ALBERTO MELLONI
Senatus communionis ..... 538
GERARD MANNION
Ein Fall von kognitiver Dissonanz? Zur bleibenden Kluft zwischen Konzil und Kurie ..... 556
HERVÉ LEGRAND
Der römische Primat, die Gemeinschaft der Kirchen und die Gemeinschaft der Bischöfe ..... 568
SABINE DEMEL
Frauen gehen in Führung – jetzt auch an der Römischen Kurie! ..... 582
THOMAS J. REESE
Vom Hofstaat des 17. Jahrhunderts zur modernen Serviceeinrichtung: die Reform der Römischen Kurie ..... 590
CELSO QUEIROZ
Für Erneuerung und klare Verhältnisse in der Kirchenleitung. Aus der Perspektive der pastoralen Erfahrung eines Bischofs ..... 600
WALTER ALTMANN
Die Reform der Kurie und ihre Folgen für die Ökumene ..... 610
PETER HÜNERMANN
Spirituelle und pastorale Leitlinien für eine Reform der Römischen Kurie ..... 618

THEOLOGISCHES FORUM
LÚCIA PEDROSA-PÁDUA
Der Weltjugendtag in Rio de Janeiro und die Evangelisierung ..... 629
THIERRY-MARIE COURAU
Das Vertrauen – Schlüssel zur Verständigung zwischen Sprechern verschiedener Sprachen. Zum Treffen europäischer Theologen und Theologinnen in Brixen ..... 635

REZENSIONEN ..... 643
Klaus Mertes: Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise
Peter Neuner – Paul M. Zulehner: Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche
Paul Weß: Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst

Redaktion: Luiz Carlos Susin, Porto Alegre. Silvia Scatena, Reggio Emilia. Susan A. Ross, Chicago

concilium

# Zu diesem Heft

## Warum dieses Sonderheft?

Felix Wilfred

Genau einen Monat nach seiner Wahl hat Papst Franziskus am 13. April 2013 seine Absicht bekundet, die Römische Kurie einer ernsthaften Reform zu unterziehen, indem er eine Kommission ins Leben gerufen hat, der acht Kardinäle aus unterschiedlichen Weltregionen angehören. Die Herausgeberinnen und Herausgeber von CONCILIUM, die sich im Mai 2013 getroffen haben, betrachten dies als ein wichtiges Zeichen für die Erneuerung der Kirche und als eine Chance, den Geist des Konzils und einige der wichtigsten Lehren des Konzils umzusetzen – wie etwa die Lehren vom Volk Gottes, von der Kollegialität der Bischöfe, von der gemeinsamen Verantwortung und der Beteiligung von Laien am Wirken und der Leitung der Kirche.

Die nachkonziliaren Reformen der Kurie sind leider an der Oberfläche geblieben, und sie sparten einige der tiefgreifenden und wichtigsten Fragen aus, die sich durch die erwähnten Lehren stellen. Es hatte sogar den Anschein, dass diese Lehren blockiert wurden, damit die Macht der Kurie als des zentralen Leitungsorgans der Kirche nicht bedroht würde. Das hat sich etwa in der Art und Weise gezeigt, wie Synoden abgehalten wurden, wie mit Bischofskonferenzen verfahren wurde und wie weiterhin Unklarheit über die Rolle der Laien herrschte. Bringt man es auf den Punkt, dann hat man trotz der weitreichenden ekklesiologischen Vision und der Öffnung durch das Konzil und trotz seiner ausdrücklichen Aufforderung und seiner Weisungen, die Römische Kurie zu reformieren, den Eindruck, dass es zurück in die Vergangenheit und zum Tagesgeschäft ging.

Die Zeitschrift CONCILIUM begreift es als ihre Aufgabe, durch ihren theologischen Dienst an der gesamten Kirche die Fackel des II. Vaticanums am Brennen

zu halten. Weil sie ihre Aufgabe so verstehen, nutzen die Herausgeberinnen und Herausgeber nun die Gelegenheit, die Kirche und Papst Franziskus bei der bislang ungelösten Aufgabe der Reform der Römischen Kurie zu unterstützen. Wir haben uns entschieden, dass die Frage der Reform aus verschiedenen Perspektiven untersucht werden sollte - aus historischer, theologischer, ekklesiologischer, kirchenrechtlicher und pastoraler Sicht.

Normalerweise dauert die Erstellung einer Ausgabe von CONCILIUM achtzehn Monate. Doch im Fall der Kurienreform empfanden wir es bei CONCILIUM als dringlich, unsere Beiträge schnellstmöglichst erscheinen zu lassen. So entschieden wir uns, umgehend mit den Vorbereitungen zu beginnen, damit dieses Sonderheft als CONCILIUM 5/2013 erscheinen konnte. Das geplante Heft zur „Orthodoxie" erscheint deshalb erst 2014.

Am schwierigsten erwies es sich natürlich, Autoren und Autorinnen für dieses Sonderheft zu finden, die ihre Beiträge zügig verfassen konnten, ohne dass wir Abstriche an der Qualität machen mussten. Doch wir hatten großes Glück und konnten einige herausragende Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen dafür gewinnen, Kurzbeiträge zu verschiedenen Themen zu verfassen, die nun in diesem Heft versammelt sind. Ich weiß dieses Engagement der Autorinnen und Autoren sehr zu schätzen und danke ihnen für ihren großen Einsatz und ihre wertvollen Beiträge.

Ohne die Kooperation und die uneingeschränkte Unterstützung der Kollegen und Kolleginnen von CONCILIUM wäre diese Ausgabe nicht zustande gekommen. Die Kontaktaufnahme mit den Verfasserinnen und Verfassern und die Redaktion lag vor allem in den Händen zweier Kolleginnen und eines Kollegen: Susan Ross, Silvia Scatena und Luiz Carlos Susin. Gemeinsam haben sie das Heft mit seinem Inhalt und seiner Ausrichtung geplant. Für diese Arbeit gilt ihnen mein herzlicher Dank. Besonders hervorheben möchte ich die engagierte Arbeit von Luiz Carlos Susin, der die Rolle des Organisators bei der Planung des Bandes übernommen hat. Es war mir wie auch dem CONCILIUM-Sekretariat eine große Freude, mit ihm im Austausch zu stehen und mit ihm gemeinsam die Endredaktion des Manuskripts vorzunehmen. Aufrichtiger Dank gebührt auch den Herausgebern der sechs verschiedensprachigen Ausgaben von CONCILIUM dafür, dass sie zusammen mit ihren Übersetzerinnen und Übersetzern so flexibel waren und das Erscheinen dieses Sonderhefts in Rekordzeit möglich machten. Arokia Mary Anthony Das (Nirmal) als Leitende Sekretärin von CONCILIUM hat mit ihrem besonderen Engagement, ihrer Geduld und ihrer erstaunlichen Konzentration die entscheidende Rolle bei der Koordination der Erstellung dieses Heftes gespielt. Für ihre Dienste möchte ich mich sehr herzlich bedanken.

Die Funktionsweise der Römischen Kurie, die von ihr getroffenen Entscheidungen und Entschlüsse betreffen die Kirche auf allen Ebenen, und darum betrifft die Reform alle Gläubigen. Indem CONCILIUM dieses Sonderheft publiziert, lädt die Zeitschrift alle Leser und Leserinnen dazu ein, sich aktiv an diesem Reformprozess zu beteiligen. Deshalb hat CONCILIUM auch die Initiative dazu ergriffen, dieses Sonderheft Ende November 2013 in Kooperation mit dem italienischen

Verlag Queriniana in Rom der Öffentlichkeit vorzustellen. Damit verbindet sich die Hoffnung von CONCILIUM, dass die in diesem Band zusammengestellten Überlegungen das Volk Gottes dabei unterstützen werden, eine aktive Rolle beim Reformprozess zu spielen - im Einklang mit dem Geist und den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils.

*Felix Wilfred*
*Präsident von CONCILIUM*

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

# Zur Reform der Römischen Kurie

Luiz Carlos Susin – Silvia Scatena – Susan A. Ross

Das Jahr 2013 war von Ereignissen geprägt, die unabsehbare Folgen für das Leben der Kirche haben werden, besonders wenn wir diese aus der Perspektive ihres Zentrums, Rom, betrachten.

Zunächst stellte der Amtsverzicht Benedikts XVI. einen Akt in der Kirche dar, wie es ihn in der Neuzeit noch nicht gegeben hat. Durch diese Geste, durch die er künftigen Generationen ganz bestimmt im Gedächtnis bleiben wird, hat Benedikt dem Papsttum eine neue Dimension der Moderne verliehen, so wie dies vor ihm Paul VI. im Hinblick auf das Bischofsamt tat. Denn der historische Akt seines Rücktritts machte den Unterschied zwischen Amt und Amtsträger deutlich und ließ damit die Sakralität als obsolet erscheinen, die die Person mit der Aufgabe ontologisch identifizierte. Der Petrusdienst kann nun das ihm Eigentümliche deutlicher zur Erscheinung bringen und in substanziellerer Weise als Dienst und Ministerium für die universale Gemeinschaft der Kirche sichtbar werden. Wenn ein Mensch nicht mehr über die Fähigkeiten verfügt, einen so wichtigen Dienst und Auftrag zu erfüllen, dann verzichtet er aus freien Stücken und von sich aus darauf, damit jemand anderer dieses Amt in angemessenerer Weise und wirkungsvoller ausüben kann. Genau dies ging aus der Erläuterung der Gründe klar hervor, die Papst Benedikt XVI. frei und von sich aus bei seinem Rücktritt darlegte.

An zweiter Stelle ist die Wahl Jorge Mário Bergoglios, des Erzbischofs von Buenos Aires, zum Bischof von Rom und damit zum neuen Papst zu nennen. Papst Franziskus brachte seinen eigenen pastoralen Stil mit, einen Lebensstil, der durch zahlreiche leicht zu deutende Details bald von sich reden machte. Und er begann sein Amt, indem er Vorschlägen Benedikts XVI. und des Kardinalskollegiums, das ihn gewählt hatte, folgte. Diese Vorschläge betrafen und betreffen

nach wie vor Reformen und die Notwendigkeit, Änderungen in Bezug auf die Leitung der Kirche einzuführen. Am Ende seines Pontifikates kam Benedikt XVI. wiederholt auf die Dringlichkeit einer Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft zu sprechen und hob dabei hervor, dass eine solche Erneuerung vom Geist und den Kriterien der großen Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils getragen sein müsste. Ungeachtet dessen, dass es unterschiedliche Interpretationen des Konzils und der Reformen gibt, die dieses nach wie vor fordert, zeigt der neue Papst in praktischen Gesten und Symbolen sowie auch in seinen Entscheidungen seine Bereitschaft zur Reform im Geist des Konzils.

Drittens wird die Sprache der Reform nicht nur in der Rede, im Zitat, vernehmbar, sondern sie nimmt auf den unterschiedlichsten Ebenen Gestalt an, namentlich in der nötigen Vorbereitung eines breit angelegten Revisionsprozesses der Struktur der Römischen Kurie selbst. Paul VI. und Johannes Paul II. haben je auf ihre Weise die Kurie dem Konzil und dem neuen Kirchenrecht angepasst, doch wie in dieser Ausgabe von CONCILIUM noch gezeigt werden wird, waren dies keine hinreichenden Reformen und sie stimmten nicht immer mit den Konzilsbeschlüssen überein. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Möglichkeiten aufzuzeigen und Vorschläge für eine Reform der Kurie und der Leitung der Kirche zu machen, die stärker den pastoralen Konzilsentscheidungen entsprechen.

Da die Kurienreform eine Priorität zu Beginn des Pontifikates Papst Franziskus' darstellt, will diese Ausgabe von CONCILIUM, einer Zeitschrift, die von ihrer Tradition her in der konziliaren Theologie verankert ist, den Lesern und Leserinnen eine Reihe von hilfreichen Informationen dazu bieten, die miteinander verknüpft sind. Papst Franziskus bekommt mit Sicherheit zahlreiche Vorschläge, zumal es ja innerhalb der Kirche Gremien gibt, die mit der Autorität und Kompetenz ausgestattet sind, genau solche Vorschläge zu machen. Die Zeitschrift CONCILIUM beschloss jedoch, hierzu Fachleute auf Gebieten wie Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Ekklesiologie, Pastoral und Spiritualität einzuladen, Analysen und Vorschläge zur Reform der Römischen Kurie ausgehend von den Konzilstexten und den nachkonziliaren Texten des päpstlichen Lehramtes zu erstellen. Zu den verschiedenen Fachleuten, die hier zusammengefunden haben, gesellt sich auch das pastorale Gespür eines Bischofs mit Erfahrungen hinsichtlich der konkreten Beziehungen einer Bischofskonferenz zur Römischen Kurie und dem diplomatischen Arm des Heiligen Stuhls, den apostolischen Nuntiaturen. Vertreten ist hier auch die ökumenische Perspektive, die uns ein lutherischer Theologe bietet, welcher aufgrund seines Amtes als Moderator des Ökumenischen Rates der Kirchen bekannt ist.

Die Römische Kurie ist die älteste und zählebigste Bürokratie der Welt, und sie war, wenngleich in unterschiedlicher Gestalt, stets präsent und am Werk. Das zweite Jahrtausend bescherte der zentralen Bürokratie der Kirche einen Prozess des Wachstums und der weiteren Zentralisierung. Das Problem besteht darin, dass die Römische Kurie anscheinend auf dem Stand des 17. Jahrhunderts verharrt und in einem voraufklärerischen und vormodernen Denken befangen ist. Die Reformen des 20. Jahrhunderts waren lediglich die Folge der erforderlichen

Anpassung an die Tatsache, dass die Kirche nun vom Kirchenstaat losgelöst war, doch die Kurie ließ damit keineswegs ihren Drang zur Zentralisierung hinter sich. Deshalb lautet eine der Fragen, die sich unsere Autoren und Autorinnen stellen: Wie kann der Übergang von einem vormodernen sakralen Hofstaat zu einer funktionalen Verwaltung gelingen, die mit der Realität der zivilen Welt vereinbar ist?

Die Übereinstimmungen zwischen den Autoren sind erhellend und ergeben einen beeindruckenden gemeinsamen Nenner, denn alle plädieren für eine Römische Kurie, die im Dienst des Papstes und ebenso im Dienst des Bischofskollegiums steht. Denn diesem Bischofskollegium kommt es zu, zusammen mit dem Papst als seinem Haupt die Kirche zu leiten. Das Konzil hat als Inspiration und Kriterium für die Leitung der Kirche mit großem Nachdruck die Ekklesiologie des Bischofskollegiums wieder aufgegriffen. In Übereinstimmung mit dieser alten Ekklesiologie kann die Römische Kurie nicht zwischen dem Papst und den Bischöfen, denen sie übergeordnet wäre, stehen. Der über die ganze Welt verstreute Episkopat, der in regionalen Gremien auf verschiedener Ebene vereint ist, findet bekanntermaßen zu weltweiter Einheit mit dem Bischof von Rom an der Spitze, und die Römische Kurie steht im Dienst dieser Einheit des Bischofskollegiums, dessen Haupt der Bischof von Rom ist.

Damit sich diese Neupositionierung wirkungsvoll gestaltet, ist es notwendig, dass die Kurie den Weg geht, den auch die Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegangen sind und den nun auch Benedikt XVI. als Bischof von Rom eingeschlagen hat: Es muss eine Unterscheidung und Trennung zwischen Aufgabe und Person auf der Ebene der gesamten Kurie vollzogen werden. Da es sich um die Kurie handelt, geht es hierbei nicht nur um die Frage der Altersgrenze, der Gesundheit oder der Amtszeit. Es geht vielmehr darum zu vermeiden, dass die Kurie weiterhin als eine Hierarchie agiert, die über den Bischöfen selbst steht. Dies ist eine entscheidende und folgenreiche Frage, die uns zu der weiteren Frage führt: Warum kann nicht ein Laie, der über die hierfür erforderlichen Kompetenzen verfügt, Staatssekretär werden? Warum sollte es nicht möglich sein, dass die Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und für die Gesellschaften des apostolischen Lebens nicht von einer erfahrenen und kundigen Ordensschwester geleitet wird, zumal ja bekannt ist, dass weltweit gesehen drei von vier Ordensleuten Frauen sind? Warum sollten nicht entsprechend akkredidierte Frauen päpstliche Nuntien werden, da es doch auch Botschafterinnen gibt, die die politische Vertretung ihres Landes ebenso wirkungsvoll ausüben? Im Grunde geht es nur um eine einzige Frage: *Warum sollte man priesterliche Hierarchie und kuriale Verwaltung in einem Stadium der Verschmelzung, ja Verworrenheit belassen? Führt nicht genau das zu einer Sakralisierung der Verwaltung?*

Die modernen Zeiten haben uns gelehrt, dass die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips der Kirche zum Vorteil gereicht. Und die Gewaltenteilung zwischen Legislative, Exekutive und Judikative führt dazu, dass jede Gewalt für sich ihren absoluten Charakter verliert und Anmaßung und Korruption weniger wahrscheinlich werden. Im Bewusstsein, dass Gott allein absolut ist, besteht die von Men-

schen ausgeübte Macht, wie Jesus uns selbst in Wort und Beispiel gelehrt hat, in der Übertragung der Macht „mit Geist" und in der Macht „der Sendung". Sie ist deshalb an das Dienstamt und nicht an die Person gebunden. Um es in heutiger Sprache und weniger legalistisch auszudrücken: Macht ist vor allem *empowerment*, Befähigung, etwas, das Hannah Arendt so gut definierte: „Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, [...] sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln."[1] Personen oder Strukturen der Macht sind deshalb solche, die anderen Menschen dazu verhelfen, sich ermächtigt zu fühlen. In einer eher spirituellen Ausdrucksweise könnte man die Macht als die Fähigkeit der Gemeinschaft, als Wirken des Geistes definieren, der dadurch Gemeinschaft bewirkt, dass er durch Personen und Strukturen handelt.

Der Umformung der Römischen Kurie im Sinne einer schärferen Profilierung ihrer Dienstfunktion am Bischofskollegium in Gemeinschaft und Einheit mit dem Papst muss eine größere Effizienz der Leitungsinstrumente aufseiten des Bischofskollegiums entsprechen. Eines der Ziele müsste es sein, sowohl die Bischofskonferenzen als auch die kontinentalen Zusammenschlüsse der Episkopate zu stärken. Ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil sind die Bischofskonferenzen in ihrer Kompetenz weiterhin eingeschränkt, sie unterliegen Restriktionen, ja sie sind sogar herabgestuft, sodass sie ihr gesamtes pastorales Potenzial nicht zur Entfaltung bringen können. Eine entscheidende Frage, die in CONCILIUM bereits von Hervé Legrand[2] analysiert wurde, betrifft einige Widersprüche zwischen einigen mit wenig normativer Kraft versehenen Konzilsbeschlüssen und dem neuen Kirchenrecht von 1983, das strukturell nach wie vor eher monarchisch als kollegial ausgerichtet ist. Vergessen wir nicht, dass dem Zweiten Vatikanischen Konzil zufolge die Bischofssynode die umfassendste Realisierung der Kollegialität hinsichtlich der Leitung der Kirche ist.

Diese Fragen werden in unterschiedlicher Weise in der vorliegenden Ausgabe von CONCILIUM behandelt: einmal eher in Gestalt von Kritik, dann wiederum eher im Sinne von konkreten Vorschlägen, wie man das synodale Prinzip als Instrument der Leitung der Kirche in den Händen des Papstes beleben könnte. Zwischen den verschiedenen Autoren scheint ein Konsens darüber zu bestehen, dass keine dieser Leitungsstrukturen nach dem Konzil genügend gewürdigt worden ist. Im Gegenteil: Sie wurden verschlissen, wurden herabgestuft oder stuften sich selber, sowohl aus ideologischen Gründen als auch aus Gründen der Amtsführung, herab. Schließlich wird hier neben den übrigen Aspekten der Kollegialität das Kardinalskollegium selbst behandelt, das das Potenzial eines Senates der Gemeinschaft hat, und das Beratungsgremium der acht Kardinäle, die zurzeit dem Papst bei der Leitung der Kirche beistehen, sollte als Beispiel Geschichte machen.

Es ist entscheidend, dass wir uns die Frage stellen, wozu ein Leitungskollegium und eine Verwaltung innerhalb der Kirche letztlich gut sind. Der Daseinszweck der Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums, und Papst Franziskus hat die drohende Gefahr der Selbstreferentialität der Kirche betont. Die Sendung der Kirche erfordert eine Bewegung des Auszugs an die Ränder des menschlichen

Lebens in der Welt, ob diese nun individueller oder gesellschaftlicher Natur seien, und dies umso mehr, als die Gemeinschaft mit den Armen zur Nachfolge Jesu gehört. Papst Franziskus ermahnt uns: Eine Kirche, die verunglückt, weil sie auf die Straße hinaus geht, ist besser als eine Kirche, die krank wird, weil sie sich ständig in sich selbst abkapselt und damit zum Erstickungstod verurteilt ist. Die Leitung der Kirche und ihre Dienststrukturen, angefangen bei der Römischen Kurie, müssen auf diesen weiteren Horizont hin orientiert werden. Dies ist ihr spiritueller und pastoraler Auftrag im umfassendsten Sinne.

Die Herausgeber dieser Ausgabe von CONCILIUM bedanken sich verbindlichst für die positive Reaktion der Autorinnen und Autoren, und dies umso mehr, als der ihnen eingeräumte Umfang ihrer Beiträge sehr gering ist. Dies ist auf die Entscheidung zurückzuführen, das Heft zeitgleich zu den ersten Arbeitssitzungen des von Papst Franziskus berufenen Beratungsgremiums der acht Kardinäle zu veröffentlichen. Wir sind dankbar dafür, dass wir die Gelegenheit haben, der Kirche diese Sammlung von Reflexionen rund um das Thema anzubieten, das im Bewusstsein vieler Christen und insbesondere der Katholiken von brennender und zugleich verheißungsvoller Aktualität ist. Wir bieten diese kirchengeschichtlichen, ekklesiologischen, kirchenrechtlichen, pastoralen und spirituellen Beiträge als Hilfen zur Debatte und zum „gemeinsamen Weg" an, auf den uns Papst Franziskus bei seinem ersten öffentlichen Auftreten als Bischof von Rom eingeladen hat.

[1] Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1970, 45.

[2] Hervé Legrand, *Vierzig Jahre danach. Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hatte?*, in: CONCILIUM 41 (2005/4), 397-411.

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

concilium

## Thema: Zur Reform der Römischen Kurie

# Die Reform der Römischen Kurie im Lauf der Geschichte

Norman Tanner

*Genau wie die „Ecclesia semper reformanda est", ist auch die Römische Kurie schon immer reformbedürftig gewesen. Das Problem dabei ist jedoch, dass sich im Neuen Testament natürlich kein Musterentwurf für die ideale päpstliche Kurie findet, an dem eine solche Reform sich orientieren könnte. Damit betreten wir das unübersichtliche Grenzgebiet zwischen Schrift und Tradition. Der vorliegende Artikel ist in fünf Zeitabschnitte unterteilt: das erste Jahrtausend bis zum Beginn des Morgenländischen Schismas von 1054; das Mittelalter bis 1300, eine Zeit, in der die päpstliche Kurie beträchtlich gewachsen ist; das späte Mittelalter vom avignonesischen Papsttum bis zu den Renaissancepäpsten; die Gegenreformation und ihre Folgen; und schließlich die Zeit vom Ende des Kirchenstaats 1870 bis heute. Die kurze Schlussfolgerung ist der bemerkenswerten Tatsache gewidmet, dass die Römische Kurie „die dienstälteste Bürokratie der Weltgeschichte" ist.*

Die Römische Kurie war schon immer reformbedürftig und wird es zweifellos immer sein. *Ecclesia semper reformanda est*, und *Curia Romana semper reformanda est*. Die meisten Päpste und Kurienbeamten waren klug und demütig genug, diese permanente Notwendigkeit einzusehen. Petrus holte den Rat des Paulus ein, der ihm „offen entgegentrat" (vgl. Gal 2,11), und wir dürfen annehmen, dass er sich

auch von anderen Personen helfen ließ: seiner „Kurie" eben, der vielleicht auch ein für die Korrespondenz zuständiger *Amanuensis* angehörte - für den Fall, dass Petrus sich über heikle Fragen wie etwa die Beschneidung oder Speisevorschriften äußern musste.

Petrus verweist uns jedoch auf ein eklatantes Problem im Zusammenhang mit der Reform der Römischen Kurie. Reform bedeutet normalerweise ein „Wieder-in-Form-Bringen", also die Rückkehr zu einem ursprünglichen Idealzustand. Im Fall der Kurie hat es jedoch noch nie einen eindeutigen Originalzustand gegeben, zu dem man zurückkehren könnte. Christus selbst hat sich zu diesem Thema nicht explizit geäußert - zumindest ist uns nichts Derartiges überliefert -, und die Entwicklungen unter Petrus waren spärlich und eher personeller als institutioneller Natur. Womit unsere Überlegungen zur Römischen Kurie uns direkt zu der schwierigen Frage nach dem Verhältnis zwischen Schrift und Tradition führen.

## Bis 1054

Im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte war die päpstliche Kurie vergleichsweise klein. Institutionelle Reformen sind schwierig auszumachen, da wir es eher mit einer *familia* als mit einer klar umrissenen Institution zu tun haben. Die Bischöfe der sieben römischen Hauptkirchen wurden ebenso wie ranghöhere Priester und Diakone der städtischen Pfarreien zuweilen als „Kardinäle" bezeichnet, weil sie „Angeln" (*cardo* ist das lateinische Wort für Türangel) der römischen Kirche waren und dem Papst mit Rat und Tat zur Seite standen. Hinzu kam der päpstliche Haushalt im engeren Sinne. Spätestens seit Leo im 5. Jahrhundert waren die meisten Päpste darauf bedacht, wichtige Briefe aufzubewahren. Wir wissen von einer kleinen Anzahl Beamter, die mit dem Aufsetzen und der Aufbewahrung dieser Korrespondenz betraut waren: den *Amanuenses* oder Sekretären, außerdem den Verantwortlichen für die Beglaubigung und Besiegelung dieser Schreiben und den Archivaren. Mithin können wir davon ausgehen, dass ihre Pflichten von Zeit zu Zeit verändert oder „reformiert" wurden, auch wenn wir im Einzelnen nur über wenige zuverlässige Informationen verfügen. Es wäre zum Beispiel durchaus vorstellbar, dass Papst Gregor (590-604), der eine rege Korrespondenz unterhielt, derartige Veränderungen vorgenommen haben könnte.

Ein anderer sehr wichtiger Bereich der Römischen Kurie waren die päpstlichen Gesandten und insbesondere diejenigen, die den Papst bei ökumenischen Konzilien vertraten. Auf keinem der sieben (oder acht) Konzilien, die während des ersten Jahrtausends abgehalten wurden - Nicaea I (325), Konstantinopel I (381), das Konzil von Ephesus 431, von Chalkedon 451, Konstantinopel II (553), Konstantinopel III (680-681), Nicaea II (787) und das umstrittene IV. Konzil von Konstantinopel 869-870 -, war ein Papst persönlich anwesend, doch auf nahezu allen Konzilien waren die Päpste durch ihre Legaten vertreten: zwei oder drei an der Zahl und üblicherweise Priester, auch wenn zuweilen ein Bischof darunter war. Ihre Rolle war überaus wichtig: Normalerweise (wenn auch nicht immer)

führten sie den Vorsitz bei den Konzilssitzungen, und es wurde erwartet, dass sie die Konzilsbeschlüsse genehmigten.
Das Verhalten dieser päpstlichen Gesandten war fast immer korrekt - außer auf dem Konzil von Ephesus im Jahr 449, wo sie Papst Leo I. vertraten. Bei dieser Zusammenkunft billigten sie im Namen des Papstes die monophysitische Lehre des Konzils und seine Absetzung des Patriarchen von Konstantinopel, Flavian. Dass das Konzil auf Griechisch abgehalten wurde, die Legaten dieser Sprache aber nicht mächtig waren, mag einen Teil ihres Irrtums erklären. Doch bei ihrer Rückkehr nach Rom wurden sie vom Papst schonungslos gerügt; Leo verweigerte der Versammlung die Anerkennung als ökumenisches Konzil und bezeichnete es in einem berühmt gewordenen Ausspruch als „Räubersynode" *(latrocinium)*. Folglich haben wir es hier vielleicht mit der radikalsten „Kurienreform" der Kirchengeschichte zu tun: keiner bloßen Neuorganisation oder Verbesserung, sondern einem radikalen Nein des Papstes zu Entscheidungen seiner hochrangigen Mitarbeiter.
Auch bei einigen regionalen Konzilien führten päpstliche Legaten den Vorsitz, und sie vertraten den Papst außerdem bei anderen wichtigen Gelegenheiten wie königlichen Hochzeiten oder Verhandlungen mit Monarchen. Hierbei handelte es sich um Ad-hoc-Zusammenkünfte, die aber doch recht regelmäßig stattfanden und mithin eine gewisse institutionelle Kontinuität suggerieren. Eine ständige päpstliche Vertretung gab es Ende des Jahrtausends in Konstantinopel, wo die Gesandten aus Rom für die Gespräche sowohl mit dem Kaiser als auch mit dem Patriarchen zuständig waren. Insgesamt war diese Situation eher von einer kontinuierlichen oder organischen Entwicklung als von Reformen gekennzeichnet, und drastische „Kehrtwenden" wie nach dem *Latrocinium* von Ephesus kamen nicht mehr vor. Die dramatischste Konfrontation ereignete sich, als der päpstliche Gesandte Kardinal Humbert 1054 den konstantinopolitanischen Patriarchen Kerularios exkommunizierte. Doch auf diesen Akt folgte keine dramatische „Reform" der Römischen Kurie; vielmehr unterstützte das Papsttum die Handlungsweise seines Legaten.

## Das Mittelalter bis 1300

Schon bald nach dem Beginn des Schismas im Jahr 1054 nahm jene Reformbewegung ihren Anfang, die vor allem mit Papst Gregor VII. (1073-1085) in Verbindung gebracht und daher auch als die „gregorianische Reform" bezeichnet wird. Obwohl diese Entwicklung sich auch auf die Beziehungen der katholischen Kirche zur orthodoxen und zu anderen getrennten Kirchen auswirken sollte, betraf sie vor allem innerkatholische Angelegenheiten, nämlich die Reform der Beziehungen zwischen dem Papsttum und den weltlichen Herrschern in der westlichen Christenheit. Das Papsttum strebte eine Rückkehr zu den seiner Meinung nach ursprünglichen apostolischen Verhältnissen und damit in eine Zeit an, als die Könige und anderen weltlichen Herrscher noch nicht in die Rechte der

Kirche eingegriffen hatten. Schon bald brachte man auch die Römische Kurie in die Gleichung mit ein. Wenn das Papsttum sich mit dieser stärker interventionistisch ausgerichteten Politik durchsetzen wollte, dann brauchte es die Unterstützung einer aktiven und gutorganisierten Römischen Kurie. Das Ergebnis war für die Kurie eine Mischung aus Expansion und Reform.

Die Veränderungen hatten schon vor dem Pontifikat Gregors VII. eingesetzt und hielten auch danach weiter an. Die Abteilungen - Dikasterien, wie sie später genannt werden sollten - und ihre Funktionen innerhalb der Kurie wurden klarer umrissen: So war die *Cancelleria* für die Abfassung und Besiegelung der päpstlichen Korrespondenz, die *Camera* für die päpstlichen Privatangelegenheiten und die *Penitenceria* für Ablässe und das Sakrament der Buße zuständig. Eine wichtige Neuerung im 13. Jahrhundert war die Inquisition, die sich mit Irrlehren befassen sollte, wenngleich ihre Verbindung zur Kurie bis ins 16. Jahrhundert hinein eine bloß indirekte war: Sie wurde tätig, wenn der Papst einzelne Personen - hauptsächlich Dominikaner und Franziskaner - in bestimmten Bereichen mit der Untersuchung von Häresien beauftragte, und war keine zentralisierte Einrichtung innerhalb der Römischen Kurie.

Neben diesen institutionellen Reformen wurden, zumal angesichts der wachsenden Größe und Bedeutung der Römischen Kurie, auch die Rufe nach moralischen Reformen immer lauter. Besonders berühmt ist der Fall des energischen und heiligmäßigen Lincolner Bischofs Robert Grosseteste, der 1250 von England ins französische Lyon reiste, wo Papst Innozenz IV. und seine Kurie sich aufhielten, um gegen deren Korruption und Machtmissbrauch zu protestieren. Statt sich auf die Rettung der Seelen zu konzentrieren, so sein Vorwurf, befassten sie sich in erster Linie mit weltlichen Regierungskünsten, und deshalb drohe das Papsttum, das doch die Sonne der ganzen Welt sein solle, zum Antichristen zu werden. Der Papst hörte den Bischof an, schien jedoch nicht überzeugt, dass die von diesem geforderten Reformen wirklich notwendig waren.

*Norman Tanner SJ ist Professor für Kirchengeschichte an der Universität Gregoriana in Rom. Der gebürtige Brite trat 1961 im Alter von 18 Jahren in den Jesuitenorden ein und wurde 1976 zum Priester geweiht. Viele Jahre lang lehrte er an der historischen und theologischen Fakultät der Universität Oxford und hielt darüber hinaus in vielen Ländern Kompaktkurse in Kirchen- und Konzilsgeschichte. 2003 übersiedelte er nach Rom. Zu seinen Veröffentlichungen zählen: Decrees of the Ecumenical Councils (2 Bde., 1990); The Councils of the Church: A Short History (2001); New Short History of the Catholic Church (2011). Anschrift: Piazza della Pilotta, 4, 00187 Rom, Italien. E-Mail: tanner@unigre.it.*

## Das späte Mittelalter

Sorgen um die Römische Kurie und Rufe nach Reformen begleiteten die Geschichte des Papsttums im 14. und 15. Jahrhundert.

Beinahe 70 Jahre lang, nämlich zwischen 1309 und 1370, residierte das Papsttum in der südfranzösischen Stadt Avignon. Der gewaltige und bemerkenswert gut erhaltene Palast, der noch heute besichtigt werden kann, wurde eigens erbaut, um den Papst und seine Kurie zu beherbergen. In Rom hatte die päpstliche Kurie über keine vergleichbaren Räumlichkeiten

verfügt. Muslimische Vorstöße in den Mittelmeerraum hatten Rom an den Rand der westlichen Christenheit gedrängt, während Avignon weitaus zentraler gelegen war. Zudem ging es in Avignon geordneter zu, und die Gegend bot auch klimatische Vorzüge. Vielleicht sollte der päpstliche Palast die Absicht zum Ausdruck bringen, das Papsttum auf Dauer hier zu etablieren, doch das Gebäude warf auch Fragen nach dem eigentlichen Wesen des Papsttums und der Kurie auf. Es deutete an, dass der Papst weniger der Bischof von Rom als vielmehr das Oberhaupt aller Christen und dass die Kurie, die ihn unterstützte, eher eine päpstliche als eine römische war.

Die Kurie in Avignon war bekannt für ihre Größe und Effizienz. Im Verhältnis zur katholischen Bevölkerung war sie deutlich größer als die heutige Römische Kurie, und auch diese wird zuweilen als zu groß kritisiert. Bei einer katholischen Gesamtbevölkerung (die Mitglieder der orthodoxen und anderer getrennter Kirchen also ausgenommen), die sich für die Zeit um 1300 auf etwa 60 Millionen Gläubige beziffern lässt, zählte die avignonesische Kurie 500 Mitglieder, das heißt, auf 120.000 Christen kam ein Kurienbediensteter; heute hingegen zählt die Römische Kurie 3000 Mitglieder für mehr als eine Milliarde Katholiken (der offiziellen vatikanischen Statistik zufolge 1167 Milliarden im Jahr 2010, vgl. *The Tablet,* 27. Februar 2010, 31), das heißt ein Kurienmitglied für rund 400.000 Katholiken.

Die Effizienz der Kurie in Avignon erregte Bewunderung, doch manche Zeitgenossen fürchteten, dass sie zum Selbstzweck werden könnte. Viele glaubten, ihre Mitglieder frönten dem Nepotismus und der Klientelwirtschaft, seien übertrieben darauf bedacht, sich Dienstleistungen und Vergünstigungen gut bezahlen zu lassen, lebten in Luxus und Dekadenz und seien allzu sehr von Frankreich beeinflusst, das alle sieben Päpste der avignonesischen Zeit, die Mehrheit der Kardinäle und zahlreiche weitere Kurienbeamte stellte. Doch man sollte mit dieser Kritik vorsichtig sein. Vieles davon wurde nachträglich in Umlauf gebracht, um das avignonesische Papsttum in Verruf zu bringen und, nachdem sich die Päpste wieder in Rom niedergelassen hatten, eine Rückkehr nach Avignon zu verhindern. Überdies waren während der römischen Zeit die meisten Päpste und Kurienbediensteten Italiener gewesen, das heißt, das avignonesische Papsttum hatte *mutatis mutandis* lediglich denselben Trend fortgesetzt. Und schließlich kam ein Großteil besagter Kritik aus England, das gerade den Hundertjährigen Krieg mit Frankreich ausfocht und demzufolge vielleicht keinen rechten Sinn für die französischen Tugenden hatte.

Auf das avignonesische Papsttum folgte das lange päpstliche Schisma zwischen 1370 und 1417, als zunächst zwei und dann drei Päpste - jeder von ihnen mit einer eigenen Kurie - um die Autorität rangen. Die Kritik daran, dass es nicht gelang, das Schisma zu beenden, richtete sich jedoch weitgehend gegen die Pontifikatsanwärter und nicht gegen die jeweiligen Kurien. Tatsächlich waren Kardinäle und andere Kurienmitglieder maßgeblich an der Lösung des Problems beteiligt, als sie auf dem Konzil von Konstanz grünes Licht für die Beendigung des Schismas gaben und die Wahl von Papst Martin V. ermöglichten.

In der Zeit vor der Reformation 1517 wurden erneut Forderungen nach einer Reform der Kurie laut, doch auch in dieser Epoche richteten sich die Vorwürfe eher gegen die Päpste und ihren unmoralischen und weltlichen Lebenswandel als gegen die Römische Kurie. Wieder wäre es falsch, diese Einschätzung weniger der Nachwelt als den Zeitgenossen zuzuschreiben, denn ein nicht geringer Teil der Kritik am Renaissancepapsttum und an der Römischen Kurie stammt aus der Zeit nach 1517: von den Reformatoren natürlich, aber - und das ist subtiler - auch von den katholischen Gegenreformatoren, die in der Dekadenz des spätmittelalterlichen Papsttums zwar keine Rechtfertigung, wohl aber eine mögliche Erklärung für die unbequeme Tatsache des protestantischen Erfolgs sahen.

## Die Gegenreformation und die Zeit danach

Sollte dieser Abschnitt mit „Gegenreformation" überschrieben werden, wie die betreffende Epoche der katholischen Kirchengeschichte traditionell bezeichnet wird, oder sollte man den neueren Begriffen „Katholische Reformation" oder „Frühneuzeitlicher Katholizismus" den Vorzug geben? Insofern die Römische Kurie - um die es im vorliegenden Beitrag ja geht - zu einem guten Teil zu eben dem Zweck reorganisiert wurde, damit sie besser auf die Reformation reagieren konnte, ist „Gegenreformation" sicherlich die am besten geeignete Überschrift. Doch wie geeignet ist das Wort „Reform"? Man mag die betreffende Neuorganisation in dem Sinne als „Reform" bezeichnen, dass sie die Institution umformte oder neu formte, aber nicht in dem Sinne, dass sie einen früheren Zustand der Kurie wiederhergestellt hätte. Vielmehr resultierten die Veränderungen aus den neuen Herausforderungen des 16. Jahrhunderts. Wie war es um das Gleichgewicht zwischen den institutionellen und den personellen Gegebenheiten bestellt? Hauptziel war die Veränderung der Institution - eine Neustrukturierung der Kurienabteilungen -, doch auch in personeller Hinsicht strebte man Reformen an, nämlich, verglichen mit den ein wenig luxuriösen Gewohnheiten der Renaissance-Kurie, einen erbaulicheren und nüchterneren Lebenswandel.

Die erste größere Reform betraf die Inquisition. 1542, als die Reformation bereits halb Europa erfasst hatte, organisierte Papst Paul III. die mittelalterliche Einrichtung neu, zentralisierte sie und gab ihr den Namen *Sacra Congregatio Romanae et Universalis Inquisitionis seu Sancti Officii* (daher die geläufige Kurzform „Heiliges Offizium"). Ihr Hauptquartier liegt seit Ende des 16. Jahrhunderts in dem schönen Gebäude an der Piazza del S. Ufficio links neben dem Petersdom in Rom. Es gab weitere Umbenennungen: 1908 in *Sacra Congregatio Sancti Officii,* 1965 in *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei,* und seit einiger Zeit ist nur noch die einfachere Bezeichnung *Congregatio pro Doctrina Fidei* oder, auf Italienisch, *Congregazione per la Dottrina della Fede* üblich. Daneben gab es Veränderungen in der Vorgehensweise wie beispielsweise die Abschaffung der Folter - doch von diesen Reformen abgesehen ist die Kontinuität dieser Institution durchaus bemerkenswert.

Andere neue Kongregationen der Römischen Kurie entstanden nach dem Konzil von Trient: 1564, im Jahr nach dem Ende des Konzils, wurde die *Congregatio Concilii* eingerichtet, die die strittigen Fragen hinsichtlich der Interpretation der Konzilsbeschlüsse zu klären hatte. 1571 nahm die *Congregatio Indicis Librorum Prohibitorum* ihre Arbeit auf, die darin bestand, eine Liste - oder einen Index - von Büchern zu erarbeiten, deren Lektüre für Katholiken verboten war. Dies endete erst 1965, als die Liste und die entsprechenden Sanktionen „ausgesetzt" (aber nicht offiziell abgeschafft) wurden.

Eine nachhaltige Neuorganisation der Kurie wurde 1588 durch Papst Sixtus V. veranlasst. Dieser Papst gilt als der Begründer der modernen Römischen Kurie, die von nun an aus 15 Kongregationen bestand. Sechs davon regierten den Kirchenstaat - jenes große Territorium mitten in Italien, das dem Papsttum gehörte - und neun waren für verschiedene andere Bereiche der Kirche zuständig. Jede Kongregation wurde, wie schon zuvor, normalerweise von einem Kardinal geleitet, doch Papst Sixtus' Reform führte dazu, dass die in Rom ansässigen Kardinäle noch enger an das Papsttum gebunden wurden, um einer neuerlichen Beinahe-Unabhängigkeit wie während des päpstlichen Schismas und der konziliaristischen Bewegung im späten Mittelalter vorzubeugen. Den Vorrang unter den 15 Kongregationen hatte das Heilige Offizium, bis es ihn 1908 an das Staatssekretariat abtrat.

Ein sehr wichtiger Schritt war die Errichtung der *Congregatio de Propaganda Fide* durch Papst Gregor XV. im Jahr 1622. Die *„Propaganda"* war weltweit tätig, da sie zum einen für jene europäischen Länder, die wie die Niederlande, England, Skandinavien und große Teile Deutschlands den Schoß der katholischen Kirche verlassen und sich der Reformation angeschlossen hatten, und zum anderen für die meisten außereuropäischen Länder zuständig war, die als Missionsgebiete galten. Innerhalb dieser Länder besaß die *Propaganda,* die unter anderem auch Bischöfe ernannte, weitreichende und langfristige Befugnisse, da sie ihre Arbeit so lange fortsetzte, bis sich die Situation der katholischen Kirche in dem betreffenden Land stabilisiert hatte. Folglich war die neue Kongregation sowohl zeitgemäß als auch realistisch: Sie reagierte zum einen auf die fortdauernde Herausforderung der protestantischen Reformation und zum anderen auf die weltweite Expansion des Christentums im Zuge der europäischen „Entdeckung" der Neuen Welt. Außerdem verfügte sie über beträchtliche finanzielle Mittel, sodass sie eine breite Palette apostolischer Werke und Seminare unterhalten konnte. Die Kehrseite der Medaille war vielleicht, dass die Bischöfe in den betreffenden Gebieten sich allzu sehr von den Instruktionen der *Propaganda* abhängig fühlten - dieses Abhängigkeitsverhältnis erklärt zum Teil, weshalb die Bischöfe aus den Missionsländern sich während der frühen Phase des II. Vaticanums so auffallend still verhielten.

Diese Reformen waren fortschrittlich und konservativ zugleich, denn sie stellten die ursprüngliche Intention der päpstlichen Kurie wieder her. Christus hatte zu seinen Jüngern gesagt: „Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern" (Mt 28,19), Petrus hatte sein Heimatland verlassen und war

nach Rom gegangen, und die Autorität des Bischofs von Rom - die durch die päpstliche Kurie gestärkt wurde - hatte sich nach und nach über den Mittelmeerraum und bis nach Nordeuropa ausgebreitet. Insofern ging die massive geographische Expansion der katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert mit einer Wiederbelebung oder Wiederherstellung dieser frühen missionarischen Ausrichtung der Römischen Kurie einher.

1796 wurde Rom von den napoleonischen Truppen besetzt und Papst Pius VI. ins französische Valence verschleppt, wo er 1799 starb. Sein Nachfolger Pius VII. wurde in Venedig gewählt und konnte erst 1814 nach Rom zurückkehren. Diese turbulente Zeit hatte erhebliche Auswirkungen auf die Römische Kurie, die nur unter großen Schwierigkeiten weiterarbeiten konnte. In der Folgezeit wurde die Kurie jedoch größer und kehrte wieder zu ihrer früheren Organisationsform zurück - eine Entwicklung, die gewisse Parallelen zur Restauration der katholischen Monarchien nach den Wiener Verträgen von 1815 aufweist. Namentlich die *Congregatio de Propaganda Fide* gewann mit der Ausbreitung der katholischen Kirche in den Missionsgebieten kontinuierlich an Bedeutung. Ihre Arbeit wurde insbesondere von Papst Gregor XVI. (1831-1846) gefördert, der vor seiner Wahl zum Papst Präfekt dieser Kongregation gewesen war. Andere Gebiete gingen, nachdem dort Bischofshierarchien und andere kirchliche Strukturen formal etabliert worden waren, aus der Zuständigkeit der *Propaganda* in die anderer Kurienkongregationen über - in England war dies beispielsweise nach der Wiederherstellung der katholischen Hierarchie 1850 der Fall.

## Von 1870 bis heute

Als man den Kirchenstaat samt der Stadt Rom 1870 endgültig an die Risorgimento-Truppen verlor, wirkte sich dies natürlich auch auf die Römische Kurie aus. Die Resultate lassen sich als Entwicklung, aber auch als Reform betrachten. Die Entwicklung bestand natürlich darin, dass das Papsttum und mithin auch die Römische Kurie sich mit einer grundlegend veränderten Situation auseinandersetzen mussten. Die Reform aber bestand darin, dass der Verlust der weltlichen Macht des Papstes die Kurie reformierte, das heißt ihr wieder eine größere Ähnlichkeit mit dem verlieh, was sie gewesen war, ehe unter Gregor I. (590-604) de facto das Papsttum die Herrschaft über den Kirchenstaat übernahm.

Es war ein schmerzlicher Schritt für die Römische Kurie und insbesondere für Papst Pius IX. (1846-1878), und erst in den Lateranverträgen, die 1929 auf die Initiative Benito Mussolinis und Papst Pius' XI. abgeschlossen wurden, fand sich das Papsttum mit der neuen Situation ab. Dass sich die Päpste so lange weigerten, diesen *Fait accompli* hinzunehmen, brachte viele Katholiken vor allem in Italien in eine sehr schwierige Lage.

Was die Kurie betrifft, wurden während dieser Übergangsphase jedoch verschiedene Korrekturen vorgenommen. Besonders wichtig war die Neuorganisation der Kurie, die Papst Pius X. 1908 vornehmen ließ. Die sechs *Dikasterien* (Kongrega-

tionen), die seit der Reform Papst Sixtus' V. im Jahr 1588 mit der Regierung des Kirchenstaats betraut gewesen waren, waren nun überflüssig geworden. Die Anzahl der Kongregationen wurde von insgesamt 20 auf elf reduziert, und den Vorrang unter ihnen hatte nun, wie schon erwähnt, nicht mehr das Heilige Offizium, sondern das Staatssekretariat.

Seit den Reformen Pius' X. ist die Römische Kurie durch verschiedene Faktoren beeinflusst worden, wenngleich der organisatorische Rahmen im Großen und Ganzen unversehrt geblieben ist. Die Zahl der Katholiken ist von etwa 200 Millionen bei einer Weltbevölkerung von 1,2 Milliarden im Jahr 1870 (nach der Schätzung der französischen Bischöfe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil, vgl. *Collectio Lacensis*, vii, 845f) auf geschätzte 1,167 Milliarden bei einer weltweiten Gesamtbevölkerung von sieben Milliarden im Jahr 2010 angewachsen - eine dramatische Entwicklung, die sich vor allem außerhalb von Europa vollzogen hat (auch wenn das Verhältnis mit nach wie vor ungefähr 17 Prozent bemerkenswert konstant geblieben ist).

Darüber hinaus hat sich die außereuropäische Welt auch qualitativ verändert: politische Unabhängigkeit, zunehmende Selbständigkeit der Ortskirchen, die Besetzung kirchlicher Ämter mit Angehörigen der indigenen Bevölkerung und vieles andere mehr. All das erforderte entsprechende Anpassungen aufseiten der Römischen Kurie und führte zu einer erheblichen Mehrbelastung. Dies bekam vor allem das Staatssekretariat zu spüren, das die Zahl der Nuntiaturen vervielfachte, weil in Staaten, die gerade erst unabhängig geworden waren, und auch in anderen Ländern päpstliche Vertretungen eingerichtet werden mussten. Doch auch die übrigen Dikasterien waren betroffen.

In vielerlei Hinsicht ist die Römische Kurie seit 1870 weltlicher und doch auch weniger weltlich geworden. Weniger weltlich ist sie ganz offenkundig aufgrund der Tatsache, dass sie nicht länger für den Schutz der irdischen Besitztümer des Kirchenstaats zuständig ist. Und weltlicher ist sie, weil sich die katholische Kirche zu einer weltweiten Institution entwickelt und der Verlust ihrer irdischen Territorien paradoxerweise zu einem verstärkten Interesse an ihrer spirituellen und humanitären Botschaft geführt hat. Dieser Wandel hat sich am Verhalten des Papsttums während der beiden Weltkriege und anderer Konflikte des 20. Jahrhunderts gezeigt; am II. Vaticanum, dem großen ökumenischen Konzil des 20. Jahrhunderts, und dem Wohlwollen, mit dem es weltweit aufgenommen wurde; und schließlich daran, dass das Personal der Römischen Kurie insbesondere in den letzten 50 Jahren auf allen Ebenen internationalisiert worden ist - und zwar namentlich unter ihren letzten drei Oberhäuptern: Papst Johannes Paul aus Polen, Papst Benedikt aus Deutschland und Papst Franziskus - wie er selbst es ausgedrückt hat - „vom anderen Ende der Welt".

## Schlussbemerkung

Ich habe dem bisher Gesagten in meiner Schlussbemerkung nur wenig hinzuzufügen. Die Römische Kurie blickt auf eine bemerkenswert lange und erfüllte Geschichte zurück. Sie ist die dienstälteste Bürokratie der Welt. Ihre Mission ist im Grunde einfach: im Dienst des Bischofs von Rom den Katholiken und - eine weniger direkt ausgeübte, doch ebenfalls sehr wichtige Funktion - den anderen Christen und der gesamten Menschheit zu dienen. Innerhalb dieser einfachen Aufgabe hat die Geschichte jedoch hinreichend für Komplikationen gesorgt. Dieser kurze Beitrag hat, wie ich hoffe, einige Denkanstöße geliefert und gezeigt, wie die Römische Kurie sowohl der Einfachheit ihres Daseinszwecks als auch der Komplexität der Wirklichkeit gerecht geworden ist. Und wie die Mitglieder dieser sehr bemerkenswerten Institution die Schrift und die Tradition genauso miteinander verwoben haben wie Heiligkeit und menschliche Schwäche.

*Literatur*

Das Material zu diesem Beitrag und dem übergeordneten Kontext ist am einfachsten aufzufinden in: Norman Tanner, *New Short History of the Catholic Church*, London/New York 2011; Übersetzungen in verschiedene Sprachen sind bereits erschienen oder in Vorbereitung.

Eine Menge an relevanten Materialien findet sich ferner in dem kürzlich erschienenen Sammelband *Suavis Laborum Memoria: Chiesa, Papato e Curia Romana tra storia e teologia: Scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70º compleanno*, hg. v. Paul van Geest und Roberto Regoli, Vatikanstadt (Vatikanisches Geheimarchiv) 2013.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Die Kurienreform beim Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Jahren danach

Massimo Faggioli

*Der Artikel befasst sich mit dem Problem der Römischen Kurie, wie es sich in drei Zeitspannen dargestellt hat: Während der Vorbereitung und Durchführung des Zweiten Vatikanischen Konzils, während des Pontifikats Pauls VI. (besonders im Blick auf*

*die Apostolische Konstitution „Regimini Ecclesiae Universae" von 1967) und während des Pontifikats Johannes Pauls II. (besonders im Blick auf die Apostolische Konstitution „Pastor bonus"). Die nachkonziliaren Kurienreformen haben die neuen Einsichten des Konzils in der Ekklesiologie nur teilweise aufgenommen und haben sich weiterhin an einer Struktur orientiert, die noch auf Papst Sixtus und das Jahr 1588 zurückgeht. Besonders die von Papst Montini durchgeführte Reform erscheint eher als ein Nachhall auf Pius XII. denn auf das Konzil. Die Lösung des Problems Römische Kurie muss in gewissem Sinn wieder von dort her neu beginnen, wo sie beim II. Vaticanum stehen geblieben war.*

## I. Die Frage nach der Rolle der römischen Kurie beim II. Vaticanum

Auch wenn die Reform von 1908 mit ihren Konsequenzen für die Kirchenleitung dem Ende des Kirchenstaates Rechnung getragen hatte, erlebte man unter Papst Sarto dennoch den Höhepunkt der römischen Zentralisierung und der mit der Regierung Pius' X. aufgekommenen Praxis.[1] Noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts bildete die Römische Kurie das Hauptproblem, vor allem aufgrund des Kontrastes, der entstanden war zwischen der beginnenden Globalisierung der katholischen Kirche und der grundlegenden Unfähigkeit des Apparates der Kongregationen, gegenüber diesem epochalen Wandel eine andere Haltung einzunehmen. So sahen sich die Einrichtungen der Kurie (insbesondere die Kongregationen und Tribunale) beim II. Vaticanum in die Rolle einer Prozesspartei versetzt, sowohl aus juridischem als auch aus theologischem Blickwinkel betrachtet. Und in diesem Prozess ging es nicht nur um die Beziehung zwischen den Bischöfen und der Leitung der Diözesen, sondern vor allem um die Beziehung zwischen Episkopat und Primat sowie um die Funktion der Kurie innerhalb dieser Beziehung.

In der Phase der Vor-Vorbereitung und der Vorbereitung des Konzils (1959-1962) wurde der Notwendigkeit einer „Internationalisierung" der Römischen Kurie und dem Problem der exzessiven Zentralisierung der Leitung der Gesamtkirche große Wichtigkeit beigemessen. In den „Voten", welche die Bischöfe 1959-1960 nach Rom geschickt hatten, hatte eine bemerkenswerte Anzahl von Konzilsvätern (92) auch die Frage nach der Rolle der päpstlichen Legaten angesprochen. Viel größer aber war der Raum, den man aufgrund der großen Zahl der dazu eingetroffenen Voten anderen Themen gewähren musste: dem Problem der Beziehung zur Römischen Kurie und der Bestimmung der bischöflichen Rechte gegenüber den Rechten der kurialen Kongregationen sowie gegenüber den Rechten der Nuntien und apostolischen Delegaten. In den in Rom eingetroffenen Voten wurde eine neue Definition und eine Stärkung der Vollmachten der Bischöfe gegenüber den Vollmachten der Römischen Kurie und der Nuntien gefordert, damit man die Bischöfe nicht mehr als *„meros mandatarios [...] cum detrimento iurisdictionis eorum ordinariae ex iure divino provenientis"*[2] betrachten dürfte, also

„als bloße Beauftragte [...] zum Schaden ihrer aus göttlichem Recht kommenden ordentlichen Jurisdiktion". Eine wahre Lawine von Voten gab es zugunsten der Vollmachten der Diözesanbischöfe mit folgenden Zielen: der Entlastung von der bürokratischen Arbeit; der „Stabilisierung" der von der Konsistorialkongregation gewährten Quinquennal-Fakultäten (d.h. der auf jeweils fünf Jahre begrenzten Erteilung von Vollmachten, an deren Stelle eine zeitlich unbegrenzte Bevollmächtigung treten sollte); der Ausweitung der Vollmacht, von der Befolgung der allgemeinen Kirchengesetze zu dispensieren; der Dezentralisierung der Verwaltung, um die Fälle von Eingaben an den Heiligen Stuhl zu reduzieren; der großzügigeren Erteilung von Vollmachten an die Bischöfe in der Bußdisziplin, in Ehesachen, in der Verwaltung der Kirchengüter und in Angelegenheiten der Gestaltung der Liturgie.[3]

Der Beginn des Konzils im Oktober 1962 trug mit der Ankunft der Bischöfe aus allen Kontinenten dazu bei, der Forderung einer Herstellung des Gleichgewichts zwischen Zentrum und Peripherie in der Kirche neuen Nachdruck zu verschaffen. So gelang es den Bischöfen auf einem in Rom veranstalteten und von der Römischen Kurie organisierten Konzil von Anfang an, die von der Kurie eingeführten Kontrollen zu überwinden und dem Konzil eine Prägung zu verleihen, die sich von derjenigen unterschied, die die Geschäftsführer des *Status quo* sich erhofft hatten. Seit am zweiten Tag des II. Vaticanums die Wahlen der Mitglieder der Konzilskommissionen aufgeschoben wurden, waren die Grenzen der Kontrolle, welche die Römische Kurie über den versammelten Weltepiskopat ausüben konnte, eindeutig bestimmt: Auch wenn die erste Sitzungsperiode des Konzils die Frage nach der Rolle der Kurie und des Papstamtes nicht direkt ansprach, so bildete die Konzilserfahrung ein Element von höchster Bedeutung in den Debatten der folgenden Sitzungsperioden.

In der ersten „Intersessio" (der Zeit zwischen der ersten und zweiten Sitzungsperiode vom Januar bis zum August 1963) diskutierte das Konzil in der Koordinierungskommission die Frage der Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie. Der Erzbischof von München, Kardinal Döpfner, forderte am 26. Januar 1963 die Koordinierungskommission auf, das Schema *De episcopis* zu revidieren, und zwar im I. Kapitel über die Beziehungen zu den römischen Kongregationen, im II. Kapitel über den Rücktritt von Bischöfen, im III. Kapitel über die Bischofskonferenzen.

*Massimo Faggioli lehrt Geschichte des Christentums an der University of St. Thomas in Minneapolis (Minnesota, USA), war von 1996 bis 2008 Mitglied der Fondazione Giovanni XXIII in Bologna. Veröffentlichungen u.a.: Il vescoco e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II (2005); Breve storia dei movimenti cattolici (2008); Vatican II: The Battle for Meaning (2012); True Reform: Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium (2012); Nello spirito del concilio. Movimenti ecclesiali e recezione del Vaticano II (2013). Anschrift: University of St. Thomas, Department of Theology – RC 153, 2115 Summit Avenue, St. Paul, MN 55105, USA. E-Mail: massimo.faggioli@gmail.com.*

Die zweite Sitzungsperiode des Konzils konzentrierte sich auf diese Thematik. Sie befasste sich nicht nur mit der im Oktober 1963 geführten ekklesiologischen Debatte über *De Ecclesia* (woraus dann *Lumen Gentium* wurde), sondern auch mit

einigen von Paul VI. vollzogenen Akten, insbesondere mit seiner Ansprache an die Römische Kurie vom 21. September 1963. In dieser Ansprache gab der Papst zu verstehen, dass er die Mitarbeit der Kurie bei der vom Konzil diskutierten Reform der zentralen Kirchenleitung fordere und die „Assoziierung" von Diözesanbischöfen zu den Kongregationen der Römischen Kurie befürworte. Gleichzeitig hatte der Papst den Kurialen zugesichert, dass keinerlei Reform gegen sie geschehen werde.[4] Die Reaktionen des Konzils auf die Ansprache waren unterschiedlich: einige begeistert, andere skeptisch. Prophetisch war das Urteil des Historikers des Konzils von Trient, Hubert Jedin: „Ich glaube, dass eine Internationalisierung des kurialen Beamtenapparates uns aus dem Regen in die Traufe bringt, weil erfahrungsgemäß verrömerte Ausländer unduldsamer sind als die Italiener."[5]

Die Ansprache Pauls VI. in der Sitzungsperiode von 1963 war nur die Eröffnung der Debatte über die Reform der Römischen Kurie und ihrer Beziehungen zum Papstamt. Im Oktober und November 1963 sollten die bischöfliche Kollegialität und das Schema *De episcopis* debattiert werden. Dies erwies sich damals als der schwierigste Punkt in der Auseinandersetzung des Konzils mit der Weiterentwicklung des Kirchenleitungsmodells. Das Konzil öffnete den Weg zu einer Reform der Beziehungen zwischen dem Papst, der Römischen Kurie und den Bischöfen, und zwar ausgehend von einem neuen ekklesiologischen Konsens, dessen Grundlage die bischöfliche Kollegialität und die Überzeugung waren, dass die Bischöfe alle für die Leitung ihrer Diözesen erforderlichen Vollmachten besitzen. Neben diesen Elementen, die in jenem Herbst 1963 festgeschrieben wurden, tauchten in der Debatte neue Elemente auf, die in den nächsten Sitzungsperioden des Konzils festgeschrieben werden sollten: die neue Definition der Abgrenzung der Kirchenprovinzen und der Diözesen. Aber auch eine neue Frage war aufgetaucht, nämlich die Idee der Schaffung eines „Bischofsrates" oder „Apostolischen Rates", der dem Papst bei der Leitung der Gesamtkirche zur Seite stehen sollte, und zwar als ein der Kurie übergeordnetes Organ.

Bald aber sollten die Ekklesiologie Pauls VI. und vor allem ihre nachkonziliare Umsetzung in kirchenrechtliche Regelungen die Debatte in eine gemäßigtere Richtung führen. Das Motuproprio *Pastorale munus* vom 30. November 1963 über die den Bischöfen erteilten neuen Vollmachten griff einige von den Bischöfen in der Konzilsaula vorgetragene Anliegen auf, im Wesentlichen aber machte es sich die in den Dokumenten der Vorbereitungsphase enthaltenen Vorschläge zu eigen, die in der Aula von den Bischöfen stark kritisiert worden waren. Paul VI. reagierte so auf seine eigene Weise auf die Forderungen des Konzils, aber auch auf die aus den konservativen Kreisen des Konzils kommenden Versuche, die reformorientierte Mehrheit mit Drohungen einzuschüchtern, indem sie den Verfechtern der Kollegialität „jansenistischen Episkopalismus" vorwarfen.

In der Intersessio von 1964 bis 1965 sprachen viele Beobachter über die Schaffung eines neuen „Zentralrates der Bischöfe", als befände sich dieses Vorhaben schon in der Planungsphase. Im Frühjahr 1965 wurde die Frage gestellt, ob das Kardinalskollegium reformiert und zu einem neuen Organ der Leitung der Ge-

samtkirche gemacht werden sollte oder ob ein neues der Kurie übergeordnetes „Consilium Centrale Episcoporum" geschaffen werden sollte.[6] Das Konzil leistete den Vorschlägen dieser Initiative keine Folge. In den unmittelbar auf das Konzil folgenden Jahren aber wurden sie für kurze Zeit wieder aktuell, als nämlich einige Kardinäle den Vorschlag machten, ein durch Wahlen zu bildendes Kardinalskollegium zu schaffen, dem auch die Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen angehören sollten.[7] Kardinal Döpfner, Erzbischof von München, verwarf die Idee einer Reform des Kardinalskollegiums und schlug stattdessen vor, ein „Consilium Episcoporum" aus 40 oder 50 Mitgliedern zu schaffen (darin sollte jede der größten Bischofskonferenzen mit einem Mitglied vertreten sein, während die kleineren Konferenzen sich untereinander auf einen gemeinsamen Vertreter einigen sollten). Dieser Bischofsrat sollte die Aufgabe haben, die Bischöfe und die Bischofskonferenzen beim Papst zu repräsentieren, ohne jedoch die primatialen Vollmachten zu beeinträchtigen. Kardinal Döpfner riet, man solle den Bischofskonferenzen das *ius praesentandi* oder das Recht, die Mitglieder des Rates zu wählen, überlassen. Jedes Mitglied sollte ein zeitlich begrenztes Mandat (fünf Jahre) erhalten, während die orientalischen Patriarchen „geborene Mitglieder" sein sollten. Und er schlug vor, die Präfekten oder Sekretäre der Behörden der Römischen Kurie mit einzubeziehen und so eine „fruchtbare Zusammenarbeit" zwischen dem neuen „Bischofsrat" und der Kurie zu ermöglichen. Döpfner sprach auch im Namen der Deutschen Bischofskonferenz, die eine bloße Reform des Kardinalskollegiums ebenfalls für nicht wünschenswert hielt.

In ebendiesen Monaten aber arbeitete Paul VI. bereits an *Synodus Episcoporum*. Angekündigt wurde dieses Dokument vom Papst zur Eröffnung der vierten Sitzungsperiode des Konzils mit dem Motuproprio *Apostolica sollicitudo* (15. September 1965). Und dies geschah offensichtlich, um den radikaleren Reformvorschlägen des Konzils, der Kommission *De episcopis* und dem Entwurf des Dekretes *Christus Dominus* zuvorzukommen.[8] Die Vorschläge Döpfners, die auf die Schaffung eines der Kurie übergeordneten „engeren Bischofsrates" zielten, wurden also vom Papst nicht übernommen. Paul VI. wählte den Weg der Schaffung einer rein beratenden „Synodus Episcoporum". Mit dieser Wahl nahm er Abstand von der vom Konzil gewünschten Schaffung eines dem Papst beigeordneten „Bischofsrates", aber auch von dem vagen Plan einer Reform des Kardinalskollegiums als „Senatus Romani Pontificis".[9]

## II. Das Papstamt und die Römische Kurie in den Schlussdokumenten des II. Vaticanums

In dem im Konzil ausgefochtenen Kampf zwischen den verschiedenen Projekten zur Reform der zentralen Kirchenleitung hatte die Idee der Schaffung eines „zentralen Bischofsrates" die Funktion gehabt, den Boden zu bereiten für das von Paul VI. und der Kurie geplante neue Organ, während die Versuche zur Modernisierung des Kardinalskollegiums in diesen letzten Monaten des Konzils eines der

Elemente eines allgemeinen Grundrauschens blieben. Zwischen der Wahl Pauls VI. im Juni 1963 und der Sitzungsperiode von 1965 wurde die Kurienreform nur noch als bloßer Wunsch des Konzils wahrgenommen, den Paul VI. entgegennahm, um sodann eine kleine Gruppe von Beratern aus der Kurie zu beauftragen, sich damit zu befassen. Diese sollten die Aufgabe der Reform dann auf die Nachkonzilszeit und vor allem auf die Erarbeitung des neuen *Codex Iuris Canonici* vertagen. Das Konzil befasste sich dann nur noch mit Einzelfragen wie der Internationalisierung des Kurienpersonals, der Rolle der nationalen Bischofskonferenzen (auch dank der Rolle, die diese bei der Liturgiereform gespielt hatten), dem Rücktritt von Bischöfen wegen des Erreichens von Altersgrenzen. Es wurde jedoch völlig daran gehindert, sich mit Reformfragen bezüglich des Vorgehens bei Bischofsernennungen und der Rolle der Vatikandiplomatie im Verhältnis zur Römischen Kurie zu befassen.[10]

Vom Ende des Kirchenstaates bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts hatten die Kirche und die Römische Kurie einen Bedeutungswandel erlebt: Aus der Kurie als einem Organ der Kirche und des Kirchenstaates wurde ein Organ der Leitung einer Kirche, die wahrhaft zu einer weltweiten Größe geworden war, die immer mehr auf internationaler Ebene intervenierte und dafür zu sorgen hatte, dass die vom Papst getroffenen Entscheidungen von Rom bis an die Peripherie wirksam wurden.

Das II. Vaticanum hat seinen Ort am Ende des „langen 19. Jahrhunderts". Die Bischöfe und Theologen des Konzils hatten nunmehr die Zeit des Kampfes um den verlorenen Kirchenstaat hinter sich gelassen, aber sie standen großenteils noch vor der Schwelle zum nächsten Raum, in dem es um eine Neubewertung der päpstlichen und der kurialen Macht ging, um ein umfassenderes und organisches Nachdenken über die Macht in der Kirche. Das Thema der päpstlichen Macht wurde beim Konzil grundsätzlich auf eine „ausgleichende Weise" angesprochen: Die Ekklesiologie des *Ressourcement,* der Rückkehr zu den biblischen, patristischen und alten liturgischen Quellen, ermöglichte es, die Aussagen des I. Vaticanums über den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes zu relativieren durch die Rede von der „bischöflichen Kollegialität", die präzise in das III. Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* eingefügt wurde (wobei die Konzilsväter sich nach der Approbation des Textes auch noch - von außerhalb ihrer Kontrollmöglichkeiten in der Aula - die sie demütigende Beifügung der *Nota explicativa praevia* von Paul VI. gefallen lassen mussten).

Diese Lösung aber bringt einige Probleme mit sich. Insbesondere ließ das Kapitel über die Kollegialität das theologische und institutionelle Kapitel über die Beziehungen zwischen Papstamt und Römischer Kurie ungeschoren: War es der katholischen Kirche hinsichtlich der Theologie des Papstamtes gelungen, mit der Geschichte übereinzukommen und den Gedanken zu akzeptieren, dass das Papstamt, wie es sich heute versteht, eine geschichtlich gewachsene Größe ist, dass es in den ersten Jahrhunderten der Kirche keinen wirklichen Papst gegeben hat, so ist gegenüber der Römischen Kurie nicht der gleiche Maßstab angelegt worden. Nicht nur weil die Römische Kurie im Konzil und in der Nachkonzilszeit

ihre eigene Advokatin gewesen ist, und zwar auf eine viel wirksamere Weise, als dies hinsichtlich der Vollmacht des Papstes geschehen ist; sondern auch weil - angesichts der offenkundigen Armut theologischer Aussagen über die „Römische Kurie" und der eindeutigen Tatsache, dass die Kurie erst im Mittelalter und in der frühen Neuzeit entstanden ist - die historische Argumentation gegenüber der Kurie auf viel radikalere Weise hätte angewandt werden müssen.[11] Das Konzilsdekret *Christus Dominus* suchte die neue Theologie zum Papstamt und die Kurienreform miteinander zu verbinden, aber es überließ dem Papst selbst die Reform der Kurie: „In der Diskussion über die Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie hat die Minderheit niemals wirklich die Kontrolle verloren. Sie war in dieser Hinsicht so erfolgreich, dass das Zentrum sich nicht nur fest und beständig behaupten konnte, sondern dass es, wie die auf das Konzil folgenden Jahrzehnte unbestreitbar bewiesen haben, nur noch stärker wurde."[12]

## III. Die Reformen der Römischen Kurie in der Zeit nach dem Konzil

Papst Montini reagierte auf die Frage nach der Möglichkeit einer Kurienreform mit einer Reihe von Erlassen. Diese retuschierten zwar die Praxis der vom nachtridentinischen Papsttum geschaffenen Römischen Kurie ein wenig, nahmen aber keine radikalen Änderungen an der auf Sixtus V. zurückgehenden Struktur aus dem Jahre 1588 vor.[13]

Das Sanctum Officium erhielt mit dem Motuproprio *Integrae servandae* vom 7. Dezember 1965 einen neuen Namen, nämlich „Kongregation für die Glaubenslehre", und mit dem Motuproprio *Pro Comperto Sane* vom 6. August 1967 eröffnete Paul VI. für Diözesanbischöfe die Möglichkeit, Mitglieder der römischen Dikasterien zu werden. Mit der Apostolischen Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* vom 15. August 1965 setzte Paul VI. den Schlusspunkt unter seine Kurienreform: Schon mit dem Titel dieses Dokuments wurde die Kurie als eine Institution definiert, die auf die „Universalkirche" bezogen ist. Es wurden vier Klassen von Dikasterien (Kongregationen, Tribunale, Räte und Ämter) geschaffen; dem Staatssekretariat wurde eine zentrale Rolle in der Kurie zugewiesen; die Amtszeit der Kurienmitglieder wurde auf fünf Jahre begrenzt (unbeschadet der Möglichkeit der Wiederernennung) und zudem festgelegt, dass bei Sedisvakanz die Amtszeit aller Kurialen (außer der des Substituten des Staatssekretariats) automatisch endete. Die Reform trat am 1. Januar 1968 in Kraft, und sie geschah im Zusammenhang mit dem Prozess einer Internationalisierung des Kurienpersonals (was gut sichtbar wurde, als 1967 und 1968 die Kardinäle König, Roy, Šeper, Villot und Garrone mit Kurienämtern betraut wurden). Am 22. Februar 1968 folgte der Erlass des *Regolamento generale della Curia Romana* mit der Festsetzung einer Altersgrenze von 70 Jahren für die Inhaber von niederen Ämtern und von 75 Jahren für die Inhaber von höheren Ämtern.[14] Es handelte sich hier um eine

Reform, die inspiriert war von Kriterien einer Regierung *legal-rationalen* und *bürokratischen* Typs: ausgerichtet auf Rationalisierung, Zentralisierung und Uniformierung.[15] Es war eine Reform, welche die Macht des Papstes stärkte[16] und in gewisser Weise „den Traum Pius' XII. von einer Reform im Dienst der Zentralisierung der Kurie" verwirklichte.[17]

Andere nachfolgende Akte Pauls VI. bestätigten, dass er die Absicht hatte, bei der Reform der Zentralregierung der Kirche einen Mittelweg einzuschlagen, dabei aber immer mit dem Ziel, gegenüber der Kurie die Freiheit des Papstes als des „erstrangigen Reformators" zu stärken: Das Motuproprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum* vom 24. Juni 1969 über die Nuntien, das Motuproprio *Ingravescentem Aetatem* vom 21. November 1970 über das Ausscheiden der Kardinäle aus allen Kurienämtern, sobald sie das 80. Lebensjahr vollendet haben, und die Apostolische Konstitution *Romano Pontifice Eligendo* vom 1. Oktober 1975, die (gegen alle anderen in den Jahren nach dem Konzil vorgebrachten Hypothesen) das Konklave als Kollegium der Papstwahl bestätigte und in der Beziehung zwischen dem Papstamt und der Römischen Kurie eine fehleranfällige Ämterpatronage einführte.

Die auf Zentralisierung ausgerichtete Kurienreform Johannes Pauls II. setzte die von Paul VI. eingeschlagene Richtung fort, verlieh den von Papst Montini vorgenommenen Retuschierungen bloß ein wenig mehr ekklesiologischen Gehalt: Zunächst wurde 1983 der neue *Codex Iuris Canonici* veröffentlicht, der es aber unterließ, die Ortskirchen und den Gedanken von der Kirche als einer *Communio*, einer Gemeinschaft von Kirchen, zu würdigen; dann die Apostolische Konstitution *Pastor bonus* vom 28. Juni 1988, das Endergebnis der Arbeit der von Paul VI. im Jahre 1974 eingesetzten Studienkommission zur Kurienreform. Johannes Paul II. ernannte nach seiner Wahl seinerseits eine Kommission (unter Leitung von Kardinal Sabattani, dem Präfekten der Signatur), deren Schlussbericht von 1985 (kurz vor der Außerordentlichen Synode) nicht akzeptiert wurde. Es folgten eine weitere Kommission, die „Kommission Baggio" (mit den Kardinälen Arinze, Castillo, Lara, Gagnon, Rossi und Stickler unter der Leitung von Kardinal Baggio, dem *Camerlengo*), und ein weiterer Bericht, der Anlass zur Erarbeitung der Konstitution *Pastor bonus* gab.[18]

Die inspirierenden Leitgedanken von *Pastor bonus* waren die Idee der Kirche als *Communio*, der pastorale Charakter der Autorität der Bischöfe, die Kollegialität von Papst und Bischöfen und die Rolle der Römischen Kurie als eines stellvertretenden Dienstes.[19] Die Reform vereinfachte die Struktur der Dikasterien und verringerte ein wenig ihre Zahl (9 Kongregationen, 12 Räte, 3 Ämter), machte aus ihnen eine Gruppe von „Gleichen", wahrte aber zugleich den Vorrang des Staatssekretariats. Größere Vollmachten wurden der Kongregation für die Glaubenslehre verliehen, und in *Pastor bonus* wurde den alle fünf Jahre stattfindenden Ad-limina-Besuchen größeres Gewicht beigemessen; die Existenz von nationalen Bischofskonferenzen wurde so gut wie gar nicht erwähnt. Was die Systematisierung und Klärung der Kompetenzen der Kongregationen betrifft, so machte das Dokument im Vergleich mit der Reform von 1967 einen Schritt zurück.[20] Wie

Kardinal Baggio gesagt hatte, stellte *Pastor bonus* „eher eine Revision als eine Reform" dar.[21]

Die Konstitution *Pastor bonus* muss also im Kontext der anderen Dokumente gelesen werden, die relevant sind, wenn man die Ekklesiologie des langen Pontifikats Wojty³a-Ratzinger (1978-2013) verstehen will. Aber sie steht auch im Zusammenhang damit, dass es zunächst vonseiten Johannes Pauls II. und dann auch vonseiten Benedikts XVI. im Wesentlichen kein regierendes Einwirken auf die Kurie gab. Während des Pontifikates Benedikts XVI. waren die einzigen bedeutsamen Akte, welche die Struktur und die Funktionsweise der Kurie betrafen, mehrere Motuproprio, mit denen Papst Ratzinger Änderungen am Text von *Pastor bonus* vornahm. Mit ihnen wurden einige Kompetenzen hinsichtlich der Dispens für *matrimonia rata et non consummata* und bei Ehenichtigkeitsprozessen verlagert, außerdem einige Änderungen bezüglich der Klerikalseminare und der Katechese vorgenommen. Die Schaffung eines neuen Dikasteriums, des Päpstlichen Rates für die Förderung der Neuevangelisierung (21. September 2010), war mehr eine Reaktion auf ein Erfordernis der theologischen Programmatik als auf die Notwendigkeit, die Kurie und ihre Aufgaben zu überdenken.

Der Pontifikat Benedikts des XVI. ist in die Geschichte eingegangen als die Zeit der schwersten Krise in der Geschichte der zeitgenössischen Kirche, der schwersten Krise insbesondere für die Autorität und das Ansehen der Römischen Kurie. Dies ist eine Tatsache, die gelesen werden muss im Rahmen eines halben Jahrhunderts voller „Revisionen", das heißt: versäumter Reformen.

[1] François Jankowiak, *La Curie Romaine de Pie IX à Pie X*, Rom 2007, 539 und 570.

[2] *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Secundo Apparando* (AD) I/2, App. 1, (De rationibus inter S. Sedem et Episcopos determinandis), 422.

[3] Vgl. AD I/2, App. 1, 428-463 (*De maiore potestate Episcopis concedenda*).

[4] Die Ansprache des Papstes ist veröffentlicht in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Bd. I, Vatikanstadt 1964, 142-151.

[5] Zitiert von Alberto Melloni in: Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. III, Mainz/Leuven, 2002, 18.

[6] Vgl. Massimo Faggioli, *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, Bologna 2005, 389-438.

[7] Vgl. Alberto Melloni, *Il conclave. Storia di un'istituzione*, Bologna 2001, 128f.

[8] Vgl. Guido Treffler - Peter Pfister (Hg.), *Erzbischöfliches Archiv München Julius Kardinal Döpfner. Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Regensburg 2004, 102f.

[9] Vgl. Antonino Indelicato, *Il sinodo dei vescovi: La Collegialità sospesa (1965-1985)*, Bologna 2008.

[10] Faggioli, *Il vescovo e il concilio*, passim.

[11] Vgl. Joseph Lêcuyer, *Die theologische Position der Römischen Kurie*, in: CONCILIUM 15 (1979), 427-431.

[12] John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge MA 2008, 311.

[13] Vgl. Jörg Ernesti, *Paul VI. Der vergessene Papst*, Freiburg i.B. 2012, 148-151; Andrea Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paulo II*, Rom/Bari 1993.

[14] Melloni, *Il conclave*, 132.

[15] Vgl. Hervé-Marie Legrand, *Du gouvernement de l'Église depuis Vatican II*, in: Lumière et Vie 59 (2010), 47-56.

[16] Vgl. Andrea Riccardi, *Da Giovanni XXIII a Paolo VI*, in: Giuseppe Alberigo/Andrea Riccardi (Hg.), Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo, Rom/Bari 1990, 169-285.

[17] René Laurentin, *Paul VI et l'après-concile*, in: Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du Colloque organisé par l'École Française de Rome (2-4 juin 1983), Rom 1984, 575.

[18] Vgl. Joël-Benoît d'Onorio, *Le Pape et le gouvernement de l'église*, Paris 1992, 287-309; Francis Arrinze u.a. (Hg.), *La Curia Romana: aspetti ecclesiologici, pastorali, istituzionali. Per una lettura della Pastor bonus. Testo e commenti*, Vatikanstadt 1989.

[19] Vgl. Jean Beyer, *Le linee fondamentali della Cost. Ap. "Pastor bonus"*, in: Piero Antonio Bonnet - Carlo Gullo (Hg.), La Curia Romana nella Cost. Apost. "Pastor bonus", Vatikanstadt 1990, 17-43.

[20] Vgl. James Provost, *Pastor bonus: Reflections on the Reorganisation of the Roman Curia*, in: The Jurist 48 (1988), 499-535.

[21] D'Onorio, *Le pape et le gouvernement de l'église*, 304.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Senatus communionis

Alberto Melloni

*Im Konklave haben das Problem der Kurienreform und das Problem der Kirchenreform einander überlagert. Das unerledigte Kernproblem in der konziliaren Lehre von der Kollegialität kann aber nicht dadurch gelöst werden, dass mehr Personen an der Ausübung der Macht in der Gesamtkirche beteiligt werden, sondern nur dadurch, dass eine Communio der Ortskirchen geschaffen wird. Deshalb wird die Einrichtung eines Senats der Communio – ob er nun vorweggenommen wird vom Rat der Acht oder nicht – den Ausschlag bei der Beurteilung der päpstlichen Amtsführung geben. Diese hat Begeisterung geweckt, muss nun aber die Lösung institutioneller Probleme angehen.*

Die Wahl von Papst Franziskus hat in der Kirche neue Zuversicht entfacht: eine begeisterte, aufrichtige, herzliche, allgemeine Zuversicht. Das Konklave hat nicht nur die Witwenschaft der Kirche von Rom beendet, die begonnen hatte mit einer

solch mutigen und ungewöhnlichen Geste wie dem Rücktritt Benedikts XVI., sondern sie hat auch eine neue Ära eröffnet, die - zumindest was den Papst betrifft - einem Frühling gleicht, der allem Anschein nach vor den Toren steht.

## I. Die Ambivalenz des Vorausgegangenen

Es ist nicht das erste Mal, dass so etwas geschieht. Auf die Gefahr hin, taub zu erscheinen für das allgemeine Empfinden der Erleichterung, das sich unter den katholischen Christen des Jahres 2013 ausbreitet, kann man daran erinnern, dass von anderen Konklaven ähnliche Hoffnungen entfacht worden sind. Das Konklave, das zu Beginn des 16. Jahrhunderts Leo X. wählte, erschien wie ein Licht inmitten der Nacht der damaligen Verunstaltung der Kirche[1]; das Konklave von 1848, aus dem Pius IX. hervorging, wurde eine kurze Zeit lang als eine Wende empfunden, die dann aber nicht kam, weil diese Erwartung Lügen gestraft wurde.[2] Und 1963 erschien die Wahl Giovanni Battista Montinis, des bei der „römischen Partei" verhassten und innerhalb der Römischen Kurie von Misstrauen umstellten Mannes, der in den drei vorausgegangenen Jahrzehnten die Zielscheibe dunkler Machenschaften gewesen war, mit denen man ihn ausschalten wollte, als Verheißung einer vom II. Vaticanum geprägten Zukunft, die sich aber dann als konfliktträchtiger erweisen sollte, als man im Augenblick des *„habemus papam"* gemeint hatte.[3]

Diejenigen, die heute auf die Suche nach einem die Hoffnung bestärkenden Präzedenzfall gehen, verweisen oft auf Ähnlichkeiten zwischen Franziskus und Johannes XXIII. - und in gewisser Hinsicht haben sie recht. Die Thronbesteigung Johannes' XXIII., die das Ende jener Periode des mit der Enzyklika *Humani generis* (vom 22. August 1950) auf ihren Höhepunkt gelangten theologischen „Terrors" bezeichnete, hatte aber ein ganz andersgeartetes halbes Jahrhundert hinter sich: Es war gekennzeichnet von einer dramatischen Unterdrückung, während der die theologische Forschung aber mit noch mehr Energie und einem kollektiven Bewusstsein der geschichtlichen Stunde und ihrer drängenden Herausforderungen betrieben wurde. Schrecknisse und Energien, die es in der heutigen katholischen Theologie seit Jahrzehnten nicht gibt, und dies nicht ohne Grund.

Wenn man einmal absieht von der noch kurzen Dauer und von der noch nicht zu beurteilenden Auswirkung des Pontifikates von Papst Franziskus, ist es doch deutlich erkennbar, dass dies der erste Frühling seit dem Ende des II. Vaticanums ist. „Gnade über Gnade" also, was zum Beispiel dem IV. Laterankonzil versagt war, dessen Wirkung zunichte gemacht wurde von der Krise des damals herrschenden Modells des Heiligen Römischen Reiches; genauso war es beim Konzil von Basel, dessen Hoffnungen auf eine Reform im Streit der Meinungen verdorrten; oder beim Konzil von Trient, dessen Reformimpuls mit dem Tod von Carlo Borromeo erkaltete. Was heute erwartet wird, ist aber nicht bloß eine Folge einzelner Begeisterung weckender Antworten, sondern die eine Antwort auf die

Gesamtheit der in gewisser Weise institutionell bedingten Probleme: Der neue Stil, in dem Bergoglio seine Amtsführung als Papst gestaltet, weckt eine Zustimmung, in der auch die nostalgische Papstverehrung Zuflucht findet, die angesichts der langen Agonie Wojty³as und dann durch die Wirren der Ratzingerherrschaft verstummt war, die nun aber eine Frage und eine tiefere Hoffnung weckt: Wenn vom „Papst als Seelsorger" die Rede ist, ist dann das, was er lebt und nicht wie ein Universalbischof zum Ausdruck bringt, sondern wie ein sich in seine Herde einfühlender Pfarrer, nur eine Ausweitung des tridentinischen Grundsatzes *„salus animarum suprema lex"* auf das Amt des römischen Papstes? Oder kann es wirklich auf der Ebene der kirchlichen Institution und nicht nur der privaten Tugend (um hier einen Begriff aus den Prozessen der Heiligsprechung zu verwenden) die lehramtliche und institutionelle Ausdeutung des von Papst Johannes geprägten pastoralen Charakters des Konzils sein?

Was in den ersten Monaten von Bergoglios Amtsführung vor aller Augen abläuft, hat etwas zu tun mit jener Intuition. Sie ist dann aber zum Opfer einer Banalisierung geworden, also zu einem folgenlos bleibenden Schlagwort. Zu erleben, dass Autorität an Bedeutung gewinnt, wenn sie christliches Leben im Stil der Einfachheit sichtbar macht, das weckt die Erinnerung an Episoden der Konzilszeit: zum Beispiel an jenen Katakombenpakt, mit dem einige Bischöfe, die die Beendigung des Konzils feierten, sich verpflichteten, mit tastenden Schritten eine dem Evangelium gemäße Lebensweise zu suchen, die sich verändernd auswirken sollte auf das in fürstlichem Stil geführte Alltagsleben, wie es damals bei allen Prälaten üblich war. Oder es weckt die Erinnerung daran, wie sehr sich die lateinamerikanischen Bischöfe 1968 auf ihrer Versammlung in Medellín um eine Hermeneutik des Konzils bemüht haben, die weiterführende praktische Konsequenzen haben sollte. Diese rückte die Liebe zu den Armen ins helle Licht der von Jesus und dem Evangelium gebrachten Befreiungstat. Das alles waren jedoch Ereignisse, die zum Opfer von Banalisierung und Widersprüchen geworden sind und welche die katholische Kirche dorthin geführt haben, wo sie im Februar 2013 stand.

## II. Gegenschläge und Alibihandlungen

Wenn es darum geht, dem Papstamt sein spirituelles Prestige zurückzuerobern, das es in den Wojty³a- und Ratzinger-Jahren verloren hat, in denen Rom eine doktrinäre „Machtpolitik"[4] betrieben hat, wenn es gilt, bei der Suche nach dem pastoralen Charakter der kirchlichen Lehre nicht nur die Peripherien in die Pflicht zu nehmen, sondern auch die Institutionen der Kirche, dann kann das kein mysteriöser Akt sein, der von einem einzelnen Menschen abhängig wäre oder an ihn delegiert werden könnte, selbst wenn er mit einem Amt betraut und mit einer besonderen Gnade begabt wäre wie der Bischof von Rom. Dass Papst Franziskus eine heilsame Zurückhaltung gegenüber spektakulären Akten übt, lässt fragen, welches theologische Bewusstsein ihn leitet bei Gesten und Worten, welche die Bilanz der beiden vorausgegangenen Pontifikate, wonach die Kirche an Macht

gewinne, wenn sie alle ihre Macht im öffentlichen Raum zur Geltung bringe, zu einer Sache der Archive gemacht haben.

In seinen Worten findet sich übrigens keine einzige Silbe der Polemik gegen die Linie der vorausgegangenen Pontifikate. Die Wahl Bergoglios nimmt auch den immerzu „Jammernden" in der Kirche, deren Beschwerden gegen das Konzil oder gegen die Rolle der Päpste, gegen den Klerikalismus oder gegen die Bischöfe, die heute mehr denn je als unzeitgemäß erscheinen, jedes Alibi. Denn der Bergoglio-Stil spricht allen und jedem Einzelnen die Verantwortung für eine christliche Gestaltung des Lebens zu, die weit höher ist als das Recht zum Widerspruch, ob dieser nun am rechten oder am linken Flügel der Kirche angesiedelt sein mag.

Der „franziskanische" Stil in der Ausübung des Petrusamtes desavouiert den theologischen und institutionellen Immobilismus, der das II. Vaticanum schließlich verkürzt hatte zu einer Basis für Verhandlungen mit der kleinen Welt der Lefebvrianer oder zu einer Zitatenquelle für einen theologischen Diskurs, der außerhalb der Kirche Roms geführt wurde. Dieser neue Stil lässt aber auch ernste Zweifel aufkommen gegenüber der bequemen Politik der Manifeste und der Appelle, die sich gegen den Zentralismus richten. Nicht weil es keinen Zentralismus gäbe, der abgebaut werden müsste - dass dies notwendig sei, hat ein Theologe mit einem Leben in der Kurie wie Walter Kasper[5] sehr deutlich erklärt -, sondern weil auch die Manifeste und Appelle zu bloßer Politik unter umgekehrten ideologischen Vorzeichen werden können, also letztlich Politik bleiben. Und zwar eine solche Politik, welche die bischöfliche Kollegialität auf die Vorstellung der Demokratisierung verkürzen würde, was nicht minder schwerwiegende Folgen hätte als jene Politik, die im Namen von weniger archaischen Beratungsverfahren oder im Namen einer weltweiten Verlagerung der *Cathedra Petri*[6] darauf hinausliefe, den Zentralismus noch zu vermehren. Nicht die jeweilige Verfahrensweise, die aus einer eindeutig universalistischen Ekklesiologie abgeleitet wird, macht tatsächlich den Unterschied, sondern die Frage, welche Institutionen sich herleiten könnten von einer Ekklesiologie, die der Ortskirche den ersten Rang einräumt: der Ortskirche als einer konkreten Gemeinschaft, in der man Christus begegnen kann, in der der Episkopat den Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt und die Beziehung zur Eucharistiefeier die *norma normans* ist.

Deswegen ist der institutionelle Faktor so wichtig für das Pontifikat dieses betagten Papstes (und tatsächlich bezog sich der Kompromiss des Franziskus-Konklaves auf das Alter des Kandidaten): weil ein fast achtzigjähriger Papst aus naheliegenden Gründen die langfristigen Folgen seiner Entscheidungen nicht wird tragen können. Schließlich wird Franziskus sogar hinsichtlich jenes Konzils, das sich Kardinal Martini 1999 gewünscht hat[7] und das „der" Akt der höchsten Regierungsgewalt bleibt, an dem der Papst von Rom und die Oberhäupter der christlichen Kirchen sich in diesem 21. Jahrhundert unweigerlich werden messen lassen müssen, schon recht bald einen Kurs festlegen, der *in itinere* kaum mehr zu korrigieren und vor allem von einer Frage abhängig sein wird: Auf welche Ekklesiologie werden sich die institutionellen Entscheidungen berufen, die er schon getroffen hat und die er noch treffen wird?

## III. Das Unreformierbare reformieren

Dieser Kernfrage ist auch das Paradox zuzuordnen, das schon während des Konklaves aufgetaucht ist, und das einer der kritischen Punkte der nächsten Phase dieses Pontifikates sein wird: In den Tagen der Erwartung des *„extra omnes!"* und auch in den darauffolgenden Tagen haben viele Kardinäle gesagt und gedacht, dass das Hauptproblem der Kirche und das am meisten verwickelte Knäuel, das entwirrt werden muss, die „Reform" der Römischen Kurie sei. Diese Institution, die nach Jahrhunderten der Stabilität seit 1908 Gegenstand fortgesetzter und kurzlebiger „Reformen" geworden war und als „Lasterhöhle" zu einem Thema der Weltliteratur geworden ist, erschien nun tatsächlich als Brutstätte jener Skandale und Sauereien, die Ratzinger zur „großen Verweigerung" getrieben haben. Über zwei seiner letzten unter ihm tätigen Führungspersönlichkeiten - Kardinal Angelo Sodano und Kardinal Tarcisio Bertone - ergossen sich polemische Äußerungen von ungewöhnlicher Härte, und mittels eines gerissenen Spiels von Unterstellungen und Enthüllungen kam man in der katholischen Welt und in der öffentlichen Meinung auf den Gedanken, harte betriebswirtschaftliche Maßnahmen (ein neues Management, neue Wirtschaftspläne, Neuerungen bei Verfahrensordnungen und Produkten oder vielleicht auch die Ausgliederung der *„bad company"*) könnten ein verpestetes Klima sanieren.[8] So als könne man durch inquisitorisch-streng durchgeführte Aktionen von „außen" oder mit Polizeiaktionen nach Art der in New York angewandten Strategie von *zero tolerance* die Wiedergewinnung der Vitalität der katholischen Kirche sichern (und als könne man so auch die Schande austilgen, die ihren Grund darin hatte, dass ein Teil der Kinderschänder, die sich an Jungen und Mädchen vergriffen hatten und die ein schrecklicher Euphemismus „Pädophile" nannte, Priester waren).[9]
In diesem heftigen von Journalisten und Kirchenleuten betriebenen Geschrei fehlte - aber das ist nicht überraschend - eine Überlegung über die Vieldeutigkeit des Begriffs „Reform". Denn im strengen Sinne ist nur das, was Teil der *forma ecclesiae* ist, möglicher Gegenstand jener *reformatio*, die notwendig für das christliche Leben wird, sobald die Form, in der dieses Leben gestaltet werden soll, ihrer Aufgabe nicht mehr gerecht wird.[10] Andere „Reformen" sind eher bloße „Nachbesserungen": Solche *emendationes* können zwar auch als Reformen bezeichnet werden, nur müsste man sich dabei bewusst sein, dass diese allein dann wirksam sind, wenn eine übergeordnete *reformatio ecclesiae* ihre Schritte leitet und wenn sie erleuchtet sind von einem Licht, das nicht unter dem Scheffel steht.

## IV. Die verschiedenen Ebenen der „emendatio curiae"

Deswegen hat nach dem Konklave der Countdown zur Reform der Kurie begonnen, der geschürt wurde von der Langsamkeit, mit der Papst Franziskus seine Entscheidungen bekanntgab (der Name des neuen Kardinalstaatssekretärs wurde erst Ende August bekanntgegeben) und mit der er die Grundlinien seiner

Regierungspolitik reifen ließ (in einer Predigt sprach er in einer bisher nie gehörten Klarheit über das Thema Synodalität, ohne jedoch irgendeine praktische Initiative zu ergreifen). Lässt man alle Vermutungen beiseite, kann diese Aktion sich nur auf drei Ebenen entfalten: auf der Ebene des Organigramms, wo über die Zuständigkeit von Personen entschieden wird, auf der Ebene der Organisation, auf der es eine Vielzahl von Optionen gibt, unter denen ausgewählt werden muss, und auf der ekklesiologischen Ebene, von der weiter oben die Rede war.

Was die *Ebene des Organigramms* betrifft, so sind die hier zu treffenden Maßnahmen im Grunde sehr einfach: Der Papst muss diejenigen entlassen, die entlassen werden müssen, und dies möglichst ohne sie irgendwohin zu schicken, wo sie eine Diözese ruinieren können, nachdem sie sich selbst ruiniert haben. Auswählen muss er dann Personen - vielleicht nicht nur Kleriker und nicht nur Männer -, die entsprechend einem alten Sprichwort fähig sind, der Kirche zu dienen, statt sich der Kirche zu bedienen. Der wichtigste Schritt war wohl, jemanden aus Venezuela zurückzuholen (von dem manche im Vatikan hofften, er werde dort vergessen werden, wie es unter Pius XII. wenigstens 25 Jahre lang Amleto Giovanni Cicognani ergangen war) und zum Kardinalstaatssekretär zu machen, der sich früher mit den politischen Vorgängen in Asien befasst hatte. Papst Franziskus hat Entscheidungen getroffen, und er wird noch weitere Entscheidungen treffen, bei denen er offensichtlich nicht immun ist gegen Einflüsse und Irrtümer, die zu korrigieren er, wie man sagt, nicht immer die genügende Zeit oder den Willen habe.

Die Arbeit auf der *organisatorischen Ebene* ist härter, weil es hier auch um die komplizierte Architektur des *decision making* geht. Das Ziel, um das es hier hinsichtlich der Transparenz, des rechten Zeitpunktes oder der weltweiten Probleme geht, kann nämlich nur erreicht werden, wenn verschiedene Aktionen kombiniert werden und auch die Verfahrensweise, die Zeitwahl und die beteiligten Arbeitsgruppen usw. aufeinander abgestimmt werden. Was also über das Endergebnis der *emendatio curiae* entscheidet, wird nicht die Orientierung dieses oder jenes Teiles der Entscheidung sein, sondern die Systematik des Gesamtansatzes und die Homogenität, die man bei Maßnahmen in diesem oder jenem Bereich erzielen kann.

*Alberto Melloni, geb. 1959 in Reggio Emilia, ist ordentlicher Professor der Geschichte des Christentums an der Universität Modena/Reggio und Direktor der Stiftung für Religionswissenschaften in Bologna. Er hat die italienische Ausgabe der von Giuseppe Alberigo herausgegebenen Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bologna 1995–2001 (deren Neuauflage derzeit erscheint), betreut. Veröffentlichungen u.a.: Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart (2005); Papa Giovanni. Un christiano e il suo concilio (2009); Tutto e niente. I cristiani d'Italia alla prova della storia (2013); Quel che resta di Dio. Un discorso storico sulle forme della vita cristiana (2013). Für das Verlagshaus Treccani, dessen wissenschaftlicher Berater er ist, hat er u.a. das Buch „Il conclave di papa Francesco" herausgegeben. Anschrift: Via San Vitale 114, I-41125 Bologna, Italien. E-Mail: alberto.melloni@tin.it.*

Nur als Beispiele seien hier einige Tätigkeitsbereiche genannt: So ist etwa deutlich erkennbar, dass es in der Kurie Amtsträger gibt, deren Aufgaben auf bestimmte Personen zugeschnitten sind. Dies muss überdacht werden, und dabei ist darauf zu achten, dass auf einen solchen Narzissmus keine Rücksicht genommen

werden darf. Es ist auch evident, dass es hier überholte Zuständigkeiten wie die folgenden gibt: die Stellung der Substituten, deren es noch zwei gibt, übrig geblieben aus einer Zeit, als die Welt noch klein war und es keine Europäische Union gab. Diese Substituten verfügen aber jetzt über keine Organe mehr, die vergleichbar wären mit den Strukturen der kontinentalen Behörden oder mit denen der Leiter der Kongregationen. Überholt sind auch gefährliche Praktiken wie die Verleihung der Kardinalswürde als eines Rechtes, das den Präsidenten der päpstlichen Räte zukomme, was den Drang zur Vermehrung und den Kampf um die Birette *praeter necessitatem* fördert. Es gibt auch überflüssige Überschneidungen der Kompetenzen von Institutionen (wie zum Beispiel im Bereich karitativer Tätigkeit); die Anwesenheit des Vatikanstaates in verschiedenen internationalen Gremien setzt dringliche Forderungen nach Transparenz auf die Tagesordnung der katholischen Kirche, und sie hindert sie damit daran, sich zu fragen, wie eine Bank - die sich, selbst wenn sie gut verwaltet wurde, als eine Quelle von Unannehmlichkeiten erwiesen hat - durch eine einfache „Truhe der Vermächtnisse", eine Art unzerbrechlicher Sparbüchse ersetzt werden könnte, aus der außer den Kongregationen niemand Gelder entnehmen könnte (die der Kirche mit oder ohne ausdrückliche Zweckbestimmung geschenkt worden sind).
Alle diese Aspekte und viele andere, die man noch nennen könnte, verbinden sich mit weiteren Problemen und können so ganze „Ketten" unterschiedlicher Bedeutung und Tragweite bilden.

## V. Der alles verschlingende Universalismus

Deswegen betrifft das Hauptproblem der Kurienreform nicht die Kurie, sondern die Kirche. Und es geht darum, welchen Bezug die vom Papst diesbezüglich geplanten institutionellen Veränderungen zur Lehre der Kirche haben. *Pastor bonus*, das Reformdokument Johannes' Pauls II. aus dem Jahr 1983, ist tatsächlich rings um die klassische universalistische Ekklesiologie konstruiert, die wohl auch in Zukunft die Bezugsgröße scheinbar kühner Reformen bleiben könnte, die dann aber tatsächlich nur eine kurze Lebensdauer hätten.[11]
Das gregorianische Schema einer von oben nach unten wirkenden universalen Vollmacht könnte, nachdem es für das ganze zweite Jahrtausend der lateinischen Kirche die Monarchie als Modell für die Gestaltung seiner eigenen Ordnung übernommen hatte, heute sehr wohl auch auf eine politische Philosophie partizipatorischer oder gar demokratischer Art aufgepfropft werden, und zwar mit derselben Wirksamkeit und denselben Risiken. Das brächte vor allem das Risiko mit sich, eine bloß kosmetische Modernisierung vorzunehmen, welche die Kirche stärker an die heute geltenden Theorien der Macht angleichen würde, wie dies ja mit großem antizipatorischen Geschick auch im Blick auf die Jahrhunderte bis in die Zeit der Restauration und der Totalitarismen geschehen ist. Aber damit wäre die Kirche wieder einmal gerade deswegen unfähig, das Evangelium zu verkünden, ohne zuvor etwas über sich selbst auszusagen; sie würde in eine

unsensible und auf lange Sicht fatale Unfähigkeit stürzen, den Glauben auf der Basis ihrer eigenen Glaubwürdigkeit auszusagen.

Die enge Verbindung zwischen Universalismus und Teilhabe (die letztlich durch die Kollegialität verschleiert würde) würde weiterhin usurpatorisch gegen das Wesen der Kirche verstoßen, die doch von der trinitarischen Einheit her zusammengerufen ist. Ein Gefäß für das Wesentliche der Kirche mag notwendig sein, aber seine Rolle muss beständig und ausdrücklich relativiert werden, um zu verhüten, dass die Verkündigung *des Evangeliums* nur unter der Voraussetzung einer Art von Verkündigung *der Kirche* geschehen kann.

Es ist nicht so, dass es an einem Gegengift gegen diese Gefahr mangelt. Das Gegengift wäre ein starker und eigenständiger Begriff von Kollegialität, verstanden nicht als Gegengewicht zur monarchischen Ordnung, sondern von der Entdeckung her, dass das Wesen des Petrusdienstes in den Formen seiner Ausübung vom 11. bis zum 19. Jahrhundert gewiss noch nicht erschöpfend verstanden ist. Im Gegenteil: Was vom Konzil von Florenz hierzu gesagt wurde, ist nur ein nicht selten zur Karikatur gemachtes kleines Stück jenes Dienstes, der Einheit schafft und nicht Spaltung. Nur eine Ekklesiologie der Ortskirchen - eine eucharistische Ekklesiologie - wird geeignet sein, den notwendigen Dienst zu tun: nicht um die monarchische Ordnung zu „demokratisieren" oder sie in ein konstitutionelles System einzufügen (wie das gescheiterte Projekt der *Lex ecclesiae fundamentalis* dies wollte); auch nicht, um ihr mit einem „Kronrat" (welch potentiell blasphemischer Begriff, denn nur einer ist der Herr und König) beizustehen. Diese Ekklesiologie der Ortskirchen wird vielmehr dazu dienen, die *Communio* der Ortskirchen aufzuwerten, *„in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia existit"* - „in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht", wie es in der schönen Formulierung des II. Vaticanums heißt.[12]

Ohne Reflexion und institutionelle Ausarbeitung der *Communio ecclesiarum* und der *Communio episcoporum* bleiben wir Gefangene einer Reform der Kurie auf nur begrenztem Terrain, in dem aber Minen verborgen sind.[13] Es wäre unter historischem Aspekt oberflächlich zu glauben, die korrupten Praktiken in der Kurie seien nur die Ursache und nicht auch die Auswirkung tieferer Fehlentwicklungen: Es ist ein Irrtum, sich der Illusion hinzugeben, man könne mit einer Säuberungsaktion verhindern, dass man sich nach Verlauf einer längeren oder kürzeren Zeit am Ausgangspunkt wiederfindet.

## VI. Die Berufung

Ein historisch-theologisches Verständnis dessen, was die Kurie in der Kirche glaubte ersetzen zu können oder was sie ersetzen zu können behauptet hat, würde helfen zu verstehen, was nicht nur die Kurie, sondern auch die Kirche sanieren würde: Das ist ein Diskurs, der zu seiner Entwicklung eine tiefgreifende, nicht dem „System" (im Congar'schen Sinne dieses Begriffs)[14] unterworfene Untersuchung auf der Ebene der Kulturgeschichte fordern würde. Hier möchte

ich mich darauf beschränken, an Hand einiger Beispiele einige Grundlinien für ein solches Vorhaben anzudeuten.

Das „System" besteht nicht darin, dass es einige Mitarbeiter gibt, die der Papst selbstverständlich haben muss. Gemeint ist vielmehr die Mentalität, die durch den intensiven Gebrauch der Vorrechte des Papstes geschaffen wird, einschließlich der am meisten diskutierten Vorrechte auf ökumenischer Ebene. Diese hätten einen ganz anderen Geschmack, wenn sie auf dem Hintergrund einer Communio-Ekklesiologie *rata et consummata*, das heißt einer theoretisch begründeten und wirklich praktizierten Communio-Ekklesiologie verstanden werden könnten. In einem Prozess, der schon mit der Reform des 11. Jahrhunderts abgeschlossen war, hielt das Kardinalskollegium sich in einer illegitimen Ausweitung seiner eigenen Funktion - nicht zufällig! - für die Nachfolgeinstitution des Apostelkollegiums. Nicht von ungefähr wiederholt sich diese Missdeutung auch im 20. und 21. Jahrhundert, seit das Kardinalskollegium, nachdem ihm vom *Codex Iuris Canonici* wieder die Wahl des Papstes (dessen Kardinal-Kleriker sie sind) als seine erste Pflicht zugeschrieben wurde, sich gern als Ort der Beratung und der hervorragenden „Repräsentanz" des Episkopats sieht - eine Funktion, die aus theologischem, ekklesiologischem und juridischem Blickwinkel kein Fundament hat.[15]

Das II. Vaticanum hat mit seiner Lehraussage, dass das Bischofskollegium als Ganzes, wenn die Gemeinschaft mit dem Petrusamt gesichert ist, die Nachfolge des Apostelkollegiums angetreten habe, nicht alle Probleme gelöst. In dem Bestreben zu sagen, dass das Kollegium an der Leitung der Gesamtkirche beteiligt sei, hat es die Pforte nicht vor einem Gedanken verschlossen, der gerade in dieser Phase einer Kurienreform wiederkehrt: Es ist der Gedanke, dass die Vollmacht über die Gesamtkirche - sei es die Vollmacht des Papstes als eines Einzelnen oder die Vollmacht des Kollegiums zusammen mit dem Papst, ob sie nun auf neue Weise oder mit Hilfe schon bestehender Institutionen organisiert wird - wie jede andere weltweit wirkende Macht einer Kurie bedarf, die als ihr Exekutivorgan wirkt.[16] Eine solche „Kollegialität" wäre ein Düngemittel eines Universalismus, der mit oder ohne Schuld ein Hindernis wäre, echte Katholizität und damit die Einheit der Kirche zu denken.

Deswegen sind die beiden formellen Reformen von 1967 und 1988 und die beiden informellen Reformen von 1959 und 2007[17] meines Erachtens wirkungslos geblieben: weil ohne das, was Eugenio Corecco „eine ekklesiologische Seele" genannt hat - was aber nichts anderes sein kann als die *Communio ecclesiarum* -, jede Reform zu einer bloßen Revision des Organigramms wird, zu einem Austausch der Karrieren, zu einer Instandhaltung der Maschinerie, die letzten Endes an den Hauptproblemen vorbeigeht, insbesondere an den Problemen, die im eigentlichen Sinn die Institutionen betreffen.

Der Widerstand gegen die Einrichtung eines Organs, das die *Communio episcoporum* und zusammen mit ihm die *Communio ecclesiarum* repräsentiert, hat sich neuerdings auch mit dem Wunsch verbunden, die Kompetenzen des Kardinalskollegiums von Neuem auszuweiten; oder auch mit dem Gedanken, dass der Papst

die Sache der Kollegialität besser als alle anderen betreiben könne, weil er das, was bisher verschlossen war, weltweit öffnen könne, weil er auf seinen Reisen, die zu intensivieren ihm seine Flugreisen ermöglichten, mehr Zeit mit den Kirchen verbringe. Gegen diese Art eines papistischen Pfingstlertums müssen wir das gute alte lateinische Vertrauen in die Institutionen wiedergewinnen: Denn diese Art von Weisheit erinnert uns daran, dass jede gute Absicht wirkungslos wird, wenn sie meint, sie könne ohne jene plumpe, bloß institutionelle Dimension auskommen. Diese Dimension ist aber der Dorn im Fleisch einer Kirche, die immer Gefahr läuft, dass ihr der Stolz zu Kopfe steigt.

Es ist also evident, dass die x-te Reform oder Verbesserung der Römischen Kurie durchgeführt werden muss. Klar ist auch, dass das Kapitel Geld wie schon bei allen anderen Reformen der vergangenen Jahrhunderte - von Urban II. bis heute - eine schmerzhafte und grundlegende Rolle spielen wird, dass ferner Personen und auch Verfahrensfragen wichtig sein werden.

Das Thema *Communio* aber darf nicht nur ein vages Ziel sein, auf das sich das Handeln der bereits bestehenden Faktoren bezieht, sondern es muss auf anschauliche Weise in einem Organ der *Communio* zum Ausdruck kommen, in einem Organ, das der Sicherung jener „ekklesiologischen Seele" dient, das befähigt werden muss, auf die Verwirklichung der drei Schlüsselpunkte der Reform der Kirche einzuwirken: Kollegialität, Armut und Einheit.[19]

Was die Armut betrifft, so hat Franziskus sofort gezeigt, dass für sein Empfinden Unterscheidungen zwischen „armer Kirche", „Kirche der Armen" und „Kirche für die Armen" keine große Beutung haben. Er denkt aber nicht, und er kann nicht denken, dass die Armut der Kirche sich auf eine gewisse Nüchternheit des im Vatikan gepflegten Stils beschränken könnte.

Was die Einheit betrifft, so hat Franziskus große Möglichkeiten: Er sollte auf den Spuren von Paul VI. und Athenagoras nach Jerusalem reisen, wo die Interkommunion am ehesten möglich wäre; er könnte das Leichentuch Christi nach Moskau bringen als Bußakt einer Kirche, die das Kirchesein anderer Traditionen in Zweifel gezogen hat; er könnte derjenige sein, der sich zur Fünfhundertjahrfeier der Reformation fragt, ob die im Jahre 1999 zwischen evangelischen und katholischen Christen erreichte Verständigung über die Rechtfertigung lediglich zu einem Eintrag in die Handbücher der Theologie dienen soll. All dies aber hätte nur Sinn, wenn es nicht nur dazu bestimmt wäre, als Glanzleistung nach Wojtyła-Art in einem der schönsten Kapitel seiner Biografie stecken zu bleiben, sondern wenn es als Frucht einer Bemühung um neue Übereinstimmung vieler darauf zielen würde, die Liebe zwischen den christlichen Völkern wachsen zu lassen, und wenn es nicht nur ein gekünsteltes Virtuosentum professoraler Theologie oder berechnender Austausch von Höflichkeiten zwischen alten Oberhäuptern getrennter Kirchen bliebe.[20]

## VII. Die Gruppe der Acht

Nachdem dies alles gesagt ist, liegt es in den Händen von Franziskus, sich zu entscheiden, ob er ein weiterer Papst oder der letzte Papst sein will, der der Kollegialität des II. Vaticanums den Abschied erteilt hat, oder aber der erste Papst, der in vollem Bewusstsein die Kollegialität konkrete Wirklichkeit werden lässt. Der Ausgangspunkt auf diesem Weg bedarf keiner Erläuterungen, weil er gleich null ist. Die Null-Kollegialität wurde in diesen Jahrzehnten der Verkleidungskünste bemäntelt und hat akute Gefühle der Nostalgie genährt. Die Bischofssynode, die, wie ein umfangreiches Buch von Antonino Indelicato unter Bezugnahme auf die Jesuitenpatres Bortolotti und Tucci gezeigt hat, ein Organ embryonaler Kollegialität hätte werden können, ist zum Trugbild einer Kollegialität, die es gar nicht gibt, geworden[21]; und es sollte gesagt werden: glücklicherweise. Denn was sollte man sagen von der Vorstellung, die Petrus von der Kollegialität hätte, wenn man glaubte, dass dies ein Organ ohne Vollmacht über die Tagesordnung, ohne Beschlussfähigkeit, ohne Einfluss auf die Dauer der Sitzungsperioden wäre. Wäre dies dann das Kollegium, das mit und unter Petrus die volle und oberste Macht in der Kirche ausübt? Und dennoch genügt diese Bischofssynode, die wenig mehr ist als eine angenehme Zeit des Austauschs, um in jedem Bischof die Freude an der Gemeinschaft zu wecken, wenn auch diese Begegnung nicht den Ton und die Würde hat, die der ehrwürdige Name Synode fordern würde.[22]

Der Anfang einer wirklichen Kollegialität in der römischen Kirche könnte von Papst Franziskus schon angebahnt worden sein mit jenem Organ der Acht, das er im Frühjahr eingerichtet und erstmals im Oktober 2013 versammelt hat, damit es ihm ein *consilium,* einen Rat erteile: nicht nur zur Reform der Kurie, sondern auch *ad gubernandam ecclesiam,* zur Leitung der Kirche.[23] Monatelang gab es keinen Akt, der etwas zur Eigenart des Organs und zu seinen Vollmachten gesagt hätte; man erfuhr nur, dass Kardinal Maradiaga sein Koordinator und der italienische Bischof Semeraro sein Sekretär sein solle. Das verstärkte den Verdacht, dass diese Gruppe nichts anderes sein würde als eine banale päpstliche Kommission mit Beratungsfunktionen oder höchstens jener „Kronrat", der schon durch seinen schrecklichen Namen die Vorstellung des „Gespenstes" der Kollegialität und der Synodalität im Namen einer politischen Philosophie monarchischen Typs heraufbeschwört.

Am 30. September kam dann schließlich ein Handschreiben heraus, das einige Zielsetzungen erläuterte: ein ständiges Organ in variablen Zusammensetzungen, aber mit genau beschriebenen Aufgaben zu errichten.[24] Das Kommuniqué vom Juni sprach außer von der Kurienreform von der Aufgabe, „[den Papst] zu beraten bei der Leitung der Gesamtkirche". In dem Handschreiben heißt es stattdessen, die Acht sollten zu Rate gezogen werden „zu Fragen, die von Fall zu Fall [...] der Papst der Beachtung wert findet"; und es hieß, dass die Bildung dieser „Gruppe von Kardinälen" Ausdruck zweier Aspekte sei: einerseits der „Gemeinschaft der Bischöfe" und andererseits „der Hilfe, die dem Petrusamt von den über die ganze

Erde verstreuten Bischöfen geleistet werden kann"; also zwei Funktionen, deren eine die Kollegialität und deren andere die Formen der Ausübung des Petrusamtes betrifft.

Dieses Handschreiben zeigt, obwohl es in einer bewusst vorsichtigen und nüchternen Sprache gehalten ist, dass diese Gruppe der Acht, wenn ihr auch nur vom Papst allein ausgewählte Bischöfe angehören, als ein anfanghaftes Organ der bischöflichen Kollegialität gedacht ist, das den Rückweg aus einer seit fünfzig Jahren bestehenden Sackgase bahnen soll. Und wenn einige angesehene Kommentatoren (die damit die Grenzen ihrer Zuständigkeit überschritten haben) sich sehr beeilt haben zu sagen, man wisse ja noch gar nicht, auf welcher Grundlage „der Papst allein *(papa solus)* dann entscheide", so zeigt dies, dass die Durchbrechung des Diaphragmas, das die embryonale Einnistung der Kollegialität in der Kirche Roms bisher verhindert hatte, den Alarm der Reaktionäre auslöst.

Es ist jedoch nicht die Vorgehensweise bei seiner Einsetzung, die ein Organ zu einer kollegialen Größe macht (wie dies umgekehrt das Wahlsystem der Bischofssynode zeigt). Es ist auch evident, dass es einem Organ höheres Ansehen verleihen würde, wenn es nach klassischen Regeln aus einem durch Stimmenmehrheit ermittelten Konsens hervorgehen würde. Wenn man aber warten wollte, bis ein kompliziertes Übereinkommen zur Ermittlung eines Konsenses gefunden wäre, hieße dies, den Übergang von der Regierung durch den *Papa solus* zu der Regierung durch das Kollegium zusammen mit dem Papst, von dem das II. Vaticanum meinte, es habe die ekklesiologischen Grundlagen dafür geschaffen, bis auf den Jüngsten Tag zu verschieben.

## VIII. Ein Senat der Communio

Wenn man einmal annimmt, man wolle nicht nur, wie das II. Vaticanum dies getan hat, das Wort „Kollegium" wieder in Gebrauch nehmen, sondern auch das aus dem Vokabular des Kardinalats stammende Wort „Senat", dann bedarf die Konstituierung eines *Senatus communionis* als Ausdruck der *Communio* der Kirchen nach fünfzig Jahren ergebnisloser Geburtswehen eben eines Aktes der Geburtshilfe durch den Papst. Wenn der Papst einmal die Einführung einer synodalen Praxis in der Leitung der Gesamtkirche angebahnt haben wird - ob mit der Gruppe der Acht oder, falls es sich zeigt, dass diese zur Erreichung eines solchen Ziels nicht geeignet ist, mit einem anderen Instrument -, dann könnte die synodale Funktion eines *Senatus communionis* sich auf vier Optionen gründen, die ich hier zu illustrieren versuchen will, die aber nur als Beispiele für ein mögliches Vorgehen zu verstehen sind. Denn, wie ich schon gesagt habe, ich glaube nicht, dass die Logik von *pressure groups* oder das anmaßende Auftreten von Besserwissern helfen kann, nach einer Stagnation von fast einem halben Jahrhundert die Blockaden aufzuheben.

1. Die erste Option ist die einer *Geographia theologica vel „angelica"*, welche die verschiedenen Regionen der Welt im Blick auf ihre Sprachen und Kulturen

gliedert. Ein kollegiales Organ müsste aus dieser geistig-geistlichen Sicht alle Kirchen ihren Physiognomien entsprechend zu Wort kommen lassen - oder in der Sprache der Apokalypse: Es müsste ihren „Engeln" Stimme geben. Es könnte also die Repräsentanz geografischer Gliederungen sein (was sich vielleicht auch in der Reform der Substituten des Staatssekretariats spiegeln könnte?), die nicht bloße Kopien der von der Olympischen Bewegung gezeichneten Landkarte der „Kontinente" sind, sondern sich an den wirklichen geistigen und historischen Profilen der christlichen Lebenswelten orientieren (in denen sich zum Beispiel Nordamerika sowie Mittel- und Südamerika unterscheiden).

2. Die zweite Option geht von den verschiedenen Arbeitsweisen aus. Der *Senatus communionis* müsste, um ein wirkliches Organ und nicht eine der tausend unnützen römischen Zusammenkünfte zu sein, einen regulären Sitzungsrhythmus haben und allen seinen Mitgliedern nicht nur das Recht, sondern die Pflicht zuweisen, die Tagesordnung mitzubestimmen, ausgehend von den heikelsten Fragen wie zum Beispiel den Modalitäten der Wahl der Bischöfe, der Frage, ob man der Sicherung des geistlichen Amtes oder dem Zölibat den Vorzug gibt, der Neuordnung des Bußwesens, nachdem die Ohrenbeichte nicht mehr praktiziert wird, der Rolle der Nuntien usw. Für diese Arbeit kann man auch Beratungsgremien bilden, Verfahren zur Orientierung etablieren, Fristen verlängern und Bischofssynoden organisieren: nicht nur zur Erarbeitung der Themen, sondern auch zur Entwicklung des für die Bewertung erforderlichen Arbeitsstils.

3. Die dritte Option betrifft die Quantität und die Qualität der Anwesenheit des Papstes. Der *Senatus communionis* darf nicht ein Ort sein, an den der Papst sich begibt, wenn er gerade einmal Zeit hat. Er muss vielmehr ein Organ der Entwicklung sein, dessen Mitglied und Leiter der Papst ist, und zwar mit allen Vorrechten und Pflichten, die ihm daraus entstehen. Er wird es nämlich sein, der entscheiden muss, ob irgendeine Frage dem Senat oder dem ganzen Kollegium oder einfach niemandem vorgelegt werden soll, und jedenfalls wird er es auch sein, der entscheidet, auf welche Weise die *Causae maiores* in einen wirklichen Dialog mit seinen Brüdern eingebracht werden sollen. Aber er wird denen, die er beruft, seine Person und seine Autorität zur Verfügung stellen müssen, damit eine Praxis eröffnet wird, die Schmeicheleien verhindert und Wahrhaftigkeit fördert.

4. Die vierte Option betrifft die Qualität und die Quantität der Autonomie des Senates gegenüber der Römischen Kurie. Mir scheint, dass ein Organ der *Communio* sehr autonom gegenüber der Kurie sein muss und dass es sowohl der Kurie als auch deren Oberhaupt, sei dies nun der Kardinalstaatssekretär wie heute oder eine andere Person, übergeordnet sein muss. Die Kurie muss nämlich mit zahlenmäßig vermindertem Personal dem Papst weiterhin den ihr eigenen Dienst leisten. Dabei sollte es weniger Ernennungen von Kurienmitarbeitern zu Bischöfen geben, und es sollte eine interne Dienstaufsicht eingerichtet werden, die von Organen gebildet werden kann, die „Kronräte" (ja!) sein könnten, die dem Handeln des Papstes größere Wirkung und größere Sauberkeit sichern könnten. Mal wird es Sache des Papstes sein, die Kurie zu aktivieren, wenn es darum geht, bestimmte Exekutivaufgaben zu erfüllen, und ein anderes Mal wird es der Senat

sein, der bei einem Organ Loyalität oder Illoyalität bei der Durchsetzung der *„mens papae"* wahrnimmt. Der Kurie aber den Charakter der „geschäftsführenden Agentur" eines Kollegialorgans zu verleihen hieße, dem Universalismus, der einer solchen Struktur wesenseigen ist, von Neuem Raum zu geben. Der Senat wird allerdings die Vollmacht haben, zusammen mit dem Papst Entscheidungen der Kurie zu x-beliebigen Angelegenheiten an sich zu ziehen und Kongregationen zu bilden, die für eine sehr begrenzte Zeit geschäftsführend tätig werden können. Diese sind direkt von diesem Kollegialorgan abhängig und können statt in Rom auch an anderen Orten tagen, je nach Notwendigkeit.

Es ist denkbar, dass schon in nächster Zeit über diese möglichen Optionen entschieden wird. Es ist aber ebenso denkbar, dass die technischen Komplikationen der Veränderungen in der Kurie (allein für das *Istituto per le opere religiose,* die Vatikanbank, hat Franziskus in wenigen Monaten zwei Kommissionen und einen Prälaten ernannt) zu Vertagungen zwingen, wobei erst die Zukunft zeigen wird, wie schwerwiegend sie sind und welche Folgen sie zeitigen: Wenn dies geschieht, dann wird dies einen Katholizismus treffen, der heute nicht nur von einer pfingstlerischen Anwandlung von außen her bedroht ist, sondern auch von der Versuchung, zu einem rein therapeutischen und konservativen Glauben zu werden.

## Anhang

*In den Tagen während des Konklaves im April 2005 und dann in den Wochen vom 12. Februar bis zum 12. März 2013 hat eine Studiengruppe des Istituto per le scienze religiose in Bologna verschiedene Memoranden erarbeitet. Eines, das sich mit Vorschlägen für einen* Senatus communionis *befasste, wurde auf informelle Weise zahlreichen Kardinälen zugeschickt. Um unseren Leserinnen und Lesern das Verständnis zu erleichtern, veröffentlichen wir es hier erneut und fügen dem lateinischen Originaltext eine Übersetzung ins Deutsche bei (bei der wir auch die Übersetzung ins Italienische berücksichtigt haben).*

### Puncta de instauratione senatus communionis

„Vos autem non sic", iussit Dominus Iesus, cum inter Apostolos et discipulos suos regulam auream communionis posuit (*Lc* 22,26). Hæc verba motum perennis adæquationis institutionibus legibusque dederunt ut divino exemplo in pace Catholica conformatur. Nam aptam instaurationem hæc verba postulant, ratione propria.

1. Concilii œcumenici Vaticani II doctrina de collegialitate Episcoporum recipienda est sicut cardo renovationis Ecclesiæ, secundum magisterium Romanorum Pontificum et præsertim juxta exemplum Iohannis Pauli II i.m.
2. Episcopi in communione cum Romano Pontifice plene illam doctrinam in institutis exprimere possunt et debent, ut communio Ecclesiarum magis magisque luceat ut forma divini mysterii.
3. Ultra vires Synodi Episcoporum et Romanæ Curiæ est, illam communionem

effectivam ecclesiarum in quibus et ex quibus Ecclesia universalis patet exprimere.

4. Conventus Conferentiarum Episcoporum cum successore Petri, Synodus extraordinaria necnon fratrum Cardinalium Consistoria clarum exemplum praebent primatum Romani Pontificis magis ac magis exaltationem experiri per omnem manifestationem communionis ad gubernandam Ecclesiam.
5. Ex his omnibus historica necessitas elucescit institutionis coetus cuiusdam qui Romano Pontifici operam praebeat, ad communionem in Ecclesia et inter Ecclesias locales ordinandam. Coetus hic Senatus communionis appellari potest.
6. Sodales Senatus huius sunt, una cum Summo Pontifice:
   - septem Episcopi, electi a Patriarchis, Archiepiscopis et Episcopis i) Orientis Christiani ii) Europæ, iii) Africæ, iv) Americæ Latinæ, v) Americæ Septentrionalis, vi) Asiæ, vii) Oceaniae;
   - tres christifideles qui charismata scientiæ vel vitæ apostolicæ vel sapientæ spiritualis vel motus caritatis ræpresentent, selecti ad nutum Romani Pontificis;
   - Secretarius Status Sanctæ Sedis.
7. Sodales Senatus mansionem communem in Urbe per quadriennium habent et in hebdomada, si libere Dominus Papa sessionem convocat, conventum agunt: die feria secunda a Romano Pontifice ad expensionem negotiorum quae ante Romanam Curiam pendent vocantur; feria quarta autem cum Romano Pontifice de his vel aliis quaestionibus decernunt, quas tempora vel fratres episcopi vel præsides Sacrarum Congregationum ponunt vel tempora postulant delibare.
8. Simul cum electione sodalium senatus, in plenario conventu Episcoporum diversarum regionum electio alterius sodalis, utpote "sodalis futuri", locum habet, ut ipse se per quadriennium ad tam arduum officium praeparare possit.
9. Episcopum qui sodalis senatus est, dispensare potest Romanus Pontifex ab obligationibus quibusdam Canonum, salvo iure divino.
10. Expleto primo quadriennio, Synodus Episcoporum in sessione extraordinaria defectus Senatus ponderat et emendationes quasdam proponit, quas Romanus Pontifex recipere potest vel non. Senatus communionis post mortem Romani Pontificis decidit et nullam partem in eligendo successore Petri habet.

## Zehn Punkte zum Vorschlag der Bildung eines Senates der Communio

„Bei euch aber soll es nicht so sein", sagte unser Herr Jesus, als er unter seinen Aposteln und Jüngern die Goldene Regel für die Ordnung der Gemeinschaft aufstellte (Lk 22,26). Diese seine Worte waren auch das Startzeichen für eine immer neue Bemühung, die kirchlichen Institutionen und Gesetze so zu gestalten, dass die Catholica im Frieden mit dem gottgegebenen Beispiel übereinstimmen möge. Diese Worte fordern nämlich aufgrund ihrer innersten Natur, dass sie bei der Ordnung der Gemeinschaft berücksichtigt werden.

1. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kollegialität der

Bischöfe muss als Grundlage der Erneuerung der Kirche rezipiert werden, und zwar entsprechend den lehramtlichen Äußerungen der Päpste und besonders entsprechend dem Beispiel Johannes Pauls II.

2. Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem Papst leben, müssen dieser Lehre in der Gestaltung der Institutionen vollkommenen Ausdruck verleihen, damit die *Communio* der Kirchen immer mehr zur Widerspiegelung des göttlichen Geheimnisses wird.
3. Es geht über die Kräfte der Bischofssynode und der Römischen Kurie hinaus, jene wirkliche *Communio* der Kirchen zum Ausdruck zu bringen, in der und durch die sich die Gesamtkirche manifestiert.
4. Die Zusammenkünfte der Bischofskonferenzen mit dem Nachfolger des Petrus, die besonderen Synoden und die Konsistorien der Brüder Kardinäle bieten ein deutliches Beispiel, wie der Primat des Papstes durch jede Instanz der *Communio* in der Leitung der Kirche immer mehr aufgewertet wird.
5. Aus allen diesen Erwägungen ergibt sich, dass die historische Notwendigkeit, ein Organ zu konstituieren, das dem Papst einen Beitrag leistet zur Regelung der Ordnung der *Communio* in der Gesamtkirche und unter den Ortskirchen. Dieses Organ kann „Senatus Communionis", Senat der *Communio,* genannt werden.
6. Mitglieder dieses Senats sind zusammen mit dem Papst
   - sieben Bischöfe, die von den Patriarchen, den Erzbischöfen und Bischöfen a) der christlichen Ostkirchen, b) Europas, c) Afrikas, d) Lateinamerikas, e) Nordamerikas, f) Asiens und g) Ozeaniens gewählt werden;
   - drei Christgläubige, die ausgezeichnet sind durch besondere Begabungen auf dem Gebiet der Wissenschaft, des apostolischen Lebens, der geistlichen Weisheit oder der Betätigung in Werken der Caritas und die vom Papst ausgewählt werden;
   - der Kardinalstaatssekretär.
7. Die Mitglieder des Senates beziehen für vier Jahre in Rom eine gemeinsame Wohnung und treffen sich allwöchentlich, wenn der Papst sie aus freiem Entschluss einberuft. Am Montag werden sie vom Papst einberufen, um die in der Kurie anstehenden Geschäfte zu prüfen; am Mittwoch dagegen fassen sie zusammen mit dem Papst Beschlüsse hinsichtlich dieser Angelegenheiten oder zu anderen Fragen, die sich aus bestimmten Situationen ergeben oder die von den Brüdern im Bischofsamt oder den Präsidenten der Kongregationen vorgelegt worden sind.
8. Zugleich mit der Wahl der Mitglieder des Senats findet in den Vollversammlungen der Bischöfe der verschiedenen Regionen die Wahl eines zweiten Mitglieds statt, das sich im Lauf von vier Jahren als „künftiges Mitglied" auf eine so schwierige Aufgabe vorbereiten kann.
9. Der Papst hat die Möglichkeit, einen Bischof, der Mitglied des Senates ist, von einigen kanonischen Verpflichtungen zu entbinden, außer in Dingen, bei denen es sich um göttliches Recht handelt.
10. Nach Abschluss der ersten vier Jahre wertet die Bischofssynode in einer

außerordentlichen Sitzung die in der Geschäftsführung des Senats aufgetretenen Mängel aus und schlägt gewisse Verbesserungen vor, die der Papst gutheißen kann oder auch nicht. Wenn der Papst stirbt, hört der Senat der *Communio* auf zu bestehen, und seine Mitglieder nehmen dann nicht an der Wahl des Petrusnachfolgers teil.

[1] Giuseppe Alberigo, *La Chiesa cattolica ai primi del Cinquecento secondo il „Libellus ad Leonem" degli eremiti camaldolesi Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani,* in: Sergio Gensini (Hg.), Una Gerusalemme toscana sullo sfondo di due giubilei 1500-1525, Montaione 2004, 19-29.

[2] Vgl. Giacomo Martina, *Pio IX (1846-1850),* Rom 1974, 81-96.

[3] Vgl. die von Fulvio De Giorgi, Angelo Maffeis und Xenio Toscani herausgegebene Biographie Pauls VI., die 2014 erscheinen wird.

[4] Giovanni Miccoli, *In difesa della fede: La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI,* Mailand 2007.

[5] Vgl. das Interview, das Walter Kasper am 6. März 2013 der Zeitung *La Repubblica* gegeben hat.

[6] Andrea Riccardi, *Giovanni Paolo II. La biografia,* Cinisello B., 2010.

[7] Marco Garzonio, *Il profeta. Vita di Carlo Maria Martini,* Mailand 2012.

[8] Alberto Melloni, *Quel che resta di Dio. Un discorso storico sulle forme della vita cristiana,* Turin 2013.

[9] Vgl. das von Regina Ammicht Quinn, Hille Haker und Maureen Junker-Kenny herausgegebene Heft zum Thema *Struktureller Verrat. Sexueller Missbrauch in der Kirche:* CONCILIUM 40 (2004/3); ferner: Gregory Erlandson - Matthew Bunson, *Benedict XVI and the Sexual Abuse Crisis: Working for Reform and Renewal,* Huntington IN 2010.

[10] Vgl. Mohammed Haddad - Alberto Melloni (Hg.), *La Réforme des Religions: Judaïsme, Christianisme, Islam, Hindouisme,* Münster 2007.

[11] Alberto Melloni, *Ohne eine kirchliche Seele zu haben. Reformprojekte der römischen Kurie und das Zweite Vatikanische Konzil in der Sicht von Eugenio Correco,* in: Peter Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. B. 2006, 348-361.

[12] Christoph Theobald, *Le Christianisme comme style,* Paris 2007.

[13] Kaum hatte Franziskus das Dossier in Händen, das sich mit dem *Istituto per le opere religiose,* der Vatikanbank, befasste, ging vom Blog der Wochenzeitung *L'Espresso,* von dem die italienische Kirche seit Langem wusste, wie gut sie es verstand, die verhassten Katholiken anzuschwärzen, eine denunziatorische Aktion aus, von der ich aber hoffe, dass sie sich täuscht, wenn sie meint, den Papst einschüchtern zu können.

[14] Zum Gebrauch dieser Congar'schen Formulierung 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.

[15] Vgl. den immer noch nicht überholten Aufsatz von Giuseppe Alberigo, *Le origni della dottrina sullo Ius Divinum del Cardinalato (1053-1087),* in: Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, Münster, 39-58.

[16] Giuseppe Alberigo hatte Ende 1997 Vorlesungen gehalten über die von Giuseppe Dossetti entwickelte kritische Analyse des Konzils, die nun in einem von Enrico Galavotti herausgegebenen Buch (*Coscienza di un secolo. Le lezioni del 1967,* Bologna 2013) veröffentlicht wurden. Insbesondere widmet Alberigo seine Aufmerksamkeit der Tatsache, dass das Konzil ein wichtiges Thema außer Acht gelassen habe: „Die Männer des Konzils waren sich der wirklichen Dimensionen und der wirklichen Inhalte des Problems der Institutionen ganz und gar nicht

wusst, und so verzichteten sie von vornherein auf die Behandlung des Kapitels *De reformatione.* Gerade die Stellungnahmen der Konzilsväter, die von Missbilligung der bestehenden Zustände und von Angriffen auf die Kurie bestimmt waren, verkleinerten die Probleme zu einer bloßen Frage nach Personen, nach juridischen Formulierungen, zu Fragen der Moral und des Stils, während das Problem der Kurie eigentlich ein wirklich theologisches ist. [...] Es geht hier nicht darum, darüber zu diskutieren, ob der Papst Mitarbeiter haben müsse oder nicht (dass er solche braucht, ist evident), auch nicht darum, auf welche Weise diese organisiert werden sollen, sondern es geht darum, die Theologie des Primats im Blick auf dessen innerstes theologisch bestimmtes Wesen zu überprüfen, nicht um zu erkennen, wie groß der Umfang der Vollmachten ist, an deren Ausübung andere beteiligt werden können, sondern vielmehr um die theologische Frage, *wer* überhaupt daran beteiligt werden kann und in welchem Maße dies möglich ist. Es stellt sich daher das Problem einer radikalen Reform, die eine totale Demobilisierung der Kurie und ihre Herabstufung zu einem äußerst schmalen Organ des Studiums und der Kontrolle impliziert. Dabei sollte die Kontrolle äußerst locker gehandhabt werden, und in den meisten Fällen sollte sie erst beginnen, wenn Entscheidungen bereits getroffen worden sind. Wenn die Kurie auf diese Weise von der ganzen Maschinerie befreit wäre, deren es bedarf, wenn man sich anmaßt, alles schon im Vorgriff auf Entscheidungen kontrollieren zu müssen, dann könnte sie ein Organ wirklicher Planung und wirklichen Studiums werden. Was jedoch die normgebende Tätigkeit betrifft, so ist es evident, dass diese entweder vom Papst allein oder vom Papst mit Beteiligung des Bischofskollegiums als der einzigen Synodalkörperschaft, die wirklich die ganze Kirche in ihrer tiefsten Wirklichkeit repräsentiert, ausgeübt werden muss."

[17] 1967 promulgiert Paul VI. seine Reform, die ein Jahr später in Kraft tritt und die den Kardinalstaatssekretär zum Premierminister des Papstes macht und die Internationalisierung des Kurienpersonals radikalisiert. 1988 verändert Johannes Paul II. die seit Papst Montini bestehende Organisation der unteren Ebene der Kurienbehörden und lässt die von Papst Johannes eingeführten Sekretariate in päpstlichen Räten aufgehen. Ohne formelle Akte hatte jedoch schon Papst Johannes den Kardinalstaatssekretär zum Chef der Kurie gemacht, indem er ihn zum Präsidenten der Kommission zur Vor-Vorbereitung und dann auch der Kommission zur Vorbereitung des Konzils gemacht hatte. 2007 ernannte Benedikt einen seiner Mitarbeiter zum Kardinalstaatsekretär, dem die politische Dimension dieses Amtes fremd war. Damit nahm er einen Gedanken von Papst Pacelli wieder auf, der diese Stelle von 1945 bis zu seinem Tod unbesetzt ließ und die Geschäftsführung in diesem Bereich selbst übernahm.

[18] Zum Beispiel Gianni La Bella, *Roma e l'America Latina. Il* Resurgimiento *cattolico sudamericano,* Rom 2012.

[19] Alberto Melloni, *L'agenda della chiesa, l'agenda del conclave,* in: F. De Bortoli (Hg.), La scelta di Benedetto. Indagine sulla grande rinuncia, Mailand 2013, 125-132.

[20] Heinrich Fries - Karl Rahner, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit,* Freiburg i. B. 1987.

[21] Siehe Antonino Indelicato, *Il sinodo dei vescovi. La collegialità sospesa (1965-1985),* Bologna 2008, auch für den Beitrag von Bortolotti, von dem vielleicht auch Pater Bergoglio Kenntnis hatte.

[22] Oder man kann am Vorabend jedes Konklaves in der Presse den Enthusiasmus registrieren, mit dem die Kardinäle im Blick auf die vor dem Konklave stattfinden Versammlungen, in denen Redefreiheit herrscht, von Gottes Handeln sprechen. Vgl. Alberto Melloni, *Il conclave. Storia dell'elezione del papa,* Bologna 2013.

[23] So lautet das Kommuniqué: „Der heilige Vater Franziskus hat eine während der vor dem Konklave veranstalteten Versammlungen ausgesprochene Anregung aufgenommen und eine Gruppe von Kardinälen gebildet, die ihn bei der Regierung der Gesamtkirche beraten und eine Revision der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* über die Kurie erarbeiten sollen." Es folgt die Liste mit den Namen der zu Berufenden: der Kardinäle Giuseppe Bertello, Francisco Xavier Errázuriz Ossa, Oswald Gracias, Reinhard Marx, Laurent Monsengwo Pasinya, Sean Patrick

O'Malley, George Pell und Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga „in der Stellung als Koordinator" und Marcello Semeraro „in der Stellung als Sekretär. Die erste Zusammenkunft wurde festgesetzt für die Tage vom 2. bis zum 3. Oktober 2013. Seine Heiligkeit ist jedoch schon von jetzt an in Kontakt mit den genannten Kardinälen." Es ist wichtig, die doppelte Aufgabenstellung zu beachten: eine Revision der Aufgaben der Kurie zu planen und „den Papst in der Regierung der Gesamtkirche zu beraten".

[24] Das Handschreiben trägt das Datum vom 28. September. Der Text lautet: „Bei den Vorschlägen, die im Lauf der dem Konklave vorausgehenden Generalversammlungen der Kardinäle gemacht wurden, hieß es auch, es sei angebracht, eine kleine Gruppe von Mitgliedern des Episkopats aus den verschiedenen Teilen der Welt zu bilden, die der Heilige Vater einzeln oder gemeinsam für die Lösung besonderer Probleme zu Rate ziehen könnte. Als ich dann auf den römischen Bischofsstuhl gewählt worden war, hatte ich Gelegenheit, immer wieder über dieses Thema nachzudenken. Und schließlich fand ich, dass eine solche Initiative mir sehr helfen könne, den pastoralen Dienst als Nachfolger des heiligen Petrus, den die Brüder Kardinäle mir hatten anvertrauen wollen, auszuüben. Deshalb habe ich am 13. April dieses Jahres die Bildung einer solchen Gruppe angekündigt und gleichzeitig die Namen der zu Mitgliedern dieser Gruppe Ernannten mitgeteilt. Nach reiflicher Überlegung scheint es mir jetzt angebracht, dass diese Gruppe durch dieses Handschreiben als ‚Rat von Kardinälen' eingesetzt wird, der beauftragt ist, mir bei der Leitung der Gesamtkirche zu helfen und einen Plan zur Revision der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* über die Römische Kurie zu erarbeiten. Er wird sich aus den zuvor genannten Personen zusammensetzen, die von Mal zu Mal entweder kumulativ als Rat oder auch als einzelne zu Themen, die ich der Beachtung für wert halte, befragt werden können. Dieser Rat, den ich hinsichtlich der Zahl seiner Mitglieder auf eine Weise zu gestalten mir vorbehalte, die mir am angemessensten erscheint, wird ein weiterer Ausdruck der bischöflichen *Communio* und der Hilfe sein, welche der über alle Erdteile verstreute Episkopat dem Petrusamt leisten kann."

[25] Vgl. Massimo Faggioli - Alberto Melloni (Hg.), *Repraesentatio. Mapping a Key Word for Churches and Governance. Proceedings of the San Miniato International Workshop, October 2004*, Münster 2006, 3-10.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Ein Fall von kognitiver Dissonanz?

## Zur bleibenden Kluft zwischen Konzil und Kurie

Gerard Mannion

*Dieser kurze Beitrag befasst sich mit dem Dilemma derjenigen Handlungs- und Denkweisen in der Römischen Kurie, die den Richtlinien des II. Vaticanums widersprechen. Wir beschäftigen uns mit der begrüßenswerten Rückkehr zum Geist der Reform, mit der Frage, warum dieser Geist nach wie vor notwendig ist, mit den komplexen Faktoren, die hinter den divergierenden Sichtweisen von Konzil und Kurie stehen, und*

*wir erforschen einige der wichtigsten Bereiche, in denen dergleichen beobachtet werden konnte. Wir formulieren die Theorie der kognitiven Dissonanz als vielversprechenden Ansatz zur Interpretation dieser Divergenz zwischen Konzil und Kurie. Fragen des kirchlichen Dialogs, der Beteiligung und der Mitverantwortung spielen bei jeder derartigen Untersuchung eine wichtige Rolle. Insbesondere Überlegungen zur Kollegialität und zum Laienapostolat weisen auf eine größere Divergenz im Verständnis und in der Ausübung des Lehramts hin, und dies wiederum ist ein Indiz dafür, dass es zwischen den ekklesiologischen Ansichten des II. Vaticanums und der Sichtweise, die in jüngerer Zeit in Rom vorgeherrscht hat, noch größere und grundsätzlichere Unterschiede gibt. Ein demütigeres, stärker dienstbezogenes Selbstverständnis der Kurie könnte zusammen mit einer überarbeiteten, auf die Welt des 21. Jahrhunderts abgestimmten Konzilstheorie zu größter Hoffnung Anlass geben, dass das Konzil endlich umgesetzt wird und die Kirche einer blühenden Zukunft entgegensieht.*

Man hat mich gebeten darzulegen, wo die Handlungs- und Denkweisen in der Römischen Kurie den Richtlinien des II. Vaticanums widersprechen. Aufgrund der gebotenen Kürze werde ich hier lediglich einige allgemeine Beobachtungen formulieren können, die ich als Anstoß zum weiteren Dialog verstanden wissen möchte. Wir werden uns mit dem erfreulicherweise zurückgekehrten Geist der Reform befassen, herausarbeiten, warum dieser Geist nach wie vor wichtig ist, und die komplexen Faktoren untersuchen, die den Divergenzen zwischen der konziliaren und der kurialen Sichtweise zugrunde liegen. Der Ruf nach einer Kirchenreform „an Haupt und Gliedern" ist in der Kirchengeschichte schon des Öfteren laut geworden, wobei - daran erinnert uns Congar - mit Haupt meist nicht nur das Papsttum, sondern auch die Römische Kurie gemeint war.[1] Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde ferner deutlich, dass die Beziehungen zwischen der Kirche insgesamt und den kirchlichen Organisationsbehörden in Rom angesichts der veränderten Zeiten einer Überarbeitung bedürfen. Papst Paul VI. drängte darauf, dass „alle Konzilsbeschlüsse von den Gläubigen eingehalten werden"[2]. Wenn das Konzil sich so eindeutig für weitreichende und umfassende Reformen ausgesprochen hat, warum reden wir dann im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts noch immer über diese Reformen? Gibt es Anlass zur Hoffnung, dass die Reform diesmal echt und tragfähig sein wird? Papst Paul VI. sagte den Konzilsvätern auf dem II. Vaticanum, sie seien diejenigen, die die genauen Details der Kirchenreform im Hinblick auf eine veränderte kirchliche Gesetzgebung und Disziplin festlegen und außerdem angeben sollten, „welche Maßnahmen zu treffen sind, um das Antlitz der Heiligen Kirche zu reinigen und zu verjüngen."[3] Warum also ist danach eine ganz andere Situation eingetreten, und welche Folgen hat dies gezeitigt?

## I. Ein Fall von kognitiver Dissonanz in der Kurie?

Die Frage, welche realen Praktiken der Römischen Kurie in nachkonziliarer Zeit den Richtlinien des Konzils widersprechen, ist nicht ganz einfach zu beantworten. Es geht nicht darum, hier eine Liste aller kurialen Vorgehensweisen zu präsentieren, die dem Willen und Kurs des Konzils zuwidergelaufen sind. Die hier zu untersuchende Divergenz ist komplex, und das aus mehreren Gründen.

Erstens hat Papst Paul VI. versucht, es seinem apostolischen Namenspatron gleichzutun und, als die Reform der Kurie anstand, allen alles zu sein. In einer früheren Ansprache hatte er nämlich den Mitgliedern der Kurie versichert, dass *sie* die Reform der Körperschaft, der sie angehörten, selbst gestalten würden.[4] Während also Paul VI. dem Konzil (in der Ansprache vom 18. November 1965) am Ende sagte, dass tatsächlich eine Kurienreform stattfinden und dass er die Bischofssynode einrichten werde, enttäuschte er viele seiner Zuhörer mit der Aussage, dass an der Struktur der Kurie keine wesentlichen Veränderungen vorgenommen werden müssten.[5] Außerdem entschied er, dass - von einigen bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen - die römischen Kongregationen für die Umsetzung der *Konzils*beschlüsse verantwortlich sein würden.[6]

Zweitens bestand, während die nachfolgenden kurialen Praktiken die Reformen tatsächlich in vielen Fällen direkt hintertrieben oder verlangsamten und Wille und Weisungen des Konzils sogar in ihr Gegenteil verkehrten, ein besonders signifikantes Problem darin, dass die Konzilsväter Fragen, die für die Zukunft der Kirche lebenswichtig waren, absichtlich oder sogar gezwungenermaßen und gegen ihre Überzeugung unbeantwortet ließen. Zudem gibt es zahlreiche Belege dafür, dass die Konzilsväter und die Koordinationsgremien (oder sogar Paul VI. persönlich) Kompromisse, Einschränkungen oder selbst Widersprüchliches in die Konzilsdokumente aufgenommen haben.[7]

Drittens gingen die Ansichten der Konzilsväter weit auseinander, und auch die Kurie zerfiel in eine Vielfalt von Stimmen und Blickwinkeln. Einige Stimmen und Blickwinkel waren jedoch, wie sich herausstellte, einflussreicher als andere, und eher progressive Konzilsteilnehmer, die keinen „guten Draht" zu den einflussreichsten Akteuren an der Kurie hatten, fanden sich früher oder später im Abseits wieder, das heißt, sie wurden von wichtigen Entscheidungen ausgeschlossen und über den Inhalt wichtiger Kuriendokumente im Unklaren gelassen - selbst wenn diese ihr eigenes Dikasterium betrafen.

Viertens ließen sich, was das Vorgehen der Kurie gegen die Reformen und Richtlinien des Konzils betraf, die verschiedensten Formen und Phasen beobachten. Manche der fraglichen Aktivitäten setzten bereits ein, ehe das Konzil überhaupt offiziell begonnen hatte! Andere negative Bestrebungen seitens der Kurie konterkarierten den Geist und den Buchstaben des Konzils, indem sie bestimmte Aspekte der Reformen noch *während* des Konzils wieder rückgängig machten, weil die verschiedenen Gruppierungen innerhalb der Kurie und die gleichgesinnten Konzilsteilnehmer immer geschicktere Strategien entwickelten, um die reformwilligeren Konzilsväter und *Periti* in den Kommissionen und Komitees auszu-

booten. Solche Aktivitäten nahmen vor allem gegen Ende des Konzils an Fahrt auf (zum Beispiel während der „schwarzen Woche" zwischen dem 14. und dem 21. November 1964). Luis Antonio Tagle (inzwischen Kardinal) hat von der *Settimana nera* des Konzils berichtet, einer Zeit, in der vielen Vätern „bewusst wurde, dass die von ihnen verabschiedeten Texte durch Zugeständnisse an eine aufsässige Minderheit erheblich abgeschwächt worden waren"[8]. Und unmittelbar nach der abschließenden Sitzung gewannen die betreffenden Aktivitäten noch einmal deutlich an Intensität. Es sollte sich zeigen, dass diese negativen Stimmen zunehmend die Aufmerksamkeit Papst Pauls VI. beanspruchten.

De facto sollten die Kurie und die Kirchenführung insgesamt in den Jahren nach dem Konzil unter den Einfluss einer kirchlichen Agenda oder eines Programms geraten, das man, was viele der wichtigsten Reformgrundsätze und Lehren des II. Vaticanums betrifft, als echten Bremsklotz beschreiben kann.[9]

Seit Ende der 1960er Jahre begannen die Katholiken sich verstärkt in verschiedenen ekklesiologischen und kirchlichen „Lagern" zu positionieren. Manche begrüßten und befürworteten rasche Veränderungen in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens. Andere wünschten sich langsamere Reformen und Neuerungen, und wieder andere gewannen den Eindruck, dass die Veränderungen unter negativen Vorzeichen und in wachsender Unruhe und Angst vorgenommen wurden. Unter diesen Spaltungen leidet die Kirche bis auf den heutigen Tag.

Viele Ereignisse, kirchliche Lehrdokumente, theologische Ansichten und kirchliche Entwicklungen haben zum Entstehen dieser Situation beigetragen. Einer der folgenschwersten Faktoren war der wachsende Einfluss jener Gruppe von Theologen, die sich zu einem Programm zusammenfanden, das später unter dem Stichwort *Communio* bekannt werden sollte. Ihre Vision und ihr Rezept für die Zukunft der Kirche haben das kirchliche Leben nach und nach verändert - nicht zuletzt, weil dieses Denken auch in der Kurie vorherrschte und man zudem versuchte, in der ganzen Kirche ein normatives Verständnis der *Communio*-Ekklesiologie durchzusetzen.[10]

Wendet man die Theorie der kognitiven Dissonanz auf die beschriebenen kirchlichen Entwicklungen an[11], könnte man sagen, dass starke und einflussreiche Stimmen innerhalb der Römischen Kurie und gleichgesinnte kirchliche Würdenträger und Theologen außerhalb von Rom die reformerische Vision und Energie des II. Vaticanums nicht mit ihrer eigenen

*Gerard Mannion ist Professor für katholische Studien und Fellow am Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs an der Georgetown-Universität, Washington. Als Ehrenmitglied der Australian Catholic University hat er Gastprofessuren und Lehraufträge in Tübingen, Chichester und am Institut für Religionswissenschaften in Trient wahrgenommen. Er ist Gründungsmitglied und Herausgeber der Publikationsreihe des Ecclesiological Investigations International Research Network. Er ist irischer Staatsbürger; seine Leidenschaften sind soziale Gerechtigkeit, die Rugby-Union und die Musik. Veröffentlichungen u.a.: Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church in Our Time (2007), The Routledge Companion to the Christian Church (hg. zus. mit Lewis Mudge, 2008), The Ratzinger Reader (hg. zus. mit Lieven Boeve, 2010); The Art of Magisterium: a Teaching Church that Learns (im Druck). Anschrift: Department of Theology, Georgetown University, Box 571135, New North 102, Washington, DC 20057-1135, USA. E-Mail: gm751@georgetown.edu.*

ekklesiologischen und geistlichen Weltanschauung in Einklang bringen konnten. Langsam, aber sicher brachte diese verstörende Erfahrung der kognitiven Dissonanz - dass also die eigenen Vorstellungen davon, wie die Kirche bisher gewesen war und bleiben sollte, was sie gelehrt hatte und weiterhin lehren sollte und wie sie organisiert, geführt und regiert werden sollte, nicht mit den radikal veränderten Strukturen, Organisationsformen, Lehren und Führungsstilen übereinstimmte, wie sie nun mehrheitlich auf dem II. Vaticanum vorgeschlagen worden waren - Strategien und reaktionäre Taktiken hervor, die sich als überaus wirkungsvoll erweisen sollten. Die Absichten des Konzils wurden in zentralen Bereichen unterlaufen, wichtige Reformen abgeschwächt, verzögert oder ganz gekippt. Neue Gremien und Initiativen, die eigentlich zur Dezentralisierung der Kirche hatten beitragen sollen, wurden nun benutzt, um Roms weltweite Kontrolle auszudehnen. Und als aus Jahren Jahrzehnte geworden waren, brachte man sogar die Beschlüsse des II. Vaticanums selbst gegen den Geist des Konzils und seine Reformen in Stellung.

Offizielle Verlautbarungen und Dokumente formulierten revisionistische Darstellungen dessen, was das Konzil „eigentlich" gemeint und beabsichtigt habe. Ein bestimmtes Verständnis der „authentischen" Interpretation des II. Vaticanums erhielt den Vorrang vor anderen Sichtweisen. War der offizielle Diskurs über das II. Vaticanum zunächst noch von der Idee des kirchlichen Wandels geprägt gewesen, wurde er nun mehr und mehr in den Dienst der kirchlichen Kontinuität gestellt. Tatsächlich war die Strategie, mit der man der verstörenden Erfahrung der kognitiven Dissonanz begegnete, so erfolgreich, dass die Kirche sich nun, am Anfang des zweiten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts, in vielen wichtigen Belangen nicht vorwärts, sondern rückwärts bewegt hat. Viele verhalten sich so, als ob das II. Vaticanum nie stattgefunden hätte oder als ob dort zumindest ganz andere Dinge geschehen wären als die, die die Reformer erlebt haben.

Nichts von alledem soll suggerieren, dass die Kurie allein für diese Reaktion auf das Konzil verantwortlich gemacht werden könnte. Wir dürfen nicht vergessen, dass viele Kurienangehörige während des Konzils und danach unermüdlich daran gearbeitet haben, die Visionen des II. Vaticanums Wirklichkeit werden zu lassen. Dennoch herrschte in der Kurie die Sichtweise derer vor, die in vielen Punkten gegen das Konzil waren.

## II. Einige der wichtigsten Gegensätze zwischen Kurie und Konzil

Fragen des Dialogs und der kirchlichen Beteiligung und Mitverantwortung sind gewissermaßen ein Schlüssel zum Verständnis einiger zentraler Herausforderungen und des nachkonziliaren Ringens um eine nachhaltige Kirchenreform. Umgekehrt verweisen sie ihrerseits auf noch größere Herausforderungen, was die in den Jahren nach dem Konzil vorherrschende Auffassung von Lehramt und Kirchenleitung betrifft. Und schließlich deuten alle diese Punkte in der Frage, was

die Kirche ist und worin ihre Ziele und ihre drängendsten Aufgaben für die Zukunft bestehen, auf eine tiefe Dissonanz zwischen dem Geist und den Absichten des II. Vaticanums und den durchaus anders gearteten Antworten hin, die in Rom und andernorts in der Folgezeit teilweise formuliert worden sind. Mit anderen Worten: Die grundlegendsten Unterschiede sind ekklesiologischer Natur und betreffen damit nicht nur das Selbstverständnis als Institution und Organisation (man denke etwa an die soziopolitischen Faktoren), sondern auch die Theologie. Damit ist die Kurienreform sowohl eine organisatorische als auch eine theologische Angelegenheit.

## 1. Dissonanz hinsichtlich der Beteiligung: die Beispiele der Kollegialität und des Laienapostolats

Zu den wichtigsten Konzilstexten, die die theologischen und organisatorischen Aspekte auf besonders fruchtbare Weise verbinden, gehören die Abschnitte 9 und 10 des Dekrets *Christus Dominus* über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (1965). Wir sehen in diesen Texten einen Aufruf zu einer Neuorganisation der Kurie, die verstärkt auf die Zeichen der Zeit achtet. Außerdem wird die Notwendigkeit betont, kulturelle und geographische Unterschiede zu respektieren und namentlich den verschiedenen Riten und Praktiken in der weltweiten Kirchengemeinschaft größere Wertschätzung entgegenzubringen. Ferner findet sich dort die Forderung nach einer Internationalisierung der Mitglieder der Kurie, die auf diese Weise besser geeignet wäre, die Weltkirche, in deren Dienst sie steht, zu repräsentieren.

Des Weiteren wird die Kurie ausdrücklich aufgefordert, den Rat von Laien zu berücksichtigen, „die sich durch Tugend, Wissen und Erfahrung auszeichnen. [...] So erhalten auch diese in den Angelegenheiten der Kirche den ihnen gebührenden Anteil." Dieser Wunsch kehrt auch in den Vorschlägen für eine Reform der Diözesankurien wieder (27). Es war allgemeiner Wille des Konzils, dass die Kurie die Vielfalt und die besonderen Belange der verschiedenen Kirchen überall auf der Welt sowohl auf personeller Ebene als auch bei der Führung ihrer Alltagsgeschäfte berücksichtigen sollte.

Für eine gewisse Anzahl von Konzilsvätern und Kurienbeamten war die Kollegialität, die sich während des II. Vaticanums als so wirkungsvoll erwiesen hatte, das eigentliche Problem. Vieles von dem, was das Konzil über die Rolle der Bischöfe und insbesondere über die Kollegialität sagte, war de facto auch ein Schlaglicht auf die Rolle der Kurie und die Notwendigkeit, ihre Struktur und Arbeitsweise zu verändern. Die Kurienfrage war das ganze Konzil über präsent. Die reaktionären Äußerungen und Hintergrundaktivitäten von Kardinal Ottaviani sind inzwischen legendär. Doch diese Aktivitäten endeten nicht mit dem Konzil. Die in *Christus Dominus* dargelegten Reformen sollten nicht wie vorgesehen durchgeführt werden.

Eine der größten Enttäuschungen für die Mehrheit der Konzilsväter war möglicherweise die berühmte *Nota praevia* (vorausgeschickte Notiz), die in die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche eingefügt wurde[12] und

letztlich zu einer deutlichen Abschwächung des Kollegialitätsbekenntnisses führte. Diese *Nota*, die den Begriff der Kollegialität im dritten Kapitel der Konstitution erläutern sollte, stellte de facto klar, dass das Bischofskollegium seine Autorität nur mit der Genehmigung des Papstes ausübt.

Auch die Frage der Bischofssynode hängt natürlich eng mit dem Begriff der Kollegialität und der Kurienreform zusammen. Bernhard Häring hat sie als die „vielleicht entscheidendste Strukturreform" bezeichnet, die vom Konzil auf den Weg gebracht worden ist.[13] Dass die Errichtung der Synode vom Konzil gewollt ist, geht klar und detailliert aus Abschnitt 5 des Dekrets *Christus Dominus* hervor. Inzwischen wissen wir leider, dass die Synode zumindest nach derzeitigem Stand als Maßnahme zur Umsetzung der Kollegialität ein Fehlgriff war und sich mehr und mehr dem Willen und der Praxis der Kurienbehörden und insbesondere der Glaubenskongregation hat beugen müssen. Häring vermittelt uns eine Ahnung von dem, was das Konzil sich von der Synode erhofft hatte, doch in ihrer heutigen Gestalt taugt sie, mit Ludwig Kaufmann gesprochen, leider weder zum *Consilium* noch zum *Synodus*.[14] Hans Küng zufolge war die Synode schon allzu bald nur mehr ein „Debattierzirkel".[15]

Das Ergebnis ist also weit von den Absichten des II. Vaticanums entfernt, denen zufolge die Kurie nicht nur dem Papst als Haupt des Bischofskollegiums, sondern dem Bischofskollegium selbst und insbesondere der Synode als dem Repräsentationsorgan der Bischöfe hätte dienen sollen.[16] Nicht nur die Synode als Gremium der kollegialen Entscheidungsfindung und -äußerung - auch die nationalen Bischofskonferenzen wurden in ihrer Handlungsfähigkeit ausgebremst. Dies entspricht ebenfalls nicht dem Willen des Konzils.

Die andere große Frage der kirchlichen Beteiligung betrifft die Auffassung vom Laienapostolat und die Vorstellungen von dem, was letztlich als Dienstamt der Laien bezeichnet werden wird. Die Konzilsvision für die Laien[17] ist in vielen wichtigen Punkten auf den Kopf gestellt worden. Das Bewusstsein der Gegenseitigkeit und Zusammenarbeit, das Ja zu einer vollgültigen Beteiligung der Laien am dreifachen Amt Christi wurden schrittweise durch ein erneuertes hierarchisches und einschränkendes Verständnis des kirchlichen Dienstamts abgelöst. Vergleichen Sie zum Beispiel die Konzilsdokumente mit der 1997 veröffentlichten *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*, die von den leitenden Amtsträgern mehrerer Kurienbehörden unterzeichnet wurde.[18] Ein derartiges Dokument setzt dem Platz und der Rolle der Laien in der Kirche klare Grenzen und reagiert damit nicht zuletzt auf Entwicklungen in einigen Teilen der Kirche, die direkt vom II. Vaticanum inspiriert sind.

## 2. Dissonanz hinsichtlich des Lehramts

Doch kommen wir auf die theologischen Fragen zurück, die natürlich auch praktische und moralische Implikationen haben: Die Kurie hat in einem gewissen Rahmen schon unter Paul VI., dann aber verstärkt unter Johannes Paul II. und Benedikt XVI. eine kirchliche Autorität erworben, die ihr nicht zusteht und die sie nicht besitzen sollte. Teile der Kurie - und das gilt sowohl in theologischer wie

auch in organisatorischer Hinsicht - haben der Kirche in ihrem Versuch, das Evangelium zu leben, nach dem Konzil keine guten Dienste geleistet. Tatsächlich musste man in der jüngeren Vergangenheit den Eindruck gewinnen, dass die Rolle der Kurie beim „Heiligen Stuhl" allen kurialen Handlungen eine Autorität und Zustimmung sichert, wie sie nur dem Papsttum selbst gebührt.

Abgesehen von kurialen Handlungen und Verlautbarungen, die bisweilen sogar Aspekte einer einst ausschließlich dem Papst vorbehaltenen Autorität und/oder Leitungsgewalt zu beanspruchen scheinen, erweckt die Kurie in letzter Zeit nicht nur den Eindruck, sich die Funktion und Autorität, die früher als Vorrechte des Bischofskollegiums galten, sondern auch die Autorität, Stellung und Rolle der theologischen Gemeinschaft der Kirche anzumaßen, wie die Beschlüsse des II. Vaticanums sie verstanden wissen wollten. Tatsächlich hat die Kurie zahlreiche Dokumente herausgegeben, die dazu bestimmt sind, die Zuständigkeit und Freiheit des katholischen Theologen einzuengen. Das Konzil hatte, was das Verhältnis zwischen den Theologen, den Bischöfen und Rom betrifft, eine Zusammenarbeit angestrebt. Stattdessen stand das kirchliche Leben in den Jahrzehnten nach dem Konzil viel zu sehr unter dem Eindruck, die Glaubenskongregation sei eine Inquisitionsbehörde mit dem Auftrag, die strenge Rechtgläubigkeit zu wahren.

Des Weiteren haben wir in den Worten und Taten offizieller Kurienvertreter in den vergangenen Jahrzehnten eine „Abwertung" des Gewissens, des *Sensus fidelium* und damit der Lehrautorität des gesamten Volkes Gottes beobachten können.

Ein bezeichnendes Beispiel dafür, dass die Kurie sich allem Anschein nach die Rolle und Autorität sowohl der Bischöfe als auch der theologischen Gemeinschaft anmaßt, ist der Anspruch einiger Kuriendikasterien und namentlich der Glaubenskongregation, über umstrittene theologische und moralische Fragen Maßgeblicheres aussagen zu können als das Bischofskollegium und die weltweite Gemeinschaft der katholischen Theologen. Dies stellt uns, was die katholische Lehre betrifft, allermindestens vor ein Henne-Ei-Problem - das in anderen historischen Epochen nicht bestanden hat, weil Rom gar kein Interesse daran hatte, alle doktrinellen und moralischen Rätsel zu lösen, sondern sich darauf beschränkte, Synoden und Konzilien für zuständig zu erklären oder einzuberufen, damit diese die erforderlichen Antworten erarbeiteten und sich dabei an den Überlegungen anderer zuständiger Autoritäten in der gesamten Kirche einschließlich der theologischen Schulen orientierten. De facto ist hier, wie Richard Gaillardetz gezeigt hat, die Trennung zwischen der exekutiven und der legislativen Gewalt aufgehoben worden, was dazu geführt hat, dass die Kurienkongregationen „das Bischofskollegium als eigentlichen Gesetzgeber in der Kirche im Grunde abgelöst haben".[19]

Will man alle Spannungen und Widersprüche zwischen der kurialen Politik und Praxis in jüngerer Zeit und dem Geist und Willen des II. Vaticanums auf den Punkt bringen, könnte man festhalten, dass das lehramtliche Modell, das in den vergangenen etwa 40 Jahren und insbesondere in den letzten 30 Jahren vorge-

herrscht hat, dem, was die Konzilsväter für die Kirche des ausgehenden 20. und des 21. Jahrhunderts gewollt haben, diametral entgegengesetzt ist.
Es gibt noch andere Dissonanzen zwischen dem Konzil und der kurialen Handlungsweise und Politik, die wir aus Platzgründen hier nicht näher erörtern können. Dazu gehören Leben und Ausbildung von Priestern und Ordensleuten, die Beziehungen zu anderen Kirchen, Glaubensgemeinschaften und Nichtgläubigen, Religionsfreiheit, Kommunikation, Liturgie und anderes mehr. Sogar zwischen Aussagen der Konzilskonstitution *Dei Verbum* - etwa zur notwendigen Entwicklung der Lehre - und späteren Verlautbarungen der Kurie lassen sich Dissonanzen beobachten. Und obwohl *Gaudium et Spes* selbst das Ergebnis beträchtlicher Unstimmigkeiten während des Konzils gewesen ist, hat sich der Geist wie auch der Buchstabe dieses Dokuments unter hochrangigen Kurienvertretern in der nachfolgenden kirchlichen Ära als besonders unbeliebt erwiesen.
Alles in allem herrscht in den meisten Konzilsdokumenten ein Geist der Freiheit und Zusammenarbeit vor; hinzu kommen ein Sinn für Mitverantwortung und eine gebührende Achtung vor Menschen und Gruppen innerhalb der Kirche, die über besondere Charismen, Qualifikationen und Kenntnisse verfügen und unterstützt werden sollten, wenn sie ihre Gaben in den Dienst der Kirche stellen wollen. Auch dies steht in einem krassen Gegensatz zur vorherrschenden Haltung der Kurie in nachkonziliarer und jüngerer Zeit.
Die positive Einstellung des Konzils gegenüber dem Rest der Welt, gegenüber Angehörigen anderer Kirchen und Glaubensrichtungen und gegenüber Nichtgläubigen - mit anderen Worten: seine weltbejahende Einstellung - ist ebenfalls ein Merkmal, das in der Folgezeit und insbesondere in den letzten Jahrzehnten von großen Teilen der Kurie entschieden abgelehnt worden ist. In zu vielen römischen Kreisen haben zu lange ein Blickwinkel und eine offizielle Ekklesiologie der Weltentsagung vorgeherrscht, die zum Geist und zum Buchstaben des Konzils in deutlichem Gegensatz stehen.

## III. Weiterhin im Dienste des II. Vaticanums

Trotz aller Reformhoffnungen und Reformversprechen hat Papst Paul die Kurie und ihren Einfluss auf die übrige Kirche letztlich gestärkt und gefestigt. Sowohl Johannes Paul II. als auch Benedikt XVI. setzten diesen Trend fort. Wie Huizing und Walf übereinstimmend feststellen: „Die Reorganisation der Kurie [...] hat deren Charakter als Organ des Papstes noch stärker betont."[20]
In derselben Zeit, als die bischöfliche Kollegialität eigentlich zum entscheidenden Aspekt kirchlicher Führung, Lehre und Lenkung hätte werden sollen, wurde die Zukunftsvision, die das II. Vaticanum entworfen hatte, untergraben. Nicht nur, dass Mitglieder der Kurie die konziliaren Reformen eindämmten, wo sie nur konnten, nein: Zeitgleich zur Einrichtung der Synode (die ja ebenfalls der völligen Kontrolle des Papstes untersteht und in jeder gewünschten Weise von ihm verändert werden kann) als eines alternativen, ja sogar *„konkurrierenden* beraten-

den Kollegiums des Papstes"[21] stieg die Zahl der Kurienmitarbeiter zwischen 1961 und 1977 von 1322 auf 3146 Personen.[22]

Zugegeben, in bestimmten Kongregationen und Behörden wurden viele Kurienstellen internationalisiert. Doch bis in die Mitte der 1970er Jahre und darüber hinaus wurde das gefühlte „business as usual" an der Kurie tatsächlich zu einem „booming business". Viele der internationalen Neuzugänge wurden „römischer" als die gebürtigen Römer. Dass die Kurie inzwischen - zusätzlich zu Ernennungen in den Kurienbehörden und sogar im Kardinalskollegium - Bischöfe in der ganzen Welt ernennt, hat die Kluft zwischen dem II. Vaticanum und der *Curia Romana* noch weiter vertieft.

Entsprechend unserem Thema der kirchlichen kognitiven Dissonanz könnte man vielleicht tatsächlich sagen, dass die Beschlüsse des II. Vaticanums, statt direkt zu einer umfassenden Reform der Römischen Kurie zu führen, viele Mitglieder der Kurie im Gegenteil veranlasst haben, den Geist und den Buchstaben des II. Vaticanums in großen Teilen zu „reformieren". Nicht zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche wurde der Wille eines Konzils in Rom umgedeutet.

Und doch verbirgt sich hinter alledem eine gewaltige Ironie. Im Zusammenhang mit Fr. W. Foersters Untersuchung der Modernismuskrise erinnert Yves Congar uns daran, dass, wenn die zentrale Kirchenverwaltung „einer gewissen Art" von Personen anvertraut wird, dies letztlich nicht zu einer Stärkung, sondern zu einer Isolation der päpstlichen Macht führen muss.[23] Congar hatte jenen konservativen, auf „Sicherheit" bedachten Menschenschlag im Sinn, der Treue und Tradition an erste Stelle stellt, keine Probleme macht, nichts Überraschendes tut und nichts „riskiert". Tatsächlich aber richten solche Ernennungen zwischen der Verwaltung und der Kirche als ganzer eine Barriere auf, bis schließlich die Mitte zur „Partei" wird.[24] Congars Worte sind eine Warnung, die man in Rom erst noch beherzigen muss. Huizing und Walf beurteilen die Lage ähnlich[25], und auch Lécuyer kommt zu diesem Ergebnis: „Wenn die Kurie sich verschließt, wenn sie sich für unfehlbar hält und glaubt, nicht auf die Gesamtheit der Gläubigen hören zu müssen, dann riskiert sie, dem Geist Gottes untreu zu werden und dem Papst, dem sie unterstellt ist, den schlechtesten Dienst zu erweisen, indem sie ihn isoliert und den notwendigen Kontakt zur Gesamtheit des Volkes Gottes unterbricht" - zu jenem Volk Gottes also, das, wie *Lumen Gentium* (12) klarstellt, mit seinen Einsichten immer tiefer in den Glauben eindringt und ihm lebendigen Ausdruck verleiht.[26]

Das konziliare Verständnis von der Kirche als „Volk Gottes" ist durch eine normative Betonung der Gemeinschaft *mit* Rom ersetzt worden, das heißt, die Beziehung zum Zentrum steht an erster Stelle - mit aller zentralisierten Kontrolle und Uniformität in Lehre, Praxis und Blickrichtung, die dies mit sich bringt.

Niemand muss sich vor der Kurienreform fürchten. Die Einwände, die auf dem Konzil und danach gegen sie erhoben wurden - dass sie das Papsttum und seine Autorität in der gesamten Kirche schwächen werde, weil die Kurie zuerst und vor allem dem Papst diene -, treffen schlichtweg nicht zu, denn „das Papstamt, welches das unveräußerliche und einzigartige Charisma der Einheit und der

Gemeinschaft besitzt, würde seine Weltsendung immer besser entfalten, wenn es befreit würde von einem zu weit vorangetriebenen Zentralismus."[27] Mitverantwortung ist das bleibende Erbe des Konzils und der Schlüssel zu einer blühenden Zukunft für die Kirche. Und die *Conditio sine qua non* für eine Kirche, die wirklich kollektive Verantwortung übernimmt, ist eine weitreichende Kurienreform. Es ist an der Zeit, etwas zu verändern.

Es ist an der Zeit, wieder über konziliaristische Formen nachzudenken, die - auf das 21. Jahrhundert abgestimmt - dazu beitragen könnten, wirklich jeden Wunsch nach kirchlichem Dialog, kirchlicher Beteiligung und kirchlicher Mitverantwortung zu erfüllen, die den führenden Stimmen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil so teuer waren. Simone Weil schreibt, wir müssten „auf unsere imaginäre Stellung im Mittelpunkt verzichten, nicht nur durch unsere Erkenntniskräfte darauf verzichten, sondern auch im Bereich unserer Einbildungskraft, [...] zum Wirklichen, zum Ewigen erwachen, das wahre Licht schauen, das wahre Schweigen vernehmen. Dann findet eine Umwandlung an der Wurzel unseres Empfindungsvermögens selbst statt".[28] Kann die Kurie letztlich so reformiert werden, dass sie sich selbst nicht mehr als den wichtigsten, sondern als den geringsten Teil der Kirche wahrnimmt und so ihrer Berufung nachkommt, Dienerin des Dieners der Diener Gottes, der Nachfolger auch der *anderen* Apostel und mithin des gesamten Gottesvolks zu sein?

[1] Yves Congar, *True and False Reform in the Church*, Collegeville 2011, 361 (frz. Original: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950). Ein Nachhall findet sich bei Bernhard Häring, *Road to Renewal: Perspectives of Vatican II*, New York 1966, 17 (ital. Original: *Il concilio comincia adesso*, Rom 1966).

[2] In seinem apostolischen Schreiben *In Spiritu Sancto*, das am 8. Dezember 1965 bei der Abschlusszeremonie verlesen wurde, AS IV/7, 885; englische Fassung zitiert nach John O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge MA 2008, 289; deutscher Wortlaut: Herder-Korrespondenz 20 (1966), 47.

[3] *Ecclesiam Suam* (6. August 1964), 44. Teile dieser Enzyklika finden sich auch im Anhang von Congars *True and False Reform*.

[4] Ansprache vom 21. September 1963, AS II/1 49-56, hier 54; englische Fassung bei O'Malley, *What Happened at Vatican II*, 171. Vgl. auch Peter Huizing - Knut Walf, *Römische Kurie und Gemeinschaft der Kirchen*, in: CONCILIUM 15 (1979/8,9), 421-426. Papst Pauls Entscheidung wurde 1967 in der apostolischen Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* bekräftigt: www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19670815_regimini-ecclesiae-universae_it.html.

[5] AS IV/6 689-695.

[6] O'Malley, *What Happened at Vatican II*, 283.

[7] Zum „unvollendeten" Charakter der Konzilsarbeit vgl. z.B. die hervorragende neue Untersuchung von Paul Lakeland, *A Council That will Never End*, Collegeville 2013.

[8] Luis Antonio G. Tagle in: Giuseppe Alberigo - Joseph A. Komonchak (Hg.), *History of Vatican II*, Maryknoll, NY 1995-2005, Bd. IV, 387 (deutsche Ausgabe: Giuseppe Alberigo - Günther Wassilowsky (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. IV, Mainz/Ostfildern 2006).

[9] Außerdem wurde die Lage dadurch verkompliziert, dass die Umsetzung einiger Konzilsreformen - etwa die Verwendung der Nationalsprachen in der Liturgie - tatsächlich sehr viel weiter ging, als es auf dem Konzil selbst anvisiert worden war.

[10] Vgl. Joseph Ratzinger, *Communio - Ein Programm*, in: Internationale Katholische Zeitschrift 21 (1992), 454-463. Vgl. auch Gerard Mannion, *Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church in Our Times*, Collegeville MN 2007, bes. Kap. 2-4; ferner Lieven Boeve - Gerard Mannion (Hg.), *The Ratzinger Reader*, New York/London 2010, bes. Kap. 3, eine Kurzfassung der Ratzinger'schen Darstellung des *Communio*-Programms findet sich auf den Seiten 113-118.

[11] Der Standardtext ist Leon Festingers *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*, New York 1956. Bei einem der ersten und berühmtesten Autoren, die diese Theorie auf die Bibelforschung angewandt haben, findet sich folgende Definition: Kognitive Dissonanz „ist bestrebt, die Reaktionen auf eine durch entgegengesetzte Information oder Erfahrung bedingte Nichtbestätigung von Haltungen, Überzeugungen oder Erwartungen zu analysieren. Nichtbestätigung gilt als Ursache von Dissonanz unter Individuen oder Gruppen, die daraufhin versuchen, die Nichtbestätigung zu leugnen oder die dissonante Information bzw. ihr ursprüngliches Überzeugungsgefüge so zu überdenken, dass die Konsonanz mit der Wirklichkeit wiederhergestellt wird. Dissonanzauflösung ist ein psychologischer Mechanismus, der unangenehme Wahrheiten ausklammert und Individuen oder Gruppen davor bewahrt, ihr Glaubenssystem verändern zu müssen", Robert P. Carroll, *Dissonance, Cognitive*, in: Alan Richardson - John Bowden (Hg.), A New Dictionary of Christian Theology, London 1983, 158f.

[12] Ursprünglich wurde die *Nota* dem Text allerdings als Anhang hinzugefügt.

[13] Häring, *Road to Renewal*, 18.

[14] Ludwig Kaufmann, *Bischofssynode: Weder Consilium noch Synodus*, in: CONCILIUM 26 (1990/4), 306-312.

[15] Hans Küng, *Umstrittene Wahrheit*, München 2007, 44.

[16] Wodurch die oberste Autorität in der Kirche eher kollegial als personal ausgeübt worden wäre, vgl. Joseph Lécuyer, *Die theologische Position der Römischen Kurie*, in: CONCILIUM 15 (1979/8,9), 427-431, hier 430.

[17] Sie wurde am ausdrücklichsten in *Apostolicam Actuositatem* formuliert, lässt sich aber an vielen Konzilsdokumenten und nicht zuletzt an *Gaudium et Spes* belegen.

[18] www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_ge.html.

[19] Richard Gaillardetz, *Teaching with Authority*, Collegeville 1997, 287.

[20] Huizing - Walf, *Römische Kurie*, 422.

[21] Vgl. ebd., 421 (Hervorhebungen von mir).

[22] Ebd., 422.

[23] Congar, *True and False Reform*, 264; Congar zitiert Friedrich Wilhelm Foersters *Autorität und Freiheit* in der frz. Übersetzung: *Autorité et Liberté*, Lausanne 1920, 138-148.

[24] Ebd., 264.

[25] Huizing - Walf, *Römische Kurie*, 425.

[26] Lécuyer, *Die theologische Position der Römischen Kurie*, 429.

[27] Huizing - Walf, *Römische Kurie*, 425.

[28] Simone Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953, 162.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Der römische Primat, die Gemeinschaft der Kirchen und die Gemeinschaft der Bischöfe

Hervé Legrand

*Einhergehend mit einer noch näher zu bestimmenden Wiederbelebung der Kollegialität wird die Kurienreform so, wie Papst Franziskus sie angekündigt hat, sich nicht auf rein organisatorische Aspekte beschränken. Gegen Selbstbezogenheit und Klerikalismus predigt er eine Ekklesiologie der Gemeinschaft, die die Bindungen zwischen Bischof und Gläubigen (ein Mehr an Synodalität) und folgerichtig auch zwischen den Bischöfen einer Region (ein Mehr an Kollegialität) vertieft. Seinen Primat als Bischof von Rom betrachtet er als Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen im Plural. Eine Kurie, die den Bischöfen nicht länger übergeordnet wäre, hätte diesen ebenso wie dem Papst Rechenschaft abzulegen. Gleichzeitig würden das derzeitige universalistische Verständnis des Bischofskollegiums – dem man auch als Einzelperson angehören kann – und die Passivität der Ortskirchen korrigiert, denen nun ein Mitspracherecht bei der Wahl ihrer Hirten eingeräumt werden könnte.*

Beim jüngsten Vorkonklave haben die Kardinäle für eine Reform der Kurie und eine echte Kollegialität plädiert. In diesem Zusammenhang hat Kardinal Bergoglio es unternommen, „ein Licht auf die möglichen [...] Reformen [zu] werfen"; dabei hat er nicht weniger als sechs Mal die „Selbstbezogenheit" der Kirche als Wurzel der „Übel [...] in den kirchlichen Institutionen" kritisiert und vier Mal auf die dringende Notwendigkeit hingewiesen, „nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz" zu gehen, um die gegenwärtige Zentralisierung zu überwinden - damit die Kirche „aus sich selbst herausgeht, um das Evangelium zu verkünden"[1]. Weit davon entfernt, das Auftreten der Kirche wieder in die Aspekte *ad intra* und *ad extra* auseinanderzulegen, bekundet er in seinen ersten Äußerungen und Entscheidungen als Papst ein lebendiges Bewusstsein für den Zusammenhang, der zwischen dem institutionellen Leben der Kirche und ihrer Fähigkeit besteht, das Evangelium zu leben und zu bezeugen.

## Die Reformen der Kurie, der Kollegialität und des Papsttums bedingen einander

Die angestrebten Reformen werden - das liegt in der Natur der Sache - zwangsläufig systemischer Art sein. Darauf hat bereits der spätere Kardinal Congar bei der Abstimmung über die Kollegialität hingewiesen:

*„Das II. Vaticanum hatte das I. Vaticanum ausgeglichen [...] mit einer Mehrheit [...], die nie unter 87 Prozent lag", [und damit] „dem Episkopat größere Bedeutung und Initiative in der konkreten Leitung der Kirche verliehen, bei der zurzeit eine gewisse Art vorherrscht, den päpstlichen Primat auszuüben, wie sie das System der Kurie und die römische Zentralisierung mit sich bringen", [ein System, in dem alle] „vor einer päpstlichen Macht haltmachen, die sie sich als absolutistisch und monarchisch vorstellen."*[2]

Fünfzig Jahre später beginnt Papst Franziskus mit der Kurienreform, ohne sie jedoch ins Zentrum seiner Pläne zu stellen. Diese Pläne zielen vielmehr auf die Vertiefung der kirchlichen Gemeinschaft sowohl zwischen dem Bischof und seinen Gläubigen als auch zwischen den Ortskirchen und ihren Bischöfen und zwischen diesen und dem Bischof von Rom ab. Wenn die hierzu erforderlichen ekklesiologischen Kurskorrekturen Erfolg haben sollen, müssen sie sich im Kirchenrecht und in der Kirchenorganisation in einer Weise niederschlagen, die hier nicht im Einzelnen erörtert werden kann. Stattdessen soll in drei Schritten die theologische Problematik analysiert werden, die, gemessen an den beiden vorherigen Pontifikaten, etwas weitgehend Neues darstellt.

## Richtig verstandene Kollegialität setzt ein erneuertes Selbstverständnis der Ortskirchen voraus

Die erste Geste von Papst Franziskus - bezeichnend für seine Ekklesiologie und durchaus nicht improvisiert - hat überrascht. Statt dem Volk und der Welt unverzüglich seinen päpstlichen Segen zu erteilen, bittet er die Gläubigen ganz unerwartet zunächst darum, für ihn zu beten. Ganz im Einklang mit dem neuen Stellenwert des Gottesvolkes in *Lumen Gentium*[3] verortet er so, in der Tradition eines hl. Cyprian und eines hl. Augustinus[4], den Bischof in der Kirche und die Kirche im Bischof und wendet sich damit gegen den Klerikalismus, den er auch in seiner Ansprache an den Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) entschieden zurückweist.[5] In derselben Ansprache beklagt er mit Nachdruck, dass „wir" (die Bischöfe), was „die Teilnahme der Laien", d.h. die Synodalität, betrifft, „noch sehr im Rückstand sind".

Für Franziskus muss die Synodalität mit einer Wiederaufwertung der Kollegialität einhergehen. Die diesbezüglichen Entwürfe des II. Vaticanums sind nicht in den Codex von 1983 eingeflossen, der den Trägern der Autorität (dem Papst, den Bischöfen und den Pfarrern in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich) viel-

mehr eine *souveräne* Ausübung ihrer amtlichen Vollmachten zuweist und keinerlei Mitsprache vonseiten ihrer Amtsbrüder und der anderen Gläubigen vorsieht. Mithin ist der derzeitige Führungsstil trotz der gewachsenen Anzahl der Räte im Großen und Ganzen nach wie vor absolutistisch geprägt[6], was in den Bereichen der Pastoral[7] und der Ökumene[8] bedauerliche Folgen zeitigt. Wenn dieser Kurs und die damit verbundene Sicht der Kollegialität und des Primats nicht korrigiert werden, dann wird sich auch am gegenwärtigen Führungsstil nichts Wesentliches ändern.

## Echte Kollegialität setzt Diözesen voraus, die in der Gemeinschaft der Kirchen Rechte und Initiative besitzen

Die Aussage, dass „die eine und einzige katholische Kirche" in und aus ihren Teilkirchen besteht (*Lumen Gentium* 23), bleibt eine leere Floskel, solange die Diözesen sich nicht in der Gemeinschaft der Kirchen ausdrücken können und der Bischof sich nur über die Leitung der Diözese und im Verhältnis zu dieser definiert. Die vom neuen Papst geforderte Reaktivierung der verschiedenen bestehenden Räte ist ein erster Schritt zur Wiederaufwertung der Diözesansynode, die dem Gottesvolk ein noch bedeutenderes Forum bietet, da sie den Bischof, die Kleriker, die Ordensleute und die Laien zusammenschließt. Zurzeit ist es ihr nicht einmal gestattet, ein Votum abzugeben, das nicht dem geltenden Recht entspricht.[9] Wie kann sie gestärkt werden? Indem man sie regelmäßig stattfinden lässt und ihr größere Rechte einräumt. Sie könnte beispielsweise die Aufgabe übernehmen, gemeinsam mit dem Priesterrat - auch dieser ein wichtiges Organ der Ortskirche! - eine Liste möglicher Kandidaten für das Bischofsamt zu erstellen.

Die wechselseitige Inklusion zwischen dem Bischof und seiner Kirche ließe sich auch noch mit anderen Mitteln zum Ausdruck bringen: So sollte man den Bischof verpflichten, die Weihe inmitten seines Volkes zu empfangen; man sollte seine Amtseinsetzung besser kommunizieren, als dies heute üblich ist; ihm vorschreiben, dass er den versammelten Diözesanräten jährlich und der Synode bei ihrer Einberufung Rechenschaft über seine Amtsführung ablegen muss; und ferner sollten die Weihbischöfe dem betreffenden Bistum zugeordnet sein und nicht den Titel einer nicht mehr existenten Kirche tragen.

Wenn nichts unternommen wird, um die Diözesen wieder als wesentlichen Bestandteil der Gemeinschaft der Kirchen anzuerkennen, dann werden sie weiter an Bedeutung verlieren und letztlich zu bloßen Verwaltungsbezirken der Weltkirche verkommen - wie sie es im nachkonziliaren Recht, das sie mit einer großen Zahl nicht-diözesaner Verwaltungseinheiten auf eine Stufe stellt, de facto schon geworden sind.[10] Veranschaulichen lässt sich diese Entwicklung am Beispiel eines 2011 in Rom erschienenen *Dizionario di ecclesiologia:* Es enthält drei Einträge zu verschiedenen *Kirchenbezirken,* während der Begriff *Diözese* nicht einmal im ana-

lytischen Index erscheint![11] Das ist beunruhigend, denn nur, wenn die Diözesen Rechte und Initiative besitzen, wird man sich vom Bischof, von dem Kollegium, dem er angehört, und von der kirchlichen Gemeinschaft im Sinne einer *Communio ecclesiarum* ein angemessenes Bild machen. Ist ebendies aber nicht die Voraussetzung *sine qua non* für das theologische Gelingen der anvisierten Reformen, weil sich, wie J. Ratzinger es formuliert hat, „die eine Kirche aus der Kommunion der vielen Ortskirchen miteinander auferbaut"?[12]

## Das Bischofskollegium als Kollegium der Vorsteher der Ortskirchen

Dadurch, dass er stets als Bischof der Ortskirche von Rom auftritt, deutet Papst Franziskus eine zweite Kurskorrektur an. Er unterstreicht auf diese Weise die Bindung zwischen dem Bischof und seiner Kirche und interpretiert die Gemeinschaft der Kirche wieder als eine durch das Kollegium ihrer Bischöfe vermittelte Gemeinschaft der Kirchen im Plural. Damit kehrt er die universalistische und individualistische Auffassung vom Episkopat um, wie sie im Motuproprio *Apostolos suos* vertreten wird, wo es heißt, das Bischofskollegium sei als „wesentliches Element der Universalkirche [...] eine Wirklichkeit, die dem Auftrag, einer Teilkirche vorzustehen, vorgeordnet ist", denn „bekanntlich gibt es viele Bischöfe, die nicht die Leitung einer Teilkirche innehaben" - nämlich 48 Prozent.[13] Doch welchen Sinn hat es, dem Episkopat gewissermaßen als „Privatperson" anzugehören? Dadurch, dass sich die Zahl der Weihen vervielfacht hat, fungiert das Kollegium nicht mehr als das normale Organ der Gemeinschaft der Kirchen, was sich bereits im Kirchenrecht niederschlägt, dem zufolge das Kollegium immer von seinem Oberhaupt abhängt, ohne dass dieses Oberhaupt verpflichtet wäre, mit dem Kollegium zusammenzuarbeiten.[14]

Das universalistische Episkopatsverständnis reduziert auch die in *Lumen Gentium* 23 vorgesehenen Formen der regionalen Kollegialität - die Konzilskonstitution hatte eine Analogie zwischen den Bischofskonferenzen und den Patriarchaten der alten Kirche angedeutet - auf beinahe Null. *Apostolos suos* macht aus ihnen Organe des Heiligen Stuhls, der sie einsetzt und ihre Zuständigkeiten festlegt (Nr. 13). Und in Nr. 20 heißt es: „Damit aber diese Tätigkeit [der Hirtendienst an den Gläubigen des betreffenden Gebiets] für die einzelnen Bischöfe rechtmäßig und verbindlich ist, ist das Eingreifen der höchsten Autorität der Kirche erforderlich,

*Hervé Legrand OP, geboren 1935 in Quimper, Frankreich, hat in Le Saulchoir und an den Universitäten Bonn, Straßburg, Rom (St. Thomas von Aquin) und Athen studiert. Er ist Honorarprofessor für Ekklesiologie an der Pariser theologischen Fakultät, wo er das Institut Supérieur d'Etudes œcuméniques (Höheres Institut für Ökumeneforschung) und das Promotionsstudium geleitet hat. Er ist als Experte für den Rat der europäischen Bischofskonferenzen tätig, Mitglied in mehreren Kommissionen für den ökumenischen Dialog namentlich mit dem Lutherischen Weltbund und zurzeit Vizepräsident der internationalen Akademie für Religionswissenschaften. Anschrift: 20, rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich. E-Mail: hervelegrandop@yahoo.fr.*

die durch das allgemeine Recht oder durch besondere Anordnungen bestimmte Entscheidungen der Bischofskonferenz überlässt."

Dasselbe Motuproprio entzieht den Konferenzen auch das authentische Lehramt, das ihnen in Can. 753 noch zuerkannt worden war, sofern die betreffenden Aussagen nicht einmütig gebilligt worden sind.[15] „Die in der Bischofskonferenz versammelten Bischöfe [sind] vor allem darauf besorgt, dem Lehramt der universalen Kirche zu folgen und es in angemessener Weise zu dem ihnen anvertrauten Volk gelangen zu lassen" (Nr. 21). Sie fungieren also mit anderen Worten als Verteiler der Lehre des Heiligen Stuhls[16], obwohl der letzte Paragraph von *Lumen Gentium* 23 die Erwartung formuliert hatte, dass sie zur „Katholizität der Kirche" und zu ihrer Inkulturation beitragen würden.[17]

Kurz gesagt: Die Wirkungsmöglichkeiten einer solchen, von der Gemeinschaft der Ortskirchen losgekoppelten und universal verstandenen Kollegialität beschränken sich auf den Rahmen eines ökumenischen Konzils, das jedoch ausschließlich vom Papst einberufen werden kann und nicht gerade regelmäßig stattfindet (zwischen dem I. Vaticanum und dem Konzil von Trient lagen drei Jahrhunderte) - das heißt, sie sind im Grunde nicht existent. Und auch auf regionaler Ebene verurteilt das Kirchenrecht diese Kollegialität zur Wirkungslosigkeit - was sich jedoch leicht ändern ließe.

## Ein Vorschlag

Viele unnötige Probleme wären gelöst, wenn der Papst nicht länger die Alltagsgeschäfte der Weltkirche leiten müsste - was die Dogmen des I. Vaticanums auch gar nicht verlangen - und wenn man darauf verzichten würde, die Kollegien an den spezifischen Funktionen des Primats zu beteiligen, die ohnehin nicht gemeinsam ausgeübt werden können. J. Ratzingers Anregung, „in nicht allzu ferner Zukunft" darüber nachzudenken, „ob sich nicht die Kirchen Asiens und Afrikas [...] ihre eigene Form geben sollten als eigenständige ‚Patriarchate' oder ‚Großkirchen' oder wie immer man solche ecclesiae [...] wird nennen mögen"[18], wäre umso eher zu realisieren, als ja schon heute gewissermaßen als Vorformen ständige Räte verschiedener Bischofskonferenzen existieren (CELAM, CCEE, FABC usw.). Ihr Zuschnitt würde sie vor den Nachteilen schützen, die die nationale Größenordnung der bestehenden Bischofskonferenzen mit sich bringt[19], wobei Letztere allerdings nach wie vor „eine legitime Spielform des kollegialen Elements im Aufbau der Kirchenverfassung" sind.[20]

Das Reservesystem ließe sich - wie das Beispiel der Ostkirchen schon heute zeigt - auf die Vielfalt der regionalen Kirchen abstimmen, sodass man den Gefahren eines Abdriftens schon im Vorfeld begegnen könnte. Denn man kann nicht plötzlich die Dezentralisierung all derjenigen Kräfte betreiben, die man bis vor kurzem noch zentralisiert hat. Hier bedarf es differenzierterer Kriterien.

## Der römische Primat wird im Rahmen der Gemeinschaft der Kirchen ausgeübt und bezieht sich nicht auf die Führung ihrer Alltagsgeschäfte

Wie schon erwähnt, hat Papst Franziskus sich ausdrücklich und entschieden gegen eine „selbstbezogene" Kirche gewandt. Dies wird so verstanden, dass er, anders als Johannes Paul II. und Benedikt XVI. vor ihm, die Gesamtkirche nicht mehr schwerpunktmäßig als „eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausgehende Wirklichkeit"[21] und damit gleichsam als die „Mutter [...] der Teilkirchen" (*Communionis notio* 9) betrachten wird. Statt die Formulierung aus *Lumen Gentium* 23, „in quibus et ex quibus"[22], korrigieren zu wollen, wird der neue Papst in seinem Bestreben, die „Ränder" aufzuwerten, die römische Kirche nicht als die Mutter aller Kirchen darstellen, sondern letztere wie Schwestern behandeln.[23] Er wird mithin von einer maximalistischen Rezeption des I. Vaticanums abrücken und sich stärker darum bemühen, in der Gemeinschaft der Kirche die Gemeinschaft der Kirchen zu beleben.

## Die auf dem I. Vaticanum festgelegte päpstliche Jurisdiktion verlangt keine alltägliche und zentralisierte Leitung der Kirche

Der Codex von 1983 bringt den Gedanken zum Ausdruck, dass es dem Papst und der Kurie obliegt, die Alltagsgeschäfte der katholischen Kirche zu führen.[24] Genau dies entspricht der derzeitigen Praxis. Doch dieser Sachverhalt ergibt sich nicht aus den Festlegungen des I. Vaticanums. Diese schließen die Übertragung päpstlicher Vorrechte auf die Kurie (in der Sprache von 1870 handelt es sich hierbei um nicht übertragbare persönliche Privilegien) aus. Überdies sind sie nicht für den Alltagsgebrauch vorgesehen: Im Fall der Unfehlbarkeit liegt dies auf der Hand, und es geht aus den Erklärungen hervor, die den Konzilsvätern vor ihrem Votum gegeben worden sind. *Ordentliche* Vollmacht heißt an das Amt gebundene, nicht aber gewöhnliche oder alltägliche Vollmacht.[25] *Unmittelbare* Vollmacht heißt, dass es keiner Vermittlung bedarf.[26] Diese Vollmacht ist eine *höchste* und *volle* Gewalt, denn andernfalls wäre der Primat keine letzte Instanz - was aber nicht bedeutet, dass man hieraus im weiteren Sinne auf ihren alltäglichen Gebrauch schließen könnte. Zudem tritt diese Vollmacht nicht zu der der Bischöfe in Konkurrenz: Der Papst ist nicht zum Bischof der Bischöfe und aller Gläubigen oder zum „Bischof der katholischen Kirche" geworden.[27] Diesen Punkt hat Pius IX., als er die Antwort der deutschen Bischofskonferenz an Bismarck „mit der Fülle Apostolischer Autorität" bestätigte, mit aller wünschenswerten Klarheit festgehalten.[28] Und so entspricht es auch der bei J. Ratzinger zusammengefassten allgemeinen Lehre:

*„Das zentralstaatliche Bild, das die katholische Kirche bis zum Konzil hin bot, entfließt nicht einfachhin schon aus dem Petrusamt, sondern aus seiner engen Verquickung mit der im Laufe der Geschichte immer weiter gesteigerten patriarchalen Aufgabe, die dem Bischof von Rom für die gesamte lateinische Christenheit zugefallen ist. Das einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus - das alles sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind."*[29]

Dogmatisch gesprochen hat man also, was die Entwicklung der Institutionen und namentlich die derzeitige Unterordnung der Bischöfe unter den Papst betrifft, alle Freiheiten.

## Auf kirchenrechtlicher Ebene ist die derzeitige Unterordnung der Diözesanbischöfe unter den Papst eher ein Gewohnheitsrecht als eine theologische Notwendigkeit

Die vorkonziliare und in mancher Hinsicht erstaunliche[30] Zentralisierung ist wieder da. Das veranschaulicht das Beispiel eines deutschen Pfarrers, der dem Heiligen Stuhl die Frage vorlegte, ob er Mädchen - die Schwestern seiner Ministranten - als Messdienerinnen einsetzen dürfe. Statt ihn an seinen Generalvikar oder an die Bischofskonferenz zu verweisen, lösten zwei Dikasterien der Kurie das Problem in vier oder fünf Etappen anhand weltkirchlicher Normen.[31] Oder das Beispiel, auf das ein indonesischer Bischof hingewiesen hat: dass nämlich die im Auftrag der Bischofskonferenzen erarbeiteten liturgischen Übersetzungen in Rom „vorgelegt und von Personen genehmigt werden müssen, die unsere Sprachen weder sprechen noch verstehen"[32].

Die angestrebten Reformen könnten sich am weltlichen Subsidiaritätsprinzip orientieren[33], doch einen noch sichereren Halt fänden sie in der offiziellen Theologie des Episkopats. Gemäß dem Lehramt Pius' XII. - diese Aussage findet sich in drei Enzykliken - empfängt der Papst die Fülle der kirchlichen Macht, um sie sodann an die Bischöfe weiterzugeben[34], doch das letzte ökumenische Konzil lehrt, dass die Bischöfe ihr Leitungsamt bei ihrer Weihe direkt von Christus empfangen (LG 26), nicht um einem Teil, sondern um einem Anteil der Kirche vorzustehen (LG 23 und 28), und es verlangt, sie „als Stellvertreter und Gesandte Christi" und „nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen" (LG 27). In der von Johannes Paul II. genehmigten Gesetzgebung jedoch entspricht das Verhältnis zwischen Diözesanbischof und Papst rechtlich gesehen dem Verhältnis zwischen einem Generalvikar und seinem Bischof, ja, der Bischof erscheint dort geradezu als ein „Funktionär des Papstes"[35]. Selbst wenn das II. Vaticanum nicht stattgefunden hätte, müsste die nun anstehende Reform hier eine Kurskorrektur vornehmen, denn der Episkopat stammt aus göttlichem Recht.

## Den angestrebten institutionellen Reformen stehen nur wenige doktrinelle Hindernisse im Weg

Eine im Sinne von *Lumen Gentium* 8 verstandene Ekklesiologie muss multidisziplinär betrieben werden.[36] Das gilt insbesondere dort, wo man sich mit den Institutionen befasst. Aus Platzgründen werde ich mich hier auf einige theologische Überlegungen beschränken, die sich weniger auf das richten, was getan werden *muss*, als vielmehr auf das, was getan werden *kann* - was zu tun uns freisteht.

### Die Römische Kurie

Seit dem II. Vaticanum hat sich die Position der Kurie in der Tat verstärkt. Der Codex von 1983 und die Konstitution *Pastor bonus* (1988) haben sie als direktes Instrument des Papstes[37] zur Leitung der Gesamtkirche bestätigt; sie nimmt sogar eine Art Lehramt wahr[38], obwohl das päpstliche Lehramt nie zuvor so intensiv ausgeübt worden ist.[39] Was Information und Koordination betrifft, tut sie sich schwer damit, ihre Leistung zu verbessern[40], und sie arbeitet nicht kollegial. Die Vorgänge, die sie abwickelt, sind eher rechtlicher und bürokratischer Natur. Wenn die Kirche nach dem Willen von Papst Franziskus keine „Verwalterin" und „Kontrolleurin" sein soll (Ansprache an den CELAM), dann wird man sich bei ihrer Reform Zeit genug nehmen müssen, um einen Mentalitätswandel zu erreichen.

Warum sollte die Kurie, kirchenrechtlich betrachtet, nicht - statt nur im Dienst des Papstes - im Dienst des Papstes *und* der Diözesanbischöfe stehen? Symbolisch betrachtet würde dies die von Papst Franziskus beklagte „Selbstbezogenheit" verringern und dazu führen, dass die Kurie regelmäßig vor einem vom Papst und den (vielleicht unabhängig von der Kurie durch die Bischofssynode ernannten) Vertretern des Episkopats bestellten Organ Rechenschaft über ihre Geschäftsführung abzulegen hätte. Wie jede moderne Verwaltung würde sie damit einer Evaluation unterzogen. Auf diese Weise könnte die direkte Supervision der Kurienverwaltung einem kleinen Konsistorium anvertraut werden, das den Papst gleichzeitig in den verschiedenen Aufgaben seines Primats berät. *Da solo* getroffene Entscheidungen wären nicht mehr an der Tagesordnung, und seine paradoxe Isolation als Oberhaupt der Gemeinschaft der Kirchen hätte ein Ende.[41] Dies könnte ein erster Schritt zur Verwirklichung des von J. Ratzinger geäußerten Vorschlags sein, den Primat des Petrus von den patriarchalen Aufgaben loszukoppeln.

Entsprechend dem bis hierher Gesagten wäre es ein Gewinn, die Praxis Johannes Pauls II. zu überdenken, der die Kurienämter systematisch mit der Bischofsweihe verbunden hat. Unter Pius XII. zählte die Kurie einschließlich der Kardinäle ganze 17 Bischöfe[42] - heute sind es über 80! Auf diese Weise könnte man auch den Kompetenzüberschneidungen zwischen dem Primat und dem Bischofskollegium ein Ende bereiten: Die Kurienverantwortlichen kämen ihrer eigentlichen Aufgabe im Dienst des Primats nach, ohne als eine Art inoffizielle permanente

Synode außerdem das Lehramt auszuüben. Und schließlich würde eine solche Reform den Karrierismus eindämmen, den Papst Franziskus schon mehrfach beklagt hat.

## Die Wahl der Bischöfe

Seit 1917 erfolgt die Wahl der Bischöfe nach dem Grundsatz: „Der Papst ernennt die Bischöfe frei" (Can. 329, § 2 im CIC 1917), während das, was zuvor die Regel war, nun eines päpstlichen „Zugeständnisses" bedarf (§ 3). Das Adverb *frei* ist sehr wichtig, denn heute wie früher sind allzu viele politische Kräfte und Interessengruppen involviert. Es wird wichtig sein, dass der Papst auch nach der Durchführung der wünschenswerten empirischen und theologischen Reformen in diesem Bereich das letzte Wort behält.

In der Praxis kann der Papst die 200 Bischöfe, die er jährlich ernennt, nicht persönlich kennen und ist gezwungen, seine Aufmerksamkeit auf die großen Diözesen zu konzentrieren. Das hat zwei Nachteile: Manche Nuntien beschränken sich bei ihrer Suche auf allzu enge Kreise[43]; und zuweilen kommt es vor, dass die übergeordneten Behörden ihre Empfehlungen ignorieren.[44] Ein Austausch über die Auswahlkriterien zwischen den Bischofskonferenzen und den römischen Kongregationen könnte hier Abhilfe schaffen. Da die angedachten Reformen das Gefühl für die kirchliche Gemeinschaft und die gemeinsame Verantwortung in den Ortskirchen stärken sollen, wäre es ratsam, dafür zu sorgen, dass der Bischof nicht länger als hochrangiger Zivilverwalter auftritt, der von einer Zentraladministration ernannt und ersetzt wird; allermindestens sollte es erlaubt sein, die betreffende Ortskirche zu Rate zu ziehen.[45] Natürlich kann man auch noch weiter gehen, solange die Bischofswahlen die Gemeinschaft unter den Kirchen zum Ausdruck bringen, wie es der Tradition[46] entspricht und noch bis 1917 allgemeines Recht gewesen ist.[47] 1829 ernennt der Papst außerhalb des Kirchenstaats lediglich 24 Bischöfe im russischen und osmanischen Reich!

## Die Bischofssynode beim Papst

Diese Synode ist strenggenommen ein den Papst beratendes Gremium und keine kollegiale Instanz.[48] Laut den Canones 342-348 entscheidet sie weder über ihre Zusammensetzung[49] noch über die Häufigkeit ihrer Zusammenkünfte noch über ihre Tagesordnung und hat auch nicht das Recht, ihre Ergebnisse selbst zu veröffentlichen. Selbst in reformiertem Zustand wäre ihre Maschinerie zu schwerfällig, um in der von den Kardinälen gewünschten Weise zu einer Aktivierung der Kollegialität beizutragen. Wahrscheinlich wird ihre Funktion im Rahmen einer Gesamtreform zu überdenken sein.

## Das Kardinalskollegium

Das Kardinalskollegium sollte seine Funktion als die den Bischof von Rom wählende Körperschaft behalten, weshalb seine Mitglieder formal dem römischen Klerus angehören. Denn mit welchem Recht sollte diese Wahl durch das Bischofskollegium vorgenommen werden[50], zumal wenn die Kirche von Rom sich

ebenfalls als Ortskirche wiederentdeckt? Dieses Wahlgremium erfüllt dadurch, dass in ihm üblicherweise die Bischöfe der wichtigsten Bischofssitze vertreten sind, gewisse notwendige Voraussetzungen und kann überdies die Funktion der *comprobatio,* der Beurteilung der römischen Wahl wahrnehmen, wie sie den Bischöfen der großen Sitze der Antike zukam.[51] Welchen Sinn aber hat es, die ehrenhalber ernannten Kardinäle zu Bischöfen zu weihen?[52]

### Die Nuntiaturen und der Vatikanstaat

Papst Franziskus hat sich bereits in herzlichen Worten an die Nuntien gewandt: Er sieht in ihnen eher Priester als Bischöfe.[53] Er bestätigt ihre Rolle im Hinblick auf die Bischofsernennungen.[54] Wird ihre Rolle darüber hinaus - und die Rolle des Vatikanstaats, die lediglich einen anderen Aspekt desselben Problems darstellt - überdacht werden?[55] Wenn er sich aus Angst vor einer „Verweltlichung" weigert, im Apostolischen Palast zu leben, muss er seine Funktion als Staatsoberhaupt unter demselben Vorbehalt ausüben: Ist er nicht der einzige Bischof, der in seiner eigenen Diözese auf exterritorialem Gebiet wohnt?

## Vielversprechende Reformen zur Erneuerung eines Primats im Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen

Die Kurie zu reformieren, weil sie als Regierungsform ungeeignet und außerdem an der Grenze ihrer Leistungsfähigkeit ist, heißt gleichzeitig, das Papsttum zu reformieren. Die Festlegungen des I. Vaticanums bilden, wenn man sie richtig deutet, in dieser Hinsicht kein Hindernis. Ein Problem ist aber das Fehlen einer kirchenrechtlichen Kultur, die wir heute, da das Recht von seinen theologischen und traditionellen Wurzeln abgeschnitten worden ist, so dringend benötigen.[56]
Das Papsttum wird sich nicht auf ein vages Gemeinschaftszentrum reduzieren lassen. Wie sollte man ohne einen universalen Primat ökumenische Konzilien abhalten?[57] Oder die Freiheit des Evangeliums gegen totalitäre Regime verteidigen, die nationale und „patriotische" Kirchen fordern?[58] Oder ethnischen und nationalistischen Spannungen entgegenwirken, unter denen die Ortskirchen zu zerbrechen drohen? Und auch auf die Pastoral kann der päpstliche Primat einen stimulierenden Einfluss ausüben: Ebendies haben die von Johannes Paul II. eingeführten Weltjugendtage bewirkt. Auf disziplinarischer Ebene gilt, dass die regionalen Kirchen Konflikte oder Fehlverhalten nicht immer ohne die Berufung auf einen Primat werden bereinigen können. Zudem ist es Aufgabe des Primats, den Austausch innerhalb der Gemeinschaft zu regulieren. Sicherlich sind theologisch gesprochen alle Ortskirchen gleich, doch hatten sie nie und haben auch jetzt nicht dieselben finanziellen oder theologischen Mittel und dasselbe Ansehen. Derjenigen Kirche, die in Liebe den Vorsitz führt, obliegt es, darüber zu wachen, dass die armen Kirchen nicht in unziemlicher Weise von den reichen Kirchen gegängelt werden. Ein von seiner Selbstbezogenheit, dem von manchen Päpsten betriebenen Personenkult und von seinem eigenen Souveränitäts-

anspruch befreiter Primat könnte der Gemeinschaft der Kirchen einen echten Dienst erweisen - und ebendies ist sein von Johannes Paul II. angestrebtes Ziel im Sinne des auch von Benedikt XVI. bestätigten „unumkehrbaren ökumenischen Engagements der katholischen Kirche".

Dennoch sind es keine Nützlichkeitserwägungen, aus denen heraus die Katholiken am Primat Petri festhalten und sich um eine Optimierung seiner Funktionsweise bemühen. Sie glauben vielmehr, dass er ein Geschenk für die Kirche ist und der Gemeinschaft unter allen Kirchen dienen soll. Sollte diese Gemeinschaft nicht gerade deshalb schon jetzt unter uns lebendig sein?

[1] Die Zitate stammen aus der Rede, die der damalige Kardinal Bergoglio beim Vorkonklave gehalten hat (deutsche Übersetzung: KNA).

[2] Yves Congar, *Le concile au jour le jour. Troisième session,* Paris 1965, 44 u. 37; und ders., *Le concile au jour le jour,* Paris 1963, 18.

[3] Die Entscheidung der Konstitution *Lumen Gentium* (LG), zuerst das Volk Gottes und erst danach den Episkopat zu behandeln, blieb trotz ihrer theologischen Tragweite auf kirchenrechtlicher Ebene folgenlos. Die Ausweitung des „Vereinigungsrechts" der Laien im Codex von 1983 ist einer Vorstellung aus dem modernen weltlichen Recht entlehnt und kein Ausdruck der Gemeinschaftsrechte (*iura communionis*). Mithin gilt für den Codex von 1983 dasselbe, was der große lutherische Kirchenrechtler U. Stutz über den von 1917 gesagt hat: „Die katholische Kirche ist die Kirche des Klerus [...] in dem Sinne, dass [...] die Laien mehr nur als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen erscheinen. [...] Das Recht der katholischen Kirche ist fast ausnahmslos Geistlichkeitsrecht." - Ulrich Stutz, *Der Geist des Codex iuris canonici* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 92/93), Stuttgart 1918, 83-88.

[4] LG 32 zitiert den hl. Augustinus: „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", *Serm.* 340,1: PL 38,1483. Vgl. Cyprian, Brief 66,8 (Ed. Bayard, 226).

[5] Innerhalb von fünf Zeilen wendet er sich fünf Mal gegen die „sehr aktuelle Versuchung" des „Klerikalismus", vgl. *Ansprache an die Bischöfe des Koordinationskomitees des CELAM anlässlich ihrer Generalversammlung* (Rio de Janeiro, 28. Juli 2013).

[6] Als absolutistisch bezeichnet man ein Regime, wenn der Machthaber die an seine Person gebundene Macht gänzlich auf sich vereinigt und ohne äußere Kontrolle - wenn auch deswegen nicht unbedingt willkürlich - ausübt.

[7] Hierzu schreibt der Historiker Sergio Coutinho (Brasilien): „Im Lauf der letzten 25 Jahre hat in der Kirche eine starke Klerikalisierung und Vertikalisierung stattgefunden. Da das Kirchenrecht in der Priesterausbildung einen sehr wichtigen Platz einnimmt, hat man den Gehorsam [...] gegenüber den kanonischen Vorschriften stärker betont als die Wege der Evangelisierung [...]. Mit dem Ergebnis, dass die Sensibilität der jungen Priester sich eher auf ästhetische und disziplinarische als auf ethische und pastorale Aspekte richtet [...]. Die Pastoralräte ratifizieren die Entscheidungen des Pfarrers." - Mauro Castagnaro, *Brasile - I vescovi e la Chiesa: una conversione pastorale. Intervista a S. Coutinho, storico,* in: Il Regno 68 (2013), 88.

[8] Wie alle Reformatoren lehnt auch Melanchthon im Namen des Evangeliums die *Nichthinterfragbarkeit* der hierarchischen Entscheidungen ab: „Unsere Gegner hätten es vielleicht gerne, dass die Kirche eine Monarchie ist [...], in der der römische Pontifex eine Macht genießt, die niemand bestreiten und über die niemand urteilen darf [...]. Doch man darf die Verheißungen, die der ganzen Kirche geschenkt worden sind, nicht allein den Päpsten vorbehalten." In der

jüngeren Vergangenheit hat die (von den Katholiken unterzeichnete) *Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt* im 3. Teil unter der Ziffer 16 erklärt, dass die Amtsträger „an die Gläubigen in wechselseitiger Abhängigkeit und Zusammenarbeit gebunden" sind.

[9] Vgl. die Instruktion *De Synodis diocesanis agendis* (19. März 1997), in: AAS 89 (1997), 706-727, IV, 4.

[10] Johannes Paul II. hat nach der Militärseelsorge auch alle territorialen kirchlichen Verwaltungseinheiten rechtlich der Diözese gleichgestellt, das heißt, der Prälat einer Personalprälatur, der Administrator einer Apostolischen Personaladministration und, seit Benedikt XVI., ebenso der Ordinarius eines Ordinariats für ehemalige Anglikaner haben bischöflichen Rang.

[11] Gianfranco Calabrese u.a., *Dizionario di ecclesiologia,* Città Nuova 2010. Der Artikel zum Stichwort *Chiesa locale* ist hervorragend, handelt aber nicht von der Diözese im Besonderen.

[12] Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes,* Düsseldorf 1969, 220.

[13] Motuproprio *Apostolos suos* (21. Mai 1998), 12 u. Anm. 55. Die Feststellung trifft zu (vgl. *Annuario Pontificio* 2013, 1140), lässt sich aber unterschiedlich interpretieren: Auf die Frage Pius' IX., ob man solche Bischöfe zum I. Vaticanum einladen solle, antwortete die Ad-hoc-Kommission, „dass er dies nicht tun müsse, aber tun könne", vgl. Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio,* Bd. 49 (Conc. Vat. I, Pars 1), 492f.

[14] Can. 337, § 3 lässt in dieser Hinsicht an Klarheit nichts zu wünschen übrig: „Sache des Papstes ist es, gemäß den Erfordernissen der Kirche die Weisen auszuwählen und auszurichten, in denen das Bischofskollegium seine Aufgabe hinsichtlich der Gesamtkirche kollegial ausüben soll."

[15] Artikel 1 der unter IV aufgeführten „ergänzenden Normen über die Bischofskonferenzen" stellt im geltenden Recht die einzige Forderung nach Einmütigkeit dar.

[16] Die *recognitio* wird gewährleisten, „dass die lehramtliche Antwort" der Bischöfe „mögliche Aussagen des universalen Lehramtes nicht mit Vorurteilen belegt, sondern diese vorbereitet" (Nr. 22, *in fine*). Dieses „Lehramt" kann, wie die *Insegnamenti* Johannes Pauls II. zeigen, mehr als 5000 Seiten pro Jahr umfassen - 1982 waren es 5634, 1988 sogar 7410 Seiten.

[17] Dort ist von den Besonderheiten einer „eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes" die Rede. Der Begriff der Inkulturation kam erst später auf und konnte daher im Konzilsdokument keine Verwendung finden.

[18] Ratzinger, *Das neue Volk Gottes,* 143. Der Gedanke kehrt dort zweimal wieder.

[19] Can. 448, § 1 sieht vor, dass die Grenzen des Zuständigkeitsbereichs der Bischofskonferenzen normalerweise mit den nationalen Grenzen übereinstimmen.

[20] Ratzinger, *Das neue Volk Gottes,* 222.

[21] *Apostolos suos* zitiert hier aus Ziffer 9 des Schreibens *Communionis notio* der Kongregation für die Glaubenslehre, AAS 85 (1993), 838-850, hier 843.

[22] In *Communionis notio* 9 wurde versucht, diese Formulierung zu korrigieren, indem man erklärte, sie sei „untrennbar verbunden" mit der Formel „die Kirchen in und aus der Kirche", AAS 85 (1993), 843.

[23] Der geheime Brief der Glaubenskongregation an alle katholischen Bischöfe identifiziert die als Mutter der anderen Kirchen aufgefasste universale Kirche ausschließlich mit der Kirche der römischen Gemeinschaft. Eine derartige Selbstbezogenheit verschärft das Schisma mit den Ostkirchen, denn Niketas von Nikomedien schreibt: „Wir sprechen der römischen Kirche den Primat unter ihren Schwestern nicht ab", PL 118, 1217; und auch die Antwort des Patriarchen Johannes X. Kamateros an Innozenz III. fällt ähnlich aus: „Wo hätte Christus in den heiligen Evangelien gesagt, dass die Kirche der Römer eine universale Mutter ist? [...] Die Kirche der

Römer hat den ersten Rang unter den Schwestern, die ihr an Würde gleich und von demselben Vater geboren sind", PL 214, 757. Auch die auf dem Konzil von Florenz formulierte Bulle *Laetentur coeli* betrachtet die lateinische Kirche nicht als die Kirche, die die Griechen verlassen haben, vgl. Hervé Legrand, *La théologie des Églises sœurs*, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 88 (2004), 461-496.

[24] Vgl. Can. 349: *cura cotidiana universae ecclesiae.*

[25] Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, Bd. 52, 1105.

[26] Ebd.

[27] Mithilfe der Formel „Bischof der katholischen Kirche", die Paul VI. bei der Promulgation der Akten des II. Vaticanums verwandte, hatten sich die Päpste im 4. und 5. Jahrhundert als *Angehörige* der katholischen Kirche von Rom ausgewiesen und so gegen andere (konkurrierende) Bischöfe derselben Stadt abgegrenzt; vgl. hierzu Hilaire Marot, *Note sur l'expression Episcopus catholicae ecclesiae*, in: Irénikon 37 (1964), 221-226.

[28] Vgl. Denzinger-Hünermann, Nr. 3112-3117.

[29] Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 142.

[30] Noch 1963 konnte ein katholischer Bischof ohne die alle fünf Jahre zu erneuernde Erlaubnis des Papstes einen Pfarrer nicht von dem Verbot dispensieren, an Sonntagen mehr als eine Messe zu zelebrieren.

[31] Die Frage wurde zunächst 1992 und dann 1994 behandelt, vgl. AAS 86 (1994), 541f; weitere Präzisierungen finden sich im *Brief an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen über den liturgischen Dienst der Laien*, in: Notitiae 30 (1994), 333-335, 346-348 und im *Brief an einen Bischof*, in: Notitiae 38 (2002), 49-51.

[32] Msgr. Hadisumarta, in: Origins (7. Mai 1998), 773f. Diese Verpflichtung ist 2001 noch einmal bekräftigt worden, vgl. *Liturgiam authenticam*, Nr. 80: „Diese recognitio ist [...] ein Akt der Leitungsgewalt, der unbedingt notwendig ist (ohne ihn hat der Beschluss der Bischofskonferenz keine Gesetzeskraft)", AAS 93 (2001), 685.

[33] Zu diesem Begriff aus der kirchlichen Soziallehre vgl. Joseph A. Komonchak, *Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique*, in: Hervé Legrand u.a., Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir (CF 149), Paris 1988, 391-447 (die beste Einzeldarstellung zu diesem Thema).

[34] Vgl. *Mystici corporis*, AAS 35 (1943), 211f; *Ad Sinarum gentem*, AAS 47 (1955), 9 und *Ad apostolorum principis*, AAS 50 (1958), 618.

[35] Diese Schlussfolgerung zieht Georg Bier in seiner Habilitationsschrift *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Würzburg 2001, 376. In Can. 480 heißt es: „Der Generalvikar und der Bischofsvikar müssen den Diözesanbischof über alle wichtigeren Amtsgeschäfte, einerlei ob sie noch zu erledigen oder bereits erledigt sind, unterrichten und dürfen niemals gegen den Willen und die Absicht des Diözesanbischofs handeln."

[36] Vgl. Hervé Legrand, *Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie. Une requête de LG 8*, in: Science et Esprit (Ottawa) 59 (2007), 333-349.

[37] Ein zunehmend direktes Instrument, vgl. den Art. 28 der *Ratio agendi in doctrinarum examine*, AAS 89 (1997), 834, der jede Berufung gegen eine Entscheidung der Glaubenskongregation untersagt, was bisher nur für die päpstlichen Entscheidungen galt.

[38] So bezeichnet Art. 9, § 2 der *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester* (1997) es als „theologisch sichere Lehre und [...] jahrhundertealte Praxis der Kirche", dass „die Krankensalbung gültig nur der Priester spendet", AAS 89 (1997), 852-877.

[39] Vgl. o. Anm. 16.

[40] So war es beispielsweise der anglikanische Erzbischof, der Kardinal Hume als Erster über den Inhalt von *Ad tuendam fidem* über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen in Kenntnis setzte. Kardinal Cassidy, der Vorsitzende des Päpstlichen Rats für die Einheit der Christen und Gast bei der Lambeth-Konferenz, wurde eine Stunde vor der Veröffentlichung informiert. Mithin war weder der eine noch der andere konsultiert worden. Ein anderes Beispiel: die Aufhebung der Exkommunikation des Lefebvristen und Holocaust-Leugners Msgr. Williamson.

[41] Paul VI. schreibt in seinem Tagebuch: „Ich war schon vorher einsam, aber jetzt wird meine Einsamkeit vollständig und furchtbar", zitiert nach Peter Hebblethwaite, *Paul VI: the First Modern Pope*, Mahwah 1993, 339.

[42] Vgl. *Annuario Pontificio* von 1954.

[43] In Österreich - um nur ein Beispiel zu nennen - führte dies zu den Affären um Bischof Krenn und vor allem um Kardinal Groër. Letzterer, der aufgrund pädophiler Neigungen zurücktreten musste, war ohne vorherige Rücksprache mit seinem Abt ernannt worden. Erst kürzlich hat die Bischofskonferenz die Weihe eines bereits ernannten Bischofs verhindert.

[44] Nuntius K. J. Rauber räumt z.B. ein, dass die übergeordneten Behörden seine Vorschläge mehr als einmal zurückgewiesen hätten, vgl. *Il Regno Attualità*, 65 (2010), 85f. Dies kann aus ganz unterschiedlichen Gründen geschehen: So hat ein Kurienkardinal lange vor *Summorum Pontificum* erklärt, man müsse „alles tun, um eine Generation von Bischöfen zu etablieren", die dem alten Ritus wohlwollend gegenüberstehen, *Trenta Giorni*, 1998, Nr. 11.

[45] Laut Can. 377, § 3 soll der Nuntius lediglich einige Mitglieder des Konsultorenkollegiums oder des Kapitels „einzeln und geheim" zu Rate ziehen; eine Befragung der Ortskirche insgesamt ist hingegen nicht erwünscht.

[47] Seither verfügen nur noch etwa 20 römisch-katholische Diözesen in Deutschland und der deutschsprachigen Schweiz über eine Art Wahlrecht.

[48] In *Apostolica sollicitudo*, dem Motuproprio über die Errichtung der Bischofssynode, heißt es unmissverständlich: „So errichten und bestellen Wir [...] gemäß Unserer Hochschätzung und Ehrerbietung für alle katholischen Bischöfe, und damit diesen reichere Gelegenheit gegeben werde, in noch offenkundigerer und wirksamerer Weise an Unserer Sorge für die Gesamtkirche teilzunehmen, [...] einen ständigen Rat von Bischöfen für die gesamte Kirche, der direkt und unmittelbar Unserer Vollmacht unterstellt ist", AAS 57 (1965), 775-780.

[49] So wurden beispielsweise 136 Mitglieder der Sondersynode für Amerika von den anderen Mitgliedern gewählt, die mehrheitlich - nämlich 161 von ihnen - vom Papst designiert worden waren oder der Synode etwa als Kurienkardinäle *ex officio* angehörten.

[50] Vgl. hierzu Hervé Legrand, *Römisches Amt und universales Amt des Papstes*, in: CONCILIUM 11 (1975), 531-538.

[51] So hielt es der hl. Cyprian für seine Pflicht, ehe er die Wahl des Bischofs von Rom anerkannte, zunächst deren Gültigkeit zu überprüfen. Wenn von einer Internationalisierung des Kollegiums die Rede ist, so zeugt dies von einer weltlichen Lesart der *comprobatio*.

[52] Ein Beispiel (das jedoch keinen Einzelfall darstellt): Erst in diesem Jahr (2013) wurde ein 87-jähriger designierter Kardinal zum Bischof geweiht. Erinnern wir uns, dass Kardinal Ottaviani ein einfacher Priester und der Staatssekretär Pius' IX. Diakon war und dass der letzte Kardinal, der Diakon blieb, 1902 gestorben ist.

[53] *An die päpstlichen Repräsentanten zum Jahr des Glaubens* (21. Juni 2013). Er betrachtet ihr Amt nicht als das eines Bischofs: „Ihr lehrt nicht einen bestimmten Teil des Gottesvolkes [...], ihr leitet keine Ortskirche." (3)

[54] Der Untersuchung von Thomas J. Reese zufolge unterstützt die Kongregation für die Bischöfe in 80 bis 90 Prozent der Fälle die von den Nuntien vorgeschlagenen Kandidaten: *Inside the Vatican*, Cambridge MA 1996, 240.

[55] Es handelt sich hierbei um eine Frage von ökumenischer Tragweite, vgl. Lukas Vischer, *Der*

*Heilige Stuhl, der Vatikanstaat und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen. Eine zu wenig diskutierte ökumenische Frage*, in: ders. (Hg.), Ökumenische Skizzen, Frankfurt 1972, 166-193; so musste beispielsweise die eine oder andere orthodoxe Kirche aufgrund ihrer Bindung an den Staat den Papst empfangen, wenn die betreffende Regierung sich Vorteile von seinem Besuch versprach und ihn als Staatsoberhaupt eingeladen hatte.

[56] In Ermangelung einer kirchenrechtlichen Erneuerung, die mit der biblischen, liturgischen und patristischen Erneuerung vergleichbar wäre, ist der Codex von 1983 stark von der Säkularisierung des kanonischen Denkens geprägt, die seit 1917 eingesetzt hat und von den Kanonikern selbst gefordert (vgl. Louis de Naurois, Art. *Canonique (droit)*, in: Encyclopaedia Universalis, Bd. III, 880f.), von Paul VI. aber abgelehnt wurde: „Es soll nicht Ihre vorrangige Sorge sein, eine dem Zivilrecht nachempfundene Rechtsordnung zu etablieren", *An die Teilnehmer am II. Internationalen Kongress für Kirchenrecht*, in: DC 70 (1973), 804. Vgl. hierzu Hervé Legrand, *Les enjeux ecclésiologiques de la codification du droit canonique*, in: P. Arabeyre - B. Basdevant-Gaudemet (Hg.), Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne (Études et rencontres de l'École des Chartes 41), Paris 2013, 405-421. Vgl. auch oben, Anm. 9.

[57] Dem ÖRK ist es kaum gelungen, die Konziliarität der Kirchen zu untermauern. Das große und heilige Konzil der orthodoxen Kirche, das seit einem halben Jahrhundert vorbereitet wird, verzögert sich mangels eines anerkannten Primats.

[58] Darauf wird in *Communionis notio* 8 hingewiesen: „Schon die Geschichte zeigt, dass, wo eine Teilkirche nach Selbstgenügsamkeit strebte und dabei ihre reale Gemeinschaft mit der universalen Kirche und deren lebendigem und sichtbarem Zentrum schwächte, sie auch an ihrer inneren Einheit Schaden genommen hat und dazu in Gefahr geraten ist, der eigenen Freiheit verlustig zu gehen gegenüber den verschiedensten Mächten, die sie sich dienstbar machen oder sie ausbeuten wollten", AAS 85 (1993), 842.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

# Frauen gehen in Führung – jetzt auch an der Römischen Kurie!

Sabine Demel

*Soll das überwunden werden, was an der Römischen Kurie immer wieder kritisiert wird, dann braucht es Neuregelungen nach den Kriterien der Subsidiarität, Transparenz und Koordination. Neue Regelungen alleine genügen aber nicht. Sie müssen begleitet werden von der entsprechenden Haltung des Personals, die sich in Teamfähigkeit, Einfühlungsvermögen und Kommunikationsfähigkeiten ausdrückt. Dazu ist eine Professionalisierung und Entklerikalisierung wichtiger Funktionen und Positionen an der Kurie vorzunehmen sowie eine Gleichstellungsordnung und Frauenquote einzuführen. Die Römische Kurie als Vorreiterin und Muster für ein partnerschaftliches*

*Miteinander von Frauen und Männern – das hätte auch eine wichtige Signalwirkung in die Ortskirchen und die Gesellschaft hinein!*

„Die Römische Kurie lässt sich mit einem alten verwinkelten Gebäude vergleichen, dem im Laufe der Zeit Anbauten unterschiedlichster Baustile beigefügt und dessen Fassaden von Zeit zu Zeit neu gestrichen wurden, ohne dass es je einer Gesamtrenovation unterzogen worden wäre."[1] Was für eine Gunst der Stunde, dass nun Papst Franziskus offensichtlich eine grundlegende Strukturreform der Römischen Kurie anzielt - warum sonst sollte er ein achtköpfiges Gremium eingesetzt haben, das ihm Vorschläge für die geplante Kurienreform unterbreiten soll!

Welche Kriterien könnten und sollten für diese Strukturreform maßgeblich sein? Weder der Papst noch das von ihm beauftragte Gremium für die Kurienreform haben sich bisher diesbezüglich geäußert. Naheliegende Kriterien ergeben sich zweifelsohne aus der Kritik, die in einer gewissen Kontinuität immer wieder gegenüber der Römischen Kurie geäußert wird.

## Subsidiarität, Transparenz und Koordination

Zentralistisch, intransparent und unkoordiniert - das sind die drei Stichworte, die man immer wieder hört oder liest, wenn es um die Römische Kurie geht. Heißt im Umkehrschluss: Es müssen mehr Subsidiarität, Transparenz und Koordination in Struktur, Arbeitsstil und Umgangsformen der Römischen Kurie einkehren. Wie kann das gelingen? Natürlich braucht es dazu konkrete Regelungen, mit denen die bisherigen Kompetenzzuweisungen, Rechte und Pflichten der einzelnen Organe neu geordnet werden.

Um den Zentralismus zugunsten der *Subsidiarität* abzubauen, wäre ein Ständiger Rat von Bischöfen einzurichten, an den die Ausübung von Leitung und Lehramt von Seiten der Römischen Kurie rückzubinden ist. Dadurch würde erstens deutlicher als bisher, dass die Gesamtkirche nicht die Römische Kurie, sondern die Gemeinschaft aller bischöflich geleiteten Ortskirchen ist, zweitens würde auch die gesamtkirchliche Verantwortung der Bischöfe sowohl im Bereich der Jurisdiktion wie im Bereich des Lehramtes eine konkrete Gestalt gewinnen; drittens wäre die Römische Kurie nicht mehr zwischen Papst und Bischöfe geschoben. Für die Einrichtung eines Ständigen Rates von Bischöfen spricht schließlich auch die Tatsache, dass „jede Verwaltung, auch die kirchliche, [...] zur Uniformität und Zentralisierung [tendiert]"[2]; der Ständige Rat von Bischöfen hätte dagegen wegen seiner „Zusammensetzung mehr Verständnis für die Verschiedenheit der Problemlösungen je nach Kulturkreisen."[3]

Für die *Transparenz* sind klare und für alle Gläubigen leicht zu verstehende wie auch zugängliche Regelungen über die Zuständigkeiten innerhalb der Kurie, die Verfahrenswege und die Begründungspflicht von Entscheidungen zu schaffen.

Für die *Koordination* sind regelmäßige zeitnahe Arbeitsbesprechungen der ver-

schiedenen Behörden (Kardinalskonsistorien und interdikasterielle Sitzungen) einzuführen, um einander zu informieren, zu beraten sowie die Zuständigkeit und Vorgehensweise miteinander abzustimmen. Zu Recht wurde hier schon vor Jahren kritisch festgestellt, dass „die periodischen Zusammenkünfte der Dikasteriumsleiter etwa fünfmal jährlich“[4] dies nicht leisten können. Dazu braucht es vielmehr „ein regelmäßig (im Zweifel wöchentlich) tagendes Kabinett und eine von allen ‚Ministern‘ (in diesem Fall: Präfekten und Präsidenten) getragene kollegiale Gesamtverantwortung“[5].

## Teamfähigkeit, Einfühlungsvermögen und Kommunikationsfähigkeiten

Aber mindestens genauso wichtig wie diese und weitere Regelungen ist es, dass eine neue Haltung in die Büros der Römischen Kurie einzieht. Ihr Hauptkennzeichen sind Teamfähigkeit, Einfühlungsvermögen und Kommunikationsfähigkeiten. Sie sorgen dafür, dass die Regelungen nicht nur auf dem Papier stehen bleiben, sondern wirklich mit Leben gefüllt werden. Sie werden mehr und mehr erst innerhalb der Kurie selbst und dann auch draußen in den Kirchen vor Ort vieles von dem überwinden, was zu den Vorwürfen des Zentralismus, der Intransparenz und der mangelnden Koordination geführt hat: die oft erlebte Paradoxie zwischen *Können, aber Nicht-Dürfen* und zwischen *Müssen, aber Nicht-Können;* die gängige Erfahrung des einflusslosen Mithelfens einerseits und der LückenbüßerInnenfunktion für fehlendes Personal andererseits; das verständnislose Tolerieren des Einheits- und Leitungsamts hier und das Ausnutzen der Rangniedrigeren als HilfsdienerInnen der Ranghöheren dort. Auf diese Weise wird allmählich der Raum wachsen für gegenseitiges Vertrauen und Zutrauen, für gegenseitiges Anerkennen und Beteiligen an Planung und Verantwortung, für ein koordiniertes und effektives Miteinander zum Wohle der Kirche. Doch wie soll diese Haltung in die Kurie kommen, um dann von dort in die Ortskirchen auszustrahlen?

## Professionalisierung und Entklerikalisierung

Die wichtigen Funktionen und Positionen der Römischen Kurie haben durchweg (ranghohe) Kleriker inne. Die Grundlage dafür bildet nicht primär eine Vorschrift, sondern eine allmählich entstandene Praxis. Im Laufe der Zeit wurden zunehmend nur (ranghohe) Kleriker mit den bedeutenden Aufgaben und Ämtern betraut. Bis heute „gilt die Regel, dass Inhaber hoher Kurienämter den Rang von Bischöfen, Erzbischöfen oder Kardinälen erhalten sollen. Was soll mit hochrangigen kirchlichen Würdenträgern der Kurie geschehen, wenn sie ihre kurialen Aufgaben nicht mehr versehen können, aus welchen Gründen auch immer? Hinzu kommen schwerwiegende Bedenken rechtsstaatlicher Natur. Die Kombination

von exekutivem Kurienamt und legislativem Kirchenamt in einer Person widerspricht in krasser Weise dem Grundsatz der Gewaltenteilung."[6] So bietet sich aus mehreren Gründen an, die Aufgaben- und Ämterverteilung in der Kurie neu zu organisieren, und zwar nach dem Maßstab der Professionalisierung und Entklerikalisierung. Alle Funktionen, die nicht unabdingbar den Empfang des Weihesakraments voraussetzen, sind nach Begabung und Ausbildung, nicht mehr nach Weihegrad und innerkirchlichem Würderang zu besetzen.

Wird nicht mehr die Weihe als Qualifizierungskriterium genommen, sondern die für die Funktion und das Amt notwendige Fachkompetenz, dann wird es in der Kurie künftig erstens wesentlich mehr Laien als bisher geben. Wird dabei auch der Kompetenz zu der Haltung, die sich in Teamfähigkeit, Einfühlungsvermögen und Kommunikationsfähigkeiten ausdrückt, eine entsprechend hohe Bedeutung zugesprochen, muss sich zweitens auch der Prozentsatz der Frauen in der Kurie um ein Zigfaches erhöhen. Denn die Geschlechterforschung hat gezeigt: Teamfähigkeit, Einfühlungsvermögen und Kommunikationsfähigkeiten sind sogenannte „soft skills", die auch gerne als *„feminine skills"* bezeichnet werden, weil es Fähigkeiten sind, die erfahrungsgemäß besonders von Frauen eingebracht werden. Dass diese Fähigkeiten auch und gerade für die Römische Kurie wichtig sind, wird von Insiderinnen ebenfalls so gesehen. Die US-amerikanische Ordensschwester Judith Zoebelein, seit 1991 und damit von Anfang an für den Web-Auftritt der Römischen Kurie zuständig, erklärt in einem Gespräch über Frauen im Vatikan: Frauen haben „ihr eigenes Gespür für Zusammenhänge und für Sensibilitäten anderer. Und sie sind kommunikativ. Wo sollten diese Qualitäten besser aufgehoben sein als an einem Ort, dessen erklärtes Ziel die Verbreitung der Frohen Botschaft auf der ganzen Welt ist?"[7] Und Barbara Hallensleben, seit 2003 als eine von zwei Frauen Mitglied der 30-köpfigen Internationalen Theologischen Kommission, „dem wichtigsten theologischen Beratungsgremium des Heiligen Stuhles"[8], weiß zu erzählen, dass männliche Würdenträger sie mit Aussagen begrüßten wie: „Es ist gut, dass Sie da sind. Die Atmosphäre ändert sich."[9] Wie? Das drückt Barbara Hallensleben mit Hilfe von Schwester Lutgart, die seit über 20 Jahren für die Theologische Kommission als Übersetzerin arbeitet, aus: „Sie hat mir erzählt, dass sie die Kommission in ihrer neuen Zusammensetzung seit 2003 als angenehm empfindet, weil es hier niemanden gebe, der sich - und jetzt benutzt man interessanterweise ein weibliches Wort - wie eine Diva gebärdet und den anderen seine Theologie aufzuerlegen versucht. Ich wage nicht zu sagen, dass die Anwesenheit der beiden Frauen das bewirkt hat, aber einen kleinen Beitrag könnte sie geleistet haben."[10] Schwester Enrica Rosanna, Untersekretärin der Ordenskongregation[11] und damit bisher ranghöchste Frau in

*Sabine Demel ist seit 1997 Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg; ihre Forschungsschwerpunkte sind das Verhältnis von Theologie und Recht, die Ökumene, das kirchliche Amt, die Rechtsstellung von Laien und Frauen in der Kirche. Neueste Publikationen: Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis (²2013); Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten (2012). Anschrift: Lehrstuhl für Kirchenrecht, Universität Regensburg, D-93040 Regensburg. E-Mail: sabine.demel@theologie.uni-r.de.*

der Römischen Kurie, beschreibt das, was sie speziell als Frau in ihre Tätigkeit an der Kurie einbringt, „mit einer Wendung aus dem Englischen: ‚I care'. Für sie bedeutet das: ‚Ich kümmere mich, ich trage Sorge, mir liegt an dir, du interessierst mich, ich bin für dich da.' Dieses Programm setzt Schwester Enrica an ihrem Arbeitsplatz um. Für alle, die zur Tür hereinkommen, die anrufen oder Post schicken, aber auch und gerade im Kreis ihrer Mitarbeiter. Namenstage feiern. Osterschmuck anbringen - und ihn wieder entfernen. Für eine heiter-gelassene Atmosphäre sorgen. Licht hereinholen, Blumen pflegen. Den Blick fürs Ganze mit dem Gespür fürs Detail verbinden. Grenzen erkennen."[12]

## Frauenquote und Gleichstellungsordnung

Welche Chancen vergibt die Römische Kurie damit, dass sie bisher nur maximal 15 Prozent Frauen in ihren Reihen hat[13] und die bisher höchste Stelle, die eine Frau bekleidet, die des „Untersekretärs" ist[14], während die anderen wenigen Frauen „meist als Sekretärinnen und Schreibkräfte"[15] tätig sind!

Für Judith Zoebelein gibt es eine ganz einfache Erklärung für die Tatsache, dass so wenige Frauen im Vatikan tätig sind: „Es müssten mehr Frauen für freie Stellen vorgeschlagen werden. Das kann allerdings nur geschehen, wenn die Verantwortlichen persönlich qualifizierte Frauen kennen. Und das ist wohl auch eine Generationenfrage."[16] Schwester Judith Zoebelein bestätigt mit ihrer Einschätzung, was andernorts durch Studien belegt ist. So ist eine soziologische Studie, die für die Diözese Rottenburg-Stuttgart Gründe für die Unterrepräsentanz von Frauen in den höheren Leitungsebenen erhoben hat, 1992 u.a. zu dem Ergebnis gekommen: „Die für hohe Leitungsebenen nicht nur, aber auch in der Kirche übliche Rekrutierungspraxis und geschlechtsspezifische Segregation behindert, so die Studie, die Besetzung von Leitungsämtern mit Frauen."[17]

Um zu verhindern bzw. zu überwinden, dass (auch) in der Römischen Kurie diese - oft unterbewusst ablaufende - Geschlechterpsychologie der Stellenbesetzung (weiterhin) erfolgt, sind zwei strukturelle Maßnahmen unabdingbar. Zum einen ist umgehend eine Frauenquote für leitende Aufgaben und Ämter in der Römischen Kurie festzulegen, die solange gilt, bis eine gleichberechtigte Repräsentanz von Frauen in Führungspositionen erreicht ist. Die Frauenquote hat keinen Selbstzweck, sondern ist Mittel zum Zweck, die bisher praktizierte Benachteiligung von Frauen zu überwinden. Es geht bei der Frauenquote nicht um Bevorzugung, sondern um das Beenden der Benachteiligung und Diskriminierung von Frauen in Führungspositionen - auch an der Römischen Kurie.

Zum zweiten ist mittelfristig eine Gleichstellungsordnung für die Römische Kurie einzuführen mit verbindlich und transparent formulierten Selbstverpflichtungen zur Förderung der Gleichstellung, die kontinuierlich auf ihre Umsetzung zu überprüfen sind. Maßgebliche Stichworte sind hier: regelmäßige Gleichstellungsanalysen und Kontrolle der Ziel- und Maßnahmenkataloge sowie des Zeitplans möglichst durch eine Gleichstellungsbeauftragte.

Parallel zu diesen beiden strukturellen Maßnahmen ist sofort und kontinuierlich auf allen Ebenen - vor allem in den Führungsebenen - der Römischen Kurie intensiv die geschlechtersensible Selbst- und Fremdwahrnehmung zu schulen und gezielt weiterzubilden, damit „Geschlechterfallen", Denkblockaden und unbewusste Handlungsmuster identifiziert, wahrgenommen, ernst genommen und abgebaut werden (können).
Im Sinne dieser Maßnahmen ist bereits vor Kurzem die Vision entwickelt worden: „[...] eine Frau als Vorsitzende im päpstlichen Laienrat, eine Theologin an der Spitze der Kongregation für die Glaubenslehre, nachdem wir mit der heiligen Hildegard von Bingen seit Kurzem eine weitere Kirchenlehrerin bekommen haben - das würde nicht nur den Stil der Kurie verändern, sondern auch der Vielfalt der Charismen nützen, die Gott seiner Kirche schenkt."[18] Und nicht auszudenken, was sich verändern wird, wenn künftig auch Frauen zu päpstlichen Nuntien ernannt werden! Es kämen nun auch spezifisch weibliche Aspekte im Verhältnis des Apostolischen Stuhles zu den Staaten und bei den Bischofsernennungen zum Zuge. Denn der Nuntius bzw. die Nuntia ist die Verbindungsperson zwischen dem Papst und den einzelnen Staaten sowie der/die maßgebliche InformantIn des Papstes über die potentiellen Kandidaten einer konkret anstehenden Bischofsernennung.

## Selbstverpflichtung zu geschlechtergerechten Maßnahmen

Was hier für die Römische Kurie als Vision formuliert ist, wird - zumindest in Deutschland - schon seit einigen Jahrzehnten von der Evangelischen Kirche als Zielgröße formuliert: „Gerechtigkeit gegenüber Frauen erfordert ihre Einbeziehung in alle kirchlichen Bereiche, eine neue Verteilung von Aufgaben und Zuständigkeiten für Männer und Frauen und eine frauengerechte Sprache.[19] [...] Gerechtigkeit bedeutet hier, dass Unterschiede anerkannt und fruchtbar gemacht, Benachteiligungen aufgrund dieser Unterschiede aber vermieden werden. In einer Gemeinschaft von Frauen und Männern müssen beide ihre Gaben entwickeln und ausbauen können, die wegen der bisherigen Rollen- und Machtverteilung unterentwickelt geblieben oder unterdrückt worden sind. [...] In einer gerechten Gemeinschaft müssen Männer angestammte Vorrechte aufgeben, sich auf die Veränderung von Strukturen einlassen und in der Auseinandersetzung mit Frauen neue Verhaltensweisen lernen."[20]
Die katholische Kirche kann es sich nicht leisten - und zwar nicht aus pragmatischen, sondern aus zutiefst theologischen Gründen -, hinter einer solchen Selbstverpflichtung, wie sie die Evangelische Kirche in Deutschland bereits 1989 in einem Synodenbeschluss eingegangen ist, zurückzubleiben. Denn als Sakrament des Heils für die Welt - wie sich die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil versteht (vgl. LG 1; 9; 48; 59) -, also als Zeichen und Werkzeug des Heils, hat die katholische Kirche mehr als jede andere Kirche und erst recht

mehr als jede andere Institution oder Bewegung die zentrale Aufgabe, eben dieser Welt vorzuleben, dass sie ein beispielhafter, ja mustergültiger Ort ist, wo Männer und Frauen gleichberechtigt und partnerschaftlich leben und wirken. Denn schließlich ist die katholische Kirche von ihrem Schöpfungsglauben her davon überzeugt, dass „erst die sich gegenseitig ergänzende Zusammenarbeit von Mann und Frau die Fülle hervorbringt und widerscheinen lässt, die im Menschen angelegt ist“[21]. Wie zutreffend diese Überzeugung ist, deckt sich mit den Ergebnissen von Studien, wonach „Unternehmen mit hoher Heterogenität auf der Entscheidungsebene innovativer und kreativer arbeiten. In der gegenwärtigen Situation kann die Kirche Innovation und Kreativität zweifelsohne gut gebrauchen“[22].

Was ist das für eine Signalwirkung sowohl in die Ortskirchen wie auch in die Gesellschaft hinein, wenn die anstehende Reform der Römischen Kurie dafür genutzt wird, nicht nur vereinzelt Frauen an die Kurie zu holen, sondern systematisch an einer Gleichstellung von Männern und Frauen zu arbeiten!? Wenn im Zuge der Kurienreform alle bestehenden Werte, Normen und Strukturen sowie alle Entscheidungen und Handlungen auf ihre Geschlechterbezogenheit in Herkunft und Auswirkung überprüft und im Sinne der Geschlechtergerechtigkeit verändert werden!? Wenn „Römische Kurie“ und „Gendermainstreaming“ sowie „Gleichstellungsordnungen“ keine Gegensätze mehr bilden!? Wenn zur Römischen Kurie regelmäßige Gleichstellungsanalysen und Kontrolle der Ziel- und Maßnahmenkataloge sowie des Zeitplans durch eine(n) Gleichstellungsbeauftragte(n) gehören!?

Die Römische Kurie als Vorreiterin und Muster für ein partnerschaftliches Miteinander von Frauen und Männern - das wäre eine wirkliche Überraschung, ein großes Hoffnungszeichen für die Reformfähigkeit der Kirche und ein immenser Motivationsschub für viele enttäuschte und frustrierte Frauen, ihrer Kirche doch nicht den Rücken zu kehren!

[1] André Zünd, *Zur Reform der Römischen Kurie. Anregungen aus betriebswirtschaftlicher Sicht*, in: StZ 218 (2000), 306-314, 306f.

[2] Alphons Gommenginger, *Verfassung und Struktur in einem neuen Kirchenrecht*, in: Orientierung 31 (1967), 25-28, 27.

[3] Ebd., 27.

[4] Hans Maier, *Braucht Rom eine Regierung?*, in StZ 219 (2001), 147-160, 150.

[5] Ebd., 148.

[6] Zünd, *Zur Reform der Römischen Kurie*, 312. Zwar kann es nach bisheriger Lehre der katholischen Kirche über die „heilige Vollmacht“ *(sacra potestas)* bei Papst und Bischof keine Gewaltenteilung geben, wohl aber bei den Behörden der Römischen (und bischöflichen) Kurie (vgl. Hans Heimerl, *Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche*, in: ThPQ 121 [1973], 26-35, 32).

[7] Gudrun Sailer, *Frauen im Vatikan. Begegnungen, Porträts, Bilder*, Leipzig (ohne Jahr), 79.

[8] Ebd., 122,

[9] Ebd., 125.

[10] Ebd., 125f.

[11] Die korrekte Bezeichnung dieser umgangssprachlichen Ausdrucksweise lautet: Kongregation für die Institute gottgeweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens.

[12] Sailer, *Frauen im Vatikan*, 164.

[13] Ebd., 7, wobei diese Prozentangabe nicht nur auf die Römische Kurie, sondern auf den Vatikanstaat und die Kurie zusammen bezogen ist. Außer dieser Angabe lassen sich keine weiteren statistischen Angaben ermitteln. Denn das vom Vatikan herausgegebene Statistische Jahrbuch enthält keine tabellarische Übersicht, der man entnehmen könnte, wie viele Personen an der Kurie tätig sind. Es enthält nur Informationen über die Einwohnerzahl pro Quadrat-Kilometer für jedes Land der Erde, die Zahl der Katholiken pro 100 Einwohner, die Anzahl der Pfarreien, der Bischöfe pro Land, die Zahl der Priester, die ihr Amt aufgegeben haben, die Zahl der Ordensschwestern, kirchlicher Territorien etc. Geschlechtsspezifische Aussagen macht das Jahrbuch nur insofern, als zwischen Priestern und Ordensfrauen unterschieden wird. Allerdings werden diese beiden Gruppen auch nicht direkt miteinander verglichen (vgl. Secretaria Status Rationarium Generale Ecclesiae (Hg.), *Annuarium statisticum Ecclesiae 2011*, Vatikanstadt 2013). Bei eigenen Stichproben nach den Angaben des 2013 erschienenen Päpstlichen Jahrbuches (Segreteria di Stato, Libreria Editrice Vaticana (Hg.), *Annuario Pontificio per l'anno 2013*, Vatikanstadt 2013) zeigte sich folgendes Bild: In der Kongregation für die Glaubenslehre sind von den 89 Mitgliedern sechs Frauen, von denen wiederum eine als Mitarbeiterin im Sekretariat tätig ist, vier als technische Angestellte und eine als Angestellte (S. 1157-1159). In der Kleruskongregation befindet sich unter den 89 Mitgliedern eine Frau, die als technische Angestellte tätig ist (S. 1189f). Die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente besteht aus 100 Mitgliedern, unter denen sich keine Frau befindet (S. 1167-1169). Der Päpstliche Rat zur Auslegung der kirchlichen Gesetze zählt 74 Mitglieder, darunter zwei Frauen, beide mit der Funktion der Beraterinnen (S.1231-1232). Die Apostolische Signatur setzt sich aus 44 Personen zusammen, darunter eine Frau, die dem Sekretariat zugeordnet ist (S. 1203-1204); die Rota Romana aus 52 Personen, darunter auch wieder eine Frau, die ebenfalls für das Sekretariat arbeitet (S. 1205-1207).

[14] Sailer, *Frauen im Vatikan*, 156. Nach bisherigen Meldungen ist neben der 2004 zur Untersekretärin der Ordenskongregation bzw. der Kongregation für Institute gottgeweihten Lebens und für Gemeinschaften apostolischen Lebens berufenen Schwester Dr. Enrica Rosanna (vgl. dazu das Interview *Der Beitrag des weiblichen Genius. Interview mit der Untersekretärin der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens. Der Frau, die das höchste Amt jenseits des Tibers innehat*, zugänglich unter: www.30giorni.it/articoli_id_16240_l5.htm) seit 2010 Dr. Flaminia Giovanelli als Untersekretärin des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden tätig (vgl. dazu die Meldung: *Vatikan: Zum ersten Mal wird eine Frau Untersekretärin eines Päpstlichen Rates*, zugänglich unter: www.zenit.org/de/articles/vatikan-zum-ersten-mal-wird-eine-frau-untersekretarin-eines-papstlichen-rates).

[15] Zünd, *Zur Reform der Römischen Kurie*, 312.

[16] Ebd.

[17] Andrea Qualbrink, *Fordern und Fördern. Frauen in kirchlichen Leitungspositionen*, in: HK 65 (2011), 461-466, 463, unter Verweis auf Christiane Bender u.a., *Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion*, Mainz 1996.

[18] Hubert Wolf, *Papst Franziskus sollte seine Kirche grundlegend reformieren*, zugänglich unter: www.sueddeutsche.de/panorama/reformbedarf-der-katholischen-kirche-wie-glaube-wieder-glaubwuerdig-werden-kann-1.1731252, S. 1-5, S. 4; ähnlich auch schon der Erzbischof von Brüssel Gottfried Kardinal Daneels in einem Interview von 2003, zugänglich unter: www.religionv1.orf.at/projekt02/news/0309/ne030905_danneels_fr.htm.

[19] Beschluss der 7. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 6. Tagung zum Schwerpunktthema der Synode „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" in

Bad Krozingen 1989. Bericht über die sechste Tagung der siebten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 5. bis 10. November 1989, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1989, 790-808, 796.

[20] Ebd., 799f.

[21] Dorothea Reininger, *Diakonat der Frau in der Einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*, Ostfildern 1999, 650.

[22] Qualbrink, *Fordern und Fördern*, 465; vgl. auch die Osnabrücker Seelsoregamtsleiterin Daniela Engelhard: „Erfahrungen aus der Wirtschaft zeigen, dass gemischt-geschlechtliche Teams auf den Führungsebenen kreativer und innovativer arbeiten. Es geht darum, dass sich bei uns [sc. der katholischen Kirche] die verschiedenen Berufungen, kirchlichen Dienste und Lebensformen auch auf den Leitungsebenen abbilden" (*„Die Beweislast liegt nicht bei den Frauen". Ein Gespräch mit der Osnabrücker Seelsorgeamtsleiterin Daniela Engelhard*, in: HK 66 (2012), 123-127, 127).

# Vom Hofstaat des 17. Jahrhunderts zur modernen Serviceeinrichtung: die Reform der Römischen Kurie

Thomas J. Reese

*Thomas J. Reese S.J. führt aus, worauf geachtet werden muss, wenn die Römische Kurie vom Hofstaat des 17. Jahrhunderts in eine moderne Serviceeinrichtung umgewandelt wird und dabei die Prinzipien der Kollegialität und Subsidiarität berücksichtigt werden: 1. Kurienbeamte dürfen nicht mehr zu Bischöfen oder Kardinälen ernannt werden. 2. Die legislativen, exekutiven und gerichtlichen Funktionen in der Kurie sind voneinander zu trennen, wozu auch gehört, dass die Ämter der Kurie durch Kommissionen von Diözesanbischöfen beaufsichtigt werden müssen. 3. Die Koordinationsfunktion des Substituts des Staatssekretärs* (Sostituto) *muss gestärkt werden. 4. Bei der Neuorganisation der Kurie müssen die Regionen größeres Gewicht bekommen als die Funktionen. Die Reform kann nicht gelingen, wenn die Kurienbeamten weiterhin Bischöfe und Kardinäle* ex officio *sind.*

Während der Generalkongregationen im Vorfeld des Konklaves 2013 war von vielen Kardinälen zu hören, dass eine Reform des Vatikans nötig sei. Begründet wurde das mit den jüngsten Finanz- und Sexskandalen im Vatikan wie auch mit

dem allgemeinen Eindruck einer zu starken Zentralisierung der kirchlichen Entscheidungsprozesse.

In diesem Artikel wird es schwerpunktmäßig um die Reform der Römischen Kurie gehen. Dieser Teil des Vatikans unterstützt den Papst als Oberhaupt des Bischofskollegiums bei der Leitung der Weltkirche. Die Kurie besteht aus dem Staatssekretariat, den Kongregationen, den Päpstlichen Räten, den Gerichtshöfen sowie weiteren Ämtern. Um den Vatikanstaat, die Vatikanbank oder die Finanzreform wird es an dieser Stelle nicht gehen.[1]

Während und nach dem II. Vaticanum (1962-1965) gab es eine starke Tendenz, die Leitung der Kirche kollegialer zu gestalten und das Subsidiaritätsprinzip auf die Kirche anzuwenden, damit mehr Entscheidungen vor Ort getroffen werden könnten.

Einige wichtige Reformschritte wurden unter Papst Paul VI. vorgenommen:

1. 1970 wurde das Wahlrecht der Kardinäle auf die unter Achtzigjährigen beschränkt, und die Anzahl der wahlberechtigten Kardinäle wurde auf 120 erhöht.[2]
2. 1965 wurde die Bischofssynode geschaffen, um die Bischöfe in die Diskussion der die Kirche betreffenden Fragen einzubeziehen.[3]
3. Es wurden neue Kurienämter (Päpstliche Räte) geschaffen, die sich mit den im II. Vaticanum aufgeworfenen Fragen wie der Ökumene, den interreligiösen Beziehungen, den Laien, den Migranten sowie mit Gerechtigkeit und Frieden befassen sollten.[4]
4. 1970 wurde das 75. Lebensjahr als Altersgrenze für die Leitung von Kongregationen und anderen Ämtern festgesetzt, und das 80. Lebensjahr wurde als Höchstalter für Mitglieder einer Kongregation oder eines Päpstlichen Rates bestimmt.
5. Es wurden mehr Bischöfe mit der Leitung von Ämtern betraut und zu Mitgliedern von Kongregationen und Päpstlichen Räten ernannt, die nicht der Kurie angehörten und nicht aus Italien kamen.

Diese Veränderungen sollten insgesamt bewirken, dass zahlreichere und unterschiedliche Stimmen an der Leitung der Kirche beteiligt würden. Kleinere Veränderungen wurden von Johannes Paul II.[5] und Benedikt XVI. vorgenommen, aber nicht in dem Maße wie von Papst Paul VI. selbst. Auch wenn Paul VI. weitreichende Reformen vornahm, so gingen sie doch nach Meinung der meisten Menschen außerhalb der Kurie nicht weit genug. In dieser Richtung hat sich auch Papst Franziskus gegenüber den brasilianischen Bischöfen geäußert: „Die zentrale Bürokratie reicht nicht aus: Ein Zuwachs an Kollegialität und an Solidarität ist nötig."[6]

Trotz dieser Reformen entsprechen die Kleidung, der Stil und die Kultur des Vatikans immer noch einem päpstlichen Hofstaat. Der Vatikan ist noch nicht einmal eine Bürokratie des 19. Jahrhunderts, sondern funktioniert wie ein Königshof des 17. Jahrhunderts - die Kardinäle und Bischöfe unterstützen den Papst bei der Leitung der Kirche in der Weise, wie es die Adligen und Fürsten taten, wenn sie den Königen beim Regieren des Landes zur Seite standen. Papst

Franziskus unterläuft diese Kultur durch seinen schlichten Stil und durch seine Angriffe auf Klerikalismus und Karrierismus. Doch es sind auch strukturelle Veränderungen notwendig, wenn die Kurie sich aus einem Hofstaat zu einem Expertenstab im Dienste des Papstes als des Oberhauptes des Bischofskollegiums wandeln soll.

## I. Keine Kardinäle oder Bischöfe „ex officio"

Der wichtigste Reformschritt bestünde darin, die Amtsinhaber des Vatikans nicht mehr zu Bischöfen oder Kardinälen zu ernennen. Bischöfe und Kardinäle könnten weiterhin der Kurie angehören, aber kein Beamter des Vatikans sollte Bischof oder Kardinal *ex officio* (d.h. von Amts wegen) sein.

Wenn man die Kurienbeamten nicht mehr zu Kardinälen machen würde, würden sie keine Rolle mehr bei der Papstwahl spielen. Beim letzten Konklave waren 35 Prozent der Wählenden Kurienkardinäle. Ohne die Möglichkeit der Teilnahme an der Wahl könnten sich die Kurienbeamten auf ihre Arbeit konzentrieren, statt ihren politischen Interessen mit Blick auf das nächste Konklave nachzugehen. Dieser Reformschritt würde die Verbindung des Papstes zu den Bischöfen in aller Welt stärken und es ermöglichen, dass vierzig weitere Kardinalshüte für Diözesanbischöfe zur Verfügung stünden.

Wenn man die Kurienbeamten nicht mehr zu Bischöfen oder Kardinälen machen würde, dann wäre dies ein starkes Signal dahingehend, dass sie nicht Teil des kirchlichen Lehramts oder der Regierungselite sind, sondern zum Personal des Papstes als des Oberhauptes des Bischofskollegiums gehören. Kurienbeamte müssen nicht zwangsläufig zum Bischofskollegium gehören. Vor Johannes XXIII. waren viele Kurienbeamte keine Bischöfe, selbst wenn sie Kardinäle waren. Eine solche Reform würde deutlich machen, dass die Kurie dem Bischofskollegium dient und ihm nicht vorsteht. Kurienbeamte - einschließlich der Nuntien -, die nicht Kardinäle oder Erzbischöfe sind, würden etwas respektvoller mit den Diözesanbischöfen umgehen.

Wenn man die Kurienbeamten nicht mehr zu Bischöfen oder Kardinälen machen würde, hätte der Papst mehr Spielraum, sie zu ernennen und abzuberufen. Der Papst könnte einen Priester für einen befristeten Zeitraum mit der Leitung eines Amtes betrauen und ihn dann wieder in seine Diözese oder in seinen Orden zurückschicken. Wenn sich eine Ernennung als Fehlgriff herausstellen würde, wäre es leichter, einen Priester wieder in seine Diözese zurückzuschicken, als sich eines Erzbischofs oder Kardinals zu entledigen. Es würde auch die Möglichkeit eröffnen, auf viele dieser Positionen Laien oder Frauen zu berufen.

Wenn man die Kurienbeamten nicht mehr zu Bischöfen oder Kardinälen machen würde, dann würde das die wichtige Konsequenz nach sich ziehen, dass sie keine Mitglieder von Ökumenischen Konzilien oder der Bischofssynode sein könnten. Dies würde es mehr Diözesanbischöfen ermöglichen, in der Synode dabeizusein, und es würde die Verbindung der Synode zu den Ortsgemeinden festigen. Kurien-

beamte könnten Synoden und Ökumenische Konzilien in ihrer Funktion als Mitarbeiter besuchen, um zuzuhören und auf Fragen zu antworten, ohne dabei wahlberechtigt zu sein.

Wenn man die Kurienbeamten nicht mehr zu Bischöfen oder Kardinälen machen würde, dann würde schließlich der Karrierismus im Vatikan einen empfindlichen Rückschlag erleiden. Priester könnten eine Tätigkeit im Vatikan nicht mehr länger als Chance sehen, auf der kirchlichen Karriereleiter aufzusteigen. Wenn sie Bischof oder Kardinal werden wollten, müssten sie die Kurie verlassen. Dieser Reformschritt ist unverzichtbar, wenn die Kurie aus einem Hofstaat des 17. Jahrhunderts zu einer Art moderner Serviceeinrichtung werden soll.

## II. Gewaltenteilung

Als es noch absolute Herrscher gab, hatte der König die oberste Legislative und Exekutive sowie die richterliche Gewalt inne. Heute hält man in der politischen Theorie die Teilung dieser Gewalten zur Vermeidung von Machtmissbrauch für unverzichtbar. Selbst wenn der Papst eine solche Machtfülle auf sich vereinigt, wäre es für die Kurie besser, wenn sie entsprechend dem Prinzip der Gewaltenteilung organisiert wäre.

Derzeit legen viele Kongregationen Richtlinien und Gesetze fest (Legislative), sie setzen diese Richtlinien und Gesetze durch (Exekutive) und verhängen Strafen über diejenigen, die sie brechen (Judikative). Dies lässt sich beispielhaft beim Umgang der Glaubenskongregation mit den Theologen beobachten: Die Kongregation fungiert als Gesetzgeberin, polizeiliche Ermittlerin, Anklägerin, Richterin und als Kreis der Geschworenen. In der Zivilgesellschaft würde dies als Verstoß gegen ordnungsgemäße Prozessführung angesehen werden.

Wie könnte nun die Kurie organisiert werden, wenn man dem Prinzip der Gewaltenteilung mehr Gewicht verleihen wollte?

Im Moment ist die Kurie in Kommissionen organisiert, die Kongregationen oder Päpstliche Räte genannt werden und die die Arbeit eines Amtes leiten. Der Leiter des Amtes (der bei den Kongregationen Präfekt heißt und bei den Päpstlichen Räten Präsident) ist zugleich Vorsitzender der betreffenden Kommission. Viele Mitglieder von Kommissionen stehen anderen Ämtern der Kurie vor. In einer reformierten Kurie wären alle Kommissions-

*Thomas J. Reese SJ ist Priester, Autor und leitender Analytiker beim „National Catholic Reporter" (NCRonline.org). Zuvor war er Mitherausgeber (1978–1985) und Chefredakteur (1998–2005) des katholischen Magazins „America" (americamagazine.org), bis er aufgrund des Drucks der Glaubenskongregation wegen einer Reihe redaktioneller Entscheidungen seinen Rücktritt einreichte. Er ist Autor von „Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche" (⁴2005). Zwischenzeitlich (1985–1998, 2006–2013) war er Senior Fellow am Woodstock Theological Center der Georgetown-University, Washington, wo er seine Ausbildung als Politikwissenschaftler (Doktortitel von der University of California in Berkeley) in der Erforschung der katholischen Kirche einsetzen konnte. Anschrift: 1726 New Hampshire Ave NW, Washington, DC 20009-2526, USA. E-Mail: treese@NCRonline.org.*

mitglieder Diözesanbischöfe, die nicht aus der Kurie kommen würden. Einer von ihnen würde den Vorsitz übernehmen. Die Aufwertung der Rolle der Diözesanbischöfe würde die Kollegialität in der Kirche besser widerspiegeln.
Die Mitglieder der Kommissionen könnten von der Bischofssynode oder von Bischofskonferenzen ausgewählt oder ernannt werden. Bei einem solchen System würden die Mitglieder ausgewählt, um die Sicht der Bischöfe zu repräsentieren, und sie wären nicht mehr nur Bischöfe, die über Freunde in der Kurie verfügen. So könnten die Vorsitzenden der Liturgiekommissionen der Bischofskonferenzen beispielsweise der Kongregation für den Gottesdienst angehören. Diese Kommissionen hätten die Aufgabe, wichtige politische Entscheidungen oder Gesetzesänderungen zu prüfen.
In der Vergangenheit war es für Diözesanbischöfe schwierig, für Sitzungen nach Rom zu kommen. Heute ist es technisch möglich, Sitzungen zu besuchen, ohne dafür nach Rom reisen zu müssen.
Es sollte ein eigenständiges Justizministerium zur Untersuchung und Verfolgung von Straftaten in der Kirche geschaffen werden. Dazu zählen Vergehen wie etwa sexueller Missbrauch, Korruption, Pflichtverletzungen und Machtmissbrauch. Entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip würde sich dieses Justizministerium nur mit Fällen befassen, die auf lokaler oder regionaler Ebene nicht behandelt werden können oder gegen die Berufung eingelegt wurde. Ein solches Ministerium würde beispielsweise den Fall eines Bischofs untersuchen, dem vorgeworfen wird, Fälle von sexuellem Missbrauch durch seine Priester vertuscht zu haben.
Richterliche Funktionen sollten von der Strafverfolgung getrennt werden. Für eine Gewaltenteilung reicht es nicht aus, wenn diese Funktionen von verschiedenen Menschen im gleichen Amt ausgeübt werden. Vielleicht könnten emeritierte Bischöfe in Fällen, in denen die Strafverfolger der Kurie Anklage gegen Bischöfe erheben, als Richter und/oder als Geschworene fungieren.[7]

## III. Koordinierung innerhalb des Vatikans

Zugunsten der Position, dass Kurienbeamte zugleich Mitglieder der vatikanischen Kongregationen und Päpstlichen Räte sein sollen, wird vorgebracht, dass dies für die Koordinierung der Abläufe hilfreich ist. Faktisch würden dies allerdings besser fallweise einzusetzende Arbeitsgruppen oder Kommissionen leisten, die sich mit Fragen oder Problemen befassen, bei denen sich die Zuständigkeitsbereiche der Ämter überschneiden. Zudem wird diese Koordinierungsaufgabe bei heutigen Regierungen vom Amt des Präsidenten oder Premierministers übernommen. Im Vatikan besitzt die erste oder „ordentliche" Sektion des Staatssekretariats eine ähnliche Funktion. Die zweite oder „außerordentliche" Sektion ist das Außenministerium des Vatikans.[8]
Der *Sostituto* (Substitut) leitet die erste Sektion und ist direkt dem Papst und dem Staatssekretär unterstellt. Dies wäre in einer Regierung die Position des Stabschefs des Präsidenten oder Premierministers. Unter Paul VI. übte Erzbischof

Giovanni Benelli in dieser Funktion große Macht aus, doch für seine Nachfolger gilt das nicht.

Die Schwäche des *Sostituto* führte dazu, dass die Aufgabe der Koordinierung von anderen übernommen wurde. So muss beispielsweise jedes Dokument, das die Lehre der Kirche berührt, vor seinem Erscheinen von der Glaubenskongregation geprüft werden. Sind die Ämter unterschiedlicher Meinung über einen Entwurf, so wird eher durch die Glaubenskongregation für eine Einigung gesorgt als durch den *Sostituto.* Dieses Koordinierungssystem funktionierte unter Johannes Paul II., weil er in Kardinal Ratzinger großes Vertrauen setzte. Dieser trug Sorge dafür, dass kein Dokument von der Kurie verabschiedet wurde, das nicht mit seiner Sicht und der Johannes Pauls II. in Einklang stand. Andererseits wurde die Vorrangstellung der Glaubenskongregation unter Franziskus in Frage gestellt, als Kardinal João Braz de Aviz von der Ordenskongregation öffentlich monierte, dass er zu den Ermittlungen der Glaubenskongregation bezüglich der *Leadership Council of Women Religious* (Vereinigung der US-amerikanischen Ordensfrauen) nicht konsultiert worden war.

Während des Pontifikats von Johannes Paul II. wuchs mit der Zeit auch der Einfluss des päpstlichen Sekretärs Msgr. Stanis³aw Dziwisz. Häufig bestimmte Dziwisz, welche Menschen und welche Dokumente der Papst zu Gesicht bekam. Dziwisz kannte die Vorstellungen des Papstes und fand Gehör beim Papst, der ihm vertraute. Wenn Anfragen an den Papst gerichtet wurden, beantwortete sie der Sekretär als des Papstes Stimme, auch wenn der Papst selbst nicht konsultiert wurde. Bei früheren Pontifikaten hatte diese Funktion der *Sostituto* wahrgenommen, doch während der Pontifikats von Johannes Paul II. mussten selbst die *Sostituti* Dziwisz den Vortritt lassen.

Im Vatikan ist der einzige Vorgesetzte des Staatssekretärs der Papst selbst. Auch wenn der Staatssekretär ebenso heißt wie der US-Außenminister [im Englischen *Secretary of State*], so ist er doch eher ein Premierminister als ein Außenminister. Er unterstützt nicht nur die Agenda und die Ziele des Papstes, sondern muss sich auch mit Dingen befassen, an denen der Papst weniger Interesse zeigt. So lag Johannes Paul II. Osteuropa sehr am Herzen, weniger jedoch Lateinamerika. Bei Franziskus wird es umgekehrt sein.

Gleich einem Premierminister, der sich mit Innen- wie Außenpolitik befassen muss, muss sich auch der Staatssekretär mit innerkirchlichen wie außenpolitischen Fragen beschäftigen, weshalb das Staatssekretariat auch in zwei Sektionen gegliedert ist. Weder der Papst noch der Staatssekretär haben die Zeit, sich bis ins Detail um die Leitung der Kurie zu kümmern, doch irgendjemand muss dies tun. Das ist dann folgerichtig der *Sostituto.*

Eine reibungslos arbeitende Kurie braucht einen mächtigen *Sostituto,* der das volle Vertrauen des Papstes genießt. Der *Sostituto* braucht kompetente Mitarbeiter im Bereich des Kanonischen Rechts und der Theologie sowie weitere Fachleute, die gewährleisten, dass sich die Agenda und die Ziele des Papstes in der Arbeit der Kurie wiederfinden. Er wird sich ganz unvermeidlich Feinde schaffen, weil er derjenige ist, der Menschen in die Schranken weist oder sie dazu zwingt, Dinge zu

tun, die sie nicht tun wollen. Wenn er keinen Rückhalt beim Papst hat, können ihn die Kurienbeamten ignorieren oder umgehen.

## IV. Die Neuorganisation der Ämter der Kurie

Die heutige Organisationsform der Kurie lässt sich eher historisch begründen, als dass sie einem bestimmten Plan folgen würde.[9] Will man beispielsweise die Arbeit der Kongregation für den Klerus begreifen, dann muss man sich vergegenwärtigen, dass sie 1564 als Konzilskongregation gegründet wurde, deren Aufgabe es war, die Umsetzung der Reformen des Trienter Konzils zu beaufsichtigen. Die wichtigsten Themenfelder der vom Konzil angestoßenen Reform - Seminare, Klerus, Katecheten, Finanzierung der Ortsgemeinden - zählen nach wie vor zu den Aufgaben der Kongregation, auch wenn seitdem fünf Jahrhunderte ins Land gegangen sind und zwei weitere Konzilien stattgefunden haben.

In ähnlicher Weise befasst sich mit den Beziehungen zu den Juden der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen und nicht der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog, weil jüdische Gruppen bereits seit dem II. Vaticanum Beziehungen zum Amt für die Einheit der Christen hatten und hier keinen Wechsel wollten. Gute Beziehungen wogen schwerer als eine stringente Organisation.

Die Kurie wird dadurch noch komplizierter, dass die Zuständigkeiten unter den Dikasterien in unterschiedlicher Weise aufgeteilt sind. Manche Zuständigkeiten sind nach Kirchen aufgeteilt (orientalische Kirchen, lateinische Missionskirchen oder lateinische Kirchen, die keine Missionskirchen sind), andere dagegen nach Themen (Ökumene, Lehre, Liturgie oder soziale Kommunikationsmittel), und wieder andere sind nach den Menschen gegliedert, um die es dabei geht (Bischöfe, Klerus, Ordensleute, Laien, Krankenpflegepersonal).

Jede große multinationale Einrichtung ist vor solche Organisationsprobleme gestellt. In welchem Maß soll sich die Organisationsstruktur an den Regionen, den Produktlinien oder den Funktionen (Finanzen, Personal, Verkauf etc.) ausrichten? Jede Organisation steht vor der Herausforderung, für die reibungslose Zusammenarbeit ihrer verschiedenen Teile zu sorgen. Werden die regionalen Dependancen gestärkt, dann kann man besser auf die Kundenwünsche eingehen; stützt man die für die Produkte oder Funktionen zuständigen Bereiche, dann fördert das die Einheitlichkeit. Wenn sich ein multinationaler Konzern dabei für die falsche Mischung entscheidet, sinken die Marktanteile und Gewinne.

Die heutige Organisationsform der Kurie ist dafür verantwortlich, dass Bischöfe und Ordensobere zu ein und derselben Frage von einer Vielzahl von Kurienbeamten befragt werden. Zuweilen kann die Mitwirkung all dieser Ämter bei Außenstehenden für Verwirrung sorgen. So hat beispielsweise Kardinal López Trujillo als Präsident des Päpstlichen Rates für die Familie den Sexualkundeunterricht in einem Buch verurteilt, das ein Imprimatur von Erzbischof Daniel Pilarczyk besaß. Für die Uneingeweihten sah dies so aus, als ob sich der Erzbischof dem Vatikan

widersetzte, während es in Wirklichkeit so war, dass der Kardinal seine Befugnisse überschritten hatte.

Vor einer Neuorganisation der Kurie muss man begreifen, dass es keine perfekte Organisationsstruktur gibt, die überall für reibungslose Abläufe sorgt. Jedes Modell hat seine Stärken und Schwächen. Zudem würde ein Beamtenapparat ohne Konflikte oder Meinungsverschiedenheiten den Zwecken des Papstes nicht dienen. Wenn alle Mitglieder der Kurie in allen Fragen übereinstimmender Meinung wären, dann gäbe es keinen Raum für Kreativität und Diskussionen. Meinungsverschiedenheiten führen dazu, dass der Papst wichtige Themen zur Kenntnis nimmt. Während der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. bestand ein großes Problem darin, dass es wenig Raum gab für die unterschiedlichen Meinungen und Debatten, denen sich die Kirche gegenübersah. Andererseits werden Meinungsverschiedenheiten unproduktiv, wenn sie in persönlichen Konflikten und bürokratischem Kompetenzgerangel begründet liegen.

Wie bereits gesagt, sind einige Kongregationen mit verschiedenen Kirchen befasst; so gibt es die Kongregation für die Orientalischen Kirchen, die Kongregation für die Evangelisierung der Völker (für die Missionskirchen) sowie die Kongregation für die Bischöfe (für die lateinischen Kirchen, die keine Missionskirchen sind). Aufgrund ihrer spezifischen Geschichte, Spiritualität, Liturgie, Gesetze und Bräuche werden die orientalischen Kirchen gesondert behandelt. Doch wie lange noch soll der Vatikan die „Missions"-Kirchen anders behandeln als die anderen Kirchen? Heutzutage ist die Kirche in manchen Teilen Afrikas lebendiger als in manchen Teilen Europas, und doch wird Afrika immer noch als Missionsgebiet betrachtet.

Die Kongregation für die Evangelisierung der Völker ist ein Anachronismus und sollte abgeschafft werden. Vielleicht sollte diese Kongregation sowie die Bischofskongregation durch fünf Ämter ersetzt werden, die sich mit den unterschiedlichen Regionen der Kirche befassen, nämlich Europa, Afrika, Lateinamerika, Nordamerika und Asien. Jede sollte eine übergeordnete Kommission von Diözesanbischöfen bekommen, die überwiegend der jeweiligen Region entstammen. Solche Ämter würden „das lokale und regionale Element in zunehmendem Maße zur Geltung [...] bringen", wie es sich Papst Franziskus wünscht. Nötig ist „nicht etwa Einstimmigkeit überall, sondern vielmehr die wahre Einheit in der Vielfalt".[10]

Diese Ämter müssten dem Subsidiaritätsprinzip folgen, was eine größere Beteiligung der Kirchen der jeweiligen Länder und ihrer Bischofskonferenzen mit sich bringen würde. Dazu gehört auch die Ernennung von Bischöfen. Diese Ämter könnten sich auch in ihren Regionen mit Fragen befassen, die zuvor von der Kongregation für den Klerus und dem Päpstlichen Rat für die Laien behandelt wurden, und sie könnten dem Justizministerium alle Fälle übergeben, die der Untersuchung und Strafverfolgung bedürfen.

Auch weiterhin müsste es Ämter geben, die sich mit so wichtigen Fragen wie der Liturgie und der Lehre der Kirche befassen. Weil die Kongregation für die Glaubenslehre nicht mehr dafür zuständig wäre, Theologen zu verfolgen und zu

verurteilen oder sich mit Priestern zu befassen, die Missbrauch begangen haben, könnte ihre Rolle nun kreativer ausgestaltet werden. Sie könnte zur Kongregation für die Entwicklung der kirchlichen Lehre werden. Ihr Auftrag würde darin bestehen, Theologen dazu anzuregen, neue Wege zu erdenken, wie der christliche Glaube den Menschen des 21. Jahrhunderts vermittelt werden kann. Dazu würden nicht nur fachlich anspruchsvolle Arbeiten im Bereich der Naturwissenschaften und der Theologie gehören, sondern auch kreative Ansätze zur Mission und zum Religionsunterricht. Dann wäre die Glaubenskongregation nicht mehr die Inquisitionsbehörde, sondern die Abteilung für Forschung und Entwicklung. Eine solche Kongregation könnte auch an die Stelle der Kongregation für das Bildungswesen und den Päpstlichen Rat für die Neuevangelisierung treten.

Themen von besonderem Interesse für den Papst und die Kirche (Ökumene, Gerechtigkeit und Frieden, interreligiöser Dialog usw.) könnten weiterhin in eigenständigen Ämtern behandelt werden, damit gewährleistet ist, dass sie nicht in der Bürokratie untergehen. Man könnte diese Ämter allerdings mit einem Verfallsdatum versehen, damit zukünftige Päpste sie weiterführen oder aber angesichts veränderter Zielsetzungen sterben lassen könnten. So ist beispielsweise der Klimawandel eine der zentralen Fragen unseres Jahrhunderts; ihm könnte sich deshalb ein eigenständiges Amt widmen.

## Fazit

Zum Schluss dieses Artikels möchte ich noch einmal meiner Überzeugung Ausdruck verleihen, dass der wichtigste Reformschritt - ohne den alle weiteren Schritte sinnlos sind - darin besteht, die Beamten der Kurie nicht mehr zu Kardinälen und Bischöfen zu machen. Solange Kurienbeamte Kardinäle und Erzbischöfe werden, wird ihr Verhalten dergestalt sein, dass sie sich wie Vorgesetzte des Bischofskollegiums gebärden und nicht wie Mitarbeiter des Papstes als des Oberhauptes des Bischofskollegiums. Dieser Reformschritt wird auch die Möglichkeiten des Papstes erweitern, Kurienbeamte zu ernennen und abzuberufen, ohne sich darüber sorgen zu müssen, dass sie nun eine gleiche oder größere Aufgabe übertragen bekämen. Ohne diesen Reformschritt würde die Kurie wohl unter Papst Franziskus einen Machtverlust erleiden, aber sie würde ihre Stellung unter den nachfolgenden Päpsten wieder zurückgewinnen.

Ebenso wichtig wie eine Veränderung der Organisationsstruktur ist eine Veränderung der Verfahrensweisen. So könnten bessere Ergebnisse erzielt werden, wenn mehr Entwürfe von Dokumenten und Vorschriften öffentlich diskutiert und kommentiert würden.

Eine Reform des Vatikans wird nicht das Reich Gottes herbeiführen, aber wenn sie in richtiger Weise durchgeführt wird, kann sie eine Organisationsstruktur schaffen, die dem Papst, dem Bischofskollegium und dem Volk Gottes besser dient, die miteinander durch ihre Gebete und Werke der Nächstenliebe und Gerechtigkeit das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig sein lassen. Keine

Organisationsstruktur ist perfekt. Aus diesem Grund muss sie ständig geprüft und verbessert werden, wenn die Kirche und die Päpste aus ihren Erfahrungen lernen und sich an neue Gegebenheiten anpassen.

[1] Um die Finanzen des Vatikans geht es in Kap. VIII von: Thomas J. Reese S.J., *Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche*, Frankfurt am Main, [4]2005.

[2] Zur Geschichte und Rolle des Kardinalskollegiums siehe Kap. IV von *Im Inneren des Vatikan.*

[3] Zur Bischofssynode siehe Kap. III von *Im Inneren des Vatikan.*

[4] Paul VI., *Regimini Ecclesiae universae* (1967).

[5] Johannes Paul II., *Pastor bonus* (1988). Eine Analyse dieser Konstitution findet sich bei Piero Antonio Bonnet - Carlo Gullo (Hg.), *La Curia Romana nella Cost. Ap. „Pastor Bonus"*, Studie Guiridici 21, Vatikanstadt 1990; James H. Provost, *Pastor Bonus: Reflections on the Reorganization of the Roman Curia*, in: Jurist 48 (1988), 499-535; Joël-Benoît d'Onorio, *Le Pape et le Gouvernement de L'Église*, Paris 1992.

[6] Papst Franziskus, *Ansprache bei der Begegnung mit den brasilianischen Bischöfen*, 27. Juli 2013, siehe unter www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-episcopato-brasile_ge.html.

[7] Eine ausführliche Behandlung der vatikanischen Gerichtshöfe würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Die römische Rota befasst sich in erster Linie mit der Annullierung von Ehen, und wenn der Annullierungsprozess vereinfacht würde, könnte die Arbeit der Rota abgeschafft oder reduziert werden. Ebenso könnte die Arbeit der Signatur als des Berufungsgerichts verringert werden, wenn mehr Fälle - entsprechend dem Prinzip der Subsidiarität - vor Ort behandelt werden würden. Allerdings könnte ihre Arbeit auch zunehmen, wenn sie sich nicht nur mit Verfahrensfragen befassen würde. Für mehr Informationen zu den Gerichtshöfen siehe Kap. V in *Im Inneren des Vatikan.*

[8] Eine Beschreibung der Rolle der ersten und der zweiten Sektion des Staatssekretariats findet sich in Kap. VII in *Im Inneren des Vatikan.*

[9] Mehr über die Organisation der vatikanischen Kongregationen und Päpstlichen Räte findet sich in Kap. V von *Im Inneren des Vatikan.*

[10] Papst Franziskus, *Ansprache bei der Begegnung mit den brasilianischen Bischöfen*, 27. Juli 2013, s. Anm. 6.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

# Für Erneuerung und klare Verhältnisse in der Kirchenleitung

## Aus der Perspektive der pastoralen Erfahrung eines Bischofs

Celso Queiroz

*Der Beitrag stellt das Zeugnis eines Bischofs dar, der von seiner pastoralen Erfahrung ausgeht – eines Bischofs, der mit Ämtern innerhalb der Bischofskonferenz seines Landes vertraut ist. Er erinnert daran, dass das Zweite Vatikanische Konzil wieder zur kollegialen Leitung der Kirche gefunden hat, er spricht das Problem der Zentralisierung und der daraus resultierenden Aufblähung des Apparats der Römischen Kurie an, und er konzentriert sich am Beispiel der apostolischen Nuntiaturen auf das diplomatische Corps. Er berichtet von Situationen gescheiterter Begegnungen und Peinlichkeiten aus unterschiedlichen Gründen wie etwa Unkenntnis, Karrierestreben usw. Und er fragt zum Schluss etwa, warum keine Laien, auch Frauen, diese Ämter innehaben.*

Da ich vor und während meiner Zeit als Bischof im Sekretariat der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) gearbeitet habe, haben mich die Herausgeber von CONCILIUM gebeten, aus meiner Perspektive, aus meiner pastoralen Erfahrung als Bischof, der in der Zeit nach dem Konzil lange im Amt war, über die Notwendigkeit und die Möglichkeiten der Erneuerung zu schreiben - mit Blick auf die recht spezifische Frage der Beziehung zwischen der päpstlichen Leitung und den Bischofskonferenzen, für die die päpstlichen Nuntiaturen verantwortlich sind. Ich werde dieses Thema jedoch nicht aus der technischen Kenntnis des diplomatischen Corps oder Apparats behandeln, und auch nicht auf der Grundlage von historischen Informationen und Analysen der Entstehung dieses diplomatischen Corps.

Wenn man den historischen Standpunkt etwas vereinfacht, dann hat sich der diplomatische Apparat innerhalb des politischen Kraftfeldes der komplexen und zuweilen konfliktreichen Beziehungen zwischen „Thron und Altar" herausgebildet, und zwar noch in Zeiten sakraler Herrschaft und der entsprechenden Machtkämpfe. Natürlich kann man nicht übersehen, dass hier wichtige Entwicklungen stattgefunden haben. Doch seit dem 19. Jahrhundert bedeutete diese Entwicklung auch eine Mixtur, eine immer kompliziertere Hybridisierung kirchlicher und politischer Aspekte: einerseits der im eigentlichen Sinne kirchlichen Aspekte der Beziehungen zwischen päpstlicher Leitung und den lokalen Kirchen und andererseits der politischen Aspekte der katholischen Kirche als Vatikanstaat im Verhältnis zu den modernen Staaten, mit denen er diplomatische Bezie-

hungen unterhielt. Mittendrin befinden sich die akkreditierten Nuntiaturen: Sie nehmen an Staatsakten teil, selbst wenn es sich um korrupte und blutige Diktaturen handelt; sie arbeiten gegebenenfalls an komplizierten Konkordaten, sie fungieren aber auch als Kanäle der internen Kirchenleitung.
Durch diese Kanäle laufen zum Beispiel die Bischofsernennungen, wobei zwangsläufig interne Politik und in der Praxis erbitterte Machtkämpfe im Spiel sind. Angesichts dessen ist es legitim zu fragen, ob sie nicht eine Anomalie innerhalb der Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen und der päpstlichen Leitung, oder noch radikaler, innerhalb der Ekklesiologie selbst darstellen. Theoretisch wird so getan, als sei dem nicht so. Man gibt vor, die apostolischen Nuntiaturen stellten einen Dienst und ein verbindendes Element dar. Dem pastoral geschulten Auge eines Bischofs jedoch entgeht nicht, wie viel an Ambivalentem diese diplomatische Maschinerie in ihrem Inneren entwickelt, die schließlich Kollateralschäden einer häufig auf bestimmte Personen oder einflussreiche Gruppen zugeschnittenen Politik verursacht. Der Ruf nach Erneuerung, echter Beteiligung und Transparenz hinsichtlich der Kriterien und Prozeduren bei der Auswahl und Ernennung von Bischöfen - anstatt einer übertriebenen Geheimdiplomatie „sub grave" - kam immer wieder aus der Mitte des Volkes Gottes und ist nicht länger zu überhören.
In diesem Beitrag will ich in Form eines persönlichen Zeugnisses zunächst das Bild des bischöflichen und kollegialen Dienstamtes entwerfen, um dann über einige Fakten zu berichten und die komplexe Eingangsfrage zu reflektieren.

## I. Das Bischofsamt als Leitungsgewalt in der Kirche

Das Erste Vatikanische Konzil stellte den Schlusspunkt auf einem langen Weg der Kirche in Richtung Zentralisierung dar. Nicht dass das Dogma vom unfehlbaren Lehramt des römischen Pontifex dies zwangsläufig bedeuten müsste, aber dessen enge Auslegung bildete den Gipfel der Zentralisierung. Im landläufigen Verständnis waren nun keine Konzilien mehr nötig, und das Amt des Bischofs wurde nach und nach im Sinne eines lokalen Stellvertreters des Papstes aufgefasst und auch so behandelt. Im Papst und durch ihn waren die Reinheit des Glaubens und die Gemeinschaft der gesamten Christenheit garantiert. So haben auch viele Bischöfe selbst ihr Amt verstanden.
Um eine so weitreichende, praktisch unmögliche juridische Funktion mit ihren in sich vereinigten „universalen, unmittelbaren und ordentlichen" Gewalten[1] ausfüllen zu können, umgab sich das Papsttum mit einer beträchtlichen Anzahl von Helfern: in Rom mit der Römischen Kurie und überall auf der Welt mit den apostolischen Nuntiaturen, die durch das Staatssekretariat miteinander verbunden sind. In sakra-mentaler Hinsicht („sakral" hier im Sinne der Hierarchie, der „heiligen Herrschaft" verstanden) müssen diese „Auftrag erteilenden" Helfer des Papstes innerhalb der sakralen Ordnung über den von ihnen „Beauftragten" oder wenigstens auf derselben Stufe wie diese stehen, was auf die vormoderne Feudal-

gesellschaft zurückverweist. Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe bilden eine sakrale Hierarchie, bestehend aus kirchlichen Würdenträgern, wo wir uns heute auch Laien, darunter Frauen, innerhalb einer schlicht funktionalen Hierarchie vorstellen könnten. Diese kumulierte hierarchische Sakralität kann religionsgeschichtlich, möglicherweise religionsanthropologisch erklärt werden, keinesfalls aber vom Evangelium Jesu her.

Das Ergebnis - im strikten Sinne und praktisch gesprochen - war, dass der Papst der bischöflichen Kollegialität nicht länger bedurfte, die mit ihm die Kirche in der Welt zu leiten hätte. Das Zweite Vatikanische Konzil beschloss deshalb nicht ohne Widerstand und lange Diskussionen, dass die Kirche „vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm" (*Lumen Gentium* 8) geleitet werde und dass das Bischofsamt „kraft der auf den Ursprung zurückreichenden Nachfolge Ableger apostolischer Pflanzung" (*Lumen Gentium* 20) in sich bewahrt. „Diese Gewalt, die sie im Namen Christi persönlich ausüben, kommt ihnen als eigentliche, ordentliche und unmittelbare Gewalt zu, auch wenn ihr Vollzug letztlich von der höchsten kirchlichen Autorität geregelt wird [...] Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne [...]" (*Lumen Gentium* 27) Die Gewalt des bischöflichen Amtes „wird von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen" (*Lumen Gentium* 27). Das Konzil mahnt ebenso den Respekt an, der Gruppen der Kirche im Hinblick auf die Disziplin, die Liturgie, theologische Traditionen und die je eigene Spiritualität gebührt. In diesem Zusammenhang heißt es: „In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen." (*Lumen Gentium* 23)

## II. Die aufgeblähte Römische Kurie als Folge einer übertriebenen Zentralisierung

Als das Zweite Vatikanische Konzil seinem Ende zuging, bildete sich unter den Teilnehmern ein Konsens darüber heraus, die bischöfliche Kollegialität mit dem Papst an ihrer Spitze zu einem effektiven Instrument zu machen und als Bindeglied einen ständigen synodalen Organismus von Bischöfen zu schaffen. Dieser Gedanke wurde aber in der Folge auf eine periodische Zusammenkunft reduziert, die vorwiegend dem Studium bestimmter Themen gewidmet sein und lediglich eine beratende Funktion für den Papst haben sollte. Dies stellte nicht die Verwirklichung dessen dar, was das Konzil gewollt hatte.[2]

Das Organ, das in Wirklichkeit im Sinne der zentralen Leitung der über die ganze Welt ausgebreiteten Kirche fungiert, ist die Römische Kurie. Die Römische Kurie in ihrer derzeitigen Größe und Machtfülle ist also die Folge eines Begriffs von Kirche, einer Ekklesiologie, die ausschließlich auf die Person des Papstes als Garant ihrer Einheit und als Mittelpunkt fixiert ist. Es ist gut möglich, dass in

einigen bereits sehr lange zurückliegenden Momenten der Geschichte eine so klare juridische Zentralisierung tatsächlich gut für die Einheit der Kirche gewesen wäre. Doch gerade zu Beginn der größten Zentralisierung anfang des zweiten Jahrtausends war eines der Ergebnisse das Trauma der Spaltung zwischen West und Ost. Heute hat sich eine Zentralisierung als dysfunktional erwiesen. Es ist gar nicht möglich, dass die zentralisierte Leitung der Kirche nicht von einer ausufernden Bürokratie umgeben und bestimmt würde, und diese setzt sie den für jede Bürokratie typischen Gefahren aus. Dazu gehören etwa Machtkämpfe, Karrierismus, Korruption, Unterschlagung von Informationen, Langsamkeit und Schwerfälligkeit, wenn es darum geht, neue Wege zu beschreiten. Innerhalb der Kirche schafft die Bürokratie noch ein zusätzliches Risiko, das sich als fatal erweist: die Verquickung von Bürokratie mit priesterlicher Hierarchie, die die Bürokratie selbst schließlich sakralisiert, sie fast „unberührbar" macht, wie alles, was heilig ist.

## III. Freiheit zur Dezentralisierung und Kollegialität

Die Zentralisierung ist also das Problem, das sich hinter der Aufblähung der Römischen Kurie verbirgt. Die Zentralisierung wurde als Garant für die Einheit der Kirche hingenommen, die in den verschiedenen Regionen und Kulturen der Welt präsent ist. Die Zentralisierung war schon einmal stärker, das Konzil hat bereits Schritte zu deren Reduzierung ermöglicht; doch es ist nötig, weiter in diesem Sinne voranzuschreiten und dabei den Weg vom Zentrum in die verschiedenen Regionen zurückzulegen. Aus den verschiedenen Regionen muss die kulturelle Vielfalt der Ausdrucksformen wirklich zum Zentrum strömen, zu einer wahrhaften Katholizität zusammenfließen.

Es ist auch nicht hinnehmbar, dass gegen die Suche nach neuen Ausdrucksformen und pastoralen Wegen ein Veto eingelegt wird, während man zugleich zurückgeht und alte Riten in einer toten Sprache und in Ausdrucksweisen wiederbelebt, die den heutigen Kulturen fremd sind. Die Einheit der Kirche liegt nicht in einer Sprache und einer Kultur der Vergangenheit begründet, denen ein Ehrenplatz in unseren Museen zukommt. Die Einheit der Kirche hat ihre Grundlage vielmehr in der Einheit des Glaubens und in den wesentlichen Dingen, die diesem gemeinsamen Glauben unmittelbar entspringen. Wenn die Einheit in den Dingen gewährleistet ist, die nötig sind, um das Wesent-

*Celso Queiroz, geb. 1933 in Pirassununga/São Paulo, Brasilien, war seit 1976 Weihbischof von São Paulo. Er gehörte zusammen mit Kardinal Paulo Evaristo Arns einem Kollegium von zehn Bischöfen zur Leitung der Diözese der Stadt São Paulo an, wobei jeder Bischof das Oberhaupt einer relativ autonomen Region war. Als der Heilige Stuhl die Erzdiözese in selbstständige Diözesen aufspaltete, wurde er Titularbischof von Catanduva, im Inneren des Bundesstaates São Paulo. Er war Beisitzer, Generalsekretär und Vizepräsident der Brasilianischen Bischofskonferenz im Zeitraum von 1970 bis 2003. 2008 nahm Papst Benedikt XVI. sein Rücktrittsgesuch aus Altersgründen an. Er arbeitete auch im Nationalrat der christlichen Kirchen. Heute hält er Vorträge und Exerzitien. Anschrift: Rua Guararema, 707 – apto 101, 04136-031 São Paulo SP, Brasilien. E-Mail: Domcelso33@bol.com.br.*

liche zu pflegen, dann kann das Übrige den Bischöfen mittels der Bischofskonferenzen eines jeden Landes oder einer jeden Region überlassen werden, ohne dass über die Approbation durch diese Bischöfe hinaus eine weitere Bestätigung nötig wäre.

Das Konzil schuf für die Episkopate der verschiedenen Länder die Gelegenheit zu einem Kontakt, den sie niemals zuvor in der Moderne hatten. Durch das Konzil machten die Bischöfe die Erfahrung, dass sie nicht nur Oberhäupter einer Ortskirche oder Partikularkirche sind, sondern gemeinsam Verantwortung für die Weltkirche tragen. Sie lernten auf diese Weise, dass sie, wie es Dom Hélder Câmara prägnant zum Ausdruck brachte, „katholische" Bischöfe sind.

Nach dem Konzil verbreitete sich zum Beispiel immer mehr die Sitte, Bischöfe aus der sogenannten Dritten Welt einzuladen, damit diese zu den Kirchen der entwickelteren Regionen über Probleme der armen Länder sprechen könnten. Man hörte ihnen sehr aufmerksam zu. Dom Hélder Câmara war in dieser Hinsicht wiederum ein gutes Beispiel. Doch es dauerte nicht lange, und diese Bischöfe wurden an die Kurie zitiert und ermahnt, sie würden ihr Diözesangebiet auf diese Weise erweitern, und sie mögen aufhören, eine Aufgabe zu übernehmen, die dem Papst vorbehalten sei. Etwas Vergleichbares passierte mit einem Projekt der brasilianischen Bischofskonferenz, das Fallstudien über Unterdrückung in unterentwickelten Ländern durchführte - ein Projekt, an dem ich selbst auch in meiner Funktion für die Bischofskonferenz beteiligt war. Im Gegensatz zu dem, was das Konzil über die kollegiale Aufgabe der Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst im Hinblick auf die Evangelisierung der Welt sagte, lautete nun die Order aus Rom: Jeder Bischof und jede Bischofskonferenz mögen sich auf ihre Diözese bzw. auf ihr Land beschränken.[3]

Angesichts neuer pastoraler Herausforderungen, die neue strukturelle Antworten nötig machten, haben Bischöfe von großem pastoralen Format kein Gehör bei den entsprechenden Gremien der Kurie gefunden. Da gab es etwa unseren eigenen Fall, den der Erzdiözese São Paulo: Nach umfassenden Forschungen zur Kirche in dieser riesigen Metropole erarbeitete man ein Projekt, das versuchte, die Präsenz und den Dienst des Bischofs, der Priester, des Pastoralrates und der anderen Gremien in jeder Region des großen Stadtgebietes sicherzustellen, ohne die Stadt in völlig voneinander unabhängige Diözesen aufzuspalten. Man wollte auf diese Weise die Gefahr der Fragmentierung vermeiden, da man ja dem organischen Gefüge der Stadt entsprechen wollte; man wollte aber auch nicht einfach auf die traditionelle Form der Ernennung mehrerer Weihbischöfe zurückgreifen. Es handelte sich um einen neuen Vorschlag: Miteinander eng verflochtene Diözesen sollten das Konzept einer territorial verstandenen Diözese mit einem monarchisch amtierenden Bischof im Zentrum überwinden, und stattdessen sollte einem konziliaren Konzept von Diözese als einem Teil des Volkes Gottes, das kollegial geleitet wird, der Vorzug gegeben werden. Das Projekt wurde nicht nur nicht diskutiert, man würdigte es nicht einmal so weit, dass man den Empfang seiner Einreichung bestätigt hätte. Stattdessen teilte man die Stadt einfach in Diözesen ein, als ob es sich um nebeneinander liegende Territorien handelte. Das

führte zu extremen, unangemessenen Situationen. So befand sich nun das Marienheiligtum, das der Patronin der Stadt und Erzdiözese geweiht ist, an einer Diözese am Stadtrand, außerhalb des eng begrenzten Territoriums der Erzdiözese, und auch der Amtssitz der Erzdiözese war nun in einer anderen Diözese.

## IV. Mittendrin die apostolischen Nuntiaturen

In der Praxis ist der direkte Kontakt zwischen Bischöfen, Bischofskonferenzen und dem Papst nach wie vor sehr schwierig und zuweilen unmöglich. Zwischen ihnen befinden sich die Römische Kurie und vor allem die apostolischen Nuntiaturen. Als diplomatische Vertretungen des Vatikans gegenüber den Regierungen von Ländern, mit denen der Vatikan diplomatische Beziehungen unterhält, können die apostolischen Nuntiaturen die Aufgabe der Kirche erleichtern.[4] Entsprechend erklärte der neue Staatssekretär, Pietro Parolin, vor seinem Amtsantritt: Die diplomatische Sendung der Kirche ist es, sich der Förderung des Friedens und der Menschenrechte in der Welt zu widmen.

Doch zeigt uns die Geschichte, wie ambivalent die Konkordate unter anderen Umständen sein können. Einige schaffen für alle Beteiligten Erleichterungen, bei anderen ist das genaue Gegenteil der Fall: Sie schaffen Begünstigungen oder Zwänge und erzeugen Ressentiments. Ein konkretes aktuelles Beispiel ist das Abkommen mit der brasilianischen Regierung. Einerseits änderte es in keinerlei Hinsicht die Situation, wie sie schon seit mehr als hundert Jahren, seit der Ausrufung einer laizistischen Republik, besteht. Der Staat hat seit diesem Zeitpunkt keine Verpflichtung zugunsten der Kirche übernommen, und umgekehrt verpflichtet sich die Kirche zu nichts dem Staat gegenüber. Andererseits steht das Abkommen aus juridischer Sicht unter dem Verdacht, in einigen Punkten, die Privilegien festlegen und eine Anomalie hinsichtlich des Laizismus darstellen, nicht verfassungskonform zu sein. Darüber hinaus sorgte es für Verstimmung innerhalb der ökumenischen Beziehungen. Und die Bischofskonferenz, die nicht in genügendem Maße angehört wurde und auch den Text vor seiner letzten Approbation nicht ausreichend diskutierte, sieht sich dazu verpflichtet, etwas zu verteidigen, was möglicherweise nicht zu rechtfertigen ist. Wenn das, was in diesem Abkommen festgelegt wurde, auch für jede andere Kirche oder Religionsgemeinschaft gilt, warum bedarf es dann überhaupt eines eigenen Abkommens? Was einem Nuntius zur Ehre gereichte, stellte für die Bischöfe eine pastorale Belastung dar.

Wenn der Nuntius bei Erfüllung seiner Repräsentationspflichten von den Medien bei politischen Feiern und Banketts zusammen mit Politikern von zweifelhafter Moral gesehen wird, dann bringt das die Bischöfe der betreffenden Ortskirchen nur umso mehr in Verlegenheit. Doch in der Praxis kümmert sich die Nuntiatur wenig um die Vertretung des Vatikanstaates und des Papstes als dessen Staatsoberhaupt. Sie kümmert sich in Wirklichkeit um die Belange der Kirche und übt damit letztlich eine große Macht über die Ortskirchen aus. Das ist bei den

Ernennungen, Versetzungen und „Beförderungen" der Bischöfe und auch hinsichtlich aller „nach Rom" weitergegebenen Informationen der Fall, ohne dass der Ortsbischof oder die Bischofskonferenz über deren Vorsitzenden irgendeinen Einfluss auf diese Prozesse hätte. Die daraus resultierenden eventuellen Irrtümer aufgrund mangelnden Dialogs werden von der Ortskirche und deren Bischöfen ausgebadet.

Mag sein, dass in Ländern mit einer älteren christlichen Tradition und einer größeren Stabilität der Kirche die Rolle der Nuntiaturen nicht so entscheidend ist. In den jüngeren Ländern wie denen Lateinamerikas aber ist ihr Einfluss sehr groß, und gewiss noch größer in Afrika und Asien. Der Unterschied in der Behandlung entspricht der unterschiedlichen Betrachtungsweise der verschiedenen Teile der Welt und ihrer jeweiligen Kirchen. Von daher wird verständlich, dass in unserer Region vor nicht allzu langer Zeit ein Nuntius in aller Gelassenheit, ohne dass dies einen größeren Skandal ausgelöst hätte, sagen konnte: „Europa ist der Kontinent; der Rest der Welt sind Inseln, große zwar, [...] aber einfach Inseln." Hinter dieser Behauptung, die man als Scherz auffassen könnte, verbirgt sich in Wahrheit ein schwerwiegendes Problem in den diplomatischen und vor allem in den innerkirchlichen Beziehungen: Es zeigt das Niveau an Kenntnis oder vielmehr Unkenntnis, das die diplomatischen Vertreter von den entsprechenden Ländern und Ortskirchen haben.

Ein aktuelles Beispiel für schlechte Diplomatie, die eine schwere Wunde hinterließ und zu einem fast landesweiten Aufruhr in einem lateinamerikanischen Land führte, stammt aus der Diözese Sucumbíos in Ecuador. Welche ekklesiologischen oder politischen Prinzipien führten zu dieser desaströsen Situation der Absetzung des aus dem Karmelitenorden stammenden Bischofs, welcher durch die „Herolde des Evangeliums" ersetzt wurde? Diese kamen buchstäblich in Militärstiefeln in die Diözese von einfachen Leuten, die sich dennoch dessen bewusst sind, dass sie Volk Gottes sind.[5]

Das Erzählen von faktischen Ereignissen trägt dazu bei, dass die Reflexion nicht abstrakt und idealistisch wird. Befremdlich und die Bischöfe und Ortskirchen entmündigend ist etwa die Tatsache, dass es die Bischöfe in Regionen wie Lateinamerika, in denen die Kirchen zum großen Teil sehr jung sind, vermeiden, eine Haltung einzunehmen, die das Missfallen der Nuntiatur erregen könnte, weil sie fürchten, damit dem Papst gegenüber ungehorsam zu sein. Vielleicht geschieht dies aus Schüchternheit oder aus Angst, „gezeichnet" zu sein, wer weiß, vielleicht sogar, um sich die „Karriereaussichten" nicht zu verderben, wie es hier ein Sekretär der Nuntiatur ganz offen empfahl. Dies führt dazu, dass Bischöfe oftmals den Nuntius als den „Stellvertreter des Papstes" einladen, den wichtigsten Gottesdiensten der Diözese vorzustehen - genau bei jenen Gelegenheiten also, bei denen im Sinne einer soliden Ekklesiologie der Diözesanbischof an der Spitze seiner Ortskirche stehen sollte.

Während der langen Zeit, in der ich in Leitungsgremien der Bischofskonferenz arbeitete und entsprechende Erfahrungen sammeln konnte, erlebte ich, wie ein Nuntius mit den versammelten Bischöfen so umging, als wäre er als Nuntius im

Land für die liturgischen Direktiven und Gewänder verantwortlich. Und gleichzeitig - das ist wirklich eine schwerwiegende Sache - versuchte er dagegen ein Veto einzulegen, dass ein Bischof vor anderen Mitbischöfen über den Kampf gegen den Hunger sprach. Bei einer anderen Gelegenheit versuchte er, einem Bischof zu verbieten, eine Einladung anzunehmen, bei einem landesweiten Priestertreffen zu sprechen. Bei diesen und anderen Gelegenheiten ging es immer darum, über prophetische Personen einer realitätsoffenen Kirche Verbote zu verhängen, die gegen das Unrecht an den Armen kämpften.

Ich schließe meinen Tatsachenbericht mit einer Sache, die für mich den größten Willkürakt darstellt: Der heute bereits verstorbene Altbischof Clemente Isnard, ein Mann, der sich um die konziliare Erneuerung sehr verdient gemacht hat und über die Weisheit des Herzens verfügte, schrieb ein kleines Buch über das, was seiner Meinung nach hinsichtlich der Strukturen der Kirche neu durchdacht werden müsste. Es waren Fragen, die heute alle beschäftigen. Er war Vizepräsident der Brasilianischen Bischofskonferenz, Vizepräsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), Verantwortlicher für die Umsetzung der Liturgiereform des Konzils und ein ständiger Ansprechpartner in diesem Bereich. Er war von den Vorsitzenden der Bischofskonferenz in einer besonders heiklen Angelegenheit offiziell zum Heiligen Vater abgesandt worden. Als der Nuntius von der Schrift Kenntnis bekam, telefonierte er mit allen katholischen Verlagen des Landes und verbot eine Veröffentlichung, aus Angst, sie könne der Kirche schaden. Dom Clemente konnte seine Schrift lediglich in einem kleinen, nichtkirchlichen Verlag veröffentlichen. Er leistete darin eine hervorragende Reflexion, die der Kirche in keiner Weise geschadet hätte. Doch das wirft für uns einige Fragen auf: Stellt dies unter den Kirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens eine Ausnahme dar? Was veranlasst die Nuntiatur zu einer solchen Entmündigung? Die Angst, die eigene Karriere aufs Spiel zu setzen? Ist dies nicht das Ergebnis einer Bürokratie, die sich, wie wir zu Beginn vermutet haben, in Verquickungen verliert und darin korrumpiert wird?

## Zum Schluss

Wenn bereits die Tatsache, dass es überhaupt Nuntiaturen gibt, nur verständlich ist, wenn man sich Kirche als einen monarchisch regierten souveränen Staat vorstellt, so ist dies eindeutig nicht das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wie kann man die apostolischen Nuntiaturen so integrieren, dass sie keine Anomalien innerhalb der konziliaren Ekklesiologie und der kollegialen Leitung der Kirche durch die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst darstellen? Es ist wahr, dass die Diplomatie es der Kirche ermöglicht, innerhalb der Gemeinschaft der Nationen, in den internationalen Organisationen, präsent zu sein und auf dieser Ebene für die Werte des Evangeliums wie die Würde der menschlichen Person und des Lebens, die Freiheit, den Frieden, den Sieg gegen den Hunger, die Hilfe für die ärmsten Länder usw. einzutreten. Die Nuntiaturen können den

Bischofskonferenzen, den einzelnen Bischöfen und den Ortskirchen in Schwierigkeiten beistehen, doch sie dürfen sich nicht über die Bischöfe, die Ortskirchen und die Bischofskonferenzen der Länder erheben, in denen sie sich aufhalten. Dies würde bedeuten, die prophetische Dimension der Kirche und die diplomatische Seite ihrer historischen Existenz aufeinanderprallen zu lassen, wie es ja bereits in der Moderne zum Schaden der prophetischen Dimension der Fall war.

Natürlich ist eine Reform des Regierungssystems der Kirche und der verantwortlichen Organe keine einfache und leichte Aufgabe. Man muss sich nur in Erinnerung rufen, wie wenig sich fünfzig Jahre nach dem Konzil in dieser Hinsicht getan hat. Die Schwierigkeit rührt auch von der Tatsache her, dass man keine Veränderung hinsichtlich eines der betreffenden Aspekte einführen kann, ohne dass sie die anderen beeinträchtigen würde. Um die Aufgabe des Bischofskollegiums in Bezug auf die Kirche in der Welt zu realisieren, ist es daher notwendig, die Römische Kurie neu zuzuschneiden und die Feineinstellung der Diplomatie zu verbessern. Gleichzeitig ist es nötig, den Papst mit einem Gremium von Bischöfen auszustatten, das echte Verantwortung trägt. Und dies muss über eine Synode hinausgehen, die sich im Abstand von einigen Jahren zur theoretischen Erörterung von bestimmten Themen trifft. Es ist gleichermaßen notwendig, die Bischofskonferenzen mit der Festlegung all dessen zu betrauen, was nicht zur Einheit des Glaubens gehört und was den Reichtum der gelebten Gemeinschaft in der Vielheit der Kirchen ausmachen muss.

Hinsichtlich all dieser Aspekte ist es schließlich möglich, Räume für die echte Teilhabe der Laien, Männer wie Frauen, zu schaffen und dadurch die Engstirnigkeiten des Klerikalismus zu überwinden sowie die Entscheidungen durch die differenzierte Erfahrung unterschiedlicher Berufungen zu bereichern. Warum hat ein Bischof, dessen Priesterweihe auf den Dienst in einer Diözese hingeordnet ist, das Amt eines Abgesandten oder Präfekten eines Dikasteriums inne? Warum kann die Religiosenkongregation nicht unter der Leitung einer Ordensfrau stehen, die bereits Erfahrung mit einem Leitungsamt innerhalb ihrer Kongregation gemacht hat, zumal drei Viertel der Ordensleute Frauen sind? Warum kann der Vorsitz der Räte nicht von Personen wahrgenommen werden, die nicht dem Priesterstand angehören? Warum kann das Amt des Nuntius nicht, wie es die Effizienz in der modernen Gesellschaft nahelegt, besser von einem Laien, einer Frau, also einfachen getauften Katholiken ausgeübt werden, die fähig sind, die Kirche im Bereich der Politik und Verwaltung zu repräsentieren, zumal etliche Dokumente des Lehramtes darauf hinweisen, dass die Politik das spezifische Betätigungsfeld der Laien (Männer und Frauen gleichermaßen) ist? Was hindert denn die Akademie für die Ausbildung zum diplomatischen Dienst daran, katholische Laien beiderlei Geschlechts auf diesen Dienst vorzubereiten?

[1] Deshalb formuliert Jean-Marie Roger Tillard prägnant: „Wenn sich die (römisch-)katholische Kirche dazu bereit fände, ihre Sendung im Sinne von Synergie zu definieren, und wenn sie sich dazu bereit fände, juridisch ein Verhältnis der Subsidiarität innerhalb der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den übrigen Bischofssitzen zu entwickeln - würde das

wirklich ihrer tiefen Überzeugung von der Funktion des ‚römischen Primats' Abbruch tun? Wenn man behauptet - und jeder (römisch-)katholische Gläubige, der seiner Kirche treu ist, tut dies -, dass die Funktion des Bischofs von Rom von Gott selbst so gewollt war, wie soll man dann denken, dass Gott sie gerade so wünschte, wie sie sich durch allmähliche, fortschreitende Veränderung letztlich entwickelt hat? Wie hätte Gott es in seiner Weisheit und Einsicht wünschen können, den Schultern des ‚Primats' eine so schwere und komplexe Aufgabe aufzubürden, die kein normaler Mensch bewältigen kann, ohne seine Gesundheit und seine Arbeitskraft zugrunde zu richten und ohne dazu noch von einer so unterdrückerischen Bürokratie umgeben zu sein, die seinen eigenen Wünschen und Einsichten als für die Koinonia Verantwortlichen Zügel anlegt? Während des Ersten Vatikanischen Konzils machte der zur Konzilsminderheit zählende Bischof von Mainz, Emmanuel Ketteler, in einem wahrhaftig intelligenten Redebeitrag deutlich: Wenn man dem Papst eine unmittelbare und ordentliche Jurisdiktionsgewalt über alle Kirchen und alle Gläubigen zubillige, dann bedeute dies, ihn mit einer Macht auszustatten, die er konkret unmöglich ausüben könne. Dies gilt noch viel mehr für unser [das 20.] Jahrhundert, nach dem Erblühen der missionarischen Bewegungen, die es dem Katholizismus ermöglichten, in neue Kulturen und neue menschliche Situationen Einzug zu halten." (Jean-Marie Roger Tillard, *El Obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander 1986, 239; französisches Original: *L'Évêque de Rome*, Paris 1984).

[2] Hervé Legrand zeigt in seinem Beitrag *Vierzig Jahre danach. Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hatte?*, in: CONCILIUM 41 (2005/4), 397-411, dass einer der Faktoren, welche das Konzil „verfälscht" haben, die Diskrepanz zwischen den Konzilsdokumenten und dem Kirchenrecht aus dem Jahr 1983 gewesen ist. Das Konzil erarbeitete keine normativen Richtlinien, außer im Dokument zur Liturgiereform *(Sacrosanctum Concilium)* und an wenigen Stellen im Dokument über die Bischöfe *(Christus Dominus)*. Die anderen Dokumente sind theologischer oder pastoraler Natur, wurden jedoch hinterher nicht entsprechend in Normen umgesetzt. Auf diese Weise schuf man eine Art Schizophrenie zwischen einer kollegial geleiteten Kirche als Volk Gottes und einer monarchischen und pyramidalen Struktur, die hiervon unangetastet blieb.

[3] Es ist seltsam, dass eine andere Art der Beziehung, nämlich die der Bischöfe aus entwickelten Ländern, die Missionsbesuche bei ihren Amtsbrüdern in bedürftigen Diözesen absolvieren, nicht dasselbe Maß an Missbehagen auslöste.

[4] Der Vatikan als „Kirchenstaat" hat natürlich eine historische Erklärung, um die sich viele Bestseller ranken. In den Augen der anderen Kirchen stellt er etwas Einzigartiges dar und kann bizarr erscheinen, sobald man dieses Phänomen nicht mehr historisch, sondern aus der Perspektive des Evangeliums verstehen will. In einigen von den Kirchen der Reformation oder der anglikanischen Kirche geprägten Ländern hat dies heute lediglich formale Konsequenzen. Der Vatikan beweist dennoch Lebenskraft, er sichert der Kirche einen Platz bei den Vereinten Nationen und eröffnet ihr das diplomatische Corps in seiner ganzen Weite und mit seiner ganzen Last. Die Einschätzungen hierzu sind höchst unterschiedlich, doch uns interessieren hier die internen Beziehungen, die die Leitung der Kirche als solche betreffen.

[5] Vgl. Victoria Eulalia Carrasco, *Sucumbíos: Die Kirche des Konzils ist dem Angriff der Christenheit ausgesetzt*, in: CONCILIUM 47 (2011/5), 575-579.

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

# Die Reform der Kurie und ihre Folgen für die Ökumene

Walter Altmann

*Der vorliegende Beitrag wirft die Frage auf, in welchem Ausmaß die Reform der Kurie, die zunächst eine interne Angelegenheit der katholischen Kirche ist, Bedeutung für die ökumenischen Beziehungen hat. Er stellt sowohl die Fortschritte dar, die man im ökumenischen Dialog und der Zusammenarbeit der Konfessionen verzeichnen kann, als auch das Nachlassen der ursprünglichen Begeisterung für die Sache der Ökumene. Da sich heute die Differenzen zwischen den Kirchen zum Großteil auf ekklesiologische Fragen konzentrieren, kommt der Beitrag zur Schlussfolgerung, dass die Reform der Kurie zu einer stärkeren Annäherung, zu größerer Übereinstimmung und zu einer besseren Zusammenarbeit der christlichen Konfessionen führen könnte.*

Darf ein lutherischer Pfarrer und Theologe, der ein Amt innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen innehat, zur Kurienreform innerhalb der römisch-katholischen Kirche Stellung nehmen? Es handelt sich schließlich dezidiert um eine Frage der internen Organisation der katholischen Kirche, und angesichts dessen muss die korrekte Haltung eines ökumenischen Partners stets die des uneingeschränkten Respekts sein, ungeachtet der Entscheidungen, die in diesem Zusammenhang getroffen werden. Mit dieser Frage habe ich mich also auseinandergesetzt, als ich von der Zeitschrift CONCILIUM eingeladen wurde, hierzu einen Beitrag zu leisten.

## Sich den ökumenischen Horizont mutig wieder zu eigen machen

Ich habe diese Einladung und die Herausforderung durch die Herausgeber schließlich angenommen, auch wenn ich zu keiner abschließenden Antwort auf die Frage, die ich mir gestellt hatte, gefunden habe. Diese Entscheidung habe ich indessen getroffen, weil die Beschlüsse im Hinblick auf die Kurienreform, welche das auch immer sein mögen, Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen den christlichen Konfessionen haben werden. Und eine der dringend notwendigen, wenn auch sehr heiklen Aufgaben innerhalb dieser Beziehungen ist es, die Bemühungen um die Suche nach der Einheit der Gemeinschaft der Christen zu verstärken.

Es ist kein Geheimnis, dass im Hinblick auf die Ökumene nicht mehr die Begeisterung der ersten Stunde zu spüren ist - die Begeisterung, von der etwa die

Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahr 1910, die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam im Jahr 1948, dessen Erweiterung durch die orthodoxen Kirchen bei seiner dritten Versammlung in Neu Delhi (1961) oder auch die eindeutige Bekräftigung der Ökumene durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) getragen waren. Was das Letztere betrifft, kann man feststellen, dass der Geist der Ökumene das gesamte Konzil durchdrang. Er schlug sich nicht nur im Ökumenismusdekret selbst *(Unitatis Redintegratio)* nieder, sondern auch andere Konzilsdokumente, wie etwa die dogmatische Konstitution über die Offenbarung *(Dei Verbum)*, sind von ihm geprägt.

Heute ist die Situation nicht mehr so, wie man leider feststellen muss. Es wurden so manche Stimmen vernehmbar, die behaupteten, die Ökumene hätte an Schwung verloren und die Kirchen würden im Bestreben, ihre eigene konfessionelle Identität und institutionelle Organisation zu stärken, ihre Kräfte nach innen konzentrieren, und dabei würden sie ihre Bemühungen und ihr Engagement im Hinblick auf die Ökumene vernachlässigen.

Ich meine, dass diese Einschätzung nur zum Teil zutrifft, denn im Lauf der letzten Jahrzehnte hatte die Ökumene viele unbezweifelbare Fortschritte zu verzeichnen. Allgemein gesprochen ist das Klima zwischen den großen Konfessionen heute von einem gegenseitigen Respekt geprägt, der in den Jahrhunderten zuvor gar nicht denkbar gewesen wäre. Es gibt auch zahlreiche Beispiele der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen auf regionaler und lokaler, aber auch auf weltweiter institutioneller Ebene. Viele bilaterale theologische Gespräche haben bemerkenswerte Fortschritte in dogmatischer Hinsicht bewirkt. Was den lutherisch-katholischen Dialog betrifft, ist hier etwa die feierliche Unterzeichnung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* in Augsburg im Jahr 1999 zu erwähnen. Die Rechtfertigungslehre stellte ja den entscheidenden Zankapfel zur Zeit der Reformation dar und war nach Luther der Glaubensartikel, mit dem die Kirche selbst steht oder fällt (*articulus stantis et cadentis Ecclesiae).* Zu erwähnen ist auch der jüngste Bericht der römisch-katholischen und lutherischen Kommission zur Einheit, der den bezeichnenden Titel trägt: *Vom Konflikt zur Gemeinschaft.* Er schlägt ein gemeinsames katholisch-lutherisches Gedenken an die Reformation für das Jahr 2017 vor. Der Bericht enthält zum ersten Mal ungeachtet unterschiedlicher Akzentsetzungen eine gemeinsame Sicht der Reformation im 16. Jahrhundert, er gibt einen Überblick über die Ergebnisse der offiziellen katholisch-lutherischen Gespräche im Lauf von fünfzig Jahren (wobei man sich auf den Zeitraum von 1967 bis zum Gedenkjahr 2017 bezieht) und bietet einen Ausblick auf die zu behandelnden theologischen Themen im bilateralen Gespräch.

Es bleiben einige gewichtige theologische Differenzen bestehen. Viele davon betreffen die Ekklesiologie und die kirchliche Organisation. Sie haben bislang die konkrete Umsetzung der ersehnten Einheit nicht nur verhindert, sondern ließen sie offensichtlich in weite Ferne rücken. Viele Gläubige verstehen nicht, warum sich die Kirchen so schwer tun, die theologischen Fortschritte in die Praxis umzusetzen, und leiden unter der fortdauernden Trennung in zentralen Fragen des Glaubenslebens, insbesondere unter der fehlenden Mahlgemeinschaft. Das

pastorale Gespür erfordert es nun aber, dass im ökumenischen Engagement nicht Mutlosigkeit vorherrscht, sondern Beharrlichkeit und - warum nicht? - etwas von jener Kühnheit, zu der uns die Apostel selbst ermuntern, wenn wir erschöpft sind; sie ermahnen uns, „an der Zuversicht und an dem stolzen Bewusstsein festzuhalten, das unsere Hoffnung uns verleiht" (Hebr 3,6).

## Eine Ökumene, die sich in einer neuen Situation dem Wirken des Geistes öffnet

Die ökumenischen Bemühungen sind auch noch aus einem anderen, sehr deutlich spürbaren Grund notwendig. In den letzten Jahrzehnten waren im Bereich der Religion dramatische Veränderungen zu verzeichnen. Innerhalb des Christentums selbst vollzog sich eine bedeutende „Migrationsbewegung", und es kam zu einer Neukonstellation. In vielen traditionell „christlichen" Ländern, vor allem Europas, führte der Säkularisierungsprozess zu einer ständigen Abnahme der Zahl derer, die sich selbst als Christen bezeichnen. Im Gegensatz dazu gab es im globalen Süden einen bemerkenswerten Anstieg der Zahl der Leute, die sich zum Christentum bekennen, insbesondere in Afrika, aber auch in Asien. Im bevölkerungsreichsten Land der Erde, in China, ist die Zahl der Christen ständig angewachsen, obwohl die sogenannte Kulturrevolution, die jede religiöse Überzeugung radikal unterband, noch keine fünfzig Jahre zurückliegt. In Lateinamerika hat sich innerhalb des Christentums eine deutliche Verschiebung vollzogen, wobei die evangelikalen Kirchen, speziell die Pfingstkirchen oder das Neupfingstlertum, ein beeindruckendes Wachstum verzeichnen. Dieses Wachstum geht auf Kosten der katholischen Kirche, die aufgrund der Kolonisierung durch die Länder der iberischen Halbinsel jahrhundertelang die offizielle Religion des Kontinents darstellte.

Quantitativ betrachtet hat sich das Pfingstlertum neben der Orthodoxie, dem Katholizismus und dem Protestantismus als eine der großen christlichen Gemeinschaften behauptet. Es legt einen bemerkenswerten missionarischen Eifer und eine beeindruckende Fähigkeit an den Tag, die Zahl seiner Mitglieder zu vermehren. Insgesamt ist es auch eine Bewegung, die von einer deutlichen Tendenz zur Aufspaltung gekennzeichnet ist, und insofern ist sie ein Reflex des für die Postmoderne so typischen kulturellen Fragmentierungsprozesses auf religiöser Ebene. Nach einem Jahrhundert ökumenischer Bemühungen (wenn wir die Weltmissionskonferenz von Edinburgh im Jahr 2010 zum Ausgangspunkt wählen) ist die Christenheit also stärker gespalten als je zuvor. Alles deutet darauf hin, dass die sogenannten „historischen" Kirchen aufmerksamer für das Wehen des Geistes sein und zulassen müssen, dass ihre festgefügten Strukturen in Bewegung kommen. Wenn es zutreffen dürfte, dass es den Pfingstkirchen an etwas mehr institutioneller Stabilität fehlt, so ist es nicht minder wahr, dass es den historischen Kirchen an einer größeren Beweglichkeit mangelt!

Angesichts der angesprochenen Themen ist an die Reformen innerhalb der katho-

lischen Kirche, die Papst Franziskus vorantreiben muss, unter anderem die Erwartung geknüpft, dass die Ökumene im administrativen Alltag der katholischen Kirche einen ebenso herausragenden Stellenwert bekommen möge, wie sie ihn während des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte. Gesten könnten von Bedeutung sein. Ein neuerlicher Besuch des Papstes beim Weltrat der Kirchen in Genf zum Beispiel würde ein unzweideutiges Signal dafür aussenden, dass die Ökumene für die katholische Kirche eine bedeutende Rolle spielt. Dies täte auch dem Ökumenischen Rat selbst gut, und seinem ökumenischen Programm täte es sogar sehr gut. Ohne Zweifel erführe diese Geste ein großes Echo in den Medien, und nicht zuletzt würde sie eine neuerliche Ermutigung für die Gläubigen und die Gemeinden aller Konfessionen in ihrem Bestreben darstellen, die ökumenische Zusammenarbeit intensiver zu gestalten.

## Im Dienst am Volk Gottes: Nachahmenswertes und Herausforderungen

Es gibt auch verheißungsvolle Beispiele von Dialog und Zusammenarbeit auf multilateraler Ebene, selbst innerhalb der heutigen Gesamtsituation, die so sehr von Spaltungen geprägt ist. Im Jahr 2011 veröffentlichten der Ökumenische Rat der Kirchen, der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog und die Weltweite Evangelische Allianz zum ersten Mal in der Geschichte in dieser repräsentativen Konstellation eine gemeinsame Erklärung mit dem Titel *Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt - Empfehlungen für einen Verhaltenskodex.* Vor Kurzem hat ein Sondierungsgespräch des Christlichen Globalen Forums, das in Bossey (Schweiz) stattfand, eben diesen Gesprächspartnern (ÖRK, Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog, Weltweite Evangelische Allianz, erweitert um die Weltweite Pfingstbruderschaft) die Erarbeitung eines vergleichbaren Dokumentes empfohlen, das den Titel tragen soll: *Christliches Zeugnis in einer Welt vieler Familien des christlichen Glaubens - Orientierung für die wechselseitigen Beziehungen.* Das Dokument soll Kriterien für die Beziehungen zwischen den Kirchen erarbeiten, insbesondere in Situationen, in denen einige Kirchen meinen, sie seien dem Missionsbefehl des Evangeliums treu, und andere sich als Opfer der Proselytenmacherei fühlen, die keinerlei Rechtfertigung im Evangelium findet. Eine gemeinsame Erklärung, die von einem so breiten repräsentativen Spektrum von Kirchen getragen ist, wäre ein bedeutender Fortschritt für die Ökumene und für das gegenseitige Einvernehmen der Kirchen,

*Walter Altmann ist lutherischer Pfarrer und Theologe. Er wurde an der Universität Hamburg mit einer Arbeit über den Traditionsbegriff bei Karl Rahner zum Doktor der Theologie promoviert. Zurzeit ist er Professor für Systematische Theologie in São Leopoldo im brasilianischen Bundesstaat Rio Grande do Sul. Von 1995 bis 2001 war er Präsident des lateinamerikanischen Rates der Kirchen (CLAI), von 2002 bis 2010 Präsident der evangelisch-lutherischen Kirche Brasiliens (IECBL) und von 2006 bis 2013 Moderator des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Anschrift: Rua Pastor Rodolfo Saenger 284, 93035-110 São Leopoldo RS, Brasilien. E-Mail: walteraltmann@msn.com.*

auch wenn die immense Aufgabe dann noch geleistet werden müsste, die Kriterien, auf die man sich verständigt, in der tatsächlichen Praxis der Kirchen konkret umzusetzen.

Bilaterale und multilaterale theologische Gespräche müssten natürlich weiterhin geführt werden. Wenn es möglich war, zu einer gemeinsamen Erklärung hinsichtlich der Rechtfertigungslehre zu gelangen, warum sollte es dann nicht auch möglich sein, auf anderen Gebieten, zum Beispiel in der Ämterfrage, ein Einvernehmen zu erzielen? Doch dringender als neue Fortschritte auf der Ebene der theologischen Gespräche ist möglicherweise die praktische Rezeption der bereits erreichten theologischen Fortschritte. Papst Franziskus hat bekanntermaßen auf die Notwendigkeit hingewiesen, dass wir eine starke pastorale Sensibilität entwickeln. Er hat seine Worte für den Binnenbereich der katholischen Kirche formuliert, doch sie haben genauso Gültigkeit für die anderen Konfessionen. Bevor Jesus Christus seine Jünger im Glauben unterwies, hat er sich voller Barmherzigkeit an ihre Seite gestellt, das heißt, er gesellte sich mitten unter verirrte, ausgegrenzte, körperlich und geistlich von einer allzu schweren Last bedrückte Menschen.

Unzählige Ehen unter konfessionsverschiedenen Partnern und deren Familien leiden in besonderer Weise unter der Spaltung der Kirchen. Wäre denn angesichts der bei den diesbezüglichen Gesprächen erzielten Fortschritte tatsächlich gegen die eucharistische Gastfreundschaft unter verschiedenen christlichen Konfessionen, die in der Frage der Realpräsenz Christi beim Mahl dogmatisch übereinstimmen, etwas einzuwenden? Könnte man sie nicht als ersten Schritt hin zu einer vollen Eucharistiegemeinschaft verstehen? Sind es denn nicht unterschwellige nichttheologische Faktoren, die manchmal entscheidend dafür sind, dass die eucharistische Gastfreundschaft nicht gewährt wird? Es wäre tatsächlich wichtig, die Realität anzuerkennen, dass das Volk Gottes vielerorts und in besonderen Situationen diese eucharistische Gastfreundschaft spontan praktiziert hat. Vom pastoralen Standpunkt aus wäre es wichtig, dass es dies mit offizieller Erlaubnis tun kann, sodass dabei das Gewissen nicht über Gebühr belastet werden müsste.

Ich komme auf das Zweite Vatikanische Konzil und sein außergewöhnliches Unterfangen des *Aggiornamento* zurück. Viele Protestanten - und etliche unter den ökumenischen Konzilsbeobachtern - entdeckten überrascht und mit Freude viele theologische und spirituelle Grundzüge, die ihrer eigenen Tradition ganz besonders am Herzen liegen. So zum Beispiel die Wertschätzung der Heiligen Schrift, die innerhalb des Protestantismus ein so wichtiges Anliegen ist. Und mehr noch: Es wurde die alte Lehrauffassung überwunden, derzufolge die göttliche Offenbarung zwei Quellen habe, nämlich die Schrift und die Tradition. Demgegenüber wurde nun die Auffassung formuliert, dass die Offenbarung in Christus selbst, dem Gottessohn, der zu den Menschen kam, um ihnen das Heil zu bringen, Gestalt gewonnen habe und dass Schrift und Tradition Objektivationen dieser einen Offenbarung seien und nicht zwei Lehrkomplexe, die nachträglich miteinander aufaddiert werden müssten. Zusammen mit der positiven Würdigung der Tradition (im Unterschied zu den kirchlichen Traditionen im Allgemeinen),

die in den ökumenischen Gesprächen, an denen die protestantischen Kirchen teilgenommen haben, bereits formuliert worden ist, kann auf diese Weise die unrühmliche, Jahrhunderte währende Polemik zwischen Protestanten und Katholiken hinsichtlich des Verhältnisses von Schrift und Tradition von Grund auf überwunden werden.

Protestanten haben auch mit Genugtuung die vom Konzil in die Wege geleitete liturgische Erneuerung (vgl. das Konzilsdokument *Sacrosanctum Concilium*) zur Kenntnis genommen, zum Beispiel den hohen Stellenwert der Schrift und der Predigt im Gottesdienst, aber auch den Gebrauch der Muttersprache. Dies sind Maßnahmen, die einen außerordentlich großen Einfluss auf das Glaubensleben der Gemeinden haben und bereits in der Anfangszeit der Reformation eingeführt wurden. Liturgiereformen haben auf der Grundlage von ökumenischen Gesprächen inzwischen auch innerhalb des Protestantismus stattgefunden, und auf diese Weise sind die Gottesdienstfeiern innerhalb der verschiedenen Konfessionen einander ähnlicher geworden.

## Die Einheit der Kirchen neu denken – mehr als organisatorische Gleichförmigkeit

Als in höchstem Maße förderlich für die ökumenischen Beziehungen möchte ich noch eine Reihe von Aspekten der Ausarbeitung einer Ekklesiologie hervorheben, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Angriff genommen wurde, und zwar handelt es sich insbesondere in der dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen Gentium*) um die Betonung des Volk-Gottes-Begriffs und den Stellenwert den Ortskirchen. Natürlich bleiben bedeutende Unterschiede auf dem Gebiet der Ekklesiologie bestehen. Ja es scheint so zu sein, dass die größten Hindernisse für einen Fortschritt der Ökumene heute die unterschiedlichen ekklesiologischen Auffassungen sind. Insbesondere unterscheidet sich das Verständnis der Hierarchie in der katholischen Kirche sehr deutlich vom Verständnis des Leitungsamtes in den protestantischen Kirchen. Inwieweit lassen sich die Unterschiede auf das theologische Amtsverständnis zurückführen und inwieweit sind sie der Art und Weise geschuldet, in der dieses Amt innerhalb der jeweiligen Kirchen konkret ausgestaltet ist? Das Zweite Vatikanische Konzil stellte schließlich in der Konstitution *Lumen Gentium* sehr deutlich fest, dass das hierarchische Amt nicht im Sinne einer Herrschaft über das Volk Gottes, sondern als Dienst an ihm verstanden werden muss.

Es scheint also zulässig und legitim zu sein, den Nutzen und die Notwendigkeit von Veränderungen in der Ausübung dieses Amtes und darüber hinaus hinsichtlich der organisatorischen Struktur der Kirche einer Prüfung zu unterziehen. Die katholische Kirche gesteht zu, dass es eine „Hierarchie der Wahrheiten" gibt. Die Reformation hat vielleicht radikaler noch eine Unterscheidung getroffen zwischen dem Wesentlichen und Unverzichtbaren einerseits und dem, was andererseits zum Wohl der Kirche beiträgt, wenn es auch nicht zum Wesen gehört und deshalb

reformierbar ist. Dies ist - um lateinische Termini zu gebrauchen - eine Unterscheidung zwischen dem *esse* und dem *bene esse* der Kirche.
Die *Confessio Augustana*, die von Melanchthon verfasst, von Luther gebilligt und von den protestantischen Fürsten Kaiser Karl V. im Jahr 1530 vorgelegt wurde, wurde schließlich zum grundlegenden Bekenntnis der lutherischen Kirchen. Es verfolgte den Zweck, das reformatorische Bekenntnis als übereinstimmend mit dem Glauben der Apostel und der Kirchenväter darzustellen und in diesem Sinne eine Kurzfassung des christlichen Glaubens zu bieten. In seinem siebten Artikel heißt es:

*„Es wird auch gelehret, dass alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heilige Sacrament laut des Evangelii gereicht werden. Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht Not zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht Ephes 4: Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung eures Berufs, ein Herr, ein Glaub, ein Taufe."*

Folglich konnten die lutherischen Kirchen verschiedene Organisationsstrukturen der Kirche, die jeweils deren *bene esse* im Sinn haben, akzeptieren, ohne dass deren Vielfalt die Einheit untereinander beeinträchtigte. So verfolgen die Kirchen der Reformation auch die gegenwärtigen Reformansätze in der katholischen Kirche mit Interesse und Sympathie. Maßnahmen zur Dezentralisierung, die die Kollegialität betonen und hinsichtlich der Leitung der Kirche selbst ein hohes Maß an Partizipation verwirklichen, werden als wichtige Schritte im Sinne des *bene esse* der Kirche und darüber hinaus im Sinne der ökumenischen Beziehungen wahrgenommen.
In der Enzyklika *Ut unum sint* lud Papst Johannes Paul II. dazu ein (und er tat dies auch selbst), über den Modus, die Art und Weise der Ausübung des Papstamtes selbst nachzudenken. Diese Einladung war sicher aufrichtig gemeint und stellte nach seiner Überzeugung eine bedeutende Initiative dar. Als ich im Jahr 1997 in meiner Eigenschaft als Präsident des lateinamerikanischen Rates der Kirchen im Vatikan an der gesamtamerikanischen Synode teilnahm, erwies er den ökumenischen Gästen die Ehre, sie zu einem Essen in seiner Residenz einzuladen. Bei dieser Gelegenheit war die Frage des Papstamtes einer der Punkte, zu denen er die Meinung der ökumenischen Teilnehmer erfahren wollte. Es ist in der Tat für die ökumenischen Beziehungen wichtig, zwischen dem Symbol der Einheit und der Jurisdiktionsgewalt des Papstes zu unterscheiden. Je mehr also die konkrete Ausübung des Papstamtes dezentralisiert und die Kollegialität gestärkt wird, umso enger werden sich die Nichtkatholiken ihren katholischen Geschwistern verbunden fühlen.
In einem weiteren Sinne wirft diese Beobachtung auch die Frage nach der

Beteiligung der Laien an entscheidenden Gremien der Leitung und Verwaltung der Kirche auf. In den protestantischen Kirchen ist die Teilung der Macht - wenn auch nach unterschiedlichen Modellen - zwischen ordinierten Amtsträgern und nichtordinierten Gliedern des Gottesvolkes üblich und unumstritten. Bis zu welchem Punkt wird die katholische Kirche im Zuge der Kurienreform die Frage der Teilhabe der Laien an den Entscheidungsinstanzen ins Auge fassen können? Ohne Zweifel werden die protestantischen Kirchen eine mögliche Entwicklung in diesem Bereich mit großem Interesse verfolgen.

## Ecclesia semper reformanda – ein gemeinsames Konzept

Nach seinem Besuch in Rio de Janeiro anlässlich des Weltjugendtages gab Papst Franziskus auf seinem Rückflug ein Interview, in dem er einen bald einsetzenden Prozess der Veränderungen in den Strukturen der katholischen Kirche ansprach und in diesem Zusammenhang den Ausdruck *Ecclesia semper reformanda* gebrauchte. Für die Kirchen der Reformation klingt das äußerst vertraut, denn in deren Tradition wird dieser Satz mit Luther selbst in Verbindung gebracht. Obwohl der Ausdruck in dieser Form in Luthers Schriften nicht zu finden ist, wurde er in den letzten hundert Jahren innerhalb der protestantischen Theologie oftmals in Erinnerung gerufen, so zum Beispiel in den Schriften des herausragenden reformierten Schweizer Theologen Karl Barth. Das Sonderkomitee des Lutherischen Weltbundes zum Fünfhundertjahrgedenken der Reformation benutzte in seinem Bericht genau diesen Ausdruck, um die Notwendigkeit der ständigen Aktualisierung und Erneuerung der Kirche und auch die ökumenische (und keineswegs ausschließende oder gar dünkelhaft eitle) Dimension zu unterstreichen, die die Fünfhundertjahrfeier der Reformation haben müsse. Es hob andererseits hervor, dass die Reformen keineswegs irgendeinen Bruch innerhalb der Kirche darstellen, sondern im Gegenteil als die ständig aktualisierte und unabdingbare Rückkehr zum apostolischen Ursprung der Kirche verstanden werden müssen. Das apostolische Zeugnis bleibt als inhaltliches Kriterium der Unterscheidung im Hinblick auf die Veränderungen bestehen, welche die Kirche in Angriff nimmt. Hierin kann man also eine bedeutende Übereinstimmung zwischen den Kirchen feststellen.

Zusammengefasst: Die angekündigte Reform der Römischen Kurie kann, wenngleich sie auch eine innere Angelegenheit der katholischen Kirche ist, der Nichtkatholiken ihren vollen Respekt unabhängig davon schulden, welche Entscheidungen getroffen werden, zu neuen Annäherungen und neuen Gelegenheiten der Vertiefung der ökumenischen Beziehungen führen. Es handelt sich also auch, wenigstens indirekt, um einen wichtigen Schritt innerhalb der Bemühungen um die Einheit der Kirche - eine Einheit, die Gott seinen Jüngern anvertraute und mit deren Erhaltung bzw. Wiederherstellung er sie noch heute betraut.

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

# Spirituelle und pastorale Leitlinien für eine Reform der Römischen Kurie

Peter Hünermann

*Der Problemaufriss (I.) zeigt zwei fundamentale Schwierigkeiten (II.): Erstens hat die Kirche grundlegende soziale und rechtliche Entwicklungen nicht in ihre Strukturen übersetzt, etwa die mit den Menschenrechten verküpfte funktionale Trennung von Legislative, Exekutive und Judikative. Zweitens repräsentiert die Kurie gegenwärtig nicht die fundamentalen Vollzüge der Kirche. Erste spirituelle und pastorale Leitlinie: Die Kurienreform darf keine Struktur der Sünde aufweisen aufgrund von Vernachlässigung der Menschenrechte oder des theologischen Wesens der Kirche. – Um Funktion und Praxis der Kurie im Sinne des Evangeliums zu gewährleisten (III.), bedarf es, zusätzlich zum neuen Organigramm der Kurie, allgemeiner Maximen zur Realisierung der corporate identity. Diese Maximen ergeben sich durch Rückgriff auf das Zweite Vatikanische Konzil. – Das Verfahren der Kurienreform (IV.) kann nur gelingen, wenn die notwendigen Zeiträume vorgesehen, die entsprechenden öffentlichen und fachlichen Diskurse initiiert, die erforderlichen ersten Weichenstellungen institutioneller Art vorgenommen werden.*

## I. Problemaufriss

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt einen kirchlichen Neuansatz inmitten eines menschheitlichen Epochenwandels vom Typ einer „großen Transformation" dar. Die heutige kultursoziologische Diskussion versteht darunter drei epochale Veränderungen der Menschheitsgeschichte, die menschliches Zusammenleben, menschliche Erfahrung der Wirklichkeit und Umgang mit der Realität in allen Dimensionen grundlegend verändert haben:

1. die Sesshaftwerdung des Menschen, die Entstehung der Ackerbaukultur und die damit verbundene erste Gründung von Städten im Neolithikum;
2. die Industrialisierung im 19. und 20. Jahrhundert mit der anfänglichen Verwandlung der gesamten Wissenschaft, der Sicht der Geschichte und der Erfahrung der Zeit. Dies ist verbunden mit einem großen demographischen Schub;
3. die Globalisierung und die Entstehung des „Anthropozäns" am Ende des 20. und im 21. Jahrhundert. Der Terminus „Anthropozän" wurde gewählt, weil die Menschheit in dieser dritten großen Transformation der effektivste Handlungsfaktor für die Zukunft der ganzen Erde geworden ist. Sie ist gekennzeich-

net durch einen wissenschaftlichen und technischen Schub, der es den Menschen gestattet, die Wirklichkeit bis in kleinste Momente auseinanderzunehmen und zu restrukturieren, auch in neuen Formen und in unterschiedlichen Dimensionen, die unmittelbar das Leben betreffen.

Zugleich ergibt sich eine neue Vielfalt, das persönliche und das gesellschaftliche Leben zu strukturieren. Dieser immense Zuwachs an Verfügungsmacht gründet auf methodischer Forschung in funktionaler Form mit spezifischen Logiken, extrem langen, kontrollierten Handlungsketten. Dabei wird die in früheren Epochen ganz selbstverständlich vorausgesetzte Zentralperspektive auf die Wirklichkeit durch eine Fülle von Einzelperspektiven ersetzt. Die zugrunde liegende philosophische Einsicht formuliert Kant: Die Gegenstände des Denkens sind konstitutiv durch die Möglichkeit der Erfahrung bedingt. Auf der anderen Seite impliziert jeder Denkgegenstand den *modus quo,* in dem sich der Mensch ihm nähert bzw. die Weise, in der er ihn erfährt. Diese Verschränkung prägt sowohl die unmittelbare nachkantische Philosophie wie Husserls und Heideggers Phänomenologie, Wittgensteins Reflexionen auf die Sprache wie die methodischen Voraussetzungen der Wissenschaften und der modernen Geisteswissenschaften.

Das Konzil antwortet auf diese sich abzeichnenden Veränderungen, die es im Einleitungskapitel von *Gaudium et Spes* thematisiert, indem die Väter die „ratio fidei" in einer neuen Form des Denkens darlegen. Diese neue Denkform des Glaubens *(ratio fidei)* greift auf die Ansätze der patristischen Glaubensanalyse wie auf die thomanische Bestimmung des Glaubens als „virtus infusa" bei Thomas von Aquin zurück. Sie wird allerdings von den Vätern des II. Vaticanums nicht eigens begrifflich gefasst, sondern im Verständnis des Mysteriums der Offenbarung (DV 2), der Kirche (LG 2), im *Mysterium paschale* der Liturgie (SC 2; 5) und des Reiches Gottes (GS 40) vorausgesetzt. Verabschiedet wird eine vom univoken Seins-Begriff des Duns Scotus ausgehende philosophisch-theistische Fassung des Gottesbegriffes, die sich vom späten Mittelalter ab bis zur Neuscholastik in unterschiedlichen Formen durchhält.[1] Zentral ist dabei der Begriff des Mysteriums, der Gottes schlechthinnige Vor-Denklichkeit und das zugleich damit gegebene Ansprechen des Menschen in seiner Freiheit wie seine „Motivation" durch Gottes Geist ausdrückt: ein Geschehen, in das der Mensch - sich übersteigend - durch den Glauben einbezogen wird.

Das Konzil antwortet damit - in Art eines Programms - auf die Gotteskrise der Moderne, die sich am Markantesten in der Säkularisierungstendenz ausspricht.[2] Das Konzil antwortete dadurch aber ebenso auf die sich anbahnende Kirchenkrise, die sich greibar im Vertrauensverlust einer mit vormodernen Lebensformen und ihren heutigen Zerrbildern noch kämpfenden Glaubensgemeinschaft manifestiert.[3] Soziologisch auffällige Erscheinungsformen von Gottes- *und* Kirchenkrise sind Traditionsabbruch und kommunikativer Dissens.[4] Die hochkomplexe Umsetzung der Programmatik des Zweiten Vatikanischen Konzils in Glaubens- und Lebensformen ist bislang nur ansatzweise erfolgt. Die Reform der römischen Kurie, Regierungs- und Steuerungsinstrument der Universalkirche, gehört in diesem Kontext zu den schwierigsten Problemfeldern. Da die Strukturen der

römischen Kurie den institutionellen Abdruck des Petrus-Dienstes des römischen Bischofs bilden, bedingen sie nicht nur Verständnis und Glaubwürdigkeit dieses Dienstes, sondern auch Verständnis und Glaubwürdigkeit der gesamten Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche.

Wie soll in diesem Kontext eine Kurienreform, d.h. die Reform einer hochkomplexen Institution aussehen, die von spirituellen und pastoralen Perspektiven geprägt ist?

In der schrittweisen Beantwortung gehen wir von den jeweiligen Schwierigkeiten aus, um von dorther Herausforderungen aufzuzeigen und spirituelle und pastorale Leitlinien zu benennen. Das Wort „pastoral" wird im Sinne Johannes' XXIII. und der Konzilsväter gebraucht, also nicht in der Absicht, unmittelbare praktische Handlungsanweisungen für den alltäglichen „Seelsorge-Betrieb" zu geben, die sich aus der Applikation dogmatischer Lehren ergeben, sondern es bezeichnet primär die Selbst-Positionierung der Kirche mit ihren Lebensformen und Lebensäußerungen in der modernen Gesellschaft als von Gott ermächtigte Zeugin des Evangeliums Jesu Christi.[5]

Das Wort „spirituell", „spiritualis" verwenden wir im christlichen Sinne zur Bezeichnung der Auswirkungen, Gaben und Anregungen des Heiligen Geistes, der - von Anfang der Schöpfung „über dem Chaos" schwebend - über die Gemeinschaft der Glaubenden durch den erhöhten Herrn ausgegossen ist.

## II. Zwei fundamentale Schwierigkeiten der Kurienreform und eine erste abgrenzende, pastorale und spirituelle Leitlinie

Eine erste fundamentale Schwierigkeit liegt darin, dass die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgten Kurienreformen Pauls VI. und Johannes Pauls II. - abgesehen von der Internationalisierung - die bisherige Kurienstruktur lediglich insofern verändert haben, als die beiden Päpste in Zusammenarbeit mit der Kurie selbst die Gruppe der neun Kongregationen geringfügig verändert haben. Die kuriale Neuerung bestand wesentlich in der Einführung von Räten und Kommissionen, wie sie sich aus der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils ergaben. Die Folgen dieses additiven Verfahrens zeigen sich deutlich in institutionellen Überschneidungen, mangelnder Kommunikation und Effizienz.[6]

Mit der großen Transformation der Menschheit im 19. Jahrhundert haben sich aber eine Fülle von grundlegenden sozialen und rechtlichen Entwicklungen ergeben, die von der Kirche nicht mit-vollzogen wurden und in den Strukturen der Kirche keinen Ausdruck gefunden haben. Dies betrifft vor allem die funktionale Trennung von Legislative, Exekutive bzw. Administrative und Judikative. Es geht nicht um eine unmittelbare Übernahme politisch-rechtlicher Verfassungselemente für die Kirche, sondern um eine dem Wesen der Kirche korrespondierende Fortschreibung ekklesialer Momente, wie die moderne Gestaltung der Synodalität und eine korrespondierende Ermittlung und Verabschiedung von Kanones, das

Austarieren einer neuen Balance zwischen universaler Kirche und Ortskirche, Primat und Kollegialität der Bischöfe, Neubestimmung der Judikative durch Einrichtung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit, Neufassung der Strafgerichtsbarkeit etc.

Eine solche funktionale Differenzierung ist indispensabel für die Kirche. Es handelt sich dabei um die ekklesiale Transformation von Strukturen, die - aufgrund geschichtlicher Erfahrungen - für das menschenwürdige Dasein in der modernen Gesellschaft von unbedingter Bedeutung sind. Diese funktionale Trennung stellt eine Entfaltung und Auswirkung der Menschenrechte dar. Man wird hier von einem spirituellen und pastoralen indispensablen Postulat sprechen müssen: ein spirituelles und zugleich pastorales Postulat, weil Kirche ohne diese Differenzierung - und zwar in den unterschiedlichen Ausformungen, sowohl als Ortskirche wie als Universalkirche - eine Körperschaft wäre, die eine sündhafte „Verfassung" aufweisen würde: eine Struktur, die mit moralischer Gewissheit in zahlreiche soziale und individuelle Sünden führen würde. Damit aber wird ein neues Gesamtkonzept für die römische Kurie erforderlich, das die grundlegend wahrzunehmenden Funktionen klar abgrenzt, eindeutig umrissene gestufte Entscheidungsebenen, geregelte Kommunikationswege, regulierte Verfahrensweisen umschließt. Die modernen Wirtschafts- und Sozialwissenschaften wie die Rechtswissenschaften haben in Bezug auf diese Qualitäten wichtige Einsichten entwickelt. Sie zu beachten ist bei einer Reform der römischen Kurie unbedingt erforderlich.

Veranschaulichen wir diese Komplexität der kirchlichen Aufgabe an einem Beispiel: Es gibt bei der jetzigen Ordnung der Kurie keine Institution, die für die Kirchenordnung *(Order of the Church)* zuständig ist. Es wird die lateinische Kirchenordnung ganz selbstverständlich vorausgesetzt, ferner gibt es eine Kongregation für die orientalischen Kirchen. Sie ist in erster Linie zuständig für die unierten orientalischen Christen, und pflegt darüber hinaus den Kontakt zu den nichtunierten orientalischen Kirchen. Inzwischen gibt es „unierte Anglikaner", darüber hinaus drängen afrikanische, asiatische, amerikanische, aber auch europäische Kirchen auf Ausprägung eigener Kulturen und kirchlicher Glaubens- und Lebensformen. Die Ausprägung solcher Differenzen und die Ausprägung wechselseitiger Lernprozesse setzt voraus, dass wesentliche Momente der Kirchenordnung - wenngleich in unterschiedlichen Ausgestaltungen - gewahrt bleiben.

*Peter Hünermann, Dr. Dr. h.c. mult., geb. 1929 in Berlin, studierte Philosophie und Theologie in Rom, München, Freiburg i. Br. und wurde 1955 zum Priester geweiht. Von 1971 bis zu seiner Emeritierung war er Professor für Dogmatik, zunächst in Münster, ab 1982 in Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit (1994); Ekklesiologie im Präsens (1995); Papstamt und Petrusdienst: ein dringliches innerkirchliches und ökumenisches Problem (1998); Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (als Herausgeber, zus. mit B. J. Hilberath, 5 Bde., 2009). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Sprachlosigkeit angesichts des Zweiten Vatikansiuchen Konzils?" in Heft 3/2012. Anschrift: Engwiesenstr. 14, D-72108 Rottenburg-Oberndorf. E-Mail: peter.huenermann@uni-tuebingen.de.*

Diese Problematik durchzieht kirchliches Leben auf allen Ebenen. Ein Beispiel: Es gibt allein in Stuttgart - im Rahmen des Stadtdekanats - 76 verschiedene landessprachliche Gemeinden mit einem erheblichen Anteil von Gemeinden mit eigenen Riten sowie einem Klerus, der in ausländischen Diözesen und in anderen Riten inkardiniert ist und jurisdiktionell verschiedenen Bischöfen unterstellt ist.

Es zeigt sich an diesem Beispiel, wie notwendig und zugleich komplex die Aufgabe ist: Ohne eine gut durchdachte Neukonzeption der gesamten Kurie gibt es keine kuriale Instanz „Ordo Ecclesiae". Ohne sie gibt es keine Möglichkeit, angesichts der Vielfalt von konkreten, geschichtlich gewachsenen Kirchenordnungen strukturelle Sünden in den Kirchenordnungen aufzudecken und für deren angemessene Korrekturen zu sorgen. Bei der Arbeit der Kongregation ginge es ja - bei Anerkennung der Pluralität von Kirchenordnungen - um die Ausarbeitung und die Realisation gewisser Grundlinien der Kirchenordnung, die in unterschiedlichen kirchlichen Ausprägungen und Gestaltungen zu wahren wären, wie etwa die angeführte funktionale Differenzierung. Damit wird zugleich eine erste Leitlinie für die Wahrung von Spiritualität und Pastoral bei der Kurienreform deutlich. Sie besteht in der Vermeidung von strukturellen Sünden in den notwendigerweise zu schaffenden neuen Strukturen der Kurie. Es ist hier selbstverständlich nicht möglich, auch nur die wichtigsten Perspektiven einer solchen Leitlinie zu umreißen. Dies lässt die Komplexität der angesprochenen Verhältnisse gar nicht zu.

Ein zweiter fundamentaler und zwar *theologischer* Mangel der bestehenden Kurienstruktur zeichnet sich ab. Die Kurie repräsentiert gegenwärtig nicht die grundlegendsten Vollzüge der Kirche, wie sie in der Tradition der Kirche begründet, in der modernen Ekklesiologie herausgearbeitet und in den Texten des II. Vaticanums bestätigt worden sind: *Leiturgia, Martyria, Diakonia* - so ganz ausdrücklich nicht nur *Lumen Gentium!* Es gibt zwar seit dem Konzil eine Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, es gibt eine gewisse Modernisierung der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, und - rund fünfzig Jahre nach dem Konzil - einen etwas aufgewerteten päpstlichen Rat Cor unum, zuständig für kirchliche Caritas-Institutionen.

Aber diese drei Institutionen sind keine Kurieninstanzen für die konstitutiven Grundvollzüge der Kirche. Sie engen den Blick auf Einzelaspekte der unterschiedlichen Arbeitsgebiete ein. Deswegen fehlt der gegenwärtigen Kurie die Möglichkeit, klare Zuordnungen der verschiedenen Kommissionen und Räte vorzunehmen. Darüber hinaus ergibt sich ein „schiefes" Bild der Kirche im Ganzen, weil die Zuordnung zugleich die Stellung, Gewichtung und Aufgabe der verschiedenen Dienste sichtbar macht. Diakonie beispielsweise gerät in der gegenwärtigen Sicht in ihrer fundamentalen Bedeutung aus dem Blick.[7]

Würde die Kurienreform diesen Mangel übersehen und hier keine Abhilfe schaffen, so wäre ebenfalls von einer Struktur der Sünde zu sprechen, und zwar nicht, weil die Menschenrechte tangiert wären, sondern weil das auf göttliche Stiftung zurückgehende Wesen der Kirche nicht respektiert wäre.

## III. Eine zweite spirituelle und pastorale Leitlinie: Maximen einer „Corporate identity"

Defizite im kirchlichen Mitvollzug grundlegender gesellschaftlicher und theologischer Entwicklungen, die in den Strukturen der Kurie keinen Ausdruck gefunden haben und mit den Menschenrechten und dem Wesen der Kirche verknüpft sind, bilden nicht die einzigen Mängel, die bei einer Kurienreform Beachtung zu finden haben. Eine weitere moderne Entwicklung betrifft die Einbindung von werthaltigen moralischen Momenten in die zunächst formalen Strukturen von Steuerungs- und Handlungssystemen. Es sind im Verlauf der unmittelbar zurückliegenden Jahrzehnte unterschiedliche Typen von Dienstleistungsunternehmen, Verwaltungen oder industriellen Produktionsbetrieben mit sozial relevanten, werthaltigen, moralischen Zielvorgaben entstanden. Man denke etwa an Banken mit ökologischen oder entwicklungspolitischen Geschäftsinteressen, Handelsorganisationen oder Firmen, die sich um ein entsprechendes soziales oder umweltbewusstes Image bemühen etc. Diese Entwicklung hängt aufs Engste mit der oben angesprochenen dritten „großen Transformation" zusammen: Aufgrund der gewandelten wissenschaftlichen Forschung, der Technik und vermittels der Medien ist eine Gesellschaft entstanden, die nicht nur die Grundbedürfnisse der Menschen befriedigen kann, sondern - je nach Einsatz und Orientierung ihrer Forschungen und Produktion bzw. Dienstleistungen, der gesellschaftlichen Verteilungsmechanismen von Gütern - die menschlichen Verhältnisse grundlegend, das heißt bis zur Veränderung des Erdplaneten selbst, verändern kann. Von daher manifestiert sich eine hohe Verantwortung für die Dynamik und Ausrichtung aller menschlichen Handlungssysteme, um die menschliche Lebenswelt für alle Menschen zu erschließen und - insbesondere für die kommenden Generationen - zu erhalten.

Ausgehend von dem Faktum, dass jedes Handlungs- und Steuerungssystem eine Vielzahl von Entscheidungsträgern umschließt und alle institutionellen und funktionalen Regelungen Spielräume der Applikation und des Vollzugs umfassen, haben solche Unternehmen vielfach Maximen formuliert.[8] Es sind generelle Handlungsanweisungen, die für alle Mitarbeiter verbindlich, den *modus quo* der Anwendung und Beobachtung der systemischen Regelungen im Blick auf die Geschäftsziele bestimmen. Dies gilt insbesondere dort, wo moralische, politische, umweltrelevante, ökologische oder soziale Interessen verfolgt werden oder zumindest wichtig sind. Diese Maximen werden nicht nur für die Gesamtheit der Mitarbeiter veröffentlicht, erläutert und in den jeweiligen Abteilungen in angebrachter Weise umgesetzt. Sie werden ebenso in der Öffentlichkeit verbreitet, weil sie ein wesentliches Moment der „corporate identity" bilden, Vertrauen in die angebotenen Dienstleistungen und Produkte fördern und die Akzeptanz dieser Dienstleistungen und Produkte durch Konsumenten, Kunden etc. moralisch legitimieren. Diese Maximen bilden so gleichsam oder im wortwörtlichen Sinne das „Vorwort" zu allen funktionalen Regelungen dieser Betriebe und Unternehmen.

Größere Betriebe und Konzerne haben zumeist eine eigene Direktionsstelle in der

Unternehmensleitung zur Förderung und Einhaltung dieser Maximen in der Unternehmenspraxis eingerichtet.[9]

Was bedeutet diese Entwicklung für die anstehende Reform der Kurie, die eines, wenn nicht das wichtigste Steuerungs- und Handlungssystem für die katholische Kirche ist?

Das Zweite Vatikanische Konzil versteht sich ausdrücklich als Positionierung der Kirche, ihrer Glaubens- und Lebensformen in „mundo huius temporis" (GS), das heißt im Globalisierungsprozess, der weltweit im Gang ist. In Bezug auf diese geschichtliche Bewegung lehren die Dokumente des II. Vaticanums Neues, das - nicht nur, aber wesentlich auch - durch die Arbeit der Kurie, und zwar durch ihre Arbeitsstrukturen, zu realisieren ist.

Ein schneller Blick auf die einzelnen Dokumente des Konzils lässt eine Reihe von Innovationen sofort erkennen. Sie führen zu einer Reihe von Maximen:

a) *Dignitatis Humanae* markiert eine Veränderung in der eintausendsiebenhundert Jahre alten Tradition kirchlich-staatlicher Symbiose, die die Religionsfreiheit beeinträchtigte bzw. verhinderte. Die Erklärung begründet die Religionsfreiheit durch die Würde des Menschen und die radikale Freiheit des Glaubens. *Ad Gentes* konzipiert Evangelisation und Mission in korrespondierender Weise (in LG, DV, GS sind die Grundlagen dafür gelegt).

Daraus folgt die Maxime: Alle Arbeit der Kurie hat der Freiheit des Glaubens durch Förderung der Religionsfreiheit - und so dem Frieden zwischen den Religionen - zu dienen.

b) *Nostra Aetate* vollzieht den Wechsel zu einer grundsätzlich dialogischen Beziehung zu allen Religionen und den verschiedenen Gruppen von Nichtglaubenden und begründet dies durch Gottes Selbstoffenbarung und universalen Heilsratschluss, der die gesamte Schöpfungs- und Menschheitsgeschichte, insbesondere auch den Bund Gottes mit Israel, umgreift. (Die vier Konstitutionen bieten unter unterschiedlichen Perspektiven die Grundlagen dieser Entscheidung.)

Die resultierende Maxime: Alle Arbeit der Kurie hat diesem umfassenden Dialog zu dienen.

c) *Gaudium et Spes* öffnet einen neuen Zugang, die wechselseitig sich durchdringende (perichoretische) Beziehung zwischen der modernen Welt und der Kirche als Sakrament des Reiches Gottes zu bejahen. *Inter Mirificam* gehört in diesen Kontext. (Insbesondere DV und LG bieten die Grundlagen für diese Sicht.)

Die resultierende Maxime: Alle Arbeit der Kurie muss - durch sorgfältige Unterscheidung der Geister - diese Wechselbeziehung fördern und vertiefen.

d) *Lumen Gentium,* aber auch die anderen Konstitutionen (SC, DV, GS), die Dekrete bzw. Erklärungen wie *Apostolicam Actuositatem* etc. dokumentieren die Wiederentdeckung der Kirche als des Volkes Gottes, seine königliche Würde, seine priesterliche und prophetische Sendung, seine Ermächtigung und Kompetenz, das österliche Geheimnis Christi zu vollziehen. In dieser Würde und Sendung sind alle Glaubenden, Männer und Frauen gleich.

Die resultierende Maxime: Papst und Kurie stehen im Dienst des Volkes Gottes, seiner Männer und Frauen; es gibt sie um des Volkes Gottes willen, insbesondere

um den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden. Dies muss Stil und Arbeit der Kurie prägen.

e) *Lumen Gentium, Ecclesiarum Orientalium* und *Unitatis Redintegratio* bejahen die fundamentale Pluralität von Kirchen in der Kirche, eine Pluralität, die die Interpretation der apostolischen Tradition in Liturgie, Spiritualität und Theologie umfasst. Diese Pluralität - in welche auch die unterschiedlichen Ortskirchen der bislang relativ uniformen „lateinischen Kirchen" in Afrika, Asien, Süd- und Mittelamerika, aber auch in Nordamerika und Europa mehr und mehr hineindrängen - wird als Reichtum bezeichnet, das heißt: nicht die reine Vielzahl ist anzuzielen, sondern die Einheit in der Pluralität, die sich durch wechselseitige Anerkennung, wechselseitiges Lernen auszeichnet.

Die resultierende Maxime: Die Arbeit der Kurie muss sich in allen Arbeitsfeldern von der Förderung dieser qualitativen Pluralität leiten lassen.

f) *Lumen Gentium* - wie SC, CD, PO - charakterisiert das Ministerium in der Kirche als Dienst im und für das Volk Gottes[10], sodass die ganze Kirche ihre Sendung zu erfüllen vermag. Dieser Dienst im und für das Volk Gottes ist mit Autorität ausgestattet und ist durch seine Gründung in Jesus Christus in der ganzen Breite möglicher Formen von Kollegialität zu vollziehen.

Die resultierende Maxime kann zusammengefasst werden durch die beiden Worte „Ministerium (Dienst)" und „Kollegialität".

g) *Lumen Gentium* und *Unitatis Redintegratio* schärfen die Pflicht ein, die Einheit der Kirche mit allen Kräften zu suchen und zu fördern: Die gegenwärtigen Mitglieder in getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die in diesen Gemeinschaften geboren sind, können nicht als sündige Schismatiker bezeichnet werden. Der Heilige Geist selbst benutzt diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz fehlender Einheit als Mittel zur Erlösung.

Die resultierende Maxime: Die Kurie muss in ihren vielfältigen Arbeiten dem Suchen und Arbeiten für die Ökumene Raum geben und diese Bestrebungen fördern.

Was hier jeweils als Maxime formuliert wurde, d.h. als verantwortlich wahrzunehmende Handlungsorientierung in der Ausfüllung der verschiedenen Verfahrensregeln und Systeme der Kurie, hat Papst Franziskus m. E. in seinen kurzen Homilien bei den Morgengottesdiensten für die Mitarbeiter der Kurie zu vermitteln gesucht. Es handelt sich dabei um die Übersetzung der Themen und Lehren des Konzils in ein institutionelles Handlungs- und Steuerungssystem, die Kurie.

## IV. Spirituelle und pastorale Leitlinien für das Verfahren einer Kurienreform

Auch im Bezug auf das aktuelle Verfahren einer Kurienreform soll - im Ausgang von den Schwierigkeiten - die Herausforderung charakterisiert werden, um dann von pastoralen und spirituellen Leitlinien zu sprechen.

Die Schwierigkeiten einer aktuellen Reform der Kurie liegen nicht nur im fakti-

schen Zustand der Kurie. Sie liegen wesentlich auch im Mangel an Ressourcen. Dieser Mangel konditioniert das einzuschlagende Verfahren der Kurienreform. Es fehlt in der Kirche an einer theologischen wie an einer kanonistischen Kultur zur Erarbeitung moderner institutioneller ekklesialer Formen. Der Grund: Eine solche Kultur setzt eine lebendige Auseinandersetzung der Theologie und der Kanonistik mit den Entwicklungen im öffentlichen Bereich - wie eine je neue Erschließung der eigenen theologischen und kanonistischen Quellen - und einen allgemein kirchlichen Diskurs voraus. Die Folge: Es mangelt an entsprechend gebildeten und verantwortlich in diesen Bereichen agieren könnenden Hirten, zumal die Politik der Bischofsernennungen sich wesentlich an der Bewahrung der bisherigen Strukturen orientierte. Damit ist nicht gesagt, dass es nicht einzelne Bischöfe gibt, die die erforderlichen Kompetenzen aufweisen. Ebenso gibt es einzelne Theologen, die entsprechende Vorschläge veröffentlicht haben. Aber ein offener fachlicher Diskurs zwischen Kanonisten und Theologen, Bischöfen und Theologen, kompetenten Fachleuten und der Diskurs in der Öffentlichkeit findet nicht statt. Das Fehlen dieses Diskurses lässt die einzelnen Publikationen wie gelegentliche Äußerungen einzelner Bischöfe als disparat erscheinen. Dieser Ausfall des Dialogs führt zur Bildung unterschiedlicher dissentierender Gruppen.

Eine zweite Schwierigkeit in Bezug auf das einzuschlagende Verfahren einer Kurienreform resultiert aus der gegebenen internationalen Lage: Angesichts der globalen Menschheitsprobleme haben sich neben nationalstaatlich zugeschnittenen Ordnungsstrukturen und den korrespondierenden völkerrechtlichen Rahmenvorgaben zahlreiche neue Formen herausgebildet, oder sie befinden sich noch im Prozess der Institutionenbildung.[11] Insgesamt ergibt sich ein labiles Gleichgewicht mit unterschiedlichen unbearbeiteten Leerfeldern. Die Kirche steht so vor der Frage, wo und wie sie im Blick auf die heutige gesellschaftliche Situation vom Evangelium her zu einer Neuorientierung verpflichtet wird, die entsprechende Strukturen der Kurie erfordert.[12] Auch hier fehlt es an entsprechenden Foren des Diskurses.

Für das Verfahren der Kurienreform ergibt sich damit als erstes die Herausforderung, einen längeren Prozess ins Auge zu fassen, der seine Zeit braucht, um erfolgreich durchgeführt werden zu können.

Gerade bei längeren Prozessen stellt sich aber gebieterisch die Frage, mit welchen Maßnahmen und Entscheidungen anzufangen ist, um so das Ganze nicht vorzeitig scheitern zu lassen. Gibt es spirituelle und pastorale Begründungen für einen bestimmten Ansatz, der eine Entwicklung einleitet, die dann - möglicherweise - zu sich selbst tragenden weiteren Entwicklungen führt? Es gibt darauf eine eindeutige und klare affirmative Antwort. Giuseppe Dossetti, theologischer Mitarbeiter Kardinal Lercaros, zusammen mit Lercaro führender Kopf des bischöflichen Kreises „Kirche der Armen" schreibt am Todestag von Paul VI., am 6. 8. 1978, in einem langen Pro memoria zum Pontifikatswechsel, der erste Schritt müsse in der Bereitschaft des Papstes bestehen, die Kollegialität der gesamten Kirche mit seinen Brüdern im Episkopat zu leben. Nur so werde deutlich, „dass der Primat nicht die Anmaßung einer beliebigen weltlichen Macht

ist, sondern die Vollmacht dessen, der der Erste allein als der Letzte der Diener Gottes (servorum Dei) ist, der sich selbst die Schürze umbindet" - wie Jesus bei der Fußwaschung - und den Dienst der Einheit leistet, der notwendig ist für den Glauben der Christen. „Nichts ist deshalb so wichtig wie die effektive Ausübung des bischöflichen Dienstes in der eigenen Kirche in einer solchen Form, dass das Bild des Papstes als Inhabers einer bürokratischen Gewalt, die keine Beziehung zum Glauben hat und keine Beziehung zu den realen Problemen des eigenen Volkes" überwunden wird.[13] Vordringlich sei die Schaffung eines kleinen Gremiums von Bischöfen, Vertretern der Weltkirche - in Analogie zum mittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Konsistorium und dem Synod der orientalischen Kirchen. Es ginge dabei nicht in erster Linie um eine „Kontrolle der Kurie", sondern um die Leitung der Kirche unter dem persönlichen Vorsitz des Papstes in Gemeinschaft mit den Bischöfen. Diese Ankündigung, die in den ersten hundert Tagen erfolgen sollte, müsste verknüpft werden mit einer Aufwertung der Bischofssynode, vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgeschlagen, von Paul VI. zum Beratungsgremium des Papstes gemacht, und aufgewertet werden durch häufigere Einberufung und die Ausstattung mit beschlussfassender Kompetenz. Nur so könne man eine größere Eigenverantwortung in den verschiedenen Ortskirchen aufbauen. Dies sei zugleich der Weg einer effektiven Gestaltung der ökumenischen Annäherung.[14]

Theologie wie Kirchenrecht, kirchenpolitische wie allgemeine soziologische und organisationspsychologische Perspektiven konvergieren im Blick auf diesen Ansatzpunkt. Zu Recht fasst Dossetti diese Reflexion über den konkreten Ansatzpunkt der Kurienform unter das Leitwort „Kirche der Armen". Er dokumentiert so nicht nur die spirituelle und pastorale Dimension des anstehenden Verfahrens. Er zeigt zugleich, dass erst durch diesen Anfang die nur vom Geist Gottes selbst zu erbittende Nachhaltigkeit der Entscheidung zur Kurienreform begründet erhofft werden kann. Dieser Anfang entlastet zugleich auch Papst, Bischöfe und Mitarbeiter von der nicht zu erfüllenden Aufgabe, gleichsam aus dem Stand eine perfekte neue Kurienordnung vorlegen zu müssen.

[1] Vgl. Peter Hünermann, *Continuity and Discontinuity in an Epoch-Making Transition of Faith: The Hermeneutics of Vatican II,* Vortrag bei der Tagung "The Legacy of Vatican II" am Boston College, 26. September 2013.

[2] Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter,* Frankfurt am Main 2009; ders., *Philosophical Papers,* 2 Bde., Cambridge 1985; die Diskussion um Taylors These: Michael Kühnlein - Matthias-Lutz Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor,* Berlin 2011.

[3] Vgl. Franz Xaver Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne,* Freiburg 2012. - Für die in diesem Artikel zu behandelnde Problematik einer Kurienreform ist es von großer Bedeutung, dass unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Bereich der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften eine Neubestimmung von Leitungs- und Führungsaufgaben einsetzt, die in der traditionellen Gestalt von Leitungs- und Führungsämtern nicht vorkam: Sie werden auf der Basis von differenzierten und zugleich in der Konvergenz integrierten Funktionsbestimmungen thematisiert. Vgl. Rainer Bucher, *Neue Machtstrukturen in der alten Gnadenanstalt.*

*Organisationsentwicklung in der Kirche,* in: ders. - Rainer Krockauer (Hg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, Münster 2005, 183-199.

[4] Vgl. Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne,* 170-174.

[5] Wir schließen uns damit dem Gebrauch des Wortes „pastoral" durch Johannes XXIII. an: „La realtà della Chiesa è vista in tutte le sue dimensioni come una realtà pastorale." Zit. n. Giuseppe Alberigo, *Transizione epochale. Studi sul Concilio Vaticano II,* Bologna 2009, 40.

[6] Vgl. die Analyse von Thomas von Mitschke-Collande, *Mentalitätswechsel notwendig. Überlegungen zur Reform der Römischen Kurie,* in: Herder-Korrespondenz 67, 443-448, insbesondere 444f. Vgl. auch Thomas J. Reese, *Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der Katholischen Kirche,* Frankfurt am Main 1998.

[7] Benedikt XVI. hat dankenswerterweise in seiner ersten Enzyklika die konstitutive Bedeutung dieser Sendung der Kirche herausgestellt. Aus derselben Zeit stammt eine öffentliche Erklärung eines deutschen Bischofs: „Caritas gehört nicht zum Kerngeschäft der Kirche."

[8] Zur Bedeutung von Maximen und ihrem unterschiedlichen Gebrauch in der Geschichte vgl. Rüdiger Bubner - Ulrich Dierse, Art. *Maxime,* in: HWPh 5, 941-944.

[9] Benedikt XVI. hat in seiner Enzyklika *Caritas in veritate* vom 29. 6. 2009 diese Entwicklung ausdrücklich gewürdigt und als ein wesentliches Moment des globalen Integrationsprozesses bezeichnet. Vgl. die genannte Enzyklika, insbesondere die Nummern 39-42 (Enzyklika „Caritas in veritate" von Papst Benedikt XVI., hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009).

[10] Vgl. auch die sehr gute Erklärung von Johannes Paul II., Nachsynodales apostolisches Schreiben *Pastores dabo vobis,* 25. März 1992, unter: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis_ge.html.

[11] Benedikt XVI. hat in *Caritas in veritate* auf eine Reihe dieser neuen Gegebenheiten aufmerksam gemacht. Vgl. insbesondere die Kapitel 2-6 auf den Seiten 29-117.

[12] Im Kontext dieser Frage wäre zu überprüfen, ob und wie die nach dem Konzil eingerichteten päpstlichen Räte und Kommissionen diesen sich verändernden Lagen angepasst werden sollen.

[13] Zit. n. Giuseppe Alberigo, *L'"officina bolognese', 1953-2003,* Bologna 2003, hier 209. Vgl. Peter Hünermann, *„Kirche der Armen". Ein theologisches Programm,* in: ThQ 193 (2013/3), 230-241.

[14] Vgl. Hünermann, *Kirche der Armen.*

concilium

Theologisches Forum

# Der Weltjugendtag in Rio de Janeiro und die Evangelisierung

Lúcia Pedrosa-Pádua

*Der Weltjugendtag in Rio de Janeiro hat gezeigt, dass jugendliche Pilger in Lateinamerika und weltweit dem neuen Pontifikat gegenüber positiv eingestellt sind. Der Weltjugendtag hat aber auch die Herausforderungen aufgezeigt, die es zwischen Kirche und Gesellschaft sowie hinsichtlich der Evangelisierung einer „neuen" Jugend in der Welt von heute, inmitten einer Dynamik von Einheit in Vielfalt, zu bewältigen gilt.*

Noch haben die Berichte über den Weltjugendtag, der im Juli dieses Jahres in Rio de Janeiro stattfand, kaum Abstand zum Geschehen. Durchdrungen vom Heiligen Geist, wird sich das Ereignis später gerechter bewerten lassen. Doch schon jetzt sprechen unzählige Zeugen übereinstimmend von einem positiven und prägenden Ereignis für die Jugendlichen sowie für die Kirche und selbst für die Stadt Rio de Janeiro. In der vorliegenden Analyse soll vom evangelisatorischen Potenzial des Weltjugendtages ausgegangen werden. Es sollen aber auch einige kritische Punkte benannt werden, bevor schließlich eine hoffnungsvolle Bilanz gezogen werden soll.

## I. Die Offenheit des ersten lateinamerikanischen Papstes

Zunächst ist die große Zustimmung zu nennen, die Papst Franziskus auf seiner ersten internationalen Reise erfahren hat.

Als erstes sticht sicherlich Franziskus' Umgang mit den Menschen ins Auge: seine Art, Menschen anzunehmen, mit ihnen zu sprechen, sie zu berühren, ihnen zuzuhören; sein Koffer, der - wie er selbst zu sagen pflegt - der eines „normalen" Menschen ist, seine Einladung zur Einfachheit, die sich darin zeigt, dass er schlichte Autos bevorzugt, oder seine Ausdrucksweise, die seinen Wunsch und sein Bemühen widerspiegeln, sich zu inkulturieren. So verwendete er in seinen Ansprachen brasilianische idiomatische Wendungen wie z.B. „bote fé" (eine Zusammenkunft von Gläubigen), „beber um cafezinho" („sich auf ein Käffchen treffen"), „água no feijão"[1] (die Verlängerung des traditionellen Bohnengerichts *Feijão* mit Wasser, damit eine weitere Person mitessen kann). Ebenso beförderten seine Sympathie und sein zugewandtes Zuhören insgesamt eine freudige Atmosphäre und ließen jene Stimmen verstummen, die ihm möglicherweise ablehnend gegenüberstehen. In kirchlichen Kreisen entfachte er neue Hoffnungen.

Indem Franziskus das vergessene Armenviertel, die Favela Varginha, exemplarisch für alle anderen armen Gemeinden in Brasilien, besuchte, bekundete er seinen Wunsch, mit den Armen zu sein. Sein einladendes Bekenntnis zeigte ebenso, dass sich „die Dinge ändern können". Seine Begegnung mit marginalisierten Jugendlichen (Drogenabhängigen und Strafgefangenen) ist ein solches Beispiel für Präsenz, Solidarität und Barmherzigkeit.

Die Anwesenheit des Papstes im marianischen Heiligtum von Aparecida kurz nach seiner Ankunft bietet sowohl hinsichtlich des spirituellen als auch des kirchlichen Rahmens Anknüpfungspunkte. Es zeigte zum einen seine Liebe zu Maria, und zum anderen wurde 2007 in Aparecida das Abschlussdokument der Generalversammlung der Bischofskonferenzen Lateinamerikas und der Karibik verabschiedet. Seine Reden und Predigten zu den Jugendlichen, den Armen, den Klerikern, den Politikern und der Zivilgesellschaft wurden nicht nur in der allgemeinen Öffentlichkeit, sondern auch mehrheitlich in der Presse mit Wohlwollen aufgenommen. Indem Franziskus Horizonte für die Kirche in Brasilien und Lateinamerika aufzeigte und dem lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) sowie anderen Bischofskonferenzen Wertschätzung entgegenbrachte sowie dezidiert für eine innere Erneuerung der Kirche plädierte, rief er nicht nur enthusiastische Reaktionen hervor, sondern versetzte auch jene in Habachtstellung, die - noch immer von den Ereignissen erstaunt - am liebsten den Papst in seinen Äußerungen korrigieren möchten.

Die große Mehrheit des brasilianischen Volkes und der Jugendlichen zeigte dem Papst ihre Zuneigung. Dies beweist u.a. auch die Tatsache, dass 3,5 Millionen Menschen zur Abschlussmesse des Weltjugendtages vor atemberaubender Kulisse an den Strand von Copacabana kamen. Der Papst hat dem Weltjugendtag eine unerwartete Qualität verliehen. Es bleibt abzuwarten, wie diese Neuigkeit von der lateinamerikanischen Kirche und den Jugendlichen weiterhin aufgegriffen wird.

## II. „Die Erinnerung an Gestern und die Utopie von Morgen treffen im Heute aufeinander." [2]

### Der Weltjugendtag als ein Beispiel der Evangelisierung einer neuen Jugend

Wenn der Schlüssel der Geschichte ein Versprechen ist, nämlich sich „von Gott überraschen zu lassen"[3], können wir den Weltjugendtag als ein Beispiel der Evangelisierung verstehen. Es handelt sich um die Evangelisierung einer neuen Jugend, die kulturell globalisiert ist und sich im Universum der Medien und Technologien auskennt, die jedoch nicht so sehr daran interessiert ist, feste Zukunftsperspektiven zu finden, sondern vielmehr in der Gegenwart auf der Suche nach überwältigenden Erlebnissen ist („Adrenalin").[4] Gleichzeitig handelt es sich um eine bedrohte Jugend, denn sie ist bedroht aufgrund ihres gewaltigen Ausschlusses vom Arbeitsmarkt. Franziskus' Aufforderung an die Jugendlichen, sich nicht ausschließen zu lassen, zeigt diesbezüglich seine Sorge.[5]

Der Weltjugendtag ist nicht einfach nur ein touristisches Reiseziel - auch wenn diese Dimension in einer Stadt wie Rio de Janeiro offensichtlich ist -, sondern es handelt sich dabei auch um eine Pilgerfahrt, um den Papst zu begegnen. Die beeindruckenden, gehörten Zeugnisse verweisen auf eine Analogie zur mythischen Reise: eine Reise, die in Richtung eines Zentrums verläuft und eine persönliche Verwandlung und Prüfung bedeutet.[6] Es ist das Zentrum selbst, das verführt und Sinn verspricht und damit in Bewegung setzt. Die Prüfungen der Reise prägen den Pilger zutiefst. Er wird in seinem Glauben herausgefordert und entdeckt die Stärke der Solidarität.

Wenn auch hinsichtlich der postmodernen Kultur behauptet wird, dass ein Zentrum überflüssig sei, so hat der Weltjugendtag in einer Welt ohne Zentrum doch ein Zentrum anzubieten. Die Kultur bewegt, erweitert und erneuert sich, und sie wird schließlich zum konkreten Beispiel für das Suchen einer ganzen Generation, welches einer Reise voller Prüfungen und Gefühlen gleicht.

Papst Franziskus war darauf bedacht, deutlich zu machen, dass das Zentrum der Pilgerfahrt außerhalb seiner eigenen Person anzusiedeln ist, und er lenkte die Aufmerksamkeit deshalb in Richtung der Person Jesus Christus. „Von heute an: keine Franziskus-Rufe mehr, sondern Jesus-Rufe!"[7], diese Botschaft hatte er bereits den pilgernden Jugendlichen verschiedener kirchlicher Bewegungen auf dem Petersplatz im Vatikan mitgegeben. Auf dem Weltjugendtag wiederholte er seine Aussage immer wieder in

*Lúcia Pedrosa-Pádua ist Theologieprofessorin an der bischöflichen Universität in Rio de Janeiro (Brasilien) für die Fächer Anthropologie, Mystik und Spiritualität. Sie erwarb ihr Theologieexamen an der Fakultät der Jesuiten in Belo Horizonte, Brasilien, und promovierte dann an der Universität in Rio. Sie hat außerdem einen Bachelortitel in Betriebswirtschaft. Sie ist Mitglied der beratenden Kommission der brasilianischen Laienkommission (CNLB) und Koordinatorin des Zentrums „Ataendi" für theresianische Spiritualität in Rio de Janeiro sowie Leiterin einer spirituellen Gruppe mit dem Namen „Grupo Moradas de Estudios Misticos". Veröffentlichungen im Bereich Mystik und Anthropologie. Anschrift: Rua Jardim Botânico 616 / 504-A - Jardim Botânico, 22461-000 Rio de Janeiro RJ, Brasilien. E-Mail: lpedrosa@puc-rio.br.*

Worten und Taten. Das Zentrum sei Jesus selbst, der uns zu einer Mission zusammenrufe, insbesondere in Gemeinschaft mit den Armen.
Franziskus wollte vermeiden, was man als „Papolatrie" bezeichnen könnte und welche teilweise im klerikalen Umfeld praktiziert wird. Der Satz, der immer wieder von jugendlichen Gruppen wiederholt wurde, „Wir sind die Jugend des Papstes", könnte eine solche Tendenz in einigen Fällen andeuten - eine wichtige Fragestellung hinsichtlich der Unterscheidung der verschiedenen Gruppierungen.
So verstanden kann behauptet werden, dass die Begegnung mit dem Papst das evangelisatorische Potenzial einer persönlichen und gemeinsamen Pilgerschaft einer ganzen Generation besitzt, sich gemeinsam auf den Weg zu Jesus Christus und zu seinem Reich zu machen.

## III. Einige Folgerungen und Problematisierungen

Insgesamt betrachtet hatte der Weltjugendtag in Rio das Ziel, überwältigende Momente mit gemeinschaftlichen Momenten zu verbinden sowie persönliche, liturgische, soziale und kulturelle Glaubensdimensionen zu integrieren. Es gab fünf zentrale öffentliche Akte - die Eröffnungsmesse, die Begrüßung des Papstes, den Kreuzweg, die Vigil und die Abschlussmesse des Papstes mit den Jugendlichen. Sie waren die sichtbaren Höhepunkte einer komplexen Struktur mit Hunderten von katechetischen Gruppen (allein in Rio gab es 264 Gruppen in 32 Sprachen) und kulturellen Ereignissen sowie Sonderveranstaltungen (u.a. die Aktivitäten und Begegnungen des Papstes mit verschiedenen Gruppen der Kirche und der Zivilgesellschaft).
Wer den Weltjugendtag erlebt hat, wird unvergleichliche Erfahrungen mit nach Hause genommen haben. Jugendliche aus allen Ländern der Erde sorgten dafür, dass sich aufgrund ihrer Freude und ihrer Leichtigkeit, ihrer Fähigkeit, sich auszutauschen, sich anzupassen, guten Willen zu zeigen und zu glauben, das Angesicht der Stadt veränderte. Es gab viele Begegnungen in spiritueller Dichte zu erleben. So beeindruckte sowohl die existentielle Tiefe des Kreuzweges als auch die Stille von drei Millionen Menschen während der Vigil. In dieser Stille war es sogar möglich, das Meeresrauschen zu hören.
Geduldig reagierten die Jugendlichen angesichts von Transportschwierigkeiten, mangelnder chemischer Toilettenanlagen am Strand und sogar angesichts des Regens und der Kälte. Gleichzeitig zeigte sich die einheimische Bevölkerung in großem Maße solidarisch und gastfreundlich und bewies damit, dass es möglich ist, die Angst- und Gewaltspirale zu durchbrechen, die viele große Städte gefangen hält.
Die Beziehung des Papstes zu den Jugendlichen war zugewandt und überzeugend. Sie konzentrierte sich auf das Wesentliche: die Nachfolge Jesu, den Glauben (hier verwendete Franziskus den Ausdruck „bote fé"), die Solidarität und die Fähigkeit, sich zu verpflichten. Franziskus verstand es, die Jugendlichen

zu begleiten und ihnen zu zeigen, dass die Kirche sie unterstützen will und zu ihnen spricht. Er rief die Jugendlichen dazu auf, revolutionär zu sein („Seid Revolutionäre!"), Verantwortung zu wagen in einer Welt der Provisorien, keine Angst vor dem Glück zu haben und Handelnde der Gerechtigkeit und der Geschwisterlichkeit zu sein.

Betrachtet man das Ereignis kritischer, zeigt sich, dass die komplexe Beziehung zwischen der Kirche, mit all ihrer inneren Diversität, und der Politik, der Zivilgesellschaft, den Kommunikationsmedien, den Sponsoren und Künstlern nicht frei von Ambivalenzen ist. Persönliche Interessen, politische und ökonomische Risiken spielten eine Rolle.

Die einflussreichen Medien hatten den Mut, die zentralen Akte des Weltjugendtages und jeden Moment der Anwesenheit des Papstes in Brasilien zu zeigen. Dennoch muss kritisch angemerkt werden, dass die kulturelle und kirchliche Vielfalt, die auf dem Weltjugendtag zu finden war, nicht immer deutlich wurde. So wurden z.B. die Aufmärsche gegen Gewalt und der Ausschluss von Jugendlichen während der vorbereitenden Treffen nicht gezeigt. Ihnen galt nicht das Hauptinteresse der Medien und dennoch verweisen sie auf eines der größten Probleme der Jugendlichen in Brasilien. Gewalttaten sind verantwortlich für zwei Drittel der Todesfälle unter Jugendlichen (40 Prozent Morde, 20 Prozent Verkehrsunfälle und 3,7 Prozent Selbstmorde). In konkreten Zahlen sind 2011 durchschnittlich jeden Tag 51 Jugendliche getötet worden.[8] Das sind zutiefst beunruhigende Fakten.[9]

In den Medien wurde vorzugsweise die Feierstimmung und Devotion der Jugendlichen gezeigt. Hingegen blieben die Bilder von christlichen Jugendlichen, die sich für Gerechtigkeit und Menschenrechte einsetzen, nur sehr vage.

Einer gesonderten Betrachtung bedürfen die monotonen und eingängigen Melodien der überwiegenden Mehrheit der Lieder, die auf den verschiedenen zentralen Akten des Weltjugendtages gesungen wurden, und die Momente, die ihnen vorausgingen oder folgten. Das offizielle Weltjugendtagslied, das in einer Liedzeile die Jugend dazu aufrief, missionarisch zu sein, wurde nicht oft angestimmt. Es schien, als habe sich die katholische Jugend nahezu einstimmig auf Lob- und Anbetungsgesänge geeinigt, auf weltweite Ohrwürmer, die von den pfingstlerischen und charismatischen Bewegungen geprägt worden sind.[10] Ist dieses das einzige kirchliche und musikalische Gesicht derselben Jugend, die Papst Franziskus aufrief, „revolutionär" zu sein? Darauf ist m.E. mit einem klaren „Nein" zu antworten.[11]

Dass die Gesänge bei den Messen mit den Jugendlichen überwiegend lateinisch waren, überraschte darüber hinaus viele. Interessant war auch, dass Papst Franziskus das Vaterunser in seiner Sprache begann: *Padre nuestro* ... Im gleichen Moment wurde das Gebet jedoch durch einen Chor unterbrochen, der *Pater noster qui es in caelis* zu singen begann. Eine Entscheidung, die viele daran hinderte, in ihrer eigenen Sprache zu beten und gemeinsam mit anderen, die in ihrer je eigenen Sprache beteten, als ganze Christenheit weltweit vereint zu sein. So wie auch in der Apostelgeschichte (2,6) berichtet wird, dass jeder gleichzeitig ver-

steht und verstanden wird, und in Gemeinschaft ein Verständnis dafür möglich wird, dass Einheit und innerer Friede in Vielfalt möglich sind.

## IV. Zum Schluss

Es ist sicherlich immer möglich, Großereignisse wie den Weltjugendtag zu optimieren und Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft mit Blick auf die heterogene Gruppe der Jugendlichen transparenter zu gestalten. Jedoch sollte man diesbezüglich weder desillusioniert resignieren noch glauben, die Mühe für ein solches Ereignis sei vergebens. Allerdings sollte man sich auch nicht der Illusion oder Überheblichkeit hingeben, „Weizen ohne Spreu" ernten zu können (Mt 13,30).

Im Rahmen des Weltjugendtages ist es sicherlich geglückt, Gastfreundschaft zu zeigen, die Kommunion mit verschiedenen Menschen zu feiern, das „Glaubensgefühl"[12] zu stärken und die Hoffnung der Gläubigen zu wecken: dass in Zukunft die Jugend in der Kirche mehr Verantwortung trage und dass die Kirche im Stil des neuen Papstes in Zukunft offen für die vom Papst geforderte innere Erneuerung sei. Sowohl Atheisten als auch Menschen anderer christlicher Konfessionen und Religionen bekundeten öffentlich ihre Anerkennung und Zustimmung zum Weltjugendtag. Dies zeigt wiederum, dass er als ein Beispiel für die geglückte Einheit in Vielfalt stehen kann. Aufgrund seines transparent kommunizierten Ziels und der aufopfernden Arbeit vieler Gläubiger und Priester der Ortskirche, die die Verantwortung für dieses Ereignis trugen, wurde Millionen von Jugendlichen aus aller Welt eine einzigartige Erfahrung bereitet.

Alle, insbesondere aber die neuen Generationen, sollten eine solche prägende Erfahrung, ein solches „Adrenalin" erleben dürfen. Es sind die Jugendlichen, mit denen „Christus weltweit einen neuen Frühling vorbereitet"[13]. Damit der Weltjugendtag nicht nur ein einzigartiger Moment bleibt, haben die Kirchen die Verantwortung, sich diesem Frühling zu öffnen und im tagtäglichen Arbeiten gemeinsam mit den Jugendlichen die Zeit nach dem Weltjugendtag zu gestalten. Möge dieser Samen auf gute Erde fallen, tief wurzeln und trotz der Dornen gedeihen und schließlich Frucht tragen.

[1] Dieser Ausdruck zitiert wiederum ein bekanntes Samba-Lied von Jorginho und Chico Buarque, in dem es heißt „Água no feijão que vem mais um." In dem Lied wird die soziale Ungleichheit in Brasilien kritisiert (Anm. d. Übers.).

[2] Papst Franziskus, *Palavras do Papa Francisco no Brasil*, São Paulo 2013, 78.

[3] Ebd., 24.

[4] Siehe die Analysen der Generationen Y und Z bei João Batista Libânio, *Juventude e a fé cristã*, in: Perspectiva Teológica 45 (2013), Nr. 126, 235-266.

[5] Vgl. Franziskus, *Palavras do Papa Francisco no Brasil*, 45.

[6] Vgl. die DVD von J. Campbell „*O poder do mito*" [Die Macht des Mythos] von 1988.

[7] www.romereports.com/palio/el-papa-francisco-pide-a-los-movimientos-que-sean-valientes-y-se-dejen-guiar-por-jesus-spanish-10074.html (Stand 31. 7. 2013).

[8] Julio Jacobo Waiselfisz, *Mapa da Violência 2013. Homicídios e Juventude no Brasil*, Rio de Janeiro 2013, 16-22.

[9] Im Rahmen des Weltjugendtages wurde an das Massaker von Candelária in Rio erinnert. Im Juli 1993 schossen Polizisten bei einer morgendlichen Streife auf Straßenkinder, die auf dem Platz neben der Kirche Candelária im Zentrum von Rio de Janeiro übernachtet hatten. Acht Kinder und Jugendliche zwischen 11 und 19 Jahren wurden dabei getötet.

[10] Auf dem Weltjugendtag, einschließlich der kulturellen Veranstaltungen, waren über 300 Sänger und Sängerinnen anwesend, darunter katholische Gruppen, Geistliche, nationale und internationale Künstlerinnen und Künstler. Die Soziologin Brenda Carranza bestätigt die These, dass der Weltjugendtag den Triumph des katholischen Gospels in Brasilien zeigt. Vgl. www.ihu.unisinos.br/entrevistas/522322-as-intervencoes-do-pontifice-mudaram-de-tom-da-presenca-teologica-para-o-contato-pastoral-entrevista-especial-com-brenda-carranza (Stand 2. 8. 2013).

[11] So erklangen z.B. während der Messe am marianischen Heiligtum von Aparecida auch andere Lieder.

[12] „Sentimento de fé" ist ein Ausdruck des spanischen Priesters Pedro Poveda, Gründer der Laienorganisation „Instituição Teresiana no início do século XX" (Institut für teresianische Spiritualität im 20. Jahrhundert).

[13] Franziskus, *Palavras do Papa Francisco no Brasil*, 155.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Miriam Leidinger

# Das Vertrauen – Schlüssel zur Verständigung zwischen Sprechern verschiedener Sprachen

## Zum Treffen europäischer Theologen und Theologinnen in Brixen

Thierry-Marie Courau

*Zum Kongress der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie (AETC-ESCT) haben sich Ende August 2013 in Brixen mehr als zweihundert Theologinnen und Theologen vor allem aus Mitteleuropa versammelt. Sie haben sich mit der Frage befasst, welche Sprache Theologen und Seelsorger heute sprechen müssen, um hörbar und verstehbar zu bleiben, um einen konstruktiven Dialog mit Gläubigen und suchen-*

*den oder nicht-glaubenden Menschen eröffnen zu können, um einen Dienst für das gesellschaftliche, kulturelle und politische „Funktionieren" Europas anbieten zu können.*

## I. Einleitung

Brixen in Südtirol, die Stadt des Bischofs Nikolaus von Kues (1401-1464), hat im Lauf des Sommers 2013 den prächtigen Rahmen abgegeben für zwei Treffen europäischer Theologen und Theologinnen: Vom 27. bis zum 29. August haben sich die Dekane der europäischen Regionalgruppe der Konferenz katholischer theologischer Institutionen (CICT-COCTI) darüber ausgetauscht, welcher Platz und welche Aufgaben den digitalen Technologien an ihren Fakultäten zukomme. Vom 29. August bis zum 1. September 2013 behandelte der alle zwei Jahre stattfindende Kongress der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie (AETC-ESCT)[1] das Thema „Gott in Frage: Religiöse Sprache und säkulare Sprachen". Diese Problematik, an der der Zusammenschluss der Theologinnen und Theologen schon seit Langem arbeitet, bleibt aktuell. Auch eine Gruppe wie der Ratzinger-Schülerkreis, der sich im Sommer 2013 in Castel Gandolfo getroffen hat (zum ersten Mal ohne Benedikt XVI.), hat dieses Thema zum Gegenstand seiner Studien gemacht: „Die Frage nach Gott in der Sicht des Säkularismus". Die letzte Bischofssynode und die Errichtung des Rates für die Neuevangelisierung als neues Dikasterium der Römischen Kurie sind als Instrumente zu verstehen, die praktische Antworten auf diese Frage geben sollen.

Diese Frage stellt sich immer aufs Neue, weil der Kontext sich bisher nicht geändert hat. Das Phänomen der Säkularisierung der Gesellschaften des alten Europa, das einhergeht mit einem heftigen und weltweit wirksamen wirtschaftlichen Aufschwung, verstärkt und vertieft sich immer mehr, und gleichzeitig wächst die Gleichgültigkeit gegenüber der Religion oder der ausdrücklichen Behauptung, dass man nicht an Gott glaube. Davon sind Menschen, die sich Christen nennen, nicht ausgenommen. Paradoxerweise lassen Migrationsbewegungen und neue Lebensweisen zahlreiche Formen eines neuartigen Interesses an Religion entstehen, zur großen Verwunderung der Alten Welt. Noch mehr als dies: Für viele Zeitgenossen wird der bloße Begriff „Gott" unverständlich, ja er kommt ihnen gar nicht mehr zu Ohren. Welche Sprache also sollen die Theologen und Seelsorger dann sprechen, um hörbar und verstehbar zu bleiben? Und wie sollen sie einen positiven und konstruktiven Dialog führen mit den Gläubigen, den suchenden oder nichtgläubigen Menschen, einen Dialog, der dem Wohl des „sozialen, kulturellen und politischen Funktionierens Europas" dient?

## II. Das Herz Europas als Gravitationszentrum

Um auf diese Frage zu antworten, hatte das Organisationskomitee des Kongresses unter Leitung des Moraltheologen Martin Lintner OSM[2] mehr als 225 Theolo-

gen und Theologinnen aller Fachrichtungen versammelt, und es hatte elf in der Forschung tätige Theologen und Humanwissenschaftler eingeladen, nach der Eröffnungsrede von Bruno Forte, dem Bischof von Chieti Vasto (Italien), in fünf Plenarsitzungen über den Glauben und den Dialog mit Nichtglaubenden zu sprechen:

1. Wie redet die Bibel über Gott (Arnold Stiglmair, Brixen; Ricardo M. Pérez Marques OSM, Rom)?
2. Das Reden über Gott als Plädoyer für Menschlichkeit (Paul Valadier SJ, Paris; Letizia Ragaglia, Direktorin des Museums für zeitgenössische Kunst, Bozen);
3. Von Erfahrungen der Ohnmacht her von Gott sprechen (Didier Pollefeyt, Leuven; Tomas Halik, Soziologe, Prag);
4. In den modernen Medien über Gott sprechen (Christiane Florin, Mitarbeiterin der Wochenzeitung *Die Zeit*, Bonn; Stephen Bullivan, London);
5. Kirche und Politik: Welche Beziehungen bestehen zwischen beiden in Europa? (Michael Kuhn, COMECE, Brüssel; Franz Fischler, ehemaliges Mitglied der Europäischen Kommission, Absam in Tirol).

Im Anschluss an die Plenarsitzungen hatten etwa sechzig Theologen die Möglichkeit, in zwanzig Sitzungen (fünf davon zu jeweils einem bestimmten Thema) ihre Forschungsarbeiten vorzustellen; die meisten Berichte wurden in deutscher (40 Prozent) und englischer Sprache (40 Prozent) erstattet. Die fünf Sitzungen zu einem bestimmten Thema waren von den folgenden Forschungszentren oder Forschungslaboratorien organisiert worden: Institut Marie-Dominique Chenu (Berlin), Centre for Ecumenical Research (Leuven), School of Catholic Theology (Tilburg), Forschungszentrum Innsbruck, Anthropos Research Group (Leuven). Aus sehr verschiedenen Blickwinkeln, die sich in einer säkularisierten und postmodernen Kultur aufdrängen, näherten sich die Teilnehmer der Frage nach der Beziehung der Gottesfrage zur Sprache, nach dem Platz des Glaubens, der Inkulturation, des Dialogs, der Künste und der Identität der Gläubigen, und so trugen sie ihren Teil dazu bei, den Blick auf das Thema des Kongresses zu weiten.

Das Gravitationszentrum des Treffens dieser Gesellschaft, die 1989 von Peter Hünermann gegründet worden war und jetzt 800 Mitglieder aus 20 europäischen Ländern (Professoren, junge Doktoren und Doktoranden) zählt, befindet sich in Mitteleuropa, vor allem in den deutschsprachigen Regionen.[3] Dies hat auch die Tonart des Kongresses bestimmt.

Der Kongress wurde eröffnet mit zwei Reihen von Preisverleihungen. Der Preis für das beste theologische Buch in den Jahren 2011 und 2012, um den neun Kandidaten sich beworben hatten, wurde zwei Autoren zuerkannt: Leonardo Paris (Trient) für sein Buch *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, Rom 2012; und Michel Younès (Lyon) für sein Buch *Pour une théologie chrétienne des religions*, Paris 2012. Ein Wettbewerb um den besten theologischen Artikel zum Thema des Kongresses war für junge Theologen ausgeschrieben worden. Der erste Preis ging an Sarah Rosenhauer, Doktorandin der Goethe-Universität in Frankfurt am Main, für einen Essay mit dem Titel *Vom Sinn*

*der Sehnsucht und der Bedeutung des Begehrens. Skizze einer dialektischen Hermeneutik menschlicher Selbstsymbolisierung.* Der zweite Preis für eine Arbeit gleicher Qualität wurde Daniel Felipe Niño López zuerkannt für seinen Aufsatz *Au-delà d'une question de langage: l'intelligence du christianisme face au monde contemporain.*

Einen Tag vor der Generalversammlung präsentierten und diskutierten zweiundzwanzig junge Doktoranden miteinander ihre Forschungsprojekte, bevor sie sich ihren älteren Kollegen zugesellten. Obwohl sich ihre Themen[4] stark voneinander unterschieden, waren sie im Wesentlichen im Bereich der Fundamentaltheologie angesiedelt, und sie versuchten die Antworten des katholischen Denkens auf die Moderne zu analysieren. Dies geschah oft im Blick auf große Autoren.

## III. Das Vertrauen als Schlüssel zur Verständigung unter den Sprachen

Da ich die Autoren, die Titel und den Inhalt ihrer Beiträge[5] nicht beschreiben kann, habe ich mich entschlossen, den Tenor der Verständigungsbemühungen wiederzugeben, um von da her einen roten Faden zu identifizieren, den ich, wenn ich ihn auf einen Begriff bringen müsste, so benennen würde: das Vertrauen als Schlüssel der Verständigung zwischen den Sprachen. Gleich zu Beginn und im Gegensatz zu dem, was man hier erwarten könnte, geht es hier nicht vor allem um den Unterschied zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, sondern um den Unterschied zwischen denen, die „denken" und denen, die „nicht denken", zwischen denen, die die Wahrheit suchen, und denen, die sie nicht suchen. Die Bibeltheologen wollten dann einerseits betonen, dass man mit Rücksicht auf das symbolische Denken der Bibel Abstand halten müsse von unseren zeitgenössischen Vorstellungen der Frage nach Gott, dass man andererseits aber auch Abstand halten müsse von der starken Umwandlung der biblischen und religiösen Sprache in eine sophistische Sprache, die dazu diene, den „Stellvertretern Gottes" das Recht zu verleihen, die Lehre zu verteidigen, ja sogar diejenigen, die diese Lehre verfälschen, zu unterdrücken. Worauf es bei der Wahl der Sprachen, Worte und Zeichen ankommt, ist jedoch ganz anderer Art: Es geht darum, zu ermöglichen, dass die Herzen durch ein lebendiges Wort angerührt werden, sich um Kommunikation zu bemühen und einen Dialog mit der Welt zu eröffnen. Es wird notwendig sein, die Sprache des Evangeliums wieder als die Sprache eines Gottes, der Mensch geworden ist, zu verstehen, und dies in Verbindung mit der heutigen Welt. Dabei muss man darauf verzichten, Gott und seine Wahrheit um jeden Preis verteidigen zu wollen. Es wurde dann betont, dass unseren Zeitgenossen das Evangelium nicht so verkündet werden könne, als gehe es dabei um den Verkauf eines Produktes. Es gehe vielmehr um eine Arbeit, die ihnen ihre Berufung durch Christus aufdecken müsse, was Geduld und Beachtung der von ihnen zu gehenden Wege voraussetze. Und selbst wenn der libertäre europäische Individualismus dem Katholizismus gegenüber misstrauisch ist, so müssen die Kirchen

sich mehr vom Vertrauen in diese zweifelnden Menschen leiten lassen als von der Furcht vor einer als dekadent und verdorben beurteilten Welt, von der sie sich fernhalten und vor der sie sich in eine sektiererische Festung, in eine Gegenkultur zurückziehen.

Wenn allen Menschen von einem christlichen Leben Zeugnis gegeben werden soll, dann müssen die Hirten auch ihrem Volk in all seiner Verschiedenheit und in der Pluralität seines Engagements Vertrauen entgegenbringen. Was die Künstler betrifft, so bieten sie einen wichtigen Zugang zum Verständnis der Unruhen und der Suchbewegungen unserer Zeitgenossen, wenn sie mit ihrer verstörenden und unerwarteten Sprache die Kategorie des Schönen hinter sich lassen, um in das „schrecklich Menschliche" einzutauchen. Wenn sie in provozierendem Ton religiöse Themen zur Sprache bringen, dann rühren sie damit an existenzielle und vitale, oft tragische Situationen wie zum Beispiel das Leiden, die soziale Ausgrenzung und den Tod, lauter Situationen, die auf denselben Ton gestimmt sind wie die Erfahrung, die Christus gemacht hat. In diesen Darstellungen des Scheiterns entfaltet sich eine ganz andere ästhetische Kraft, die bisweilen schockierend, ja aggressiv, aber nicht weniger machtvoll ist. Die Konfrontation der modernen Welt mit dem Bösen findet mit dem Nachdenken über den Holocaust einen Ort, an dem angesichts unbeschreiblich schrecklicher Ereignisse eine neue Sprache geschaffen werden kann. Im Unterschied zu theologischen Betrachtungsweisen, die den Blick entweder auf das Leiden Gottes oder auf einen radikalen, manichäischen Widerspruch richten und so dem Bösen eine ontologische Dimension verleihen, kann das allzu selten verwendete theologische Konzept der Abwesenheit des Guten einen interessanten Weg eröffnen; unter der Bedingung, dass es sich ergänzen lässt durch das Konzept der Perversion des Guten - einer Möglichkeit, die zu jedem menschlichen Wesen welcher Art auch immer gehört. Andere religiöse Begriffe, die Teil der üblichen kirchlichen Redeweise sind, wie zum Beispiel Gottes Herrlichkeit, Heiligkeit, Ewigkeit, Auferstehung usw. bleiben, obwohl sie eine positive Bedeutung haben, zahlreichen Milieus unzugänglich und erregen Ratlosigkeit, herablassendes Kopfschütteln, ja Misstrauen. Dieses Nichtverstandenwerden kann bei den Christen entweder Ressentiments, ja sogar Überheblichkeit provozieren, oder aber eine nebelhafte, unklare Redeweise entstehen lassen. Und den Neubekehrten kann sie zu lautstarker und ausgelassener Freude verleiten.

*Thierry-Marie Courau, geb. 1958, ist Dominikaner, Ingenieur und Doktor der Theologie (promoviert an der Universität Straßburg), Direktor des Institut des Sciences et de Théologie (ISTR) der Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften des Institut Catholique in Paris, Mitinhaber des Jean-Daniélou-Lehrstuhls für eine Theologie des Dialogs, Gründer und Direktor des Forschungsprogamms „Dialogue et Conversion", Verantwortlicher des Centre de Recherches sur le bouddhisme contemporain in Paris. Als Delegierter der Kommission für interreligiöse Beziehungen der Französischen Bischofskonferenz ist er für den Kontakt mit buddhistischen Autoritäten zuständig. Veröffentlichungen: Les Trois Bhavanakrama de Kamalashila (2004); Philia et Prajña, amitié d'Occident et connaissance bouddhique, quelle rencontre? (in: Transversalitées, Revue de l'Institut Catholique de Paris 113, 2010); To discern Creation in a Scattering World (2010). Anschrift: Institut Catholique de Paris, 21 rue d'Assas, 75006 Paris. Frankreich. E-Mail: tm.courau@icp.fr.*

Was soll man also tun? Was, wenn die Unwirksamkeit der religiösen Sprache weniger ein Problem des Vokabulars als vielmehr ein Problem der Grundeinstellung wäre? Es ist nun mal so, dass das kirchliche Reden aufgrund seines in der Öffentlichkeit allzu oft zu hörenden heftigen „Nein" als gewalttätig, freiheitsfeindlich erscheinen kann. Die negative Dimension der kirchlichen Sprache entfremdet ihr zahlreiche Menschen, obwohl sie sich doch gern der Frohen Botschaft von Barmherzigkeit und Einsicht zuwenden möchten.

Als einer Expertin für soziale Medien ist der Kirche auch die Verwendung der digitalen Techniken nicht fremd. Dies sollte sie antreiben, nachzudenken über die Vorteile und die Risiken für den Glauben, aus dem sie lebt, für die Sprache, die hier erarbeitet wird. Obwohl diese Techniken jede Wahrheit und jede endgültige Zugehörigkeit relativieren, funktionieren sie auch als neue Strukturen der Plausibilität, auf die man beim Aufbau religiöser Identitäten und der entsprechenden Übermittlung des Wissens davon nicht verzichten kann. Es bleibt zu zeigen, ob diese Techniken die hier Tätigen zu einer Teilnahme am Leben der Kirche, wie sie wirklich ist, hinführen und ob sie ihnen so die Augen für neue Horizonte öffnen, sodass sie zusammen mit anderen glauben und persönliche Gemeinschaft mit anderen verwirklichen können. Schließlich ist die Zukunft, um die es hier geht, auch die Zukunft Europas. Die Repräsentanten der Kirchen sind hier noch nicht in so hohem Maße beteiligt, wie sie dies eigentlich könnten (vgl. Art. 17 des Unionsvertrags). Das konkrete Engagement der Kirchen im Dialog mit der Europäischen Union muss in Frage gestellt werden. Handelt es sich hier um die Verteidigung von Interessen oder um eine engagierte Beteiligung an einem Werk, zu der die Kirchen dank ihrer reichen Traditionen befähigt sind?

## IV. Aus seinem engen Schlupfwinkel herauskommen

Dieses Treffen, dessen Organisation von großer Qualität und dessen Kommunikation von hohem Wert war, hat eine Begegnung von Theologen ermöglicht, die verschiedenen Großräumen Europas angehören, eine Begegnung von wissenschaftlich arbeitenden Theologen verschiedener Generationen, und zwar in einer entspannten und vertrauensvollen Atmosphäre. Und dies ist kein kleines Geschenk. Diese Verschiedenheit hätte aber, was die geographische Herkunft der Teilnehmer, die derzeitigen Strömungen der europäischen Theologie oder die unterschiedlichen Blickrichtungen betrifft, noch bedeutend größer sein können. Was ich auch betonen möchte: Es war niemand da, der aus dem Blickwinkel der Neuen Welten sprechen konnte, aus dem Blickwinkel Afrikas, Asiens, Ozeaniens und Lateinamerikas. Dies könnte die Gefahr heraufbeschwören, dass das Gefühl geweckt wird, die von der Säkularisierung und der Notwendigkeit einer neuen Evangelisierung geschaffene Unruhe könne allein mit Hilfe des Wissens und des Könnens des alten Europa bewältigt werden. Es ist aber unverkennbar, dass die anderen Kontinente auf die religiöse und gesellschaftliche Wirklichkeit Europas einwirken, sei es durch die Zuwanderer, durch ihre Produkte, ihre Unternehmen,

durch politische Ereignisse oder ihre kulturellen, weisheitlichen und religiösen Traditionen.

Die Konfrontation mit diesen Welten schien bei den Arbeiten dieses Kongresses erstaunlicherweise abwesend. Oder es hatte den Anschein, dass der Dialog mit ihnen nutzlos sei und unwirksam bleiben werde. *„To think outside the box"*, aus seinem kleinen Schlupfwinkel herauszukommen, um neue Perspektiven zu eröffnen, müsste daher eine Selbstverständlichkeit sein! Dies ist übrigens von einigen nichttheologischen Fachrichtungen versucht worden, aber immer nur *ad intra*. Wie sollte es möglich sein, die derzeitige europäische und christliche Identität zu entdecken, die Frage nach Gott und dem „Von-Gott-Reden" zu stellen, ohne durch die Begegnung mit diesen Welten hindurchzugehen, ohne sich anstoßen und in Frage stellen zu lassen durch andere Weisen des Blicks auf unsere Existenz, durch bisher unvorstellbare Weisen, Gebrauch von der Vernunft zu machen[6], ohne zu hören, wie andernorts die Erfahrung des Heils in Christus erlebt wird? Dies ist offensichtlich die entscheidende Baustelle, auf der die europäischen Theologen Schwerarbeit leisten müssen, wenn sie fähig werden wollen, die Welt, die sich ihrem Einfluss entzieht, zu verstehen und ihr zu begegnen.

[1] Ihre Präsidentin war in den beiden letzten Jahren Sigrid Müller, Dekanin der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

[2] Martin Lintner lehrt in Brixen und Innsbruck. Am Ende des Kongresses der Europäischen Gesellschaft für Theologie in Brixen 1913 wurde er zu ihrem Präsidenten für die nächsten zwei Jahre gewählt.

[3] Die stärksten Kontingente der Teilnehmer und Vortragenden kamen aus verschiedenen Ländern Westeuropas (Österreich, Deutschland, Benelux-Länder, Italien), und sie stellten die Hälfte der Teilnehmer und der Vortragenden. Vier Länder Osteuropas (Ungarn, Polen, Tschechische Republik, Slowenien) stellten zwanzig Prozent der beiden Kategorien; das Vereinigte Königreich, die Schweiz und Malta fünfzehn Prozent (wobei die Letztgenannten nur drei Gesprächsbeiträge beisteuerten). Je zwei bis je fünf Teilnehmer kamen aus Nordamerika, Kroatien, Frankreich, Irland, Litauen, Portugal, Rumänien und der Slowakei, und sie stellten weniger als zehn Prozent der Teilnehmer. Schließlich waren vier weitere europäische Länder (Bosnien-Herzegowina, Spanien, Estland, Ukraine) mit jeweils bloß einer Person, die sich nicht zu Wort meldete, vertreten. So erwies sich, dass die lusitanisch-spanisch-frankophonen Länder und ähnlich die angelsächsischen Traditionen nur schwach vertreten waren, obgleich sie eine ansehnliche Produktion theologischer Literatur vorweisen können.

[4] Fragen zur Metaphysik wurden im Hinblick auf den Dialog der Kirche mit der Welt gestellt. Dabei ging man aus von dem *desiderium naturale videndi Deum* (Rahner, van Beek) oder von der vermittelnden Rolle der Metaxologie. Die Reflexionen über die religiöse und theologische Sprache gingen aus von Arbeiten über die mit Glaubensthemen befassten Instanzen der Römischen Kurie; außerdem wurde Bezug genommen auf die Psychiatrie, den Kolonialismus (Fanon), die Religionssoziologie, auf den Einfluss von Leben und spirituellen Wurzeln auf das Werk von Theologen (Dupuis, Haight, Sobrino), auf den Kontext der Postmoderne, die rationalen Methoden, die im Spiel sind (Gadamer), aber auch auf das Mysterium Gottes und seines Schweigens (Newman). Zur theologischen Methode wurde gefragt, wie weit sie auf Dialog angelegt ist und welche Hermeneutik sie verwendet (Ratzinger, Boeve). Die ethische und pastorale Reflexion regte Beiträge an zum Mitleid (Thomas von Aquin, Nussbaum), zu Implika-

nen der Kryokonservierung von Menschen (Fall Suozzi), zu den Strategien der Krankenhausseelsorge und zu Vorschlägen von Modellen für die seelsorgerliche Kommunikation und Begleitung. Die Liste der Beiträge ist verfügbar unter www.hs-itb/en/aect-congres-congress-2013/emerging-scholars-conference-conference-des-jeunes-chercheurs.html.

[5] Das detaillierte Programm der Stellungnahmen während der Plenarsitzungen oder während der thematischen Sitzungen ist unter folgender Adresse verfügbar: www.hs-itb.it/en/esct-gongress-2013-aetc-congres-2013/programme.html.

[6] Ich verweise auf meinen Artikel *Die Frage nach Gott ist nicht universell*, in: CONCILIUM 46 (2010/4), 435-445, und darüber hinaus auf das gesamte Heft, das der Frage nachgeht „Welchen Gott leugnen die Atheisten?"

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Kirche neu denken

## Der Vertrauensmann

*Klaus Mertes: Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise, Freiburg: Herder 2013, 224 S., € 19,99.*

„Missbrauch grenzt aus. Aber Zugehörigkeit wird durch Missbrauch nicht aufgehoben." Es sind diese beiden Sätze des Buchautors Klaus Mertes, die die Erklärung dafür liefern, warum er sein Buch schrieb. Der Missbrauchsskandal der römisch-katholischen Kirche treibt ihn zur Auseinandersetzung mit der Frage: Wie kann man nach all dem, was an Schrecklichkeiten offenbar wurde, weiter katholisch bleiben? Man kann die im Hintergrund lauernde Frage auch anders formulieren: Muss ich jetzt aus dieser Kirche austreten?

Da das Buch von einem Jesuiten geschrieben wurde, der ab 2010 noch dazu zu einer bekannten Persönlichkeit wurde, weiß man schon beim Lesen der ersten Kapitel: Der Autor hat sich für Zugehörigkeit entschieden. Katholisch bleibt er, und Mitglied der Kirche bleibt er auch. Warum das so ist, breitet er auf 224 Seiten aus. Seine Intention ist eine doppelte: Ganz offensichtlich sucht er nach Selbstvergewisserung in der Krise. Gleichzeitig möchte er aber auch seinen Leserinnen und Lesern Stoff für deren Selbstreflexion liefern. Den katholischen unter ihnen mag es helfen, über ihre „Zugehörigkeit" neu nachzudenken. Den nicht-katholischen gibt es Einblicke in eine Welt, die von außen nicht immer leicht zu verstehen ist.

Klaus Mertes wurde im Jahr 2010 einer breiten Öffentlichkeit bekannt. In einem offenen Brief an ehemalige Schülerinnen und Schüler des Berliner Canisius-Kollegs bat er als dessen damaliger Direktor um Entschuldigung für „Miss-

bräuche durch Jesuiten". Deren Ausmaß war ihm durch Gespräche mit ebenden Schülerinnen und Schülern bekannt geworden. Klaus Mertes begann öffentlich über das Thema zu sprechen, gab Interviews und Pressekonferenzen.

In der Folge brach sich eine Erkenntnis über das „System Kirche" Bahn, die nicht mehr geleugnet werden konnte: Sexualisierte Gewalt konnte hinter Kirchenmauern gerade deshalb in großem Ausmaß geschehen, weil das System selbst auf strukturelle Unwahrhaftigkeit aufgebaut war - und ist.

Ebenjene strukturelle Unwahrhaftigkeit setzte eine Schweigespirale in Gang, die so lange nicht geöffnet werden konnte, wie Menschen, die von Missbrauch betroffen waren, sie nicht öffneten. Mertes weist in seinem Buch eindringlich darauf hin, dass der vielfach von kirchlichen Outsidern geäußerte Vorwurf an Menschen wie ihn, er sei doch früh vermutlich ein „Mitwisser" gewesen und habe viel zu lange geschwiegen, deshalb nicht zutreffe, weil „eine hartnäckige Gerüchte-Struktur", wie sie etwa am Canisius-Kolleg vorzufinden war, nicht ausgereicht habe, um die wahren Hintergründe aufzudecken: „Der Missbrauch kommt in der Regel nur dann ans Tageslicht, wenn er zunächst von Betroffenen her aufgedeckt wird", schreibt Mertes. „Eine Schweigespirale kann allein von außen nicht geöffnet werden."

Um sie aber zu öffnen, braucht es Menschen, die vertrauenswürdig sind und denen sich Opfer anvertrauen können, zunächst im geschützten Gespräch, von dem erst später entschieden wird, was daraus wie an die Öffentlichkeit kommen soll. Eine solche Vertrauensperson war und ist offenbar Mertes selbst, sonst hätten Schüler sich ihm nicht anvertraut - mit allen Folgen, die das für die bundesweite Aufdeckung des Missbrauchsskandals hatte.

Das Vertrauen in die Institution Kirche aber ist bei zahlreichen Opfern sexueller Gewalt irreversibel zerstört. Eine Stärke des Buchautors ist es, dass er zwar immer Kirche, Täter und Opfer zusammen denkt, nicht aber von Opfern verlangt, sie mögen sich doch bitte mit der Kirche aussöhnen, wenn „ihr Fall" einmal bearbeitet sei. Mertes weiß stattdessen sehr wohl, dass es bleibende Gründe geben kann und muss, der Kirche für immer den Rücken zu kehren.

Der Institution bleibt trotzdem oder gerade deshalb die Aufgabe, sich zu läutern. Mertes setzt darauf, dass aus einer „Kirche der Täter" eine „Kirche der Opfer" wird, „im Sinne einer Kirche der Armen". Er erinnert dabei an einen biblischen Armen-Begriff, der „die Opfer von Gewalt und Ungerechtigkeit als Arme bezeichnet". Damit gibt er seiner Kirche eine bislang ungelöste Aufgabe auf: Vielfach versuchen Bischöfe, Priester und andere Verantwortliche nämlich noch immer, mit paternalistischer Fürsorglichkeit statt mit demütiger Wertschätzung auf die Opfer von Gewalt zuzugehen.

Das Buch endet mit dem Kapitel „Überraschung aus Rom". Hier setzt Klaus Mertes seine Hoffnung auf den neuen Papst, der seinen Namen nach Franz von Assisi wählte. Dieser Heilige, so schreibt Mertes, „empfing zu Beginn seines geistlichen Weges in einer Vision den Auftrag: ‚Baue meine Kirche wieder auf.'" Auf einen solchen Wiederaufbau setzt auch der Autor. Papst Franziskus ist in der Pflicht.

Mertes' Erwartung ist legitim. Ebenso legitim - vor allem aber erhellend - ist es, dass er in einem Parforceritt durch Dogmatik, Exegese und Kirchengeschichte die strukturelle Unwahrhaftigkeit der katholischen Kirche durchbuchstabiert. Er analysiert Machtstrukturen, Frauen- und Leibfeindlichkeit, Homophobie und Gehorsamsforderungen. Er entlarvt falsche Reinheitsvorstellungen und fatale Berührungsverbote, vor allem aber die zutiefst patriarchalische Struktur dieser Kirche. Untrennbar miteinander verbunden, bilden diese Momente das Wurzelwerk für den Durchbruch pathologisch verformter, unterdrückter Menschlichkeit in sexualisierter Gewalt.

Das Buch zeigt seine glänzenden Momente in Analysen, die in einer klaren und bestens lesbaren Sprache verfasst sind. Der Autor ist authentisch in dem, was er sagt. Zu dieser Authentizität gehört auch, dass er sich - wiewohl persönlich nicht des Missbrauchs schuldig - zur „Kirche der Täter" zählt und sich damit in einer Weise mit der Institution identifiziert, die einerseits bedenklich ist, andererseits erst sein radikales Eintreten für Aufklärung möglich gemacht hat.

Und doch bleibt am Ende der Lektüre eine Frage offen: Gewinnt die katholische Kirche das Vertrauen jener Opfer zurück, wenn sie sich ihren blinden Flecken stellt? Die Frage lässt unterschiedliche Antworten zu. Klaus Mertes gebührt Respekt dafür, ihr nicht ausgewichen zu sein. Gleich zu Beginn erinnert er sich und damit auch die Leserinnen und Leser des Buches daran, wie alles begann: Der Veröffentlichung seines Briefes im Januar 2010 folgte viel Lob, aber auch heftiger Tadel. Von konservativer Seite wurde er als Verräter an der Sache der Kirche geschmäht. Manche argumentierten, er stelle aus puren Imagegründen die Opferperspektive vor die Imageinteressen der Institution. Andere sagten, er instrumentalisiere die Opferperspektive für eine kirchenkritische Agenda. Mertes widmet diesen Gedanken nur einen Satz - zu dem man gerne mehr erfahren hätte: „Es reicht, wenn man weiß, dass beides falsch ist."

*Britta Baas*

## Kirche als Heil-Land

*Peter Neuner - Paul M. Zulehner: Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche, Ostfildern: Grünewald 2013, 247 S., € 19,99*

Aus Vorlesungen in China ist das gemeinsame Buch des Dogmatikers Peter Neuner und des Pastoraltheologen Paul Zulehner entstanden. Ihre Lehre von der Kirche soll „praktisch" sein, d.h. an den realen Gegebenheiten dieser Welt ansetzen, an Unheilserfahrungen und Heilsbedürfnissen. Kirche soll für das Heil der Menschen „nicht mehr und nicht weniger als ein Instrument" sein, ein Ort, an dem der Heilswille Gottes, der allen (nicht nur auserwählten) Menschen gilt, erfahrbar sein soll. Soteriologie und Ekklesiologie seien deshalb „theologische Geschwister", die aufeinander bezogen gedacht werden müssten. Dafür machen die Autoren insbesondere den Communio-Begriff des II. Vaticanums stark und

sehen ihn als Leitbegriff für das Verhältnis von Priestern und Laien, Frauen und Männern, Ortskirchen und Universalkirche, für die Verantwortung gegenüber Armen, Notleidenden und Unterdrückten. Die Ortskirchen seien dabei „nicht Unterabteilungen der Universalkirche", sondern eben die Orte, wo Kirche sich verwirklicht, wo sich das Christentum „in der Begegnung mit den jeweiligen historischen und kulturellen Herausforderungen" inkulturiert. Auf dieser Linie sehen die Autoren auch die Basisgemeinden vor allem in den Ländern der sogenannten Dritten Welt: „In ihnen wird Kirche in ihren Vollzügen konkret." Hingeordnet aber ist die Kirche in all ihren Formen auf das Kommen des Gottesreiches „schon jetzt und in dieser Welt", auf Weltgestaltung, die sich einer „Zivilisation des Todes" (Johannes Paul II.) entgegenstelle. Dies kann und muss in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Formen annehmen, braucht innerkirchliche Konfliktkultur und die Bereitschaft, in den verschiedensten persönlichen Visionen eine gemeinsame Vision zu entdecken, die nicht vereinheitlicht, sondern Räume öffnet. Kirche ist - von *Gaudium et Spes* her gedacht - ein relationales Geschehen, „auf die Welt verwiesen und im Dienst an der Welt und ihren Hoffnungen und Ängsten stehend" - keine „Societas perfecta". Eklesiogenese immer wieder neu.

*Jürgen Dankert*

## Biblische Perspektive

*Paul Weß: Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumensiche Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst. Mit Beiträgen von Ulrich H. Körner und Grigorios Larentzakis, Wien/Berlin/Münster: LIT [3]2013, 208 S., €19,90*

Steht der Papst unabänderlich über dem Kollegium der Bischöfe oder steht das Kollegium über dem Papst? Aus dieser fatalen Dichotomie zwischen Papalismus und Konziliarismus gibt es einen biblischen Ausweg, meint Paul Weß, langjähriger Pfarrseelsorger in Wien und habilitierter Pastoraltheologe. Während sowohl das papalistisch-hierarchische Prinzip als auch das konziliaristisch-demokratische Prinzip der Mehrheitsentscheidung stillschweigend voraussetzen, dass „nur eine vertikale Über- bzw. Unterordnung möglich ist", ist nach dem Evangelium die Vollmacht „zu binden und zu lösen" *gleichermaßen* dem Petrus (Mt 16,18f) und der Jüngergemeinschaft insgesamt (Mt 18,18) zugesprochen. „Demnach haben der Papst als Leiter des Bischofskollegiums und dieses eine gleich große Autorität und befinden sich daher auf derselben Ebene, ohne dass der Papst sich nochmals über das Kollegium stellen kann (wie es auch nach dem 2. Vatikanum möglich ist) oder umgekehrt." Die Konsequenzen aus dieser Beobachtung lotet Weß in seinem Buch aus, allerdings nicht monologisch, sondern, der Sache angemessen, in differenzierter Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Theologen Grigorios Larentzakis und dem evangelischen Systematiker Ulrich Körtner, die direkt auf Weß' Vorschlag reagiert haben. Weiter vertieft wird die Auseinander-

setzung durch die Diskussion entsprechender Arbeiten von Rudolf Pesch und John R. Quinn.

Mit dieser ernsthaften Bezugnahme auf die biblische Überlieferung gelingt Weß zudem eine klare Überwindung der Vorstellung, dass eine Reform den Weg der liberalistischen Anpassung an die Plausibilitäten der Gegenwart beschreiten müsse. Es gibt einen theologischen Weg in Einklang mit der Tradition der Kirche.

*Jürgen Dankert*

*Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.*

# concilium

**Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / November 2013 · Heft 5**



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/Ill., USA
*Marciano Vidal*, Madrid, Spanien
*Ellen van Wolde*, Tilburg, Niederlande



**Noch lieferbare zurückliegende Hefte** (z.T. nur noch wenige Restexemplare):

**43. Jahrgang**
2007–2 Landkonflikte – Landutopien
2007–4 Christentum und Demokratie

**44. Jahrgang**
2008–2 China und das Christentum
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
2010–5 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

**48. Jahrgang**
2012–1 Die menschliche Geschichte als Sakrament
2012–2 Theologen und Bischöfe
2012–3 Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils
2012–4 Gender
2012–5 Wasser zeichnet unser Leben

**49. Jahrgang**
2013–1 Versöhnung
2013–2 Postkoloniale Theologie
2013–3 Heiligkeit neu denken
2013–4 Die Ambivalenz des Opfers

**Bestellungen** richten Sie bitte an:
Matthias-Grünewald-Verlag, Zeitschriftenvertrieb, 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.

**concilium**

**Internationale Zeitschrift für Theologie · 49. Jahrgang / November 2013 · Heft 5**



CONCILIUM erscheint in sechs Sprachen: Deutsch, Englisch, Italienisch, Kroatisch, Portugiesisch, Spanisch.

GRÜNDUNGSMITGLIEDER

A. van den Boogaard, P. Brand,
Y. Congar †, H. Küng, J.B. Metz, K. Rahner †,
E. Schillebeeckx †

PRÄSIDIUM
**Präsident**
Felix Wilfred
**Vizepräsidenten**
Thierry-Marie Courau OP, Diego Irarrázaval, Susan Ross

HERAUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt
Mile Babić, Sarajevo
Maria Clara Bingemer, Rio de Janeiro
Erik Borgman, Tilburg
Lisa Sowle Cahill, Boston
Thierry-Marie Courau OP, Paris
Hille Haker, Chicago
Diego Irarrázaval, 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
João J. Vila-Chã SJ, Rom
Marie-Theres Wacker, Münster
Felix Wilfred, Madras

SEKRETARIAT
Leitende Sekretärin: Arokia Anthony Das

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

COPYRIGHT

© International Association of Conciliar Theology, Madras (Indien)

Verantwortlich für die Übersetzungen sind die Übersetzerinnen und Übersetzer.
Verantwortlich für die deutsche Ausgabe: Norbert Reck, München

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Heft 1 / 2014 wird im Februar 2014 erscheinen.
Thema:

## Mit der Vielfalt leben

EINLADUNG ZUR MITARBEIT

CONCILIUM lädt ein zur Beteiligung am internationalen theologischen Gespräch. Sowohl Beiträge zu aktuellen theologischen Fragen als auch zu Themen der kommenden Hefte sind willkommen (bitte per Mail ans Sekretariat). Eine Gewähr für den Abdruck eingereichter Beiträge kann nicht übernommen werden.

Themen in Vorbereitung: Orthodoxie • Apokalyptisches Denken • Christentum als Ware • Korruption • Jugend

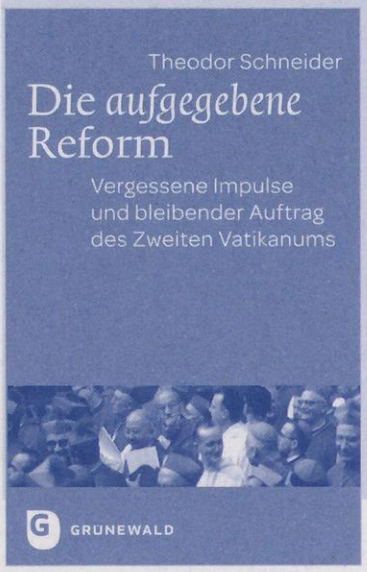
CONCILIUM erscheint fünfmal im Jahr.
Jahresabonnement € 54,00; Studentenabonnement € 39,80; Einzelheft € 12,90 (jeweils zuzüglich Zustellgebühren).
Abbestellung bis sechs Wochen vor Jahresende.

CONCILIUM kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern-Ruit (www.gruenewaldverlag.de).
Für Österreich (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags) bei Auslieferung Verlag Herder, Wollzeile 33, A-1010 Wien.

Druck und Bindung:
Kessler Druck + Medien GmbH & Co. KG
86399 Bobingen

ISSN 0588-9804

# Konzil und Kirchenreform




Theodor Schneider (Hg.)
**Die aufgegebene 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.gruenewaldverlag.de

Buchbinderei EHE
Radolfzell
02 2015
Säurefrei
RAL - RG - 495