N12<529226477 021
ubTÜBINGEN

März 2014
50. Jahrgang
Y 23000

theol

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

SO 2014

Mit Unterschieden leben

Herausgegeben von Solange Lefebvre, Denise Couture und K. Gandhar Chakravatry

H. HAKER	Neue Erwägungen zu Solidarität und Gerechtigkeit
R. AMMICHT QUINN	Überlegungen zum Scheitern von Integration
F. WILFRED	Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz. Über Liberalismus und Säkularismus hinaus
M. C. BINGEMER	Die charismatische Durchdringung der Religion. Die Reflexion der religiösen Vielfalt in der brasilianischen Theologie
L. C. SUSIN	Lateinamerika: der farbenprächtige Subkontinent. Kulturelle und religiöse Vielfalt
D. COUTURE	Gerechte Beziehungen schaffen. Analyse innovativen feministischen und interkulturellen Handelns im kanadischen Kontext
G. BAUM	Kanadische Kirchen bedauern Nähe zum Kolonialismus

Theologisches Forum

G. MARCHESSAULT	Das Konzilsdekret „Inter Mirifica": Erfolg oder Fehlschlag?
M. PEREIRA	„Inter Mirifica": eine Reverenz
F.-J. EILERS	„Inter Mirifica" in Asien
E. GALAVOTTI	Die Römische Kurie im kurzen Jahrhundert. Kurze Bemerkungen zu einer Reflexion

REZENSIONEN Verschiedenheit denken lernen

210

50 Jahre concilium 1965–2014

GRÜNEWALD

ZR 191

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / März 2014 · Heft 1

ZU DIESEM HEFT
SOLANGE LEFEBVRE – DENISE COUTURE – K. GANDHAR CHAKRAVATRY
Mit Unterschieden leben 1

THEMA: MIT UNTERSCHIEDEN LEBEN
HILLE HAKER
Neue Erwägungen zu Solidarität und Gerechtigkeit 7
REGINA AMMICHT QUINN
Überlegungen zum Scheitern von Integration 18
FELIX WILFRED
Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz. Über Liberalismus und Säkularismus hinaus 29
MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER
Die charismatische Durchdringung der Religion. Die Reflexion der religiösen Vielfalt in der brasilianischen Theologie 40
LUIZ CARLOS SUSIN
Lateinamerika: der farbenprächtige Subkontinent. Kulturelle und religiöse Vielfalt 54
DENISE COUTURE
Gerechte Beziehungen schaffen. Analyse innovativen feministischen und interkulturellen Handelns im kanadischen Kontext 65
GREGORY BAUM
Kanadische Kirchen bedauern Nähe zum Kolonialismus 76

THEOLOGISCHES FORUM
GUY MARCHESSAULT
Das Konzilsdekret „Inter Mirifica": Erfolg oder Fehlschlag? 83
MIGUEL PEREIRA
„Inter Mirifica": eine Reverenz 88
FRANZ-JOSEF EILERS
„Inter Mirifica" in Asien 90
ENRICO GALAVOTTI
Die Römische Kurie im kurzen Jahrhundert. Kurze Bemerkungen zu einer Reflexion 96

REZENSIONEN 102
Elżbieta Adamiak – Marie-Theres Wacker (Hg.): Feministische Theologie in Europa – mehr als ein halbes Leben
Lamya Kaddor – Michael Rubinstein: So fremd und doch so nah. Juden und Muslime in Deutschland
Ahmad Milad Karimi: Osama bin Laden schläft bei den Fischen
Bruno Kern: Theologie der Befreiung
Thomas Schreijäck – Knut Wenzel (Hg.): Kontextualität und Universalität

Redaktion: Solange Lefebvre, Denise Couture und K. Gandhar Chakravatry, alle Montréal

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

Abraham 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

Mit Unterschieden leben

Solange Lefebvre / Denise Couture / K. Gandhar Chakravatry

Debatten aus jüngerer Zeit über verschiedene Fälle von Unruhen, die mit kultureller und religiöser Verschiedenheit zusammenhingen, haben vielerorts Fragen über ein harmonisches Zusammenleben aufgeworfen. Im Laufe dieser Diskussionen trat eine wachsende Zahl postkolonialer Denker für mehr interdisziplinäre und interkulturelle Zusammenarbeit ein, die dazu beitragen könnte, neue Zugänge zu Multikulturalismus, Interkulturalismus und Interkulturalität herauszuarbeiten. Diese Ausgabe von CONCILIUM will diese unterschiedlichen Dimensionen reflektieren. Es ging aus dem jährlichen Treffen des Präsidiums, der Herausgeber und Verleger von CONCILIUM hervor, das im Mai 2013 an der Universität Montréal stattfand.[1]

Dem kanadischen Ministerium für Staatsbürgerschaft und Einwanderung zufolge sollte der Multikulturalismus die Überzeugung stärken, dass alle Bürger und Bürgerinnen gleich sind. Der Multikulturalismus, der während der Siebzigerjahre des vorigen Jahrhunderts Fuß zu fassen begann, ist nun festgeschrieben, sodass alle Bürger und Bürgerinnen auf ihre Vorfahren stolz sein sowie ihre eigene Identität und das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe beibehalten können. Dieser Sichtweise zufolge stärkt die Akzeptanz von Traditionen in der Regel das Vertrauensgefühl und den inneren Frieden der Bürger und Bürgerinnen. Es ist allgemein bekannt, dass Kanada in dieser Hinsicht eine der fortschrittlichsten Nationen war und ist. Doch wenn auch viele Erfahrungen in Kanada Wege aufgezeigt haben, wie der Multikulturalismus das gegenseitige Verständnis über kulturelle und ethnische Grenzen hinweg stärkt, so bleiben

doch einige Probleme, wie Denise Couture und Gregory Baum in ihren Beiträgen deutlich machen.

In einem allgemeineren Sinn und weltweit gesehen bleiben in vielen Gesellschaften die theologischen Konsequenzen jedoch komplex. Der interreligiöse Dialog im Kontext von Pluralismus, Privatisierung der religiösen Überzeugung und der Lockerung religiöser Bindungen wirft für die Gemeinschaften, in denen die grundlegenden Menschenrechte und Grundfreiheiten oftmals von den Mechanismen der globalen Ökonomie gefährdet werden, ernsthafte Fragen auf. Wie können im länderübergreifenden Austausch von Information sowie materiellen und kulturellen Ressourcen Menschen aus der Ersten und Dritten Welt zusammenarbeiten, um die multikulturellen Beziehungen zu verbessern?

Auf der oben erwähnten Konferenz tauchten unter anderem folgende Fragen auf: Wie konstruieren oder behandeln Wissenschaftler die Anderen oder Fremden in den gegenwärtigen Diskursen? Wie formulieren wir das Spannungsverhältnis zwischen der globalen und der lokalen Ebene? Wie denken wir über das Verhältnis zwischen Immigranten und Gastländern nach? Welche symbolischen Ressourcen werden im Nachdenken und Handeln in Bezug auf dieses Verhältnis ins Spiel gebracht? Ist das allgemeine Raster unseres Zugangs zu Dialogen über die Verschiedenheit neokolonial bestimmt? Welche Phänomene treffen auf alle geografischen Regionen gleichermaßen zu, welche stellen Besonderheiten dieser Regionen dar, und welche Konsequenzen hat dies für die Globalisierung?

Im heutigen globalen und zunehmend multikulturellen Kontext sind die Theoretiker dazu aufgefordert, der postkolonialen Kritik eine neue Bedeutung zu verleihen, deren Ergebnisse innerhalb des regionalen Kontextes der Entwicklungsländer vollständig darzustellen und sich über Alternativmodelle zum Multikulturalismus auszutauschen. Diskriminierung und Ungleichbehandlung von religiösen Praktiken und indigenen Völkern ziehen für Kolonialgesellschaften nach wie vor ein weites Spektrum von Konsequenzen nach sich. Diese Ausgabe von CONCILIUM greift auf Stimmen aus unterschiedlichen kulturellen Schmelztiegeln zurück. Dies ist nicht nur ein Versuch, einige dieser neokolonialen Hindernisse für multikulturelle Politik abzubauen, sondern auch eine Möglichkeit, durch Stimmen aus allen Weltgegenden, die von gemeinsamen Erfahrungen der Unterjochung Zeugnis geben, Einsichten zu gewinnen.

Zwei Beiträge von deutschen Theologinnen geben aus ethischer Perspektive den Ton vor, indem sie alternative Modelle untersuchen, um über Integration, Gerechtigkeit, Solidarität und das implizite postkoloniale Verständnis von Kultur und Rasse nachzudenken. *Hille Haker*, die in den Vereinigten Staaten lehrt, beginnt mit der Beobachtung, dass die Interpretationen der „Marktgerechtigkeit" im 21. Jahrhundert keinen Raum für Solidarität lassen, und entwickelt einen alternativen Weg, der auf der Dialektik von Gerechtigkeit und Solidarität beruht. Während Gerechtigkeit den Akzent auf die Gleichheit aller legt, betont Solidarität deren Unterschiedenheit und Vielfalt. Die Brücke zwischen den beiden Begriffen bildet möglicherweise die jüngste Neuinterpretation der Theorie der Anerken-

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZB 191

nung, die die persönliche, die gesellschaftliche und die politische Ebene umfasst. Der Beitrag insistiert jedoch auf einem kritischen Zugang, der eher die Nicht-Anerkennung als die Anerkennung zum Ausgangspunkt wählt. Ethik allgemein und insbesondere christliche Ethik müssen angesichts von Gerechtigkeitskonzepten auf der Grundlage von Leistung und Erfolg die Erfahrungen und Erzählungen derer aufmerksam zur Kenntnis nehmen, die unsichtbar sind und keine Stimme haben, um die Verletzung ihrer Rechte und ihre Stigmatisierung herauszustellen. Wenn man eher von der Erfahrung von Ungerechtigkeit und nicht in erster Linie von der normativen Theorie von Gerechtigkeit ausgeht, dann wird das dialektische Verhältnis von Gerechtigkeit und Solidarität klar: Solidarität offenbart nicht nur die Kluft zwischen Theorie und Praxis oder den unvermeidlichen blinden Fleck der Gerechtigkeit, sie führt auch zu einer klaren Parteinahme für diejenigen, die Unrecht erleiden. Solidarität ist handlungsorientiert und will Institutionen dazu zwingen, gerecht zu werden; gleichzeitig befürwortet sie Veränderungen im Sinne derjenigen, die Unrecht erleiden. Andererseits bedarf die kritische, aber auch parteiische Solidarität der unparteiischen, an der Gleichheit orientierten Perspektive der Gerechtigkeit als einer kritischen Instanz im Hinblick auf mögliche Ideologien, für die jedes Identitätskonzept und jede Identitätspolitik anfällig sind.

„Warum scheitert Integration so häufig?" Diese Frage stellt sich die deutsche Theologin *Regina Ammicht Quinn*. Unter Integration versteht Ammicht Quinn das Leben in vielfältig zusammengesetzten Gesellschaften, hauptsächlich im Westen. Der Text stellt zwei Argumentationslinien heraus. Die eine betrifft eine Substruktur der Blindheit und Taubheit in der westlichen Politik. Sie ist blind für postkoloniale Kritik und taub für die Geschichten, aus denen Geschichte wird. Die andere Argumentationslinie untersucht den Begriff von Kultur und die Neudefinition von Kultur als „Rasse". Das europäische Aufklärungsdenken bereitete den Boden für Begriff und gesellschaftliche Praxis von Universalismus und Gerechtigkeit und prägt unsere moralischen Denkwerkzeuge bis heute. Gleichzeitig brachte die europäische Aufklärung auch den Begriff der Rasse hervor. Heute müssen wir mit der ambivalenten Grundlage des (moralischen) Denkens zurechtkommen: Wir stützen uns auf einen (westlichen) Begriff von Vernunft, der die Wissenschaft und die Gesellschaft in die Lage versetzt, zu klassifizieren, zu sortieren und auszusortieren. Worin bestehen die Aufgaben und Verantwortlichkeiten der unterschiedlichen Instanzen, der Politik, der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Religionen?

Drei Reflexionen von der Südhalbkugel der Erde, von indischen und brasilianischen Autorinnen und Autoren, widmen sich alternativen Quellen, um über Verschiedenheit nachzudenken.

Der Beitrag von *Felix Wilfred* zeigt auf, wie das Projekt der westlichen Moderne mit seinem Beharren auf Eigenständigkeit und Freiheit des Individuums, der Betonung der Rechte des Einzelnen, der politischen Ideologie des Liberalismus und der westlichen Spielart der Säkularisierung im Hinblick auf die entscheidenden Fragen der Verschiedenheit, der Anerkennung und der Koexistenz, die

für die heutige globale Welt so entscheidend sind, ernsthaften Beschränkungen ausgesetzt ist. Der Autor erläutert sodann, dass möglicherweise die asiatischen, insbesondere südasiatischen Experimente mit Pluralität und Toleranz theoretische und praktische Bausteine liefern, die einen plausiblen Rahmen für Begegnungen mit dem „Anderen" ergeben könnten. Am Schluss des Beitrags stellt er die Behauptung auf, dass sich angesichts der europäischen Erfahrungen, die von Migration und Fremdenfeindlichkeit geprägt sind, Versuche, Verschiedenheit zu denken, nicht auf das Erbe der Aufklärung beschränken dürfen, sondern auf die christliche Tradition zurückgreifen müssen, um dem „Anderen" in Solidarität und Mitgefühl begegnen zu können. Der Autor schlägt ein fruchtbares Gespräch und einen Dialog zwischen christlichem, postmodernem und asiatischem Denken vor, der dazu beitragen könnte, die globale Herausforderung der Verschiedenheit und des Pluralismus in unserer Zeit zu bewältigen.

Darauf folgt der farbenprächtige Beitrag von *Luiz Carlos Susin* aus Brasilien über die tiefen religiösen Wurzeln Lateinamerikas. Der Autor ruft die ökologischen Wurzeln lateinamerikanischer Kulturen in Erinnerung, die immer noch recht lebendig sind. Er stellt eine Reihe von gemeinsamen Elementen der alten Kulturen heraus, um dann näher zu untersuchen, wie sie mit der hegemonialen Macht in Lateinamerika zurechtkamen, nämlich der barocken Kolonialkultur, um schließlich eine hybride Mischung mit Schamanismus und Magie zu entwickeln. Mit dem Hereinbrechen der Moderne hat dieses kulturelle Grundmuster, dessen religiöse Erfahrung ihren lebendigen Kern bildet, in unserer Zeit einen Ort erneuter Vitalität bekommen. Der Autor benutzt lieber die Kategorie der „Artenvielfalt", anstatt von „Multikulturalismus" zu sprechen. Erstere Kategorie hält er für geeigneter, um die innere Beziehung von Leben, Kultur und Religion zu beschreiben und eine lebendige Einheit innerhalb kultureller und religiöser Unterschiede zu benennen. Am Schluss stellt der Beitrag die Frage, wie man sich diesem bunten Reichtum lateinamerikanischer Kulturen in einer pastoralen Gesinnung nähern könnte, indem man Konfrontationen mit schöpferischen Neuinterpretationen des Evangeliums vermeidet, die so oft eine der Vergangenheit entlehnte Haltung an den Tag legen.

Maria Clara Lucchetti Bingemer denkt über Säkularisierung und den Niedergang des Katholizismus in Brasilien nach. Sie geht von der jüngsten Statistik aus, die die Volkszählung aus dem Jahr 2010 zur Situation der Religion in Brasilien liefert, stellt eine Reihe von Interpretationen dar und benennt bestimmte Herausforderungen, die sich daraus für die Theologie und Pastoral in Brasilien ergeben. Sie schließt mit einigen Beobachtungen hinsichtlich der Veränderungen, die mit Beginn des Pontifikats von Papst Franziskus auf den Weg gebracht wurden. Sie sind im Hinblick auf den kurzfristigen und langfristigen Wandel in der brasilianischen Kirche und in ganz Lateinamerika vielversprechend.

Zwei Beiträge mit Blick auf den kanadischen Kontext beschließen den Thementeil dieses Heftes.: *Denise Couture* kommt aus dem Bereich der interkulturellen und multireligiösen feministischen Theologie und setzt sich für eine Praxis und die Geschichten von Frauen ein, die ihre Unterschiede auf eine alternative Weise

leben wollen, ohne die „Anderen" abzuwerten. Sie stellt Ergebnisse von Feldforschungen vor, die in Montréal durchgeführt wurden. Man hörte dabei Frauen die spirituellen Autobiografien von Feministinnen zitieren, die sich in der interkulturellen oder interreligiösen Praxis engagieren. Die Forschung ist im Kontext Kanadas und Québecs verankert, wo antirassistische Feministinnen nach ihrer Zugehörigkeit zu unterschiedlichen geopolitischen Gruppen (wie etwa der autochthonen Bevölkerung, Immigranten aus verschiedenen Ländern oder auch Anglo- bzw. Frankofonen) unterschieden werden. Zwischen diesen Gruppen herrschen immer noch Spannungen aufgrund von Ungleichheit und Postkolonialismus. Die Studie registrierte die Stimmen von Frauen, die unterschiedlichen religiösen und spirituellen Traditionen angehören. Welche Strategien haben sie entwickelt, um für soziale Gerechtigkeit zu sorgen? Die Studie zeigte vier Dimensionen ihres Handelns auf: Kritik an Hierarchien, um Gerechtigkeit zu erlangen, das Verlernen der eigenen Vorurteile, die Entwicklung eines Selbstwertgefühls, das die Geschichte des eigenen Leids ebenso einbezieht wie das der anderen, und die verändernde Kraft des Zusammenhalts einer Gruppe.

Gregory Baum wendet sich einer für den kanadischen Kontext zentralen Frage zu, nämlich der kanadischen Urbevölkerung oder den Gründungsvölkern Kanadas. Er erinnert daran, dass der Kolonialismus in dem Sinne, wie er von den Vereinten Nationen verurteilt wird, in Kanada trotz aller multikulturellen Rhetorik fest verankert ist, auch wenn sich die dominierende Kultur des Landes dessen weitgehend nicht bewusst ist. Die kulturellen Konsequenzen dieses kolonialistischen Verhaltens waren katastrophal für die kanadische Urbevölkerung. In der Vergangenheit waren diese ersten Völker in ihre Reservate eingesperrt, oftmals nicht in der Lage, der traditionellen Jagd nachzugehen, und erfuhren einen Niedergang ihrer Kultur. Erst in allerjüngster Zeit, nämlich in den Neunzigerjahren des vorigen Jahrhunderts, ergriffen die Kirchen im lebendigen Prozess der Versöhnung das Wort, und man kann eine implizite Theologie erkennen, deren vielfache Schuldbekenntnisse und Erzählungen Aufmerksamkeit und nähere Beschäftigung verdienen.

Das *Theologische Forum* dieses Hefts umfasst vier Beiträge.

Wir leben im digitalen Zeitalter und in einer Wissensgesellschaft, deren Horizonte sich im Maße neuer technischer Entwicklungen erweitern. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die heutige Entwicklung kommen sehen und sich dem Thema „soziale Kommunikationsmittel" gewidmet. Die diesbezüglichen Debatten führten schließlich zur Promulgierung des Konzilsdekrets *Inter Mirifica* im Jahr 1964. Drei Beiträge sind dem Fünfzigjahrjubiläum dieses Textes gewidmet. *Guy Marchessault* zeigt die Entwicklungen auf, die seit *Inter Mirifica* im Denken der Kirche stattgefunden haben. In diesem Zusammenhang betont er besonders den Wandel von einer *utilitaristischen* und *funktionalen* Sichtweise, die Medien als Instrumente für die Verkündigung des Evangeliums und die Glaubensvermittlung auffasste, hin zu einer Sichtweise, die sie als *kulturelles Phänomen* in den Blick nimmt, welches die Verantwortung der Kirche auf den Plan ruft. *Miguel Pereira* reflektiert über die Bedeutung von *Inter Mirifica* für Lateinamerika, insbesondere für Brasi-

lien. *Franz-Josef Eilers* wiederum setzt sich mit der Rezeption des Dekrets in Asien auseinander.

Der letzte Beitrag, von *Enrico Galavotti* verfasst, deutet den Imagewandel der Römischen Kurie aus einer historischen Perspektive. Er zeigt, wie das Image in jüngster Zeit gelitten hat und welcher Vertrauensverlust eingetreten ist. Ein Anzeichen dafür war, dass sich vor dem letzten Konklave die Spekulationen über mögliche „Papabili" von der Kurie weg in eine andere Richtung bewegten. Der Autor zeichnet die Geschichte der Kurie im 19. und 20. Jahrhundert nach und hebt drei entscheidende Punkte hervor, die einer gründlicheren Untersuchung und Erforschung wert wären.

Wir hoffen, dass diese Ausgabe von CONCILIUM, die eine solche Bandbreite von Themen und Fragen umfasst, die Leser und Leserinnen zu weiterem Nachdenken anregt.

[1] An dieser Stelle danken wir für die finanzielle Unterstützung des Treffens durch den „Forschungsrat für Sozial- und Humanwissenschaften" Kanadas. Die französischsprachige Zeitschrift *Théologiques*, die an der Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften der Universität Montréal herausgegeben wird, beschloss, der Konferenz eine Ausgabe zu widmen und dem Netzwerk CONCILIUM eine französische Ausgabe anzubieten, die im Internet zugänglich sein wird: www.ftsr.umontreal.ca/theologiques.

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

concilium

Thema: Mit Unterschieden leben

Neue Erwägungen zu Solidarität und Gerechtigkeit

Hille Haker

Hille Hakers Ausführungen beginnen mit dem verhängnisvollen Mangel an Solidarität in den Interpretationen der „Marktgerechtigkeit" im 21. Jahrhundert. Die in den USA lehrende Autorin zeigt dazu eine Alternative auf, nämlich die Dialektik von Gerechtigkeit und Solidarität. Während bei der Gerechtigkeit die „Gleichheit" aller betont wird, stehen bei der Solidarität „Differenz" und „Vielfalt" im Vordergrund. Beide Konzepte lassen sich mit Hilfe neuerer Deutungen der Anerkennungstheorie verknüpfen, in denen das Persönliche, das Gesellschaftliche und das Politische miteinander verbunden werden. Im Artikel wird allerdings ein kritischer Ansatz verfolgt, der eher bei der Missachtung ansetzt als bei der Anerkennung. Die Ethik generell und insbesondere die christliche Ethik widmen sich den Erfahrungen und Narrationen derer, die von den auf Leistung beruhenden Gerechtigkeitsansätzen weder gesehen noch gehört werden. Dadurch sollen die Rechtsverletzungen und Stigmatisierungen erkennbar werden, die diesen Menschen gegenüber begangen werden. Geht man von Unrechtserfahrungen aus und nicht von einer normativen Gerechtigkeitstheorie, dann wird deutlich, dass zwischen Gerechtigkeit und Solidarität eine dialektische Beziehung besteht: Durch Solidarität werden nicht nur die unvermeidlichen Schwachstellen der Gerechtigkeit oder die Kluft zwischen Theorie und Praxis enthüllt, sondern es wird auch deutlich Stellung für diejenigen bezogen, die Unrecht erleiden. Solidarität ist handlungsorientiert; sie zielt darauf, Institutionen gerechter zu machen, und sie setzt sich für Veränderungen zugunsten derer ein, die am meisten unter Unrecht zu leiden haben.

Andererseits braucht die kritische und parteiliche Solidarität aber auch die unparteiliche, auf Gleichberechtigung gerichtete Gerechtigkeitsperspektive als Kritik an der Ideologie, die mit jedem Identitätskonzept und jeder Identitätspolitik verbunden ist.

Alltag in Europa?

„‚Nur fünf Euro, gerade mal 5 Euro' flüstert Maria, eine junge Prostituierte mit eingesunkenen Wangen und ungepflegtem Haar, als sie sich kürzlich an einem Abend unter der Woche aus dem Schatten der mit Graffiti übersäten Straße im Zentrum Athens löst. Während ein frostiger Wind Papier und Abfall über den schmutzigen Bürgersteig treibt, sieht der griechische Fotograf Angelos Tzortzinis, wie Maria ihren Preis auf umgerechnet 6,50 US-Dollar senkt. Maria nennt ihren richtigen Namen nicht. Sie hofft, ein wenig Geld zu verdienen, von dem sie sich etwas zu essen kaufen kann. Und auch eine billige und gefährliche neue Droge, die sich im Zuge der Krise in Griechenland verbreitet hat und die - wenn auch nur eine Zeit lang - Marias Sorgen ganz sicher vertreibt.

Fünf Jahre dauert die Wirtschaftskrise des Landes nun schon an. Die Arbeitslosigkeit unter jungen Menschen liegt bei fast 60 Prozent, und eine nicht unbeträchtliche Zahl von Frauen und Männern bietet ihre Körper zu Spottpreisen an, um überhaupt an Geld zu kommen. Dem griechischen Sozialforschungszentrum zufolge ist die Zahl der Menschen, die käuflichen Sex anbieten, in den letzten zwei Jahren um 150 Prozent gestiegen. Deutlich mehr Prostituierte nehmen höhere Risiken auf sich, indem sie ungeschützten Sex haben, der besser bezahlt wird. Und noch mehr Prostituierte erleiden Gewalt oder werden vergewaltigt.

Nun droht eine neue Gefahr, nämlich ein neuer Typ von kristallinen Metamphetaminen, der nach der türkischen Wasserpfeife als Shisha bezeichnet wird oder auch als Kokain der Armen. Shisha wird aus Barbituraten und anderen Stoffen wie Alkohol, Chlorinen und sogar Batteriesäure hergestellt. [...]

Meist wird Shisha geraucht, aber zunehmend auch intravenös gespritzt. Wegen der darin enthaltenen ätzenden Stoffe landet eine steigende Zahl von Abhängigen in der Notaufnahme. Gesundheitsexperten sagen, dass die Injektionen auch ein Grund dafür sind, dass es in Griechenland zu einem alarmierenden Anstieg von AIDS-Fällen kommt; diese sind zwischen 2011 und 2012 um 50 Prozent angestiegen, weil mehr Menschen Drogen nehmen." (*New York Times*, 21. 5. 2013)

Die Geschichte von Maria aus einem Artikel in der *New York Times* wirft ein Licht auf die neueren Entwicklungen in der Europäischen Union, vor allem auf den Anstieg der Armuts- und Arbeitslosenrate in den Ländern, die von der Finanzkrise am härtesten getroffen wurden. Diese Länder sind nun mit politischen Sparmaßnahmen konfrontiert, die angeblich nicht nur im Interesse zukünftigen Wohlstands notwendig sind, sondern auch im Namen der Gerechtigkeit. Denn Griechenland, Spanien, Portugal, Italien, Irland oder Zypern können, so heißt es, solange nicht mehr im Rahmen ihrer zu beträchtlichen Teilen auf dem Finanzka-

pitalismus basierenden Volkswirtschaften weiterarbeiten, solange sie nicht die sozialen und ökonomischen Reformen umgesetzt haben, die ihre Staatsverschuldung senken sollen. Diese Reformen, so die Auffassung nicht nur der Regierungen der genannten Länder, sondern der Mehrzahl der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union, seien nicht nur deshalb notwendig, weil durch sie die Eurozone gerettet werden kann, sondern auch, weil sie gerecht seien. Wenn diese Maßnahmen und das ihnen zugrundeliegende Konzept sozialer Gerechtigkeit zu höheren Arbeitslosenzahlen und zum Anstieg von Armut, Krankheit, Obdachlosigkeit und der sozialen Spaltung zwischen Arm und Reich führen, dann sei das zumindest im Moment unvermeidlich. Natürlich besteht die Hoffnung, dass sich die Volkswirtschaften nach einer Zeit der Rezession wieder erholen und dann den Menschen in Europa - einschließlich der Menschen in Südeuropa - wieder eine neue Chance auf Wohlstand bieten.

Maria allerdings wird diese Zukunft, wenn sie denn jemals eintrifft, vielleicht nicht mehr erleben. Und selbst wenn - werden ihre Wunden jemals heilen? Ist nicht abzusehen, dass sie ihre Selbstachtung weitgehend verlieren wird, ihre gesellschaftliche Anerkennung, ihre Gesundheit sowie die Fähigkeit, sich in einen Arbeitsmarkt zu „integrieren", der mit Sicherheit die Ärmsten der Armen so leicht nicht „aufnehmen" wird? Es stellt sich daher die Frage, was eigentlich mit den Menschen geschehen wird, die die Drogen überlebt haben, die vielleicht an HIV/Aids leiden oder wie Maria nur überlebt haben, indem sie ihren Körper verkauften? Was bedeutet Gerechtigkeit für Maria und für die Millionen Frauen, Männer und Kinder, die zur sogenannten „untersten Milliarde" gehören, also für die Ärmsten der Armen und die Menschen, die auf der Erde am wenigsten Achtung und Respekt erfahren?

Christliche Ethik als Ethik der Solidarität und Gerechtigkeit

„Vom Gott Jesu reden, heißt unbedingt, fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerte Solidarität beklagen."[1]

Was würde es für die christliche Theologie bedeuten, das Konzept der Solidarität vor dem Hintergrund dieser Metz'schen Erkenntnis zu betrachten und also zu erkennen, dass eine Theologie bedeutungslos ist, wenn sie sich nicht den Leidenden widmet und das Leugnen von Verantwortung sowie die Verweigerung von Solidarität nicht beklagt? Im Folgenden möchte ich kurz einige programmatische Aspekte einer christlichen politischen Ethik im Sinne von Metz' Politischer Theologie andeuten. Dadurch soll unser Reden über die Vielfalt im Kontext von Gerechtigkeit und Solidarität verortet werden, statt das Thema „nur" im Rahmen eines liberalen Konzepts von Toleranz unter Fremden in pluralistischen Gesellschaften zu behandeln.

Christliche Ethik und Theologie, die sich an Metz' neuer Politischer Theologie

orientiert, nimmt ihren Ausgang bei den negativen Erfahrungen des Leidens, die nach Verantwortung und Solidarität rufen. Es ist eine Ethik, die jene Praxis und Politik, in denen Verantwortung und Solidarität nicht vorkommen, einer *Kritik* unterzieht. Es ist eine Ethik, die ethische Forderungen *kontextualisiert*, indem sie sich den Narrationen derer zuwendet, die - wie Maria im Artikel der *New York Times* - missachtet und zum Schweigen gebracht werden und die von jener Politik ignoriert werden, die darauf zielt, den Status quo einer ungerechten Marktwirtschaft eher zu festigen als zu überwinden. Und es ist eine Ethik, die aus ihrer eigenen theologischen Tradition heraus, in der Gesellschaft als vielfältige Gemeinschaft der Gerechtigkeit und der Solidarität anvisiert wird, *konstruktive* Einsichten eröffnen will.

Marktgerechtigkeit verhindert Solidarität

Der Gerechtigkeitsbegriff, der der Politik der Europäischen Union wie auch der internationalen Politik in Bezug auf die Frage der Armut zugrunde liegt, ist vor allem ökonomisch geprägt. Er basiert mehr auf der *Leistung*, die sich von Person zu Person und von Gruppe zu Gruppe unterscheidet, und weniger auf den *Grundbedürfnissen*, die allen Menschen gemeinsam sind und die in der Erklärung der Menschenrechte aufgeführt werden. Diese Bedürfnisse reichen vom Anspruch auf Nahrung, Wohnung und Arbeit bis zu grundlegenden Freiheiten und der Möglichkeit, am gesellschaftlichen und politischen Leben zu partizipieren. Demgegenüber ist die Wirtschaftspolitik derzeit eher auf die Stabilität des Marktes ausgerichtet als auf gesellschaftliche Stabilität. Das führt zu einem Konzept von „Marktgerechtigkeit", in dem dieser immer wieder der Vorrang gegenüber der „sozialen Gerechtigkeit" eingeräumt wird. Marktgerechtigkeit scheint strukturell indifferent zu sein gegenüber den gesellschaftlichen Auswirkungen der Finanzreformen, und in dem auf Leistung basierenden Begriff der Chancengerechtigkeit ist für das Konzept der Solidarität eigentlich kein Platz.

Ein solches Konzept hat nur wenig gemein mit der jüdisch-christlichen Antwort auf das Leiden und mit der Verheißung des Gottesreiches, also mit einer Gerechtigkeit, deren Grundlage erstens im Bund Gottes mit allen Menschen besteht, zweitens in der bedingungslosen Anerkennung jedes einzelnen Menschen, unabhängig davon, wie wenig Achtung ihm oder ihr womöglich in der jeweiligen Kultur oder Gesellschaft entgegengebracht wird, und drittens in der empathischen Anteilnahme, der Barmherzigkeit, die die Transformation vom Leiden zum Wohlergehen, vom Unrecht zur Gerechtigkeit und von der Exklusion zur Integration fordert.

Dieses Gerechtigkeitskonzept basiert nicht auf einem ökonomischen Vertragsverhältnis, das unter Berufung auf die für alle gleichermaßen geltenden Regeln die Tatsache verschleiert, dass es einer „Gerechtigkeit" das Wort redet, die die strukturelle Ungleichheit in den sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten der heutigen Welt hinnimmt. Im Gegensatz dazu beruht das theologisch-

ethische Verständnis von Gerechtigkeit auf einem Gesellschaftsvertrag, der zum einen die Gleichheit aller Menschen unabhängig von den zwischen ihnen bestehenden Unterschieden festschreibt, zum anderen aber die Tatsache anerkennt, dass manche Unterschiede in Ungleichheiten begründet liegen, die von Gesellschaften, die nach Gerechtigkeit streben, nicht hingenommen werden können.
Mein knapper Verweis auf die derzeitige europäische und internationale Politik, die von einem ökonomischen Gerechtigkeitsverständnis geprägt ist - einem Verständnis, das für die Verteilung von materiellen und immateriellen sozialen Gütern eher nach den jeweiligen Bemühungen und Leistungen anstatt nach den jeweiligen Bedürfnissen und Rechten plädiert - könnte voreingenommen klingen. Doch das Verhältnis zwischen dem normativen (und universalistischen) Prinzip der Gleichheit, das für jeden einzelnen Menschen gilt, und der strukturellen Ungleichheit zwischen Menschen, die in vielerlei Hinsicht unterschiedlich sind (unterschiedlich in Bezug auf ihren sozialen, kulturellen, ethnischen oder religiösen Hintergrund), stellt in allen Gerechtigkeitstheorien ein Problem dar. Deshalb steht jede Gerechtigkeitstheorie vor der Aufgabe, zu erläutern, wie die normative Behauptung der Gleichheit sich in politische Strategien übersetzen lässt, die mit tatsächlicher Ungleichheit zu tun haben, ohne dabei die Anerkennung des oder der anderen in seiner oder ihrer Andersheit außer Acht zu lassen. Gleichheit schließt die Anerkennung von Differenz nicht aus - doch die Frage ist, wann die Anerkennung der Differenz zum Feigenblatt für das Hinnehmen von Ungleichheit wird und damit zu einem Unrecht. Und genau an dieser Stelle wird das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Solidarität interessant.

Das Differenzprinzip von John Rawls, einem der wichtigsten Gerechtigkeitstheoretiker des 20. Jahrhunderts, lautet: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen."[2] Zahlreiche Kritiker haben dem nicht zugestimmt. Rawls hätte sein Differenzprinzip auch als ein *mit Gerechtigkeit verknüpftes Solidaritätsprinzip* bezeichnen können. Denn es zielt darauf, bei Mitgliedern einer bestimmten Gesellschaft strukturelles Unrecht und ungleiche Ausgangsbedingungen oder ungleiche Chancen auf Entwicklung zu kompensieren, oder darauf, den je individuellen Traum eines guten Lebens zu verwirklichen. Rawls' politisch links stehendes Konzept des „gleichen Zugangs" zu den Gütern einer Gesellschaft, wie es im ersten Gerechtigkeitsprinzip zum Ausdruck kommt, wurde zwar von der

Hille Haker ist seit 2010 Professorin für Ethik an der Loyola-Universität Chicago, USA. Sie ist Mitglied der „European Group on Ethics in Sciences and New Technologies to the European Commission" (EGE), Mitherausgeberin mehrerer wissenschaftlicher Zeitschriften, u.a. von CONCILIUM. Veröffentlichungen u.a.: Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik (2011), Medical Ethics in Health Care Chaplaincy (Mitherausgeberin, 2009), Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge (Mitherausgeberin, 2013). Für CONCILIUM gab sie zuletzt mit L. C. Susin und E. Messi Metogo das Heft über „Postkoloniale Theologie" mit heraus (2/2013). Anschrift: Richard A. McCormick Chair of Ethics, Loyola University Chicago, College of Arts and Sciences, Crown Center 321, 1032 W. Sheridan Rd., Chicago, IL 60660, USA.
E-Mail: hhaker@luc.edu.

westlichen Philosophie und politischen Theorie begrüßt. Die Solidaritätsdimension der Gerechtigkeit wurde jedoch immer wieder übersehen oder explizit negiert.

Heute jedoch lässt man uns nur noch die Möglichkeit, zu akzeptieren, dass in unserer globalisierten Ökonomie für keines der beiden Prinzipien Platz ist: Die normative Grundlage einer gerechten Gesellschaft, nämlich das gleiche Recht jedes Menschen auf grundlegende Freiheit, scheint nurmehr eine utopische Idee zu sein, die nicht ins 21. Jahrhundert passt. Es herrscht die Ansicht, dass diese, selbst wenn sie theoretisch in sich stimmig wäre, sich nicht in die Realpolitik einer globalisierten Welt überführen ließe. Des Weiteren wurde die These, dass Ungleichheit nur dann akzeptiert werden kann, wenn sie den am wenigsten Begünstigten nutzt, durch ein breiteres Verständnis von Unterschiedlichkeit und Vielfalt ersetzt, das außer Acht lässt, dass es einen Unterschied zwischen der Toleranz gegenüber Unterschiedlichkeit und der Tolerierung von Unrecht gibt.

Zum Verhältnis von Solidarität und Gerechtigkeit: Anerkennung als Brückenbgeriff

Was bedeutet das für die christliche Theologie und Ethik? Auf theoretischer Ebene müssen wir klären, wie Gerechtigkeit und Solidarität sich zueinander verhalten. In praktischer Hinsicht muss die christliche Gemeinschaft jedoch zeigen, dass Gerechtigkeit und Solidarität *verwirklicht* werden können. Meine These lautet, dass dies nur möglich ist, wenn ein dritter Begriff eingeführt wird, der deutlich macht, warum Gerechtigkeit und Solidarität sich nicht voneinander trennen lassen. Dieser Begriff ist die *Anerkennung*, und er ist inzwischen gut in der politischen Theorie und Ethik etabliert. Die theologische Ethik kann ihn auch aus ihrer eigenen Tradition herleiten, und zwar von Gottes bedingungsloser Annahme jedes Menschen, die nicht von dessen sozialem oder ökonomischem Status abhängt: Erforderlich für die Deutung von Gerechtigkeit und Solidarität und der Beziehung zwischen beiden ist, dass jeder Mensch anerkennt, ein Mensch - und nur *einer* - unter anderen Menschen zu sein. So besteht beispielsweise nach Axel Honneths Konzept die Aufgabe der Ethik darin, die Strukturen des Unrechts in Anbetracht der Missachtung zu untersuchen, welche sich in persönlicher Geringschätzung, sozialer Diskriminierung und der Verweigerung politischer Rechte zeigt. Deshalb sieht er die Aufgabe, gegen jede Missachtung in persönlichen Beziehungen, gesellschaftlichen Strukturen und politischen Institutionen anzugehen, und fordert die Einbeziehung von Sorge und Solidarität als der „anderen Seite" der Gerechtigkeit.[3]

Gewiss kann ich Honneth in dieser Analyse folgen, doch in seinem hegelianischen Konzept wird der „Kampf um Anerkennung" immer noch fast ausschließlich denen überlassen, die unter Missachtung zu leiden haben. Ob dieser Kampf von Erfolg gekrönt ist oder nicht, hängt eher von der Solidarität *zwischen* den unter Unrecht Leidenden ab als von einer bestimmten moralischen Deutung der einem

Moralsubjekt auferlegten Pflichten. Dieses Verständnis ist zu konkretisieren als Fürsprache *für* oder Solidarität *mit* denen, die unter Unrecht leiden, und es muss die Solidarität *unter* ihnen begleiten.

Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis von Gerechtigkeit und Solidarität

Zur Illustration dessen, was ich unter der Anerkennung in der wechselseitigen Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Solidarität verstehe, möchte ich auf einen Gedanken zurückgreifen, den Paul Ricœur in einem seiner letzten Werke entfaltet hat, ausgehend von einem Zitat von Thomas Nagel. Nagel geht es um unsere individuellen Sichtweisen, die sich nicht durch einen „Blick von nirgendwo" ersetzen lassen, wie er in seinem bekannten gleichnamigen Buch ausgeführt hat. Trotzdem, so Nagel, lässt sich eine auf Gleichheit zielende Perspektive einnehmen, ohne die persönliche Sichtweise außer Acht zu lassen:

„Jeder von uns geht zunächst immer aus von einem typischen Gefüge je eigener *Anliegen, Wünsche und Interessen und ist in der Lage wahrzunehmen, dass auch andere dies tun. In einem zweiten Schritt kann er dann in Gedanken* sich *von seiner besonderen Stellung in der Welt subtrahieren und einfach allgemein über all die Menschen nachdenken, um die es geht - ohne künftig noch den von ihnen, der er faktisch selbst ist, als* Ich *auszusondern."*[4]

Diese Fähigkeit, eine Distanz zu den eigenen Wünschen und Sichtweisen einzunehmen, ist die Voraussetzung der Fähigkeit, moralische Urteile zu fällen. Ricœur hat dies als „anthropologische" Voraussetzung bezeichnet. Dieses Hin und Her zwischen meiner persönlichen Sichtweise und dem unpersönlichen Blick, bei dem ich nur ein Mensch unter allen anderen bin, unterscheidet sich nach Ricœur nicht von der Fähigkeit, Prioritäten bezüglich meiner verschiedenen Wünsche zu setzen. Dies stimmt mit den starken Wertungen überein, die Charles Taylor eingeführt hat. Hierbei geht es um die Gewichtungen zwischen meinen unterschiedlichen Wünschen oder Gütern. Dieser Bewertungsvorgang zwischen Wünschen und Gütern bezieht sich auf das Konzept einer idealen moralischen Identität.[5] In Taylors Konzept folgt die Hierarchisierung der Wünsche oder Interessen der Vorstellung eines idealisierten Selbst. Doch natürlich lassen sich die Interessen nicht von meinem sozialen Kontext, meiner Kultur, meiner Religion oder von der historischen Situation ablösen, in der sie ihren Ort haben. Wichtig ist dabei nur, dass die starken Wertungen mit einem Ideal der persönlichen Identität verbunden sind, das sich in Taylors Verständnis mit der moralischen Identität deckt.

Dagegen stimmt bei Ricœur die moralische Identität nicht mit einer idealisierten Selbst-Identität auf der Grundlage der starken Wertungen überein, sondern die moralische Identität deckt sich stattdessen mit einer persönlichen Identität, die

die Perspektive der Gerechtigkeit integriert. Wenn also das gleiche oder zumindest ein vergleichbares „Aushandeln" oder Ausgleichen zwischen unterschiedlichen Interessen stattfindet wie im Hierarchisierungsprozess der starken Wertungen, wenn ich also zwischen meiner persönlichen und der unpersönlichen Sichtweise hin- und herwechsle, dann ist dieser Vorgang erst durch die entsprechend eingeführte Intersubjektivität ein *moralischer* Aushandlungsprozess. Es ist genau diese Fähigkeit zum moralischen Urteil, die Fähigkeit zu urteilen, „ohne das Ich, das man selbst ist, zu bevorzugen", die uns dazu befähigt, unseren Wunsch nach einem guten Leben mit dem Anspruch zu verknüpfen, gerecht zu sein.

In der Sicht Ricœurs ist diese Urteilsbildung tatsächlich ein Aushandeln: als intrasubjektiver oder als intersubjektiver Wertungsprozess. Dieser Aushandlungsprozess geschieht zweifellos nicht ohne Konflikte zwischen unterschiedlichen Wünschen und Interessen, zwischen der persönlichen Sichtweise und der neutralen, auf Gleichheit ausgerichteten Sichtweise und zwischen unterschiedlichen Akteuren. Daher überrascht es nicht, dass Ricœur diese Konflikte als Interpretationskonflikte bezeichnet, in denen es ebenso um Fakten geht wie um Normen. Hierin schließe ich mich Ricœur an: Wenn wir uns zumindest darauf verständigen könnten, dass wir tatsächlich die Fähigkeit zum moralischen Handeln besitzen, die darin besteht, dass wir unsere persönliche Sichtweise transzendieren können, dann können wir in den Aushandlungsprozess darüber eintreten, welche Richtung im Handeln am besten einzuschlagen wäre, um bestehendes Unrecht in einer bestimmten Situation zu bekämpfen.

Inwiefern ist hierbei Anerkennung von Bedeutung? Honneth, Taylor, Judith Butler, Martha Nussbaum und viele andere haben das zunächst so beantwortet, dass Anerkennung eine wichtige Voraussetzung für das Wohlbefinden eines Menschen ist. Axel Honneth hat gezeigt, dass interpersonale, soziale und rechtliche Anerkennung engstens mit der individuellen, sozialen und politischen Identität eines Menschen verknüpft ist. Fehlt diese Anerkennung, dann kann erstens die psycho-physische Integrität eines Menschen gefährdet sein oder Schaden nehmen. Dann kann zweitens die soziale Zugehörigkeit eines Menschen destabilisiert werden oder zerbrechen. Und drittens können die politischen Rechte eingeschränkt sein.

Die Auswirkungen lassen sich in unterschiedlichen Zusammenhängen untersuchen: Sie reichen von physischer und psychischer Gewalt über Verfahren der sozialen Exklusion bis hin zur Verweigerung bestimmter Rechte. Wenn jemand über eine gewisse Zeit unmittelbarer, direkter Gewalt durch eine andere Person ausgesetzt ist, dann besteht die große Gefahr, dass die persönliche Identität Schaden nimmt. Ein Mensch - oder eine Gruppe -, der oder die aufgrund eines Gruppenmerkmals (Religion, Kultur, Sexualität, Ethnizität etc.) als „anders" gebrandmarkt und mit geringerer sozialer Anerkennung bedacht wird, als er oder sie sonst erhalten würde, ist faktisch von zahlreichen gesellschaftlichen Tätigkeiten ausgeschlossen, die den sozialen Zusammenhalt ausmachen.[6] So ist auch der berühmte Ausspruch von Hannah Arendt zu verstehen: Wenn man nicht das Recht besitzt, Rechte zu haben, lässt sich keine Staatsbürgerschaft erlangen und

ausüben - deshalb ist das Recht, politische Rechte zu haben, eine Voraussetzung der Gleichheit.

Während der letztgenannte Aspekt der Gerechtigkeit, also die politischen Rechte jedes Menschen, im Mittelpunkt der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts stand, hat die Anerkennungstheorie gezeigt, dass diese politische Anerkennung noch mit zwei anderen Typen der Anerkennung verknüpft ist, nämlich mit der sozialen und der persönlichen Anerkennung. Nun könnte man hier einwenden, dass es schwierig ist für eine Gerechtigkeitsethik, sich mit unmittelbarer Gewalt und sozialer Stigmatisierung zu beschäftigen. Trotzdem müssen diese Ebenen ebenso behandelt werden wie die institutionellen Bedingungen politischer Rechte. Dies kann beispielsweise durch staatliche Interventionen zum Schutz der Rechte und der Integrität von Personen geschehen oder im Fall häuslicher Gewalt durch die (staatliche) Übernahme der Behandlungskosten und dergleichen mehr. Ebenso muss auf unterschiedlichen Ebenen durch Antidiskriminierungsprogramme gegen soziale Stigmatisierung angegangen werden, und der soziale Zusammenhalt muss durch Integrationsprogramme gefördert werden. Letztlich aber können rechtliche Interventionen die Zuwendung, die Integration und das advokatorische Engagement nicht ersetzen - sie sind notwendig, um das Unrecht in der Zivilgesellschaft und in den politischen Institutionen zu überwinden. *Solidarität besteht nun aber gerade darin, sich den Menschen zuzuwenden, die gedemütigt und in ihrer Integrität verletzt werden; sie besteht darin, die Menschen einzubeziehen, die gesellschaftlich ausgeschlossen sind; und in politischer und rechtlicher Hinsicht besteht Solidarität darin, für die zu sprechen, die keine Fürsprecher oder Fürsprecherinnen haben.* Gerechtigkeit verlangt nach solchem solidarischen Handeln, um die Praktiken identifizieren zu können, bei denen Diversität nicht einfach nur auf Differenz basiert, sondern auf Ungerechtigkeit. Die Artikulation von Ungerechtigkeit - in Form von Erzählungen - gehört nun aber unverzichtbar zum Prozess des Aushandelns unterschiedlicher Interessen unter dem Blickpunkt der Gleichheit hinzu. Umgekehrt aber ist für die Solidarität die Perspektive der auf Gleichheit gerichteten Gerechtigkeit unverzichtbar, damit die notwendig einseitigen Sichtweisen von Identitätspolitik - d.h. die Solidarisierungen mit den Interessen bestimmter Gruppen, auf denen Solidarität häufig beruht - transzendiert werden können.

Erst dann, wenn wir die Menschen, die von unserer derzeitigen Politik vergessen werden, die in unseren Zivilgesellschaften am Rand stehen und die aus dem Horizont persönlicher Beziehungen verschwunden sind, in unsere Überlegungen zur Ethik der Solidarität und Gerechtigkeit einbeziehen, werden Menschen wie Maria wieder in den Blick der Öffentlichkeit gelangen. Häufig haben sie keine Familie, an die sie sich wenden können, und ihre Freunde müssen ebenso ums Überleben kämpfen wie sie. Sie profitieren nicht von den zahlreichen Errungenschaften moderner Gesellschaften wie dem Gesundheitswesen, menschenwürdigen Unterkünften, Sport, Musik, Filmen, dem Theater oder der Cyberkommunikation, durch die unsere Gesellschaften heute geprägt sind. Und mit Sicherheit werden sie bei den politischen Reformen „abgehängt", die auf das „Wohl aller"

zielen, das sich im größten Nutzen der meisten konkretisiert statt im größtmöglichen Nutzen für alle, das heißt: für jeden einzelnen Menschen. Darin liegt der Unterschied zwischen der utilitaristisch-ökonomischen Gerechtigkeitstheorie und einer Gerechtigkeitstheorie, deren Grundlage das gleiche Recht jedes einzelnen Menschen bildet.

In meiner Interpretation der Anerkennungstheorie macht diese das Individuum sicht- und hörbar, sodass es bei der im Rahmen jeder Gerechtigkeitstheorie notwendigen Abstrahierung buchstäblich nicht mehr übersehen werden kann. Eine auf der kritischen politischen Theorie basierende Ethik, die mit diesem Anerkennungskonzept verknüpft ist, ist nicht einfach eine weitere Weise der Wertschätzung der unterschiedlichen Identitäten einzelner Menschen oder der Identitätspolitik sozialer Gruppen. In Wahrheit lässt sich Anerkennung nicht von einer Ethik des Respekts trennen. Die Anerkennungsethik verfolgt das gleiche Ziel wie eine Ethik der Gleichheit; beide sind auf dreierlei gerichtet: auf die Freiheit jedes Individuums, ein gutes Leben zu leben und dessen Inhalte selbst zu bestimmen, auf tolerante Gesellschaften, die in Frieden miteinander leben können, sowie auf politische Institutionen, in denen jeder und jede eine Chance hat, Gehör zu finden. Durch die kritische Methode, die der Anerkennungstheorie im Gefolge der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule eigen ist, wird bereits die Perspektive von der utopischen und häufig idealisierten Vision einer gerechten Gesellschaft hin zu einer Analyse der Ungerechtigkeit verschoben: Statt die *societas perfecta* zu entwerfen, kommt ein „methodologischer Negativismus" zur Anwendung. Folglich wird sich eine kritische christliche Ethik einer kritischen Hermeneutik bedienen und den Erfahrungen von Ungerechtigkeit, Demütigung und Stigmatisierung Beachtung schenken, da diese einen wesentlichen Teil ihrer Theorie darstellen. Eine solche kritische christliche Ethik ist theologisch, weil sie, wie Metz sagt, auch bestimmt, wie *von* Gott und *zu* Gott zu sprechen ist: „Vom Gott Jesu reden, heißt unbedingt, fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerte Solidarität beklagen." (s.o.)

Christliche Ethik, die von der Autorität der Leidenden ausgeht

Die Autorität der Leidenden darf nicht ignoriert werden, so sagt Metz. Aber den Geschichten von leidenden Menschen zuzuhören und ihnen in die Augen zu blicken, erfordert, dass wir die Anonymität von Strukturen sowie die Distanzen unserer globalisierten Welt hinter uns lassen. Dafür ist es nötig, sich nahezukommen und den oder die andere nahe an sich heranzulassen. Es bedeutet, die Straßenseite zu wechseln und jemandem die Hand zu reichen, wie es Jesus den biblischen Erzählungen zufolge häufig getan hat.

Von daher kann die erste Reaktion auf Geschichten wie die von Maria durchaus in der Anteilnahme bestehen. Doch Anteilnahme muss sich sowohl in Solidarität als auch in Gerechtigkeit konkretisieren: Wenn man anerkennt, dass - wie Nagel

sagt - Maria wie jeder und jede von uns ihre eigenen Sorgen hat, ihre eigenen Wünsche und Interessen, dann bedeutet das, dass sie in einer Hinsicht - oder genauer gesagt in der wichtigsten Hinsicht - als ein uns *gleicher* Mensch angesehen wird, gleich in ihrem Menschsein, das ihre moralische Handlungsfähigkeit einschließt. Genau genommen besteht Solidarität mit Maria darin, die Kommerzialisierung ihres Körpers nicht vorschnell als Sünde zu bezeichnen; Solidarität bedeutet auch, es nicht dabei zu belassen, Maria ein paar Euro zu geben, damit sie den Tag übersteht (auch wenn dies zu einer anteilnehmenden Erwiderung dazugehören kann). Vielmehr bedeutet Solidarität, ihr aufmerksam *zuzuhören*, ihre Geschichte *in den Kontext stattfindender Entwicklungen zu stellen*, die Gründe für Sexarbeit zu *untersuchen* und für politische Reformen *einzutreten*. Solidarität bedeutet auch, *ein Stück des Wegs* mit Maria *zu gehen*, damit sie wieder Hoffnung schöpfen kann. Dies alles gehört zur tätigen Solidarität, die in vielen Teilen der Welt in christlichen Gemeinden Tag für Tag praktiziert wird. Wie die Feier der Gegenwart Gottes in der Welt belegt auch diese Praxis, dass moralisches Handeln, das auf dem auf Gleichheit ausgerichteten Prinzip der Gerechtigkeit und auf der Anteil nehmenden Antwort der Solidarität mit den Leidenden beruht, möglich, effektiv und politisch umsetzbar ist. Dabei möchte ich - unter Bezug auf Metz - betonen: Christliche Theologie, die ihr Augenmerk stärker auf das Leiden richtet und weniger auf Schuld, kann wohl besser begreifen, warum es keine Gerechtigkeit ohne Solidarität gibt, und warum es umgekehrt keine Solidarität geben kann, wenn die Gerechtigkeit außer Acht gelassen wird.

Bekanntermaßen sind die unter Unrecht und Missachtung leidenden Menschen bessere Experten in eigener Sache als Ethiker und Ethikerinnen. Doch wenn ihre Stimmen nicht gehört werden, dann können und müssten manchmal unter anderem Theologen und Theologinnen *für* sie sprechen und ihre Geschichten gegen die Interessen und die Rechte anderer zur Geltung bringen. So möchte ich damit schließen, dass Vielfalt sich daran messen lassen muss, dass allen Menschen gleiche Rechte gewährt werden. Das Plädoyer für Vielfalt darf nicht dazu benutzt werden, dass im 21. Jahrhundert Ungleichheit und Unrecht unter ihrer Flagge segeln.

[1] Johann Baptist Metz, *Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: Luzerner Universitätsreden 14 (2001), 3-14, hier 7.

[2] John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2008, 81. Dies modifiziert Rawls in *Politischer Liberalismus* noch einmal. Dort heißt es: „Jede Person hat den gleichen Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Freiheiten, das mit demselben System für alle vereinbar ist, und innerhalb dieses Systems wird der faire Wert der gleichen politischen (und nur der politischen) Freiheiten garantiert." Das Differenzprinzip lautet nun folgendermaßen: „Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: *erstens* müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und *zweitens* müssen sie sich zum größtmöglichen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken." (John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998, beide Zitate: 69-70).

[3] Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*,

Frankfurt am Main 2003. Vgl. auch die jüngste Monographie: Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt am Main 2011. Hier dient Hegels Konzept als Ausgangspunkt für eine Freiheitstheorie, die nicht einfach nur eine Variante einer politisch-liberalen Theorie ist, sondern eine Alternative zu ihr bietet, und zwar auf der Grundlage der Anerkennungstheorie.

[4] Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie*, Paderborn 1994, 20; zitiert nach Paul Ricœur, *Reflections on the Just*, Chicago 2007, 67.

[5] Eine gründliche Analyse von Charles Taylors Argumentation findet sich bei Hille Haker, *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion, mit einer Interpretation der „Jahrestage" von Uwe Johnson*, Tübingen 1999.

[6] Eine sehr eindrucksvolle Untersuchung der Auswirkungen einer solchen Nicht-Zugehörigkeit ist, wie so oft, in einem literarischen Werk zu finden, nämlich Richard Powers' Roman *Der Klang der Zeit* (Frankfurt am Main 2005). Hierin wird der Kampf einer „rassisch hybriden" Familie im Amerika des 20. Jahrhunderts geschildert. Die Gesellschaft fordert eine eindeutige Zuordnung der Rassen, damit die soziale Zugehörigkeit bestimmt werden kann. Obwohl die „Zugehörigkeit" einer Rasse schon an sich vielerlei Unrecht schafft, haben es die Kinder eines sogenannten gemischtrassigen Paares anscheinend mit dem rassebedingten Unrecht zu tun und zudem noch mit der sozialen Missachtung ihrer je einzelnen Identitäten.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Überlegungen zum Scheitern von Integration

Regina Ammicht Quinn

Warum scheitert Integration – das Leben in heterogenen, vor allem westlichen Gesellschaften – so häufig? Dieser Text fragt zum einen nach der Blindheit und Taubheit, die der westlichen Politik zugrunde liegt – der Blindheit gegenüber postkolonialer Kritik und der Taubheit gegenüber den Geschichten, aus denen „Geschichte" besteht –; zum anderen nach dem Konzept von „Kultur", das sich in einer Neubestimmung von „Rasse" als „Kultur" zeigt. Hier wird deutlich, wie das europäische Aufklärungsdenken einerseits den Boden für Vorstellungen und soziale Praktiken des Universalismus und der Gerechtigkeit bereitet hat und unser moralisches Instrumentarium bis heute prägt. Andererseits hat die europäische Aufklärung das Konzept der Rasse hervorgebracht, das kontinuierlich Ungerechtigkeiten produziert. Heute ist es unsere Aufgabe, uns mit dieser ambivalenten Grundlegung des (moralischen) Denkens auseinanderzusetzen. Es ist ein Denken vor allem der westlichen Vernunft, die es Wissenschaft und Gesellschaft ermöglicht, zu kategorisieren, zu sortieren, einzusortieren – und auszusortie-

ren. Worin liegen die Aufgaben und Verantwortlichkeiten der verschiedenen Akteure in Politik, in Gesellschaften, in Wissenschaft und in den Religionen?

Wir sind heute Erbinnen und Erben einer 7000-jährigen Geschichte, in der Menschen in unserem Kulturkreis in festen Ansiedlungen lebten - von den ersten sesshaften Vorfahren in der Jungsteinzeit bis heute. In Jordanien und um den See Gennesaret herum deuten archäologische Funde auf sehr viel frühere Sesshaftigkeit, nämlich um 20.000 v. Chr. Für die längste Zeit dieser Geschichte wurden Menschen in kleine Gemeinschaften hineingeboren. Essen, Kleidung, Werkzeuge, Kunst und Instrumente für Sakrales wurden innerhalb dieser Gruppe hergestellt. Wissen, Kenntnisse, Weisheiten kamen von den Vorfahren oder aus der eigenen Erfahrung. Die Menschen, denen sie an einem normalen Tag begegneten, sind die Menschen, die sie ihr ganzes Leben lang gekannt haben.[1]

Eine solche Welt hat uns geprägt. Und in einer Welt, die nicht sehr verschieden davon war, hat meine Großmutter noch in der ersten Hälfte ihres Lebens gelebt. Wenn wir heute irgendwo auf der Welt in einer Stadt leben, dann sehen wir an einem durchschnittlichen Tag mehr Menschen, als unsere Vorfahren während ihres ganzen Lebens sahen. Und die meisten dieser Menschen sind uns fremd.

Menschen heute sind unterwegs: Sie sind Asylsuchende oder Flüchtlinge; sie sind Arbeitsmigrant_innen, die zwischen verschiedenen Menschen, Leben, Orten, Sprachen und Kontexten hin- und herpendeln; Menschen flüchten vor Gewalt oder Diskriminierung; sie folgen ihren Familien, die sich vielleicht in einem anderen Teil der Welt niedergelassen haben; sie kommen, um zu lernen oder zu unterrichten; sie versuchen, wirtschaftlicher Not zu entfliehen; oder sie reagieren auf den Bedarf der Einwanderungsländer an Arbeitskräften und bestimmten Qualifikationen. Wenn wir die Binnenmigration dazurechnen - also die Landflucht oder die Vertreibung aufgrund von Konflikten -, dann ist ein Sechstel der Menschheit unterwegs, also über eine Milliarde Menschen. Der Beitrag, den sie zum Leben ihrer Familien oder Herkunftsländer leisten, ist dreimal so hoch wie die weltweite Entwicklungshilfe.[2]

Sobald sie aber besonders in den wirtschaftlich prosperierenden Gastländern des Nordens an Land gehen oder die Grenze passieren, gelten sie als „Problem". Ein anderes oder niedrigeres Bildungsniveau, Sprachprobleme, eine vermeintliche Distanz zu „christlichen" oder „aufklärerischen" Werten (wie etwa Nächstenliebe oder Meinungsfreiheit) oder fremde Gebräuche und Traditionen werden zu Bausteinen, aus denen „der Fremde" als „Problem" konstruiert wird.

Und natürlich sind mit Einwanderung und Integration eine Fülle von Problemen verbunden. Diese Probleme reichen von Armut, Ungleichheit und mangelnder Teilhabe bis hin zum Nationalstaat, der nicht nur das Referenzsystem für politisches und soziopolitisches Handeln bildet, sondern auch für Identität, Selbstbild und Selbstverständnis. Wenn dies alles darauf reduziert wird, Menschen in bestimmten Situationen und Kontexten *als Problem* zu definieren, laufen mögliche „Lösungen" notwendig ins Leere.

Politiker handeln. Protagonisten der Zivilgesellschaft handeln. Vielfach handeln

sie in guter Absicht. In den meisten Fällen allerdings spiegeln sich diese guten Absichten nicht in guter Politik und guten Strategien. Und natürlich besitzen wir ethische Instrumente, um politische Praktiken zu beurteilen, etwa die Menschenrechte mit ihrer Idee der Menschenwürde. Wenn wir aber das Desaster betrachten, das von den Selbstmordraten in Abschiebehaft bis zu den scheinbar endlosen Auseinandersetzungen und Aushandlungsprozessen in Bezug auf das Alltagsleben im Kontext eines religiösen Pluralismus reicht, dann wird uns klar, dass wir - wir als westliche Aufnahmenationen von Migrant_innen - versagt haben.
Warum scheitert Integration - also das Leben in heterogenen, vor allem westlichen Gesellschaften - so häufig? Es ist ein Unterschied, ob wir von Einwanderungsgesellschaften sprechen, die häufig mit dem Mythos der eigenen homogenen Vergangenheit leben, oder ob wir von traditionell multikulturellen Gesellschaften beziehungsweise Gesellschaften mit einer ausdrücklich multikulturellen Geschichte reden. Ich möchte mich hier mit den Ersteren befassen, wobei wir von den Letztgenannten noch viel zu lernen haben; die Spannbreite dessen, was wir lernen sollten, reicht von den Gründen für Ausbrüche von Konflikten bis hin zu verschiedenen Wegen zu den verschiedenen Formen der Versöhnung. In diesem Text soll die Frage nach dem häufigen Scheitern von Integration mithilfe zweier Grundsatzüberlegungen und eines Intermezzos vorsichtig beantwortet werden.

Die erste Grundsatzüberlegung: Geschichte und Geschichten

Menschen sind schon immer unterwegs, immer wieder auch gegen ihren Willen und ihre Würde. Hier ein Beispiel: „Bisher noch nicht in Europa gezeigt“[3] - so die Überschrift in der *Berliner Nationalzeitung* im Oktober 1881; sie bezieht sich auf den Berliner Zoo. Was gezeigt wird, sind aber keine wilden Tiere - hier hat sich der Nervenkitzel schon etwas abgenutzt -, sondern wilde Menschen, manchmal mit, manchmal ohne Anfassen, während die Zeitungen auch die Fütterungszeiten bekannt geben. Von den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts werden dem deutschen Publikum Menschen in Tiergehegen präsentiert - „nackte Jünglinge“ und Frauen, bei denen „von Kleidung kaum zu sprechen“ sei[4] - Menschen aus Feuerland, Samoa und anderen Kolonialländern. Der Initiator ist Carl Hagenbeck, Deutschlands wichtigster Händler mit exotischen Tieren. 1881 treffen in Hamburg an Bord des Frachters Theben „echte Feuerländer“ ein, elf Personen aus der Volksgruppe der Kaweshkar. Sie werden in Viehwaggons nach Berlin transportiert, „verproviantiert mit 60 Kilo halb geröstetem Rindfleisch und mit 40 Litern Muscheln, während ihnen als Getränk nur Wasser gereicht wurde“, wie der Reporter minutiös berichtet.[5] Hier haben die Feuerländer so viel Publikum, dass die Umzäunung des Straußengeheges, in dem sie untergebracht sind, mehrmals niedergerissen wird.
Von Berlin werden sie nach Leipzig, München, Stuttgart und Nürnberg gebracht. Mitte des folgenden Jahres leben noch drei von ihnen; die anderen sind - ohne

ärztliche Hilfe - an Tuberkulose, Pocken, Geschlechtskrankheiten gestorben. An den Menschenschauen nimmt nicht nur das einfache Volk, sondern auch die Wissenschaft Anteil, vor allem die Berliner Gesellschaft für Anthropologie mit ihrem Gründer Rudolf Virchow, aber auch Wissenschaftler der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die allerdings von Problemen berichten: „Allein außer der Schwierigkeit, sich mit Feuerländern zu verständigen, da sie nur eine sehr unvollkommene und gänzlich unbekannte Sprache besitzen, trat mir in überraschender Weise die Schamhaftigkeit der Individuen, insbesondere der weiblichen, sehr hinderlich entgegen."[6] Und der Tiermaler Heinrich Leutemann, ein Freund Hagenbecks, schreibt beeindruckt: „In der That war hier ein Mensch zu sehen, wie man ihn sich in den ersten Anfängen des Seins als Mensch, nachdem er also den Affen vollständig hinter sich gelassen hatte, in unberechenbare Vorzeit zurückversetzt, zu denken hat."[7]

„Ich will nur noch hinzufügen", so Theodor L. W. Bischoff in den Sitzungsberichten der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1882, „dass es selbst bei den kleinen 3- und 4-jährigen Mädchen der Truppe unmöglich war, sich von dem Verhalten ihrer Gechlechtstheile zu überzeugen, indem ihr eigenes Sträuben auch noch von ihrer Mutter unterstützt wurde, daher ich denn über das Vorhandensein eines Hymens keine Auskunft erhalten konnte."[8]

Dies sind fast vergessene Geschichten, und es ist eine fast vergessene Geschichte. Postkoloniale Denker versuchen, sie vor dem Vergessen zu retten; doch diejenigen, die Integrationsstrategien und Integrationspolitik planen und entwerfen, scheinen diese Geschichten nicht hören zu wollen. Was geschieht, wenn wir diese Geschichten nicht bewahren und neu bedenken, ist einfach: Wir wiederholen sie.

Auch heute werden im globalen Norden Zäune errichtet. Und es werden aus Neugier und mit verstecktem oder offenem sexuellen Interesse manche der Zäune niedergerissen. Hier ist eine seltsame Mischung von Ausschluss und Begehren zu beobachten, nicht nur in der Popkultur und der Mode, sondern auch in politischen und naturwissenschaftlichen Diskursen. Hat Teju Cole, ein nigerianisch-US-amerikanischer Kunsthistoriker, Fotograf und Schriftsteller, recht, wenn er vom „White-Savior Industrial Complex" (dem „Weißer-Retter-Industriekomplex")[9] als dem am schnellsten wachsenden Industriezweig der wohlmeinenden Menschen spricht? Für ihn gilt dies zum Beispiel dort, wo prominente gutgesinnte weiße Menschen afrikanische Kinder adoptieren oder, wie Madonna, nicht nur drei malawische Kinder großziehen, sondern auch eine wohltätige Stiftung namens „Raising Malawi" gründen; und „raising" Malawi kann heißen, dass hier Malawi, immerhin ein ganzes und eigenständiges Land „emporgehoben" und „aufgerichtet", aber auch dass es „aufgezogen" wird wie ein Kind. Hat Teju Cole recht mit seiner Zuspitzung, dass „die Banalität des Bösen sich zur Banalität der Sentimentalität [wandelt]: Die ganze Welt ist nur noch ein Problem, das sich durch Enthusiasmus lösen lässt"[10]? Trifft es zu, dass es bei diesem Weißer-Retter-Industriekomplex nicht um Gerechtigkeit geht, sondern vielmehr darum, „ein großartiges Gefühl zu bekommen und in diesem Gefühl Privilegien zu bestätigen"[11]?

Coles Kritik bezieht sich auf eine häufig unsichtbar bleibende Struktur, die westlichem karitativem und politischem Handeln immer wieder zugrunde liegen kann. Und die Erkenntnis dieser Substruktur mag ein erster und relativ einfacher Teil einer Antwort sein auf meine Eingangsfrage danach, warum wir so häufig in unseren integrationspolitischen Bemühungen scheitern.

Intermezzo: Was ist „Kultur"?

Integrationsstrategien und Integrationspolitik zielen häufig auf vage umrissene „Problemzonen" des Interkulturellen. Dabei wird weder geklärt, wie sich „interkulturelle" Probleme von anderen Problemen unterscheiden, noch, wer fremd genug ist, um sich für diese Problemzone zu qualifizieren. Sind dies Einwanderer der ersten, der zweiten oder der dritten Generation? Sind es Einwanderer aus „fremderen" oder „schlimmeren" Ländern oder Kulturen oder einfach aus ärmeren Ländern als beispielsweise der Schweiz?

Wenn eine „Problemzone Interkulturalität" etabliert wird, bekommt „Kultur" Wesen und Rolle eines chemischen Elements zugewiesen: „Kultur" als Element, das in der Nähe verwandter Elemente eine Reaktion zeigt, etwa wie Wasserstoff und Sauerstoff, wo dann nur noch ein winziger Funke nötig ist zur Explosion. Eine solche physikalisch-chemische Theorie der Kulturbegegnung besitzt die besondere Ironie, dass „Kultur", normalerweise ein Abgrenzungsbegriff von „Natur", hier in der Analogie zu den Grundbausteinen der Natur imaginiert wird.

Vor diesem Hintergrund muss dringend die scheinbar naive Frage gestellt werden, was „Kultur" denn nun ist und in welchen Metaphern sinnvoll von „Kultur" gesprochen werden kann.

„Kultur" ist ein schillernder Begriff, in dem sich problematische Unterscheidungen zwischen „Hochkultur" und „Popularkultur" ebenso finden wie problematische Unterscheidungen zwischen „Natur" und „Kultur" sowie „Kultur" und „Zivilisation". Diese Vieldeutigkeit lässt sich nicht vermeiden oder wegdiskutieren, sondern sie ist ein hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis von „Kultur". Das lateinische Wort *cultura* beschreibt zugleich, was jemand tut und was jemand nicht tun oder herstellen kann: Es beschreibt die „Kultivierung" des Ackerbodens und zugleich diesen Ackerboden selbst. Und wenn Cicero über Philosophie spricht, ist dies für ihn *cultura animi*, die Kultivierung der Seele.[12]

Der heutige Begriff der „Kultur" ist durch Kulturkontakt entstanden: Durch die Auseinandersetzungen mit neuen Weltgegenden im Zeitalter des Buchdrucks werden im Westen historische und regionale Vergleiche zwischen Menschen und menschlichen Lebensweisen möglich und zugleich notwendig. Vor dem Kulturkontakt wusste die „Kultur" nicht um ihre eigene „Kultur": „Eine Kultur ist demnach die Form der Bearbeitung des Problems, dass es auch andere Kulturen gibt."[13] Für die Moderne wird deshalb „Kultur" zum vergleichenden Konzept.

Ein solches vergleichendes Konzept könnte lehrreich sein, indem es zeigt, dass eine Lebensweise niemals absolut ist, sondern immer kontingent. Zumindest

theoretisch. Historisch aber hat sich das Vergleichs-Konzept der Kultur zu einem normativen Konzept entwickelt. Im Zuge der Entwicklung der westlichen Nationalstaaten wird vor allem im 19. Jahrhundert eine bestimmte Kultur mit einem normativen System von Verhaltens- und Lebensweisen verbunden. Eine nationale *„Leitkultur"* entwickelt sich aus Konstruktionen von normativen Zügen des Nationalcharakters. Der Vergleich der eigenen mit anderen Kulturen ist dadurch nicht länger neugierig/unschuldig, sondern offensiv: „Die Nation ist die Bewaffnung der Kultur für die Zwecke des Vergleichs."[14] Weil ein solches Konzept von „Kultur" von kolonialem Denken infiziert ist, kann auch in Derridas Analyse das Konzept von „Kultur" grundsätzlich als gewaltförmig erscheinen: Unsere Weise der Beschreibung von „Kulturen" ermöglicht es uns, „kulturelle" Werte zu hierarchisieren und der eigenen Kultur „höhere" Werte zuzuschreiben.[15]

Ein solches Vergleichskonzept von „Kultur", das gewaltförmig sein kann, ist nicht alternativlos. Statt dessen ließe sich „Kultur" nicht primär in Hierarchien, sondern in Vernetzungen denken. Dabei wären jeweils die zugrunde liegenden Formen von Moral - auch die Formen der je eigenen Moral - auf ihre Rechtfertigungen und Wirkungen hin zu überprüfen. Zugleich gehört ein normatives und hierarchisches und damit gewaltverseuchtes (Selbst-)Verständnis von „Kultur" nicht der Vergangenheit an. Weltweit zeigen sich seine Folgen in Form kulturellen Fundamentalismen.

Die zweite Grundsatzüberlegung: „Kulturelle Bildung"

Kulturellen Fundamentalismus gibt es nicht nur in westlichen Ländern. Er wird aber dort besonders deutlich, wo Menschen verschiedener Ethnien, Herkünfte und Sprachen sich den öffentlichen Raum teilen. Kultureller Fundamentalismus zeichnet sich dadurch aus, dass er „Kultur" an „Herkunft" knüpft, ethnische Gruppen als homogen sieht, die wesentlichen Eigenschaften einzelner Menschen auf die kulturellen Eigenschaften einer Gruppe zurückführt und Kulturen für nicht oder nur über lange Zeiträume (im Rahmen von Generationen) für veränderbar erklärt. Lebensformen und daran gebundene Werte und Charaktereigenschaften erscheinen hier genauso unwandelbar wie bestimmte Pigmentierungen der Haut.

Aus der Perspektive eines kulturellen Fundamentalismus werden kulturelle Unterschiede versteinert, und hinter und unter diesen Versteinerungen kommt etwas zum Vorschein, das aufgeklärte westliche Menschen schon seit langem für tot halten - etwas, das nicht stirbt, ein blasser und attraktiver Vampir in der Twilight-Saga (nicht nur) meines Landes: der Rassismus.

Hier wie anderswo hat, wie Adorno anmerkt, das edle Wort „Kultur" das verpönte Wort „Rasse" ersetzt.[16] Immer wieder werden damit in Europa die Gefahren terroristischer Angriffe, Probleme mit Zuwanderung, Ängste vor wirtschaftlichem und sozialem Abstieg und vor der wachsenden Sichtbarkeit nicht-christlicher Religionen mit einer Wahrnehmung „des Islam" verknüpft. Diese Vorstellung von

„islamischen Kulturen" entwickelt sich unmerkbar zu einer Form des Rassismus, der sich den Anstrich von Kultur gibt, die sich den Anstrich von Religion gibt. Dazu ein Zitat:

Hume behauptet, *„daß unter den hunderttausenden von Türken, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, [...] dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden [sei], der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein."*

Hier spricht kein allgemein bekannter Rassist. Dies ist ein geringfügig gekürztes und geringfügig verändertes Zitat von Immanuel Kant, der sich in seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 an Hume anschließt und nicht über „Türken", sondern über „Neger"[17] spricht:

Hume behauptet, *„daß unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein."*

Nun könnten wir nachsichtig sein. Jeder macht Fehler, selbst ein Genie, das Königsberg kaum je verlassen hat. Dieser Nachsicht aber steht ein Aber gegenüber. Universalismus und Toleranz - Erben der politischen, wissenschaftlichen, moralischen Aufklärung - sind Grundsätze, die unser moralisches Instrumentarium prägen und die wir brauchen, um kulturellen Fundamentalismen zu widersprechen. Die gleiche Epoche und die gleiche Denkrichtung, die diese Ideen auf die Tagesordnung gesetzt hat, hat das Konzept der Rasse hervorgebracht. Und das ist kein Zufall. Das universelle Streben nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit „funktionierte faktisch nur in einem sehr begrenzten Universum: [...] Gleichheit galt immer nur als Gleichheit von Menschen, von denen schon vorher feststand, dass sie gleich waren. Wenn ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen per definitionem aus diesem Kreis der Gleichen herausfiel, dann verstieß man auch nicht gegen dieses politische Ideal, wenn man sie nicht als Gleiche behandelte."[18] Das so beschriebene Universum war vernunftgemäß - jedenfalls unter der Maßgabe eines bestimmten Konzepts von Vernunft. Es ist ein Konzept von Vernunft, das es der Wissenschaft ermöglicht, zu klassifizieren und einzusortieren. Und auszusortieren. Was in der Wissenschaft möglich wird, zeigt sich bald auch als gesellschaftliche Wirklichkeit.

Diejenigen, die diese ambivalente Basis der Aufklärung reflektierten und kritisierten, waren Migranten, Exilierte, „öfter als die Schuhe die Länder wechselnd“[19], wie Bertolt Brecht schmerzlich formuliert. Im Jahr 1944 veröffentlichten Theodor W. Adorno und Max Horkheimer erstmals ihre „philosophischen Fragmente“, die *Dialektik der Aufklärung*. „Aufklärung“, so heißt es bei ihnen, „im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens [hat seit je] das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.“[20]

„Triumphales Unheil“ ist damit keine Verirrung des auf der Aufklärung beruhenden westlichen Denkens, sondern eine seiner möglichen Konsequenzen. Dies zeigt sich insbesondere dann, wenn die als Herren eingesetzten Menschen miteinander verbundene Herrschaftsformen eingerichtet haben: die Herrschaft über die Natur, die die Menschen umgibt, die Herrschaft über die Natur, die die Menschen selbst sind und die Herrschaft einiger Menschen über andere. Zugleich ist damit die Aufklärung nicht einfach verabschiedet: „Wir hegen keinen Zweifel“, stellen Adorno und Horkheimer fest,

„- und darin liegt unsere petitio principii -, dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, dass der Begriff eben dieses Denkens [...] schon den Keim zu jenem Rückschritt [enthält], der heute sich überall ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf eben dieses rückläufige Moment nicht auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.“ [21]

Heute, ein halbes Jahrhundert später und in vielen Lebensbereichen einen Quantensprung weiter, begegnen wir den Fremden nicht mehr im Zoo und nicht nur bei Reisen in ferne Länder, sondern direkt dort, wo wir zu Hause sind. Unser „kulturelles Lernen“ geschieht anders. Wenn aber der Nachmittag im Zoo vor dem Straußengehege durch den Weißer-Retter-Industriekomplex ersetzt wird; wenn migrantische Jugendliche in Schweden oder anderswo gewalttätig werden; wenn in Deutschland zwischen 2000 und 2009 neun türkischstämmige oder griechische Besitzer oder Angestellte kleiner Geschäfte oder Döner-Kebab-Läden ermordet werden und die Polizei nach Verbindungen zu Drogen- und Waffenhandel suchte, statt die ausländerfeindlichen Hassdelikte zu

Regina Ammicht Quinn, Dr. theol. habil, ist Professorin für Ethik am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen. Sie ist dort Mitglied des Vorstands, Leiterin des Arbeitsbereiches Ethik und Kultur und Leiterin des Forschungsschwerpunkts Sicherheitsethik. Ihr Forschungsinteresse gilt der Ethik als einer kulturell geprägten Wissenschaft, aber auch Gender-Fragen, dem Problem der Sicherheit in modernen Gesellschaften, den Wertehierarchien und -konflikten in und zwischen „religiösen“ und „säkularen“ Gemeinschaften und Gesellschaften. Veröffentlichungen u.a.: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage (1992); Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter (³2004), Glück – der Ernst des Lebens (2006). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Gefährliches Denken – Gender und Theologie“ in Heft 4/2012. Anschrift: Universität Tübingen, Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Wilhelmstraße 19, D-72074 Tübingen. E-Mail: regina.ammicht-quinn@uni-tuebingen.de.

erkennen; wenn in jedem Jahr bis zu 2000 Menschen im Mittelmeer bei dem Versuch sterben, nach Europa zu gelangen - wenn all dies der Fall ist, müssen wir noch einmal erkennen, wie die aufgeklärte Welt immer noch „im Zeichen triumphalen Unheils" erstrahlt.

Warum scheitert Einwanderungspolitik so oft? Fragmente einer Antwort

Die Frage, wie sich dieses „triumphale Unheil" abwenden lässt, ist eine ethische Frage. Ethische Fragen sind, wie Gernot Böhme formuliert, „ernste" Fragen; es sind Fragen, an denen sich entscheidet, wer wir sind.[22]

In einer globalisierten Welt brauchen wir dringend kulturelle Konzepte, die nicht gewaltverseucht sind. Solche Zugänge verstehen „Kultur" als Symbolsystem, als die Praktiken von Menschen innerhalb dieses Symbolsystems, die es aufrechterhalten oder verändern, und als mitlaufende Beobachtung, Reflexion und (ethische) Kritik dieser Symbolsysteme und deren Praktiken. Mit diesem Verständnis von „Kultur" wird die bislang häufig zugrunde gelegte binäre Opposition zwischen „uns" und den „anderen", zwischen „zivilisiert" und „unzivilisiert" gesprengt. Damit kann die ethische Reflexion, befreit von Binaritäten, gründlich bedenken, was die Voraussetzungen sind für das, was als „gute" Gesellschaft gelten könnte.

Was also sollen wir tun? Was können wir tun, um scheiternde Einwanderungs- und Integrationspolitik zu korrigieren? Diese Fragen können nur beantwortet werden, wenn sie zugleich das eigene Konzept von „Kultur" und dessen mögliche Verknüpfungen mit der Gewalt überprüfen.

Politik, Religion, Gesellschaft und Wissenschaft sind betroffen, wenn wir beginnen, hier neu nachzudenken:

Der erste Hinweis: *Politik* als Einwanderungs- und Integrationspolitik des globalen Nordens muss ihre Geschichtsvergessenheit verlieren. Was wir vom postkolonialen Denken gelernt haben, muss sich nun auch etablieren - selbst in den Ländern, die keine oder keine prägende eigene Kolonialgeschichte haben.

Der zweite Hinweis: Die *Religionen* haben hier zahlreiche Aufgaben. Diese Aufgaben beginnen damit, dass Religionen lernen, sich in andere religiöse und nichtreligiöse Kontexte hinein verständlich zu machen, sich zu übersetzen; die Aufgaben enden noch nicht mit den nötigen Entwürfen von Theologien des Grenzübertritts, der Überschreitung, der Transzendierung. Das Christentum, in dessen Zentrum ein Mensch gewordener Gott steht, ein Gott des Transzendierens und der Transgression, sollte mit dem Verstehen, Akzeptieren und Feiern des Grenzübertritts, der Überschreitung, der Transzendierung vertraut sein; und es sollte damit vertraut sein, Grenzen zu misstrauen, die dazu errichtet werden, Identität und Reinheit abzusichern.

Der dritte Hinweis: *Gesellschaften* müssen - immer wieder - über Werte nachdenken. „Die anderen", so hören wir, haben einfach nicht „unsere Werte". Doch Werte sind ein schwieriges Konzept, das aus der Nationalökonomie stammt, von dort, wo das, was einen Wert hat, auch einen Preis hat. Werte sind Überzeu-

gungen von moralischem Gehalt, insofern ohne rechtliche Durchschlagskraft, aber immer erfahrungsgeladen. Sie können als sozialer Kitt betrachtet werden wie bei Durkheim oder als Möglichkeit, Erwartungszusammenhänge zu identifizieren wie bei Luhmann. Das Interessante an Werten aber ist, dass sie *in* oder sogar *als* Kontroversen und Streitigkeiten auftreten können, im Strittigen aber den gemeinsamen Bezugspunkt darstellen, auf den man sich auch im Streit beziehen kann. Kwame Appiah gehört zu denen, die „dünne" und „dicke" Wertekonzepte unterscheiden. „Dünne" Werte sind abstrakt und in hohem Maße universal. Je konkreter sie sind, desto mehr sind sie „eingebunden in das komplexe Geflecht bestimmter sozialer Kontexte"[23]. Dass Mut geschätzt wird, verbindet die meisten Menschen - aber was wie und wo als mutig gilt (und nicht als unvernünftig, leichtsinnig oder schlichtweg dumm), kann durchaus umstritten sein.

Dies heißt: In der Regel gibt es Wertkonsense über „dünne", allgemeine Wertkonzepte. Die Sorge um die Familie, die Sehnsucht nach Verbundenheit, nach Freundschaft und Liebe, das Ideal der Treue und das Bestehen auf Wahrhaftigkeit kennzeichnet Kulturen rund um die Welt. Dies wird uns manchmal nicht deutlich, weil in unterschiedlichen Traditionen oft vertraute und von uns geschätzte Werte mit uns fremden Gebräuchen verbunden sind - sodass wir nur noch die Gebräuche sehen und nicht mehr die verbindenden Werte.

Damit geht es bei der Berufung auf Werte nicht - wie häufig in öffentlichen Diskursen - um den Abgleich von „eigenen" mit „fremden" Werten, sondern um drei Dinge: *erstens* um eine Streitkultur, denn wenn man sich des „dünnen" Wertkonsenses bewusst ist, lässt sich über die richtige Weise der Verwirklichung und Konkretisierung dieser Werte streiten; *zweitens* um Sprache, denn die Kommunikation über Werte ist häufiger narrativ als diskursiv, und es ist eine der grundlegenden Gemeinsamkeiten von Menschen, dass sie Geschichten haben und in der Lage sein können, Geschichten, auch fremde Geschichten, zu verstehen; und *drittens* um Toleranz, denn fremde Gebräuche, die gemeinsame Werte verwirklichen, erfordern Toleranz, während zugleich jede Idee von Toleranz ein Konzept des Intolerablen beinhalten muss.

Beim vierten Hinweis geht es im weitesten Sinne um die Wissenschaften, insbesondere die *Geisteswissenschaften:* Theolog_innen, Philosoph_innen und andere, deren Privileg das Nachdenken ist, sollten sich dessen bewusst sein, was sie tun: Sie entwickeln Konzepte zum Verstehen der Welt, und dabei formen sie unser ethisches Instrumentarium. Wir können nicht zu einer guten alten voraufklärerischen Zeit zurückkehren, weil wir von der Aufklärung gelernt haben, mehr der Vernunft zu trauen als Autoritäten, die nichts als nur ihre Macht besitzen. Wir können nicht zu einer guten alten Zeit vor der Erkenntnis der Ambivalenz der Aufklärung zurückkehren, weil wir hier gelernt haben, einem bestimmten Konzept von Vernunft zu misstrauen, das die Welt ordnet, indem es klassifiziert, sortiert und aussortiert.

Wir können nur weiter gehen, „Vernunft" neu deuten und neu rahmen, lernen, wie unterschiedlich Vernunftkonzepte in unterschiedlichen Traditionen sein können; lernen, wie vernünftig Gefühle sein können und wie irrational dagegen

Vernunft sein kann; lernen, unsere Gefühle zu bilden und mit Empathie vernünftig zu sein; und lernen zu hören: auf Geschichten, Gedichte, Gebete.

[1] Kwame Anthony Appiah, *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums,* Bonn 2007, 11. Vgl. auch Regina Ammicht Quinn, *Ethik der Integration,* in: Elke Ariens u.a. (Hg.), Multikulturalität in Europa. Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft, Bielefeld 2013, 109-123.

[2] Vgl. Marianne Heimbach-Steins, *Migration und Zugehörigkeit. Sozialethische Perspektiven,* in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 51, 2010, 15-40.

[3] Gabi Eißenberger, *entführt, verspottet und gestorben. Lateinamerikanische Völkerschauen in deutschen Zoos,* Frankfurt am Main 1996, 145. Siehe auch Anne Dreesbach, *Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung „exotischer" Menschen in Deutschland 1870-1940,* Frankfurt am Main 2005; Susann Lewerenz, *Völkerschauen und die Konstituierung rassifizierter Körper,* in: Torsten Junge/Imke Schmincke (Hg.), Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers, Münster 2007, 135-153.

[4] *Norddeutsche Allgemeine Zeitung,* 27. 10. 1881 und andere Presse, zit. n. Eißenberger, 151.

[5] *National-Zeitung,* No. 492, 20. Oktober 1881. Zit. n. Eißenberger, 150.

[6] Theodor L. W. von Bischoff, *Weitere Bemerkungen über die Geschlechtsverhältnisse der Feuerländer,* in: Sitzungsberichte der mathematisch-physikalischen Classe der königlich-bayrischen Akademie der Wissenschaften zu München, Bd. XII, 1882. Zit. n. Eißenberger, 161.

[7] Heinrich Leutemann, *Lebensbeschreibung des Thierhändlers Carl Hagenbeck,* Hamburg 1887, 50, 62; vgl. Eißenberger, 151.

[8] Von Bischoff, *Weitere Bemerkungen,* zit. n. Eißenberger, 161.

[9] Teju Cole, *The White Savior Industrial Complex,* in: The Atlantic, März 2012; www.theatlantic.com/international/archive/2012/03/the-white-savior-industrial-complex/254843/.

[10] https://twitter.com/search?q=teju%20cole%20the%20banality%20of%20evil&mode=relevance&src=typd.

[11] https://twitter.com/tejucole/status/177810262223626241.

[12] Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes / Gespräche im Tusculum* (dt./lat.), Ditzingen 1997, 163 (II,5).

[13] Dirk Baecker, *Wozu Kultur?,* Berlin 2000, 17.

[14] Ebd., 68.

[15] Vgl. Jacques Derrida, *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs,* in: Anselm Haverkamp (Hg.), Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen, Frankurt am Main 1997, 15-41.

[16] Theodor W. Adorno, *Schuld und Abwehr. Soziologische Schriften II,* in: Gesammelte Werke, Bd. 9, Frankfurt am Main 1973, 121-342; 277.

[17] Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen,* Werkausgabe, Bd. II (Vorkritische Schriften), hg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main 1974 [1764], 825-884.

[18] Justin E. H. Smith, *Enlightenment's „Race" Problem, and Ours,* in: The New York Times, 10. Februar 2013.

[19] Bertolt Brecht, *An die Nachgeborenen,* Gedichte 2, Werke Bd. 12, Berlin 1988, 85-87.

[20] Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente,* Frankfurt am Main 1988, 7.

[21] Ebd., 3.

[22] Gernot Böhme, *Ethik im Kontext. Über den Umgang mit ernsten Fragen*, Frankfurt am Main 1997.

[23] Appiah, *Der Kosmopolit*, 70.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz

Über Liberalismus und Säkularismus hinaus

Felix Wilfred

Der vorliegende Beitrag zeigt, dass das Projekt der westlichen Moderne mit seinem Eintreten für die Autonomie und Freiheit des Einzelnen, für die Herrschaft der individuellen Rechte und für die Ideologie des politischen Liberalismus durchaus seine Grenzen hat und womöglich nicht imstande ist, angemessen mit dem kritischen und für unsere globale Welt so entscheidenden Thema der Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz umzugehen. Im weiteren Verlauf legt der Autor dar, inwiefern die asiatischen und insbesondere südasiatischen Experimente mit Pluralität und Toleranz theoretische und praktische Elemente enthalten, die einen möglichen Rahmen für die Begegnung mit dem andersgearteten Anderen zur Verfügung stellen. Der Beitrag endet mit der Feststellung, dass Europa es sich im derzeitigen Kontext der unter den Vorzeichen von Migration und Fremdenfeindlichkeit erfahrenen Verschiedenheit nicht leisten kann, sich auf das Erbe der Aufklärung zu beschränken, sondern sich auf seine christlichen Wurzeln besinnen muss, um solidarisch und mitfühlend mit dem Anderen umzugehen. Der Autor schlägt einen fruchtbaren Dialog und Austausch zwischen dem christlichen, dem postmodernen und dem asiatischen Denken vor, der helfen kann, sich auf Verschiedenheit und Pluralität als die globale Herausforderung unserer Zeit einzulassen.

Vor vielen Jahren, in den 1970ern, fiel mir als Student in Italien eine Postkarte in die Hände, auf der die führenden Politiker der damaligen Zeit - Charles de Gaulle, Aldo Moro, General Franco, Willy Brandt, Leonid Breschnew und andere - als Fußballteam in Shorts und Trikots abgebildet waren. Papst Paul VI. war der Torwart, und auch er trug Shorts wie die übrigen Mitspieler. Ich erinnere mich nicht, dass sich nennenswerter Protest erhoben hätte, weil der Papst auf diese

Weise dargestellt worden war. Ist das ein Zeichen für den Sieg des westlichen Säkularismus etwa im Gegensatz zu den Reaktionen auf Salman Rushdies *Satanische Verse?* Manche sind vielleicht stolz auf diesen westlichen Säkularismus. Doch das ginge am Kern der Sache vorbei. Nicht der Säkularismus ist der Grund dafür, dass Europa sich über eine solche Darstellung einer geheiligten Person nicht empört - der eigentliche Grund ist wahrscheinlich die prämoderne Tradition des Karnevals. Der Karneval war ein spielerischer Ulk, den man mit dem Geheiligten trieb, eine Verkehrung der bestehenden Ordnung, und sollte dazu beitragen, die Gesellschaft im Gleichgewicht zu halten. Doch wenn man glaubt, Europas karnevalistische oder säkulare Tradition verallgemeinern zu können, und erwartet, dass andere Religionen in ähnlich gelagerten Fällen ebenfalls nicht reagieren, dann ist dies ein klares Zeichen dafür, dass man nicht weiß, was Säkularismus in anderen Teilen der Welt bedeutet. Nur weil der Islam solche Darstellungen nicht erlaubt, ist er nicht weniger liberal. Und umgekehrt ist der Hinduismus nicht liberaler, weil er kein Problem damit hat, sogar seine Göttinnen nackt abzubilden.[1] Das Einzige, was wir sagen können, ist, dass die Religionen unterschiedlich sind; und die Kulturen ebenso. Sie haben dazu beigetragen, die Identitäten von Nationen, Gruppen und Völkern zu formen. Das ist wichtig, wenn wir uns in der Frage der Verschiedenheit und Koexistenz irgendwie einig werden wollen.

Vielfalt, Toleranz und Koexistenz sind ein wesentlicher Bestandteil der Menschheitsgeschichte. Sie konfrontieren jede Epoche immer wieder aufs Neue mit Herausforderungen und Fragen, die in Angriff genommen werden müssen. Um sie zu lösen, bedarf es neuer Bezugsrahmen und Theorien. Im vorliegenden Artikel möchte ich darüber nachdenken, weshalb die Theorie des Liberalismus und seine Version des Säkularismus nur einen begrenzten Beitrag zur menschlichen Koexistenz leisten können, und aufzeigen, dass wir - vor allem im Fall Europas - nach alternativen Bezugspunkten suchen müssen. Dabei stütze ich mich auf Experimente in Asien. Ich nenne sie „Experimente", weil es anmaßend wäre, diese Unternehmungen als ideales Vorbild hinzustellen. Vielleicht aber können diese Experimente dennoch in der einen oder anderen Hinsicht für Europa und den Rest der Welt hilfreich sein.

Die liberale Sicht der Vielfalt und ihre Grenzen

Das Problematische an der liberalen Betrachtungsweise ist, dass sie theoretisch jeden gleich behandelt, ohne jedoch die tatsächlich bestehenden Ungleichheiten zu berücksichtigen, die aus dem einen oder anderen Grund dafür sorgen, dass manche Menschen nicht dieselbe Art von Freiheit und Selbstbestimmung genießen wie der Rest. Anders ausgedrückt: Wer das Ideal der gleichen Rechte für alle verkündet, ändert damit nichts an der tatsächlich bestehenden Ungleichheit. Das liberale Denken mit seinem herrschenden Prinzip der individuellen Rechte hat tatsächlich dazu beigetragen, die für feudalistische oder monarchistische Traditionen typischen Ansprüche auf Ränge, Ehren und Privilegien zunich-

tezumachen. Leider erweist es sich aber angesichts komplexer Situationen der Identitätsbehauptung, in denen es, wie in Asien, um die Überlebensansprüche vor allem minderheitlicher Kulturen geht, als ein dürftiges Instrument. Der Liberalismus ist nicht imstande, dem wachsenden Phänomen der Migration zu begegnen - mit allem, was dies für Toleranz und Koexistenz bedeutet.

Die harte Form des Liberalismus nimmt keinerlei Rücksicht auf die kollektive Wirklichkeit und das, was sie impliziert. Allerdings müsste diese Form des Liberalismus, wenn sie konsequent wäre, auch das Ende aller Nationalstaaten fordern, denn auch sie bilden einen gemeinsamen kulturellen, sprachlichen und historischen Boden, in dem kollektive Identitäten wurzeln.[2] Während der Liberalismus das Recht der individuellen Personen, einer bestimmten - kulturellen, sprachlichen, religiösen usw. - Identität anzugehören, bereitwillig anerkennt, billigt er der Realität der Gruppe keinerlei Rechtsansprüche zu. Andererseits hängen die Ausübung der individuellen Rechte und die Wahl, die man als Individuum trifft, sehr stark davon ab, zu welcher Gruppe man gehört; damit sind ihre Überlebensansprüche - wie etwa im Fall der französischen Sprache und Kultur im kanadischen Québec - durchaus legitim. Noch problematischer wird die Frage, wenn - ethnische, kulturelle, geographische usw. - Identitäten zur Zielscheibe von Diskriminierungen werden. Idealerweise soll die liberale Neutralität, also die unterschiedslose und blinde Anwendung von Rechten, die für alle gleich sind, die Autonomie und Freiheit der Einzelnen schützen. Tatsächlich aber können die Autonomie und die Freiheit des Einzelnen dort, wo Menschen diskriminiert und ausgeschlossen werden, *weil* sie sich einer bestimmten Gruppe oder Identität zugehörig fühlen, nicht gewährleistet werden, ohne die Frage der Identität in Betracht zu ziehen. In der sanften Form des Liberalismus, wie sie Charles Taylor und Will Kymlicka vorschlagen, wird der Gegebenheit der Identität ein gewisser Raum zugestanden, letztlich aber doch wieder das Recht des Individuums über die Identität und die Rechte jeder Gemeinschaft gestellt.[3] Dieser sanfte Liberalismus scheint für die Situation in Kanada geradezu maßgeschneidert („tailor-made", besser gesagt: „Taylor-made"!). Heute muss allerdings der Diskurs über Verschiedenheit und Koexistenz auf die Situationen in unserer globalen Welt ausgedehnt werden. Überdies würde ein liberaler Verfassungsstaat, selbst wenn solche Anerkennungsräume geschaffen würden, nicht für das Überleben der kulturellen Identitäten verschiedener Gruppen garantieren wollen.

Die entscheidende Frage der Anerkennung und Koexistenz in pluralistischen Gesellschaften wird nicht in theoretischen Debatten zwischen jenen, die den Primat und Vorrang der individuellen Rechte befürworten, und jenen, die für die Rechte vor allem ausgegrenzter und diskriminierter Kollektive eintreten, gelöst. Der Hintergrund der Migration und Fremdenfeindlichkeit verleiht der Problematik schärfere Umrisse. Denken Sie nur an all die Bevölkerungen mit ihren unterschiedlichen Kulturen, Traditionen, Religionen und ethnischen Zugehörigkeiten, die Europa zu ihrer neuen Heimat machen. Die Vorherrschaft eines auf individuellen Rechten basierenden liberalen Denkens hat in vielen Fällen nicht zu einer Politik oder Praxis geführt, die der Identität dieser Migrantengruppen gerecht

würde.[4] Was getan werden muss, übersteigt die Kompetenzen des Liberalismus und des Säkularismus. Wie die europäische Migrationsfrage zeigt, geht die Angelegenheit über diese Debatte hinaus. Daher ist es gut, wenn wir unser Augenmerk nun auf jene Experimente richten, die man in Asien - und insbesondere in Südasien - mit Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz gemacht hat.

Asiatische Vielfalt

Wahrscheinlich ist kein Kontinent der Erde so vielfältig wie Asien. Niemand weiß zum Beispiel genau, wie viele unterschiedliche Sprachen die 1,2 Milliarden Menschen, die in Indien leben, insgesamt sprechen. Einer Studie zufolge werden in Indien nicht weniger als 780 Sprachen und 122 davon von mindestens 10.000 Menschen gesprochen.[5] Die Philippinen bestehen aus über 7000 Inseln (mal mehr, mal weniger - je nach Stand der Gezeiten!) mit einer großen Vielfalt an Sprachen, Ethnien und Traditionen; und auch Indonesien, das sich über eine Gesamtlänge von 5100 Kilometern den Äquator entlang erstreckt, umfasst eine Vielzahl an Kulturen und Ethnien. Angesichts dieser Verschiedenheit der Identitäten und Kollektive innerhalb einer Nation, die Asien nach allen Seiten auseinanderzieht und zu zerreißen droht[6], möchte man vielleicht glauben, dass der Liberalismus die passende Antwort wäre. Doch er ist zu eindimensional, als dass er in Asien wirklich eine Rolle spielen könnte. Man muss bedenken, dass es auch in Jahrhunderten des Kolonialismus nicht gelungen ist, diese Vielfalt auszuradieren, und dass sämtliche Versuche, die Unterschiede einzustampfen, sich als kolossale Fehlschläge erwiesen haben. Ich will damit sagen, dass es für Liberalisten und Säkularisten die natürlichste Reaktion und Verfahrensweise wäre, die Verschiedenheit zu nivellieren und so eine Gesellschaft zu schaffen, die allen die gleichen Rechte zugesteht, um eine friedliche Koexistenz zu gewährleisten. Eine solche Nivellierung aber würde diese Gesellschaft nicht nur ärmer machen, sondern wäre im Hinblick auf die beabsichtigte Wirkung außerdem utopisch.
Was Asien geholfen hat, mit der Verschiedenheit und der Vielzahl von Identitäten umzugehen, ist eine gewisse Sicht der Realität und ein gewisses Ethos in seinem Verständnis der „Anderen". Die „Anderen" - als Individuen und als Kollektive - sind hier nicht einfach die, die die gleichen Rechte haben wie man selbst und deshalb respektiert werden müssen, sondern die Anderen sind, um es mit einer postmodernen Vokabel auszudrücken, inkommensurabel. Die Gleichheit der Rechte ist für die meisten asiatischen Bevölkerungen eine zu schwache Grundlage, um zueinander in Beziehung zu treten, da sie zumeist nur die Konturen, nicht aber den Farbenreichtum des Gesamtkunstwerks erfasst. Jede Kultur ist ein dynamischer Code, der die Erfahrung, das Wissen und die Praktiken einer Bevölkerung organisiert, und damit etwas, das über das Selbst des Individuums hinausgeht. Für die meisten Asiaten wäre eine Definition des Selbsts oder des Individuums, die das Kollektiv ausblendet, eine bloße Abstraktion.

Anerkennung und Koexistenz: das transversale Ethos der asiatischen Weltsicht

Dass man in Asien mit Vielfalt und Verschiedenheit vertraut ist, hat unter anderem damit zu tun, dass das asiatische Ethos fließende und durchlässige Grenzen erlaubt und starre Trennwände scheut. In den Beziehungen des Selbsts zum „Anderen", Gottes zur Welt, der Menschen zur Natur findet eine Osmose statt, die ein von Grenzen und Schranken bestimmtes Denken und Handeln beinahe unmöglich macht. Das gilt sowohl für die Beziehung zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft, der es angehört, als auch für die Beziehung einer Gemeinschaft zu anderen Gemeinschaften. Das Netz der in wechselseitiger Abhängigkeit verflochtenen Gesamtwirklichkeit, innerhalb deren das Individuum sich platzieren muss, ist von den großen asiatischen Religionstraditionen - Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Daoismus - gesponnen und Teil der asiatischen Zivilisationserfahrung geworden. Die Erfahrung der Interdependenz, die das andersgeartete Andere als Teil des eigenen Selbsts begreift, geht nicht zulasten der eigenen Freiheit, weil es dem Individuum frei steht, denjenigen Pfad *(Marga)* oder, wie man heute sagt, denjenigen „Entwurf eines guten Lebens" zu wählen, der seiner Erfüllung am ehesten angemessen ist. So gibt es etwa im Hinduismus kein einziges Mittel, das wirklich jedem vorgeschrieben wäre. Man kann den Pfad der Andacht *(Bhakti)*, den Weg der Erkenntnis *(Jnana)* oder den Pfad der Taten *(Karma)* als grundsätzliche Lebensoption wählen. Diese Auffassung von der Freiheit und Autonomie des Individuums unterscheidet sich recht deutlich von der westlichen Aufklärungstradition. Denn die Freiheit, man selbst zu sein und demjenigen Entwurf eines guten Lebens zu folgen, den man für den passendsten hält, führt hier nicht dazu, dass das Individuum sich von den Übrigen isoliert, sondern vollzieht sich im Einklang mit der Gemeinschaftsidentität.

Philosophische Grundlagen

Im Zuge der Einsicht, dass die wechselseitige Abhängigkeit die Grundlage der Anerkennung des „Anderen" und der Vielfalt ist, entwickelte der Jainismus, eine der alten asiatischen Religionstraditionen, den sogenannten *Anekântavâda,* eine philosophische Lehre, die für die Legitimität vielfältiger Perspektiven eintritt und es ablehnt, die Wahrheit mit einer bestimmten Sichtweise zu identifizieren. Sobald man nach einer umfassenderen - wenngleich unerschöpflichen - Wahrheit strebt, wird das „Andere" somit Teil der eigenen Wahrheitssuche. Eine Veranschaulichung dieser Lehre bietet die klassische indische Geschichte „Fünf blinde Männer und ein Elefant". Wie Geschichte und Erfahrung zeigen, ist es nicht zuletzt deshalb so schwierig, die Andersheit des „Anderen" - und damit die Vielfalt und Unterschiedlichkeit - zu akzeptieren, weil etwas, das eigentlich nur eine begrenzte Erfahrung und ein eingeschränkter Blickwinkel ist, Absolutheit

beansprucht. Wieder ist es die asiatische Religion des Jainismus, die an dieser Stelle eine Lehre bereithält, nämlich den *Syâdvâda*. Wörtlich übersetzt heißt *Syâdvâda* „Vielleicht-Position". Diese Philosophie vertritt den Standpunkt, dass jeder Aussage ein „vielleicht" vorangestellt werden müsste.[7] Das ist ein Mittel gegen alle Arten von Absolutheitsbehauptungen und damit gegen die Wurzeln von Intoleranz, Aggression und Gewalt. Die Absolutheitsbehauptung entzieht sich der Verantwortung, dem „Anderen" zuzuhören und ihn mit allem, was ihn und seine Identität ausmacht, wahrzunehmen. Die „Vielleicht-Philosophie" versetzt Menschen in die Lage, nach der Wahrheit zu suchen und eine Reise voller Überraschungen anzutreten.

Der „Andere" mit seiner Kultur, Identität und Tradition ist niemand, der toleriert werden müsste - das wäre die Haltung, zu der ein autonomes Individuum tendieren würde. Im Gegenteil wird der „Andere" mit seiner Kultur und Tradition hier zu einer Quelle für die Neudefinition des eigenen Selbsts, ja mehr noch: Die Begegnung mit dem „Anderen" muss etwas Ekstatisches haben. Der „Andere" wird zu einer Quelle angenehmer Überraschungen, neuer Erkenntnis und Erfahrung, die das autonome Individuum bis dato nicht besessen hat. Im Angesicht des „Anderen" denkt man nicht darüber nach, wie man die eigene Identität und Freiheit bewahren könnte, sondern ist dem Anderen dankbar.

Das sind Dinge, die man aus der liberalen Tradition im Stil der Aufklärung möglicherweise nicht lernen kann, weil diese eine zu individualistische, abstrakte und legalistische Auffassung vom „Anderen" vertritt. Ich denke, wir müssen uns dem Christentum und anderen religiösen Überlieferungen zuwenden, damit sie uns helfen, das Gesicht des Anderen zu entdecken. Die Wahrheit ist, dass der „Andere" und alles, was die Identität des „Anderen" ausmacht, sich in ein sehr viel größeres Mysterium hüllt. Aus dieser Erkenntnis erwächst ein Gefühl des Respekts vor dem Wissen, den Überzeugungen und den Praktiken anderer Menschen.

So ist beispielsweise, was die Vielfalt der Religionen betrifft, im asiatischen Ethos ein Sinn für das Geheimnisvolle verwurzelt, der das Heilige in der religiösen Überlieferung und den Ritualen der anderen auch dann anerkennt, wenn diese sich deutlich von den eigenen Traditionen unterscheiden. Darin enthalten ist auch die Überzeugung, dass das Mysterium des Heiligen nicht in einen einzigen Rahmen eingefasst oder auf einen einzigen Weg beschränkt werden kann. Harmonie und Eintracht entstehen nicht dadurch, dass man versucht, einen Einheitsglauben zu schaffen, sondern dadurch, dass man sich in aller Verschiedenheit gemeinsam auf die Suche macht. Das asiatische Ethos strebt nicht danach, die Unterschiede miteinander zu versöhnen, um Eintracht und Harmonie schaffen zu können. Es wird von dem Gedanken getragen, dass die Unterschiede sich an irgendeinem Punkt treffen, auch wenn man diesen Punkt nicht zu sehen vermag. Dieser Sinn für das Unergründliche hinter aller Pluralität ist der Klebstoff, der Asien in seiner unüberschaubaren Vielfalt verbindet und zusammenhält.

Es geht hier nicht darum, Asien zu verklären und den Westen zu verteufeln, wie manche nun vielleicht denken werden. In den folgenden Abschnitten wird davon

die Rede sein, welche Schwierigkeiten und Kämpfe der Versuch, mit Verschiedenheit und Koexistenz umzugehen, für Asien mit sich bringt. Gleichzeitig verlangen Asiens Begegnungen mit dem Anderen und die Herausforderungen, denen es sich stellt, ein Ethos und eine Bedeutung, die über den Liberalismus und den westlichen Säkularismus hinausgehen.

Der Umgang mit Verschiedenheit heute

Obwohl tief in einer Tradition des Pluralismus und der Verschiedenheit verwurzelt, muss Asien neue Wege gehen, um in der heutigen globalen Welt bestehen zu können. Gewisse Traditionen wie das Kastensystem haben Ungleichheiten begünstigt, die sich gegen bestimmte ethnische Gruppen und Identitäten richteten. Manche Identitäten wie die „Unberührbaren" *(Dalits)* leiden noch immer unter Diskriminierung. Dieses negative Erbe der Vergangenheit kann durch den liberalen Ansatz der gleichen Rechte nicht wettgemacht werden. Diesen Gruppen und Minderheiten wird keine Gerechtigkeit zuteil, solange die Ausgangslage der Einzelnen, gerade *weil* sie einer bestimmten Gruppe angehören, eine andere ist. Jeden ungeachtet seiner ungleichen Ausgangsbedingungen für gleich zu erklären, wie es der Liberalismus tut, hieße, die Gerechtigkeit auf dem Altar der Freiheit und Autonomie zu opfern. Und nicht einmal die Freiheit wird allen garantiert. Denn nur wenn diesen Gruppen Gerechtigkeit widerfährt, ist auch die Freiheit der einzelnen Gruppenangehörigen sichergestellt.

In Asien hat man - das ist eines der dort durchgeführten Experimente - für die Minderheitengruppen und anderen Identitäten verschiedene Maßnahmen getroffen. Eine davon ist beispielsweise die Quotenregelung (die sogenannte „Reservation") oder *Affirmative Action* in Indien. Im Rahmen einer demokratischen und säkularen Verfassung sorgt der Staat - in diesem Fall Indien - in puncto Bildung, Anstellung usw. für eine Vorzugsbehandlung der „Unberührbaren" und der Stammesangehörigen, und diese Maßnahmen sind für die gesamte Nation verbindlich.[8] Interessanterweise neigen die Eliten und die höheren Kasten dazu, sich dieser Politik zu widersetzen - mit dem liberalen Argument, dass jeder ohne Ansehen der Person die gleichen Rechte erhalten sollte. Wenn man den von den gesellschaftlichen Eliten propagierten liberalen Traditionen folgen würde, würden für die Ausgegrenzten niemals gerechtere Zeiten anbrechen. Die Gleichheit der

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, ist Gründungsdirektor des Asian Centre for Cross-Cultural Studies in Chennai (Madras). Bis zu seiner Pensionierung war er Professor für Christliche Studien und Dekan am humanwissenschaftlichen Fachbereich der Staatsuniversität von Madras. Er ist Vorsitzender des Präsidiums von CONCILIUM und war Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission am Vatikan. Gastprofessuren in Frankfurt am Main, Nijmegen, Boston, Manila, Schanghai und Dublin. Seine Bücher erscheinen auf Englisch, Französisch, Deutsch, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch und Chinesisch. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Zum Rücktritt von Papst Benedikt XVI." in Heft 2/2013. Anschrift: Asian Centre for Cross-Cultural Studies, 40/6A, PanayurKuppam Main Road, Sholinganallur Post, Panayur, Chennai 600119, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.

Rechte würde die vielen bestehenden Diskriminierungen und Formen der Ungerechtigkeit nur perpetuieren. Erneut stößt hier die liberale Tradition in Asien an eine Grenze. Mit anderen Worten: Maßnahmen wie die „Reservation" für die Randgruppen führen Asien über die Tradition des Liberalismus und Säkularismus hinaus. Dieses Experiment erweist sich als wirkungsvoll, und es ist eine Tatsache, dass seine Durchführung den ausgegrenzten Gruppen und Identitäten mehr Gerechtigkeit und Freiheit gebracht hat.

Es wäre völlig verfehlt, in diesen Regelungen eine „Ghettoisierung" zu sehen. Nur wer sich eingehender mit der Geschichte der Diskriminierung auseinandergesetzt hat, der die Unberührbaren jahrtausendelang ausgesetzt waren, wird die Klugheit einer zu ihren Gunsten durchgeführten *Affirmative Action* zu schätzen wissen.

Identitätsbestätigung und Identitätspolitik werden von Liberalisten mit Skepsis betrachtet, und das nicht ohne Grund. Ohne Zweifel ist Identität immer wieder eine Quelle von Gewalt gewesen. Gefährlich werden könnte es dann, wenn Menschen unter einem einzigen Identitätsgesichtspunkt wahrgenommen werden, während tatsächlich die meisten Menschen hinsichtlich ihrer Identität in einer Situation der Vielschichtigkeit leben. Nichts veranschaulicht die Gefahr einer eindimensionalen Identität in der modernen Welt besser als die Weigerung der Nazis und Antisemiten, einen Menschen nicht ausschließlich als *Juden* zu sehen. Amartya Sen wendet sich dagegen, sein Schicksal über eine einzige Identität zu definieren, und hält dies für eine Illusion:

„Im normalen Leben verstehen wir uns als Mitglieder einer Vielzahl von Gruppen, denen allen wir angehören. Staatsangehörigkeit, Wohnort, geographische Herkunft, Geschlecht, Klassenzugehörigkeit, politische Ansichten, Beruf, Arbeit, Essgewohnheiten, sportliche Interessen, Musikgeschmack, soziale Engagements usw. - das alles macht uns zu Mitgliedern einer Vielzahl von Gruppen. Jedes dieser Kollektive, denen ein Mensch gleichzeitig angehört, verleiht ihm eine bestimmte Identität. Keine seiner Identitäten darf als seine einzige Identität oder Zugehörigkeitskategorie verstanden werden."[9]

Das Wissen um ebendiese Vielschichtigkeit der Identität hat auf dem asiatischen Kontinent zu einer Begegnung der Völker geführt und die Koexistenz zahlreicher Bevölkerungen, Kulturen und Traditionen ermöglicht.

Ein anderes asiatisches Experiment auf dem Weg zu Anerkennung und Koexistenz besteht darin, das wechselseitige Verständnis und den Dialog der Religionen in der veränderten Situation unserer Zeit zu begünstigen.[10] Religiöse Identitäten sind für die Bevölkerungen dieses Kontinents ein fester Bestandteil ihres Lebens. Wenn es darum geht, die sogenannten „säkularen Ziele" wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit zu verfolgen, sind Zusammenarbeit und Verständigung unter den religiösen Gruppen eine notwendige Voraussetzung. Dieses Experiment nimmt ernst, was uns die Geschichte und die Lebenserfahrung lehren: dass Religionen im Leben der Gesellschaft eine wichtige Rolle spielen. Einige

wenige westliche Denker wie Jürgen Habermas, der einst ein rigoroser Verfechter des Liberalismus und des Säkularismus war, kommen nun zu der Erkenntnis, dass das Modell einer Religion, die in der Öffentlichkeit keine Rolle spielt, ein europäischer Ausnahmefall ist und nicht verallgemeinert werden kann.[11] Die Verbindung zwischen der Religion und dem Leben der Gesellschaft war und ist - darauf haben asiatische Denker schon des Öfteren hingewiesen - in Asien eine immerwährende Realität.[12] Daher klingt diese Weisheit, wenn sie von westlichen Denkern als völlig neue Erkenntnis formuliert wird, ähnlich banal wie der Satz „Kolumbus hat Amerika entdeckt!" Im Sinne der Koexistenz ist es inzwischen auch in traditionell „säkularen" Staaten mit zunehmend multikultureller und multireligiöser Bevölkerungszusammensetzung unabdingbar geworden, die interreligiöse Verständigung zu fördern. Kurioserweise ist es nun an Europa, sich die asiatischen Experimente zur Koexistenz in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften zu Herzen zu nehmen - und nicht mehr an Asien, den europäischen Liberalismus und Säkularismus zu adaptieren.

Schluss

Liberalismus und Säkularismus sind in der Menschheitsgeschichte bei Weitem nicht der einzige Weg, in wechselseitigem Verständnis und Respekt mit Unterschieden umzugehen. Michael Walzer spricht von „Systemen der Toleranz" und erläutert einige davon.[13] Asien seinerseits hat sich der Pluralität und Verschiedenheit auf seine ganz eigene Weise genähert. Inwieweit ist der Liberalismus imstande, mit einer solchen Vielfalt der Identitäten umzugehen, mit der die Menschen jahrhunderte- und jahrtausendelang im Geist wechselseitiger Anerkennung und Toleranz zu leben gelernt haben? Die Vorgehensweise des Liberalismus und des Säkularismus besteht darin, diese Verschiedenheit einzuebnen und mit Rechten ausgestattete Individuen zur einzigen Bezugsgröße zu erklären. In Asien, wo man eine andere Wahrnehmung von Pluralität und Vielfalt hat, wäre ein solcher Weg nicht akzeptabel.

Heute steht Europa wie viele andere Weltgegenden auch vor der entscheidenden Frage, wie es mit dem „Anderen", dem Verschiedenen umgeht. Die zunehmende Migration einer immer größeren ethnischen Vielfalt an Menschen von allen Enden der Erde, die sich in den verschiedenen Ländern dieses Kontinents niederlassen, verleiht dieser Frage ein solches Gewicht. Bei der Lösung des Problems nehmen viele europäische Intellektuelle, wie mir scheint, ihre Zuflucht zur Tradition der Aufklärung, die den Liberalismus, den Säkularismus und - auf der Grundlage der Theorie vom Gesellschaftsvertrag, der Rechtstheorie und des Rechtssystems - die Idee des autonomen Individuums hervorgebracht hat. Heute aber scheint dieses ganze intellektuelle Waffenarsenal feucht geworden zu sein und seine Feuerkraft verloren zu haben. Der europäische Diskurs vom „Anderen", so mein Eindruck, hat sich festgefahren und ist nicht in der Lage, sich der Krise zu stellen, in die das „Andere" die europäische Welt gestürzt hat. Neue Straßen

zum „Anderen" können nur dann gebahnt werden, wenn Europa aufhört, einen Teil seines Erbes - die Aufklärung - absolut zu setzen, und stattdessen auch aus anderen Quellen seiner Zivilisation - der griechisch-römischen Kultur, der Renaissance und insbesondere dem Christentum - zu schöpfen beginnt. Jahrhundertelang hat die christliche Tradition Europa geformt, und es ist wichtig, dass es aus dieser Quelle neue Energien und Perspektiven gewinnt, um den „Anderen" als sein eigentliches Selbst zu erkennen und im Geist des Mitgefühls und der Solidarität darauf zuzugehen.[14]

Der vorliegende Beitrag hat versucht, einige Aspekte des asiatischen Erbes aufzuzeigen, die Europa vielleicht helfen könnten, sich in der Frage der Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz auf einige neue Experimente einzulassen. Das postmoderne Denken ist für das Thema Unterschied und Identität sensibilisiert, und ein Dialog zwischen dem postmodernen Denken und dem christlichen Erbe könnte Blickwinkel und Bezugspunkte zutage fördern, die dem heutigen Europa helfen, mit Verschiedenheit und Vielfalt umzugehen und das „Andere" zu integrieren. Den Asiaten ihrerseits scheint das postmoderne Denken lediglich Aussagen zu formulieren, die sie schon seit Jahrtausenden in die Tat umsetzen. Mithin könnte, kurz gesagt, ein Dialog zwischen dem asiatischen, christlichen und postmodernen Erbe im Hinblick auf zukünftige globale Experimente mit Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz nur von Vorteil sein.

[1] Genau wie die Moderne in sich vielfältig ist, sodass man eigentlich von „den Modernen" im Plural sprechen müsste und es im englischen Sprachraum bereits tut („modernities"), so hat auch der Säkularismus, bedingt durch die Geschichte und Tradition des jeweiligen Volkes, die unterschiedlichsten Erscheinungsformen aufzuweisen. Wenn sich die Franzosen beispielsweise im Namen der „laïcité" dagegen verwahren, dass Frauen in der Öffentlichkeit einen Schleier tragen, dann denken sie vermutlich unbewusst an die Schleier der Nonnen und an ihren säkularen Kampf gegen die katholische Kirche und ihre historische Machtstellung in der Gesellschaft; vgl. das Interview mit Sanjay Subramaniam (Collège de France, Paris) in *The Hindu* vom 30. November 2013. Buddhas Lehre, die die Existenz Gottes und der Seele bestritt, markierte einen Einschnitt in der indischen Geschichte, weil sie ein radikal säkularistisches Moment und damit einen Ansatzpunkt bot, um sich über und gegen die exzessive religiöse Kontrolle der Brahmanen zu stellen. Viele Ideen, die mit dem Buddhismus in Verbindung gebracht werden, zogen den Vertretern der etablierten Religionen gleichsam den Boden ihrer Daseinsberechtigung unter den Füßen weg.

[2] Vgl. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations,* Malden, MA 1986; Richard Caplan - John Feffer (Hg.), *Europe's New Nationalism: States and Minorities in Conflict,* New York 1996.

[3] Vgl. Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Religion,* Princeton 1992; Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter,* Berlin 2012; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights,* Oxford 1995; Will Kymlicka, *Politische Philosophie heute: eine Einführung,* Frankfurt am Main 1997; Will Kymlicka - Wayne Norman (Hg.), *Citizenship in Diverse Societies,* New York 2000. Charles Taylor spricht von zwei Varianten des Liberalismus, die Michael Walzer als Liberalismus I und Liberalismus II bezeichnet hat. Ich charakterisiere sie als harten bzw. sanften Liberalismus.

[4] Auch wenn sie sich scheinbar auf liberale und demokratische Werte stützen, sind die veränderten Einwanderungsgesetze, mit der einige europäische Staaten die kulturelle und

ethnische Identität, die das „Blut" und den „Boden" ihrer Nation zu schützen vorgeben, nichts anderes als Heuchelei.

[5] Vgl. www.hindustantimes.com/lifestyle/books/780 (zuletzt aufgerufen am 6. Dezember 2013).

[6] D. L. Sheth - Gurpreet Mahajan (Hg.), *Minority Identities and the Nation-State*, New Delhi 1999.

[7] Vgl. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indische Philosophie*, Bd. 1: Von den Veden bis zum Buddhismus, Darmstadt u.a. 1955, 256ff.

[8] Vgl. Felix Wilfred, *Dalit Empowerment*, Delhi 2007; ders., *Asian Public Theology*, Delhi 2010; Robert Deliège, *The Untouchables of India*, Oxford 1999, 192ff.

[9] Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München ^{3}2007, 20.

[10] Interreligiöser Dialog ist in Asien nichts Neues. Im mittelalterlichen Indien finden wir etwa das Beispiel des Großmoguls Jalaluddin Muhammad Akbar (1542-1605). Das Bedürfnis nach Toleranz und wechselseitigem Vertrauen zwischen den Religionsgemeinschaften veranlasste ihn, an seinem Hof regelmäßig interreligiöse Gesprächstreffen abzuhalten, an denen Hindus, Christen, Juden, Parsen, Jainisten und sogar Atheisten teilnahmen. Akbar ernannte sogar Hindus zu Armeegenerälen, weil er so fest von ihrer Treue überzeugt war.

[11] Vgl. Maureen Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, New York 2011, 132ff; vgl. auch Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, New York 2002; Nigel Biggar - Linda Hogan (Hg.), *Religious Voices in Public Places*, New York 2009.

[12] Vgl. Rajeev Bhargava (Hg.), *Secularism and its Critics*, New Delhi 1998.

[13] Der Autor stellt in seinem Werk fünf „Systeme der Toleranz" vor: das im osmanischen Reich praktizierte *Millet*-System, die internationale Gemeinschaft, die Konföderation beispielsweise in Belgien, der Schweiz, Zypern oder im Libanon, Nationalstaaten und Einwanderungsgesellschaften - vgl. Michael Walzer, *Über Toleranz: von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg 1998, 23ff.

[14] Ich kann nicht verstehen, dass einige europäische Intellektuelle Europa über die Kultur der griechisch-römischen Antike, der Renaissance und der Aufklärung definieren und damit, wie es scheint, das christliche Erbe Europas verschleiern wollen. Derartige Bestrebungen kennzeichneten nicht zuletzt den Versuch eines gemeinsamen europäischen Verfassungsentwurfs.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Die charismatische Durchdringung der Religion

Die Reflexion der religiösen Vielfalt in der brasilianischen Theologie

Maria Clara Lucchetti Bingemer

In der heutigen Welt können wir einerseits feststellen, dass viele Menschen einen transzendenten Sinn ihres Lebens verlieren und religiöse Praktiken aufgeben, andererseits tritt eine bedeutende Zahl von Katholiken aus der Kirche aus, um sich anderen religiösen Gruppierungen anzuschließen. Dieser Beitrag untersucht das Fallbeispiel Brasilien. Die Ausgangsbasis bildet das von einem Zensus im Jahr 2010 gelieferte statistische Material zur religiösen Situation, das vor Kurzem veröffentlicht wurde. Dann unternehmen wir den gewagten Versuch einiger Deutungen dieser Zahlen, um bestimmte Herausforderungen zu identifizieren, die sich hieraus für Theologie und Pastoral in Brasilien ergeben. Am Schluss unserer Überlegungen stehen einige Beobachtungen hinsichtlich der Veränderungen, die das Pontifikat des neuen Papstes, Franziskus, mit sich bringt. Sie geben Anlass zur Hoffnung auf kurz- und mittelfristige Veränderungen innerhalb der Kirche Brasiliens und ganz Lateinamerikas.

Das Schlussdokument der Fünften Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik in Aparecida im Jahr 2007 stellt fest: „Wir beobachten mit Sorge, dass in den letzten Jahrzehnten einerseits viele Menschen in ihrem Leben den Sinn für Transzendenz verlieren und religiöse Praktiken aufgeben und dass andererseits eine beachtliche Zahl von Katholiken die Kirche verlässt, um sich anderen religiösen Gruppen anzuschließen. Dieses Problem trifft zwar für alle Länder Lateinamerikas und der Karibik zu, ist aber in Ausmaß und Charakter jeweils verschieden."[1]
Wir werden in diesem Beitrag versuchen, das Fallbeispiel Brasilien etwas näher zu untersuchen. Wir gehen dabei von den Zahlen aus, die uns die letzte Erhebung im Jahr 2010 für die religiöse Situation in Brasilien liefert. Sie wurden vor Kurzem veröffentlicht. Dann werden wir einige Interpretationen der Informationen wagen, die uns die Statistik bereitstellt, um deren Herausforderungen für Theologie und Pastoral in Brasilien zu identifizieren.

I. Brasilien – ein plurales kulturelles Grundmuster

Der kulturelle Hintergrund der religiösen Situation in Brasilien entsteht aus der Begegnung dreier Traditionen: der europäischen, der afrikanischen und der indi-

genen.[2] Doch trotz dieser originellen Mischung schien es stets so, als würde sich der Katholizismus als die Religion der Mehrheit der Brasilianer behaupten.[3] Dies bezeugten bis dahin sowohl die Statistiken als auch die Scharen von Gläubigen, die an den traditionellen katholischen Feierlichkeiten teilnahmen.[4] Die afrobrasilianischen religiösen Strömungen und die protestantischen Kirchen blieben verborgen und wurden durch das ausdrücklich katholische Erscheinungsbild dieses großen, von den Portugiesen kolonisierten Landes verdeckt. In Brasilien konnte man während der letzten 25 Jahre eine rasche Ausbreitung zweier extremer Formen des religiösen Lebens beobachten: Einerseits hat sich in diesem Zeitraum die Zahl der Anhänger von Pfingstkirchen und vergleichbaren Bewegungen verdoppelt. Andererseits hat sich auch die Zahl derer verdoppelt, die sich als „religionslos" bezeichnen, die, selbst wenn sie die Existenz Gottes nicht leugnen, jeder religiösen Praxis den Rücken kehren und die Dogmen der Kirche ablehnen. Die letztere Gruppe ist besonders stark in den großen Städten und unter den Jugendlichen vertreten.[5]

Man kann übrigens beobachten, dass es eine beträchtliche Zahl von Menschen gibt, die nach einer Religion suchen, der sie sich anschließen können. Doch diese Suchbewegung führt in eine andere Richtung als die der traditionellen Kirchen. Sie orientiert sich eher an den Gemeinschaften, in denen die Gottesdienste eine spektakuläre Gestalt haben und lautstark sind, und an Orten, wo die Religion von Wunderheilungen begleitet ist und direkt den Bedürfnissen der Gläubigen hinsichtlich Gesundheit, Arbeit usw. entgegenkommt. Wie immer dem auch sei: Was man heute in Brasilien erlebt, kann man als die Suche nach sinnlich erfahrbarer Ekstase bezeichnen, in der viele Elemente zusammenkommen. Was bislang von der Disziplin der traditionellen Religiosität unterdrückt wurde, kommt nun mit lautem Getöse an die Oberfläche. Wenn das, was verborgen und unterdrückt war, sichtbar in Erscheinung tritt, dann zeigt es sich in der Regel in einer weniger „orthodoxen" Weise, spontaner und flexibler als zuvor.

Andererseits kann in einem solchen Kontext religiöser Vielfalt dieser Prozess des Sichtbarwerdens die Gestalt einer archaischen Kombination von Möglichkeiten annehmen. Der Einzelne bedient sich hierbei wie im Supermarkt unterschiedlicher religiöser Güter, die ihm dargeboten werden.[6] Die Religionen sind eher Durchreisestationen als dauerhafter Aufenthalt und werden als notwendige Mittel für bestimmte Situationen gesucht, um auf bestimmte aktuelle Bedürfnisse im Leben des Einzelnen zu antworten, während die Religionswissenschaften zu einem Wissen über einen unsteten, flüchtigen Gegenstand werden, selbst in der Gestalt der Objektivierung, beschreibbar als beobachtbares empirisches Phänomen.[7]

Die religiöse Erfahrung in Brasilien lässt sehr vielfältige Kombinationen unterschiedlicher Möglichkeiten zu und hat viele unterschiedliche Wege sowie neue Suchbewegungen miteinander verbunden. Dabei handelt es sich keineswegs um den traditionellen brasilianischen Synkretismus, der vor allem die christlichen Religionen mit Spiritismus und den afrobrasilianischen Religionen vermengt und überformt hat. Es ist etwas Neues, was die Aufmerksamkeit der großen Zeitun-

gen und der landesweit bekannten Zeitschriften auf sich gezogen hat und Thema von Magister- und Doktorarbeiten geworden ist.

Es scheint also so zu sein, dass sich in Brasilien ebenso wie anderswo auf der Welt die Religion im Zuge der Moderne und der Postmoderne als Reaktion auf diese in eine private und individuelle Angelegenheit verwandelt und innerhalb des Systems von Symbolen und Werten, das die Sphäre der Religion bildet, die Möglichkeit für zunehmend selektive und eigenständige Entscheidungen geschaffen wird. Diese plurale und sich ausdifferenzierende Sphäre konfrontiert das Christentum und dessen theologische Reflexion hier wie in anderen Teilen der Welt mit großen Herausforderungen. Inmitten der tiefen Krise, in der sich Christentum und Religion befinden, versuchen sie das Verständnis der eigenen Identität zu vertiefen und das eigene Profil zu erkennen.

Wenn man jedoch die Daten der letzten Erhebung zur Religionszugehörigkeit der Brasilianer und Brasilianerinnen analysiert, dann muss man eine Veränderung feststellen, die in jüngster Zeit stattgefunden hat und sich von den früheren Wandlungsprozessen unterscheidet. Das heutige Brasilien - vor allem das der katholischen und der traditionellen protestantischen Kirchen - zeigt sich einigermaßen verblüfft angesichts der fortdauernden Abwanderungsbewegungen hin zu den Pfingstkirchen. Die Daten der Erhebung zum religiösen Bekenntnis aus dem Jahr 2010 wurden Ende Juni 2012 veröffentlicht.[8] Sie sind mit Daten zum Geschlecht, zur Ausbildung und zur ökonomischen Situation verknüpft.

Diese Zahlen bestätigen frühere Tendenzen, spiegeln aber auch neue Situationen wider. Der Katholizismus verliert nach wie vor in immer rascherem Tempo Gläubige. Innerhalb der letzten zehn Jahre hat sich diese „Abfallbewegung" sehr verstärkt. In den Jahren 2000 bis 2010 hat sie ihren Rhythmus beibehalten. Im Jahr 1970 gab es 91 Prozent Katholiken, im Jahr 2010 waren es nur mehr 64 Prozent. Dies geht einher mit einem atemberaubenden Wachstum der evangelikalen Kirchen, die im Jahr 2010 von 5,5 Prozent der Bevölkerung auf 22,2 Prozent zunahmen. Wenn man diese Daten genauer analysiert, dann stellt man fest, dass die traditionellen protestantischen Kirchen eine gewisse Stabilität oder sogar einen schwachen Rückgang aufweisen, während die pfingstlerischen Gruppierungen ein enormes Wachstum verzeichnen, wenn es hier auch große Unterschiede unter diesen Gruppen selbst gibt. Die Kirchen, die sich am stärksten entwickeln, sind diejenigen, die die stärkste Eigenständigkeit und Vielfalt hinsichtlich äußerer Erscheinungsform, Organisationsstruktur und Gottesdienstformen sowie auch hinsichtlich der Forderungen an das Verhalten ihrer Mitglieder und deren Weltverhältnis aufweisen.

Man kann feststellen, dass die religiöse Abwanderungsbewegung nicht nur die säkularisierte und gebildete Mittelschicht betrifft, sondern auch die Mitglieder der unteren Schichten, die bis dahin sehr stark innerhalb der katholischen Kirche vertreten waren. Unzufrieden mit den traditionellen Kirchen gründen sie oder suchen sie sich kleine Gemeinschaften, die ein schnelles Wachstum verzeichnen und oftmals als Kirchen bezeichnet werden. Diese neuen Kirchen behalten Merk-

male des Christentums bei, doch sie werden auch mit neuen Elementen angereichert, die sie dann stark von den traditionellen Kirchen unterscheiden.
Möglicherweise ist das so, weil wir uns inmitten einer Krise der Paradigmen befinden und deshalb ein jeder glaubt, sich auf eigenständige und individuelle Weise seine Weltanschauung zurechtzimmern zu können, ohne sich um eine Übereinstimmung mit den Sichtweisen anderer Menschen oder Gruppen zu kümmern. Oder vielleicht deshalb, weil die Sehnsucht nach einem unmittelbareren und direkteren Kontakt bzw. einer - vor allem gefühlsbetonten! - Erfahrung mit dem Heiligen und Religiösen zur Suche nach flexibleren Bezugsgruppen veranlasst, die, was Hierarchie und Struktur betrifft, weniger starr sind als die traditionellen Kirchen.
Um das Bild, das sich aus unserer Analyse ergibt, zu vervollständigen, weisen wir auf einen überraschenden Befund hin, nämlich darauf, dass die Zahl derer, die sich als areligiös bezeichnen, nur geringfügig bis gar nicht zunimmt. Im Jahr 2000 waren das 7,3 Prozent der Bevölkerung, jetzt sind es 8,5 Prozent. Das große Wachstum dieser Gruppe in den Jahren 1980 bis 1990 hätte zwischen 2000 und 2010 ein viel deutlicheres Wachstum erwarten lassen. Doch ein solches hat nicht stattgefunden. Im Gegenteil, man kann eine gewisse Stabilität oder Stagnation feststellen. Trotz der Tatsache, dass diese Gruppe ein relatives Wachstum von fast 10 Prozent aufweist, was zunächst als sehr signifikant erscheint, beträgt das absolute Wachstum lediglich schwache 0,7 Prozent.

II. Die religiöse Situation in Brasilien: Ähnlichkeiten und Unterschiede

Wenn man die religiöse Situation Brasiliens gemäß der letzten Erhebung untersucht, dann kommt man nicht umhin, einige Feststellungen zu treffen, die durchaus Erstaunen hervorrufen. Der Verlauf der Säkularisierung in unserem Land ähnelt eher dem in den USA und nicht in Europa, das Brasilien immerhin kolonisiert hat.[9] In den USA und Brasilien hat die Säkularisierung, anders als in Europa, zu keinem nennenswerten Wachstum des Atheismus, sondern zu einer Wanderbewegung innerhalb der Religionen geführt.[10] Gemäß der Erhebung von 2010 umfassen die Atheisten lediglich 0,3 Prozent der Bevölkerung Brasiliens. In den USA beläuft sich ihre Zahl auf 2,4 Prozent, wenn man die Untersuchung des Pew Research Center aus dem Jahr 2007 zugrunde legt.[11] In Europa hingegen bezeichnen sich 18 Prozent der Bevölkerung innerhalb der Europäischen Gemeinschaft als Atheisten. Und in Ländern wie Frankreich steigt die Zahl auf 33 Prozent der Bevölkerung.[12]
Das heißt, die religiöse Landschaft Brasiliens ist weiterhin mehrheitlich christlich geprägt. Die religiöse Vielfalt, die durch die afrobrasilianischen Religionen und auch durch neue Religionen zustande kommt, die aus anderen Breiten stammen oder in Brasilien selbst entstanden sind, ist ein wichtiger Schlüssel zum

Verständnis der kulturellen Identität Brasiliens. Unser soziales Vorstellungsvermögen ist konstitutiv und verantwortlich für die sichtbare Gestalt unserer religiösen Landschaft. Doch wenn man sich die Zahlen der Erhebung anschaut, dann stellt die religiöse Vielfalt zurzeit eher eine binnenchristliche Vielfalt dar und ist nicht so sehr einer starken und breiten Beteiligung an anderen Religionen geschuldet.[14]

Es ist dies eine Vielfalt, die eine sehr prekäre Situation des traditionellen Christentums und nicht nur des Katholizismus offenbart. Andererseits macht sie auch eine starke Tendenz einer exzessiven charismatischen Durchdringung der christlichen Matrix des Landes deutlich. Denn während die traditionellen Kirchen einen zunehmenden Mitgliederschwund erleben, verzeichnen die formellen oder informellen Pfingstkirchen ein deutlich sichtbares, registrierbares Wachstum.

III. Die Zukunft des brasilianischen Katholizismus

Wenn man sich die Erläuterung zur Mitgliedersituation innerhalb der katholischen Kirche Brasiliens in Detail ansieht, dann überraschen neben dem quantitativen Rückgang ebenso auch andere Faktoren.[15] Zum ersten Mal bezeichnen sich mehr Männer als Frauen als katholisch. Das ist ein sehr wichtiger Befund. Wenn man bedenkt, dass in allen anderen Bereichen des Christentums und in den anderen Religionen die Präsenz der Frauen stärker ist als die der Männer - eine Ausnahme bilden hier die Menschen ohne religiöses Bekenntnis -, dann darf man vor dem Hintergrund der Tatsache, dass normalerweise die religiöse Praxis der Frauen stärker nach außen zutage tritt als die der Männer, die Schlussfolgerung ziehen, dass der Katholizismus gegenwärtig gerade seine eifrigsten praktizierenden Mitglieder verliert. Die Frauen sind dabei, sich vom Katholizismus abzuwenden und nach anderen religiösen Erfahrungen und Praktiken zu suchen, und zwar in stärkerem Maße als die Männer, die sich weiterhin eher aus Traditionsbewusstsein denn aus Überzeugung als katholisch bezeichnen.

Was die jungen Leute betrifft, so benutzt der Religionssoziologe den Ausdruck „Leidenschaftslosigkeit" (*desafeição,* gefühlsmäßige Distanzierung), um die Unzufriedenheit der Jugendlichen mit dem Angebot ihrer Kirchen zu beschreiben.[16] Ihm zufolge erlebt Brasilien gerade eine Krise der traditionellen Religionen. Und aus der Perspektive der Generationen betrachtet, nimmt sich diese Krise noch schwerer aus.

Demografisch gesehen nimmt der Anteil der jungen Leute ab, und gleichzeitig entschließen sich immer mehr dazu, nicht mehr katholisch zu sein oder einer traditionellen christlichen Kirche anzugehören. Wenn dieser Trend anhält, dann wird - so Ribeiro de Oliveira - bei der Erhebung im Jahr 2020 der Schwund noch größer sein, denn die Alten sterben aus, während die Jungen sich in noch größerem Maß entfernen. Im Gegensatz dazu verzeichnen die Pfingstkirchen eine wachsende Zahl von Jugendlichen und Kindern.

Die Tatsache, dass die Zahl der jungen Leute geringer ist als früher, stellt eine

Schwierigkeit für die künftige „Neuausrichtung" dar. Bedenkt man die wichtige Rolle der Mutter für die Entwicklung der religiösen Identität der Kinder, dann lässt das keine gute Prognose für die Zukunft des Katholizismus bei uns zu. Dennoch darf man auch keine düstere Prognose riskieren. Es gibt beispielsweise auch brasilianische Fachleute, die es für möglich halten, dass sich die Zahlen innerhalb der nächsten Jahrzehnte in etwa stabilisieren.[17]

In sozioökonomischer Hinsicht ist der brasilianische Katholizismus nach wie vor eine Religion, die Arm und Reich gleichermaßen umfasst. Mehr als die Hälfte der brasilianischen Katholiken verdient etwa 300 Dollar im Monat, was dem Mindestlohn entspricht. Bei den Religionslosen und den Protestanten gibt es nach oben oder nach unten einen kleinen Unterschied. Das zeigt, dass die Ursache für den Mitgliederschwund bei den Katholiken nicht bei einer bestimmten sozialen Klasse zu finden ist, wie dies der jüngst verstorbene große Theologe José Comblin gesagt hat.[18] Vielmehr gibt es zurzeit eine echte Abfallsbewegung vom Katholizismus.

Dieser Prozess der Abkehr ist bei Menschen zu beobachten, die in der katholischen Kirche nicht die Antwort auf ihre religiösen Sehnsüchte finden und bei anderen Kirchen und Gemeinschaften auf neue Räume stoßen, in denen sie ihren Glauben leben können. Es ist wichtig, hinsichtlich dieses Phänomens keiner Täuschung zu unterliegen und nicht naiv zu sein. Wenn man, wie das bei der Brasilianischen Bischofskonferenz[19] der Fall war, die Lebendigkeit des Katholizismus aus der Tatsache ableitet, dass die Zahl der Pfarreien und der Priesterweihen steigt, so ist das im Hinblick auf eine Bestandsaufnahme der tatsächlichen Situation nicht sehr hilfreich. Eine solche ehrliche Diagnose könnte nämlich zur Suche nach einem neuen pastoralen Handeln führen, das diese Dynamik umkehren könnte. Die pastorale Strategie, die Pfarrstrukturen lediglich dadurch zu stärken, dass man die Anzahl der Pfarreien erhöht, und zu meinen, dass einfach die Zunahme der Zahl der Priester genügt, um den Aderlass an Katholiken zu stoppen, zeugt zumindest von einer Unkenntnis der Dynamik, die hier am Werk ist, und führt weg vom Konsens darüber, dass die katholische Kirche zunehmend unfähig scheint, eine spirituelle Erfahrung anzubieten, die eine Antwort auf die Bedürfnisse der Gegenwart darstellen könnte. Im Gegensatz dazu könnten wir uns auf dem Weg zu einem noch klerikaleren und bürokratischeren, weniger lebendigen und der Möglichkeit, dem Leben Sinn zu verleihen, entfremdeteren Katholizismus befinden.

Die pastorale Strategie, die charismatischen Gruppen, die „Erweckungsbewegungen" und die singenden Priester zu fördern und damit den Glauben mehr und

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.: O mistério e o mundo (2013); Ser cristão hoje (2013); Simone Weil: una mística en los límites (2011). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Mystik und Heiligkeit: Begabung und Praxis der Liebe" in Heft 3/2013. 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.

mehr zu einem Event zu machen auf Kosten der langen und geduldigen Arbeit, die die Kirche in den Siebziger- und Achtzigerjahren mit den Basisgemeinden geleistet hat, hat anscheinend nicht zum erhofften Erfolg geführt. Es stimmt, dass wir nicht wissen können, ob ohne diese neue Richtung der Pastoral die Zahlen nicht noch schlechter ausgefallen wären, denn dies können wir anhand der statistischen Daten nicht belegen. Doch wir können einige Überlegungen anstellen, indem wir Studien heranziehen, die vor allem auf dem Gebiet der Anthropologie durchgeführt wurden.

Der Anthropologe Carlos Steil bemerkt in seiner Untersuchung[20], dass die charismatischen Gruppen nicht so sehr ein Ankerpunkt oder eine Schranke sind, die die Abwanderungsbewegung aus der Kirche aufhalten könnte, sondern eher eine religiöse Durchgangsstation ähnlich einer Drehtür, durch die die meisten Leute hinausgehen und eine gewisse Anzahl zurückkommt. Eine gewisse strukturelle Übereinstimmung zwischen der Erfahrung der Pfingstler und der katholischen Charismatiker erleichtert diese Durchreise. Das Angebot der charismatischen Erfahrung reicht nicht aus, um die Gläubigen bei der Stange zu halten, als ob sie in der katholischen Kirche das finden könnten, was sie bei den Pfingstlern möglicherweise suchen und was ihnen helfen würde, zu bleiben. Es scheint im Gegenteil so zu sein, dass die charismatische Erfahrung letztendlich inhaltlich diejenige religiöse Wahrheit stärkt, die man den evangelischen Pfingstlern zuschreibt, was den Übergang erleichtert. Die Daten der Erhebung für die unterschiedlichen Regionen des Landes lassen uns andere Überlegungen anstellen.[21]

In São Paulo, wo die Erfahrung der Basisgemeinden intensiver und weiter verbreitet war, ist der verhältnismäßige Anteil der Katholiken höher als in Rio de Janeiro, wo der überwiegende Teil der Region niemals eine effektive Pastoral der Basisgemeinden verfolgt hat und wo selbst in den Diözesen, in denen die Basisgemeinden Fuß fassten, eine Veränderung der pastoralen Orientierung während mehr als zwei Jahrzehnten für den in ganz Brasilien geringsten Anteil von Katholiken in der Gesamtbevölkerung gesorgt hat (45,8 Prozent). Wie der Soziologe Pierucci bereits im Jahr 2002 gesagt hat, lassen es die Daten der Erhebung nicht zu, weiterhin den Vorwurf aufrechtzuerhalten, der in den Achtzigerjahren in zahlreichen Milieus so geläufig war: dass nämlich die Pastoral der Basisgemeinden und der Bibelgruppen für den Niedergang der Katholiken im Vergleich zum Erfolg der Evangelikalen verantwortlich gewesen sein soll.[22]

Im Gegensatz dazu ist die Zahl der Katholiken im Nordwesten des Landes, in den Bundesstaaten Piauí, Ceará und Paraiba höher als im Landesdurchschnitt. In diesen Regionen ist der traditionelle Volkskatholizismus noch relativ lebendig, ohne die massive Präsenz des römisch geprägten Katholizismus, der in Brasilien seit Ende des 19. Jahrhunderts Fuß fasste und die traditionellen volkstümlichen Ausdrucksweisen samt ihren Organisationsformen ersetzte. Dieser iberische Katholizismus, der im Brasilien der Kolonialzeit Verbreitung fand, kann im Volksmund knapp mit den Worten gekennzeichnet werden: „Viele Heilige, wenige Priester; viele Gebete, wenige Messen." *(Muito santo pouco padre; muita reza pouca*

missa.) Es handelt sich um eine Art von Katholizismus, der in den Familien und Gemeinden gelebt wurde, sich im Alltag bewährte und weitergegeben wurde, ohne dass ein Priester da war.[23]

Gerade dies macht die Originalität und Stärke des Volkskatholizismus aus, die nicht immer erkannt werden. Weit davon entfernt, lediglich ein Taufscheinkatholizismus zu sein, kann dieser Volkskatholizismus der Prototyp des traditionellen Gläubigen sein, der eine intensive Glaubenspraxis auszeichnete. Zu ihr gehörte eine Reihe von Frömmigkeitsformen, in deren Mittelpunkt die Heiligen standen. Das religiöse Leben wurde von bestimmten Personen aus dem Volk gefördert, wie etwa den „benzedores" (den Segnenden), den „rezadeiras" (den betenden Frauen) oder den „Eremiten". Laien beiderlei Geschlechts waren für die Kapellen verantwortlich, und Bruderschaften *(irmandades)* bildeten die organisatorische und institutionelle Grundstruktur der Versammlung der Gläubigen. Die Prozessionen und Wallfahrten mobilisierten viele Menschen, und zusammen mit den Besuchen der „desobrigas" (der Priester, die einmal im Jahr kamen, nur um die Sakramente zu spenden) ermöglichten sie eine sakramentale Praxis und die Stärkung im Glauben. Carlos Steil insistiert darauf, dass es sich hierbei nicht um verlassene Gläubige handelte, sondern um Katholiken im Vollsinn des Wortes, die den Katholizismus in Gestalt einer Organisationsform lebten, der die Glaubenspraxis und Verbreitung der Frohen Botschaft durch echte, wenn auch nicht klerikale religiöse Strukturen gewährleistete.[24]

In diesem Zusammenhang stellen sich der Anthropologe Carlos Steil und der Theologe Paulo Fernando de Andrade die Frage, ob viele Katholiken nicht, wenn sie die kleinen Pfingstgemeinden aufsuchen, um dort ihren Glauben zu leben, damit eine unbewusste Erinnerung an den traditionellen Katholizismus wieder aufleben lassen, der um eine Kapelle als zentralen Ort organisiert und im Alltag von betenden Frauen und Segen spendenden Männern geleitet wurde, ohne dass ein Priester da war. Es stimmt, meint Paulo Fernando de Andrade, dass es in den Pfingstgemeinden keine Heiligen gibt, doch es gibt hier beständiges Gebet und beständigen Segen und folglich die Unabhängigkeit des Gläubigen im praktischen Glaubensvollzug.

IV. Einige Herausforderungen für die Theologie in diesem Zusammenhang

Nachdem wir ein wenig die Erscheinungsgestalt des Katholizismus und des traditionellen Christentums in Brasilien im Rahmen der innerchristlichen Vielfalt betrachtet haben, können wir eine Deutung und die Formulierung einiger Herausforderungen wagen:

1. Fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gibt es viel, was man den reichhaltigen Konzilsdokumenten, die nicht umgesetzt wurden, entnehmen kann. Papst Franziskus gibt diesbezüglich zur Hoffnung Anlass. Da ist zum Beispiel die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, vor allem jene Passagen, die

sich auf die Bedeutung der Ortskirche und des Priestertums des gesamten Gottesvolkes beziehen. Dies wieder aufzunehmen und die tiefe Einsicht, die darin verborgen liegt, freizulegen, würde vielleicht die Möglichkeit eröffnen, mit dem Aufbau einer nicht klerikalen Kirche voranzukommen, welche die unterschiedlichen Funkionen anerkennt, die die Getauften übernehmen können, wobei getaufte Laien, Männer und Frauen gleichermaßen, als Subjekte symbolischer Gaben und erwachsene religiös Handelnde einbezogen würden. Zu diesem Zwecke gilt es erneut auf die legitimen religiösen Forderungen zu hören, die in der Gesellschaft laut werden und die in der Erhebung von 2010 einigermaßen getreu abgebildet werden. Zu den diesbezüglichen Prioritäten gehören, wie man sich denken kann, unter anderem die Fragen der individuellen Moral, und die Frage der Ämter.

2. Man muss die Daten der Erhebung sorgfältig interpretieren. Der Fall der Leute ohne religiöses Bekenntnis zum Beispiel ist komplex. Die Forscherin Silvia Fernandes hat dies gut formuliert:

„Es gibt vereinzelte Religionslose, die kein religiöses Bekenntnis haben, aber am Glauben an Gott festhalten. Diese Gruppe schließt auch noch die Agnostiker mit ein. Es gibt die Religionslosen, die eine religionskritische Einstellung haben und Religionen als eine Art der Entfremdung des Menschen betrachten. Eine andere Gruppe bilden die atheistischen Religionslosen, und schließlich kann man davon noch die traditionell Religionslosen unterscheiden, die schlicht aus Mangel an Zeit in keine Kirche gehen. Dieser Typus nimmt eine Selbstbewertung vor, die es nicht zulässt, sie irgendeiner anderen Religion zuzuordnen, aus dem einfachen Grund, dass sie an keinem religiösen Leben teilnehmen. Sie betrachten eine Selbstbezeichnung als unangemessen, die sie als einer bestimmten Religion zugehörig ausweisen würde, da sie sie nun einmal nicht praktizieren, doch sie glauben in gewisser Weise an eine Religion und an ihre Werte."

Viele, die erklären, kein religiöses Bekenntnis zu haben, sagen damit nicht, dass sie keinen Glauben hätten. Sie finden die Ausdrucksform, die zu ihrem Glauben passt, lediglich nicht im religiösen Angebot der Kirche wieder, die bis dahin die ihre war und die sie soziologisch oder kulturell als Erbe übermittelt bekommen haben.

Die Erhebung lässt erkennen, dass der Mensch glauben will, wenn auch auf unterschiedliche Weise, selbst wenn er hierfür den Weg nicht finden kann. Die Sehnsucht nach Transzendenz, der Durst nach Spiritualität, das Hingezogensein zum Mysterium sind ohne Zweifel präsent. Und man kann dies in den Daten der brasilianischen Erhebung von 2010 entdecken. Hinter den scheinbar ernüchternden Zahlen der Statistiker gibt es sehr wohl die Sehnsucht zu glauben, mit der Transzendenz in Beziehung zu treten.

Die Sehnsucht aber führt hin zur Erfahrung. Immer weniger ist man Anhänger einer Religion aufgrund eines Beschlusses, aufgrund moralischer Vorschriften und dogmatischer Formeln. All das kommt erst danach. Die Grundlagen einer Religionszugehörigkeit werden zunächst durch eine tiefe Erfahrung gelegt, die das Leben verändert und ihm Sinn verleiht. Solange diese Begegnung nicht stattfindet, geht der Prozess des Experimentierens da und dort weiter, und dies

erklärt die unaufhörliche religiöse Bindungslosigkeit, die Abwanderunsbewegung hin zur Erfahrung der Religion des anderen und die Vielfalt der Religionszugehörigkeiten im Lauf des Lebens.

Damit sich heute ein Mensch an eine Religion bindet und an ihr festhält, muss er bei ihr das finden, was er sucht. Oder er muss wenigstens dort eher als bei anderen Religionen, deren Angebote er auch kennt, eine Reihe von symbolischen Elementen finden, die ihm helfen, sein inneres Leben zu strukturieren und seinem Leben einen Sinn verleihen, der über die flüchtige Kurzlebigkeit des endlosen Konsums hinausgeht: Letzterer beeinflusst ohne Zweifel auch das Gebiet der Religion.[24]

3. Es geht darum, seine Erfahrung und seinen Glauben zu durchdenken, im Dialog und mit Hilfe unterschiedlicher Formen der Kultur, der Kunst und all dessen, was der menschliche Geist im Lauf seiner Geschichte hervorgebracht hat. Die mehr als zweitausend Jahre Christentumsgeschichte haben in diesem Punkt viel Klarheit gebracht. So haben sie ein kulturelles und zivilisatorisches Grundmuster geschaffen, das jene Hälfte der Welt, die wir Abendland nennen, gestaltet hat. Natürlich gab es auf diesem Weg Sünden wie etwa die, dass die autochthonen Kulturen nicht gewürdigt wurden und man mit ihnen nicht in Dialog getreten ist, dass man andere, entferntere Kulturen und andere religiöse Traditionen nicht mit einbezogen und integriert hat.

Dennoch belegt dies nur noch umso deutlicher, dass es Religion ohne Kultur schlicht und einfach nicht gibt. Der Glaube - und ganz besonders der christliche Glaube - hat stets bei den Kulturen, in denen er Fuß fasste, seine Möglichkeiten, sich auszudrücken und sich zu verbreiten, gefunden. Und wenn ich „Kultur" sage, dann meine ich damit auch jenes Moment, das den Menschen dazu bewegt, seine Erfahrungen zu reflektieren, sich um ein Verstehen zu bemühen, einen Bezugsrahmen zu suchen und schließlich zu finden, in dem er seinen Glauben verorten und sich aneignen kann.[27]

Wenn sich die jungen Generationen vom Katholizismus abwenden und damit ein sichtbares Signal des Scheiterns einer Sehnsucht nach einer tiefen spirituellen Erfahrung aussenden, dann protestieren sie damit vielleicht gegen den erschreckenden Mangel an einer tragfähigen und überzeugenden Reflexion der Inhalte dieser Erfahrung. Das Glaubensverständnis, das man auch Theologie nennt, müsste sich deutlich dazu aufgerufen fühlen, einen Diskurs zu entwickeln, der in dieser Situation wirklich etwas zu sagen hat.

Im Brasilien der Achtzigerjahre, als es eine überreiche und überzeugende theologische Arbeit gab, die noch von der frischen Erinnerung an das Zweite Vatikanische Konzil belebt wurde, fand das traditionelle Christentum, und ganz besonders der Katholizismus, Aufnahme inmitten der Säkularität und Pluralität, die bereits spürbar waren. Und hier beziehe ich mich sehr wohl auf die Theologie der Befreiung, die dafür gesorgt hat, dass die theologische Reflexion in Lateinamerika eine Quelle der Inspiration in ihrem eigenen Kontext finden konnte und nicht einfach ein Reflex Europas war. Der Verlust an Einfluss und an Gläubigen, den die traditionellen Kirchen erlitten, fällt mit dem Verlust einer Theologie zusam-

men, die keine Scheu vor den Fragen der Gesellschaft und der Kirche hat, die beide im Licht des Glaubens reflektiert und daraus einen in sich stimmigen Diskurs entwickelt.[28]

Die Theologie hat ihr Bürgerrecht innerhalb der gebildeten Welt, an den Universitäten und innerhalb der intellektuellen Milieus eingebüßt. Früher wurden, insbesondere in Brasilien, die Reden der Bischöfe oder auch der gebildeteren und engagierten Laien gehört und debattiert, man nahm sie mit Respekt zur Kenntnis und sie leisteten ihren Beitrag zum Denken und zur Reflexion. Heute muss man feststellen, dass die Fragen, die in den Äußerungen der Kirche eine Rolle spielen, das Feld der Sexualmoral betreffen und sich als sehr konfliktträchtig erweisen, da sie sich auf ein Gebiet begeben, das eher dem Zivilrecht zuzuordnen ist. Und zuweilen ist die Argumentation, die man verfolgt, nicht von starken, soliden und gut gebauten Fundamenten getragen.

Das, was wir hier sagen, ist von umso größerer Bedeutung, als mit dem Aufkommen des Neupfingstlertums eine neue Theologie entstanden ist. Die „Theologie des Wohlstands", ergänzt durch den „spirituellen Krieg", ist zu einer guten Ausgangsbasis für das Agieren der Pfingstbewegung und dafür geworden, dass sie viele Herzen erobert, darunter auch diejenigen, die ehemals den traditionellen Kirchen angehörten.[29] Und diese Theologie hat den materiellen Wohlstand zum Ziel, der als Zeichen der Liebe Gottes gedeutet wird. Der Glaube an Gott und ein positives Denken führen nach Auffassung der Pfingstler zu einer Verbesserung des Lebensstandards.[30] Und dies muss seinen sichtbaren Ausdruck in materiellen Zuwendungen an die Kirche finden.

Das traditionelle Christentum muss wieder seiner Berufung zur Reflexion, seiner intellektuellen Berufung gerecht werden. Man muss die eigene Glaubenserfahrung denkerisch durchdringen. Man muss diese Erfahrung angesichts der großen globalen Herausforderungen durchdenken, mit denen die Gesellschaft all jene konfrontiert, die für eine mögliche neue Welt kämpfen. Man muss sie denkerisch rechtfertigen angesichts des Hungers und Durstes unserer Zeitgenossen, die sich inmitten des Fragmentierungsprozesses, in dem wir versinken, nach überzeugenden und vernünftigen Sichtweisen des umfassenden Ganzen sehnen und ihre Hoffnung darauf richten.

4. Ein weiteres interessantes Faktum ist die veränderte religiöse Situation in Brasilien und die damit verbundene Herausforderung. Pedro Ribeiro de Oliveira zufolge stand es noch vor einigen Jahren außer Frage, dass das brasilianische Volk von Grund auf religiös ist. Dies beinhaltete auch, dass alle Religionen gut wären und zu Gott führten. Religionslos zu sein war die Ausnahme und nicht die Regel. Heute ist das anders. Sich zu einer Religion zu bekennen ist kein Zeichen dafür, dass die betreffende Person gut oder sittlich hochstehend ist. Umgekehrt bedeutet das Fehlen eines religiösen Bekenntnisses nicht, dass jemand schlecht oder verwerflich wäre. Diesbezüglich gibt es einen Wandel innerhalb der Kultur Brasiliens zu verzeichnen. Das Problem betrifft nicht nur den Katholizismus oder das traditionelle Christentum, sondern die Religion allgemein. Diese neue Situation birgt in sich eine neue Herausforderung für den Diskurs der christlichen

Kirchen und insbesondere der katholischen Kirche in Brasilien. Die Darstellung der Glaubensinhalte muss diesen Stand der Dinge berücksichtigen und darf nicht direkt mit dem Katechismus beginnen; sie muss vielmehr die Offenheit des Menschen auf das Religiöse hin als gegeben voraussetzen und versuchen, die positiven Inhalte der Religion als solche freizulegen, die dabei helfen können, den Durst nach dem Absoluten konkret zu benennen, den jeder Mensch in sich spürt und den die postmoderne Gesellschaft als solche nicht stillen kann.

Zum Schluss: Ein neues Pontifikat, neue Herausforderungen

Als die Erhebung aus dem Jahr 2010 abgeschlossen wurde, befand sich die katholische Kirche in einer deutlich anderen Situation als heute. Benedikt XVI. war der Papst nach dem langen Pontifikat Johannes Pauls II. Die katholische Kirche musste viele heikle Probleme bewältigen, die ihr Image in den Medien beschädigten.

Zu Beginn des Jahres 2013 trat ein radikaler Wandel hinsichtlich des äußeren Erscheinungsbildes, des Images und schließlich der Realität der katholischen Kirche auf der ganzen Welt ein. Und auch Brasilien blieb von dieser Veränderung und ihren Folgen nicht unberührt.

Während des Weltjugendtages in Rio de Janeiro im Juli 2013 hat die Präsenz des Papstes gezeigt, dass der Katholizismus nach wie vor das Potenzial hat, Leute zu mobilisieren und zu begeistern. Drei Millionen Menschen bevölkerten den Strand der Copacabana und begleiteten den Papst durch die ganze Stadt. Und die christlichen Symbole erfüllten das Erscheinungsbild dieser wunderbaren Stadt, die Blicke ihrer Bewohner sowie der unzähligen Touristen und Pilger.

Die Vielfalt wurde im Ereignis spürbar. Nicht nur physisch, sondern auch als inspirierendes Moment der Worte und Gesten des Papstes Franziskus und durch die Beteiligung der Versammlung, die an sich im äußeren Erscheinungsbild und der Religionszugehörigkeit so bunt war. Dennoch ist es nicht in Abrede zu stellen, dass das Selbstwertgefühl der brasilianischen und lateinamerikanischen Katholiken neuen Auftrieb gewonnen und neue Hoffnung geschöpft hat.

Nun gilt es die Prozesse zu beobachten, die dem Beginn dieses Pontifikates folgen, um zu sehen, wie sich Wechsel der Religion und Religionszugehörigkeit in diesem riesigen Land südlich des Äquators entwickeln. Mit Sicherheit sind für die Weltkirche neue Zeiten angebrochen, und dies gilt in gleichem Maße auch für die Kirche und die Gesellschaft Brasiliens.

[1] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik* (Stimmen der Weltkirche, 41), Bonn 2007, Nr. 100.

[2] Vgl. die klassischen Werke zu Brasilien, die ausführlich die ethnische Vermischung themati-

sieren, etwa: Gilberto Freyre, *Problemas brasileiras de antropologia. Obras reunidas de Gilberto Freire*, Rio de Janeiro 1962.

[3] Als Erbe der portugiesischen Kolonialisierung war der Katholizismus Staatsreligion bis zum Inkrafttreten der republikanischen Verfassung im Jahr 1891, die einen laizistischen Staat etablierte.

[4] Zum Beispiel Nossa Senhora Aparecida am 12. Oktober, Círio de Nazaré im November usw.

[5] So zählte zum Beispiel nach der Erhebung des IBGE aus dem Jahr 1991 der Bundesstaat Rio de Janeiro etwa 13 Prozent Anhänger von Pfingstkirchen und 13 Prozent „Religionslose". Diese Zahlen haben sich seit der darauf folgenden Erhebung im Jahr 2000 beträchtlich erhöht. Diejenigen, die sich als religionslos bezeichnen, machen nun 20 Prozent aus. Die Zahl der Katholiken ist erheblich gesunken (um 12 Prozent). Im Gegenzug hat sich die Zahl der Evangelikalen erhöht (um 15 Prozent).

[6] In den Analysen über die religiöse Situation des Landes vonseiten brasilianischer Theologen während der Neunzigerjahre wurde dieses Bild vom Supermarkt häufig verwendet, um das Phänomen zu beschreiben, dass die Menschen Elemente aus mehreren Religionen auswählen, die sie wie die Produkte aus dem Supermarkt einkaufen und wieder wegwerfen. Vgl. Paul Valadier, *Catolicismo e sociedade*, São Paulo 1989, 89.

[7] Der Ausdruck „Orte des Transits", den wir in Anspielung auf die neue theologische Forschung gebraucht haben, stammt von Michel de Certeau, der einen seiner Essays unter diese Überschrift stellt: Michel de Certeau, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, 188-214.

[8] Wir beziehen uns hier auf die Arbeiten im Rahmen des Seminars Censo 2010: *O Censo e as religiões no Brasil*, das an der Päpstlichen Katholischen Universität Rio de Janeiro im September 2012 durchgeführt wurde; insbesondere greifen wir zurück auf die Arbeit des brasilianischen Theologen Paulo Fernando Carneiro de Andrade, *O Censo de 2010 e as religiões no Brasil. Reflexões Teológicas em uma perspectiva católica.* Eine Publikation in Buchform war für Ende 2013 geplant.

[9] Diese Überlegungen lehnen sich insgesamt an die erwähnte Arbeit de Andrades an (ebd.).

[10] Vgl. ebd.

[11] Vgl. Pew Research Center, *„Nones" on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation*, Washington 2012, 13. Zitiert nach de Andrade, *O Censo de 2010.*

[12] Vgl. die Zahlen, die die Europäische Kommission im Jahr 2005 veröffentlicht hat: European Commission, *Special Eurobarometer 225: Social Values, Science & Technology*, Brüssel 2005, 9 (zitiert nach de Andrade, *O Censo de 2010).*

[13] Die afrobrasilianischen Religionen sind zwar afrikanischen Ursprungs, doch sie wurden von verschiedenen Generationen durch Portugiesen in die neue Kolonie verschleppter Sklaven jeweils neu gestaltet. Was die „neuen Religionen" betrifft, so denken wir vor allem an die sogenannten „ökologischen" Religionen, die auf brasilianischem Boden, vor allem im Amazonasgebiet, entstanden sind, unter anderem *Santo Daime*, Union der Pflanze. Vgl. dazu Luiz Eduardo Soares, *Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil*, in: ders., O rigor da disciplina, Rio de Janeiro 1994.

[14] Dasselbe kann von den USA gesagt werden, wo trotz der stärkeren Präsenz östlicher Religionen aufgrund von Einwanderung die Zugehörigkeit zu einer nichtchristlichen Religion im Jahr 2007 nur 4 Prozent betrug und im Jahr 2012 auf 6 Prozent anstieg. Der Unterschied zwischen uns und den Vereinigten Staaten geht auf die Tatsache zurück, dass diese Vielfalt innerhalb des christlichen Lagers bei uns eine Erscheinung der jüngeren Zeit und seit etwas mehr als zwei Jahrzehnten zu beobachten ist. Sie ist vor allem dem Erfolg der Evangelikalen geschuldet. Zuvor war die Sphäre der Religion fast vollständig vom Katholizismus beherrscht. Hier wie dort hat die Säkularisierung zum Wachstum der Pfingstkirchen geführt sowie den Religionswechsel und Ausdrucksweisen der religiösen Erfahrung befördert, die keiner institu-

tionellen Reglementierung unterworfen sind. Obwohl in den USA das dominierende religiöse Grundmuster evangelikal ist, ist die katholische Kirche für sich genommen die größte christliche Konfession. Der Katholizismus hat in den USA auch die größten Veränderungen durchgemacht. Die bemerkenswerteste darunter ist ein Prozess der Abwanderung von traditionell katholischen Volksgruppen und deren Kompensation durch Einwanderer aus Lateinamerika. Wenn man die Alterskohorten betrachtet, dann sind von den 18- bis 34-jährigen Katholiken 58 Prozent aus Lateinamerika, von den über 65-jährigen lediglich 15 Prozent. Wie bei uns ist es in den USA die katholische Kirche, die am meisten unter dem Prozess der Abwanderung leidet und sowohl an andere christliche Kirchen als auch an die Gruppe der „Religionslosen" Mitglieder verliert.

15 Vgl. dazu de Andrade, *O Censo de 2010.*

16 www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511180-desafeicao-religiosa-esse-conceito-seria-central-para-entendermos-os-sem-religiao-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira, aufgerufen am 24. Mai 2013.

17 Vgl. Carta Capital (São Paulo), 22. 7. 2012, Rodrigo Martins: www.mccomunicacao.com.br/mc/services/clippingm/noticia_email.asp?=19841444&b=78B229D4&c=22/7/2012.

18 Vgl. Marcelo Barros, *Os gemidos da criação: desafios à atual Teologia da Libertaôão,* in: www.wftl.org/pdf/005.pdf, aufgerufen am 27. Mai 2013: „Bereits in den Neunzigerjahren sagte José Comblin, die Theologie der Befreiung habe die Option für die Armen getroffen, die Armen hingegen hätten für die Pfingstkirchen optiert. Natürlich bedarf diese Analyse der Differenzierung und anderer Erklärungen, doch heute legen die Basisgemeinden selbst und viele Vertreter der Volkspastoral eine andere Sensibilität an den Tag als die Volksbewegungen der Siebzigerjahre."

19 Vgl. den Bericht der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) vom 29. 6. 2012, dem Tag, an dem die Erhebung veröffentlicht wurde, über das Erscheinungsbild der Religion in Brasilien: „Die Erhebung, die von CERIS [Centro de Estatística e Investigações Sociais, ein Forschungsinstitut, das von der Brasilianischen Bischofskonferenz gegründet wurde] im Jahr 2010 durchgeführt wurde, zeigte das Bild einer lebendigen Kirche."

20 Vgl. Carlos Alberto Steil - Rodrigo Toniol, *O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. Comunicação apresentada no seminário „O Censo e as religiões no Brasil"*, PUC-Rio, September 2012 (Buchpublikation unter demselben Titel war für Ende 2013 geplant).

21 Wir folgen hier de Andrade, *O Censo de 2010.*

22 Antônio Flávio Pierucci, *A encruzilhada da Fé,* in: Folha de São Paulo, 19. Mai 2002, 4-7.

23 Walter Altmann in einem Interview für die ALC (Agência Latino-Americana e Caribenha de Comunicação = Nachrichtenagentur für Lateinamerika und die Karibik) vom 2. 7. 2012, publiziert von IHU am 3. 7. 2012: www.ihu.unisonos.br/noticias/511111-censo-apresenta-falha-na-classificacao-das-reliioes-aponta-altmann. Er zitiert hier Ireneu Rabuske und sagt: „Im 20. Jahrhundert war es fast Pflicht, Katholik zu sein, denn die katholische Kirche war beinahe die einzige Konfession im Land. Doch viele waren nicht mehr als Taufscheinkatholiken. Welche Art von spiritueller Begleitung konnte ein Gläubiger in der Gegend, an der Rio Grande do Sul an Uruguay und Argentinien grenzt, erhalten, der von Zeit zu Zeit einen Priester sah, welcher auf dem Rücken eines Esels von der Hauptstadt kam und eine Entfernung von 700 km zurückgelegt hatte?"

24 Ebd.

25 Silvia Fernandes, *A reconstrução da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença,* in: www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes, aufgerufen am 9. September 2012.

26 Vgl. das Werk von Zygmunt Bauman (z.B. *Flüchtige Moderne,* Frankfurt am Main 2003, oder

Flüchtige Zeiten, Hamburg 2008). Er ist unserer Meinung nach der beste Interpret der flüchtigen bzw. „flüssigen" Zeiten der Postmoderne und die Entstehung eines Konsumismus, der wie ein Raubtier Ideale und Praxis verschlingt.

[27] Vgl. z.B. die Werke von aktuellen Denkern wie etwa Martín Gelabert, *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca 1990; Raimon Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Barcelona 2005; Henrique C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidenal*, São Paulo 2000; Juan Martín Velasco, *A experiencia de Deus*, São Paulo 2001, u.a.

[28] Siehe zum Beispiel die bedeutende Rolle, die das Centro Dom Vital seit den Vierzigerjahren gespielt hat. Zu ihm gehörte unter anderem Alceu Amoroso Lima. Vgl. auch die Dokumente der Brasilianischen Bischofskonferenz aus dieser Zeit, die stark vom Kampf um die Menschenrechte geprägt sind.

[29] Vgl. Lukas Lingenthal, *Movimiento pentecostal en Brasil*, in: Hans Blomeier u.a., *Influencia de los cultos y/o confesiones en la política*, Diálogo político 4/2012.

[30] Ebd. Aus Platzmangel muss unsere Erklärung hier recht einfach ausfallen. Doch es ist in etwa der Kern dieser Theologie.

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

Lateinamerika: der farbenprächtige Subkontinent

Kulturelle und religiöse Vielfalt

Luiz Carlos Susin

Der Beitrag zeigt vor allem die ökologischen Wurzeln der immer noch sehr lebendigen Kulturen Lateinamerikas auf. Er widmet sich einigen gemeinsamen Elementen der alten Kulturen angesichts der imperialen Kulturen und deren Gewalt. Dann untersucht er, wie sich diese alten Kulturen unter der Vorherrschaft der barocken lateinamerikanischen Kolonialkultur angepasst und auf diese Weise einen schamanisch und magisch geprägten Synkretismus geschaffen haben, der sich durch ein ambivalentes, zweifaches Verhältnis auszeichnet: ein Verhältnis einerseits des Widerspruchs gegen die barocke Kultur und andererseits der Synthese mit ihr. Dieses kulturelle Grundmuster, das zuinnerst von der religiösen Erfahrung beseelt ist, erfährt mit der Heraufkunft der Moderne in unseren Tagen eine neue Blüte und eine Verbreitung wie nach einem Pfingstereignis. Schließlich stellt Susin in seinem Beitrag die Frage, wie man mit diesem farbenprächtigen Reichtum der lateinamerikanischen Kulturen pastoral umgehen soll, vor allem, wie man widersprüchliche Elemente innerhalb dieses Synkretismus herausarbeiten kann.

Lateinamerika ist ein Subkontinent, der eine große Farbenvielfalt aufweist. Alles ist sehr bunt und zeigt sich in ursprünglichen, kräftigen Farben. Die Kleidung, die Häuser, die Speisen, die Musik und die Heiligen sind farbenprächtig. Wenn es inmitten der kulturellen Vielfalt Lateinamerikas eine Gemeinsamkeit gibt, dann ist dies in erster Linie die überbordende Farbenpracht, wie sie zum Beispiel auch in Indien oder fast überall in Afrika zu finden ist. Und wenn es ein Geheimnis gibt, das der gesamten Region Lateinamerika innewohnt, dann ist es die Fähigkeit, das Hässliche in Schönes zu verwandeln, Tränen und Leid in einen Tanz des Lebens münden zu lassen. Diese Genialität, die allen gemeinsam ist, wurde vom barocken lateinischen Erbe ermöglicht, das nach Lateinamerika gelangte: von der barocken Lebensweise, diesem Stil, der nicht nur eine Kunst, sondern Spiritualität und Leben darstellt, die fähig sind, das miteinander in Einklang zu bringen, was ursprünglich nicht zusammenpasst: Darin haben Karfreitag und Karneval, die Feiern der Lebenden und der Toten, eine gemeinsame Basis.[1]

Der Name „Lateinamerika" hat bekanntermaßen einen sehr prosaischen Ursprung. Er geht auf den Seefahrer Amerigo Vespucci zurück, der zum ersten Mal die Karte des kurz zuvor von den Europäern entdeckten Kontinents zeichnete. Der erste Wortteil geht auf die Tatsache zurück, dass der Subkontinent von der Kolonisierung durch die iberische Halbinsel und der entsprechenden kulturellen Hegemonie geprägt ist. Latein im Sinne von „iberisch" also im Gegensatz zur angelsächsischen kolonialen Hegemonie im Norden Amerikas. Wenn auch im Lauf der letzten zweihundert Jahre andere, „nichtlateinische" Ethnien zur konkreten Erscheinungsweise des Kontinents ihren Beitrag geleistet haben, so blieb doch das bis dahin geschaffene synkretistische kulturelle Grundmuster die Basis für die Bildung neuer Synkretismen. Geografisch handelt es sich bei der Region, von der hier die Rede ist, um Südamerika, Mittelamerika, die Karibik und Mexiko - Letzteres gehört geografisch eigentlich zu Nordamerika -, kulturell erhält sie ihre Bezeichnung vom gemeinsamen Charakteristikum der Prägung durch die Latinität, doch keine Bezeichnung bringt die kulturelle Seele präzise zum Ausdruck. Natürlich hatten und haben die autochthonen Völker immer noch ihre eigenen Namen, die im kulturellen und spirituellen Sinne eine reichhaltige Bedeutung enthalten. Ich rufe nur einige davon in Erinnerung: Die Kuna, die hauptsächlich in der Gegend von Panama leben, nannten das Land *Abya Yala,* fruchtbares und reifes Land. Darin kommt eine Auffassung der Erde als Mutter zum Ausdruck. Das gilt ebenso für die Aymaras in der Andenregion, die die Erde allgemein *Pachamama* nennen. Im voraztektischen Mexiko bedeutet *Tlaxcala* das Land des Maisbrots, dessen Schöpfer Maler, Dichter und Sänger ist. Alle Dinge entstanden durch seinen feinen Pinselstrich und den Klang seiner Flöte. Bereits bei den Totonaco Mexikos wird das Land *Tiyat* genannt, das, was uns trägt und am Leben hält, und unser Leib heißt *Tiyatliway* (*liwa* = Fleisch). Das heißt: Die Etymologie dieses Wortes bringt zum Ausdruck, dass wir Menschen inkarnierte, Fleisch gewordene Erde sind.[2] Im riesigen Gebiet der Tupi und Guarani in Brasilien wird der Kontinent *Pindorama* genannt, Land der Palmen. Im Süden Chiles nennt sich die autochthone Bevölkerung Mapuche, was nichts anderes

heißt als „Leute der Erde". Wir könnten mit dieser ökologisch-topografischen Aufzählung fortfahren und dies bis in die Verästelungen lokaler Vielfalt verfolgen. Es sind Bezeichnungen, die eine grundlegende kulturelle Beziehung zum Ausdruck bringen: Die Kultur beginnt mit der ökologischen Beziehung zur Erde, zum kraftvollen Leben der Erde, die ernährt, zur mütterlichen Sphäre, aus der die Söhne und Töchter der Erde hervorgehen. Die Auffassung von der Erde als Mutter ist nichts Exotisches. Dieses Empfinden taucht heute sogar in der Politik und in der Idee des „Lebens in Fülle" (*bien vivir, sumak kawsay*) auf. Dies ist eine Vorstellung, die aus zutiefst ökologisch und vom Geist der Gemeinschaft geprägten Kulturen hervorgeht, bei denen das Glück, die Weisheit und das Gleichgewicht ebenso wie Demokratie und Ökonomie im Horizont einer großen Gemeinschaft der Schöpfung gesehen werden.[3]

Wir verwenden hier lieber den Begriff *Artenvielfalt* anstatt *Multikulturalität.* Er hat für uns mehr analytische Durchdringungskraft und entspricht besser der engen inneren Verbindung von Leben, Kultur und Religion sowie der wesentlichen Einheit innerhalb der kulturellen und religiösen Unterschiede. Der von der Biologie entlehnte Begriff Artenvielfalt verweist uns direkt an die gemeinsame Wurzel des Lebens und an die Notwendigkeit der Vielfalt für ein gesundes Leben sowie auch auf die Beziehung des Lebens zu seinem ökologischen Umfeld innerhalb einer ökologischen Vielfalt. Er verweist uns also direkt an die Gründe für die kulturelle Vielfalt, die im Leben selbst wurzeln. Bei aller gebotenen Kürze werden wir drei Aspekte der kulturellen und religiösen Artenvielfalt Lateinamerikas untersuchen: erstens deren eigenständige vorkolumbianische Wurzeln und ihre inneren Beziehungen; zweitens die Bedingungen der Kolonialzeit unter den Vorzeichen von Synkretismus und Widerstand unter der Hegemonie des barocken Katholizismus; drittens ihr gegenwärtiges Erscheinungsbild, das geprägt ist von einem Prozess der Entbergung und *Überwindung der kulturellen Scham* der mehr oder weniger verborgenen Kulturen, und deren derzeitige, auch religiöse Selbstbehauptung.[4] Als Schlussfolgerung daraus ergibt sich die Aufgabe des kulturellen und religiösen Dialogs, ausgehend von der Anerkennung der menschlichen Artenvielfalt in enger Verbindung mit der Ökologie. Denn es handelt sich um Kulturen, die sich auch unter den Bedingungen der Verstädterung ein ökologisches Herz bewahren und wirkmächtige Symbole ihrer Beziehung zur Ökologie beibehalten.

I. Autochthone Kulturen und vorkolumbianische Reiche

Wir können uns hier recht kurz fassen. Die Wissenschaftler halten es immer noch für die wahrscheinlichste Hypothese, dass die Existenz dieser Völker auf dem Kontinent auf eine Besiedlung durch eine Wanderbewegung über die Bering-Straße zurückgeht. Als die Überquerung unmöglich wurde, kam es zu einer eigenständigen Entwicklung der Gruppen von Menschen auf dem ganzen Kontinent, die jeweils unter anderen geografischen Bedingungen stattfand. Doch man

fand anthropologische Merkmale, die sie mit Völkern anderer Kontinente gemeinsam haben, sowie auch gute und schlechte Verhaltensweisen, wie etwa Herrschaft und Krieg im Kampf um Territorium und Vormachtstellung. Der *gute Wilde* der Indianermissionen und der Erzählungen der Missionare war möglicherweise bloßes Wunschdenken Rousseaus.

Rodolfo Kusch, ein argentinischer Philosoph, hat sich indessen der Erforschung der „Tiefengeschichte" Lateinamerikas in verschiedenen indigenen Kulturen, vor allem solchen der Andenregion, gewidmet und sie der westlichen Kultur gegenübergestellt.[5] Er kennzeichnet die Kulturen des präkolumbianischen Amerika, die sich behaupten konnten, mit dem lateinischen Verb *stare* (feststehen), das in den iberischen Sprachen, also im Spanischen und Portugiesischen, im Verb *estar*, sein, erhalten geblieben ist und das auch die anderen romanischen Sprachen mit dem Verb „sein" wiedergeben.[6] In diesem Falle bedeutete es *da sein* (im Französischen etwa *être là*), in einen Kontext eingebunden sein. Im Abendland hingegen, das vom griechischen Erbe geprägt ist, ist das Verb *sein* bestimmend im Sinne des Ursprungs der Verben und der Ontologie; es ist allumfassend, hegemonial, dynamisch und mächtig und ermöglicht den Übergang von der Potenz zum Akt, der Selbstverwirklichung. Das bestimmende Verb des Abendlandes deutet auf ein handelndes Verfügen über die Wirklichkeit von außen hin; es ist ein besitzergreifendes und kriegerisches Verb. Es ist der Akt schlechthin, *actus purus*, göttliches Handeln, das sich in Herrschaft und Souveränität konkretisiert. Mit dem Verb *sein* im Sinne des spanischen und portugiesischen *estar* bleiben die indigenen Kulturen - und dies muss man vielleicht auch den nicht-okzidentalen Kulturen insgesamt zuerkennen - der Ökologie enger verbunden, in ökologischer Gemeinschaft mit den übrigen, außermenschlichen Kreaturen, und nicht in erster Linie in einem Herrschaftsverhältnis ihnen gegenüber. Sie sind eher Kinder der Erde, und nicht so sehr ihre Herren. Das Verb, das die indigene Präsenz zum Ausdruck bringt, *estar*, verweist auf ein Handeln durch innere Beziehungen und Verbindungen, als Glied einer ökologischen Gemeinschaft.

Es gibt ein Beispiel voller Ironie für ein Missverständnis der beiden Verben, das man im Goldmuseum in Bogotá findet: Die Menschen aus dem Volk der Chibcha, die in der Savanne der Region Bogotá wohnten, kleideten sich gern mit Pailletten aus Gold, das in der Gegend im Überfluss vorhanden war, damit ihr Körper das Sonnenlicht reflektiert. Ein solcher Brauch war Ausdruck einer hochstehenden Auffassung der Menschenwürde: Die Menschen waren demnach Kinder des himmlischen Lichts, Abbilder des göttlichen Glanzes. Deshalb taten ihnen die Neuankömmlinge leid, und sie boten ihnen diese Goldplättchen an, damit sie ihre armselige und seltsame Kleidung ablegen und sie gegen den reflektierten

Luiz Carlos Susin ist Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität von Rio Grande do Sul und an der Höheren Schule für Theologie und Spiritualität der Franziskaner in Porto Alegre sowie Generalsekretär des Weltforums für Befreiungstheologie, das sich als Teil des Weltsozialforums versteht. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Heiligkeit und Marginalisierung" in Heft 3/2013. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171. ZC 91520-100, Porto Alegre, RS, Brasilien. E-Mail: lcsusin@pucrs.br.

göttlichen Glanz eintauschen konnten. Die Kolonialherren jedoch ließen die Goldplättchen nicht nur verschwinden, indem sie sie zu Goldbarren einschmolzen, sondern sie wollten auch immer mehr davon, ohne sich jedoch damit zu kleiden. Erst als die Gäste die Indigenen mit Gewalt dazu zwangen, Steuern in Gold zu entrichten und hierfür in den Minen zu arbeiten, verstanden diese, dass für ihre Gäste das Gold selbst Gott war.

Nach allem, was wir über die drei großen präkolumbianischen Zivilisationen und Reiche - Mayas, Azteken und Inkas - wissen, können wir nur staunen über die hochstehende Kultur, Politik, Religion und Moral vor Kolumbus, aber wir hinterfragen auch die unter ihnen herrschende institutionalisierte Gewalt. Obwohl die Kolonisatoren Scheiterhaufen angezündet hatten, um in Europa die Ordnung aufrechtzuerhalten, zeigten sie sich betroffen von der großen Zahl von Menschenopfern in jenen Kulturen und benutzten dies unter anderem als Argument, die Kulturen des Kontinents zu verteufeln.[7] Es ist dies der Beginn dessen, was José Comblin das „Beschämtwerden", den Prozess der Verinnerlichung der Scham über die eigene Kultur und die eigene Religion vom Standpunkt des anderen, der Kolonialkultur, her, nannte, die die Hegemonie errang.

Zwei abschließende Beobachtungen sind hier am Platz: 1. Anlässlich der 500-Jahr-Feiern der Entdeckung Amerikas durch die Europäer behauptete eine Indigene aus Kolumbien mit Nachdruck: Wenn es stimmt, dass Christsein heißt, in Gemeinschaft zu leben und den Besitz zu teilen, dann waren wir vor der Ankunft der Europäer bessere Christen. 2. Obwohl es vor Kolumbus durchaus Krieg und Herrschaftsverhältnisse unter den verschiedenen Kulturen gab, hatten sie ein solches kulturelles Gespür für die Gastfreundschaft entwickelt, dass die Herrschaft und der Vernichtungskrieg der europäischen Kolonisatoren keineswegs schwierig war.

II. Der barocke Synkretismus Lateinamerikas

Das bestimmende kulturelle Kennzeichen des Lateinamerikas der Kolonialzeit ist die barocke Ausdrucksgestalt des Volkskatholizismus, den katholische Missionare von der iberischen Halbinsel mitbrachten. Sie hat weder die Anmut des deutschen noch das Gewichtige des italienischen Barock, sondern vielmehr die Leidenschaft, die einerseits trüb und voller Leid, andererseits festlich gestimmt ist und Tänze voller Energie vollführt. Es ist der Barock, wie er für Spanien und Portugal eigentümlich ist. Er vereint in sich christliche, muslimische und jüdische Elemente. Mit allen anderen Formen des Barock hat er das Theatralische und die Fähigkeit gemeinsam, Gegensätze in sich zu vereinen: das Schwere und das Leichte, das Helle und das Dunkle, Leben und Tod, Liebe und Hass. In Lateinamerika wird dieser leidenschaftliche und vom Spiel der Gegensätze geprägte Barock durch die lokalen Zutaten der indigenen Kulturen und durch starke Elemente der afrikanischen Kulturen, die sich durch die als Sklaven verschleppten Schwarzen verbreiteten, modifiziert. Er wird zu einem kolonialen

und tropischen Barock. Diese synkretistische Vermischung der Elemente durchdringt die kulturelle Vielfalt Lateinamerikas.[8]

Um zu verstehen, was dann passierte, bedarf es einer theoretischen Anmerkung zur Kulturanthropologie, die ich von Paulo Suess übernehme[9]: Ein kulturelles System setzt sich organisch aus drei Subsystemen zusammen: dem materiellen, dem relationalen und dem symbolischen. Für die materielle Dimension kann stellvertretend die Erde, das Haus, die Nahrung stehen. Das Relationale wird von den Verwandtschaftsverhältnissen, der Gemeinschaft und dem Fremden, dem Anderen, repräsentiert. Den Bereich des Symbolischen bilden die Sprache, die Kunst und die Religion. Doch während die Ausdrucksgestalt des Religiösen auf der Ebene des Symbolischen anzusiedeln ist, durchdringt die religiöse Erfahrung als solche das System insgesamt und macht es zu einer organischen Einheit, so wie eine Seele, die dem Körper Leben verleiht. In diesem Sinne kann man die Behauptung Paul Tillichs verstehen, dass *die Religion die Substanz der Kultur und die Kultur die Gestalt der Religion* sei.[10] Oder wie Tillich selbst kann man sich auf Émile Durkheim berufen und die Religion als *die Seele der Kultur* und deren gesellschaftliche und kulturelle Totalisierung begreifen.[11] Sie ist die heilige und heiligende Dimension der Kultur.

Diese theoretischen Annäherungen helfen uns, ein weitreichendes und komplexes Phänomen zu verstehen, das in Lateinamerika aufgetaucht ist: Die organischen Kulturen der Indigenen und der Schwarzen vollzogen angesichts der Fragmentierung und des Verschwindens ihrer Gestalt eine doppelte Bewegung. Die erste Bewegung war die des Rückzugs in ihr geheimes inneres Wesen, die Religion. Die im Verborgenen praktizierte und den Augen der Kolonialherren entzogene Religion enthielt in verdichteter Form die übrigen kulturellen Elemente, die nicht öffentlich in Erscheinung treten durften. Damit wurde der religiöse Kult zum einheitsstiftenden Ort des Widerstandes und der historischen Geduld ihrer gesamten kulturellen Tradition. Die zweite Bewegung war die der Herausbildung eines Synkretismus zwischen dem herrschenden barocken Katholizismus und den eigenen ursprünglichen religiösen Vollzügen. Ausgerechnet die barocke und iberische Ausdrucksgestalt des Katholizismus ermöglichte diese großartige Synthese, die keine Probleme mit den offensichtlichen Gegensätzen hatte, da ja gerade diese Vereinigung der Gegensätze das Grundprinzip des Barock ausmacht. Ein römischer oder irischer Katholizismus hätte vermutlich ein Überleben in der Gestalt des Synkretismus nicht begünstigt. Auf diese Weise kann man das religiöse und kulturelle Phänomen von Guadalupe oder die frommen Mayas verstehen, die in Chichicastenango mitten im Bergland Guatemalas heute noch auf den Treppen der Dominikanerkirche zum hl. Thomas, die über einem alten Mayatempel errichtet wurde, ihren Weihrauch und ihre Kerzen als Opfergabe darbringen und immer noch ihre Ahnen verehren. Im Verborgenen oder in Gestalt eines Synkretismus haben sie - wenn auch in reduzierter Form - die Substanz der Religion und die Ausdrucksgestalt der Kultur bewahrt. Der Synkretismus ist also kein Phänomen der kulturellen Entfremdung, sondern des Widerstands und der kulturellen Kreativität. Wir können ganz Lateinamerika betrachten und werden

überall auf diese grundlegende Haltung stoßen, die die vier Elemente des lateinamerikanischen religiösen Grundmusters in sich vereint: *den Schamanismus, die Magie, den kolonialen iberischen Barock und den Synkretismus.*[12]
Wenn man Widerstand und kulturellen sowie religiösen Synkretismus untersuchen will, dann ist vielleicht das ergiebigste Gebiet der afrikanische Kult in Amerika. Der „Hinterhof" der Sklavenhütten war der Ort, an dem Haus und Familie in der schamanischen oder magischen Gemeinschaft mit dem Göttlichen wiederhergestellt wurden, an dem die Orixas[13] mit den katholischen Heiligen verschmolzen. Dies machte es möglich, dass die organischen Formen der Kultur in verdichteter Form im religiösen Kult in der Hoffnung auf bessere Tage bewahrt wurden. Als diese Tage der Toleranz und der möglichen Anerkennung dann tatsächlich mit dem Entstehen der modernen Demokratie kamen, ließen die Kulturen afrikanischen Ursprungs und die indigenen Kulturen ausgehend vom Samen, der sich in die unsichtbare Seele, nämlich in die der heimlich gelebten Religion als der Substanz der kulturellen Formen zurückgezogen hatte und aufbewahrt wurde, von Neuem ihre Ausdrucksgestalten hervorsprießen. Deshalb ging die lateinamerikanische Moderne nicht den Weg der Säkularisierung und des Atheismus, sondern den der überbordenden Formenvielfalt religiöser Ausdrucksgestalten, von den althergebrachten bis hin zum Pfingstlertum. Der heutige religiöse Pluralismus ist nicht direkt eine Pluralisierung als Folge der modernen Individualisierung. Die Moderne schuf die Gelegenheit dafür, dass ein alter, zurückgezogener und verborgener, unsichtbarer und den Blicken der hegemonialen Kultur entzogener Pluralismus in sichtbarer Gestalt in Erscheinung trat.[13]

III. Die heutige kulturelle und religiöse Artenvielfalt Lateinamerikas

Als Evo Morales in Bolivien Staatspräsident wurde, war es seine erste Handlung am Tag der Amtsübernahme, von den geistlichen Oberhäuptern des Volkes der Aymara, dem er selbst angehört, einen Segen zu erbitten. Seine indianischen Gesichtszüge und sein ökologisches sowie gemeinschaftliches Empfinden bedeuteten für die gesamte Aymara-Bevölkerung einen politischen Aufstieg, ein *Coming-out,* und zugleich eine Befreiung von der kulturellen Scham und eine Ausstattung mit Macht (*empowerment*). Im Venezuela Hugo Chavez' integrierte dieser Prozess auch den Volkskatholizismus und den kulturellen Synkretismus. In Ecuador und Peru können die Bewegungen der Indigenen und die Forderung nach Anerkennung politisch nicht ignoriert werden. Im Südkegel des Kontinents bildete sich die Tendenz heraus, Protagonisten der Linken ins Präsidentenamt zu wählen, um Veränderungen zu bewirken. In Brasilien und Uruguay kamen die Präsidenten, die die jüngere Zeit prägten, aus dem Volk und aus der Arbeiterklasse, deren Äußeres und deren Sprache vom lateinamerikanischen Synkretismus geprägt sind. Der lateinamerikanische Populismus, der von vielen Experten als ein Defizit in Bezug auf Demokratie betrachtet wird, hat seine Grundlage in

Wirklichkeit in der barocken, schamanischen, synkretistischen und magischen Grundstruktur des Ethos der lateinamerikanischen Völker. Eine solche Grundstruktur mündet im Messianismus, eine deutlichere religiöse und „christliche" Bezeichnung für den Populismus. Damit muss man stets rechnen. Zurzeit anerkennen die meisten Staaten Lateinamerikas, dass ihre jeweilige Bevölkerung eine Vielzahl von Ethnien und Sprachen umfasst. Sie wollen laizistisch sein und geben dem religiösen Pluralismus im Einklang mit der kulturellen Vielfalt Raum.

Lateinamerika befindet sich nun mitten in einem Prozess der *Überwindung der Scham.* Diese Befreiung von der Scham, welche nach und nach vom kulturellen Selbstwertgefühl, vom Mut, das Wort zu ergreifen, abgelöst wird, zeigt sich in verschiedener Weise. Das bedeutet keineswegs, dass es hierbei keine Ambivalenzen gäbe. So wurden zum Beispiel die großen und mittleren Städte Lateinamerikas in jüngster Zeit zu „Paradiesen des Pfingstlertums". Natürlich gibt es zahlreiche Analysen des Pentekostalismus in der Region. Eine analytische Betrachtungsweise geht von der engen Verbindung des Überhandnehmens des Pfingstlertums mit der widerständigen religiösen Grundstruktur und ihren vier Elementen, Schamanismus, Magie, Barock und Synkretismus, aus. Es handelt sich nun um einen modernisierten Barock und um einen Synkretismus, der den Spiritismus ebenso wie den Volkskatholizismus und Volksprotestantismus mit einschließt. Aus kultureller Perspektive geht es um einen Prozess der Neuschöpfung. Es gibt zum Beispiel einen fantastischen Erfindungsreichtum im Hinblick auf Symbole, deren Funktion es ist, die traditionellen Sakramente abzulösen. Man stößt hier auf sehr viel Energie, auf Wortverkündigung, auf ein Zusammenfließen von Ausdrucksweisen, die, wenn man sie kühl logisch betrachtet, widersprüchlich sind - und all das mitten im Chaos der Städte und unter der Gefahr der Fragmentierung. Die religiöse und kulturelle Dimension gleicht dem Erscheinungsbild einer riesigen Favela[14]: einer Neuschöpfung, die aus Bruchstücken zusammengesetzt ist. Das Pfingstlertum wächst als Ethos des schamanischen und magischen Widerstands in den Randzonen der Städte, und ohne es wären Chaos und Gewalt noch viel schlimmer.

Angesichts des gegenwärtigen Pluralismus stellt aus kultureller ebenso wie aus spezifisch religiöser Perspektive die Entscheidung zwischen Fundamentalismus und Dialog eine riesige Herausforderung dar. Karen Armstrong, eine typisch abendländische Denkerin, die zu bewerten versucht, was nicht nur abendländisches Erbe, sondern universal ist, analysiert den Fundamentalismus als Ausgeburt der modernen Rationalität und Zwillingsbruder des Atheismus.[15] Tatsächlich wird man den alten religiösen Traditionen nicht gerecht, wenn man sie als fundamentalistisch betrachtet. Dies hätte nicht den geringsten Sinn, denn es hieße, ihnen eine Sichtweise überzustülpen, die nur im Gegensatz zur Vernunft der Moderne möglich war. Doch da sich das Auftauchen selbst der alten Gestalten der Religion in einem von der Moderne geprägten Umfeld ereignet, bilden sich gerade im Pfingstlertum und innerhalb der katholischen Spielart der charismatischen Bewegungen Impulse und Symptome des Fundamentalismus aus, wie etwa die Ghettobildung, aggressiver und andere ausschließender Widerstand sowie

eine elitäre Mentalität. Würde man diesen Symptomen in autoritärer Weise entgegentreten, dann wiederholte man lediglich die Fehler der Vergangenheit, was nun eine Art erbitterten *spirituellen Krieg* zur Folge hätte und dem Schlachtfeld eines Religionskrieges auch noch einen desaströsen, unnützen und aussichtslosen kulturellen Krieg beigesellen würde.

Um nicht im Allgemeinen zu verharren, schließe ich hier mit einem schmerzlichen Fallbeispiel, nämlich dem Konflikt um Sucumbíos in Ecuador.[16] Es handelt sich hierbei um einen beklagenswerten und tragischen Irrtum der kirchlichen Hierarchie unserer Tage. Sucumbíos ist eine Region im ecuadorianischen Teil des Amazonasgebietes. Die Bevölkerung dieser Gegend setzt sich aus Nachfahren von Indigenen, Mestizen, Bewohnern des Flussufers und Schwarzen zusammen - alles in allem also eine typisch lateinamerikanische Bevölkerung, die den Katholizismus so lebt, wie er in diesem Beitrag beschrieben wurde. Die Prälatur der späteren Missionsdiözese war den Karmeliten anvertraut, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Evangelisierung vorantrieben, an der das *Volk Gottes*, einfache Leute, als *kirchliches Subjekt* aktiv teilnahm. Darüber hinaus schufen sie Raum für einen Prozess der Inkulturation der Ausdrucksweisen der Kirche, der seinen Ausgangspunkt bei der Anerkennung der Menschen als Subjekte von Kultur und Kirche nahm. Während der Jahre, in denen Sucumbíos aufgrund der geografischen Lage relativ isoliert blieb, reifte ein typisch konziliares Modell von Kirche heran. Doch es kam die Zeit, in der man das Potenzial an abbaubaren Rohstoffen und an Erdöl sowie das Potenzial des globalen Marktes entdeckte. Es kamen Leute, die große wirtschaftliche und unternehmerische Macht innehatten, und es kamen auch die neuen geistlichen Bewegungen, unter anderem die charismatische Erneuerung, die auf ihre Weise ebenfalls die Merkmale des Barock, des Schamanismus, der Magie und des Synkretismus aufweisen, auch wenn sie diese Charakteristika in ihren Gebetsformulierungen nicht anerkennen. Doch sie tragen auch das Markenzeichen der Moderne - oder besser gesagt der Anti-Moderne -, nämlich des Fundamentalismus. Zum Zusammenprall kam es, als die Hierarchie den Versuch unternahm, die konziliare Orientierung der Kirche zu verändern, und den Bischof und die Karmeliten von der pastoralen Leitung der Diözese entfernte, was bereits an sich sehr schwerwiegend ist. Im Gegenzug importierten sie die „Herolde des Evangeliums". Dies ist ein brasilianisches Phänomen, das seine Erklärung im selben barocken Grundmuster findet, das aber auch in militanter und antimoderner Gestalt auftreten kann. Um dies anhand eines kuriosen Beispiels zu veranschaulichen: Diese „Herolde des Evangeliums" tragen bei der Liturgie ihre mittelalterlichen Kreuzfahrergewänder und marschieren dabei im stampfenden Rhythmus ihrer Militärstiefel, was eine Vorstellung von Gewichtigkeit und Gravität vermittelt. Die Altarstufen erklimmen sie im Marschschritt, doch sie singen dabei gregorianische Choräle wie leichtfüßige und sanfte Engel. Dies ist der Barock mit seinen Gegensätzen im Marschrhythmus! Und sie üben auf viele Menschen eine Faszination aus. So zogen sie in Sucumbíos mit ihren Stiefeln ein, nahmen das Volksradio der Diözese in Besitz und entließen alle, die in den pastoralen Gremien arbeiteten. Und das Volk aus den Kirchenge-

meinden belagerte die Kathedrale, damit die Stiefel der Herolde nicht zum Altar emporsteigen konnten. Die Herolde faszinieren aber auch durch ihre überbordende Rhetorik, durch den gregorianischen Gesang, durch die Jugendlichen unter ihnen, die sie in der ersten Reihe präsentieren - auch wenn es sich um Überbleibsel der ultrarechten und antikonziliaren Organisation handelt, die sich „Tradition, Vaterland und Familie" nannte. Auf diese Weise entstand ein Konflikt, und dem Volk von Sucumbíos wurde eine weitere schwere Wunde zugefügt. Nach so viel Verdruss und Schmerz sind die Verhandlungen noch immer zu keinem guten Ende gekommen.

Es bleibt jedoch die Frage: Hat die Kirche fünfzig Jahre nach dem Konzil, vierzig Jahre nach *Evangelii nuntiandi* und nachdem theoretisch geklärt wurde, was ein Prozess der Inkulturation des Evangeliums bedeutet, immer noch nicht verstanden, was Anerkennung, Dialog, Gastfreundschaft, friedliches Zusammenleben, Gemeinschaft in der Unterschiedenheit und Integration der Unterschiede als eine Art von Reichtum heißen? Was in jüngster Zeit in Sucumbíos passiert ist, ist ein großes Unrecht vonseiten der Hierarchie der Kirche, das sich mit graduellen Unterschieden auch anderswo ereignete, etwa in San Cristóbal in Chiapas mit seinen indigenen Diakonen oder bei den übereilten Interventionen in Bolivien, Paraguay und Venezuela, um uns auf die Beispiele der jüngsten Zeit zu beschränken. Nach fünfhundert Jahren hat die kirchliche Hierarchie, die über den Katholizismus Lateinamerikas verfügt, fast nichts gelernt.

Die hierarchische Weise, die Wirklichkeit zu denken, scheint eine richtige Bewertung der Unterschiedenheit bei gleicher Würde bezüglich Geschlecht, Kultur etc. zu verhindern. Wenn es Vielfalt gibt, dann muss es anscheinend Hierarchisierung und ein Urteil darüber geben, was mehr und was weniger wert ist. Lateinamerika ist dazu bestimmt, eine Region zu sein, die eine Vielfalt von ursprünglichen und kräftigen Farben aufweist. Doch zu behaupten, gelb wäre besser oder wahrhaftiger als blau, hat überhaupt keinen Sinn. Die Schöpfungserzählung ist keine Erzählung über Hierarchien, sondern über Lebensräume und Geschöpfe, die, von Anfang an vielfältig, ihrerseits zu Lebensräumen werden.

[1] Es empfiehlt sich, von Anfang an zu unterscheiden zwischen dem kolonialen Barock, der von den Eroberern importiert und hier im Sinne eines Synkretismus mit neuen Elementen angereichert wurde, und der imperialistischen, kolonisatorischen Gewalt derselben Eroberer. Diese in einen Völkermord mündende Gewalt, die auch Kulturen vernichtete, eroberte in derselben Logik auch Nordamerika, ohne dass dort dieselbe barocke iberische Kultur importiert worden wäre. In gewisser Weise können wir die koloniale Gewalt als imperialistisches, eurozentrisches Geschehen klassifizieren, während es die barocke Kultur ungeachtet ihrer Subjekte ermöglichte, synkretistisch zu leben, indem man eine neue koloniale Synthese schuf. Dies entspricht nicht genau dem Verhältnis zwischen dem Römischen Reich und der griechischen Kultur - *Graecia captiva captivavit ferocem Romam* (das gefangene Griechenland nahm seinerseits das wilde Rom gefangen) -, sondern stellt einen kreativen kulturellen Mix dar.

[2] Pérez Mario Pérez, *Tyat - Tiati: a terra, mãe da humanidade*, in: Luiz Carlos Susin - Joe Marçal Gonçalves dos Santos (Hg.), Nosso Planeta, nossa vida: ecologia e teologia, São Paulo 2011, 159.

[3] Dazu gibt es eine vielfältige Zahl von Veröffentlichen aus den verschiedensten Bereichen: aus dem religiösen, politischen, kulturellen und pädagogischen Bereich. Vgl. z.B. Alberto Acosta - Esperanza Martínez, *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito 2009.

[4] Der Ausdruck „Überwindung der Scham" [im Portugiesischen „desenvergonhamento"; Anm. d. Übers.] entspricht nicht genau dem Entkommen aus Unterwerfung und Unterdrückung. Er spricht in realistischerer Weise ein Grundproblem der autochthonen Kulturen an, die insbesondere die Scham über ihre eigene Kultur unter dem kolonialen Einfluss der hegemonialen Kultur verinnerlichten. Und im Gegensatz dazu ist die „Überwindung der Scham" ein Prozess des Auszugs und der Befreiung, der von den Subjekten der Kultur selbst ausgeht, ein Schritt, den nur die Beschämten selbst tun können. Der Ausdruck wurde in Brasilien von José Comblin benutzt, aber nur mündlich, in einer Diskussion, an der der Autor dieses Beitrags selbst teilnahm.

[5] Vgl. Rodolfo Kusch, *América profunda*, Buenos Aires 1962, und sein letztes Werk: *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires 1976.

[6] Im Spanischen und Portugiesischen gibt es zwei Varianten unseres Hilfszeitwortes „sein": Während „estar" einen aktuellen Zustand meint, wird „ser" verwendet, um eine bleibende, konstitutive Eigenschaft zu bezeichnen; Anm. d. Übers.

[7] Wenn wir die Mimesis-Theorie von René Girard auf diese Kulturen anwenden, wie er es selbst in seinem Buch *Der Sündenbock*, Zürich 1988, 86ff tut, um den Mythos der Teotihuacan zu analysieren, dann fällt es nicht schwer, die Opfer auch in den amerikanischen Kulturen als Bewältigungsstrategie der sakralisierten und institutionalisierten Gewalt zu verstehen.

[8] Zum kolonialen Barock und seinem kulturellen Grundmuster für die Bildung des lateinamerikanischen „Ethos" vgl. Janice Theodoro, *América barroca*, São Paulo 1992; Rubem Barbosa Filho, *Tradição e artificio. Iberismo e barroco na formação americana*, Belo Horizonte 2000; José Maravall, *A cultura do barroco*, São Paulo 1997.

[9] Márcio Fabri dos Anjos, *Inculturação. Desafios hoje*, Petrópolis 1994.

[10] Paul Tillich, *Religion und Kultur*, in: ders., Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur (Gesammelte Werke, Bd. 9), Stuttgart 1967, 84.

[11] Vgl. Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 2012.

[12] In jüngeren Diskussionen wurde versucht, die Situation der Menschen, die einen vor allem afrokatholischen Synkretismus leben, mit dem Begriff „doppelte Zugehörigkeit" zu bezeichnen. Doch diese Analyse wird von der Feststellung widerlegt, dass es sich für das betreffende Subjekt um keine doppelte Zugehörigkeit handelt, sondern sehr wohl um die Schaffung einer Synthese von bis dahin gegensätzlichen Elementen. Von den Subjekten her gesehen ist also der Synkretismus selbst die Schaffung einer Synthese und keine Gegenüberstellung. Auch die „Künstlichkeit" muss genauer begriffen werden: Sie stammt grundlegend von der barocken Kultur des Theaters und der fiktionalen Literatur her und wird im Synkretismus nur entsprechend akzentuiert. Der Aspekt der Fiktion im Barock beinhaltet seinerseits wiederum eine Botschaft: Diese Welt ist nichtig und eitel.

[13] Vgl. Verschiedene, *Pluralidade Religiosa na América Latina*, in: Sociedade e Estado 23 (2008/2).

[14] Favela ist der brasilianische Ausdruck für Slum, Elendsviertel in den Städten; Anm. d. Übers.

[15] Vgl. Karen Armstrong, *Plädoyer für Gott*, Tübingen 2010, 11-13.

[16] 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.

Gerechte Beziehungen schaffen

Analyse innovativen feministischen und interkulturellen Handelns im kanadischen Kontext

Denise Couture

In einer Zeit, in der man Unterschiedenheit anders, nämlich ohne Abwertung des „Anderen", leben will, präsentiert dieser Beitrag die Ergebnisse einer in Montréal (Québec, Kanada) durchgeführten Untersuchung der autobiografischen Erzählungen von Feministinnen, die sich im interkulturellen oder interreligiösen Dialog engagieren. Die Untersuchung ist im Kontext Kanadas und Québecs angesiedelt, wo antirassistische Feministinnen von der Basis zwischen verschiedenen geopolitischen Gruppen unterscheiden, zwischen denen Beziehungen der Ungleichheit und postkoloniale Beziehungen herrschen. Zu diesen Gruppen zählen die autochthone Bevölkerung, Immigranten, die englisch- und die französischsprachige Bevölkerung. Auf theoretischer Ebene gehört diese Arbeit zur interkulturellen und multireligiösen feministischen Theologie. Man hat die Erzählungen von Frauen angehört, die verschiedenen religiösen oder spirituellen Traditionen angehören. Welche Strategien verfolgen sie, um Gerechtigkeit in den Beziehungen herzustellen? Vier Dimensionen ihres Handelns wurden festgehalten: Hierarchiekritik mit dem Ziel, Gleichheit herzustellen, „Verlernen" der eigenen Vorurteile, Aufbau eines Selbstwertgefühls, das die eigene Leidensgeschichte ebenso einbezieht wie die der anderen, und die verändernde Kraft von Bezugsgruppen.

Für die ökofeministische und antirassistische Philosophin Rosi Braidotti besteht die Herausforderung unserer Zeit vom westlichen Standpunkt aus gesehen darin, „den Unterschied von der Hypothek des Schlechten zu befreien". Wie kann man den Unterschied auf andere Weise leben als so, dass man dadurch „Andere" schafft, die nicht nur faktisch „Andere" sind, sondern implizit als „geringer" charakterisiert werden? Diese Art der Alterität, die uns durchdringt und die zu dekonstruieren und aufzulösen ist, strukturiert die westliche Philosophie und deren Moderne. Rosi Braidotti drückt es folgendermaßen aus: „[...] das Projekt der Moderne macht sich einen Zugang zur Subjektivität zu eigen, der einige ‚Grenzpfähle' ausschließt, die man auch als die ‚konstitutiven Anderen' kennt. Die Frauen, die natürliche Umwelt und der ethnisch Andere sind die drei miteinander verbundenen Aspekte des ‚Unterschieds' in der Moderne. [...] Sie gehören einer Kategorie der Geringschätzung, eines spiegelbildlichen ‚Anderen' an, der nur im Sinne eines ‚weniger als' in seiner Unterschiedenheit wahrgenommen werden kann."[1]

Gemäß dieser postanthropologischen feministischen Lesart löst sich mit dem

„Tod des Menschen" (Michel Foucault) eine Sichtweise der „menschlichen Natur" in nichts auf, die mit strukturell abwertenden Kategorien des Unterschieds einherging. Es geht um das Andere der Technowissenschaft (die Erde, die Natur), die sexuell Andere im Vergleich zum Mann (die Frau) und den Anderen des euro-amerikanischen Imperialismus (die Ursprungsvölker und die ethnisch „Anderen" im Vergleich zum weißen Mann).

Wie kann man einen Perspektivwechsel herbeiführen? Wie kann man diesen in einem selbst - welche Position auch immer wir hierbei innehaben - so stark verankerten schlechten Habitus verändern? Wie kann man die „Anderen", die spontan zu „Geringeren" herabgestuft werden, zur Geltung bringen? Wie macht man das im Kontext Kanadas und Québecs unter Einbeziehung der spirituellen, religiösen und theologischen Dimensionen?

Unter unseren Augen vollzieht sich eine Veränderung der Struktur der Alterität. Ich habe mich dazu entschlossen, zu analysieren, „wie das vor sich geht". Wie gestaltet sich diese Veränderung materiell? Welche hauptsächlichen Strategien wenden die aktiv an dieser Veränderung beteiligten Personen an, die die Herstellung neuer, gerechter Beziehungen zum Ziel haben? Es geht darum, ihre vielfachen Aktionen, um Beziehungsgerechtigkeit zu schaffen, zu analysieren, und dies inmitten von Schwierigkeiten und Hindernissen von außen sowie mitsamt ihren eigenen inneren Widersprüchen. Zu diesem Zweck möchte ich ein empirisches Forschungsprojekt heranziehen, in dessen Verlauf man die Erzählungen der spirituellen Autobiografie verschiedener Frauen angehört hat. Diese Frauen waren Feministinnen, die sich innerhalb von Milieus engagiert haben, die von religiöser und kultureller Vielfalt geprägt sind. Ihre Perspektive bildete dabei die Schaffung gerechter Beziehungen.[2] Bevor wir uns ihren Erzählungen zuwenden, ist es wichtig, den Kontext der Studie in geopolitischer, theoretischer und methodologischer Hinsicht darzustellen.

I. Der Kontext der Studie

1. Der geopolitische kanadische Kontext

Die in feministischen und antirassistischen Gruppen in Kanada engagierten Frauen unterscheiden vier geopolitische Gruppen, bei denen unterschiedliche ungleiche und postkoloniale Beziehungen eine Rolle spielen: die autochthone Bevölkerung, Immigranten und Immigrantinnen, die Frankofonen und die Englischsprachigen.

Was die Autochthonen betrifft, so erleben wir gerade einen historischen Moment, denn die von der Regierung der Konföderation ins Leben gerufene *Kommission Wahrheit und Versöhnung* hat ihre Arbeit aufgenommen. Sie hat unter anderem vor, ein nationales Archiv der zwischen 1920 und 1969 in Kanada verpflichtenden indianischen Pensionate zu erstellen. An dieser Stelle können wir auf den Beitrag von Gregory Baum in diesem Heft verweisen. Als gebildete Nicht-Autochthone müssen wir zunächst unsere mangelnde Kenntnis der von den Autochthonen

erlebten Situationen eingestehen. Die Mehrheit der Bevölkerung Kanadas oder Québecs hingegen ist immer noch völlig in Unkenntnis, was die Geschichte der „écoles residentielles“[3] betrifft. Die kanadische Gesellschaft ist von einem intensiven und tief verankerten Rassismus gegenüber den Autochthonen geprägt, der eine „sanktionierte Unwissenheit“ (Gayatri Spivak) zur Grundlage hat, das heißt eine Unwissenheit, die institutionellen Strukturen entspringt (Bildungssystem, Justizsystem etc.).

Aus der Perspektive der Bevölkerung Kanadas und Québecs besteht ein zentrales Problem der Beziehung zur Urbevölkerung darin, ihr Anderssein auf der multikulturellen Ebene zu sehen, ohne sich die koloniale Besonderheit bewusst zu machen. Man erfasst den historischen Bruch nicht, den die ersten Einwohner erlebten, denen man das Land wegnahm. Dieses Trauma ist komplex und nicht nur auf die Überlebenden der Pensionate beschränkt. Wenn man hier für Gerechtigkeit sorgen will, dann bedeutet das eine radikale Infragestellung und beträchtliche Veränderungen der Strukturen des Staates, seiner Gesetze und seiner Politik im Hinblick auf die autochthonen Gemeinschaften. Wie die Bevölkerung Kanadas insgesamt scheint auch die Regierung zu solchen Veränderungen nicht bereit zu sein. Was die Einwanderung betrifft, so zeigt eine Statistik vom 8. Mai 2013, dass Kanada unter den Ländern der G 8 das Land mit der höchsten Einwanderungsquote ist. Im Jahr 2011 waren in Kanada 20,4 Prozent der Bevölkerung, also ein Fünftel, Einwanderer. Als solche gelten Menschen, die im Ausland geboren sind. Québec, und hier vor allem Montréal, nimmt 20 Prozent der nach Kanada Einwandernden auf.

In der Regel schätzen sich die Kanadier und die Bewohner Québecs selbst als offen und gastfreundlich ein, was die Immigration betrifft. Ganz spontan denkt man und sagt man sich selbst: „Ich bin kein Rassist.“ Das Problem hinsichtlich der Einwanderung besteht genau in der illusorischen Selbstwahrnehmung, dass es keinen Rassismus gebe. Sie funktioniert wie ein Schleier, der sich über die Hierarchie legt, die in Wirklichkeit die Beziehungen strukturiert.

Dieses Faktum findet rasch seine Bestätigung durch die Wortmeldungen der Studentinnen und Studenten, wenn man das Thema Rassismus behandelt, zum Beispiel in meiner Vorlesung an der Universität Montréal. Zunächst gehen die Meinungsäußerungen der Teilnehmenden zum Thema konform mit den Erklärungen der Menschenrechte. Die Leute sprechen sich für Gleichheit und Gerechtigkeit sowie gegen jede Art von Rassismus und Diskriminierung aus. Das versteht sich von selbst und entspricht dem

Denise Couture ist Vizedekanin und Professorin an der Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften der Universität Montréal. Ihre Lehr- und Forschungsgebiete sind Theologische Ethik, Frauen und Religionen, christliche Fundamentaltheologie und kontextuelle Theologien in einer Perspektive der Befreiung. Sie ist Mitglied des Leitungsteams des Zentrums für kontextuelle Theologie und Ethik in Québec und Mitglied des feministischen und christlichen Kollektivs L'autre Parole. Veröffentlichungen u.a.: L'antiféminisme du „nouveau féminisme" préconisé par le Saint-Siège (in: Cahiers du genre 52, 2012); What Can Christian Liberation Theologies Learn from World Social Forum (in: Voices 35, 2012/3–4). Anschrift: Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, Pavillon Marguerite-D'Youville, C.P. 6128, Succ. Cenre-Ville, Montréal (Québec), H3C 3J7, Kanada.

eigenen Selbstverständnis. Diese selbstverständliche Position verschleiert den tatsächlichen Rassismus. Im Rahmen der Lehrveranstaltung wird man sich des strukturellen Rassismus erst nach einer Analyse der tatsächlichen Praktiken bewusst, und erst hierbei lernt man, dass „die Gleichheit nicht bereits vorhanden ist" (Christine Delphy). Erst hier beginnt sich der Diskurs der Teilnehmenden zu ändern. Dann wird offensichtlich, dass wir alle dieselbe Situation miteinander teilen, nämlich die, dass wir dabei sind, den Rassismus, der uns durchdringt, langsam zu überwinden, zu „verlernen".

In Kanada und Québec ist eine dritte postkoloniale Beziehung im Spiel, nämlich die zwischen Frankofonen und Englischsprachigen, die ich hier nur erwähnen will. Ein Aspekt der komplexen diesbezüglichen Situationen ist die Tendenz, eines der Gründervölker des modernen Kanada, die Franzosen, als eine Minderheit unter anderen im heutigen Kanada aufzufassen.

Was den Kontext betrifft, ist es schließlich wichtig hervorzuheben, dass wir in einem Klima leben, das wir als postfeministisch kennzeichnen können. In Kanada (und im Westen überhaupt) herrscht die landläufige Meinung, dass der Feminismus der Vergangenheit angehöre, dass die Gleichheit zwischen Mann und Frau bereits erreicht sei. Da die Teilnehmerinnen an unserer Studie sich selbst als Feministinnen (und Antirassistinnen) sehen, ist ihre Praxis zu den Keimzellen von Alternativen zu ihrer Gesellschaft und Kultur zu zählen.

2. Der theoretische Kontext: eine interkulturelle und multireligiöse feministische Theologie

Auf theoretischer Ebene ist diese Untersuchung dem Bereich der transnationalen, interkulturellen und multireligiösen feministischen Theologie zuzuordnen. Die Theologinnen, die diese Perspektive einnehmen, verankern ihre Arbeit in ihrem lokalen Kontext, wobei sie die Effekte der Mondialisierung berücksichtigen. Sie begreifen die Mondialisierung als die aktuelle Phase der Kolonisierung, die bis in unsere Gegenwart fortdauert.[4]

Diese Art von feministischer Theologie wird aktivistisch genannt. Sie zielt auf eine materielle (das Subjekt betreffende und körperliche) Veränderung ab, um die Beziehungsgerechtigkeit herzustellen. Sie nimmt eine Perspektive der Zusammenschau der einzelnen Kämpfe gegen die vielfachen Formen der Unterdrückung ein und geht davon aus, dass man die großen Zusammenhänge nicht begreift, ohne die Funktion der Religion zu untersuchen.[5] Die Theologinnen benutzen ein Bild, um diese transnationale und interkulturelle feministische Theologie zu beschreiben, nämlich das Bild von der „in der Vorstellungskraft entworfenen, imaginären, Gemeinschaft" (Benedict Anderson).[6] Es geht um die Möglichkeit einer Gemeinschaft unter den Feministinnen, die in den unterschiedlichen Kontexten zu verschiedenen Problemen arbeiten, aber in einer Perspektive, die darauf abzielt, Solidarität (Beziehungsgerechtigkeit) unter den einzelnen Protagonisten der Vielfalt herzustellen. Die „in der Vorstellungskraft entworfene Gemeinschaft" wird der riesigen Bandbreite ihrer lokalen Verankerung ebenso gerecht wie der Vielfalt der politischen Handlungsweisen und Theorien.

Für die nordamerikanischen feministischen Theologinnen[7], zu denen auch ich gehöre, führt der feministische Ansatz zu einer zentralen und wesentlichen Frage des Menschseins, nämlich zu der nach der Struktur der Alterität. Wir sind von einer ungerechten Politik geformt, die jeder Grundlage entbehrt und die eine Hälfte der Menschheit der anderen untergeordnet hat. Diese Herrschaftsbeziehung prägt uns durch und durch. Sie prägt die Menschheit darin, wie sie Alterität erfährt. Wie können wir uns einer Beziehungsstruktur entledigen, die immer nur dasselbe reproduziert und sich mit rassistischen Beziehungen und Beziehungen der Herrschaft über die Erde vermengt? Wie kann man diese feministische Frage angehen und dabei die übergreifende Verbindung mit anderen Problematiken beibehalten, in denen es darum geht, die Ungerechtigkeit zu bekämpfen?

3. Der methodologische Kontext: auf die autobiografischen spirituellen Erzählungen hören

Es geht also darum, genau unter dem Gesichtspunkt der Schaffung von Beziehungsgerechtigkeit die Ergebnisse einer Feldforschung vorzustellen, die darin bestand, die autobiografischen spirituellen Erzählungen von Feministinnen in Montréal zu sammeln. Dabei bediente man sich des individuellen, qualitativen und halb gesteuerten Interviews. Wichtig für diese Untersuchung war, dass sich die Teilnehmerinnen selbst unterschiedlichen religiösen und spirituellen Bereichen zuordneten. Das Forschungsteam hat die Erzählungen von zwölf Frauen analysiert, drei davon gehörten der Urbevölkerung an, drei waren Christinnen, zwei Jüdinnen, drei Muslimas und eine war Heidin. Die Definition der Religionszugehörigkeit ist jedoch relativ, denn einige identifizierten sich mit mehr als nur einer religiösen oder spirituellen Tradition und betrachteten die Grenzen zwischen ihnen nicht als starr.

Neben der religiösen und spirituellen Vielfalt gab es noch zwei weitere hauptsächliche Kriterien für die Auswahl der Teilnehmerinnen. Zunächst mussten sie sich selbst als Feministinnen im weiten Sinne des Wortes (im Sinne eines Engagements zum Wohl der Frauen) verstehen, und dann war es wichtig, dass sie in eine interkulturelle, interreligiöse oder interspirituelle Praxis involviert waren und dass sie dieses Handeln als ein zentrales Element ihres spirituellen Selbstverständnisses betrachteten. Die Teilnehmerinnen haben mehrheitlich einen hohen Ausbildungsstand und gehören der Mittelschicht an. Fünf davon sind in Québec geboren, eine kommt aus einer anderen kanadischen Provinz und sechs kommen von außerhalb Kanadas. Das Forschungsteam hat elf Interviews auf Französisch und eines auf Englisch geführt. Im Folgenden werden fiktive Vornamen benutzt, um die Anonymität der Teilnehmerinnen zu wahren.

Der Großteil der autobiografischen spirituellen Erzählungen fördert alternative Praktiken zutage: Die Frauen sprechen offen über feministische und antirassistische Perspektiven und nehmen an einer materiellen/körperlichen Veränderung hinsichtlich der Beziehungen zu den Anderen teil, die nicht länger als „geringer" angesehen werden. Diese Veränderung im Verhältnis zu den Anderen vollzieht sich über spirituelle und interspirituelle Wege. Rebecca sagt, sie engagiere sich

für interspirituelle Begegnungen „für die Wiederinstandsetzung der Welt". Für Amal ist die interreligiöse Begegnung wesentlich, um ihr eigenes spirituelles Leben zu entwickeln. Katie, Habiba, Michelle, Kaitlyn und Judith verstehen sich selbst - einige von ihnen seit ihrer Jugend - als Bauleute für den Frieden und für Heilung. Nach ihrer Auffassung sind spirituelle oder religiöse Praxis und die Herstellung von Gerechtigkeit eng miteinander verbunden.

Die Teilnehmerinnen erzählen, wie die Veränderung im Hinblick auf die Herstellung von Beziehungsgerechtigkeit mit einem Wandlungsprozess der eigenen Person, einer persönlichen, spirituellen und körperlichen Veränderung einhergeht. Die Frauen begeben sich gern in Situationen der Überwindung alter Muster und des Neulernens. Sie verändern ihre Beziehungen, indem sie materiell mit Personen unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlicher Spiritualität in Beziehung treten.

In diesem Beitrag geht es darum, die Erzählungen dieser Frauen, was den Aufbau von gerechten Beziehungen betrifft, zu vernehmen. Zu diesem Thema hat das Forschungsteam nach einer gemeinsamen vertiefenden Analyse der Abschriften der Interviews vier Strategien festgehalten, von denen die Frauen erzählten: 1. Hierarchiekritik, um Gleichheit zu etablieren; 2. Überwindung, „Verlernen" der eigenen Vorurteile; 3. Aufbau eines Selbstwertgefühls, das die eigenen Leidensgeschichten und die der Anderen mit einbezieht; 4. die verändernde Kraft der Bezugsgruppe. Das Forschungsteam hat festgestellt, dass diese Strategien sich quer durch die verschiedenen Erzählungen durchziehen. Das Team hat sich gleichermaßen dazu entschlossen, die Gefahr der Verallgemeinerung zu vermeiden, denn jede der Frauen hat einen sehr individuellen und einzigartigen Lebensstil. Deshalb bezieht sich die Vorstellung im Folgenden auf einige auffallend starke Praktiken im Sinne der vier Strategien.

II. Wie schafft man gerechte Beziehungen? Erzählungen interspiritueller Feministinnen

1. Hierarchiekritik zur Herstellung von Gleichheit

Michelle ist eine der Frauen, die sich seit ihrer Jugend als „Friedensaktivistin" versteht. Sie sieht sich selber als „in zwei Welten lebend" (so hat sie es selbst formuliert), „zwei unterschiedlichen Logiken folgend", „zwei unterschiedlichen Denkweisen verhaftet", die einander widersprechen. Die eine lehnt sie ab, doch sie ist in unserer Umwelt stets präsent, mit der sie sich auseinanderzusetzen gelernt hat, und die andere versucht sie zu leben und in Gemeinschaft aufzubauen. Die erste Art zu funktionieren entspricht einem „hierarchischen System", in dem den Einzelnen vorherbestimmte Rollen zugewiesen sind und in dem sich der Unterschied wie von selbst in eine Stufenleiter von Überlegenheit und Unterlegenheit einordnet. Die zweite Welt ist die des „Kreislaufs des Lebens", ein von Gleichheit geprägtes System, innerhalb dessen die Vielfalt positiv gelebt wird.

Der Kreislauf des Lebens entspricht der Weltsicht Michelles. Es ist eine Welt-

sicht, die einerseits dem Brauch entspricht und andererseits spirituell ist. Michelle hat sie von ihren Vorfahren vermittelt bekommen, denn sie gehört der Urbevölkerung an. Sie betrachtet die biologische und biokulturelle Vielfalt als wesentliche Voraussetzung für das Leben. Für sie „befindet sich alles in wechselseitiger Beziehung". „Der Energieaustausch", „der Austausch von Kenntnissen", „von Wissen" erfolgt im „Zwischen" in einer ständigen Bewegung. Ohne diesen Austausch, so sagt sie, herrschte sowohl in der Natur als auch im Gemeinschaftsleben der Tod. Ohne den Lebensraum des „Zwischen" tritt der Tod ein.

Um von einer Welt zur anderen, von einer Logik zur anderen zu wechseln, bedarf es einer Anstrengung, man muss an sich selbst arbeiten, einen Sprung wagen, und nach Auffassung Michelles hilft die Vielfalt, dies in die Tat umzusetzen. Dieser Übergang besteht unter anderem darin, vom Misstrauen zum Vertrauen zu gelangen, und dieses Vertrauen verleiht die Fähigkeit, vom Leid zu erzählen und diese Erzählungen anzuhören. Wenn sich der Übergang vollzieht, dann ist dies die Geburt des Menschen zu sich selbst. Die Menschen sprechen dann wahrhaftig, die Energie strömt, es kommt zu Austauschprozessen.

Ganz so wie Michelle, aber aus einem anderen Blickwinkel, meint Chloé, dass in den Frauen, die in zwei Welten leben, zwei in Spannung zueinander stehende Kräfte am Werk sind. Die erste Kraft, die in unserem Lebensumfeld ziemlich geläufig ist, lässt Beziehungen der Kontrolle zwischen den Menschen entstehen. Es handelt sich um die „entfremdende Struktur" des Patriarchats, die bestimmt, wie und was gedacht wird. Eine zweite Kraft öffnet einen „inneren Raum", in dem eine eigentümliche Kreativität zur Entfaltung kommt. Für Chloé sind es diese und insbesondere die patriarchalisch-religiösen Strukturen, die die Stimme der Frauen zum Schweigen bringen sowie ihr Wesen und ihren Körper kontrollieren. Dennoch entwindet sich das spirituelle Leben von Frauen dieser Zwangssituation. Der Raum des Zwischen (der Vielfalt, des Interkulturellen, des Interspirituellen), dieser Raum „zwischen uns", wird zu einer Chance. Er öffnet eine Tür. Er ermöglicht es, sich von der entfremdenden Struktur zu erholen und von ihr zu einem freien inneren Raum zu gelangen. Chloé bekräftigt ihre „Parteinahme" für die „Befreiung der Frau" in deren „religiöser Dimension". Sie spricht ausgehend von ihrer Erfahrung, wie wichtig es ist, das aufzubauen, was sie ein „heiliges Territorium" im eigenen Inneren nennt.

2. Ein „Verlernen" der eigenen Vorurteile

Eine zweite Strategie, welche die Teilnehmerinnen an der Untersuchung benannt haben, besteht darin, sich freiwillig in Situationen hineinzubegeben, die das Verlernen von Vorurteilen erleichtern. Rebecca rückt diesen Aspekt in den Mittelpunkt, wenn es um die Begegnung mit dem Anderen geht. Das Verlernen von den Vorurteilen besteht in einem Prozess der Bewusstmachung nach dem Modell von feministischen, antirassistischen Gruppen und Gruppen der Befreiung, der niemals zu Ende kommt.

Judith praktiziert das, was sie „schwierige Gespräche" nennt. Man geht dabei von einem „Antagonismus" aus, um die Vorurteile abzubauen. Als jüdische Frau hat

sie sich dazu entschlossen, Gespräche mit Palästinensern und Palästinenserinnen zu führen. Und sie erzählt, es sei schwierig gewesen, die Leidensgeschichten von Menschen zu hören, für die es wiederum schwierig war, sie zu erzählen. Aufgrund dieser Praxis hat Judith die Erfahrung gemacht, das Unrecht zu sehen, das man den Menschen in Palästina angetan hat und das sie vorher nicht wahrgenommen hat. Sie hat dieses neue Bewusstsein sofort integriert.

Mehrere Teilnehmerinnen sprechen vom Einfluss, den der 11. September 2001 auf die interkulturellen Beziehungen und auf die gemeinsame Herausforderung ausgeübt habe, von nun an gegen die Angst anzugehen, die Muslime in Gefolge dieses Ereignisses auslösen (Habiba, Rebecca, Yasmine).

Für Dalal besteht die Herausforderung für Menschen innerhalb von Gruppen, die den interreligiösen Dialog pflegen und denen sie sich in Montréal angeschlossen hat, darin, sich ihres (kulturellen und subjektiven) Filters zu entledigen. Sie sagt: „Du kannst mit mir keinen Dialog führen, wenn du bereits einen Filter dazwischengeschaltet hast." Die Frauen sprechen in unterschiedlicher Weise von dieser Arbeit an sich selbst, bei der es darum geht, „seine eigenen Barrieren" zu überwinden, wie Yasmine sagt; „die Etiketten zu beseitigen", nach den Worten Mikas; zu lernen, „in sich selbst einen Freiraum zu schaffen", wie es Chloé ausdrückt. Die Praxis, die darin besteht, gegen sich selbst anzugehen, ist nicht so selbstverständlich. Sie scheint einen Teil des Alltagslebens dieser Frauen zu bilden. Sie scheint auch eine Vorbedingung für den Aufbau gerechter Beziehungen zu sein.

3. Ein Selbstwertgefühl aufbauen, das die Leidensgeschichten integriert

Dalal, eine Frau, die ursprünglich aus dem Maghreb stammt, spricht von einer „extrem abgeschwächten Erfahrung" hinsichtlich des interreligiösen Dialogs in Montréal in einem Kontext, in dem die Vertreter der Religionen um einen Tisch versammelt formelle Gespräche führen. Sie sprechen von Frieden und Gerechtigkeit als Ideal und etablieren gleichzeitig innerhalb der Gruppe hierarchische Beziehungen, indem sie die Stimme der Frauen und von Menschen aus religiösen Minderheiten abwerten. Dalal sagt: „Die erste Gerechtigkeit ist es, bereits innerhalb der Gruppe anzufangen, sich gegenseitig als Gleiche zu betrachten." Für Judith kommt es darauf an, in der Lage zu sein, die Zwangsbeziehungen innerhalb der interkulturellen Gruppe zu analysieren und den Missbrauch erkennen zu können (eine Fertigkeit, die man möglicherweise in seiner Erziehung nicht vermittelt bekam). Und wenn es Missbrauch gibt, sagt sie, dann gibt es die Möglichkeit, sich zurückzuziehen.

Das dritte festgehaltene Thema ist das des Aufbaus eines Selbstwertgefühls, das die Leidensgeschichten mit einbezieht. Für Katie, eine christliche Autochthone, ist Ausschluss oftmals auf mangelndes Selbstwertgefühl zurückzuführen. Die autochthonen Frauen, mit denen sie arbeitet, gehen von einer Situation der Missachtung ihrer selbst aus, sie machen die Erfahrung vielfachen Missbrauchs und vielfältiger Formen der Abhängigkeit durch. Der erste Schritt, um Bezie-

hungsgerechtigkeit zu schaffen, besteht darin, dass man zur Wertschätzung seiner selbst gelangt.

Kaitlyn zufolge wohnt den Erzählungen der Frauen eine heilende Kraft inne. Das gemeinsame Leid ist eine der Grundlagen für die Begegnung. Chloé fasst den spirituellen Raum als den Ort der Selbstachtung auf. Sie sagt, sie habe durch das Aufschließen dieses inneren Raumes mit ihrem Leid zu leben gelernt. Dies hat sie dazu befähigt, das Leid anderer zu vernehmen und dabei in innerem Frieden zu verharren. Wenn man sich vor den leidenden anderen stellt, wie sollte man dann vor der Situation nicht flüchten? Wie kann man dem anderen weiter zuhören, wenn man selbst an die eigene Leidensgeschichte gebunden bleibt? Für Chloé kommt es wesentlich darauf an, auf diese Fragen eine Antwort geben zu können, wenn man die Besonderheit des anderen jenseits von Stereotypen würdigen will.

4. Sich selbst formen ausgehend von der verändernden Kraft der Bezugsgruppe

Die Teilnehmerinnen an der Untersuchung haben die Entscheidung getroffen, sich praktisch im interkulturellen, interreligiösen und interspirituellen Bereich als Ort der Schaffung von Frieden und gerechter Beziehungen zu engagieren. Diese Praxis bildet einen Teil von ihnen und bricht in ihrem Alltag, in der Beziehung zu den Nachbarn, unter allen möglichen Lebensumständen genauso hervor wie bei ihrer aktiven Teilnahme an verschiedenen Begegnungs- und Dialoggruppen. Einige von ihnen sprechen von der Bedeutung, an Bezugsgruppen teilzunehmen, das heißt an Gruppen, die sich aus feministischen und interspirituellen Frauen zusammensetzen, die dieselben Zielsetzungen miteinander teilen. Mehrere Teilnehmerinnen haben die Erfahrung gemacht, dass sich der interkulturelle Zusammenhalt leichter unter Frauen als in gemischten Gruppen einstellt.

Für Rebecca ermöglicht die Teilnahme an einer alternativen Gruppe das gemeinsame schöpferische Handeln, und das hat sie in ihrer Position als Angehörige einer Minderheit gestärkt, die sie seither selbstsicher ausfüllt. Yasmine sagt, dass sie sich „manchmal wie geohrfeigt" fühlte. Rebecca betont, dass es in der feministischen und interspirituellen Gruppe den Christinnen schwer fällt, ihre Rolle als Angehörige einer Mehrheit und der herrschenden Gesellschaftsgruppe zu sehen. Chloé und Yasmine bekennen, dass sie ihre feministische Spiritualität in der Bezugsgruppe entwickelt haben. Von daher kann man die Bedeutung ermessen, die es für die Frauen hat, die Erfahrung feministischer, interreligiöser oder interspiritueller Gruppen zu machen.

Schluss

Zu Beginn habe ich den geopolitischen Kontext Kanadas und Québecs betont, in dem immer noch eine „sanktionierte Unwissenheit" (Gayatri Spivak) herrscht, was die autochthone Bevölkerung angeht, und wo hinsichtlich der Migrantinnen

und Migranten die spontane Selbstwahrnehmung zum überwiegenden Teil lautet: „Ich bin kein Rassist." Diese Selbstwahrnehmung legt sich wie ein Schleier über den dahinter verborgenen Rassismus. All das findet in einem postfeministischen Klima statt, in dem die Auffassung herrscht, der Feminismus gehöre der Vergangenheit an, denn die Gleichheit zwischen Mann und Frau sei bereits erreicht. Folgende Fragen wurden gestellt: Wie kann man „den Unterschied von seiner Hypothek des Schlechten befreien" (Rosi Braidotti)? Wie kann man die Beziehung zu den „Anderen", die sie spontan als „geringer" konstruiert, ändern? Wie geht dieser Veränderungsprozess konkret materiell vonstatten?

Die Erzählungen der interspirituellen Feministinnen fördern ihre Praxis hinsichtlich des Aufbaus der Beziehungsgerechtigkeit zutage. Diese Protagonistinnen der Veränderung handeln konkret gegen die erwähnten, recht verbreiteten schlechten Gewohnheiten in Kanada und Québec. Sie schaffen gerechte Beziehungen, indem sie sich selbst verändern, an sich arbeiten und gegen die erworbenen schlechten Gewohnheiten angehen. Doch dieses Handeln am eigenen Selbst wird zugleich zu einem bejahenden und positiven Eingreifen. Dieses Engagement stellt für sie einen Ort des Lebens und der eigenen Entwicklung dar, die sie mit einer eigentümlichen Lebensenergie in Kontakt bringt. Es vollzieht sich eine Umkehrung. Der Raum des „Zwischen" (interkulturell, interreligiös, interspirituell) ist nicht länger ein Ort der Kontrolle des „Anderen" oder der Bedrohung für die eigene Handlungsfähigkeit. Für interkulturelle Feministinnen stellt er einen Ort dar, an dem sie ein Selbstwertgefühl entwickeln und gleichzeitig neue, gerechte Beziehungen innerhalb der Vielfalt herstellen.

Dieser konkreten alltäglichen Praxis gelingt es, „den Unterschied von der Hypothek des Schlechten zu befreien". Sicherlich, die Frauen theoretisieren darüber nicht im Stil eines akademischen Diskurses, doch sie leben diese Praxis, sie bauen sie auf und sie durchdenken sie kritisch. Die aktuelle Feldforschung hat zum Ziel, ihre die Beziehungen verändernde Praxis zur Geltung zu bringen. Auf methodologischer Ebene geht es nicht darum, die autobiografischen spirituellen Erzählungen der Frauen eins zu eins wiederzugeben. Bei einer sehr wachen Aufmerksamkeit für ihre jeweilige Individualität geht es vielmehr darum, den Zusammenklang ihrer Selbstwahrnehmung mit der theoretischen Sinnspitze der Humanwissenschaften deutlich zu machen, die die antirassistischen und feministischen Perspektiven ausformulieren. Es ist entscheidend, solche Verbindungen herzustellen. Denn im postkolonialen und interkulturellen westlichen Kontext sowie dem Kanadas und Québecs, den wir erforschen, stellt es sich als sehr schwer heraus, sich von den allzu gut erworbenen falschen Haltungen zu befreien, die uns den Satz „Ich bin kein Rassist" so spontan formulieren lassen. Dies hat ein Abstandnehmen von einem körperlichen Engagement des Subjekts zur Folge, um die Beziehungen im täglichen Leben konkret zu verändern. Die wissenschaftliche Theorie erklärt, wie sich dieses Engagement für Veränderung gegen den gesunden Menschenverstand richtet, während es jedoch entscheidend geworden ist. Die Erzählungen der interspirituellen Feministinnen zeigen ebenso, in Übereinstimmung mit dieser Theorie, wie schwer es materiell (körperlich) ist, sich für

eine solche Praxis der Veränderung zu engagieren, wie viel es einem selbst und den Gruppen als Gemeinschaft abverlangt, wie dies einem kontinuierlichen Prozess entspricht und wie sehr es den landläufigen Praktiken in einer Umgebung widerspricht, in der die Vorstellung herrscht, die Gleichheit sei schon erreicht. Genau aus diesem Grunde sind die vielfachen interspirituellen Aktivitäten dieser Frauen so bedeutsam, dass sie es verdienen, gehört und hervorgehoben zu werden, damit sie eine echte Inspiration für ein Handeln werden, das darauf abzielt, gerechte Beziehungen inmitten der postkolonialen und interkulturellen, spirituellen und religiösen Vielfalt herzustellen.

[1] Rosi Braidotti, *Vers une subjectivité viable: un point de vue philosophique et féministe*, in: Marie-Geneviève Pinsart (Hg.), Genre et bioéthique. Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales, Paris 2003, 33. Vgl. auch Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge 2013.

[2] Dieses Forschungsprogramm wurde vom Rat für humanwissenschaftliche Forschung Kanadas (CRSH) subventioniert und von Denise Couture an der Universität Montréal geleitet. Es trägt den Titel: *Das feministische Interreligiöse. Eine Praxis neuer Beziehungen von Identitäten, Religionen und Spiritualitäten.* Das Forschungsteam bestand aus drei weiteren Mitgliedern, der Doktoratsstudentin Tanja Riikonen, Marie Odile Lantoarisoa, die sich auf den Erwerb des Magistertitels vorbereitet, und Alexandra Côté, Kandidatin für das Baccalaureat.

[3] „Écoles residentielles" oder Pensionate hießen die speziell für die Ureinwohner Kanadas geschaffenen schulischen Einrichtungen, die das Ziel der Assimilation verfolgten; Anm. d. Übers.

[4] Mary McClintock Fulkerson - Sheila Briggs, *Indroduction*, in: Sheila Briggs - Mary McClintock Fulkerson (Hg.), The Oxford Handbook of Feminist Theology, Oxford 2012, 2-3 („Mondialisierung" ersetzt hier das geläufigere Wort „Globalisierung". Globalisierungskritische Kreise, wie etwa die Initiativen des Weltsozialforums, benutzen diesen Begriff gern, um deutlich zu machen, dass es nicht nur um ein ökonomisches Phänomen geht; Anm. d. Übers.).

[5] Serene Jones, *Feminist Theology and the Global Imagination*, in: Briggs - McClintock (Hg.), The Oxford Handbook of Feminist Theology, 23.

[6] Ebd., 15.

[7] Siehe Catherine Keller, *The Love of Postcolonialism: Theology in the Interstices of Empire*, in: Catherine Keller - Michael Nausner - Mayra Rivera (Hg.), Postcolonial Theologies. Divinity and Empire, St. Louis 2004, 221-242.

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

Kanadische Kirchen bedauern Nähe zum Kolonialismus

Gregory Baum

Der vorliegende Beitrag setzt sich mit einem im kanadischen Kontext zentralen Thema auseinander: dem Bericht über die Situation der Erst- oder Gründungsvölker Kanadas (First Peoples oder Founding Peoples). Er erinnert daran, dass aller multikulturellen Rhetorik zum Trotz der von den Vereinten Nationen sanktionierte Kolonialismus in Kanada fest etabliert ist, obwohl das Bewusstsein hierfür in der tonangebenden Kultur des Landes weitgehend fehlt. Für Kanadas indigene Bevölkerung waren die kulturellen Konsequenzen dieser Kolonialherrschaft verheerend. In der Vergangenheit mussten die First Nations, nachdem man sie in ihre Reservate gesperrt und die Ausübung ihrer traditionellen Jagdpraktiken großenteils unterbunden hatte, den Niedergang ihrer Kultur mitansehen. Erst vor Kurzem – im Lauf der 1990er Jahre – haben die Kirchen im Zuge des lebensnotwendigen Versöhnungsprozesses in zahlreichen Schuldeingeständnissen und Geschichten ihre Stimme wiedergefunden und eine implizite Theologie entwickelt.

Der von den Vereinten Nationen sanktionierte Kolonialismus ist in Kanada fest etabliert, auch wenn die tonangebende Kultur des Landes sich dessen meist nicht bewusst ist. Für Kanadas indigene Bevölkerung waren die kulturellen Folgen dieser Kolonialherrschaft verheerend. In Reservate gesperrt und oft außerstande, ihre Jagdtraditionen zu pflegen, mussten die *First Nations* den Niedergang ihrer Kultur mitansehen. Trotz dieser problematischen Geschichte leben heute in Kanada über 1.200.000 Indianer aus Hunderten verschiedener Stämme und Nationen. Seit den 1960er Jahren haben die kanadischen Indianer ihre Hoffnungslosigkeit überwunden und Protestbewegungen ins Leben gerufen, um deutlich zu machen, dass sie nicht bereit sind, sich mit den ihnen auferlegten Lebensbedingungen abzufinden. Im Lauf der letzten Jahrzehnte haben Historiker große Anstrengungen unternommen, um die Geschichte der indianischen Nationen zu erzählen; Anthropologen konnten ihr kulturelles Leben rekonstruieren, und Angehörige der indigenen Bevölkerung haben als führende Politiker oder Künstler begonnen, das öffentliche Gesicht Kanadas mitzuprägen.[1] Ein detaillierteres Wissen über ihre Situation in Geschichte und Gegenwart blieb jedoch weitgehend den akademischen Kreisen vorbehalten, bis die Schulen in den 1970ern damit begannen, das Thema nach und nach in den historischen und kulturellen Bildungskanon aufzunehmen.

Kollektive Blindheit

Entgegen der öffentlichen Meinung in Kanada und Québec finden die kolonialen Verquickungen und ihre kulturellen Konsequenzen in theologischen Kreisen allerdings kaum Beachtung. Die Unsichtbarkeit der indigenen Bevölkerungen oder, besser gesagt, die Blindheit der tonangebenden Kultur war 2011 Thema der Jahreskonferenz der *Société canadienne de théologie.*[2] Ein Vortrag von Jean-François Roussel machte deutlich, dass in der umfangreichen Literatur, die kanadische Theologen im Lauf der Jahre hervorgebracht haben, so gut wie keine Hinweise auf indigene Bevölkerungen enthalten sind. Die Arbeiten von Achiel Peelman stellen hier eine wichtige Ausnahme dar.[3] Und Jean Richard legte auf derselben Konferenz dar, dass der Holocaust im Bewusstsein gebildeter Menschen in der westlichen Welt einen festen Platz hat, während eine entsprechende Bewusstseinsbildung für ein anderes, von massiver Gewalt geprägtes Kapitel unserer Geschichte erst noch geleistet werden muss: die kolonialen Eroberungen des westlichen Imperialismus.

Weil die indigenen Bevölkerungen unsichtbar gemacht worden sind, haben die Kanadier noch bis vor Kurzem nicht gewusst, dass die Regierung der Konföderation seit den 1870er Jahren gemeinsam mit den Kirchen einschließlich der katholischen und der anglikanischen Kirche Internate (*Residential Schools*) für die Kinder der Ureinwohner eingerichtet hat, um sie von ihren Eltern zu trennen, ihnen ihre Muttersprache zu verbieten, sie ihrer ererbten Kultur zu entwöhnen und an den Mainstream der kanadischen Gesellschaft anzupassen. Australien trägt ähnliche historische Probleme mit sich herum. 150.000 indigene und Métis-Kinder wurden im Lauf der Jahre und Jahrzehnte gewaltsam von ihren Eltern getrennt und in die *Residential Schools* gebracht. In diesen Internaten, die von der Regierung nur sehr dürftig finanziert und von den christlichen Kirchen betrieben wurden, wuchsen viele Generationen von Kindern unter übelsten Bedingungen heran. Unzählige von ihnen wurden durch diese Erfahrung traumatisiert, auch wenn einige wenige positivere Geschichten zu erzählen haben.[4] Erst in den 1990ern wurden die *Residential Schools* endlich geschlossen.

Die Kirchen, die von derselben kollektiven Blindheit geschlagen waren, erklärten sich bereit, diese Schulen zu betreiben, weil sie vermeintlich gute Gründe dazu hatten. Auch sie glaubten an die Überlegenheit der westlichen Kultur; Loyalität

Gregory Baum, geb. 1923 in Berlin, war von 1959 bis 1986 Professor der Theologie und der Religionswissenschaft am St. Michael's College der Universität Toronto und von 1986 bis 1997 an der religionswissenschaftlichen Fakultät der McGill-Universität in Montréal, Kanada. Von 1960 bis 1965 war er Theologe am Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, das Papst Johannes XXIII. eingerichtet hatte. Von 1970 bis 1990 war er Mitglied des Herausgeberkomitees von CONCILIUM. Veröffentlichungen u.a.: Nationalism, Religion and Ethics, Montréal (2001); Frieden für Israel (2002); Amazing Church (2005); The Theology of Tariq Ramadan: A Catholic Perspective (2009); Truth and Relevance: Catholic Theology in French Québec Since the Quiet Revolution (2014). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Kirche – für und gegen die Demokratie" in Heft 4/2007. Anschrift: Centre Justice et Foi, 25 rue Jarry Ouest, Montréal, Québec, Canada QC H2P 1S6. E-Mail: gregory.baum@mcgill.ca.

gegenüber der Regierungspolitik hielten sie für ihre Christenpflicht; und was noch wichtiger war, sie betrachteten ihre Arbeit an diesen Internaten als einen Teil ihrer Mission, aus den Ureinwohnern gute Christen zu machen. In den 1980er und 1990er Jahren gerieten die *Residential Schools* in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit, als einige Ureinwohner, die dort interniert gewesen waren, vor Gericht gingen, um Schulmitarbeiter, darunter auch Priester und Ordensleute, wegen grausamer körperlicher Züchtigungen und, schlimmer noch, wegen sexuellen Missbrauchs zu verklagen. Diese Gerichtsfälle gingen in allen Einzelheiten durch die Presse. Einige Ordenskongregationen, die für besagte Schulen verantwortlich gewesen waren, wurden vom Gericht dazu verurteilt, den Opfern hohe Schadenersatzsummen zu zahlen; andere Orden einigten sich außergerichtlich, indem sie den Missbrauchsopfern finanzielle Entschädigungen anboten.

Die Kanadier hatten zunächst den Eindruck, als Opfer der *Residential Schools* hätten nur diejenigen Kinder zu gelten, die von Schulmitarbeitern geschlagen oder sexuell belästigt worden waren. Schon bald aber brachte die 1991 von der Regierung eingerichtete *Royal Commission on Aboriginal Peoples* einen Bericht heraus, der im Detail dokumentierte, welch großen Schaden die Mehrzahl der Schüler in diesen Internaten davongetragen hatte. Während einige wenige von ihnen die dortige Erziehung als einen Segen betrachteten, weil sie aus ihnen aktive und verantwortungsbewusste Menschen gemacht habe, waren die meisten der Kinder durch die Trennung von ihren Eltern traumatisiert, litten unter dem Verlust ihrer kulturellen Identität, gerieten in einen Zustand der Verwirrung und erfuhren sich selbst als geschädigt und außerstande, positiv auf die Herausforderungen des alltäglichen Lebens zu reagieren. Der Bericht der *Royal Commission,* der 1996 in mehreren Bänden - insgesamt 4000 Seiten - erschien, hatte jedoch nur geringe Auswirkungen auf die öffentliche Meinung in Kanada. Die *Royal Commission* veröffentlichte einen kleinen Band, *Highlights from the Report of the Royal Commission,* mit dem kühnen Untertitel: *People to People, Nation to Nation* („Von Volk zu Volk, von Nation zu Nation"). Aus Gründen, die niemals vollständig aufgeklärt worden sind, war jedoch die Zahl der Exemplare begrenzt, und weitere Auflagen gab es nicht, sodass das Buch keine weite Verbreitung fand - bis es vor kurzem ins Internet gestellt wurde.[5]

Kirchen finden ihre Stimme wieder

In den 1990ern erwachten die kanadischen Kirchen langsam aus ihrem Dämmerschlaf. Dank des Zeugnisses ihrer eigenen indigenen Mitglieder entdeckten sie die verheerenden Auswirkungen des Systems der *Residential Schools.* Die *United Church of Canada,* die *Presbyterian Church in Canada,* die *Anglican Church of Canada* und die katholische Kongregation der Oblatenpatres baten öffentlich bei den indigenen Bevölkerungen um Entschuldigung. Ihre Stellungnahmen kamen von Herzen; sie erkannten das schwere Leid an, das den Ureinwohnern zugefügt

worden war, gestanden die sündige Blindheit der Kirche ein und versprachen Respekt vor dem kulturellen Erbe der indigenen Bevölkerungen sowie Solidarität mit ihren Bemühungen um Anerkennung und soziale Gerechtigkeit in Kanada. Im Folgenden möchte ich einige Passagen aus diesen Entschuldigungsbitten zitieren.

1986 bat Reverend Robert Smith, Moderator der *United Church of Canada,* die Ureinwohner im Namen seiner Kirche um Entschuldigung:

„Wir haben Ihnen nicht zugehört, als Sie uns an Ihrer Weltsicht teilhaben lassen wollten. In unserem Eifer, Ihnen die frohe Botschaft Jesu Christi zu bringen, haben wir uns Ihren spirituellen Werten verschlossen. Wir haben die Tiefe und Breite und Länge und Höhe des Evangeliums Christi mit der westlichen Eigenart und Kultur verwechselt. Wir haben unsere Zivilisation zur Bedingung der Evangelisierung gemacht. Wir wollten, dass Sie so würden wie wir, und indem wir versuchten, dies zu erreichen, haben wir dazu beigetragen, jene Weltsicht zu zerstören, die Sie zu dem gemacht hatte, was Sie waren."[6]

1994 legte die Generalversammlung der presbyterianischen Kirche Kanadas ein Schuldbekenntnis ab und verband es mit einer Entschuldigungsbitte an die indigenen Bevölkerungen:

„Wir erkennen an, dass der Schaden, den wir verursacht haben, in den Einstellungen und Werten des westlichen Kolonialismus und in der Auffassung wurzelt, alles, was noch nicht nach unserem Bilde geformt war, müsse ausfindig gemacht und ausgebeutet werden. Als Teil dieser Politik haben wir gemeinsam mit anderen Kirchen die Regierung ermutigt, einige bedeutende spirituelle Praktiken unter Strafe zu stellen, mittels deren die indigenen Bevölkerungen die Gegenwart des Schöpfergottes erfuhren. Für die Mitschuld der Kirche an dieser Politik bitten wir um Vergebung."[7]

Im August 1993 bat der Primas Erzbischof Michael Peers im Namen der anglikanischen Kirche bei den indigenen Bevölkerungen um Entschuldigung:

„Ich akzeptiere und bekenne vor Gott und vor Ihnen unser Versagen in den Residential Schools. *Wir haben Sie enttäuscht. Wir haben uns selbst enttäuscht. Wir haben Gott enttäuscht.*
Ich bedaure es mehr, als ich sagen kann, dass wir Teil eines Systems gewesen sind, das Sie und Ihre Kinder aus ihrer Heimat und aus ihren Familien herausgerissen hat.
Ich bedaure es mehr, als ich sagen kann, dass wir versucht haben, Sie nach unserem Bild neu zu schaffen, indem wir Ihnen Ihre Sprache und die Zeichen Ihrer Identität wegnahmen.
Ich bedaure es mehr, als ich sagen kann, dass so viele Menschen an unseren Schulen physisch, sexuell, kulturell und emotional missbraucht worden sind.
Im Namen der Anglican Church of Canada *bitte ich hiermit um Entschuldigung."*[8]

2001 bat Reverend Doug Crosby, Vorsitzender der Oblaten-Konferenz von Kanada, die indigenen Bevölkerungen im Namen seiner Kongregation um Entschuldigung und erkannte damit ausdrücklich an,

„dass jede aufrichtige Entschuldigungsbitte implizit auch ein Versprechen ist, umzukehren und in Zukunft anders zu handeln. Wir, die Oblaten von Kanada, wollen uns zu einer erneuerten Beziehung mit den indigenen Bevölkerungen verpflichten, die [...] die Fehler der Vergangenheit hinter sich lässt und eine neue Ebene des Respekts und der Gegenseitigkeit erreicht. Wir erteilen dem Imperialismus in all seinen Formen eine Absage und verpflichten uns gleichzeitig, die indigene Bevölkerung in ihren Bemühungen zu unterstützen, ihr Land, ihre Sprache, ihre geheiligten Traditionen und ihren berechtigten Stolz zurückzugewinnen"[9].

Seit Kanada eine säkulare Gesellschaft geworden ist, haben die Kirchen nur mehr geringen Einfluss auf die öffentliche Meinung. Es ist unwahrscheinlich, dass der reiche spirituelle und politische Gehalt ihrer Entschuldigungsbitten bei Kanadiern und Québecern einen tieferen Eindruck hinterlassen hat. Doch die indigenen Bevölkerungen haben ihre Entschuldigungsbitten und Solidaritätsversprechen positiv aufgenommen.

Die indigenen Bevölkerungen werden militanter

Die in den 1960ern entstandene indigene Widerstandsbewegung ist im Lauf der vergangenen 20 Jahre stärker geworden und hat auf mehreren organisierten Demonstrationen gegen die Regierungspolitik oder örtliche Formen der Unterdrückung protestiert, wobei es zuweilen auch zu Gewalttaten gekommen ist. Wachsende Unruhe und Unzufriedenheit unter den indigenen Bevölkerungen haben in allen kanadischen Provinzen zu öffentlichen Konflikten geführt. Besorgt über diese neue Militanz beschloss Premierminister Stephen Harper 2008, öffentlich die indigenen Bevölkerungen und insbesondere die 80.000 noch lebenden ehemaligen Internatsschüler für die Einrichtung der *Residential Schools* um Entschuldigung zu bitten. Am 11. Juli 2008 sprach er im Parlament und begann seine Entschuldigungsbitte mit folgenden Worten:

„Mr. Speaker, ich stehe heute vor Ihnen, um bei den früheren Schülern der Indianerinternate um Entschuldigung zu bitten [...] Zwei vorrangige Ziele des Systems der Residential Schools *bestanden darin, Kinder von ihren Familien zu trennen, sie dem Einfluss ihres Zuhauses, ihrer Traditionen und Kulturen zu entziehen und sie an die herrschende Kultur anzupassen. Diese Ziele basierten auf der Annahme, die Kulturen und Spiritualitäten der Ureinwohner seien unterlegen und nicht ebenbürtig. Zuweilen verfuhr man sogar ausdrücklich nach dem schändlichen Prinzip, ‚den Indianer im Kind zu töten'. Wir wissen und erklären heute, dass diese Politik der Assimilation falsch war, großes Leid verursacht hat und dass für eine solche Politik in unserem Land kein Platz ist."*[10]

Die ganze Entschuldigungsbitte war ein demütiges Bekenntnis und wurde von verschiedenen Sprechern der indigenen Bevölkerungen sehr begrüßt. Doch Bitten um Entschuldigung reichen nicht aus. Nach der Rede des Premierministers nahm die Militanz indigener Gruppen in verschiedenen Teilen des Landes noch

zu. Diese Menschen wollten von ihrem kolonialen Status befreit werden und forderten, den *Indian Act* durch verhandelte Übereinkünfte zu ersetzen.
2009 reagierte die konservative Harper-Regierung auf die zunehmenden indigenen Proteste mit der Einsetzung einer Wahrheits- und Versöhnungskommission[11], die die ganze Geschichte der kanadischen *Residential Schools,* das ganze „Leid der gestohlenen Kinder und der zurückgelassenen Eltern" aufdecken soll. Aufgabe der Kommission ist es, den Kanadiern und den indigenen Bevölkerungen zu Versöhnung, gegenseitigem Respekt und gesellschaftlicher Solidarität zu verhelfen. Die Mitglieder der Kommission waren und sind in den kanadischen Provinzen unterwegs und führen in zahlreichen großen und kleinen Städten und Ortschaften im ganzen Land Anhörungen durch. Die Anhörung in Montréal fand vom 24. bis zum 27. April 2013 statt.
Eingeladen zu diesen Anhörungen waren alle betroffenen Ureinwohner und Kanadier. Die Treffen bieten indigenen Männern und Frauen eine Gelegenheit, öffentlich über das Leid zu sprechen, das ihnen und ihren Gemeinschaften durch die *Residential Schools* zugefügt worden ist. Und sie sind ein Forum für Kanadier, die angesichts der von der Regierung und den Kirchen ausgeübten Unterdrückung ihre Reue und ihr Bedauern äußern und den *First Nations* in ihrem Kampf um mehr Gerechtigkeit ihren Respekt und ihre Unterstützung zusagen wollen. Solche Treffen sind oft zutiefst bewegend: Sie bringen den Opfern, die Schlimmes erlitten haben, Trost und wecken in den Kanadiern den dringenden Wunsch nach einer radikalen Kehrtwende in den Beziehungen der Regierung zur indigenen Bevölkerung. Zu den aktiven Teilnehmern an diesen Treffen zählen Vertreter der Kirchen und engagierter christlicher Gruppen, die ihre Trauer und Solidarität bekunden, weil sie hoffen, dass ihr Zeugnis die öffentliche Meinung beeinflussen und das Bewusstsein der Kanadier und Québecer sensibilisieren wird. Auch diese christlichen Texte sind implizit von einer Theologie geprägt, die Aufmerksamkeit und nähere Beachtung verdient.
Einige führende Vertreter der indigenen Bevölkerungen haben die Frage aufgeworfen, ob eine Versöhnung möglich ist, die sich allein auf das gesonderte Schulsystem bezieht und die unterdrückerischen Gesetze ausblendet, die den indigenen Gemeinschaften in anderer Weise Schaden zufügen. Als die Harper-Regierung dem Parlament 2012 einen Antrag über Gesetze vorlegte, die bestimmte indigene Gemeinschaften benachteiligten, verloren die indigenen Aktivisten die Geduld, machten ihrem Ärger Luft und organisierten eine neue Protestbewegung, die alle indigenen Gemeinschaften einbeziehen sollte. Sie nannten diese Bewegung „Idle No More" - ein Appell an ihr eigenes Volk, die Passivität und Hoffnungslosigkeit abzuschütteln und sich auf die Macht und schöpferische Kraft ihrer eigenen Traditionen zu besinnen. Die Demonstrationen in den verschiedenen Landesteilen fanden mediale Beachtung, was dazu führte, dass die indigenen Bevölkerungen öffentlich wahrgenommen und die Kanadier über ihre von Unterdrückung geprägten Lebensbedingungen informiert wurden. „Idle No More" ist von fortschrittlichen Kanadiern einschließlich einiger politischer Persönlichkeiten unterstützt worden. Namentlich der frühere Premierminister Paul Martin

hat sich mit Nachdruck für die Belange der Protestbewegung ausgesprochen. Er ist sogar so weit gegangen, Kanadas Indianerpolitik als „kulturellen Völkermord" zu bezeichnen.[12]

Es besteht kein Zweifel, dass der öffentliche Diskurs über die indigenen Bevölkerungen in Kanada zurzeit im Wandel begriffen ist. Die Reue der Kirchen und ihr Einsatz für Unterstützung und Solidarität sind bewundernswerte Gesten des Glaubens. Und doch habe ich den Eindruck, dass diese Sehnsucht nach Versöhnung und neu verhandelten Übereinkünften sich auf eine verhältnismäßig kleine Gruppe politisierter Männer und Frauen aus Gesellschaft und Kirche beschränkt und von der großen Mehrheit der Kanadier nicht geteilt wird. Unsere Augen sind noch immer von der ererbten Blindheit geschlagen. Die größten Hoffnungen richten sich nun auf die indigenen Bevölkerungen selbst und darauf, dass sie noch aktiver werden, ihre geheiligten Traditionen weiter hochhalten, sich enger zusammenschließen und endlich zu einer politischen Kraft werden, der niemand mehr widerstehen kann.

[1] Vgl. Marie-Pierre Bousquet - Robert Crépeau (Hg.), *Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas,* Paris 2012.

[2] Société canadienne de théologie, Jahreskongress *La réconciliation: contextes contemporains, pratiques nouvelles et défis théologiques* (3.-5. November 2011). Die Kongressakten erscheinen demnächst; vgl. dort Jean-François Roussel und Nicole O'Bomsawin, *La réconciliation entre Autochtones et société canadienne: perspectives amérindienne et théologique,* sowie Jean Richard, *Le salut comme réconciliation.*

[3] Achiel Peelman, *Le Christ est amérindien,* Montréal 1992. Englische Übersetzung: *Christ is a Native American,* Maryknoll, NY 1995 und ders., *L'Esprit est amérindien: Quand la religion amérindienne rencontre le christianisme,* Montréal 2004.

[4] Vgl. Gilles Ottawa u.a., *Les pensionnats indiens au Québec: Un double regard,* Québec 2010.

[5] Das Buch ist zurzeit im Internet zugänglich: www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100014597/1100100014637 (zuletzt aufgerufen am 15. Juni 2013).

[6] www.united-church.ca/aboriginal/relationships/apologies (zuletzt aufgerufen am 15. Juni 2013).

[7] www.indians.org/welker/apology.htm (zuletzt aufgerufen am 15. Juni 2013).

[8] www.anglican.ca/relationships/trc/apology/english (zuletzt aufgerufen am 15. Juni 2013). Vgl. auch die im Namen der Oblatenkonferenz von Kanada von ihrem Vorsitzenden, H. H. Doug Crosby, ausgesprochene Entschuldigungsbitte: www.turtleisland.org/news/oblates.pdf (zuletzt aufgerufen am 15. Juni 2013).

[9] www.turtleisland.org/news/oblates.pdf (zuletzt aufgerufen am 15. Juni 2013).

[10] www.cbc.ca/news/canada/story/2008/06/11/pm-statement.html (zuletzt aufgerufen am 15. Juni 2013).

[11] www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=26 (zuletzt aufgerufen am 15. Juni 2013).

[12] www.cbc.ca/news/canada/Montréal/story/2013/04/26/truth-and-reconciliation-saganash-paul-martin.html (zuletzt aufgerufen am 15. Juni 2013).

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

concilium
Theologisches Forum

Das Konzilsdekret „Inter Mirifica": Erfolg oder Fehlschlag?

Guy Marchessault

Das Problem des Dekrets Inter Mirifica *bestand darin, dass es dem Konzil in einer zu frühen Phase vorgelegt wurde und die Teilnehmer beschlossen, es lieber später durch ein weiteres Dokument von „konziliarem" Rang zu ergänzen: eine Pastoralinstruktion, die 1971 veröffentlicht wurde. Die Wahrnehmung des Dekrets selbst wurde vor allem durch seinen moralisierenden Ansatz bestimmt. Gleichwohl bleibt es das erste Zeugnis dafür, dass die Kirche begann, sich der Bedeutung der Kommunikationsmittel und des Beitrags der christlichen Medienschaffenden bewusst zu werden. Auf die Pastoral hatte es zunächst nur geringe Auswirkungen, weil die Verantwortlichen die Medien lediglich als nützliche Hilfsmittel betrachteten und nicht erkannten, dass sie es hier mit dem künftigen Herzstück der Ausdrucksformen der Gegenwartskultur zu tun hatten.*

Ist das Konzilsdekret *Inter Mirifica* womöglich Erfolg und Fehlschlag zugleich? Das erste Konzilsdokument der Geschichte, das sich direkt mit den Methoden der Glaubenskommunikation befasste, diente den Konzilsvätern im Vorfeld der - zeitgleich stattfindenden und als wichtiger erachteten - Abstimmung über die Liturgiereform als eine Art Fingerübung. Es ist das Dekret, das die meisten Neinstimmen des gesamten Konzils erhielt. Der Grund hierfür ist einfach: Es kam

zu früh; nach den Gesetzen der Logik hätte es erst im Gefolge der großen Visionen formuliert werden dürfen, die in den späteren Dokumenten und insbesondere in *Gaudium et Spes*, der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute", entwickelt worden waren.

Die Abfassung war chaotisch und wurde auf der Ebene des Konzilspräsidiums mehrfach blockiert. Nachdem die ersten Versionen für zu lang befunden worden waren, kam die Weisung, das Dekret auf einen möglichst geringen Umfang zu kürzen, damit man es „zum Üben" benutzen könne. Drei Personen, Msgr. Lucien Metzinger (Franzose, später Bischof in Peru und Kommunikationsbeauftragter der Kirche Lateinamerikas), Msgr. Jean Bernard (von der Internationalen Katholischen Organisation für Kino und audiovisuelle Medien OCIC) und Abbé Jean-Marie Poitevin PME (vom Missionsdienst der OCIC in Rom) kamen eiligst zusammen, um diese Kürzungen vorzunehmen. Einige Punkte wurden „gerettet", wie J.-M. Poitevin erzählt: unter anderem die größere Beteiligung der Laien und die verbesserte Stellung der Päpstlichen Kommission für die Sozialen Kommunikationsmittel.[1]

Nach der Abstimmung vom 4. Dezember 1963 (1960 Ja- und 164 Neinstimmen) wurde - um die drakonischen Kürzungen abzumildern, die an diesem Test-Dekret vorgenommen worden waren - die Idee vorgebracht, den eher unvollständigen Text, dem man „die Flügel gestutzt und vieles von seiner Inspiration genommen hatte" (Poitevin), durch eine Ausarbeitung zu ergänzen. Also beschloss das Konzil die Vorbereitung eines Ergänzungsdokuments: der „Pastoralinstruktion *Communio et progressio* über die Instrumente der Sozialen Kommunikation, veröffentlicht im Auftrag des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils" (so der offizielle Titel).

Die Instruktion wurde 1971 im Vatikan veröffentlicht. Vor der endgültigen Version hatte man sechs oder sieben andere Fassungen formuliert und dabei eine immer größere Anzahl von Laien beteiligt, unter ihnen auch Jean-Pierre Dubois-Dumée (Chefredakteur der Pariser Tageszeitung *La Croix*) und André Ruszkowski (Leiter des Instituts für Soziale Kommunikation an der Universität Saint-Paul in Ottawa).

Die Instruktion wurde nicht zuletzt von der internationalen Presse sehr gut aufgenommen: Sie war ganz offensichtlich direkt von Journalisten beeinflusst worden und befasste sich eingehend mit der Verbreitung von Informationen. Die Tageszeitung *Le Monde* nahm sogar im Leitartikel auf der ersten Seite positiv Stellung und begrüßte unter anderem, dass die Instruktion das Recht der Öffentlichkeit bestätigte, zu informieren und informiert zu werden (Nr. 34-47), und Kirchenvertretern zu einer klugen Verwendung von Sperrfristen riet (ironischerweise war *Communio et progressio* bis wenige Stunden vor ihrem Erscheinen mit einer Sperrfrist belegt gewesen!).

Gestützt auf den Begriff der Gemeinschaft formulierte das Dokument außerdem eine gelungene Theologie der Kommunikation. Insgesamt vertrat der Text eine sehr optimistische Sicht auf die Beziehungen zwischen den Medien und der katholischen Kirche - zu optimistisch vielleicht, wie man ihm später von einigen

Seiten vorwerfen sollte, da die Verfasser sich in ihrer Begeisterung dazu hatten hinreißen lassen, die dunklen Seiten der Medienwelt - etwa die Einflussnahme der großen Konzerne zugunsten von Zusammenschlüssen bzw. Absprachen und den übermäßigen Konsum - ein wenig zu verharmlosen.

Communio et progressio wurde etwa 20 Jahre später durch ein weiteres Dekret zur Kommunikation, *Aetatis novae* (22. Februar 1992), ergänzt, das, eher pragmatisch orientiert, sich vor allem mit den Möglichkeiten der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit auseinandersetzte.[2] In der Zwischenzeit legt der Vatikan seit dem Konzil alljährlich im Rahmen des Welttags der sozialen Kommunikationsmittel einen Text mit Überlegungen zu Kommunikationsthemen vor.

André Ruszkowski, der diese Ereignisse aus nächster Nähe miterlebt hat, gelangt, was die Wirkung und die Schwäche des Konzilsdokuments an sich betrifft, zu einem äußerst interessanten Urteil.[3] *Inter Mirifica,* so sein Resümee, sei ein Schritt nach vorne: Zum ersten Mal habe darin die gesamte Kirche auf Konzilsebene die Wichtigkeit der Kommunikation und ihrer Ausdrucksmittel für die Stärkung und Weitergabe des Glaubens anerkannt. Und mehr noch: Zum ersten Mal, so stellt er erfreut fest, habe man den Menschen, die im Bereich der Medien tätig sind, Beachtung geschenkt und christliche Laien dazu ermutigt, Präsenz zu zeigen. Mit Blick auf den Gesamtverlauf des Konzils, so räumt er ein, sei das Dokument allerdings zu früh gekommen und habe sich allzu oft darauf beschränkt, die Befürchtungen und moralisierenden Blickwinkel wiederaufzugreifen, die schon vor dem Konzil in den päpstlichen und kirchlichen Verlautbarungen vorgeherrscht hätten.

Der eigentliche Kern der Frage, so glauben wir, betrifft die Tatsache, dass die sozialen Kommunikationsmittel lange Zeit von der Mehrzahl der an der Pastoral Beteiligten entweder als potentielle Feinde oder - bestenfalls - als technische Hilfsmittel betrachtet worden sind, die (wie beispielsweise das Mikrophon oder der Lautsprecher) sich in den Dienst der Glaubensverkündigung stellen lassen. Alexis Bacquet[4], William F. Fore[5] und viele andere Autoren und Fachleute haben diese verkürzende Sicht nachdrücklich kritisiert. Tatsächlich hat sich der vatikanische Diskurs zwischen nacktem Nützlichkeitsdenken und Inkulturation nur langsam weiterentwickelt. Dieses Spannungsfeld existiert noch immer - vor allem in denjenigen Dokumenten, die von anderen Dikasterien als dem Päpstlichen Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel herausgegeben werden und eher auf den kurzfristigen Nutzen bedacht sind. Dies hat sogar in einigen Canones des Kirchenrechts seinen Niederschlag gefunden. Veranschaulichen lässt sich das Ganze an einer Äußerung Pauls VI.,

Guy Marchessault, Ph. D., ist seit 1989 Professor der Kommunikationswissenschaften an der St.-Paul-Universität in Ottawa, Kanada. Zu seinen Interessensschwerpunkten zählen neben Medienethik und Bildersprache vor allem das Verhältnis zwischen Religion und den Medien, in jüngerer Zeit vor allem die Auswirkungen des Internets und der sozialen Netzwerke auf die christliche Religion. Seit einiger Zeit arbeitet er auch als Romanschriftsteller. Anschrift: Université Saint-Paul, École des communications sociales et du leadership, Faculté des sciences humaines, 223, rue Main, Ottawa, Ontario, Kanada.
E-Mail: gmarchessault@ustpaul.ca.

die hier als Zeugnis der Zeit und ihrer in Teilen zwar berechtigten, insgesamt aber allzu einseitigen Sichtweise zitiert werden soll:

„In unserer Zeit, die von den Massenmedien oder sozialen Kommunikationsmitteln geprägt ist, [kann] bei der ersten Bekanntmachung mit dem Glauben, bei der katechetischen Unterweisung und bei der weiteren Vertiefung des Glaubens auf diese Mittel nicht verzichtet werden.
In den Dienst des Evangeliums gestellt, vermögen diese Mittel den Bereich der Vernehmbarkeit des Wortes Gottes fast unbegrenzt auszuweiten; sie bringen die Frohbotschaft zu Millionen von Menschen. Die Kirche würde vor ihrem Herrn schuldig, wenn sie nicht diese machtvollen Mittel nützte, die der menschliche Verstand immer noch weiter vervollkommnet. Dank dieser Mittel verkündet die Kirche die ihr anvertraute Botschaft ‚von den Dächern'. In ihnen findet sie eine moderne, wirksame Form der Kanzel. Durch sie vermag sie zur Masse des Volkes zu sprechen."[6]

Fünfzehn Jahre später sollte jedoch ein Schlüsseldokument Johannes Pauls II. die Gedanken in eine andere Richtung lenken. Inspiriert von Marcello Kardinal Zago OMI, dem damaligen Sekretär der Kongregation für die Evangelisierung der Völker (der seinerseits, wie es scheint, im Stillen den Franzosen Pierre Babin OMI zu Rate gezogen hat), erklärte der Papst in einem innovativen Passus, dass die Welt der Medien nicht in erster Linie ein Hilfsmittel, sondern selbst eine Kultur ist, der man sich wie jeder anderen neuen kulturellen Sphäre auch auf dem Wege der Inkulturation zu nähern habe.

„Heutzutage verändert sich das Bild der Mission ad gentes *zusehends: zu den bevorzugten Orten müssten die Großstädte werden, in denen neue Gewohnheiten und Lebensstile, neue Formen der Kultur und der Kommunikation entstehen, die ihrerseits wieder die Bevölkerung beeinflussen. [...]*
Ein solcher erster Areopag der neuen Zeit ist die Welt der Kommunikation, *die die Menschheit immer mehr eint und - wie man zu sagen pflegt - zu einem ‚Weltdorf' macht. Die Mittel der sozialen Kommunikation spielen eine derartig wichtige Rolle, dass sie für viele zum Hauptinstrument der Information und Bildung, der Führung und Beratung für individuelles, familiäres und soziales Verhalten geworden sind. Vor allem die neuen Generationen wachsen in einer davon geprägten Welt auf. Vielleicht ist dieser Areopag etwas vernachlässigt worden. Man bevorzugt im Allgemeinen andere Hilfsmittel für die Verkündigung des Evangeliums und für die Bildung, während die Massenmedien der Initiative einzelner oder kleiner Gruppen überlassen werden und in der pastoralen Planung erst an untergeordneter Stelle Eingang finden. Die Einbeziehung der Massenmedien hat jedenfalls nicht nur den Zweck, die Botschaft des Evangeliums vielen zugänglich zu machen. Es handelt sich um eine weitaus tiefere Angelegenheit, da die Evangelisierung der modernen Kultur selbst zum großen Teil von ihrem Einfluss abhängt. Es genügt also nicht, sie nur zur Verbreitung der christlichen Botschaft und der Lehre der Kirche zu benutzen; sondern die Botschaft selbst muss in diese, von der modernen Kommunikation geschaffene ‚neue Kultur' integriert werden. Es ist ein komplexes Problem, da diese Kultur noch vor ihren Inhalten aus der*

Tatsache selbst entsteht, dass es neue Arten der Mitteilung in Verbindung mit einer neuen Sprache, mit neuen Techniken und mit neuen psychologischen Haltungen gibt. Mein Vorgänger Papst Paul VI. sagte, dass ‚der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ohne Zweifel das Drama unserer Zeit ist'. Das weite Feld der heutigen Kommunikation bestätigt dieses Urteil voll und ganz."[7]

Man ahnt bei der Lektüre dieses Abschnitts, welcher Weg zurückgelegt worden ist und wie weit dieser Appell, sich auf die neue Kultur der sozialen Kommunikationsmittel einzulassen, von einem reinen Nützlichkeitsdenken entfernt ist. Dieser Text führt die Tradition der letzten Konzilsdekrete und der Instruktion *Communio et progressio* fort und wurde von allen kirchlichen Medienbeauftragten, für die seine Aussage eine Selbstverständlichkeit war, verstanden und begrüßt. Dennoch scheint er nicht über gewisse eingeweihte Kreise hinausgedrungen zu sein, denn die Überlegungen der römischen Kurie und eines Großteils der bischöflichen und priesterlichen Vereinigungen überall auf der Welt neigen nach wie vor dazu, als Kern der Lehre einen strikt auf die Nützlichkeit der Medien ausgelegten Ansatz zu verfechten. Demnach blieben die Medien ein notwendiges Übel oder bestenfalls eine schlichte Übermittlungstechnik, hätten also eine eher nachgeordnete Bedeutung - und das angesichts einer globalen Gegenwartskultur, die sich schon seit Langem und bis heute zunehmend über diese Kommunikationsstrukturen definiert.

Das Internet und die Einrichtung des Web 1.0 und des Web 2.0 werden ganz sicher zwangsläufig dazu führen, dass sich die Dinge in Zukunft rascher in diese Richtung entwickeln. Denn mit diesen neuen Technologien, die den vernetzten Austausch begünstigen, bewegen wir uns ab sofort in einem kulturellen Universum, das noch sehr viel innovativer ist als die Welt der Massenmedien, „da diese Kultur noch vor ihren Inhalten aus der Tatsache selbst entsteht, dass es neue Arten der Mitteilung in Verbindung mit einer neuen Sprache, mit neuen Techniken und mit neuen psychologischen Haltungen gibt", wie Johannes Paul II. 1990 und damit schon zu einem Zeitpunkt vorhersagte, als die sozialen Medien noch gar nicht allgemein zugänglich waren.

Die kirchliche Zukunft wird jenen gehören, die verstanden haben, dass dank zunehmend interaktiver Kommunikationsformen alle zu Mithandelnden geworden sind, und die beabsichtigen, in den religiösen und spirituellen „Gesprächen", die die heutige Welt bewegen, aktiver präsent zu sein. Der Weg, dies kompetent zu tun, ist ein zweifacher und führt zum einen über den Zugang zu jener Universalenzyklopädie, die das Web 1.0 von nun an darstellt (und die jeden Christen, wenn er es denn will, in Glaubensfragen kompetent machen kann); und zum anderen über eine reale Beteiligung der Christinnen und Christen an ihrer Kirche im Rahmen einer konstanten, horizontalen (und nicht zuerst vertikalen), „freundschaftlichen", dialogischen Kommunikation im Sinne von Gedankenbewegungen, die sich in den vielfältigen Räumen des Web 2.0 aufs Beste verwirklichen lassen.

Wenn der christliche Glaube in der Kultur von heute und morgen eine Zukunft haben soll, dann ist es die Pflicht der Christinnen und Christen, sich ihrer eigenen

Stärke auch in Fragen der Religion wieder neu bewusst zu werden. Das ist die neue Herausforderung der kommunikativen Inkulturation, die uns vor allem im Hinblick auf die jungen Generationen erwartet: Gespräch und Dialog.

[1] Vgl. Jean-Marie Poitevin PME, *Mémoires*, in: Guy Marchessault, Un pionnier du cinéma au Québec et ailleurs: Jean-Marie Poitevin, p.m.é., 1907-1987 (Cahiers d'études et de recherches 43), Montréal 2007, 110f.

[2] Angela Ann Zukowski, eine US-amerikanische Ordensfrau, war maßgeblich an der Abfassung dieses Dokuments beteiligt.

[3] André Ruszkowski, *Décret sur les communications sociales. Succès ou échec du Concile*, in: René Latourelle (Hg.), Vatican II, bilans et perspectives: vingt-cinq ans après (1962-1987), Bd. 3, Montréal 1988, 535-562.

[4] Alexis Bacquet, *Médias et christianisme*, Paris 1984.

[5] William F. Fore, *Television and Religion: The Shaping of Faith, Values, and Culture*, Minneapolis 1987.

[6] Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* (8. Dezember 1975), 45.

[7] Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio* (7. Dezember 1990), 37.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

„Inter Mirifica": eine Reverenz

Miguel Pereira

Unter den Wunderwerken menschlichen Ideenreichtums hat das Zweite Vatikanische Konzil die neuen Kommunikationsmedien als einen für die römisch-katholische Kirche wichtigen Bestandteil zur Evangelisierung hervorgehoben. Heute, 50 Jahre nach der Verkündung des Konzilsdekrets *Inter Mirifica*, das am 4. Dezember 1963 von den Konzilsvätern promulgiert wurde, sind die Kommunikationsmedien der Ort, an dem zeitgenössisches Leben hauptsächlich stattfindet, was Wissen, Gefühle, soziale Beziehungen, Konflikte und zweifellos auch die Möglichkeit angeht, an einer besseren Welt zu bauen.

Wir leben in einer Netzwerkgesellschaft. Im virtuellen Raum sind die geographischen Grenzen aufgehoben und die zwischenmenschlichen Beziehungen unmittelbarer geworden. Ein Kommunikationsprozess findet jedoch nur statt, wenn ein Anderer, *quodlibet*, und nicht irgendeiner, sondern einer, der gewillt dazu ist, sich anwesend zeigt. Das bedeutet, dass trotz dieses räumlichen und zeitlichen Zusammenrückens, das Verfügbarsein des Anderen eine notwendige Bedingung

ist und bleibt, um miteinander kommunizieren zu können. Es handelt sich dabei nicht um ein bloßes Detail, sondern um den Kern des menschlichen Kommunikationsgeschehens.

Inter Mirifica hat zahlreiche Wege aufgezeigt, um die Kommunikation der Kirche nach außen sowie innerhalb der Kirche gemäß den Strukturen der Moderne zu formen. Es ist nicht mehr möglich, Evangelisierung ohne die Präsenz und Unterstützung der sozialen Kommunikationsmedien zu denken. Gleichzeitig sind wir Katholiken aufgefordert, uns dieses Universum kreativ anzueignen. Die Medien zu besitzen ist wichtig, aber das garantiert noch keine Verbesserung der Kommunikation. Es braucht technische und künstlerische Kompetenz, damit die Kirche in der Welt von heute zu einem Ort des Zusammenlebens und des Dialoges für Gerechtigkeit und Frieden und des Gottesreiches für alle werde.

Von der Erlösungslehre auf ihre Vermittlung schließend, benennt das Konzilsdekret Grundlagen und Handlungen, die in den letzten fünf Jahrzehnten in der kirchlichen Praxis verbessert und in neuen Dokumenten aktualisiert wurden. Die Rechte und Pflichten der verschiedenen bürgerlichen und religiösen Institutionen werden präzise und klug beschrieben. Auch die Pastoral hat sich neue spezifische Kommunikationsstrukturen und Ausgestaltungen gegeben, ohne dabei den Raum für die Reflexion und Aktualisierung dieser Praktiken zu vergessen. So hat man z.B. den „Jahrestag der Kommunikation" eingerichtet. Das Dokument betont zudem den Aspekt der Aneignung von Medienkompetenz. Zentrale sowie regionale Strukturen wurden entwickelt, um Anreize zu schaffen und Wege und Mittel zu finden, den Auftritt der Kirche in der Welt von heute zeitgemäßer zu gestalten. Das Dekret *Inter Mirifica* fährt präzise und sachlich fort, notwendige Hinweise für das kommunikative Handeln der Kirche zu geben. Es ist an uns, seine Prinzipien und Vorschläge heute weiterzuentwickeln.

In Brasilien und Lateinamerika wurde *Inter Mirifica* positiv aufgenommen. Das Dekret hat zahlreiche Initiativen inspiriert, die schließlich verwirklicht wurden. In einem ersten Schritt hat man dafür gesorgt, dass Strukturen für eine Pastoral der Kommunikation bereitgestellt werden, und sich an die Fachleute auf dem Markt im Bereich von Presse, Rundfunk, Kino und Fernsehen gewandt. Bis zu diesem Zeitpunkt existierte in diesen Bereichen nur sehr Amateurhaftes, das wenig Einfluss in professionellen Kreisen hatte. In gewisser Weise verfügten die sogenannten Bereichsleiter über keine geeignete Ausbildung und jeder handelte nach seinem persönlichen Ermessen.

Die Einrichtung der christlich-brasilianischen Vereinigung für soziale Kommunikation (União Cristã Brasileira de Comunicação Social, UCBC) in Brasilien im Juli 1969 sowie die Restrukturierung der katholisch-lateinamerikanischen Vereini-

Miguel Pereira ist Medienwissenschaftler, Filmkritiker und leitet als Professor das Postgraduiertenstudium der Sozialen Kommunikation an der Päpstlich-katholischen Universität (PUC) in Rio de Janeiro. Der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt in der Filmwissenschaft. Zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Kommunikationswissenschaft. Anschrift: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Comunicação Social, Rua Marquês de São Vicente, 225, Gávea – Rio de Janeiro, RJ 22451-900, Brasilien. E-Mail: pereira.ms@gmail.com.

gung der Presse (União Católica Latino-americana de Imprensa, UCLAP) und der katholischen und internationalen Organisation für Kino und Audiovisuelles (Organização Católica Internacional do Cinema e Audiovisual, OCIC) sowie die Stärkung des Ortssekratariats für Lateinamerika (Sal-OCIC) waren wichtige Ereignisse mit Blick auf das Kommunikationshandeln der Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent.

Die Bedeutung von *Inter Mirifica* wird angesichts der Tatsache noch gesteigert, dass kurz nach der Promulgierung des Dekrets einige lateinamerikanische Länder gewaltvolle und blutige Militärdiktaturen erleben mussten. Im Falle Brasiliens übernahm die brasilianische Bischofskonferenz (Conferencia dos Bispos do Brasil, CNBB) die Funktion eines zivilgesellschaftlichen Akteurs, indem sie die konstitutionellen Rechte verteidigte und die Folterungen und die Willkür des Regimes denunzierte. In diesem Kontext spielten die hauptamtlichen Katholiken, teils in Körperschaften organisiert, im Kampf für eine Demokratisierung des Landes eine wichtige Rolle.

In einem zweiten Schritt wollte man die neuen Kommunikationsmedien eigens für die Kirche erobern. In Brasilien wurden katholisch inspirierten Rundfunk- und Fernsehsendern Konzessionen bewilligt. Heute gibt es solche Sender in vielfältigen und unterschiedlichen Formen. Mit Blick auf diese Entwicklung, die sich auf ganz Lateinamerika ausgeweitet hat, bedarf es der beständigen Beurteilung, sodass die Konzessionen in Kraft bleiben können und die Programmgestaltung der Sender stets aktuell und der Welt von heute zugewandt sei.

Aus dem Protugiesischen übersetzt von Miriam Leidinger

„Inter Mirifica" in Asien

Franz-Josef Eilers

Zu Beginn des Pontifikats von Papst Johannes XXIII. versammelten sich etwa 100 Bischöfe aus ganz Asien vom 10. bis zum 16. Dezember 1958 in der Universität Santo Tomas in Manila, um über die rasche Ausbreitung des Kommunismus auf dem gesamten Kontinent zu diskutieren. Damals waren ganz China und Teile Vietnams kommunistisch regiert, eine Anzahl weiterer Länder stand kurz davor. Die Hauptsorge der Bischöfe betraf die Frage, wie man auf diese mutmaßliche Bedrohung reagieren sollte. Johannes XXIII. hatte den Pro-Präfekten der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Grégoire-Pierre XV.

François Kardinal Agagianian, entsandt, der im Namen des Papstes auf die Wichtigkeit moderner Kommunikationsmittel hinwies und einen Radiosender als einzige Möglichkeit vorschlug, die Christen in China zu erreichen, die vom Rest der Welt abgeschnitten waren. Das alles geschah nur sechs Wochen bevor Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 in St. Paul vor den Mauern in Rom ein Konzil ankündigte. Der Erzbischof von Manila, Rufino Kardinal Santos, griff den Vorschlag mit dem Radiosender auf und erklärte sich bereit, ihn gemeinsam mit einer eigenen Sendestation für die Philippinen einzurichten. So entstand *Radio Veritas.*

Diese Schritte im Zusammenhang mit *Radio Veritas* erfolgten zur selben Zeit wie die Vorbereitung der Dokumente für das bevorstehende Zweite Vatikanische Konzil, zu denen von Anfang an auch ein Text über die soziale Kommunikation gehörte, die Johannes XXIII. offenbar besonders interessierte.[1] Auch wenn das Manila-Projekt in den Vorbereitungstexten des Konzils nicht direkt erwähnt ist, muss es dennoch als verwandtes Thema und Parallelentwicklung betrachtet werden, denn zwischen den Konzilssitzungen in Rom fanden mindestens zwei Sondertreffen von Konzilsvätern aus Asien statt, die sich mit dem Radio-Veritas-Projekt befassten. Es ist jedoch nicht klar, ob und wie diese Tatsache auch zu den Vorbereitungen des Dokuments *Inter Mirifica* in Beziehung gesetzt werden kann. Zu bedenken ist allerdings, dass das einzige asiatische Mitglied der Vorbereitungskommission von *Inter Mirifica,* der Direktor für soziale Kommunikation der Erzdiözese Manila Msgr. Justino Ortiz, in der genannten Funktion auch an den Vorbereitungen für *Radio Veritas* beteiligt war. Nach dem Beginn des Konzils am 16. Oktober 1962 wurde eine Gruppe von Konzilsvätern in die Kommission für das Dokument über soziale Kommunikation gewählt oder dieser zugewiesen. Zwei Kommissionsmitglieder kamen aus Asien: Bischof Paul Yu Pin von Nanking, der spätere Erzbischof von Taipeh, und Bischof Sebastian Valloprilly aus Tellicherry in Indien, der vom Papst selbst ernannt worden war. In der Konzilsdebatte über das betreffende Dokument kamen von 97 Interventionen sieben aus asiatischen Ländern: vier aus Indien und jeweils eine aus China, Korea und Indonesien.

Als am 4. Dezember 1963 die endgültige Version von *Inter Mirifica* veröffentlicht wurde[2], war das Dokument von ursprünglich 114 auf nur mehr 24 Paragraphen zusammengeschmolzen, die als die „wesentlichen Grundzüge der Lehre und der allgemeinen Seelsorgerichtlinien" angesehen wurden. Irgendwann im Laufe dieser Entwicklung hatte das Dokument seinen Praxisbezug verloren, der ursprünglich in den Abschnitten über die verschiedenen Medien enthalten gewe-

Franz-Josef Eilers SVD war von 1995 bis 2010 Geschäftsführer der „Dienststelle für Soziale Kommunikation" der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) und ist jetzt ihr Berater. 2001 initiierte er an der Päpstlichen Universität Santo Tomas in Manila einen Masterstudiengang „Pastorale Kommunikation", der inzwischen Absolventen aus neun asiatischen Ländern hat. Er ist außerdem Direktor des „Asian Research Centre for Religion and Social Communication" (ARC) an der St. John's University in Bangkok, Thailand. Anschrift: Asian Research Center for Religion and Social Communication, St. John's University, Ladprao, Bangkok, Thailand 10900. E-Mail: fjeilers@gmail.com.

sen war; diese hatten beinahe die Hälfte des Dokumentenentwurfs ausgemacht. Aufgrund dieser Entscheidung und der Tatsache, dass viele selbst den gekürzten Text nach professionellen Standards für nicht ausreichend hielten, scheint in Asien von diesem Dokument kaum mehr als der Titel zur Kenntnis genommen worden zu sein. So findet sich, von einem Abdruck des Dokuments selbst einmal abgesehen, 1963 und auch in den Folgejahrgängen in einer der führenden theologischen Zeitschriften, dem *Bulletin Ecclesiastico* der kirchlichen Fakultäten an der Päpstlichen Universität Santo Tomas in Manila, kein einziger Beitrag über das besagte Konzilsdekret. In anderen asiatischen Ländern verhielt es sich ähnlich, obwohl es zu dieser Frage noch keine eigene Untersuchung gibt. Das ist jedoch nur ein erster Eindruck. Von einer anderen Warte aus betrachtet lassen sich durchaus auch wichtige und positive Entwicklungen aufzeigen.

Inter Mirifica entwarf klare Strukturen für das kirchliche Kommunikationswesen, und das wiederum wirkte sich auch auf die Kirchen in Asien aus. Die Kommunikation mittels der verschiedenen damals verfügbaren Medien - Presse, Radio und Film - solle, so der Vorschlag des Dokuments, von nationalen Stellen organisiert werden. Für den Vatikan selbst wurde dieser Vorschlag von Papst Paul VI. umgesetzt, der im April 1964 die *Päpstliche Kommission für die sozialen Kommunikationsmittel* einrichtete; ihr sollten entsprechende Organe auf der Ebene der nationalen Bischofskonferenzen folgen.

Gerard Mongeau OMI, Bischof von Cotabato auf den Philippinen, war das einzige asiatische Mitglied dieser neuen Päpstlichen Kommission des Vatikans. In seiner Stadt Cotabato im Süden der Philippinen veranstaltete die UNDA, die internationale katholische Organisation für Radio und Fernsehen, vom 26. bis zum 30. Juni 1967 den ersten katholischen Radiokongress für Asien.[3] Rund 120 Teilnehmer aus 12 asiatischen Ländern, zwei Teilnehmer aus Ozeanien und eine Anzahl Europäer wohnten der Eröffnung bei, wo der Bischof sich ausführlich auf *Inter Mirifica* bezog. „Die Kirche ist im Verzug", so sagte er, „doch die Bischöfe des II. Vaticanums haben das erkannt und deshalb *Inter Mirifica* als eines der 16 Konzilsdokumente approbiert." Und weiter sagte er den Anwesenden: „Schon Papst Pius XI. und Papst Pius XII. hatten Enzykliken über die Massenmedien verfasst, doch erst das II. Vaticanum hat uns diese Charta gegeben. Das Konzil wollte Taten, keine Worte, Taten überall auf der Welt. Wenn Sie das Dekret sorgfältig lesen, werden Sie feststellen, dass es wiederholt Worte der Dringlichkeit verwendet - es klingt wie eine Posaune, die uns zu Taten ruft."

Im weiteren Verlauf bezieht sich der Bischof insbesondere auf die - nationalen wie diözesanen - Kommunikationsstrukturen, wie sie *Inter Mirifica* mit dem Päpstlichen Rat vorgeschlagen hatte. Außerdem nennt er als eine der Aufgaben der Päpstlichen Kommission die Vorbereitung einer Pastoralinstruktion, in die er als Kommissionsmitglied ebenfalls involviert war. Ferner wies er darauf hin, dass die neue vatikanische Kommission zu „Recherche, Forschung, Vorgaben für das Apostolat" und zur „Zusammenarbeit mit den Bischofskonferenzen" verpflichtet sei, „weil sie ihrer Natur nach ein Organ des Studiums und der Forschung ist". Der Bischof äußerte sich ausführlich über die Notwendigkeit und die Zustän-

digkeiten nationaler und diözesaner Stellen und erklärte, dass auf den Philippinen bereits ein nationales Büro und in allen 44 Bistümern des Landes zudem diözesane Gremien existierten. Des Weiteren rief der Bischof diese Organe dazu auf, eng zusammenzuarbeiten und mit gemeinsamen Forschungsprojekten, Konferenzen und Seminaren zur „Umsetzung eines umfassenden Plans" beizutragen. Auch Indien und Indonesien verfügten zu diesem Zeitpunkt schon über eigene nationale Büros.

Bei derselben Gelegenheit nahm auch der UNDA-Vorsitzende Msgr. J. Haas (Schweiz) auf *Inter Mirifica* Bezug und sagte: „Obwohl in der jetzigen Fassung unvollständig, ist [das Dekret] von großer Bedeutung, weil es allen weiteren Aktivitäten der Kirche im Bereich der sozialen Kommunikation als Grundlage für dienen kann." „Die Bestätigung des Rechts auf Information", so fügt er im weiteren Verlauf hinzu, sei „einer der grundlegendsten Punkte des Dekrets".

Die Pastoralinstruktion *Communio et progressio*

Als Mitglied der Päpstlichen Kommission für die sozialen Kommunikationsmittel erklärte Bischof Mongeau 1967 vor den Teilnehmern in Cotabato, die in *Inter Mirifica* vorgeschlagene Instruktion werde voraussichtlich bis Herbst desselben Jahres erscheinen. Tatsächlich dauerte die Abfassung jedoch sehr viel länger. Diese Pastoralinstruktion ist die „Frucht" von *Inter Mirifica.* Von Experten verfasst und 1971 veröffentlicht, hatte sie in Asien eine weitaus größere Wirkung als *Inter Mirifica* selbst.

Mit Blick auf die Akzeptanz und Umsetzung dieses Dokuments organisierte der damalige Sekretär (und spätere Kardinal und Vorsitzende) der Päpstlichen Kommission, Msgr. Andrea M. Deskur, Konferenzen auf den verschiedenen Erdteilen. Die Konferenz für Asien fand vom 1. bis zum 3. August 1974 in Tokio statt. Sie wurde auf drei Regionalkonferenzen vorbereitet, konnte sich darüber hinaus aber auch auf die seit *Inter Mirifica* in Asien bereits vorhandenen Strukturen und Erfahrungen stützen. Die Empfehlungen dieser *Pan-Asiatischen Konferenzen der bischöflichen Kommissionen für soziale Kommunikation* gliedern sich in eine Einleitung und sechs Kapitel, nämlich 1. Strukturen, 2. Finanzen, 3. audiovisuelle Medien und Kino, 4. Presse, 5. Radio und Fernsehen, 6. Medien und Bildung.[4]

Unter „Strukturen" bestätigt das Dokument für Asien die dreigeteilte Struktur der Gremien auf a) diözesaner, b) nationaler und c) kontinentaler Ebene. Das Letztgenannte bezieht sich auf ein Organ der 1970 gegründeten *Föderation asiatischer Bischofskonferenzen* (FABC), die auch für die Planung und Programmgestaltung von *Radio Veritas Asien* zuständig gewesen war. Schon hier wird mit Bezug auf *Inter Mirifica* und den „Einsatz" geeigneter „Schulungsmöglichkeiten - Universitäten und Schulungseinrichtungen" auf lokaler Ebene der Bedarf der asiatischen Kirche an „geschultem Personal" hervorgehoben. Aufgegriffen wird außerdem der schon in *Inter Mirifica* formulierte Vorschlag eines „Weltkommunikationstages" und seiner Botschaft. Einige asiatische Länder wie Malaysia und

Indien haben diesen Tag als besonderen Anlass begangen, andere Länder hingegen leider nicht, es sei denn, um - das aber auch nur auf den Philippinen - in der Sonntagsmesse eine Sonderkollekte abzuhalten.

Das Kapitel über die Finanzen im Tokioter Dokument fordert die verschiedenen Länder auf, die Mittel selbst zu beschaffen, sieht aber auch die Möglichkeit einer Finanzierung von außen. Das AV/Kino-Kapitel bezieht sich zum einen mit seinem Verweis auf traditionelle Arten der Kommunikation in asiatischen Kulturen, vor allem aber insofern auf *Inter Mirifica,* als es die Wichtigkeit der audiovisuellen Medien unterstreicht. Dieses Thema hat auch das Abschlussdokument der Asiensynode 1998 *Ecclesia in Asia* aufgegriffen. Ferner enthält das Kapitel einige allgemeine Empfehlungen zur Presse, zum Bedarf an Veröffentlichungen und Literatur in der jeweiligen Landessprache und zur Notwendigkeit nationaler Organisationen für katholische Journalisten mit dem Ziel, die gebührende Professionalität zu gewährleisten. Zum Thema Radio und Fernsehen wird Ähnliches gesagt. Das Tokioter Dokument betont jedoch auch die Notwendigkeit einer sachgemäßen Forschung und bezieht sich hier in besonderer Weise auf *Radio Veritas Asien,* jenes Projekt, das zeitgleich mit den Vorbereitungsdokumenten von *Inter Mirifica* entstanden war.

Das besondere Augenmerk, das *Inter Mirifica* auf angemessene Schulung und Ausbildung richtet, wird von den 1974 in Tokio versammelten asiatischen Bischöfen erneut aufgegriffen, die sich auf den betreffenden Abschnitt von *Communio et progressio* beziehen. Dieser Abschnitt basiert auf dem Vorgängerdokument *Inter Mirifica* und verlangt, dass die „kirchlichen Oberhirten [...] auf diesem Gebiet", das eng mit der Verkündigung des Evangeliums verbunden ist, „ihrem Auftrag eilends nachkommen" sollen (Nr.13). Für ihre Ausbildung sei „rechtzeitig [...] zu sorgen" (Nr. 15), damit „der rechte Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel" (Nr. 16) gewährleistet sei. Einige Seminare und Ausbildungshäuser von Ordensgemeinschaften in Asien bieten gelegentlich Medienkurse an, die jedoch kaum in ein breiteres Programm der „sozialen Kommunikation" eingebettet sind. Diese Kurse vermitteln praktisches und theoretisches Wissen über den Einsatz von Medien, jedoch nichts dergleichen auf dem Gebiet der pastoralen Kommunikation, die sehr viel mehr voraussetzt als nur den fachgerechten Gebrauch von Medien und Technologien.

Das Büro für soziale Kommunikation der FABC

Inter Mirifica hat den Terminus „soziale Kommunikation" als Oberbegriff für alle Arten von Massenmedien eingeführt. Tatsächlich aber geht soziale Kommunikation nach heutigem Verständnis weit über Medien und Technologie hinaus und betrifft alle Formen der Kommunikation in der menschlichen Gesellschaft.

Auf dieses Verständnis beruft sich auch das Büro für soziale Kommunikation der FABC, das gleich nach Gründung der Föderation 1970 seine Arbeit aufnahm und 1974 auf der ersten Vollversammlung in Taipeh insbesondere im Hinblick auf die

Verantwortung für *Radio Veritas Asien* endgültig seine eigene Rechtsstruktur erhielt. Die in *Inter Mirifica* formulierten Anliegen sollten über *Radio Veritas* hinaus in die Aktivitäten der FABC eingebunden werden. Dies wird insbesondere seit 1996 umgesetzt: Damals führte man jährliche Treffen der mit Kommunikationsangelegenheiten befassten asiatischen Bischöfe und ihrer Sekretäre („Bishops' Meet") und überdies Zusammenkünfte zu bestimmten Themen ein, die allen interessierten Bischöfen Asiens offenstehen (Bishops' Institutes for Social Communication: BISCOM). Alle diese Konferenzen widmen sich ausgewählten Fragen.[5] Die letzte fand im November 2013 in Kambodscha zu dem Thema „50 Jahre *Inter Mirifica* in Asien" statt und hob erneut die asienspezifischen Herausforderungen wie etwa die Notwendigkeit geeigneter nationaler Strukturen, aber auch angemessener Formen für den Welttag der sozialen Kommunikationsmittel in den verschiedenen asiatischen Ländern hervor. Hier verdienen auch die Aktivitäten der katholischen Medienorganisationen für Presse, Radio/Fernsehen und Film Erwähnung, auf die *Inter Mirifica* unter der Ziffer 22 Bezug nimmt. Die frühere Radio- Organisation UNDA, die bereits 1967 ihre erste Asienkonferenz abzielt, spielte auf diesem Kontinent eine besondere Rolle. Nicht selten waren Angehörige dieser Organisation zugleich auch Mitglieder der nationalen Büros.

Die Bischofssynode für Asien, die 1998 in Rom stattfand, nahm, anders als das Dokument *Ecclesia in Asia,* keinen direkten Bezug auf *Inter Mirifica.*[6] Die zahlreichen Verweise vor allem auf die Bedeutung der sozialen Kommunikation für die Evangelisierung in Asien müssen jedoch zumindest indirekt im Zusammenhang mit *Inter Mirifica* gesehen werden. Ohne ein Konzilsdokument zur sozialen Kommunikation hätte dieses Gebiet und Anliegen in Asien keine solche Anerkennung und Anwendung gefunden, wie sie sich - mit Blick auf die verschiedenen asiatischen Kulturen und Kommunikationsformen - beispielsweise in der Auflistung verschiedener Titel niederschlägt, unter denen Christus „bereits im Leben und in den Religionen der Völker Asiens" präsent ist (*Ecclesia in Asia,* Nr. 20).

[1] Vgl. Enrico Baragli, *L'Inter mirifica, Introduzione, Storia, Discussione, Commento, Documentazione,* Rom 1969, 580-604.

[2] Vgl. Franz-Josef Eilers SVD, *50 Jahre Inter mirifica: Origin, Directions, Challenges,* in: Verbum SVD 54 (2013/4), 377-393.

[3] Philippine Federation of Catholic Broadcasters, *Unda Conference for Asia (26.-30. Juni 1967),* Cotabato City 1967.

[4] Empfehlungen des pan-asiatischen Treffens der Bischofskonferenzen zur sozialen Kommunikation (Tokio, Japan, 1.-2. August 1974), in: Franz-Josef Eilers SVD, *Communicating in Community,* 4. aktualisierte Aufl. Manila 2009, Anhang B, 345-357.

[5] Vgl. Franz-Josef Eilers SVD (Hg.), *Church and Social Communication in Asia. Documents, Analysis, Experiences,* Manila ^{2}2008.

[6] Vgl. Franz-Josef Eilers SVD, *Social Communication at the Asian Synod 1998 ... in "Ecclesia in Asia",* in: ders., Church and Social Communication in Asia, 133-170.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Die Römische Kurie im kurzen Jahrhundert[1]

Kurze Bemerkungen zu einer Reflexion

Enrico Galavotti

Wenn man von einer Reform der Römischen Kurie spricht, dann konzentriert man sich unvermeidlicherweise auf Fragen der „Mechanik". Es wäre aber gut, wenn man neben diesen Fragen eine vertiefte historische Reflexion entwickelte, die bald erkennen ließe, dass die derzeitige Krise, in der die Kurie sich befindet, auch aus einer wachsenden Entsakralisierung herrührt, welche die zeitgenössischen Päpste ganz bewusst von sich aus beschlossen haben. Und eine historische Reflexion würde auch zeigen, dass die Bischöfe von Rom, die im letzten „kurzen Jahrhundert" ihres Amtes gewaltet haben, sich sehr wohl der Schwierigkeiten bewusst gewesen sind, in welche die Leitungsstrukturen der Kirche geraten würden, wenn man Prozesse der Verfassungsreform in Angriff nehmen oder Parallelstrukturen zu den römischen Kongregationen schaffen würde.

Mir scheint, dass eine der größten Schwierigkeiten, auf die wir stoßen, wenn wir uns heute Gedanken machen über die Römische Kurie, die Tatsache ist, dass wir nur wenig von ihr wissen. In dem Sinne nämlich, dass es sich um einen sehr komplexen Gegenstand handelt und dass dieser als solcher zumindest auf der Ebene der historischen Forschung wohl noch nicht jene Aufmerksamkeit genossen hat, deren er doch bedürfte. Während sehr klar erkennbar ist, wann und auf welche Weise sie entstanden ist und wie die grundlegende organisatorische und strukturelle Veränderung durch Papst Sixtus V. im 16. Jahrhundert vonstatten ging, ist es in entscheidender Weise weniger leicht, ihr Profil im letzten Jahrhundert im Allgemeinen und besonders in den letzten Jahrzehnten deutlich zu erkennen[2]: in jenen Jahrzehnten nämlich, in denen deutlich erkennbar jene Hauptthemen aufgetaucht sind, die sowohl die Ausübung des Petrusdienstes als auch die Verwirklichung der bischöflichen Kollegialität belastend beeinflusst haben und immer noch beeinflussen. Dies sind Themen, die eine sorgsame Reflexion über die Kurie besonders aktuell und dringend erforderlich machen; eine gründliche Reflexion der Art, wie sie in Heft 5/2013 der Zeitschrift CONCILIUM schon unternommen worden ist.

Man hat früher gedacht - und manchmal denkt man auch heute noch -, dass man diesem Mangel an Wissen abhelfen könne durch Studien zum Papstamt, so als sei die Kurie einfach das Szenarium, auf dem die vom Bischof von Rom getroffenen Entscheidungen realisiert werden. Es sind aber gerade die in dem außergewöhn-

lichen Jahr 2013 eingetretenen Ereignisse, die uns zeigen, dass diese Sicht wenig angemessen ist, wenn wir die Wirklichkeit richtig begreifen wollen. Wir wissen noch wenig über die Gründe, die Benedikt XVI. zu seinem Entschluss zurückzutreten bewegt haben. Aber schon heute ist deutlich erkennbar, dass der Faktor Kurie eine nicht unbedeutende Rolle dabei gespielt hat, da sie nicht fähig oder nicht willens war, den Papst in einer bestimmten Situation zu stützen.

Dass diese Rolle des Faktors Kurie nicht bloß eine Hypothese ist, beweist auch die Tatsache, dass sowohl der neue Papst als auch einige Kardinäle, die am Konklave von 2013 teilgenommen hatten, zu wiederholten Malen erklärt haben, eines der in den Generalkongregationen vor dem Konklave debattierten Themen sei die Frage gewesen, wie einige Probleme der derzeitigen Organisation der Kurie behoben werden könnten.[3] Eine Gegebenheit, die dem Historiker unmittelbar ins Auge springt, ist der enorme Prestigeverlust, den die Kurie im Lauf des Pontifikates Benedikts XVI. erlitten hat, was so weit ging, dass das Thema „Kandidat der Kurie", das doch während der vorausgegangenen Konklavesitzungen mit solch großer Aufmerksamkeit bedacht worden war, in den Besprechungen vor der Papstwahl von 2013 überhaupt keine Rolle spielte. Wenn man sich aber zu einer historischen Betrachtungsweise entschließt, dann müsste die Frage, die man sich stellen muss, eher lauten, ob einem solchen Prestigeverlust auch ein wirklicher Machtverlust entspricht. Und genau hier ist nun der Punkt, an dem jeder Historiker seine Untersuchung beginnen muss, denn es ist immer leicht, mehr oder weniger brillante Antworten auf Fragen zu geben, die sich aus Tagesnachrichten ergeben, viel komplizierter aber ist es, auf Fragen zu antworten, wenn die Reflexion sich mit einer über eine lange Zeit wirksamen Dynamik befassen muss.

Eben deswegen geht es, wenn wir uns mit der Römischen Kurie befassen, vor allem darum, uns bewusst zu sein, dass wir einen möglichst weiten Horizont zu Gesicht bekommen müssen. Erstens müssen wir bedenken, dass die Chronologie der Geschichte der Kurie nicht notwendigerweise in eins fällt mit der Chronologie der Pontifikate und dass sie noch mehr bestimmt wird von einzelnen Personen, von Strömungen, Kulturen, Denkschulen, von Kraftlinien, die oftmals durch mehrere Phasen des Lebens der Kirche hindurch wirksam waren. Zweitens müssen wir uns auch vergegenwärtigen, dass das, was wir die Kurie nennen, in Wirklichkeit eine weit größere Ausdehnung hat als das, was von den leoninischen Mauern umschlossen wird. Von der Römischen Kurie zu sprechen, ohne zum Beispiel die wichtige Rolle zu bedenken, die einige theologische Fakultäten oder Akademien in der Erarbeitung einer bestimmten theologischen Kultur (die dann zu einer Kultur der pastoralen Praxis wird) gehabt haben oder immer noch haben, bedeutet, ein für die Kurie grundlegendes Element zu verkennen. So muss auch das Gewicht der päpstlichen Diplomatie aufmerksam bedacht werden, die auf ihre besondere Weise eine Ausweitung des Wirkungsradius der Kurie darstellt: Das ist gut sichtbar geworden nach der Ernennung von Kardinal Tarcisio Bertone zum Kardinalstaatssekretär, als von verschiedenen Seiten her Einwände erhoben wur-

den gegen die Ernennung eines Prälaten, dessen Lebenslauf keine Erfahrungen auf dem Gebiet der Diplomatie aufwies.

Ganz streng im Rahmen einer Vorüberlegung zur Rolle der Kurie im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert bleibend, konzentriere ich meine Aufmerksamkeit sodann auf drei Hauptthemen, die meines Erachtens vertiefter Überlegungen bedürfen:

1. Ein erster Aspekt, der die Geschichte der Kurie im sogenannten „kurzen Jahrhundert" gekennzeichnet hat, war zweifellos das Bewusstsein der Päpste, dass die Maschinerie der Kurie gewisse Symptome einer Sklerotisierung aufwies. Sie haben dann versucht, mit einigen Verfassungsreformen darauf zu reagieren. Wir denken hier an das, was unternommen wurde von Pius X. (*Sapienti Consilio,* 1908), Paul VI. (*Regimini Ecclesiae universae,* 1967) und Johannes Paul II. (*Pastor Bonus,* 1988). Die Päpste haben aber auch durch Veränderungen der Zuständigkeitsbereiche in der Kurie eingegriffen, indem sie den bestehenden Institutionen andere an die Seite stellten, die nur scheinbar rein zeitlich begrenzte Einrichtungen waren, die aber tatsächlich geeignet waren, die wirkliche Schnittstelle zwischen dem Papst und den anderen Kurienorganen zu sein. Was war denn tatsächlich das berühmte - und berüchtigte - „kleine Sekretariat" (die *„segretariola"*), das Pius X. eingerichtet hatte, anderes als ein Werkzeug zur noch schnelleren Vollstreckung des Willens des Papstes? Und was war denn das von Monsignore Benigni mit Gutheißung von Papst Sarto zum Sammeln von Informationen über die des Modernismus Verdächtigten eingerichtete *Sodalitium Pianum* (der „Pianische Geheimbund") anderes als ein Organ, das ähnlich einer Bypassleitung Funktionen wahrnahm, die eigentlich den Nuntien und den Ortsordinarien zukamen?[4]

Noch komplizierter war die Strategie, die Pius XII. verfolgte, der die kuriale Maschinerie doch sehr gut kannte und der, um eine noch striktere Kontrolle über sie zu haben, mit großem Geschick für Funktionsstörungen sorgte: indem er 1944 nach dem Tod des Kardinalstaatssekretärs Maglione keinen Nachfolger für ihn ernannte; indem er mit Montini und Tardini zwei immer wieder miteinander streitende Männer zu Prosekretären ernannte; indem er einen einzigen Kardinal zum Leiter mehrerer Dikasterien ernannte. Auf diese Weise konnte er der einzige Regisseur der Kurie sein, einer Kurie, die sich dann, wie es schon zu Zeiten Pius' X. geschehen war, ihrer Zuständigkeit beraubt sah durch den Aktivismus von Männern wie Monsignore Ronca, Pater Lombardi und Luigi Gedda, die alle von Papst Pacelli persönlich legitimiert wurden. Papst Johannes wurde dann 1958 aufgrund einer jener paradoxen Situationen, wie sie öfters vorkommen, von einem Kartell gewählt, das diese Funktionsstörungen zu heilen wünschte; und er schaffte tatsächlich unverzüglich Abhilfe (und dabei ist beeindruckend, wie sehr dies den Umständen ähnelt, unter denen die Wahl Bergoglios geschah)[5]; und Papst Johannes war es auch, der sich darum sorgte, dass die Kurie sich nicht vom Konzil bedroht fühlen musste, und so betraute er die Kurie mit der Vorbereitung des II. Vaticanums[6]. Aber auch Papst Roncalli schuf eine neue Funktion: die des persönlichen Sekretärs des Papstes, die dann von Papst Wojtyła und Ratzinger

sogar mit der Würde eines Bischofstitels verbunden wurde: Das war eine Art von Wiedereinführung der Rolle des Kardinalnepoten alten Angedenkens.

2. Ein zweites Phänomen, das zweifellos unter historischen Aspekten bedacht werden muss und das meines Erachtens dazu beitragen kann, die derzeitige Krise, in der sich die Kurie befindet, zu erklären, ist der Verlust der allgemeinen Wahrnehmung einer ihr zukommenden sakralen Dimension, die ihr eine Ausnahmerolle verlieh gegenüber den anderen Institutionen, in denen sich die katholische Kirche artikuliert; einer Dimension, die wohlgemerkt ein grundlegender Bestandteil der kurialen Macht war, was so weit ging, dass das Motto *„Roma locuta causa finita"* letzten Endes eine Stufe der Entscheidung beschrieb, die in Frage zu stellen undenkbar war. Wenn heute jemand den Film *Pastor angelicus* von Romolo Marcellini (1942) anschaut, wird er verblüfft sein: Mitten in der Zeit des Zweiten Weltkriegs wird der Heilige Stuhl - weil er sich eben selbst so wahrnahm - als ein verzaubertes und außer der Zeit existierendes Reich dargestellt, das immun ist gegen die gerade aufgeführte Tragödie, gleichsam als eine katholische Neuauflage der Verbotenen Stadt, die bewohnt ist von Mandarinen im Dienste des Kaisers. Das Stichwort *„conclave"* der Enzyklopädie *Ecclesia* war unter diesem Gesichtswinkel schon in seinem *incipit*, seinem ersten Satz, beispielhaft für diese Art der Selbstwahrnehmung: „Der Papst ist nicht unsterblich. Er ist dem allen Menschen gemeinsamen Geschick unterworfen, er stirbt." Es ist aber klar, dass heute, in einer Zeit, in der auch die staatlichen oder supranationalen Institutionen an einem Mangel an Legitimation leiden, eine Institution wie die Kurie von diesem Geschick nicht ausgenommen ist. Mir scheint jedoch, dass im Fall der Römischen Kurie noch andere Faktoren ins Spiel kommen, vor allem die folgenden:

a) das auf dem II. Vaticanum aufgetauchte Problem der bischöflichen Kollegialität, das implizit die Frage einer Dezentralisierung der Entscheidungsprozesse aufgeworfen hat.

b) Dieses Erfordernis der Dezentralisierung hat auch bewirkt, dass die nationalen Episkopate angesichts der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts dauernden verminderten Zahl geistlicher Berufungen entschieden abgeneigt sind, ihre „besten Leute" nach Rom zu schicken, wie es in früheren Jahrzehnten einmal üblich war (es gab damals sogar eine Art von Wettlauf der Nationen, um sich einen Platz in der Kurie zu sichern; und das war nicht deshalb so wichtig, weil man so an die Schaltstellen der Macht kam, sondern weil man so überhaupt für würdig befunden wurde, dort eingelassen zu werden.

c) Ein dritter Faktor, der meines Erachtens bedacht werden muss, ist gegeben mit

Enrico Galavotti, geboren 1971 in Mirandola (Modena). 1997 an der Universität Bologna bei Prof. Giuseppe Alberigo Promotion zum Doktor der Geschichtswissenschaft. 2002 Diplom in Religionswissenschaft. Seit 1998 Mitglied der Fondazione Per Le Scienze Religiose Giovanni XXIII. in Bologna. Seit 2011 Forschungsauftrag an der Università degli Studi Giuseppe d'Annunzio in Chieti-Pescara. Veröffentlichungen u.a.: Processo a Papa Giovanni. La causa di canonizzazione di A. G. Roncalli 1965–2000 (2005); Il professorino. Giuseppe Dossetti tra crisi del fascismo e costruzione della democrazia 1940–1948 (2013). Anschrift: Fondazione Per Le Scienze Religiose, Via San Vitale 114, I-40125 Bologna, Italien. E-Mail: enrico.galavotti@libero.it.

der kontextuellen Entsakralisierung der Gestalt des Papstes, die nicht ohne Folgen bleiben konnte für das Gefüge der Institutionen, die ihm seit Jahrhunderten in der Leitung der Kirche Hilfe leisten. Papst Franziskus zeigt keine besonderen Hemmungen, sich selbst als „Sünder" zu bezeichnen. Diese Selbstdarstellung, die oft nur auf eine oberflächliche Weise wahrgenommen wird, geht hervor aus den unvermeidlichen Implikationen, die mit der Art gegeben sind, wie die Ausübung des Dienstes des Bischofs von Rom wahrgenommen wird. Fast niemand erinnert sich heute noch daran: Als die Päpste seit Paul VI. sich anschickten zu reisen, da wandten manche ein, dass dieser Entschluss den Papst jener sakralen Aura beraubt habe, die ihn immer eingehüllt habe. Es gibt keinerlei Zweifel daran, dass man heute auf eine ganz andere Weise auf den Bischof von Rom blickt als vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Und es ist nicht zu bezweifeln, dass diese veränderte Sicht auch Rückwirkungen auf die Römische Kurie hat.

3. An dritter und letzter Stelle möchte ich sagen: Mir scheint, dass die historische Erfahrung beweist, dass die Reformen der kurialen Maschinerie im letzten Jahrhundert eine wesentliche und noch vor allen Einzelmaßnahmen notwendige Änderung unterlassen haben. Sie haben es versäumt, auszugehen von der Tatsache, dass das Problem der Kurie vor allem ein theologisches Problem ist: Auf welche Weise nämlich kann der Papst Teilaufgaben des ihm eigenen Primats an andere Institutionen delegieren, ohne dass dieses Vorgehen die empfindliche Beziehung zwischen der Ausübung des Primats und dem Kollegium der Bischöfe verändert oder verletzt?[7] Der Ort, an dem diese Überlegung hätte stattfinden müssen, war selbstverständlich das II. Vaticanum. Die Wendung aber, welche die Debatte plötzlich nahm, weil sie sich auf die Missgriffe und die Anmaßung einiger führender Mitglieder der Kurie konzentrierte, veranlassten den Papst schließlich, diese Frage von der Tagesordnung abzusetzen und ihre Behandlung an sich zu ziehen. Und so blieb die Frage bis heute unbeantwortet.

Daher kann das CONCILIUM-Heft (5/2013), das dem Thema *Zur Reform der Römischen Kurie* gewidmet war, meines Erachtens eine nützliche Basis für den Neustart einer ähnlichen Reflexionsarbeit bilden. Denn die reiche Vielfalt der Darlegungen, in denen das Thema Reform bearbeitet worden ist, scheint mir auf einer großen gemeinsamen Voraussetzung zu gründen: nämlich der Annahme, dass eine Reform des Gefüges der Leitung der katholischen Kirche nur dann erfolgreich sein kann, wenn sie nicht als etwas gedacht und praktiziert wird, das *gegen* jemanden gerichtet ist, sondern wenn sie festhält an dem letzten Ziel einer wirklichen Kollegialität und einer wirklichen Synodalität; diese wiederum sind Werkzeuge zur Erreichung von Zielen, die noch viel wichtiger sind. Im Grunde genommen bleiben die Zeilen, die Johannes XXIII. nach einem Besuch der Ämter der Römischen Kurie, der ein wirklicher Pastoralbesuch war, geschrieben hat, auch heute noch absolut gültig: „Lauter tüchtige und gute Leute sind das, diese Angestellten der Dienste des Vatikans, und alle gut versorgt: aber immer auf Annehmlichkeiten, auf Vorteile bedacht, so als wenn es darum ginge, dafür zu sorgen, dass das irdische Paradies so weiter besteht, während man das himmli-

sche Paradies erwartet. Möge der Herr allen mit seiner Gnade Eingang in das himmlische Paradies gewähren."[8]

[1] Die Formulierung „das kurze Jahrhundert" geht zurück auf den Historiker Eric Hobsbawm, der die Zeit vom Ausbruch des Ersten Weltkriegs (1914) bis zur Auflösung der Sowjetunion (1991) so nennt, weil die Jahre davor noch Ausläufer des 19. Jahrhunderts und die Jahre danach schon Vorläufer der das 21. Jahrhundert prägenden neuen Konstellationen gewesen seien (Anm. d. Übers.).

[2] Eine glückliche Ausnahme stellt die Arbeit von François Jankowiak dar: *La curie romaine de Pie IX à Pie X: Du gouvernement de l'Église et de ses États à celui de la seule Église universelle (1846-1914)*, Rom 2007.

[3] Vgl. z.B. das *Handschreiben* vom 28. September 2013, mit dem Papst Franziskus die Errichtung des „Rates der Kardinäle" offiziell bekanntgegeben hat; außerdem: *Una nuova cattolicità. Intervista al card. Óscar Andrés Rodríguez Maradiaga*, hg. von E. Segatti, in: Il Regno - Attualità 43 (2013), 341.

[4] In Bezug auf das letztgenannte Thema sind wir der immer noch unübertroffenen Arbeit von Émile Poulat zu Dank verpflichtet: *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international, la „Sapinière" (1909-1921)*, Paris 1969; was die *„segretariola"* betrifft, siehe die wichtigen Informationen, die Sergio Pagano uns bietet: *L'Archivio particolare di Pio X all'Archivio Segreto Vaticano*, in: Gianni La Bella (Hg.), Pio X e il suo tempo, Bologna 2003, 153-182; ebenfalls Giovanni Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Rom 1998.

[5] Vgl. Giuseppe Alberigo, *Dalla Laguna al Tevere, Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro*, Bologna 2000, 89-105.

[6] Roberto Tucci, dem Direktor der Zeitschrift *La Civiltà Cattolica*, der ihm berichtet hatte, dass viele wünschten, der Papst möge eine größere Übereinstimmung der führenden Mitglieder der Kurie mit den Leitlinien seines Pontifikats fordern, wird Johannes XXIII. wenige Monate vor seinem Tod antworten, dieses Problem sei ihm wohl bewusst, aber er sei verpflichtet, auf nicht allzu drastische Weise zu handeln, damit das Konklave, das sich nach seinem Tod versammeln werde, nicht ein gegen ihn und sein Konzil gerichtetes Konklave werde. Vgl. Giovanni Sale, *Giovanni XXIII. e la preparazione del Concilio Vaticano II nei diari inediti del direttore della „Civiltà Cattolica", padre Roberto Tucci*, Mailand 2012.

[7] Dies war ein Gedanke, den Giuseppe Dossetti - der damit zurückkam auf einen Zugang zu diesem Problem, der von allen, die sich mehr auf die Fragen der kurialen Mechanik konzentriert hatten, umgangen worden war - schon kurz nach dem Ende des II. Vaticanums in einer Vorlesungsreihe zur Analyse der Konzilsdokumente geäußert hatte: Giuseppe Alberigo, *Giuseppe Dossetti al concilio Vaticano II*, in: Giuseppe Dossetti: Per una „chiesa eucaristica". Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965, hg. von Giuseppe Alberigo und Giuseppe Ruggieri, Bologna 2002, 313.

[8] Angelo Giuseppe Roncalli - Johannes XXIII., *Pater amabilis. Agende del pontefice 1958-1963*, herausgegeben von Mauro Velati, Bologna 313.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Verschiedenheit denken lernen

Ahmad Milad Karimi: Osama bin Laden schläft bei den Fischen. Warum ich gerne Muslim bin und wieso Marlon Brando viel damit zu tun hat, Freiburg u.a.: Herder 2013, 191 S., € 17,99

Lamya Kaddor - Michael Rubinstein: So fremd und doch so nah. Juden und Muslime in Deutschland, Ostfildern: Patmos 2013, 183 S., € 17,99

Thomas Schreijäck - Knut Wenzel (Hg.): Kontextualität und Universalität. Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums, Stuttgart: Kohlhammer 2012, 175 S., € 24,90

Elżbieta Adamiak - Marie-Theres Wacker (Hg.): Feministische Theologie in Europa - mehr als ein halbes Leben. Ein Lesebuch für Hedwig Meyer-Wilmes, Berlin/Münster: Lit 2013, 292 S., € 29,90

Bruno Kern: Theologie der Befreiung, Tübingen: Francke 2013, 144 S., € 12,99

Das Buch *Osama bin Laden schläft bei den Fischen* des Münsteraner Professors für islamische Philosophie Milad Karimi enthält eigentlich drei Bücher: eine intellektuelle Autobiografie, eine Interpretation des islamischen Glaubens und eine Reflexion über Religion und Gewalt. Das ist deshalb so, weil bei Karimi Biografie und Reflexion aufs engste miteinander verwoben sind, und gerade das macht sein Buch einzigartig.

Karimi ist 1979 in Kabul geboren, 1992 verließen seine Eltern mit ihm und seiner kleinen Schwester unter abenteuerlichen Umständen Afghanistan. Die Familie verbrachte lange traumatische Monate auf der Flucht in Indien und Russland, bis sie schließlich zunächst illegal in Deutschland landeten. Dort musste gegen allerlei Widerstände der Schulbesuch für den 15-jährigen Milad durchgesetzt

werden; sein grenzenloser Lerneifer und die Unterstützung engagierter Lehrer verhalfen ihm schließlich zum Abitur und ermöglichten ihm das Studium.
Karimi beschreibt dies alles mit viel Sinn für skurrile Situationen und ohne einen Funken von Larmoyanz. Er erzählt in farbigen Worten davon, wie ihn einzelne Koranverse - als Poesie, nicht als dogmatische Sätze! - in den schwierigsten Situationen begleitet und getragen haben: „Und Er ist mit euch, wo ihr auch seid" (Koran 57:4). Er studiert Hegel und Heidegger, liest Rilke und weiß nach dem 11. September 2001, dass er sich mit dem Islamismus auseinandersetzen muss, weil er seinen Glauben nicht im Windschatten davon leben kann. Er lebt und denkt offenbar ganz ohne Schubladen, bringt seine Umwelt in Deutschland und seinen Glauben in ein kreatives Gespräch miteinander, geht seinem Faible für Mafiafilme nach und entdeckt in der Populärkultur Spiegelungen der wesentlichen Grundkonflikte des menschlichen Lebens, über die er wiederum mit Hegel oder mit dem Koran nachdenkt. Alles hat mit allem zu tun. So lebt er sein Muslimsein als seine Art des Weltbürgertums, das ihn mit allen Menschen und ihren Fragen verbindet: „Wäre Marlon Brando ein Schnabeltier, dann hätte man mit Umberto Eco sagen können, dass wir *nichts* miteinander zu tun haben." (11)
Karimi bringt uns den Islam als poetisch-ästhetische Religion nahe, als eine Religion „in stetiger Überprüfung und stetigem Dialog mit den anderen *Wegen*", wobei „dieser Dialog nicht gewaltsam, sondern *vernünftig* und vor allem *schön* realisiert werden soll" (176). Und das gelingt ihm besser als vielen Einführungswerken, die die *Lehren* des Islam in den Mittelpunkt stellen (und damit zumeist von der christlichen Dogmatik vorgeprägt sind), denn für Karimi selbst sind theologische Fragen immer zugleich Lebensfragen, erwachsen aus realen geschichtlichen Situationen und darum auch am besten vermittelbar, wenn sie im Kontext seiner eigenen Lebensgeschichte erläutert werden.
So ist ein hinreißendes Denk- und Lebensbuch entstanden, das man mit Zustimmung oder bisweilen mit Widerspruch lesen mag, immer aber mit Genuss. Christlich-theologische Werke könnten von Karimis persönlichem, humorvollem Stil viel lernen.

Ebenfalls über ihr Leben in Deutschland reflektieren Lamya Kaddor und Michael Rubinstein in ihrem gemeinsamen Dialogbuch *So fremd und doch so nah.* Beide sind gebürtige Deutsche, gehören aber aus der Sicht der Mehrheitsdeutschen sogenannten „Minderheiten" an, was ihre Erfahrungen und Einschätzungen umso interessanter macht. Kaddor, Muslimin mit familiären Wurzeln in Syrien, ist Islamwissenschaftlerin und Religionslehrerin, Rubinstein stammt aus einer alteingesessenen deutsch-jüdischen Familie und ist Geschäftsführer der jüdischen Gemeinde Duisburg-Mühlheim-Oberhausen. Nach landläufigem Verständnis müsste das Verhältnis der beiden zueinander noch schwieriger sein als ihr jeweiliges Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft, aber weit gefehlt. Sie sind seit Jahren bestens befreundet, können über alles, was sie interessiert, umstandslos reden - und das ist dann auch die Idee ihres Buchs: zu zeigen, dass man miteinander reden kann, dass es keine unmöglichen Fragen gibt, sei es, was den

Nahostkonflikt angeht oder was das Verhältnis des Islam zum Islamismus und zu Gewalt betrifft. Eine Art Lockerungsübung in einem öffentlich geführten Gespräch also.

Dabei sind beider Ansichten zum islamistischen Terrorismus oder zur Lösung des Israel-Palästina-Konflikts gar nicht besonders originell, sondern eher ganz normale Ansichten ganz normaler Menschen. Aber auch daraus kann eine Einsicht werden: dass Muslime und Juden gar nicht unbedingt das Interesse haben, in diesen Fragen Experten zu sein und dass man mit ihnen nicht immer nur über die aufgeladenen Konfliktthemen reden muss. Schließlich gibt es da noch das Leben in Deutschland, das sie mit allen übrigen Einwohnern des Landes teilen, die Familiengeschichten, die Entwicklung von Demokratie und Kultur in diesem Land. Und tatsächlich wird das Buch umso spannender, je mehr sich das Gespräch den persönlichen Erfahrungen und Ansichten zuwendet.

Hier gibt es dann auch Anlass zum Zorn, etwa angesichts der immer noch verbreiteten Erwartung einer einheitlichen Identität, sei sie nun deutsch oder syrisch. Lamya Kaddor: „Es gibt nun mal unabänderlich in meinem Erbgut einen zusätzlichen Teil, den ein ‚Ur-Hannoveraner' nicht hat. Umgekehrt kann ich nicht [...] in Deutschland leben und genauso arabisch sein wie meine Eltern, die in einem arabischen Land aufgewachsen sind. Die einzig gesunde Konsequenz kann nur sein: Schluss mit dem künstlichen Zwang. Schluss mit der Frage: Bist du Deutsche oder Syrerin? Das klassische Verständnis von ‚Nationalität' passt nicht mehr in diese Welt. Die Spannbreite des Begriffs ist längst dabei, sich zu erweitern, und das wird fortschreiten." (137) Auch Michael Rubinstein kennt mehrfach geschichtete Identitäten, wenn er Israel als „religiöse Heimat" bezeichnet, sich zugleich aber „sehr deutsch" fühlt: „Und wenn Deutschland gegen Israel Fußball spielt, dann hoffe ich, dass Deutschland gewinnt und Israel nur knapp verliert." (141)

Auch der christliche Glaube lebt aus einer grundlegenden Spannung: Als Inkarnationsreligion entstand er in einem konkreten und soziokulturellen Kontext, er bezieht sich auf den geschichtlichen Menschen Jesus von Nazaret in seiner partikularen Lebenssituation, beansprucht aber zugleich, dass diesem als dem Christus universale, nicht-relativierbare Bedeutung zukommt. Es ist diese Grundspannung, aus der immer wieder neu die Fragen der Inkulturation entspringen, ebenso Fragen nach dem verbindend Gemeinsamen der Christentümer aller Weltgegenden und nach dem Zusammenleben mit anderen Religionen. Diesen Fragen widmet sich seit gut 25 Jahren das interdisziplinäre Projekt „Theologie interkulturell" in Frankfurt am Main, das jetzt zum Bestehensjubiläum den von Thomas Schreijäck und Knut Wenzel herausgegebenen Sammelband *Kontextualität und Universalität* veröffentlicht hat. Religionswissenschaftler, Theologen und Philosophen aus Indien, Bolivien, China, Schottland, Indonesien, Kongo, Burundi und Deutschland tragen dazu lesenswerte Reflexionen und Beobachtungen bei. Die gegenwärtige Welt verändert sich rapide und stellt vor neue Herausforderungen, erläutert Werner Jeanrond an einem familiären Beispiel:

„Vor achtzig Jahren konnte meine katholische Großtante nicht den lutherischen Mann heiraten, den sie liebte, weil der Druck unseres homogenen katholischen Dorfes im Saarland dies nicht zuließ. Vor kurzem nahm mein Sohn an einer hinduistisch-dänisch-lutherischen Hochzeit in Chennai in Indien teil. [...] Was einer vergangenen Generation von Europäern als unüberbrückbare religiöse Verschiedenheit vorgekommen sein mag, kann von einer jüngeren Generation heute völlig anders betrachtet werden." (157) Dass solche Zusammentreffen oft auf dem Felde von Liebesbeziehungen und Heiraten zustande kommen, ist gewiss kein seltener Zufall. Die Frage nach dem interreligiösen Miteinander mittels einer „Hermeneutik der Liebe" anzugehen, wie Jeanrond fordert, ist damit so originell wie konsequent.

Dass solche Fragen allerdings wie in dem Band von „Theologie interkulturell" ausschließlich die Sache von Männern sind, ist indes keineswegs nachvollziehbar. Zum Thema Verschiedenheit hätten und haben Frauen etliches mitzuteilen, das nicht nur kulturelle und religiöse Unterschiede in den Blick nimmt, sondern auch die Frage der Herrschaft. Offenbar ist das Nachdenken über den Genderaspekt der Verschiedenheit bis heute noch immer nicht selbstverständlich und findet weiterhin eher in speziell feministischen Publikationen statt - die darum natürlich umso nötiger sind. Zum 60. Geburtstag von Hedwig Meyer-Wilmes erschien jetzt das von Elżbieta Adamiak und Marie-Theres Wacker herausgegebene Lesebuch *Feministische Theologie in Europa - mehr als ein halbes Leben.* Es ist mehr als eine Festschrift, nämlich eine Art Bilanz der bisherigen feministisch-theologischen Forschung, und es widmet sich systematischen Aspekten ebenso wie historischen Studien und Reflexionen über die Zusammenarbeit von Frauen in der Wissenschaft. „Die Dynamik schwesterlicher Solidarität immer wieder anzustoßen und an sie zu erinnern, erscheint mir auch jetzt hoffnungsvoll" (185), schreibt Maria Kassel in ihrem Beitrag angesichts der „Abwärtsdrift der Kirchen in die Bedeutungslosigkeit", die vielleicht gebremst werden könnte, würde der Schwesterlichkeit - auch strukturell - mehr Raum gegeben. Das Lesebuch enthält Beiträge in deutscher und englischer Sprache und - umgekehrt ist es also möglich - sogar drei Beiträge von Männern.

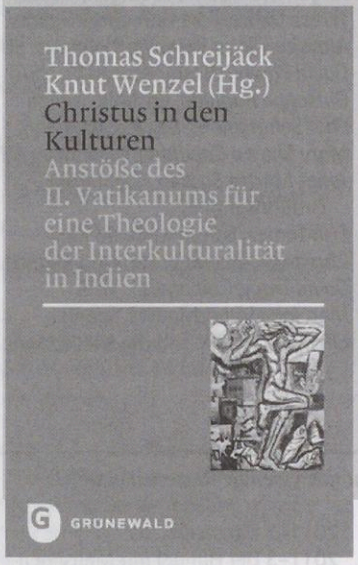
Wie die Feministische Theologie ist auch die Befreiungstheologie ein Versuch, nicht Theologie für „die Menschen" ganz allgemein zu machen (was ja immer wieder darauf hinausläuft, weiße Männer der Mittelschicht als Maßstab für das Menschsein schlechthin zu nehmen), sondern die konkreten Lebensumstände der Menschen, ihren Kontext, mitzureflektieren und die Verschiedenheiten der politisch-gesellschaftlichen Situationen und der Adressaten ernst zu nehmen, damit die christliche Botschaft auch in der Welt der Gegenwart zu sprechen beginnt. Und wie die Feministische Theologie kann auch die Befreiungstheologie inzwischen auf einige Jahrzehnte der Diskussion und der Forschung zurückblicken. Vor diesem Hintergund ist es erfreulich, dass nun mit Bruno Kerns *Theologie der Befreiung* eine knapp gefasste und gut lesbare Überblicksdarstellung vorliegt.

Kern beschreibt die Voraussetzungen des Entstehens dieser Theologie, ihre Methoden, ihre sozialanalytischen Hintergründe, ihre Bibelhermeneutik und einige ihrer zentralen Themen. Dabei legt er Wert darauf, dass diese Theologie bei aller Reflexion der Kontextualität nicht selbst kontextuell gebunden ist, also trotz ihrer Ursprünge in Lateinamerika keine Regionaltheologie ist, sondern einen universalen Anspruch hat, ja sogar, dass diese Art der theologischen Reflexion eine „neue Art, Theologie zu treiben" (8) ist, die sich gegenüber der traditionellen Theologie nicht ergänzend, sondern entschieden kritisch positioniert. Ein Ausblick auf die Ökotheologie als Beispiel für eines der vielen Kinder der Befreiungstheologie, Kurzporträts wichtiger Autorinnen und Autoren, eine Chronologie sowie eine kluge Literaturauswahl runden das Bändchen sinnvoll ab.

Norbert Reck

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Kontextuelle Theologie in Indien



Thomas Schreijäck / Knut Wenzel (Hg.)
Christus in den Kulturen
Anstöße des II. Vatikanums für eine Theologie der Interkulturalität in Indien

Format 14 x 22 cm
230 Seiten
Hardcover
€ 29,– [D] / sfr 39,90
ISBN 978-3-7867-2999-0

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche erstmals sich selbst als Weltkirche erfahren. Das bedeutet auch: Kirche vollzieht sich selbst in den und durch die Kulturen.
Gegenwärtige Debatten um die Legitimität der Pluralität der Kulturen und der Inkulturation, bis hinein in die Liturgie, zeigen jedoch, dass hier nach wie vor Klärungsbedarf besteht. Die Potenziale des (inter-)kulturellen Reichtums des Christentums sind weder ausreichend erfasst, noch systematisch-theologisch durchdrungen.
Am Beispiel Indiens begegnet der vorliegende Band diesem doppelten Desiderat in systematischen und kontextbezogenen Reflexionen. Er nimmt somit die Herausforderungen produktiv auf und entwickelt neue Perspektiven einer Theologie der Interkulturalität.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / März 2014 · 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
2010–5 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
2013–5 Zur Reform der Römischen Kurie

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

ternationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / März 2014 · Heft 1

NCILIUM erscheint in sechs Sprachen:
utsch, Englisch, Italienisch, Kroatisch,
rtugiesisch, Spanisch.

ÜNDUNGSMITGLIEDER

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

ÄSIDIUM
isident
ix Wilfred
epräsidenten
erry-Marie Courau OP, Diego Irarrázaval,
san Ross

RAUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

gina Ammicht Quinn, Frankfurt
le Babić, Sarajevo
aria Clara Bingemer, Rio de Janeiro
k Borgman, Tilburg
a Sowle Cahill, Boston
ierry-Marie Courau OP, Paris
lle Haker, Chicago
ego Irarrázaval, Santiago de Chile
lange Lefebvre, Montréal
bi Messi Metogo OP, Jaunde
rojini Nadar, Durban
niel Franklin Pilario, Quezon City
san Ross, Chicago
via Scatena, Reggio Emilia
n Sobrino SJ, San Salvador
iz Carlos Susin OFM Cap., Porto Alegre
ndrés Torres Queiruga, Santiago de
Compostela
ão J. Vila-Chã SJ, Rom
arie-Theres Wacker, Münster
lix Wilfred, Madras

EKRETARIAT
itende Sekretärin: Arokia Anthony Das

sian Centre for Cross-Cultural Studies
0/6A, Panayur Kuppam Road –
olinganallur Post
anayur, Madras 600119, Indien
-Mail: Concilium.madras@gmail.com
ternet: www.concilium.in

OPYRIGHT

International Association of Conciliar
heology, 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 / 2014 wird im Mai 2014 erscheinen.
Thema:

Christliche Orthodoxie

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: Apokalyptisches Denken • Christentum als Ware • Korruption • Jugend • Kirche der Armen

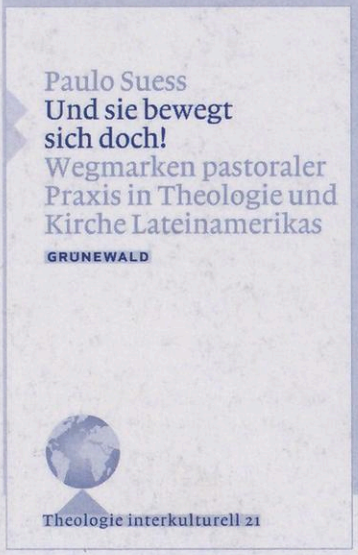
CONCILIUM erscheint fünfmal im Jahr.
Jahresabonnement € 54,00; Studentenabonnement € 39,80; Einzelheft € 12,90 (jeweils zuzüglich Zustellgebühren).
Abbestellung bis sechs Wochen vor Jahresende.

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

Befreiungstheologie



Paulo Suess
Und sie bewegt sich doch!
Wegmarken pastoraler Praxis in Theologie und Kirche Lateinamerikas

Reihe: Theologie interkulturell, Bd. 21

Format 14 x 22 cm
178 Seiten
Paperback
€ 20,– [D] / sfr 28,90
ISBN 978-3-7867-2814-6

»Option für die Armen«, »Basisgemeinden«, »ganzheitliche Befreiung« und »Inkulturation des Evangeliums « – zentrale Stichworte der Theologie der Befreiung.
Paulo Suess beschreibt Profile und Aufbrüche einer standort- und kulturbezogenen Theologie, die nahe bei den Menschen ist und darum die Artikulation zwischen Theologie und Volksfrömmigkeit, zwischen Armen und den Anderen in der universalen Sache des Reiches Gottes versuchen muss.
Eine wichtige Studie im Blick auf lateinamerikanische und globale Herausforderungen des Kulturwandels und die Rolle, die das Christentum darin spielen kann.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

Mai 2014
50. Jahrgang
Y 23000
2

theol

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Christliche Orthodoxie

Herausgegeben von Felix Wilfred und Daniel Franklin Pilario

A. TORRES QUEIRUGA	Orthodoxie heute. Vom „Anathema sit" zum „Wer bin ich, um zu verurteilen?"
R. M. ROYALTY JR.	Das Aufkommen des Häresiebegriffs im Judentum des Zweiten Tempels und im frühen Christentum
N. TANNER	Nicaea, Konstantinopel, Chalkedon: die Orthodoxie neu überdenken
W. G. JEANROND	Orthodoxie und Ideologie: Ambivalenz und Potenzial von Orthodoxieansprüchen
D. TRACY	Eine Hermeneutik der Orthodoxie
L. BOEVE	Orthodoxie in der Postmoderne. Die Infragestellung des christlichen Wahrheitsanspruchs
J. SOBRINO	Wenn der Christus Jesus ist. Essay über die Orthodoxie: Geschichte, frohe Botschaft und Parteilichkeit
G. DE SCHRIJVER	Die „Radikale Orthodoxie", kritisch betrachtet
G. GISPERT-SAUCH	„Orthodoxie" und „Heterodoxie" in anderen Religionen. Die Fallbeispiele des Hinduismus und Buddhismus

Theologisches Forum

F. X. CLOONEY	Für die Rechtgläubigkeit argumentieren. Philosophische Argumente der Jesuiten gegen die Wiedergeburt in Asien vom 16. bis 18. Jahrhundert
E. M. O. GENILO	Die Antwort der Bischöfe der Philippinen auf den Gesetzentwurf zum Thema „Verantwortete Elternschaft und gesunde Fortpflanzung": Wahrnehmung und Realitäten
J. HOFFMANN	Der Fall des Bischofs Tebartz-van Elst – Lehren für die Weltkirche?
REZENSIONEN	Rechter Glaube: eine Frage der Gerechtigkeit

50 Jahre concilium 1965–2014

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / Mai 2014 · Heft 2

ZU DIESEM HEFT

FELIX WILFRED – DANIEL FRANKLIN PILARIO
Christliche Orthodoxie 107

THEMA: CHRISTLICHE ORTHODOXIE

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

THEOLOGISCHES FORUM

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

REZENSIONEN 232

Ulrich Duchrow: Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven
Friedhelm Hengsbach: Entgifteter Kapitalismus – faire Demokratie. Texte zur Reform von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft

Redaktion: Felix Wilfred, Madras/Chennai. Daniel Franklin Pilario, Quezon City.

concilium

Zu diesem Heft

Christliche Orthodoxie

Felix Wilfred und Daniel Franklin Pilario

Auf den ersten Blick mag Orthodoxie - im Sinne von Rechtgläubigkeit, nicht im Sinne der Orthodoxen Kirche[1] - anmuten wie ein unschuldiges Bemühen um die Bewahrung der Wahrheit und des Gehalts religiöser Überzeugungen eines Menschen. Doch Geschichte und Erfahrung zeigen, dass es sich dabei durchaus auch um ein ideologisch aufgeladenes Konzept handelt, das immer als Mittel zur Exklusion gedient hat, als Ansatzpunkt, die Gedankenfreiheit zu unterdrücken, und als Waffe des Disziplinierens und Strafens. Nicht anders verhält es sich im Fall der christlichen Orthodoxie.

Doch das Christentum steht nicht allein in seinem unermüdlichen Bemühen um die Orthodoxie seiner Glaubensinhalte und Praktiken. Alle größeren religiösen Traditionen kennen verschiedene Methoden und Kriterien zur Festlegung des rechten Glaubens, zur darauf basierenden Inklusion oder Exklusion ihrer Mitglieder. In den indigenen Religionen ergeben die Mythen Kriterien für den rechten Glauben, und die Schamanen fungieren als ihre rechtmäßigen Interpreten. Darin, wie Rituale vollzogen werden, zeigt sich die Zugehörigkeit zu oder die Abweichung von dem, was eine Gemeinschaft für orthodox hält. Der Hinduismus teilt seine Denkschulen in zwei Arten ein: *astika* (orthodox oder theistisch) und *nastika* (heterodox oder nicht-theistisch), je nach dem, ob sie die Geltung der Veden (heilige Schriften) anerkennen oder nicht. Der Buddhismus war eine Entgegnung auf den orthodoxen Hinduismus und lehnte die Veden ab, jedoch organisierte er seinerseits Konzile, um Streitigkeiten über die „wahre Lehre" des Buddha beizulegen. *George Gispert-Sauch* stellt sogar fest, dass diese alten Reli-

gionen mehr um solche Abgrenzungen bemüht sind als etwa die semitischen Religionen Judentum und Christentum.

Wie aber interpretieren die Religionen ihr Erbe für unsere heutige Zeit? Hier lassen sich zwei verschiedene Tendenzen erkennen. Einerseits findet sich in vielen Religionen ein stärker werdender Fundamentalismus, der auf einer monolithischen und autoritativen Interpretation der eigenen Tradition besteht, die allen Mitgliedern auferlegt werden soll. Andererseits gibt es in der Postmoderne auch eine zunehmende Wertschätzung mannigfaltiger und divergierender Interpretationen und Praktiken. In einigen Fällen fungiert ein religiöses „Lehramt" als Schiedsgericht für die unterschiedlichen Auffassungen; in anderen Fällen ist es die gesamte Gemeinschaft, die darüber befindet, wer zu ihr gehört und wer nicht. Mitunter ist die Bedeutung der verehrten Schriften so zentral, dass jede Abweichung von ihrer „orthodoxen" Interpretation als heterodox gilt; anderenorts finden sich wiederum nur minimale und symbolische Kriterien, sodass die Gläubigen ansonsten frei sind, die Tradition ihren spezifischen Kontexten anzupassen, solange sie an einigen Basisinhalten festhalten.

Dieses Heft von CONCILIUM geht der Frage nach, wie das Drama von Orthodoxie und Heterodoxie im Christentum aufgeführt wird. Der christlichen Orthodoxie täte es gut, aus ihrer schmachvollen Geschichte befreit und im Lichte der Kernaussagen des christlichen Glaubens neu durchdacht zu werden. Die vorliegende Ausgabe von CONCILIUM ist ein Versuch in dieser Hinsicht, und sie bringt erhellende Beiträge aus verschiedenen Perspektiven. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit weist jeder dieser Beiträge in eine neue Richtung, wobei die Leser und Leserinnen bemerken werden, dass sich dabei eine gewisse Nähe der Überlegungen und ein allgemeiner Konsens einstellt. Einige der wichtigsten Einsichten in diesem Heft möchten wir hier schon andeuten.

Erstens muss die Neigung, den christlichen Glauben mit der Orthodoxie gleichzusetzen, relativiert und der bedeutendsten Aufgabe im christlichen Leben untergeordnet werden: nämlich dem *rechten Tun* im Lichte des Evangeliums und in den Fußstapfen von Jesus. Die einseitige Überbetonung der Rechtgläubigkeit in der christlichen Geschichte steht vor einer Wende, seit Papst Franziskus die Kirche durch Worte und viele symbolische Handlungen leitet. Eine Rückkehr zum Evangelium und dessen Umsetzung in die Praxis in unserer heutigen Welt haben allerhöchsten Vorrang, und die Orthodoxie, die Rechtgläubigkeit, muss danach beurteilt werden, wie weit sie diesem Ziel dient. *Werner Jeanrond* vertritt die Auffassung, dass Liebe das Herz des Christentums bildet, und so muss jedes Bemühen um einen orthodoxen, rechten Glauben die zentrale Bedeutung der Liebe respektieren, ist sie doch selbst eine herausragende Quelle erlösender Erkenntnis. Wenn Rechtgläubigkeit jedoch als Identitätsmerkmal zur Ausschließung des Anderen in Dienst genommen wird, dann richtet sie sich genau gegen dieses Fundament der christlichen Existenz. Gerade in der Begegnung mit dem Anderen, durch christliche Liebe angespornt, erleben wir die Grenzen von Doktrinen, wie erhaben sie in ihren Formulierungen auch immer sein mögen.

Demzufolge ist es für die Orthodoxie - im besten Sinne verstanden als Treue zur

rechten Lehre - nötig, von einer entsprechend gelebten Treue zum Evangelium und zum Weg Jesu von Nazaret begleitet zu werden: von der Orthopraxie. Diesen Punkt hebt *Jon Sobrino* in seinem Beitrag ganz besonders hervor. Bekanntlich war das Zweite Vatikanische Konzil in erster Linie ein Pastoralkonzil, es ging nicht auf in der Tagesordnung einer Orthodoxie, die arrogant, selbstgefällig und auf Lehrverurteilungen aus sein konnte; vielmehr ging es dem Konzil darum, den christlichen Glauben in seiner Tiefe und mit all seinen Konsequenzen leben zu helfen. Schließlich sollte es auch der Orthodoxie darum gehen, beim Aufbau der christlichen Gemeinden - ihres Lebens, ihrer Gottesdienste, ihres Zeugnisses - zu helfen. All das kann sie auch zuwege bringen, wenn sie erfüllt ist vom pastoralen Geist und nicht als Waffe der Kontrolle verstanden und benutzt wird. Gerade wie die rechte christliche Lehre (Orthodoxie) ein angemessenes Lebenszeugnis (Orthopraxie) braucht, braucht auch die Orthopraxie eine Orthodoxie, die den Geist nicht unterdrückt und erstickt, sondern das ganze christliche Leben leitet und beseelt.

Zweitens kann die christliche Orthodoxie neu gelesen werden, indem man dem Wesen des christlichen Glaubens und der Offenbarung mit einem frischen Verständnis begegnet. Dazu müssen zwei wichtige Tatsachen in Betracht gezogen werden:

Zum einen steht hinter der Vorstellung, die Selbstoffenbarung Gottes sei ein Geschehen in der Vergangenheit, dessen Fortsetzung durch die Geschichte hindurch nur unter der Vormundschaft der orthodoxen Stimme der kirchlichen Autorität möglich sei, eine horizontale und lineare Konzeption von Orthodoxie, die dringend einer Korrektur bedarf. Sähe man Offenbarung stattdessen als einen andauernden Prozess bis in unsere Zeit hinein, auf den die Gläubigen mit ihrem Leben und ihrem Engagement antworten, dann eröffnete sich der Orthodoxie dadurch eine neue Dimension, die sie mit einer vertikalen Perspektive versähe. Gottes Selbstmitteilung geschieht nicht nur in den Grundlagentexten und ihren Berichten von Urereignissen, sondern eben auch in der fortwährenden Selbstmanifestation des Göttlichen in der Welt. Darum, so meint *Andrés Torres Queiruga*, sagten die Samariter zu der Frau aus Samaria: „Nicht mehr aufgrund deiner Aussage glauben wir, sondern weil wir ihn selbst gehört haben und nun wissen: Er ist wirklich der Retter der Welt." (Joh 4,42)

Zum anderen gehen die Offenbarung Gottes und der Ruf zum Glauben über die Grenzen des Christentums hinaus und umgreifen die gesamte Menschheit. Die Pluralität der religiösen Bekenntnisse in unserer Welt stehen in Beziehung zur göttlichen Offenbarung. Führt man sich diese beiden Tatsachen vor Augen, dann wird aus der Orthodoxie ein dynamisches und kontinuierliches offenes Projekt, das beständig zu erkunden ist - anstelle eines in sich selbst abgeschlossenen Systems, das verbissen verteidigt werden muss. Viele Lehraussagen der Vergangenheit und die Praxis der Orthodoxie waren sich dieser Realität nicht bewusst oder sogar gegen sie formuliert. Die Bewegung der „Radikalen Orthodoxie" (John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward und andere) bekräftigt diese Position immer wieder neu, indem sie den sakralen Raum dualistisch der weltlichen

Autonomie entgegensetzt. All das macht es erneut nötig, zu bedenken und zu formulieren, was christliche Orthodoxie heute sein könnte. Denn ironischerweise hätte die „Radikale Orthodoxie" nach der Analyse von *Georges De Schrijver* ein kraftvolles Potenzial, eine radikale Orthopraxie vorzulegen, wenn sie nicht bestritte, dass als Konsequenz aus der Nachfolge des historischen Jesus, des fleischgewordenen Logos, eine konkrete befreiende Praxis folgen muss.

Drittens rufen auch die vielen positiven Entwicklungen in der Welt nach einem neuen Verständnis der christlichen Orthodoxie: die neuartigen Erkenntnisse der Menschheit ebenso wie die neuen Zugänge zur Wirklichkeit und deren Interpretation. Zu diesen Entwicklungen gehören einige Erträge der Moderne und Postmoderne, die für ein überholtes Verständnis von Wahrheit und einen unkritischen Ansatz der Orthodoxie eine echte Herausforderung darstellen. So ist es notwendig geworden, kritisch darüber zu reflektieren, wie die Orthodoxie ihre Wahrheitsansprüche in der sich wandelnden kulturellen Lage unserer gegenwärtigen Welt zur Sprache bringen kann, einer Welt, die zunehmend von Individualisierung, Enttraditionalisierung oder Nachwirkungen der Vergangenheit sowie einer pluralen Weltsicht gekennzeichnet ist.

Die Orthodoxie ging lange Hand in Hand mit einer statischen Konzeption von Wahrheit und Wirklichkeit. Darum ist es kein Wunder, dass in der Mitte des 20. Jahrhunderts eine Diskussion darüber aufkam, ob Dogmen sich verändern. Die Diskussion über die Dogmenentwicklung entstand in diesem Zusammenhang. Es war die Zeit, in der die Hermeneutik noch in keinerlei Weise in eine Beziehung zur Theologie getreten und ein Bewusstsein der symbolischen Natur der religiösen Sprache noch nicht ausreichend vorhanden war. Der Ertrag der modernen Hermeneutik und das Studium der religiösen Ausdrucksformen helfen uns, die in der Vergangenheit formulierten Doktrinen, ihre Interpretationen und deren Orthodoxie in einem neuen Licht zu sehen. So zeigt *Norman Tanner,* dass die dogmatischen Formeln und die Symbola von Nicaea oder Chalkedon (z.B. das *homooûsious*), wenn man sie von ihren ursprünglichen Kontexten her liest, eher fließend erscheinen, polyvalenter und offener für Neuinterpretationen - weit über das hinaus, was die nachfolgenden Übersetzungen und die Interpretationen der Vergangenheit gestatteten.

Viertens wird es nötig sein, den Diskurs der Orthodoxie in seinem jeweiligen soziopolitischen Kontext zu verorten, anstatt ihn ahistorisch zu betrachten. Denn nur in ihrem jeweils konkreten Kontext können Lehraussagen verstanden und interpretiert werden. So waren beispielsweise die frühen Lehrkonflikte zwischen Ost und West nicht lediglich Fragen des Glaubens und unterschiedlicher Konzeptualisierungen der Doktrinen. Hinter der Definition dessen, was als orthodox und was als heterodox zu gelten hatte, existierten geopolitische Faktoren, die die kulturellen, ethnischen und politischen Beziehungen komplizierten. Die Geschichte der Verurteilung „unorthodoxer" Häretiker auf den frühen Konzilien wie Nicaea, Konstantinopel und Chalkedon bringt gerade auch politische Interessen bei der Etablierung der Orthodoxie zutage. Wie die Analyse des frühen Christentums, die *Robert Royalty* vornimmt, zeigt, entwickelt sich der geschlossene

häresiologische Diskurs ironischerweise im Gegensatz zum rabbinischen Judentum, das zur selben Zeit wesentlich pluralistischer und offener für anderslautende Sichtweisen war. Daraus ergibt sich die umfassende Aufgabe, den Diskurs über den rechten christlichen Glauben aus diesem Blickwinkel genauer zu analysieren und viele seiner Annahmen zu dekonstruieren.

Fünftens und letztens macht der kulturelle Pluralismus unserer Zeit mitsamt seinen unterschiedlichen Wirklichkeitskonzepten es notwendig, einen einheitlichen Kanon des Orthodoxen aufrechtzuerhalten. Mehr noch, dieser kulturelle Pluralismus stellt uns die Frage, wie der doppelbödige Diskurs und das Konzept der Orthodoxie überhaupt entstanden, wie versucht wurde, Differenzen zu unterdrücken, Abweichungen unter dem Begriff der Häresie zu dämonisieren, wie die Orthodoxie sich hinter der Macht verschanzte, und zwar von den ersten Jahrhunderten der christlichen Geschichte an über das Mittelalter bis in unsere Zeit hinein. In seiner Antwort auf diese hermeneutische Herausforderung im postmodernen Kontext tritt *Lieven Boeve* für eine kritische Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Abbrüchen der Orthodoxie ein, während *David Tracy* Vorschläge macht für eine Hermeneutik der Wiedergewinnung, der kritischen Sichtung, des Verdachts und der erneuten Wiedergewinnung, die sich sowohl aus westlichen wie aus orientalischen Quellen speist.

Die vorliegende Ausgabe enthält im *Theologischen Forum* darüber hinaus eine äußerst interessante Darstellung aus der Missionsgeschichte zur Frage der Seelenwanderung. *Francis Clooney* zeigt, wie Jesuitenmissionare mithilfe von Vernunftargumenten die christliche Orthodoxie gegen die hinduistische und buddhistische Lehre von der Reinkarnation verteidigten. *Eric Marcelo Genilo* greift das umstrittene Thema der Opposition der katholischen Bischofskonferenz der Philippinen (CBCP) gegen das Gesetz zur Fortpflanzungsmedizin in jenem Land auf und analysiert die Umstände und Kräfte hinter dieser Debatte, um zu einem komplexeren und nuancierteren Verständnis der Frage zu gelangen. Zuletzt fasst *Johannes Hoffmann* die Fakten der Auseinandersetzung um den Fall des Limburger Bischofs Tebartz-van Elst zusammen und denkt über die Lehren nach, die aus der Angelegenheit zum Nutzen der ganzen Kirche gezogen werden können.

Als Herausgeber möchten wir allen Autoren aufrichtig danken, die mit ihren sachkundigen Beiträgen diese Ausgabe bereichert haben, ebenso allen Kollegen und Kolleginnen bei CONCILIUM für ihre Kommentare und Vorschläge bei der Planung dieses Hefts. Arokia Anthony Das, die Leiterin des Sekretariats von CONCILIUM, war bei der Vorbereitung und bei der redaktionellen Arbeit an den Texten äußerst hilfreich, und wir möchten an dieser Stelle unsere Wertschätzung und unseren Dank für ihre großzügige Unterstützung festhalten.

[1] Anm. d. Red.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Thema: Christliche Orthodoxie

Orthodoxie heute

Vom „Anathema sit" zum „Wer bin ich, um zu verurteilen?"

Andrés Torres Queiruga

Der Autor fordert eine Neufassung des Konzepts der Orthodoxie und eine Veränderung des Umgangs damit. Sein Beitrag beginnt mit seiner biblischen und kirchlichen Grundlage und geht von da aus über zur Reformation, zur Aufklärung und zur Hermeneutik. Wenn man an der Autonomie der weltlichen Wirklichkeit festhält, dann ist die Religion auf ihr ureigenes Gebiet verwiesen: die Transparenz des Wirklichen zu entdecken, die das sie tragende Fundament durchscheinen lässt. Christlich gesprochen wird Gott als Schöpfer aus Liebe verstanden, der sich als Heil geoffenbart hat. Deshalb ist die Orthodoxie neu zu durchdenken. Der Beitrag führt die Debatte um die „horizontale Kontinuität" und schafft für die „vertikale Verifikation" eine Grundlage. Dies hat Folgen auf theoretischer Ebene, für die moralische Beurteilung und für das kirchliche Zusammenleben.

Die Sorge um die Rechtgläubigkeit stellt eine Konstante innerhalb des Christentums dar. Denn als eine Botschaft, die die Gottrede erneuert, eine neue Art religiösen Lebens initiiert und eine neue Gemeinschaft begründet, muss das Christentum seine Identität bewahren und zu diesem Zweck über entsprechende Instanzen verfügen. Doch diese Sorge ist der Geschichte überantwortet und nimmt in Reaktion auf die Bedürfnisse und Herausforderungen der jeweiligen Epoche jeweils unterschiedliche Gestalt an. Wenn der kulturelle Wandel besonders stark ist, dann wird die Herausforderung radikaler, und das Problem der

Orthodoxie stellt sich in neuer Intensität. Das Christentum ist schon seit etlicher Zeit mit einer der radikalsten Veränderungen innerhalb der menschlichen Kultur konfrontiert: mit dem Wandel, den die Moderne eingeleitet hat, indem sie den Bruch mit der Synthese des Mittelalters vollzog und sich durch Renaissance, Reformation und Aufklärung neue Perspektiven eröffneten.

Die Überlegungen dieses Beitrags wollen keineswegs die Geschichte dieses Prozesses darlegen oder sich anmaßen, ihm in seiner ganzen Komplexität gerecht zu werden. Weder die Tatsache noch die Notwendigkeit der Orthodoxie steht zur Debatte. Unsere Reflexionen wollen einzig und allein einige Züge der grundlegenden Struktur herausarbeiten, in deren Gestalt sich heute die konkrete Handhabung der Orthodoxie darstellt, und sie klagen eine tiefgreifende Neufassung des Begriffs und des kirchlichen Umgangs mit ihm ein.

Die Grundlegung der Orthodoxie

Seit den Anfängen zur Zeit der Evangelien ist der Sinn dessen, was mit Orthodoxie gemeint ist, sehr präsent - wenn auch der Ausdruck als solcher nicht auftaucht. Jesus bietet eine zutiefst neue religiöse Vision an: Er präsentiert einen Inhalt - „das Reich Gottes ist nahe" -, der eine Veränderung verlangt -„Kehrt um" -, zur Nachfolge auffordert - „Wer mir nachfolgen will ..." - und in eine reichlich eindeutige Richtung weist: „Hinweg von mir, Satan, ... denn deine Gedanken sind nicht Gottes Gedanken" (Mt 16,23). Es gibt also Orthodoxie. Doch sie ist nicht einfach eine theoretische Aussage, sondern eine umfassende Lebensweise, in der die Liebe der Verurteilung vorausgehen muss („Urteilt nicht"; Mt 7,1) und in der das rechte Handeln, die Orthopraxie, der Wahrheitserweis des Bekenntnisses sein muss: „Nicht jeder, der sagt: Herr, Herr ..." (Mt 7,21; vgl. Lk 6,46). Johannes bringt es auf wunderbare Weise zum Ausdruck, wenn er Jesus als den „Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6) bezeichnet. Und Paulus spricht vom rechten Wandel *(orthopodein)* nach der Wahrheit des Evangeliums (vgl. Gal 2,14) und nimmt damit die Bezeichnung des Christentums als „Weg" vorweg (Apg 9,2; 18,25f ...), das heißt als eine Fleisch, Geist, Individuum und Gemeinschaft gleichermaßen umfassende Lebensweise.

Dies ist der Kern dessen, was von Anfang an die Gestalt der *Gemeinschaft* und den Stil der *christlichen Sendung* definiert. In der Tat findet man bei Clemens von Rom bereits zu Ende des ersten Jahrhunderts die grundlegenden Elemente: „Die Apostel sind für uns mit der Frohbotschaft vom Herrn Jesus Christus beauftragt worden; Jesus der Christus wurde von Gott ausgesandt [...] [die Apostel] zogen mit der Fülle des Heiligen Geistes aus und verkündeten, dass die Gottesherrschaft kommen werde [...] [und setzten] ihre Erstlinge, nach Prüfung im Geiste, zu Episkopen und Diakonen der künftigen Gläubigen ein." (1 Clem 42,1-4).[1] Auf diese Weise wurden die Definition und Überwachung der Rechtgläubigkeit vom kirchlichen Dienstamt übernommen, und dieses hatte sie in den komplexen Situationen der Geschichte konkret auszugestalten.

Bald schon machten sich zwei wichtige Verschiebungen bemerkbar. Die erste ist die Betonung der Theorie. Bereits die Pastoralbriefe sprechen von *paratheke, depositum,* vom Erbe, das es unversehrt zu erhalten gelte (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14.12). Diese Akzentsetzung wurde mit dem Eindringen in die griechische Welt noch verstärkt. Einerseits trat man darin das philosophische Erbe an *(orthós, orthótes, lógos orthós, orthodóxein),* andererseits führte man intensive theologische Debatten. Die praktische Dimension gerät zwar nicht völlig in Vergessenheit - sie ist ja auch bei Platon und dessen Verknüpfung von Gutem und Göttlichem sowie bei Aristoteles vorhanden, der das rechte Handeln in der Ethik thematisiert[2], und vor allem bleibt sie in der Sorge um die Pastoral erhalten. Doch die Auseinandersetzung mit den Häresien, deren Geschichte untrennbar mit der Sorge um die Rechtgläubigkeit verknüpft bleiben sollte[3], und die mittelalterliche Begründung der „Theologie als Wissenschaft" sollten den Stil zutiefst prägen.

Die zweite Verschiebung geht von der Macht aus. Dies verschärft sich seit Konstantin, als das Wächteramt über die Rechtgläubigkeit mit der politischen Wahrung der Einheit des Reiches Hand in Hand geht und die kirchliche Autorität die Zwangsgewalt der zivilen Machtausübung in sich aufnimmt. Dissens und Häresie drohen von nun an das *corpus christianum* zu zerstören und können die Todesstrafe nach sich ziehen (die selbst noch von Thomas von Aquin gerechtfertigt wird). Von daher rührt der negative Beiklang, der häufig mit dem Wort „Orthodoxie" verbunden ist.

Beide Verschiebungen haben im Ergebnis zu einer Erstarrung der Tradition geführt, die von einem lebendigen, die Geschichte befruchtenden Strom zu einem toten Gewässer von „Traditionen" wurde, die zur Lähmung der Geschichte führen konnten. All das erklärt die Entwicklung bis in unsere Tage.

Der weitere Weg bis zur Gegenwart: Reformation und Aufklärung

Die Reformation stellte eine starke Erschütterung dar, indem sie die Verkrustung der „Traditionen" mittels ihres *sola scriptura* aufbrach und mit ihrem *sola fide* dazu aufforderte, zur ursprünglichen Erfahrung zurückzufinden. Das Konzil von Trient reagierte darauf, indem es die Herausforderung teilweise annahm und das kirchliche Leben erneuerte. Der gläubige Humanismus suchte die Erneuerung und forderte einen flexibleren und toleranteren Umgang mit der Orthodoxie im Streben nach mehr Ausgewogenheit. Die Religionskriege stellten eine Belastung für diesen Prozess dar und führten zu einer Verengung des geistigen Horizontes, indem sie polemisch enggeführte „Orthodoxien" hervorbrachten. Dennoch gelang es ihnen, die Verzahnung von religiöser Rechtgläubigkeit und politischer Einheit aufzulösen: zum Teil durch den im Zuge des Augsburger Religionsfriedens von 1555 etablierten Grundsatz *cuius regio eius et religio* und noch deutlicher mit dem Edikt von Nantes (1598), das die Existenz der Hugenotten und Katholiken innerhalb ein und desselben Staates rechtfertigte und damit das Tor zum

religiösen Pluralismus öffnete (die Widerrufung dieses Edikts im Westfälischen Frieden von 1648 konnte diesen Fortschritt nicht mehr ungeschehen machen).[4] Das Gesamtbild wurde sehr verwirrend, doch die Notwendigkeit, die eigene Konfession mittels Studium der Quellen zu rechtfertigen, förderte auch das historische Bewusstsein, was einen starken Einfluss darauf hatte, dass die jeweiligen Positionen flexibler wurden.

Dieser ganze Prozess mündete in der sturmgepeitschten See der Aufklärung und in der Geburt der Moderne, die immer energischer und deutlicher die kulturelle Partikularität des Christentums hervorhob und damit eine „Erschütterung der Fundamente" (Paul Tillich) bewirkte, die es dazu zwang, seine Identität neu zu definieren und nach neuen Kriterien der Rechtgläubigkeit zu suchen. Denn zum neuen gesellschaftlichen und politischen Umfeld gesellten sich drei weitere Kapitel von erheblicher Bedeutung:

1. Die *kritische Lektüre der Bibel* ermöglichte es, die ängstliche Sorge darum zu überwinden, ein buchstäbliches Verständnis der Schrift, die als göttliches Orakel und deshalb als unantastbar und unveränderlich sakralisiert wurde, als Kriterium aufrechtzuerhalten. Auf diese Weise wurde ein unaufhaltsamer Prozess in Gang gesetzt, der eine Vertiefung durch die Entdeckung nicht nur verschiedener Traditionsstränge innerhalb der Bibel, sondern auch verschiedener Theologien, bis hin zur Infragestellung des Schriftkanons selbst, erfuhr.[5] Zudem widmete sich die Forschung der wesenhaften und vielfachen Einbettung des biblischen Denkens in seinen soziokulturellen Kontext, und wenn bereits im 19. Jahrhundert die historische religionswissenschaftliche Schule die enge Verwandtschaft mit den Religionen der Umwelt erkennen hatte lassen, so kann man heute den weltweiten Dialog der Religionen nicht mehr ignorieren. Die Bedeutung eines so radikalen Wandels lässt sich kaum ermessen.

2. Die *positive Theologie* arbeitete mit zunehmender Deutlichkeit den zutiefst von den konkreten Zeitumständen bedingten Charakter des Dogmas heraus. Sie war vor allem das Ende der *Konklusionstheologie*, die jedes einzelne Dogma als eine streng logische Herleitung aus den evidenten Glaubensgrundsätzen betrachtete, und begann stattdessen, das Dogma als die lebendige Frucht einer vielschichtigen und unausschöpflichen Erfahrung zu begreifen, die ihr Zentrum in Christus als „der Gesamtheit des Dogmas"[6] hatte und aus Predigt, Katechese, Liturgie sowie dem kirchlichen Leben insgesamt genährt, zugleich aber tiefgehend von der

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguiño-Ribeira, Spanien; Promotion in Philosophie und Theologie; lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und bis 2011 Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Er ist besonders daran interessiert, für einen Glauben zu arbeiten, der in der (post-)modernen Kultur verstehbar und lebbar ist. Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (1996); Repensar la revelación (²2008); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (2008); Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea (2011); La teología después del Vaticano II. Diagnóstico y propuestas (2013). Für CONCLIUM schrieb er zuletzt: „Aus Liebe geschaffen: Die christliche Heiligkeit" (Heft 3/2013). Anschrift: Universidade de Santiago de Compostela, Faculdade de Filosofia, 15782 Santiago de Compostela, Spanien.
E-Mail: torresqueiruga@gmail.com.

griechisch-römischen Kultur beeinflusst wurde. Schließlich wurde nicht nur die enorme Komplexität der Diskussionen offenbar, die das säkulare Verfahren von „Versuch und Irrtum" nötig machten, um die „orthodoxe Wahrheit" zu bestimmen, sondern auch der Einfluss der Machtkämpfe auf kirchlicher wie auf politischer Ebene.

Die Erschütterung, die diese Forschungen bewirkt haben, ist noch bis heute bei Weitem nicht angemessen aufgearbeitet. Man denke nur an die Beiträge der liberalen Theologie und verfolge die von Walter Bauer und dessen These ausgelöste Diskussion, dass die Orthodoxie eine - nachträgliche und von einer zentralen Autorität aufgezwungene - Vereinheitlichung einer Vielfalt von miteinander konkurrierenden Lehren darstellte.[7] Die berechtigte Kritik, der er ausgesetzt war, leugnete weder die Tatsache der Pluralität noch die Unwägbarkeiten, Ungenauigkeiten, Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten des Prozesses.

In diesem Sinne ist es überaus erhellend, die Aufsätze durchzusehen, die in einem Band mit dem bezeichnenden Titel *Die Erzeugung der Orthodoxie*[8] zusammengefasst sind. Es lohnt sich, einige Thesen daraus herauszugreifen, um den wichtigen Stellenwert dieses Bandes zu ermessen: „Im Jahr 318 gab es keine allgemein als rechtgläubig betrachtete Antwort auf die Frage, wie göttlich Jesus sei" (R. Hanson, S. 143); „selbst die Auffassungen des Arius konnten, als sie anfänglich formuliert wurden, als nichts anders als eine radikale Spielart einer akzeptablen theologischen Tradition betrachtet werden (wie es Eusebius von Caesarea tat)" (ders., S. 144); „Autoren, die für gewöhnlich als rechtgläubig angesehen werden, aber, wie etwa Irenäus von Lyon, Tertullian, Novatian und Justinus, zwei Jahrhunderte vor dem Streit um den Arianismus lebten, vertraten einige Meinungen, die später, im vierten Jahrhundert, als häretisch gebrandmarkt wurden." (ders., S. 152) Selbst die Auseinandersetzung zwischen Eunomios und den Kappadokiern „stellt eher eine Trennlinie zwischen zwei Glaubensauffassungen dar, die beide gleichermaßen darauf bedacht waren, einen vernunftkonformen Glauben als Weg zum Heil anzubieten" (M. Wiles, S. 172); die Pelagianer „haben Regeln gebrochen, die noch gar nicht aufgestellt waren [...] Was sich aus dieser Auseinandersetzung herauskristallisierte, war nicht nur eine neue ‚Häresie', sondern auch eine neue ‚Orthodoxie'." (R.A. Markus, S. 215) Selbst Vinzenz von Lérins vertrat, trotz seines berühmten Prinzips der einheitlichen Kontinuität, die Meinung, dass „das ‚Orthodoxe' nicht deckungsgleich mit dem ‚Wahren' sei" (ders., S. 220).

3. Zur politischen Autonomie gesellte sich die *Autonomie der Wissenschaften und der Philosophie.* Das Christentum erlebte, wie die unterschiedlichen Sphären der Kultur ihre Fähigkeit bewiesen, sich selbst zu organisieren, *etsi Deus non daretur.* Dies hatte zur Folge, dass der Begriff der Orthodoxie auch angesichts der profanen Kultur neu bestimmt werden musste. Zunächst schien es so, als würde diese profane Kultur den Raum für die Religion einengen oder gar ganz beseitigen, und tatsächlich führte sie zum beunruhigenden Siegeszug des Atheismus. Doch genau so, wie es mit dem Verlust des Kirchenstaates der Fall war, schuf sie auch die Möglichkeit dafür, dass sich die Religion auf ihre spezifische Kompetenz konzen-

trierte (auf diese Weise entstand zum Beispiel die Beschäftigung mit dem „Wesen des Christentums"; vgl. Feuerbach 1841; Harnack 1900). Im Gegenzug ist auch die säkulare Kultur dazu aufgefordert, ihre Grenzen im Hinblick auf die Religion anzuerkennen. Ulrich Beck hat dies gut auf den Punkt gebracht:

„Die Religion, die durch die Feuertaufe der Säkularisierung gegangen ist, weiß um die Grenzen der Religion, also um die Notwendigkeit der Selbstbegrenzung. Die Gesetze des Himmels und der Erde mit den Mitteln der Religion zu ergründen und zu verkünden: das geht nicht! Umgekehrt ist die Vorstellungswelt eines ‚irdischen Heils', das heißt: eine Gesellschaft könnte sich so organisieren, dass sie mit sich selbst zufrieden ist, die Überhebung des Säkularismus, die zum Scheitern verurteilt ist. Die Kirche ist nun nicht mehr für alles zuständig, nur noch für Spiritualität und Religiosität. In der Falle der Allzuständigkeit hingegen zappeln Wissenschaft und Staat."[9]

Die kulturelle Ausdifferenzierung führte dazu, dass das Problem der Orthodoxie eine neue Gestalt annahm. Keine Verschmelzung mehr zwischen Religion und Kultur mit dem daraus zwangsläufig sich ergebenden Konflikt um die jeweiligen Kompetenzen, sondern vielmehr *Beziehung* im Respekt vor der jeweiligen Autonomie und Möglichkeit der Zusammenarbeit. Die Neukonstellation erweist sich als nicht leicht. In Bezug auf das konkrete Thema des Handelns Gottes, das für das gesamte Problem so bezeichnend ist, wurde diese Neubestimmung noch nicht erreicht. Der Deismus nahm den kulturellen Fortschritt in sich auf und verteidigte die Eigenständigkeit der Welt. Doch der richtigen Reaktion auf die deistische Passivität Gottes gelang es nicht, einen „interventionistischen Deismus" zu überwinden. Sie anerkennt die Eigenständigkeit, doch sie verletzt dieses Prinzip, indem sie ein punktuelles Eingreifen annimmt, etwa wenn man nach wie vor von „aktuellen Gnadenerweisen" als kategoriales Handeln Gottes redet, um Heilung betet oder mit „Wundern" rechnet.[10] Worauf es entscheidend ankommt, ist, dass es im Sinne eines allgemeinen Problems eine zentrale Aufgabe der Theologie darstellt, zu einem neuen Gleichgewicht zu finden. In der Tat ist dies eine der Fronten, an der heute die Orthodoxie auf dem Spiel steht.

Die Orthodoxie angesichts der säkularen Kultur: von Karl Barth zu John Milbank

Dies wurde in drastischer Weise angesichts der Spannung zwischen Neo-Orthodoxie und Liberalismus deutlich. Die historische Perspektive hat die Spannung abgemildert, aber die Lösung steht immer noch aus. Dies bleibt unsere Aufgabe, die sich heute zugleich deutlicher stellt und komplexer ist. Deshalb ist es nicht angebracht, rasch mit Urteilen oder Abwertungen bei der Hand zu sein und die Absicht des Anderen aus der eigenen Perspektive zu beurteilen. Aufgrund eines solchen Vorgehens hat man viel Unrecht getan und der geschwisterlichen

Pluralität der Theologie Schaden zugefügt. Die Beispiele im Folgenden sollen keine genauen Beschreibungen sein, sondern gleichsam „idealtypisch" Extreme deutlich machen und so zum Verständnis beitragen.

Als Paul Tillich im Jahr 1950 seine *Systematische Theologie* in Angriff nahm, kritisierte er die fundamentalistische Orthodoxie und bestand auf der Notwendigkeit, die „Situation" zu berücksichtigen und auf diese Weise das Bleibende mit der Aktualität zu verknüpfen. Barth hatte gegen den Ansatz der liberalen Theologie (so wie er sie interpretierte und sie in einem schwerwiegenden Fehlurteil als bloße Anpassung an die Gegenwart deutete) recht, wenn er das Bleibende des Glaubens verteidigen wollte. Doch er hat das Gleichgewicht zerstört, indem er die Aktualisierung vernachlässigte, „nicht deshalb, weil er der zeitlosen Wahrheit, sondern weil er der gestrigen Wahrheit verhaftet" war. Ob man nun Tillichs „Methode der Korrelation" übernimmt oder nicht, so hat er die treffende Diagnose gestellt: Allein wenn sich das ewige Wort in die aktuelle Situation „inkarniert", kann es lebendige Tradition sein.[11]

Gegenwärtig ist es John Milbank, der die Spannung wiederherstellt, indem er von „radikaler Orthodoxie" spricht, die der säkularen Autonomie schroff entgegengesetzt ist. Und es ist sicherlich kein Zufall, dass auch er sich auf die mittelalterliche Vergangenheit bezieht. Mit großer Gelehrsamkeit und in ständigem Streit mit den Philosophien und Theologien, die das Säkulare herausstellen, legt er eine unbeugsame Haltung an den Tag: Er bestreitet jegliche Möglichkeit eines eigenständigen säkularen Bereichs, deutet einen solchen als „ein von Gott unabhängiges Territorium" und behauptet, dass allein das Christentum mit seiner Gnade und Versöhnung vom Nihilismus befreien kann, in den die säkularen Theorien, die in der Gewalt ihre Stütze haben, unfehlbar münden.[12]

Doch es wäre ungerecht, sich auf dieses Schema zu beschränken. Milbank ist keine Wiederholung Karl Barths. Sein Ausgangspunkt ist eine gewichtige und zutreffende These. Er greift die innovatorische Initiative Henri de Lubacs auf, ja radikalisiert diese noch, verabschiedet sich vom Dualismus von Natur und Übernatur und bestreitet jegliche „natura pura": Die Schöpfung ist zuinnerst auf das Ziel der Gemeinschaft mit Gott hin ausgerichtet, und deshalb folgt aus dem Glauben die Behauptung, dass Welt und Mensch allein in Gott ihre *letzte* Wahrheit finden. Folgerichtig ruft er auf zur „unendlichen (praktischen wie theoretischen) Aufgabe, die Gesamtheit der menschlichen Wirklichkeit im Licht der Gnade einer *Relektüre* zu unterziehen"[13]. Seine weitschweifige Rhetorik und die polemische Einseitigkeit können oftmals die tiefe Wahrheit dieser These verdecken. Doch die gegenteilige Behauptung derer, die es als offensichtlich und unbestreitbar hinstellen, dass „die" moderne Kultur als ganze und als solche schlechthin atheistisch sei, als ob die religiösen Weltanschauungen zwangsläufig überholte antimoderne Überbleibsel wären, ist nicht weniger rhetorisch. Der offenen und direkten Art, die Herausforderung zu formulieren, kommt das nicht zu gering zu veranschlagende Verdienst zu, *sowohl die Deutungen vom Glauben her als auch die atheistischen Interpretationen* dazu zu zwingen, ihren Wahrheitsanspruch zu rechtfertigen.

Die letzte Ursache seiner Begrenzung liegt meines Erachtens darin, dass er die *Ebenen* nicht genügend voneinander unterscheidet. In Bezug auf dieses Problem polemisiert er fast ausschließlich gegen die „Philosophien" oder soziologischen „Theorien" (die verschiedenen „Mythen" oder „logoi"), ohne sich bei den direkt „wissenschaftlichen" Tätigkeiten aufzuhalten, das heißt bei den Tätigkeiten, die sich auf die inneren Gesetze der weltlichen Abläufe beziehen. Die Folge davon ist, dass er deren spezifische Autonomie, die sich von der entsprechenden Autonomie der Ebene unterscheidet, in der es um die Sinnfragen geht, tendenziell ignoriert. Deshalb wiederholt er schließlich ausgehend vom anderen Extrem den Exklusivismus Barths. Denn während Barth ausgehend von seinem Diktum „Gott ist im Himmel und du auf Erden"[14] die Autonomie *von außen,* mittels dialektischer Verneinung ihres Gehalts angesichts des Göttlichen, für nichtig erklärt, schlägt Milbank den entgegengesetzten Weg ein: Er tilgt sie *von innen her* aus, löst sie auf, indem er „das Natürliche ins Übernatürliche aufgehen lässt"[15]. Hermeneutisch wäre es erforderlich, dies genauer aufzuzeigen, aber vielleicht kann es ein Beispiel verdeutlichen: Für eine Herzoperation braucht man einen medizinisch kompetenten Chirurgen, ganz egal, ob er ein Atheist oder gläubig ist. Der Unterschied besteht in der existenziellen Einordnung der Operationshandlung: Sofern der Chirurg gläubig ist, kann er sein Tun als Fortsetzung des Handelns Gottes verstehen - eine Dimension, die der Atheist nicht anerkennt. Es gibt keinen „christlichen" und auch keinen „atheistischen" Chirurgen, sehr wohl jedoch eine christliche (und auch eine atheistische) Weise, die Operation zu erleben und ihr Sinn zu verleihen.[16]

Dennoch folgt Milbanks Auffassung nicht zwangsläufig aus seiner dahinterstehenden tiefen Absicht. Ihm geht es darum zu vermeiden, dass sich die „Weltlichkeit auflöst", denn ihm zufolge ist die theologische Perspektive „als einzige dazu in der Lage, die endliche Wirklichkeit zu bewahren"[17]. Von daher wäre es möglich, seinen Appell positiv aufzugreifen und ihn mit der eindeutigen und feierlichen Verteidigung der *Autonomie* durch das Zweite Vatikanische Konzil ins Gleichgewicht zu bringen. Auf einer, sagen wir, „wissenschaftlichen" Ebene betrachtet das Konzil sie als eine absolut legitime Forderung, die dem „Willen des Schöpfers" entspricht, und erklärt, dass „die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gestalten und gebrauchen muss". Doch auf einer anderen Ebene wahrt es die beiden grundlegenden Einsichten, nämlich: 1. Autonomie bedeutet nicht, dass „die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen", und 2. vom Glauben her und im Hinblick auf den letzten Sinn rechtfertigt es die Herausforderung Milbanks: „... das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts"[18].

Die so verstandene Autonomie ermöglicht dank der Unterscheidung der Ebenen einen realistischen Dialog, der der Frage nach der religiösen Orthodoxie im Dialog mit der säkularen Kultur den rechten hermeneutischen Ort zuweist (was selbstverständlich seinen Widerhall in der internen Dynamik der Theologie findet). Ein Satz Walter Kaspers hilft, dies zu verstehen: „Gott ist nicht [...] einfach die Antwort auf alle Fragen; er ist auch die Frage an alle Antworten."[19] Auf der

ersten Ebene zeigt die Autonomie tatsächlich, dass die Religion auf ihre Kompetenz im Hinblick auf die weltlichen Funktionszusammenhänge verzichten muss. Dies ist die bittere Lektion, die ihr die falschen Konflikte mit der Wissenschaft und auch mit der ethischen Reflexion erteilt haben. Doch genau darum stellt die Religion auf der anderen Ebene eine unerschöpfliche kritische Instanz dar, indem sie die Antworten hinterfragt, die vorgeben, die Immanenz der Welt in sich selbst zu verschließen. Genau in diesem Punkt ist der Herausforderung durch Milbank recht zu geben.

Die Orthodoxie innerhalb der christlichen Tradition neu denken: Autonomie und Hermeneutik

Diese Unterscheidungen umreißen gut die aktuelle Struktur der sehr speziellen Streitfrage der Orthodoxie. Die Säkularisierung verteidigt die Autonomie und verweist die Religion auf das ihr zustehende Gebiet: Sie ist nicht die Expertin, die die gesamte geschaffene Realität versteht, sondern ihr ist eine *spezifische Perspektive* zugeordnet, die darin besteht, die Transparenz des Wirklichen auf dessen transzendentes Fundament hin zu entdecken, welches diese Realität im Sein hält und auf ihr Ziel hin ausrichtet. Das Fundament, das sie im Verlauf einer langen und von Zwischenfällen geprägten Such- und Deutebewegung in der Geschichte als den Gott begriffen hat, der uns aus Liebe geschaffen hat und sich als nichts als Heil offenbart.

1. Diese Perspektive zeigt sich in der Gesamtheit der Schriften und Traditionen, die die *Bibel* bilden. Tatsächlich stellt die Etablierung des Schriftkanons die erste und grundlegende Ausdrucksgestalt der christlichen Orthodoxie dar. Da man sie als wörtlich von Gott „diktiert" deutete, wurde die Bibel als die Verkörperung der Orthodoxie „in reiner Form" betrachtet. Und dennoch verhinderten die unaustilgbaren Spuren ihrer tausendjährigen Entstehungsgeschichte, die Notwendigkeit der Übersetzung in andere Sprachen und die Begegnung mit der griechisch-römischen Kultur, dass man die Notwendigkeit der Deutung ignorieren konnte, was es unvermeidlich werden ließ, dass man darüber diskutieren und danach suchen sollte, wo die „wahre Orthodoxie" zu finden sei. Die *Konzilien* kümmerten sich vor allem um die entscheidenden Fragen angesichts möglicher Abweichungen oder „Häresien". Die *Theologie* vervollständigte, geleitet von den Konzilsentscheidungen, als pastorale Verkündigung und systematische Reflexion die Gesamtsicht.

Am Ende der Zeit der Kirchenväter hatte sich das grundlegende Gerüst dessen, was als rechtgläubig galt, in gewisser Weise herausgebildet. Die Scholastik nahm sich dies zum Vorbild und unternahm ihre komplexe systematische Arbeit unter dem Vorzeichen der *Kontinuität*, getreu der Losung des Vinzenz von Lérins: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, die noch vom Ersten Vatikanischen Konzil wieder zur Geltung gebracht wurde.[20] Gewiss gab es zahlreiche und tiefgehende Differenzen, sowohl zur selben Zeit, wie etwa die Auseinandersetzung zwischen

Alexandrinern und Antiochiern, als auch über die Zeiten hinweg, wie etwa zwischen Patristik und Mittelalter (Bonaventura söhnte sich niemals mit der Theologie als „aristotelischer Wissenschaft", wie sie Thomas von Aquin betrieb, aus). Doch auf sehr effektive Weise wurde die Voraussetzung der Kontinuität aufrechterhalten. Es genügt, daran zu denken, dass die Enzyklika *Humani generis* aus dem Jahr 1950 die Unterscheidung der *nouvelle théologie* zwischen der „Behauptung" *(affirmation)* des Glaubens und der „Darstellung" *(représentation)* seiner theologischen Deutung zurückwies.

2. Doch wie bereits gesagt, machten es der politische Wandel, die Geschichtsschreibung, die Bibelkritik und der tiefe, epochale Bruch der Moderne unmöglich, diese Sichtweise einer Kontinuität aufrechtzuerhalten. Es kam zu einem Paradigmenwechsel, der dazu zwang, diese Sichtweise insgesamt zu überdenken. Nicht umsonst spricht man heute von der „hermeneutischen Epoche" der Vernunft[21] im Allgemeinen und insbesondere von der hermeneutischen Epoche der Theologie[22]. Wiewohl es notwendig wäre, die Konsequenzen, die Bedingungen und auch die offenen Möglichkeiten zu analysieren, müssen wir uns hier auf einige Hinweise zu zwei grundlegenden Faktoren beschränken.

Die *Autonomie* bedeutet nicht, dass die Öffnung auf Gott hin verschlossen würde, doch indem sie einen radikalen Wandel der Sicht auf die Wirklichkeit bewirkt, zwingt sie gleichzeitig zu einem entsprechenden Wandel des religiösen Selbstverständnisses, denn die Wirklichkeit bildet den „Text", auf dessen Transparenz sich die Entdeckung der religiösen Dimension stützt. Man denke nur an eine Relektüre des Buches Genesis (Schöpfung, Sündenfall ...), die durch die Astronomie und das Verständnis der Evolution ausgelöst wurde. In diesem Sinne drängt sich abgesehen vom bereits angesprochenen Einfluss auf das Verständnis vom *Gottes Handeln* in der Welt ein anderer, sehr entscheidender Wandel in der Vorstellung von Offenbarung auf.

Die *Offenbarung* kann nicht länger als ein wundersames Diktat Gottes verstanden werden, das die Gesetze der menschlichen Subjektivität verletzt, sondern als etwas, das sich in und mittels der gläubigen Reflexion verwirklicht, die die Wirklichkeit als freie Schöpfung aus Liebe entdeckt, welche Gott und seinen Willen für uns sichtbar macht, das heißt offenbart (vgl. *Dei Verbum*, 2). Dieses Sich-Zeigen Gottes ist für uns genauso aktuell wie für diejenigen, die es zuerst entdeckt und verkündet haben. Deshalb können wir den Inhalt der Offenbarung im Sinne der „Maieutik" annehmen: dank der Bibel *(fides ex auditu)*, aber dazu berufen, ihn aus uns selbst heraus zu erkennen: Dass Gott der Abba ist, der bedingungslos vergibt, wissen wir von Jesus, doch es überzeugt uns und wir nehmen dies in Freiheit und kritischer Verantwortung an, weil wir dank ihm begreifen, dass genau dies es ist, was Gott auch uns sagt. Andernfalls gäbe es keine lebendige Offenbarung, sondern bloß blinden Fideismus und inhaltsleere Wiederholung. Kierkegaard wollte dies zum Ausdruck bringen, indem er von der Gleichheit der „Jünger erster und zweiter Hand"[23] sprach.

3. Von daher rührt die zentrale Bedeutung der *Hermeneutik*. Vor allem weil sie betont, wie wichtig der Unterschied zwischen Erfahrung und Interpretation ist.

Einerseits stellt sie, indem sie die Ergebnisse der kritischen Bibelwissenschaften bekräftigt, das *Ende des Biblizismus* dar, denn die Bibel selbst präsentiert sich bereits als - unglaublich vielschichtige und stark von den konkreten Umständen bedingte - Interpretation der ursprünglichen Erfahrung. Andererseits ermöglicht sie, neu von den Reichtümern zu profitieren, die in der äußerst komplexen historischen Entwicklung der Orthodoxie verborgen liegen. Das ist ein Vorteil, der sowohl in möglichst positiver Weise in der Form einer Sammlung des Sinnertrags (Gadamer, Ricœur) zum Tragen kommen muss, als auch in der Form des Verdachts angesichts von kulturellen Entstellungen oder den Zwängen bzw. Verschleierungen der Macht (Frankfurter Schule) sowie in der Notwendigkeit, das Nicht-Gedachte im Überlieferten zu denken (Heidegger).

Auf diese Weise erschließt sich ein Feld von unglaublicher theologischer Fruchtbarkeit. Denn die Orthodoxie ist nicht länger nur im Bereich theoretischer Begriffe zu finden, sondern auch weiter unten, im fruchtbaren und unerschöpflichen Nährboden der Praxis und Erfahrung. Es ist in der Tat nicht zu kühn zu behaupten, dass darauf, vielleicht aufgrund eines gewissen theologischen Instinkts, der Aufschwung der positiven Theologie, der patristischen Erneuerung, der liturgischen und katechetischen Bewegung ebenso zurückzuführen ist wie die Theologien der Praxis. Dies zeigt sich auch in der neuen Sichtweise der „Geschichte der Häresien", die nicht einfach eine Auflistung von Irrtümern ist, sondern auch - man denke etwa nur an die neuen Forschungsarbeiten zu Arius oder Pelagius - die Anerkennung von wichtigen Wahrheitsmomenten, die es sich wieder anzueignen gilt.

4. Doch das Verständnis von Offenbarung als eines „maieutischen" Prozesses ermöglicht auch die Entdeckung eines zweiten, sehr wichtigen Aspekts, der dennoch innerhalb der hermeneutischen Revolution nicht so sehr wirksam ist. Es zeigt effektiv, dass *die Interpretation nicht nur auf die biblischen Texte verweist.* Wenn man darauf besteht, dass der Prophet oder Mittler der Offenbarung lediglich der „Erste" ist, der das entdeckt, was Gott *allen* offenbart, dann macht man bewusst, dass die aktive und offenbarende Gegenwart Gottes aktuell ebenso lebendig und am Werk ist wie zu Anfang. Gott „spricht" zu dem, der heute das biblische Wort vernimmt, mit derselben Liebe, mit der er zum ursprünglichen Propheten gesprochen hat. Dieser ist letztlich der „Geburtshelfer", damit wir alle das entdecken und empfangen können, was Gott immer schon allen offenbaren will.

Folglich beschränkt sich das gläubige Verstehen nicht darauf, die Texte der Bibel und deren Anreicherungen durch die Tradition zu kommentieren oder zu deuten. Dies ist sicherlich notwendig und man kann hierzu nie genug forschen, doch die Interpretation bleibt nicht im unendlichen Spiel intertextueller Betrachtungen gefangen, sondern sie öffnet sich auf die „Sache selbst" hin (Gadamer), denn sie verweist auf die lebendige Gegenwart, die, nachdem wir die Texte in Form gläubiger Interpretation in ihrer jeweiligen Zeit, in ihrem lokalen und kulturellen Kontext zum Leben erweckt haben, auch uns dazu aufruft, sie mit ihrer Hilfe und dank ihrer innerhalb der Bedingungen unserer Zeit und unseres lokalen und

kulturellen Kontextes zu deuten. In phänomenologischer Terminologie gesprochen: Es ist eine „Reduktion" erforderlich, die zum grundlegenden Geschehen, zum „ursprünglichen Gegebensein" hinführt, indem wir uns von der „Sache selbst" her belehren lassen.[24]

Die aktuelle Verifikation der Orthodoxie

Wenn aus dem bisher Gesagten etwas klar geworden ist, dann, dass auch die Orthodoxie dem geschichtlichen Wandel unterliegt. Weder die Akzentsetzungen noch die Kriterien sind in den unterschiedlichen Epochen dieselben geblieben. Dies festzustellen ist eine willkommene Warnung vor jeglicher dogmatischen Engstirnigkeit und eine Aufforderung, den Ruf, die Möglichkeiten und die Herausforderungen der neuen Situation wahrzunehmen. Und vor allem lässt es uns den besonderen Charakter erkennen, den die Orthodoxie in der gegenwärtigen Kultur angenommen hat.

Die Orthodoxie im Zeichen der „horizontalen Kontinuität"

In diesem Sinne ist es wichtig, den historischen Sinn zu schärfen, um die konkrete Gestalt zu erfassen, in der sich heute diese schwere Aufgabe stellt. Es trägt zur Klärung bei, eine Klassifizierung der Phasen oder Perioden vorzunehmen, die sich in den historischen Prozessen herauskristallisieren. Für die Erforschung der sprachlichen Entwicklung wandte Max Müller ein dreigliedriges Schema an - Empirie (Sammlung von Daten), Klassifizierung (Auswertung dieser Daten) und Theorie (abschließende Synthese) -, das sich als besonders bedeutsam erwies.[25] Ángel Amor Ruibal lehnte dieses Schema zunächst ab[26], aber übernahm es schließlich im Verlauf seines umfangreichen Hauptwerkes mit dem Titel *Die Grundlagenprobleme der Philosophie und des Dogmas*[27]. Ohne an den Bezeichnungen (Datensammlung, Auswertung, Synthese) zu kleben, begriff er, dass dieses Schema sich gut für die Strukturierung des Erkenntnisprozesses und - darauf kommt es hier an - für die Erfassung der Entwicklung der Theologie eignet.[28]
Tatsächlich gibt es Epochen, die sich dadurch auszeichnen, dass in sie neue Erfahrungen Eingang finden, welche die Kultur aufwühlen und in Frage stellen (Datensammlung), welche zu einer Neugestaltung des Deutungsrahmens mit einer Fülle von Versuchen und Theorien führen (Auswertung, Ausarbeitung) und schließlich dazu tendieren, sich um ein einheitliches Verständnis herum zu organisieren (Synthese). Natürlich variiert, je nach dem, wie weit man den Blickwinkel zeitlich ansetzt, die Länge der Perioden. Ein gutes „mittleres" Beispiel könnte folgender Prozess sein: karolingische Erneuerung - Renaissance des 12. Jahrhunderts - klassische Synthese des 13. Jahrhunderts.
Wenn sich demzufolge der Blickwinkel der Betrachtung erweitert, dann wird deutlich, dass der Bruch der mittelalterlichen Synthese durch den Einfluss des Nominalismus, des Humanismus, der wissenschaftlichen Revolution, der Wende zum Subjekt innerhalb der Philosophie und des Aufblühens des Sozialen eine

lange Phase der „Datensammlung" darstellt. Folglich bildet die Moderne klar eine tiefe und komplexe Phase der „Ausarbeitung/Auswertung". Dies zeigt nicht nur der ungeheure Überschuss an Theorien und Initiativen, sondern auch die Eröffnung eines Horizontes, der noch immer keine Zeichen möglicher „Synthesen" zu erkennen gibt, die eine gewisse Vereinheitlichung bewirken könnten.[29] Das Fruchtbare an dieser Klassifikation ist, dass sie es ermöglicht, zwei entscheidende Dinge zu verstehen: 1. Die Betonung der *Kontinuität*, durch die das Problem bis zu uns gelangt ist, und 2. die klare Einsicht, dass es nun nicht mehr möglich ist, diese Kontinuität aufrechtzuerhalten.

Tatsächlich drängte sich die mittelalterliche Synthese - vor allem in der Gestalt, wie sie Thomas von Aquin schuf -, da sie als vollendetes und sogar unüberwindliches Gebäude konzipiert war, mit solcher Kraft auf, dass es darauf ankam, sie *fortzuschreiben und zu erläutern.* Die „Theologie der Schlussfolgerungen", die einander ablösenden *neu*scholastischen Restaurationen, die offiziellen Widerstände gegen jede radikale Erneuerung hinsichtlich der Interpretation der Schrift und des Dogmas, die heftige Unterdrückung des Modernismus, die Zügel, die man den Erneuerungsbewegungen (einschließlich der *nouvelle théologie*) anlegte, die - glücklicherweise von einer Minderheit ausgehenden, aber symptomatischen - Versuche (heute noch!), zu Thomas von Aquin zurückzukehren, der Widerstand gegen die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Aussicht gestellte Erneuerung ... machen dies bis zum Überdruss deutlich. Die „Verifikation" nahm auf diese Weise einen entschieden *horizontalen* Charakter an, indem man versuchte, die Treue zum „Depositum" des Glaubens mittels Kontinuität zur überkommenen Interpretation sicherzustellen. Während das Traditionelle Garant für die Orthodoxie war, erschien das Neue zwangsläufig als Gefahr, Abweichung oder Häresie.

Natürlich geht es nicht darum, jede Sorge um die Gewährleistung der Kontinuität des Glaubens zurückzuweisen.[30] Doch es ist klar, dass es darauf ankommt, den festen Knoten aufzulösen, der den *Glauben* und die *Deutung*, in deren Gestalt er überliefert wird, wie selbstverständlich zusammenschnürt. Diese Deutung stellt gewiss eine unverzichtbare Vermittlung dar, denn wie jede Erfahrung wird auch der Glaube als bereits gedeuteter übernommen. Doch das ändert nichts daran, dass der Glaube immer die impulsgebende Instanz und das unhinterfragbare Kriterium jeder konkreten Interpretation darstellt. In der Tat hat sich die Glaubenserfahrung, trotz der Herrschaftsausübung durch das Aufzwingen des horizontalen Kriteriums, zuweilen um den Preis historischen Rückschritts und sogar schweren persönlichen Leids, niemals zum Schweigen bringen lassen, sondern Initiativen der Erneuerung hervorgebracht. Nicht nur theoretische, sondern auch *praktische* und *das konkrete Leben prägende* Initiativen, angefangen von der *devotio moderna* und einem guten Teil der Revolution des Modernismus bis hin zu den verschiedenen Spielarten des sozial engagierten Christentums und den Theologien der Praxis.

Die Orthodoxie im Zeichen der „vertikalen Verifikation"

Solche Initiativen zielen, ohne das ihnen Vorausliegende zunichte zu machen, klar darauf ab, dieses im Sinne der ursprünglichen Erfahrung zu ergänzen: im Sinne einer Verifikation, die wir als *vertikal* bezeichnen können. Es war kein Zufall, dass man, als die Spannungen zunahmen und ihren Reifepunkt erreichten, auf der Wertschätzung der *Erfahrung* bestand, was einerseits zu einer gewissen „Inflation" (Althaus), andererseits zu Verdächtigung und Verurteilung führte. Als noch bedeutender erwies sich die Einführung des Begriffs *ressourcement* durch die *nouvelle théologie,* das heißt die „Rückkehr zu den Quellen". Damit stellte man die Patristik als eine erneuernde Alternative zur Kontinuität des Thomismus (nicht ohne die entsprechenden Proteste und Verleumdungen, die dies als Bruch deuteten) dar.[31] Dies alles wiederum im Rahmen der Erneuerung der Exegese, die noch weiter ging und den unmittelbaren Kontakt zu den ersten Quellen suchte.

Doch hier sollte man eben den Sinn dieser „Rückbesinnung" tiefer ergründen und dabei auf die letzte „Reduktion" achten. Es ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen, dass die Kirchenväter und vor allem die Heilige Schrift eine größere Nähe zur ursprünglichen Erfahrung aufweisen. Doch zugleich darf man nicht außer Acht lassen, dass es sich auch hierbei um *Interpretationen* handelt. Die Schrift selbst ist deutlich von einem ungeheuren Pluralismus geprägt, der in vieler Hinsicht irreduzibel ist, große Spannungen in praktischer Hinsicht und tiefgehende theologische Differenzen enthält. Ihre Nähe zur ursprünglichen Erfahrung ist keine völlige Unmittelbarkeit, sondern eine besondere Transparenz, die einerseits ihrer Nähe zu den Ereignissen und andererseits ihrer spontaneren und - im Allgemeinen - weniger spekulativ vermittelten Ausdrucksweise geschuldet ist.

Das heißt, wie bereits gesagt wurde: *Die Texte als solche sind nicht das letzte Stadium, das die Rückkehr zur Schrift erreichen muss.* Ihre Transparenz ist eine unschätzbare Hilfe, doch sie muss in den „maieutischen" Prozess der Rückbesinnung auf den begründenden Ursprung, in den Ruf zur *Wirklichkeit* selbst, einbezogen werden, insofern sich in ihr die göttliche Offenbarung ereignet und genauso wie damals auch heute an uns ergeht. So wie die Samariter zu ihrer Volksangehörigen sagten: Wir sind gekommen, weil du uns gerufen hast, aber nun „haben wir ihn selbst gehört" (Joh 4,42), so muss auch die Theologie aller Zeiten zu den Texten sagen: Ihr helft uns, doch nun „sind wir alle von Gott belehrt" (Joh 6,45; vgl. Jes 54,13, Jer 31,33-34).

Ein neuer Stil, die Orthodoxie zu praktizieren und zu leben

Die Konsequenzen sind bedeutend und wären einer detaillierten Analyse wert. Ich werde hier nur einige besonders relevante Konsequenzen berücksichtigen und dabei zwischen den eher theoretischen und den auf ein moralisches Urteil und das praktische Zusammenleben bezogenen unterscheiden.

Die Aufforderung, die Texte durchzugehen bis dahin, dass man sie von ihrer

Transparenz auf die „Sache selbst" aus - in der lebendigen und offenbarenden Gegenwart Gottes - deutet, bewahrt die Interpretation davor, in den Drehschwindel einer ziellosen Intertextualität zu verfallen, die große Teile der heutigen Hermeneutik bedroht, und sich dabei in einem endlosen Spiel von spiegelbildlich aufeinander verweisenden Bedeutungen zu verlieren, ohne hinreichenden Zugang zur Wirklichkeit. Auf diese Weise überwindet man die „Sklaverei des Buchstabens", wobei man sogar die Relativität der „biblischen Kultur" selbst hervorhebt, denn das entscheidende Kriterium ergibt sich nicht ohne Weiteres aus dem, was die biblischen Schriftsteller gedacht haben, aus ihrer Theo-*logie,* insofern diese eine Interpretation innerhalb ihres kulturellen Rahmens ist, sondern aus der „Welt" von Bedeutung (Ricœur), die offen ist für ihre Verkündigung. Auf diese Weise kann jede Epoche, wenn auch unter Anleitung der Texte, 1. das aufnehmen, was diese Texte sagen, indem sie sie innerhalb der eigenen Kultur neu interpretiert und aktualisiert, und 2. öffnet sich die biblische Botschaft - in Angebot und Annahme - für das, was die lebendige Gegenwart Gottes, die alle Menschen retten will (1 Tim 2,4) in den anderen Religionen offenbart hat und weiterhin offenbart, indem das, was es in ihnen an „Wahrem und Heiligem" (*Nostra Aetate,* 2) gibt, als echte Offenbarung angenommen wird. Dies ist etwas, das sich auch auf die säkulare Kultur erstreckt, sofern deren Errungenschaften die „Grammatik" korrigieren und bereichern, mittels derer die Offenbarung gedeutet wird.

Diese Erweiterung des hermeneutischen Raumes bis in seinen letzten Wurzelgrund hinein ermöglicht auch eine weitherzige und ernsthafte Annahme des unvermeidlichen *Pluralismus.* Vor allem des Pluralismus von zwei grundlegenden Sprechweisen des Glaubens: der des lebendigen Bekenntnisses und der strikt theologischen. Die Kirchenväter unterschieden zwischen den Stilen *piscatorie* und *aristotelice,* und Amor Ruibal spricht, vor allem, um die „Heterodoxie" der vornizänischen Väter zu erläutern, davon, dass die *didachē* anders und grundlegender ist als die *gnosis.*[32] Dies deckt sich mit der thomasischen Unterscheidung zwischen *magisterium cathedrae pastoralis* und *magisterium cathedrae magistralis.* Und innerhalb einer jeden Ebene - auch der Ebene der Bibel, wie die Exegese des Neuen Testaments selbst zeigt - ist es angemessen anzuerkennen, dass, auch wenn die Begriffe sich unterscheiden mögen, *dieselbe Glaubenswahrheit* verkündet werden kann. Dies spitzt sich in dem Maße zu, als die theologische Arbeit intensiver und komplexer wird, denn der Pluralismus wird dann unvermeidlich und oftmals irreduzibel. Rahner war von der heutigen Intensität des theologischen Pluralismus beeindruckt, und vom Standpunkt der Philosophie aus sprach Ricœur vom unvermeidlichen „Konflikt der Interpretationen".

Dies bedeutet nicht, dass jegliche religiöse oder theologische Äußerung gültig wäre und getreu (einen Aspekt der) Erfahrung vermitteln würde. Es bedeutet vielmehr, dass es, um richtig zu liegen, nicht nötig ist, die Wahrheit erschöpfend zur Sprache zu bringen oder alle anderen Wahrheiten auszuschließen. Jede konkrete Ausdrucksgestalt ist immer defizient und partiell, denn keine kann das Geheimnis, das sich darin zeigt, erschöpfend zur Sprache bringen: *experientia semper maior.*[33] Daher rührt das gegenwärtige vernünftige Beharren auf dem

analogen und symbolischen Charakter jeder religiösen Aussage wie auf der konstitutiven Notwendigkeit des Dialogs, damit unter Ausschluss des Exklusivismus der Pluralismus sich in der Zusammenarbeit im Interesse einer etwas weniger defizienten Wahrheit wandelt.

Diese Komplexität befindet sich ihrerseits in einer intensiven „Phase der Ausarbeitung", die durch die Moderne ausgelöst wurde, das heißt in einer Zeit, die Suchbewegung, Ausprobieren, Erkundung und sogar Konflikt erfordert. So verstanden verlangt sie nach einem tiefen Wandel der praktischen Lebenshaltung, welcher Zeit, um zu reifen, Geduld, um die Ergebnisse abzuwarten, und Offenheit für das Neue braucht. Der Realismus und die mobilisierende Kraft dieser Notwendigkeit erfuhren ihre Bestätigung durch die innige Anteilnahme und die lebendige Hoffnung, die das Zweite Vatikanische Konzil ausgelöst hat, das ein „pastorales" Konzil sein wollte und auf das „Anathema" verzichtete. Auch wenn es schmerzlich ist, sich das einzugestehen, so besteht kein Zweifel, dass sich angesichts dessen in letzter Zeit eine Atmosphäre ausschließender Orthodoxie breit gemacht hat, aus der in pastoraler Hinsicht ein chronisches Misstrauen und ein verurteilendes Auftreten gegenüber jeglichem Versuch der Erneuerung geworden ist. Und auf theoretischer Ebene hat dies zu einer übermäßigen Verschmelzung von Pastoralem und Theologischem geführt, was darin mündete, dass man einen „Katechismus" zum letzten Maßstab erhob, um die Fortschritte der „Theologie" zu beurteilen.

„Eine andere Orthodoxie ist möglich" - dies zeigen uns auch, wie wir bereits gesehen haben, die exegetischen und historischen Studien. Sie lassen uns erkennen, auf welche Weise die Wahrheit des Glaubens über weite Strecken mit unterschiedlichen Sichtweisen zusammenleben muss, um die Feinabstimmung der mehr oder weniger großen Treue zum Ursprung vornehmen zu können. Und vor allem lassen sie uns erkennen, dass der letzte Maßstab fast niemals auf rein begrifflicher Ebene wirksam war. Meiner Meinung nach sehr treffend weist Eric F. Osborn darauf hin: „Das Fehlen von deklaratorischen Glaubensbekenntnissen im zweiten und dritten Jahrhundert ist weniger wichtig als die ausgesprochene Überzeugung, dass es eine Glaubensregel gibt."[34] Das heißt: Mehr als auf Worte und Begriffe gilt es auf die tiefe Absicht zu achten, auf den Wunsch nach Treue zum Grundlegenden. Später stimmten die auf dem Konzil von Vaison (442) versammelten Bischöfe im Sinne der bereits erwähnten Gedanken des Vinzenz von Lérins „darin überein, dass es notwendig sei, die Auffassungen ihrer Amtsbrüder zu erkunden, denn es würde genügen, dass keiner von ihnen die Gemeinschaft mit dem anderen ablehne"[35]. Im selben Geist vertrat Otto Karrer noch in vorkonziliarer Zeit, als er von den Unterschieden zur protestantischen Theologe sprach, die These: „Bei den heutigen Protestanten kann man von formaler Häresie höchstens in einigen Ausnahmefällen sprechen; im Allgemeinen muss man bei ihnen von der *bona fides* ausgehen."[36]

Sicherlich steht die schwierige Frage der „religiösen Wahrheit" auf dem Spiel, das heißt jener Wahrheit, die „nostrae salutis causa" - unseres Heils wegen - geglaubt wird.[37] Es ist hier nicht möglich, sich in die Analyse dieser Frage zu

vertiefen. Doch es muss festgehalten werden, dass zwischen ihrer Verfestigung durch enge Begriffe und der Preisgabe an einen konturlosen Relativismus ein weiter Raum existiert, in dem sich die von Benedikt XVI. beschworene „Liebe in Wahrheit" auch als „Wahrheit in Liebe" verwirklicht. Papst Franziskus hat es selbst bei der Gelegenheit gut zum Ausdruck gebracht, als er über eine so umstrittene Frage wie die der Homosexualität sprach: „Wenn jemand homosexuell ist und Gott sucht und guten Willens ist: Wer bin ich, dass ich ihn verurteilen könnte?" Im Grunde tat er nichts anderes, als die weitherzigen Worte des Nazareners zu übersetzen: „Urteilt nicht!" (Mt 7,1; Lk 6,37; vgl. Mk 4,24)
Diese neue Sichtweise, die in der Perspektive der Vergangenheit an die Erfahrung des Evangeliums anknüpft, eröffnet eine helle Zukunftshoffnung und muss jeden gegenwärtigen Umgang mit der Orthodoxie auszeichnen. Bevor man das Heiligtum betritt, in dem der Glaube eines Theologen und einer jeden Person allgemein wohnt, ist heiliger Respekt geboten und man muss die Füße entblößen und jegliches Vorurteil von ihnen abstreifen. Nur so wird Verständnis möglich sein und die Gemeinschaft gestärkt. Dann wird die Orthodoxie den unseligen Schatten hinter sich lassen, mit dem sie der engstirnige Geist des Inquisitors umgeben hat, der urteilt und ausschließt. Sie wird ihn hinter sich lassen, um sich stattdessen mit der großherzigen Gesinnung (*makrothymía;* vgl. 1 Kor 13,4) der Liebe zu umgeben, die annimmt und weit macht. Sie wird nicht nur in ihrer historischen Funktion anerkannt werden, sondern als die Aufgabe, die sich stets auf dem Weg befindet, die um die Gefahr weiß, doch die vor allem aus dem gläubigen Vertrauen heraus lebt, aus einem Glauben, der hofft, sich in jener Schau zu verwirklichen, wo letztendlich der Glaube und die Interpretation in eins fallen können.

[1] S. Guijarro weist darauf hin, dass „diese normative Erzählung für die Christen des zweiten Jahrhunderts den Referenztext für die Erinnerung an die erste Evangelisierung bildete", und er bietet einen zusammenfassenden Überblick zu Justin, Irenäus von Lyon, Tertullian und Eusebius. Vgl. Santiago Guijarro, *La primera evangelización*, Salamanca 2013, 13-16.

[2] Vgl. die inhaltlich dichten Artikel *Orthodoxie, orthodox*, in: HWPh 6, 1380-1387; *Orthodoxie, Genese und Struktur*, in: TRE 25, 498-507.

[3] In der Tat wird die Geschichte der Orthodoxie tendenziell im Rahmen der „Geschichte der Häresien" erforscht. Bezeichnend dafür ist die Behandlung des Themas in der zweiten Auflage des LThK (Bd. 5, 8-11), das lediglich den (hervorragenden) Artikel von Karl Rahner, *Häresiengeschichte*, bietet. Die dritte Auflage hingegen behandelt bereits die Themen Orthodoxie, Orthopraxie und Rechtgläubigkeit.

[4] Dieser Aspekt wurde gut herausgearbeitet von David Larrimore Holland, *Heresy, Renaissance and Later*, in: Dictionary of the History of Ideas II, 1973, 424-431.

[5] Man denke an die von E. Käsemann ausgelöste Kontroverse. Vgl. Ernst Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen [4]1965, 214-223.

[6] Henri de Lubac, *Le problème du développement du dogme*, in: Recherches des Sciences Religieuses 25 (1948), 156.

[7] Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934 (neu herausgegeben von G. Strecker, Tübingen 1964). Ebenfalls relevant ist Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe - IIIe siècles*, 2 Bde., Paris 1985.

[8] Rowan Williams (Hg.), *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989; vgl. auch Leonard Swidler - Piet F. Fransen (Hg.), *Authority in the Church and the Schillebeeckx Case*, New York 1982.

[9] Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotenzial der Religionen*, Frankfurt am Main 2008, 42.

[10] Ich behandle dies in meinem Buch *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000. J. Milbank bringt den Sinngehalt gut zum Ausdruck: „Göttliche Ursächlichkeit begann man als ‚allgemeinen' Einfluss zu denken, der von Zeit zu Zeit durch ‚besondere' Einflussnahmen - Wunder und Gnadenhandeln - ergänzt wird. Beide dieser göttlichen Einflussnahmen wirken sodann mit besonderen endlichen Ursachen in einem gemeinsamen *concursus* zusammen, was eine echte Arbeitsteilung und Regentschaft auf derselben ontischen Ebene bedeutete." John Milbank, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, London 2005, 92-93.

[11] Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1955, 8-15 (Zitat auf Seite 9).

[12] John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, London ²2006; John Milbank u.a. (Hg.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London 1999; vgl. den hervorragenden Gesamtüberblick: Daniel F. Pilario, *Back to the Rough Grounds of Praxis*, Leuven 2005, passim, vor allem aber 269-283.

[13] Milbank, *The Suspended Middle*, 42.

[14] Karl Barth, *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922* (Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akademische Werke), Zürich 2010, 17 (Vorwort zur zweiten Auflage).

[15] Ihm zufolge ist es die französische Variante (de Lubac) im Gegensatz zur deutschen (Rahner), die „das Übernatürliche naturalisiert".

[16] Bezeichnend für Milbank ist folgende Passage: „Von ‚einer christlichen Soziologie' oder von ‚Theologie als Sozialwissenschaft' zu sprechen ist deshalb nicht so dumm, wie wenn man von ‚christlicher Mathematik' spräche (*ich enthalte mich hier des Urteils* [Hervorhebung von mir, A.T.Q.]), genau deshalb, weil es keine Soziologie im Sinne einer universalen ‚rationalen' Erzählung des ‚sozialen' Charakters aller Gesellschaften geben kann und die christliche Soziologie einfach deshalb anders ist, weil sie die Perspektive einer anderen Gesellschaft, der Kirche, erläutert und übernimmt." (Milbank, *Theology and Social Theory*, 382).

[17] Milbank, *Radical Orthodoxy*, 3-4. Wenn der Autor in konstruktiver Weise vom genuinen Gedanken der *Schöpfung* als eines Handelns Gottes ausgeht, das „nicht innerhalb der Schöpfung Einfluss ausübt, sondern die Schöpfung selbst als Einfluss setzt" (Milbank, *The Suspended Middle*, 90), dann macht er meines Erachtens den Weg genau dafür frei, die Autonomie zu wahren. Man denke an Karl Rahner, von dem Milbank sich im Übermaß zu distanzieren neigt, der sagte, „dass Gott *die* Welt wirkt und nicht eigentlich *in der* Welt wirkt" (Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, 94).

[18] *Gaudium et Spes*, 36.

[19] Walter Kasper, *Was heißt eigentlich christlich?*, in: ders., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 252.

[20] *Dei Filius* (DH 3020); vgl. zur grundlegenden Information H. R. Dobner, *Vinzenz von Lérins*, in: ³LThK, Bd. 10, Freiburg i.Br. 2006, 798-799.

[21] Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985.

[22] Claude Geffré, *La théologie dogmatique à l`âge herméneutique*, in: ders., Un nouvel âge de la théologie, Paris 1972, 43-46.

[23] Ein anschauliches Beispiel hierfür. 1. Die Äpfel fielen und fallen weiterhin vor den Augen aller, doch Newton war der Erste, der darin das universale Gesetz der Schwerkraft entdeckte;

2. dank ihm können wir alle das heute erkennen, doch nicht einfach deshalb, weil er es sagte, sondern weil wir selbst es sehen und überprüfen. Zu dieser entscheidenden Frage sei es mir gestattet, auf mein eigenes Buch zu verweisen: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen,* Frankfurt am Main 1996 (zu Kierkegaard vgl. den Abschnitt „Faszination und Ablehnung bei Kierkegaard", 122-126).

[24] Ich glaube, dass sich dies mit dem Bemühen der gegenwärtigen französischen Phänomenologie der Religion deckt und dieses verstärkt. In diesem Sinne ist das Buch von Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française,* Léclat 1991, ebenso treffend wie ungerecht. Vgl. Jean Greisch, *Le bouisson ardent et les lumières de la raison,* Bd. II: Les approches phénoménologiques et analytiques, Paris 2002, 241-372.

[25] Max Müller, *Lectures on the Science of Language,* London 1861.

[26] Ángel Amor Ruibal, *Los problemas fundametales de la Filología Comparada,* Bd. 1, Santiago de Compostela 1904, 29-30. 66. 74-76.

[27] Ángel Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y el Dogma,* Bd. I-X, Santiago de Compostela 1914ff (vor allem in den ersten sechs Bänden; eine Neuausgabe mit unveröffentlichten Texten ist in Arbeit).

[28] Ich erläutere dies und weise das bei anderen Autoren wie J. E. Kuhn, J. B. Franzelin und A. Gardeil nach in meinem Buch *Constitución y Evolución del Dogma. La teoria de Amor Ruibal y su aportación,* Madrid 1977, 108-111.

[29] Vgl. Javier Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis,* Barcelona 2011. Hier ist es nicht möglich, das Problem der „Postmoderne" zu erörtern, doch man kann nur schwer leugnen, dass sie nicht so sehr einen Wechsel der Phase, sondern eher einen unterbrechenden „Knick" innerhalb der „Ausarbeitung" der Moderne darstellt.

[30] Dieses Thema wird gut behandelt von Giacomo Canobbio, *Come si fa teologia n e l l a tradizione?,* in: *Fare teologia nella tradizione.* (Dokumente des Kongresses italienischer Theologen), Mailand 2014 (erscheint demnächst).

[31] Vgl. Etienne Fouilloux, *La collection „Sources chrétiennes". Editer les Pères de l'Église au XX siècle,* Paris 1995, vor allem „Du retour aux sources", 218-227.

[32] Vgl. Andrés Torres Queiruga, *Constitución y evolución del Dogma,* 95-103. Amor Ruibal stützt sich auf eine tiefschürfende und originelle erkenntnistheoretische Grundlegung, die im Modernismus fehlte und die meines Erachtens in wichtigen Aspekten die der thomasischen Transzendentaltheologie ergänzt.

[33] Ich paraphrasiere hier den Ausdruck von J.-Y. Lacoste, „res semper maior", dessen Beharren auf der Identität von Philosophie und Theologie sich mit der „maieutischen" Sichtweise deckt, wie ich sie vorschlage. Vgl. Jean-Yves Lacoste, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études,* Paris 2008.

[34] Eric F. Osborn, *Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD,* in: Williams (Hg.), The Making of Orthodoxy, 45. Weiter unten (Seite 58) sagt er: „Die Errungenschaft des zweiten Jahrhunderts war die Behauptung, dass es ein wahres Evangelium gäbe; das war wichtiger als jede besondere Darstellung dieses Evangeliums."

[35] Robert Austin Markus, *The Legacy of Pelagius: Orthodoxy, Heresy, and Conciliation,* in: Williams (Hg.), The Making of Orthodoxy, 220.

[36] Otto Karrer, *Conceptos Fundamentales de la Teología,* Madrid 1966, 207-208.

[37] Man denke an die Diskussion auf dem Konzil zu *Dei Verbum,* 11; vgl. den Kommentar von Alois Grillmeier zum dritten Kapitel der Konstitution, in: ^{2}LThk, Bd. 13 (Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 2) Freiburg i. Br. ^{2}1967, 547-548.

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

Das Aufkommen des Häresiebegriffs im Judentum des Zweiten Tempels und im frühen Christentum

Robert M. Royalty jr.

Der christliche Begriff der Häresie, also die Vorstellung, dass jemand, der andere theologische Ideen vertritt, als satanisch verurteilt und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden muss, und die Gattung der Häresiologie, die Rhetorik der dämonisierten Differenz, spielen bei der Ausprägung des orthodoxen Christentums eine zentrale Rolle. Die Wissenschaft datiert die Entwicklung dieser Vorstellung und den häresiologischen Diskurs in der Regel auf das 2. Jahrhundert n. Chr., doch die Vorstellung der Häresie ist älter als die fachsprachliche Verwendung des Begriffs und findet sich bereits in christlichen Texten des ersten Jahrhunderts und in den sektiererischen Qumranschriften. Häresie ist ein zentrales Moment in vielen Texten, die später Teil des Neuen Testaments werden sollten.

Schon wenige Jahre nach der Kreuzigung Jesu war das frühe Christentum, wie die Paulusbriefe zeigen, in sich gespalten, und es ist beinahe sicher, dass diese Spaltungen auf Uneinigkeiten innerhalb der Jesusbewegung selbst zurückgingen (Mk 9,34; Mt 28,17). Doch die Gruppe von Christen, die im 2. Jahrhundert n. Chr. den Titel „orthodox" oder rechtgläubig für sich beanspruchte, vertrat die Auffassung, die von Jesus Christus geoffenbarte Wahrheit sei den eigentlichen Aposteln anvertraut und allein von deren Anhängern bewahrt worden. Aus ihrer Sicht waren Abweichungen innerhalb des Christentums das Ergebnis von Irrtümern, die nach der Zeit Jesu und der Apostel aufgekommen waren. Diese orthodoxen Christen scheinen die Idee erfunden zu haben, dass jemand, der abweichende Vorstellungen *(doxa)* vertrat, ein Häretiker war - ein dämonisierter Andersdenkender, der aufgrund seiner Überzeugungen auf ewig dem Satan in die Hände fallen würde. Die Wissenschaft datiert die Entwicklung dieser Vorstellung und den häresiologischen Diskurs in der Regel auf das 2. Jahrhundert n. Chr., doch die Vorstellung der Häresie ist älter als die fachsprachliche Verwendung des Begriffs und findet sich bereits in christlichen Texten des ersten Jahrhunderts und in den sektiererischen Qumranschriften.[1]

Christliche Überzeugungen und Praktiken waren in den ersten Jahrhunderten noch vielfältiger, als sie es heute sind. Die Menschen, die Jesus von Nazaret in den ersten zwei Jahrhunderten n. Chr. und später nachfolgten oder an ihn

glaubten, hatten sehr unterschiedliche Vorstellungen davon, wer er war, wo er herkam und was sein Tod zu bedeuten hatte - wenn denn sein Tod für sie überhaupt eine Rolle spielte. Eine beträchtliche Anzahl frühchristlicher Texte befasst sich mehr mit Jesu Lehre und Leitung als mit seinem Tod und seiner Auferstehung. Diese anderen Gruppen werden häufig als gnostische Christen, markionitische Christen, Judenchristen oder ähnliches bezeichnet. Mit Abweichungen wird in diesen nichtkanonischen Texten, von denen im Folgenden einige analysiert werden sollen, ganz unterschiedlich umgegangen. Das frühchristliche Milieu ist bunt und vielfältig und die Häresiologie nur einer von vielen diskursiven Zugängen zur Rhetorik der Differenz.

Es gibt ernstzunehmende Zweifel daran, ob man diese Gemeinschaften des 1. oder 2. Jahrhunderts überhaupt mit dem Etikett „Christen" versehen sollte. Der Apostelgeschichte zufolge (11,26) wurde diese Bezeichnung, die ansonsten nur noch zweimal im Neuen Testament Erwähnung findet (Apg 26,28 und 1 Petr 4,16), erstmals in Antiochia auf die erste Generation der Bewegung unter Paulus und Barnabas angewandt. Während frühere Forschergenerationen, wenn sie über das 1. Jahrhundert schrieben, die ungebeugte Wortform „Christen" nur für neutestamentliche Autoren und Gruppen gebrauchten, stellen inzwischen viele Wissenschaftler in Frage, ob überhaupt eine der Gemeinschaften des 1. Jahrhunderts diese Kategorie für sich beanspruchen kann oder ob man nicht besser mit anderen Varianten wie „Jesus-Bewegung", „paulinische Gemeinden" und „christuszentrierte Gemeinschaften" arbeiten sollte. In der Apostelgeschichte, den Ignatiusbriefen und den Schriften Justins des Märtyrers war die Inanspruchnahme der Bezeichnung „Christen" Kennzeichen für den orthodoxen häresiologischen Diskurs.

Auch eine „jüdisch-christliche" Dualität kann, so die Kritik mancher Wissenschaftler, für die ersten beiden Jahrhunderte nicht ohne Weiteres postuliert werden.[2] Das sind bedeutende Fragen, die die verschiedenen Modelle „christlicher Identität" (Entwicklung, Evolution, Familie) oder historische Rekonstruktionen der „Trennung von Judentum und Christentum" im ersten Jahrhundert betreffen.[3] Zentral ist in solchen Untersuchungen oft die Schwierigkeit, das Judentum des 1. und 2. Jahrhunderts seinem Wesen nach als „nichtchristlich" zu charakterisieren. Die Grenzen zwischen den religiösen Identitäten waren eine Zeitlang fließend; Johannes Chrysostomos ermahnte seine „christlichen" Zuhörer, nicht länger in die Synagoge und in die heidnischen Tempel zu gehen (Hom. 1,5,2; 7,8,1; 4,7,2-7). Die sogenannte „jüdisch-christliche Spaltung" begann irgendwann im 1. Jahrhundert, doch es besteht kein Konsens darüber, zu welchem Zeitpunkt der Antike sie abgeschlossen war.

Alle Christentümer sind ihrem Ursprung nach jüdisch, und ebendeshalb ist die Bezeichnung „Judenchrist" so wenig hilfreich.[4] Doch auch wenn es zugegebenermaßen schwierig ist, das „parting of the ways", also die Trennung zwischen Juden und Christen auf einen genauen Zeitpunkt im 1. oder 2. Jahrhundert zu datieren, gibt es Gruppen von Texten, die sich auf je unterschiedliche Weise auf Jesus beziehen.[5] In meinem Versuch, die Anfänge der Häresie-Vorstellung zu

analysieren, verwende ich die Bezeichnungen „christlich" und „orthodox" freier als viele andere Wissenschaftler. Dabei geht es mir nicht um eine Wesensbestimmung oder Priorisierung der christlichen Orthodoxie, sondern um einen Vergleich zwischen verschiedenen christlichen Texten zu dem Zweck, den Häresie-Diskurs bis in seine Anfänge zurückzuverfolgen. Innerhalb der Gruppe von - christlichen - Texten, die Ende des 1. Jahrhunderts entstanden sind, gibt es einige, die *den Unterschied selbst* als zentralen Bestandteil der Gruppenidentität betonen: „Wir sind die wahren Christen, und sie nicht."

Zu den rhetorischen Merkmalen der frühchristlichen Häresiologie gehören:

1. die Überzeugung, dass das Heil weniger von einer Sitte oder Praxis als vielmehr davon abhängt, was ein Mensch denkt oder glaubt;
2. eine apokalyptische, eschatologische Vorstellung, dass Unterschied und Abweichung teuflisch sind (diese Vorstellung prägt auch die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden);
3. eine ideologisierende Wertschätzung für die empfangene Überlieferung, die mit der Auffassung einhergeht, dass die „orthodoxe" Gemeinschaft sich im Besitz der ursprünglichen Wahrheit befindet und jede Abweichung demzufolge Verirrung ist;
4. die Doxographie gegnerischer Überzeugungen und
5. die pauschalisierende Konstruktion eines Netzwerks von Gegnern.[6]

Die Vorstellung der Häresie schließt eine Theorie über den Ursprung der Abweichung innerhalb der Gemeinschaft mit ein, der üblicherweise apokalyptische oder dämonische Züge trägt. Diese rhetorischen Merkmale haben in den frühchristlichen Gemeinschaften und Diskursen unterschiedliche ideologische Kontexte und politische Funktionen und sind Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. voll ausgeprägt.

Althebräische Traditionen und Traditionen der Zweiten-Tempel-Periode

In den alten israelitischen Überlieferungen finden sich zahlreiche Beispiele für Unterschiede und Meinungsverschiedenheiten über Fragen, die wir als religiös bezeichnen würden. Selbst in den frühen Tora-Mythen gibt es Konflikte über Aarons und Mirjams Rolle als Propheten (Ex 32,1-35; Num 12,1-15). Der Konflikt in 1 Kön 13,1-32 zwischen dem „Gottesmann" aus Juda und dem alten Propheten über echtes und falsches Prophetentum in Bet-El endet damit, dass der Mann aus dem Süden stirbt, weil er der Prophezeiung des Mannes aus dem Norden Folge geleistet hat. Unter den prophetischen Geschichtsbüchern verzeichnet das Buch Jeremia die meisten Konflikte mit anderen Priestern und Propheten in Jerusalem während der babylonischen Belagerung. Jeremia geht der Frage nach dem Ursprung des falschen Prophetentums und der Entstehungsgeschichte des Irrtums in 14,13-16 und 23,9-40 noch weiter auf den Grund und attackiert die Moral, die Theologie und die Quellen der Prophezeiungen seiner

Widersacher. Doch in Jer 30 und 31 entwirft der Prophet ein Bild von der endgültigen Wiederherstellung ganz Israels, das nicht ins Häresiologische gewendet ist. Die Einheit trägt den Sieg davon.

Das Aufkommen innerjüdischer Sekten und Parteiungen in der Zeit des Zweiten Tempels führt zunehmend zu Konflikten und unterschiedlichen diskursiven Antworten auf die Diversität innerhalb des Judentums. In den sektiererischen Qumranrollen haben sich tiefgreifende Differenzen zu anderen jüdischen Religionsführern und Gemeinschaften niedergeschlagen. Eine ganze Reihe von Rollen enthalten Hinweise darauf, dass man sich gegen andere abgrenzt oder sie verurteilt; zentral im Hinblick auf die sich in Qumran ausprägende Häresiologie sind aber vor allem die drei Texte, die die Geschichte und das Leben der Bundesgemeinde beschreiben. Da ist zunächst 4QMMT, *Miqsat Maᶜaśē ha-Torah* oder der *Halachische Brief*, der die Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Verfasser, dem „Lehrer der Gerechtigkeit", und nicht näher bestimmten religiösen Autoritäten in Jerusalem hinsichtlich der Auslegung des jüdischen Gesetzes umreißt. 4QMMT erläutert die Abweichungen doxographisch und mithilfe von Wendungen wie „Wir sagen, dass" und „Wir glauben, dass" und definiert die prototypische Bundesgemeinde über den Gegensatz zwischen „uns" und „denen". Doxographie ist ein zentrales Merkmal der Häresiologie; die Positionen der „Häretiker" müssen dargelegt, abgelehnt und verteufelt werden.

Andere wichtige häresiologische Merkmale in den Schriftrollen sind Sektierertum, apokalyptischer Dualismus und Eschatologie. Am deutlichsten zeigt sich dies in der *Damaskusschrift* (CD), einem Bildungstext, der die Geschichte (oder die Geschichten) der Qumraner Bundesgemeinde enthält.[7] Dieser Text ist in mehrfacher Hinsicht zutiefst dualistisch. Auf sozialer Ebene beschreibt CD den schroffen Gegensatz zwischen dem Bund, der dem „Lehrer der Gerechtigkeit" folgt, und den „Söhnen Belials", Anhängern des „Spötters", der Israel in die Irre geführt hat. Auf ideologischer Ebene erstreckt sich dieser Dualismus auf die Auslegung der *Halacha*. Die Damaskusschrift vertritt den Standpunkt, dass der Bund das richtige Verständnis des Schabbats, der Feste und der Wahrheitswege hochhält. Schließlich hat Gott ein dualistisches Universum geschaffen. Zu Beginn erwähnt der Text einen Streit zwischen Gott und „allem Fleisch" (1,1) und macht deutlich, dass die „Spötter" von vorneherein dazu bestimmt waren, böse zu sein (2,1-13). Die *Gemeinderegel*, ein Text, der jünger ist als CD, beschreibt einen ähnlich prädeterminierten, in der menschlichen Natur angelegten Dualismus zwischen den Söhnen Israels und den Söhnen Belials (1QS iii, 12-iv, 25).

Die *Damaskusschrift* verfolgt die Geschichte des Bundes in der biblischen Geschichte bis zum Fall der Wächter in Gen 6,1-4, der in 1 Hen 6-10 noch weiter ausgestaltet wird, und dem Streit zwischen Mose, Aaron und den ägyptischen Zauberern Jannes und Jambres zurück (CD 3,19). Im Hinblick auf die Entwicklung der Häresiologie erfüllt sie damit zwei wichtige rhetorische Funktionen. Erstens ist die Bundesgemeinde von Qumran das „wahre Israel". Alle Außenstehenden - und dazu zählen für den Qumranbund auch die Tempelhierarchie, andere Juden und die *Kittim*, die Römer - sind die „Söhne Belials". Damit

schmiedet der Text die Ideologie eines extremen, sektiererischen Dualismus und konstruiert zweitens ein Netzwerk von Gegnern, in dem alle Außenstehenden zu einer einzigen, dämonischen Feindesmacht verschmelzen.

Andere jüdische Texte aus der hasmonäischen Zeit konstruieren dagegen bewusst eine geeinte und inklusive israelitische Identität. Das prohasmonäische Erste Makkabäerbuch nutzte die biblische Bildlichkeit und die Geschichte Israels, um die Hasmonäerdynastie zu stützen, indem es Judas, Simon und Jonatan mit Mose, den Richtern und David in Verbindung brachte. Im Gegensatz zu den sektiererischen Qumrantexten konstruiert 1 Makk die Vision eines geeinten Israels, das ein Feind der Nationen oder Heiden ist und seinerseits von diesen angefeindet wird. Die Vorstellung eines geeinten Israels in 1 Makk weist größere Gemeinsamkeiten mit Jeremia auf als die *Damaskusschrift*, die die dualistische häresiologische Wende in Qumran betont.

Wenngleich es keinen Beweis für eine direkte Verbindung zwischen Qumran und Jesus gibt, sind die Bundesgemeinde und das frühe Christentum doch ein und demselben Milieu zuzurechnen. Die *Damaskusschrift* beschreibt verschiedene „Lager" des Bundes und deutet an, dass die Bewegung über Qumran hinausging. Auch Josephus nennt verschiedene essenische Gruppen, die in verschiedenen Teilen von Judäa gelebt, geheiratet und auch Familien gehabt hätten (Bell. Iud. 2, 124, 160-161). Die Bewegung hatte größeren Einfluss und zog weitere Kreise, als es die strenge *Gemeinderegel* ahnen lässt. In der Frage, ob Johannes der Täufer direkt mit Qumran in Verbindung stand oder nicht, ist sich die Forschung nicht einig. Doch die gemeinsame eschatologische Weltsicht und sogar die übereinstimmende Verwendung von Jes 40,3 in der *Gemeinderegel* und, auf Johannes den Täufer bezogen, in den kanonischen Evangelien weisen darauf hin, dass das frühe Christentum in Galiläa und Judäa zum Teil auf demselben eschatologischen Boden wächst wie die Qumran-Bewegung. Josephus beschreibt noch weitere Propheten und messianische Gestalten wie Theudas und den Ägypter, die im 1. Jahrhundert Anhänger um sich scharten (Bell. Iud. 2, 261-263; Ant. Iud. 20, 97-98).[8] Auch die Bewegungen von Johannes und Jesus zogen apokalyptisch gesinnte Juden an. Es ist durchaus denkbar, dass Anhänger Jesu oder Johannes' des Täufers mit der Qumrangemeinde in Verbindung standen. Das bedeutet aber nicht, dass die Anhänger des Johannes (zu denen wenigstens eine Zeitlang auch Jesus gehörte) oder die Anhänger Jesu selbst homogen gewesen wären. Von Anfang an waren diese Bewegungen von Verschiedenheit geprägt. Und die Verschiedenheit führt zu Differenzen und schließlich zur Spaltung.

Robert Royalty ist Professor für Religion am Wabash-College in Crawfordsville, Indiana/USA. Er unterrichtet dort seit 1999. Sein jüngstes Buch, The Origin of Heresy (2012), untersucht die Geschichte des Häresie-Diskurses vom Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels bis hin zur Frühen Kirche. Er schrieb auch über das biblische Buch der Offenbarung sowie über apokalyptische Literatur und forscht gegenwärtig über die Beziehungen zwischen biblischen und koranischen Traditionen. Anschrift: Wabash College, 301 W. Wabash Ave., P.O. Box 352, Crawfordsville, IN 47933, USA. E-Mail: royaltyr@wabash.edu.

Paulus

Die Problematik des historischen Jesus ist zu komplex, als dass man dieses Thema hier anschneiden könnte, und so werde ich mich dem ersten christlichen Autor, Paulus, zuwenden.[9] Alle paulinischen Briefe weisen auf Konflikte oder Spaltungen hin, doch die korinthische Korrespondenz und das Schreiben an die Galater sind die umfassendsten Beispiele für Paulus' diskursive Antwort auf Differenzen innerhalb der *ekklēsíai.*[10] Der Erste Korintherbrief zeugt von erheblichen Spaltungen oder *Schismata* innerhalb der Gemeinde (1,10; vgl. 11,18). Loyalität gegenüber verschiedenen Leitfiguren ist das erste Merkmal der Spaltung. Hier und im ganzen Brief bringt Paulus Verschiedenheit und Spaltung mit dem Tropus der *Homonoia* oder Einheit in Verbindung.[11] Sein Verhältnis zu Apollos kleidet er in wohlüberlegte Worte, die das Gemeinsame ihrer Arbeit betonen (1 Kor 2-3), beansprucht andererseits jedoch den Korinthern gegenüber einen Sonderstatus als ihr einziger Vater durch das Evangelium (4,15). Ohne die Legitimation des Apollos in Frage zu stellen, weist Paulus doch sich selbst eine größere Autorität zu. Das ist typisch für das *Homonoia*-Thema, das der Verschiedenheit mit Einheit begegnet. Deshalb reagiert Paulus in diesem Brief auf viele der in Korinth herrschenden Meinungsverschiedenheiten mit dem Thema der Einheit - man denke etwa an seine umfänglichen Ausführungen über den Verzehr von Götzenopferfleisch oder über den Status der Zungenrede als Geistesgabe.
Nicht verhandelbar sind dagegen der Fall des Mannes, der mit seiner Stiefmutter zusammenlebt und bei dessen rhetorischer Verurteilung Paulus den Satan bemüht (5,1-5), und die Auferstehung, von der in 1 Kor 15 die Rede ist. Im Galaterbrief und in 2 Kor 10-13 hingegen verhandelt Paulus nicht, sondern sucht die häresiologische Konfrontation. Nachdem es in Galatien in der Frage der Beschneidung und Tischgemeinschaft zum Bruch gekommen ist, erzwingt Paulus ein Schisma mit Petrus und Barnabas. Er lässt kein anderes „Evangelium" gelten als das, das er als *Apokalypse,* als Offenbarung empfangen hat (Gal 1,7-8.12). Ferner arbeitet der Brief mit dualistischen Antithesen zwischen Gesetz und Evangelium, Sünde und Glauben sowie Fleisch und Geist. Dieser apokalyptische Dualismus hat auch eine soziale Stoßrichtung: Er verbannt Paulus' Gegner in das Reich der Sünde, nicht der Gnade, weil sie das einzig „wahre" Evangelium nicht anerkennen. Diesen Dualismus kombiniert er mit dem *Homonoia*-Tropus, indem er die Einheit „im Geist" verortet und den Streit *(eris)* zu den „Werken des Fleisches" rechnet (Gal 5,16-21). Spaltung wird der Einheit als theologische Position gegenübergestellt - und seine Gegner stehen auf der falschen Seite.
Der Zweite Korintherbrief treibt diese häresiologische Rhetorik noch weiter. Aus welchem Grund auch immer hatte sich die Situation in Korinth so entwickelt, dass Verhandlung und *Homonoia* für Paulus keine Diskursoptionen mehr darstellten. Wie im Galaterbrief waren Paulus und seine Autorität umstritten. Deshalb hält Paulus in 2 Kor 10-13 eine *Apologie,* eine Verteidigungsrede. Seine Gegner sind Feinde im Inneren, „in Christus". Er brandmarkt sie als „falsche Apostel", bringt ihr Wirken mit Satan und sexueller Unzucht in Verbindung und verurteilt

sie zum Verderben (11,2-5.13-15). Durch die Assoziation mit Satan kann er den Ursprung des Bösen in der *ekklēsía* theoretisch verorten und gleichzeitig den Bezug zur Verderbnis Evas herstellen. Auch hier beschwört er wie schon im Galaterbrief (vgl. Gal 1,6-9. 11-12) die Ideologie des „einen Evangeliums" herauf (2 Kor 11,4), kurz: Diese Widersacher sind Häretiker.

Die frühesten christlichen Evangelien

Auch wenn die symbolischen Erzählungen der Evangelien Polemiken gegen bestimmte Gegner zuweilen verschleiern, trägt die gemeinschaftliche Fokussierung des *Matthäusevangeliums* häresiologische Züge.[12] Matthäus verwendete die Logienquelle Q, die Hinweise auf erhebliche Konflikte zwischen einer Gruppe von Jesusanhängern und anderen Juden oder Heiden wie z.B. das starke Wort aus Q 11,23 (= Lk 11,23) enthält: „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich." Wie in den Qumranschriften und Teilen der paulinischen Rhetorik erkennen wir auch hier eine dualistische Ideologie, die alle Gegensätze dämonisiert. Zudem wirft Matthäus erneut das verwirrende Problem der jüdischen und christlichen Identität auf. Wir sollten nicht von einer festgefügten Vorstellung eines „Judentums" ausgehen, gegen das sich christliche Gruppen wie die des Matthäus als „christliches Judentum" oder „jüdisches Christentum" abgrenzen ließen. Die bei Matthäus so ausführlich dargestellten Spaltungen verweisen auf Konflikte mit anderen jüdischen Gruppen, die Jesus in der einen oder anderen Form akzeptierten, sowie mit jüdischen Gruppen, die Jesus nicht nachfolgten. Matthäus kann als „Jesus mit Judentum" gelesen werden.[13]

Die Bergpredigt (Mt 5-7) ist eine sorgfältige und detaillierte Darstellung der Position der Gemeinde in Fragen der Tora-Auslegung und der halachischen Praxis, und sie bildet ein Gegengewicht zu der polemischen, gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichteten Doxographie in Mt 23. Mt 7,15 und 24,4-11 verweisen auf den eschatologischen Ursprung der Verschiedenheit, wenn sie vor falschen Propheten und Messiassen warnen, die Vorzeichen des nahenden Zeitenendes seien. Auch diese Warnungen sind auf innere Feinde gemünzt, die die Matthäusgemeinde vom rechten Weg abbringen könnten. Und die Gemeindereden in Mt 10 und 18 enthalten eine ganze Anzahl an Versen, die darlegen, wie mit Unterschieden und Spaltung innerhalb der Gemeinde umzugehen ist. Die Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) und dem Hochzeitsfest (22,1-14) sind Allegorien der Ausschließung, die ein Gericht innerhalb der Gemeinde ankündigen. Die verurteilten „Böcke" in Mt 25,44 kennen Jesus. Das Matthäusevangelium zeugt von tiefen Spaltungen mit anderen Christen und Juden, die in einigen Aspekten ihres Glaubens an Jesus *und* an die Tora übereinstimmen. Diese intimen Feinde der Gemeinschaft sind Häretiker.

Die ältesten Schichten des *Thomasevangeliums,* das, was die Quellenlage und möglicherweise auch den historischen Kontext betrifft, Gemeinsamkeiten mit dem *Matthäusevangelium* aufweist, offenbaren eine eschatologische Weltsicht und

innere Konflikte, die an die Logienquelle Q und die frühen synoptischen Überlieferungen erinnern, doch in seiner Endfassung sind diese eschatologisch geprägten Auseinandersetzungen mit inneren Feinden verblasst.[14] Zu den polemischen Logien aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. gibt es synoptische Parallelstellen. Im 2. Jahrhundert gab die Thomasgemeinde jedoch die direkte häresiologische Konfrontation mit ihren Gegnern auf. Statt die Konfrontation zu suchen und andere zu verurteilen, wenden sich die späteren Logien nach innen und einer esoterischen Erkenntnis und Erleuchtung zu. Die geistliche Elite verfügt über ein inneres Wissen, das es ihr erlaubt, der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern aus dem Weg zu gehen - und somit nicht-häresiologisch auf Spaltung zu reagieren.

Nach Paulus: Häresie im 2. Jahrhundert

Ein zentrales Merkmal der orthodoxen Häresiologie besteht darin, dass der Tradition ein Vorrang vor neuen Offenbarungen eingeräumt wird. Mehrere christliche Texte der nachfolgenden Generationen befassen sich mit der Legitimität der Paulusbriefe und entwickeln die Rhetorik der Häresiologie weiter. Der Kolosserbrief (2,16-23), einer der frühesten deuteropaulinischen Briefe, greift Gegner an, die andere Christen in Kolossai, Hierapolis und Laodizea aufgrund von Praktiken wie Speisevorschriften, Schabbatobservanz und Engelsvisionen „verurteilt" haben *(katabrabeuetō)*.[15] Diese Gegner stehen der Kolossergemeinde nahe genug, um Autorität zu beanspruchen; deshalb behandelt der Verfasser sie als Häretiker. Er tritt nicht nur für die traditionelle Lehre, sondern für den Primat der Tradition um ihrer selbst willen ein (Kol 1,23; 2,6). Die Pastoralbriefe 1 Tim und 2 Tim gehen noch weiter.[16] Sie nennen Gegner beim Namen (1 Tim 1,20; 2 Tim 1,15) und brandmarken deren Überzeugungen als Abweichungen *(ektrepō)* von der Wahrheit, womit implizit der Anspruch erhoben wird, dass die in diesen Briefen vertretene „traditionelle" Wahrheit älter ist als die betreffenden häretischen Abweichungen. Auch wenn der eschatologische Horizont in den Pastoralbriefen in weitere Ferne gerückt ist, werden das Auftreten anderer Lehrer und das Aufkommen anderer Lehren eschatologisch als das Werk Satans gedeutet. Auf Fragen der Verteilung der Geschlechterrollen und des Respekts, der der Autorität des Kaisers gebührt, reagieren die Verfasser mit Appellen an das Traditions- und das traditionelle griechisch-römische Wertebewusstsein. Die Schrift selbst, so kristallisiert sich heraus, ist eine Metonymie für Tradition und eine Garantie gegen neue oder „abweichende" Lehren (1 Tim 4,13; 2 Tim 3,16).
Die Briefe des Ignatius und des Polykarp, die beide als Hommage an Paulus zu verstehen, aber im eigenen Namen ihrer Verfasser geschrieben sind, könnten durchaus früher als die pseudonymen Pastoralbriefe entstanden sein. Beide Autoren zitieren die paulinischen ebenso wie die johanneischen Briefe, deren häresiologische Konstruktionen Berührungspunkte aufweisen.[17] Polykarp wendet sich gegen „satanische Täuschungen"; er behauptet, er sei Hüter der

ursprünglichen Wahrheit und alles andere demzufolge Abirrung (Phil 2,1-2; 7,1-2). Bei der Verurteilung eines Diakons, der Gelder veruntreut hat, bedient er sich jedoch keiner häresiologischen Konstruktionen. Der Häresie-Begriff umbaut eher die theologischen Vorstellungen der Gegner als ihr Fehlverhalten. Die Häresiologie des Ignatius ist sogar noch expliziter. Er ist der erste frühe orthodoxe Schriftsteller, der die Begriffe *hairesis, heterodochia* und *heterodocheō* eindeutig als fachsprachliche Termini verwendet (Eph 6,2; Trall. 6,1; Magn. 8,1; Sm. 6,2). Ignatius scheint sich mindestens gegen zwei Gruppen von Gegnern gewandt zu haben, deren eine die doketistische Ansicht vertrat, dass Jesus kein wirklicher Mensch gewesen sei, und deren andere - die er als „judaisierend" beschreibt - die Gottheit Christi leugnete. Ignatius attackiert die Doketen - möglicherweise eine gnostische christliche Strömung - mit einer vollen häresiologischen Breitseite, die die Bekräftigung der orthodoxen Lehre über Jesus beinhaltet (Sm. 1-3); gleich darauf folgt ein Passus, in dem er seine Gegner mit wilden Tieren vergleicht und ihre Moralauffassungen verunglimpft (Sm. 4,1; 5,3; 6,2; 7,2). Auch andernorts verwendet er eine ähnliche Sprache (Eph 7,1; 8,2; 16,1-2). Ignatius erklärt, das Christentum habe das Judentum ersetzt und die hebräischen Schriften hätten Jesus Christus vorweggenommen (Magn. 8,2; 9,2; 10,2). Sein Umgang mit dem Judentum ist mithin eher substitutionstheologisch als häresiologisch.

Andere frühchristliche Texte aus dem 2. Jahrhundert bedienen sich anderer Strategien, um mit der Verschiedenheit innerhalb der Gemeinden umzugehen. Das *Evangelium der Maria* und das *Judasevangelium* wurden von christlichen Gemeinschaften überliefert und gelesen, die als häretisch und „gnostisch" galten. Wie andere frühchristliche Evangelien legen sie den Fokus auf apostolische Leitfiguren: Maria von Magdala, die in den Auferstehungsberichten bei den Synoptikern und bei Johannes eine wichtige Rolle spielt, und Judas, den berüchtigten Verräter. Das *Evangelium der Maria* hebt Marias Rolle sogar noch stärker hervor als die kanonischen Evangelien. Petrus sagt darin, dass „der Erlöser [sie] mehr als alle anderen Frauen geliebt" habe (6,1). Und Maria tritt vor, um die anderen Jünger zu trösten und zu führen, als Jesus gegangen ist. Doch ihre Autorität und Lehre werden im Text von Petrus und Andreas in Frage gestellt. Andreas hat ein Problem mit ihren „seltsamen Vorstellungen" (10,1) von innerer Erleuchtung und dem Aufstieg der Seele. Petrus hat ein Problem mit ihrer Autorität als Frau - ein Nachhall der Pastoralbriefe mit ihrer Beschreibung der Rolle der Frau beim Gottesdienst und in der Gemeinschaft. Doch statt aggressiv zu reagieren oder die Apostel anzugreifen, biegt Maria diese Kommentare ab und vermeidet die Konfrontation - ein Umgang mit Verschiedenheit, der sich beträchtlich von der orthodoxen Häresiologie unterscheidet. Das Ende des Evangeliums bringt die Einheit unter den Aposteln zum Ausdruck.

Auch Judas muss sich der Auseinandersetzung mit den anderen elf Jüngern stellen. In diesem sethianisch-gnostischen Text ist Judas der Einzige, der versteht, dass Jesus sterben muss, um zu entkommen und „den Menschen abzuschütteln, der mich umkleidet". Jesus amüsiert sich über die Unwissenheit der anderen Jünger und lacht oft über ihre mangelnde Erkenntnis oder *Gnosis*.

Die Rhetorik des Spotts im *Judasevangelium* unterscheidet sich ebenfalls von der orthodoxen Häresiologie. Gnostische Christen vertraten manchmal elitäre oder esoterische Vorstellungen einer Erlösung von der physischen Welt, die, was die Konfrontation mit Andersdenkenden betraf, nicht dieselben Mechanismen auslösten, wie wir sie in orthodoxen Texten finden. Es gehörte zu ihren alternativen Strategien, sich zurückzuziehen, ihre Widersacher zu meiden oder sie zu ignorieren.

Bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts und den Schriften Justins des Märtyrers war die Rhetorik der orthodoxen Häresiologie also voll ausgebildet. Irenäus und spätere christliche Schriftsteller wie Hippolyt, Tertullian, Epiphanius und Augustinus nutzten die Gattung, um andere christliche Gegner zu identifizieren und zu dämonisieren. Die Schriften dieser Gegner sind für die Geschichtsschreibung größtenteils verloren, obwohl Entdeckungen wie die der Nag-Hammadi-Texte einige der Lücken ansatzweise haben füllen können. In derselben Zeit entwickelten rabbinische Juden die Mischna und schließlich den Talmud, die minderheitliche und widersprüchliche Ansichten über die *Halacha* für die Nachwelt bewahren. Auch wenn der genaue Zeitpunkt des sogenannten „parting of the ways" in der Spätantike unklar bleibt, sind die Unterschiede zwischen dem orthodoxen Christentum und dem rabbinischen Judentum, was den Umgang mit religiöser Verschiedenheit betrifft, deutlich genug.

[1] Frühere Untersuchungen sind z.B. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934; und Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles. Tome I, De Justin à Irénée*, Paris 1985. Die hier vorgestellte These habe ich andernorts ausführlicher behandelt, vgl. Robert M. Royalty jr., *The Origin of Heresy: A History of Discourse in Second Temple Judaism and Early Christianity*, New York 2013.

[2] Vgl. Daniel Boyarin, *Borderlines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; Denise K. Buell, *Why this New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005; und Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004.

[3] Vgl. Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999; und Lawrence H. Schiffman, *Understanding Second Temple and Rabbinic Judaism*, Jersey City, NJ 2003.

[4] Wie Donald A. Hagner sie verwendet: *Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?*, in: New Testament Studies 49 (2003/2), 193-209.

[5] Vgl. Wayne A. Meeks, *Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities*, in: Jacob Neusner - Ernest S. Frerichs (Hg.), 'To See Ourselves As Others See Us': Christians, Jews, and 'Others' in Late Antiquity, Chico, CA 1985, 93-115.

[6] Vgl. Royalty, *Origin of Heresy*, 26f.

[7] Vgl. Charlotte Hempel, *Community Origins in the Damascus Document in Light of Recent Scholarship*, in: Donald W. Parry - Eugene C. Ulrich (Hg.), The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues Leiden 1999, 316-29.

[8] Vgl. Richard A. Horsley, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the time of Jesus*, Harrisburg, PA 1999.

[9] Weiterführend dazu Royalty, *Origin of Heresy*, 53-63.

[10] Vgl. ebd., 64-82.

[11] Vgl. Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric Of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language And Composition of 1 Corinthians*, Tübingen 1991.

[12] Vgl. Royalty, *Origin of Heresy*, 99-114.

[13] Meeks, *Breaking Away*.

[14] Vgl. April DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas: a History of the Gospel and its Growth*, London 2005; und Royalty, *Origin of Heresy*, 95-99.

[15] Vgl. Robert M. Royalty jr., *Dwelling on Visions: On the Nature of the so-called 'Colossians Heresy'*, in: Biblica 83 (2002/3), 329-357.

[16] Vgl. Royalty, *Origin of Heresy*, 124-133.

[17] Vgl. ebd., 135-142.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Nicaea, Konstantinopel, Chalkedon: die Orthodoxie neu überdenken

Norman Tanner

Dieser Beitrag zeichnet die Ausformulierung des orthodoxen Bekenntnisses durch das Symbolon von Nicaea und das Konzil von Chalkedon nach. Das Glaubensbekenntnis ging aus den ersten beiden ökumenischen Konzilien hervor, nämlich dem Konzil von Nicaea im Jahr 325 und dem Konzil von Konstantinopel im Jahr 381. Bis heute ist es das wichtigste Glaubensbekenntnis der drei Hauptströmungen der Gemeinschaft der Christen: der katholischen Kirche sowie der protestantischen und orthodoxen Kirchen. Das Konzil von Chalkedon formulierte die Schlüsseldefinition im Hinblick auf Gottheit und Menschheit Christi. Der Beitrag anerkennt den endgültigen Charakter dieser beiden Bekenntnisse, doch er untersucht auch deren mögliche Aktualisierung.

Die drei Konzilien von Nicaea im Jahr 325, Konstantinopel im Jahr 381 und Chalkedon im Jahr 451 sollten sich als entscheidend für die Klärung der rechten Glaubenslehre innerhalb der Gemeinschaft der Christen erweisen. Deshalb sind die Beschlüsse dieser Konzilien ganz bestimmt ein geeignetes und in der Tat grundlegendes Thema innerhalb dieser Ausgabe von CONCILIUM, die sich der Frage der „Orthodoxie" widmet.

I. Das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis

Dies ist die Übersetzung des griechischen Originaltextes des Symbolons von Nicaea:

„Wir glauben an den einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren.
Und an unseren einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Vater geboren, *das heißt aus der Substanz des Vaters,* Gott aus Gott, Licht aus Licht, *wahrer Gott aus wahrem Gott, geboren, nicht geschaffen, von einer Substanz mit dem Vater,* durch den alles geworden ist, was im Himmel und auf der Erde ist, der um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage, hinaufgestiegen ist in die Himmel und kommen wird, Lebende und Tote zu richten.
Und an den Heiligen Geist.
Die aber sagen: ‚Es gab einmal eine Zeit, als er nicht war', und ‚Bevor er geboren wurde, war er nicht', und ‚Er ist aus nichts geworden', oder die sagen, Gott sei aus einer anderen Substanz oder Wesenheit, oder er sei wandelbar oder veränderlich, diese belegt die katholische Kirche mit dem Anathema." (DH 64-64)

Wir verfügen über keinen zeitgenössischen Bericht von der Proklamation dieses Bekenntnisses durch das Konzil, und es sind auch keine Konzilsakten erhalten. Deshalb mutmaßen wir eher und sind auf verschiedene zeitgenössische oder zeitlich nahe Berichte angewiesen, um möglichst genau zu rekonstruieren, wie das Glaubensbekenntnis entstanden ist. Glücklicherweise ist der Text selbst ganz zuverlässig. Er wurde in den Werken zweier wichtiger Konzilsteilnehmer, nämlich des jungen Athanasius, der bald Bischof von Alexandria werden sollte, und Eusebius' von Caesarea (dieser wurde wiederum von Athanasius zitiert), aber auch in vielen späteren Texten zitiert.
Es scheint klar zu sein, dass das Glaubensbekenntnis Arius im Sinn hatte, wenn er auch nicht namentlich erwähnt ist. Der übrige Text scheint sich auf ein bereits existierendes Bekenntnis zu stützen, wobei nicht klar ist, auf welches genau von den vielen, die es in der frühen Kirche gab. Diesem Grundlagentext wurden, wie es scheint, einige Worte und Sätze hinzugefügt, hauptsächlich um etlichen Lehren, die man mit Arius in Verbindung brachte, entgegenzutreten. Im obigen Zitat des Textes des Symbolons sind die Hinzufügungen zum Basistext durch das Konzil kursiv hervorgehoben.
Dieses nizänische Bekenntnis war insofern von großer Bedeutung, als es nach und nach fast allgemeine Anerkennung innerhalb der umfassenden Gemeinschaft der Christen erlangte. Doch um den Text zu vernehmen, der uns heute vertraut ist, müssen wir uns der überarbeiteten Version zuwenden, wie sie vom Konzil von Konstantinopel im Jahr 381 promulgiert wurde:

„Wir glauben an [den] einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer *des Himmels und der Erde,* alles Sichtbaren und Unsichtbaren,
und an [den] einen Herrn Jesus Christus, Gottes einziggeborenen Sohn, aus dem Vater gezeugt ^ *vor allen Zeiten,* ^ Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch den alles geworden ist, ^ der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen aus dem Himmel herabgestiegen und Fleisch geworden ist *aus dem Heiligen Geist und Maria, der Jungfrau; und er ist Mensch geworden, wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus,* hat gelitten *und wurde begraben;* und er ist auferstanden am dritten Tag *gemäß den Schriften,* hinaufgestiegen in die Himmel und *sitzt zur Rechten des Vaters;* und er *kommt wiederum in Herrlichkeit,* Lebende und Tote zu richten; *sein Reich wird kein Ende haben;*
und an den Heiligen Geist, *den Herrn und Lebensspender, der aus dem Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohne mit angebetet und mit verherrlicht wird, der durch die Propheten gesprochen hat.*
An [die] eine heilige katholische und apostolische Kirche. Wir bekennen [die] eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Wir erwarten [die] Auferstehung der Toten und [das] Leben der zukünftigen Zeit. Amen. ^" (DH 150)

Auslassungen gegenüber dem nizänischen Symbolon wurden durch ^ gekennzeichnet, die Zusätze durch das Konzil von Konstantinopel wurden kursiv hervorgehoben. Insgesamt können wir feststellen, dass die Version von Konstantinopel eine meisterhafte Verbesserung darstellt. Das Wesentliche des nizänischen Symbolons bleibt erhalten; deshalb kann der Text des Konzils von Konstantinopel einfach „nizänisches Glaubensbekenntnis" genannt werden. Ich schließe mich im Folgenden diesem Sprachgebrauch an. Doch die Änderungen sind theologisch bedeutend und sprachlich elegant gleichermaßen.
Das, was Konstantinopel verabschiedet hat, eignet sich viel besser zur Rezitation durch eine Gemeinde, etwa bei der sonntäglichen Eucharistiefeier. Die recht schwerfälligen Anathemata der Version von Nicaea wurden getilgt, doch ihr Gehalt ist in den Textkorpus des Bekenntnisses integriert, etwa wenn im Hinblick auf den Sohn das „vor allen Zeiten" hinzugefügt wird. Die Theologie des Heiligen Geistes wird weiter entfaltet. Dies ist auf die Auseinandersetzung mit den *Pneumatomachen* (wörtlich diejenigen, die den Heiligen Geist „bekämpfen") zurückzuführen. Die vier Attribute der Kirche wurden ebenso ergänzt wie unsere Hoffnung für dieses und das kommende Leben.

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. Veröffentlichungen u.a.: 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). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Reform der römischen Kurie im Lauf der Geschichte" in Heft 5/2013. Anschrift: Piazza della Pilotta, 4, 00187 Rom, Italien. E-Mail: tanner@unigre.it.

Auch der zentrale Abschnitt über Jesus Christus wurde erheblich verbessert, und zwar sowohl in theologischer Hinsicht als auch im Hinblick auf die Volksfrömmigkeit. Die Hinzufügung Marias und des Pontius Pilatus bewirkt, dass der Text dieses Bekenntnisses besser im Gedächtnis haften bleibt, und verankert das Geheimnis des christlichen Glaubens stärker in der Geschichte: Pilatus war als eine historische Gestalt deutlich erkennbar. Das umstrittene, aber theologisch sehr bedeutende Wort „wesensgleich" (griech.: *homooúsios*) wird beibehalten, auch wenn es nicht in der Bibel vorkommt. Hieran können wir die Rolle der Tradition erkennen, die implizit gerechtfertigt wird. Doch die elegante Ergänzung „gemäß den Schriften" einige Zeilen später macht deutlich, dass Tradition und Schrift Hand in Hand gehen.

Es ist wichtig, die sehr hohe Qualität des nizänischen Bekenntnisses zu würdigen, bevor wir die Frage nach dessen „Überdenken" stellen. Deshalb der ziemlich lange Vorspann in diesem Beitrag. Abgesehen von seiner hohen Qualität ist das nizänische Glaubensbekenntnis das älteste der größeren „Symbola" der christlichen Tradition; es besitzt die größte Autorität und erfuhr die breiteste Akzeptanz.

Von den anderen beiden größeren christlichen Glaubensbekenntnissen kann das sogenannte *Athanasische Glaubensbekenntnis* auf das späte 4. oder frühe 5. Jahrhundert datiert werden (man kann darin Entgegnungen auf Apollinaris und Nestorius entdecken). Es wurde auf Lateinisch verfasst (trotz des Namensgebers Athanasius, der aus dem Griechisch sprechenden Ägypten stammte), und seine Rezeption war weitgehend auf die Kirche des Westens beschränkt. Das *Apostolische Glaubensbekenntnis* wurde ebenfalls auf Lateinisch abgefasst und fand weitgehend nur im Westen Verbreitung. Die Bezeichnung *Apostolisches Glaubensbekenntnis* findet sich in einem Brief des heiligen Ambrosius, der etwa um 390 geschrieben wurde (Epistola 42,5). In eben diesem Brief ist auch die Legende wiedergegeben, dass jeder der zwölf Glaubenssätze von jeweils einem der Apostel formuliert worden sei. Seine Textgrundlage kann möglicherweise bis zu einem Glaubensbekenntnis zurückverfolgt werden, das in Rom um etwa 200 in Gebrauch war, doch die Gestalt, in der es erhalten ist, scheint eher hispanogallischen Einfluss zu verraten. Der heutige Wortlaut wurde, soweit das bekannt ist, zuerst vom hl. Pirmin im frühen 8. Jahrhundert zitiert. Karl der Große förderte seinen Gebrauch und Rom billigte dies.

Im Vergleich dazu hat das nizänische Glaubensbekenntnis von fast allen christlichen Gemeinden, darunter die katholische Kirche sowie die orthodoxen und protestantischen Kirchen, Anerkennung und Akzeptanz erfahren. Es ist der älteste der größeren Bekenntnistexte, der eine ununterbrochene Tradition aufweisen kann. Sehr wichtig ist auch die Tatsache, dass es das einzige Symbolon ist, das die vollgültige und ausdrückliche Bestätigung der frühen ökumenischen Konzilien fand.

Ein „Überdenken" des nizänischen Bekenntnisses ist deshalb eine sehr heikle Angelegenheit. Für die westliche oder katholische Kirche könnte es in der Tat riskant sein, offiziell zu erwägen, dieses Glaubensbekenntnis durch einen Verbes-

serungsversuch zu ersetzen. In früherer Zeit wurde, wie wir wissen, die Hinzufügung des *filioque* vonseiten der Kirche des Westens (wonach der Geist vom Vater *und vom Sohn* ausgeht) im nizänischen Glaubensbekenntnis ohne die Zustimmung der Kirche des Ostens zu einer der Hauptursachen für das Schisma des Jahres 1054 und ist seitdem immer noch ein Hindernis für die Einheit. Noch viel riskanter wäre natürlich die einseitige Ersetzung des gesamten Bekenntnistextes.

Die Verbindung einer tiefgründigen Theologie mit der Volksfrömmigkeit wurde bereits erwähnt. Der Text weist auch einen Rhythmus und eine Schönheit der sprachlichen Gestaltung auf, insbesondere im griechischen Original, aber etwa auch in den Übersetzungen, an die die Menschen gewöhnt sind. Die griechische Sprache ist auch sehr flexibel und aufnahmefähig, sodass etliche Schlüsselwörter und zentrale Sätze für ein sich weiter entwickelndes theologisches Verständnis offen sind. Das betrifft etwa das bereits erwähnte *homooúsios*, aber auch den Terminus *kýrios* (Herr).

Auch ist das Griechische, als Sprache und als Kultur, möglicherweise eher etwas Östliches als etwas Westliches. Es ist östlich in dem unbestreitbaren Sinne, dass es die Sprache der Ostkirche ist, aber auch in dem Sinne, dass Sprache und Kultur nach Osten hin orientiert waren, das heißt, dass sie eher zu den Entwicklungen im ferneren Osten als zu denen im Westen in Tuchfühlung standen. Das Griechische wurde beinahe ins westliche Lager entführt. Dies entsprang einer alten Sehnsucht von Leuten aus dem Westen: zu zeigen, dass griechische Schriftsteller, vor allem die griechischen Philosophen Platon und Aristoteles, an der Wiege der geistigen Entwicklung des Westens standen. Doch das klassische Griechenland und seine Sprache waren möglicherweise eher nach Osten denn nach Westen orientiert. Alexander der Große zog nach Osten, gegen Indien, und nicht nach Westen. Athen war näher an Mesopotamien, Persien und darüber hinaus als an Paris oder London. Dies sind wichtige Überlegungen in einer Zeit, da der westliche Einfluss allzu dominant geworden ist; sie sind gleichermaßen sehr wichtig und heikel für die orthodoxe und andere Ostkirchen und deshalb auch im Hinblick auf Fortschritte im ökumenischen Dialog und auf die Hoffnung auf die Einheit der Kirche.

Doch der angemessene Respekt vor der Tradition sollte keineswegs in Unbeweglichkeit münden. Während man den vorrangigen Stellenwert des nizänischen Glaubensbekenntnisses beibehält, könnte man andere Glaubensbekenntnisse für den lokalen und spezielleren Gebrauch entwickeln, die sich einer moderneren Sprache bedienen. In der frühen Kirche gab es gewiss eine ganze Vielzahl verschiedener Bekenntnistexte. Neben den drei bereits erwähnten Hauptbekenntnissen gab es eine Fülle anderer Texte, wie J. N. D. Kelly in seinem Standardwerk *Early Christian Creeds* gezeigt hat. Diese Vielfalt war innerhalb einer weitaus kleineren christlichen Bevölkerung vorhanden. Zur Zeit des Konzils von Nicaea schätzt man die Zahl der Christen auf zwanzig Millionen. Heute sind es 1,2 Milliarden Katholiken und fast ebenso viele andere Christen.

Wenn es um Detailfragen hinsichtlich Verbesserungen des Textes geht, bin ich

möglicherweise nicht die geeignete Person. Das nizänische Glaubensbekenntnis scheint mir außerordentlich gut ausgearbeitet zu sein. Dennoch möchte ich einige Vorschläge machen. Überraschend ist, dass im nizänischen Glaubensbekenntnis das öffentliche Wirken Christi nicht vorkommt. Der Text geht von der Menschwerdung direkt zur Passion über: „ist Mensch geworden ... wurde gekreuzigt". Könnten in einem künftigen Glaubensbekenntnis nicht gut und gern ein oder zwei Sätze zum öffentlichen Wirken Jesu hinzugefügt werden? Denn in allen vier Evangelien nimmt dieser Aspekt des Lebens Christi den meisten Raum ein. Eine ähnliche Ergänzung hat Papst Johannes Paul II. im Hinblick auf den Rosenkranz vorgenommen. Dem freudenreichen, schmerzreichen und glorreichen, die die Tradition kennt, fügte er einen vierten, den „lichtreichen" Rosenkranz hinzu, der das öffentliche Wirken Christi betrachtet. Bleibt zu hoffen, dass weitere Vorschläge für Verbesserungen oder Aktualisierungen gemacht werden.

II. Die Definition von Chalkedon

Was Autorität und Rezeption betrifft, ist die Glaubensdefinition (griechisch: *hóros písteos*) von Chalkedon dem nizänischen Glaubensbekenntnis vergleichbar, aber es gibt auch Unterschiede. Ähnlich sind beide Texte einander insofern, als sie beide die wichtigsten und einflussreichsten Texte der christlichen Tradition darstellen. Beide haben eine große Akzeptanz innerhalb der Gemeinschaft der Christen gefunden, wiewohl es gegen die Lehre von Chalkedon mehr Widerstand gab: Die koptische, abessinische, syrisch-orthodoxe (manchmal auch jakobitische genannt) Kirche haben die diophysitische Lehre (zwei Naturen in Christus) des Konzils nie völlig akzeptiert.

Weitere Unterschiede betreffen Sprache und inhaltlichen Umfang. Die Definition von Chalkedon hatte keine entsprechende Formulierung, die sich wie das nizänische Glaubensbekenntnis zur Rezitation - insbesondere in der sonntäglichen Eucharistiefeier - eignete. Dieser Unterschied ist insofern nicht überraschend, als die Glaubensdefinition niemals dafür gedacht war, innerhalb der Liturgie rezitiert zu werden. Ihre sprachliche Gestalt ist insgesamt eher technischer Natur. Was den inhaltlichen Umfang betrifft, so fasste das nizänische Glaubensbekenntnis die theologische Lehre zweier Konzilien zusammen, nämlich des Konzils von Nicaea und des Konzils von Konstantinopel. Doch die Definition von Chalkedon ging weiter. Zunächst bekräftigte sie den ökumenischen Rang der zwei früheren Konzilien. Im Falle des Konzils von Konstantinopel (und das betraf deshalb auch dessen Überarbeitung des nizänischen Bekenntnisses) war diese Bestätigung sehr wichtig, denn bis dahin war es nicht als ökumenisch angesehen worden. Dann bestätigte Chalkedon den ökumenischen Rang des umstrittenen Konzils von Ephesus im Jahr 431 und dessen Lehraussage, Maria sei *theotókos* (Gottesgebärerin).

Schließlich wandte sich die Definition der Frage zu, der die unmittelbare Aufmerksamkeit galt: der Frage nach der Person und den Naturen Christi. Sie

verwarf die Lehre von einer einzigen Natur (Monophysitismus), wie sie auf dem zweiten Konzil von Ephesus im Jahr 449 vertreten wurde, das Papst Leo in einem berühmten Diktum als „Räubersynode" (Latrocinium) bezeichnet hatte, und verkündete stattdessen die Zweinaturenlehre, das heißt die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der einen Person Christi. Die Definition unterstützte den „tomus", den Papst Leo gegen die monophysitische Lehre des Eutyches geschrieben hatte, und verkündete daraufhin ihre eigene Lehre mit folgenden Worten:

„In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen; derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich [*homoóusios*], in allem uns gleich [*homoóusios*] außer der Sünde; derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unseretwegen und um unseres Heils willen aus Maria der Jungfrau [und] Gottesgebärerin, geboren;
ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen [*phýseis*] unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in e i n e r Person [*prósopon*] und e i n e r Hypostase [*hypóstasis*] vereinigt; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat." (DH 301-303)

Wiederum wird die Übersetzung ganz offensichtlich dem griechischen Original nicht ganz gerecht. Man achte auf die wunderbare Wiederholung des *homooúsios*. Die im nizänischen Glaubensbekenntnis proklamierte „Wesensgleichheit" Christi mit dem Vater wird auf diese Weise ergänzt durch die Solidarität Christi mit uns in seiner Menschheit. Andere Schlüsselwörter, die in der Übersetzung mit „Natur", „Person" etc. wiedergegeben sind, sind im griechischen Original vielschichtiger und subtiler als in der Übersetzung. Eine sorgfältige Überprüfung der Vokabeln *phýsis, hypóstasis* und *prósopon* in einem griechischen Wörterbuch kann dies verdeutlichen. Einige Bedeutungen, die man im Wörterbuch für *hypóstasis* findet, sind die folgenden: Stütze, Widerstand, Hinterhalt, Gelee oder dicke Suppe, Bodensatz in Flüssigkeiten, Ursprung, Grundlegung, Substruktur, Vertrauen, Mut, Entschlossenheit, Standhaftigkeit, Versprechen, Substanz, Wirklichkeit oder Natur, Wohlstand oder Eigentum! Ebenso gab Augustinus von Hippo zu, dass *persona* eine unzulängliche, wenn auch die bestmögliche Übersetzung von *hypóstasis* sei. Ein kluges „Überdenken" der Definition von Chalkedon erfordert ein gewisses Verständnis und eine Würdigung des griechischen

Originals und dessen Flexibilität, und nicht einfach eine Überarbeitung des übersetzten Textes.

Ebenso ist es wichtig, die Funktion von Chalkedon zu würdigen, die darin bestand, zwei theologische Tendenzen miteinander zu versöhnen, die auch heute noch wirksam sind: eine „Christologie von oben", die die Initiative Gottes betont und die zur damaligen Zeit vor allem von der alexandrinischen Schule vertreten wurde, und eine „Christologie von unten", die den Akzent auf die Bedeutung der menschlichen Natur Christi sowie auf unser Menschsein, unsere Initiative und unsere Gebrechlichkeit legte und als Reaktion auf den übertrieben „göttlichen" Ansatz Alexandrias von der antiochenischen Schule vertreten wurde. In dieser Hinsicht ist Chalkedon erstaunlich modern, ja sogar postmodern. Die Definition ist das Ergebnis einer hundert Jahre und mehr andauernden Debatte innerhalb der Kirche, vor allem in Kleinasien und Nordafrika.

Dennoch ist ein gewisses „Neudenken" der Definition von Chalkedon gewiss wünschenswert. Aktualisierung ist in der Tradition der Kirche beständig verankert. Wie wir gesehen haben, wurde das nizänische Glaubensbekenntnis in der Version von Konstantinopel neu durchdacht. Das Konzil von Ephesus bestätigte das nizänische Glaubensbekenntnis, behandelte aber dabei auch die Rolle Marias für unser Heil. Chalkedon bestätigte die drei vorangegangenen Konzilien, bevor es mit seiner Lehre über die Menschheit und Gottheit Christi einen weiteren Schritt vorwärts unternahm. Spätere Konzilien und andere Autoritäten innerhalb der Kirche bestätigten dieses bestehende Magisterium ausdrücklich oder implizit und fügten dann ihrer jeweiligen Zeit entsprechend Präzisierungen hinzu. Ein solches „Neudenken" und eine solche Entwicklung kann man in sehr ausführlichem Sinne in den Konzilsbeschlüssen von Trient und in denen des Zweiten Vatikanischen Konzils finden.

Wie kann dies heute geschehen, ohne dass wir auf ein weiteres ökumenisches Konzil warten müssen? Es ist wichtig, sich in Erinnerung zu rufen, dass die dogmatischen Erklärungen der frühen ökumenischen Konzilien das Ergebnis lebhafter Debatten auf lokaler Ebene lange vor Konzilsbeginn waren. Es trifft zu, dass auch heute viele Diskussionen weiterhin geführt und Vorschläge für neue lehramtliche Erklärungen und Formulierungen gemacht werden, ohne dass man daran die Hoffnung knüpft, sie würden zwangsläufig eines Tages von einem Konzil bekräftigt werden. Solche Initiativen können innerhalb der Grenzen des Verantwortbaren und der Orthodoxie im Sinne von Vorschlägen für die Verbesserung und Aktualisierung der Sprache weiterverfolgt werden, ohne dabei die Orthodoxie der ursprünglichen Formulierung von Chalkedon in Frage zu stellen.

Was konkrete Vorschläge für Verbesserungen im Einzelnen betrifft, so kommen einem nur wenige unmittelbar in den Sinn. Ich muss dies Leuten überlassen, die hierfür besser qualifiziert sind oder über eine größere Vorstellungskraft verfügen. Ich möchte jedoch mit einer persönlichen Bemerkung schließen: Chalkedon und die anderen frühen ökumenischen Konzilien waren Gegenstand einer Einführungsvorlesung für Studenten im ersten theologischen Studienjahr an der Gregoriana in Rom, die ich während des letzten Jahrzehnts gehalten habe. Es war für

mich eine Freude, dass es möglich war, das Konzil einigermaßen in die Tiefe gehend und ohne zeitlichen Druck zu behandeln. Nach meiner Erfahrung hat die Wertschätzung für die Arbeit des Konzils bei den Studenten zugenommen, insbesondere dann, wenn sie sich in den griechischen Originaltext vertiefen konnten. Sie konnten feststellen, dass das griechische Original erstaunlicher und reichhaltiger ist als die modernen Übersetzungen, dass es auch flexibler und auf diese Weise offener für ein breiteres Spektrum an Deutungen ist. Sie wurden sich dessen sehr wohl bewusst, dass unsere menschlichen Worte und Sätze lediglich die Oberfläche des unendlichen Geheimnisses Gottes berühren. Gewiss muss Sprache aktualisiert werden, doch auf eine Weise, die sowohl den früheren Formulierungen als auch der radikalen Transzendenz Gottes den gebührenden Respekt erweist. Schließlich und ganz offensichtlich konzentriert sich die Definition von Chalkedon sehr stark auf eine bestimmte dogmatische Streitfrage, die das Menschliche und das Göttliche in Christus betrifft. Es war nie seine Absicht, einen allumfassenden theologischen Traktat zu bieten. Auch aus diesem Grunde gibt es eine Menge Spielraum für ein „Überdenken" und für weiterführende Überlegungen.

Literatur

Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ^{37}1991 (zitiert als DH)

Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche,* 3 Bde. in 5 Teilbänden, Freiburg i. Br. ^{2}1982ff

Richard P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381,* Edinburgh 1988 (hervorragende Darstellung der Entwicklung des nizänischen Glaubensbekenntnisses)

Norman Tanner, *New Short History of the Catholic Church,* London/New York 2011 (nützlicher Überblick bis in die Gegenwart)

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

Orthodoxie und Ideologie: Ambivalenz und Potenzial von Orthodoxieansprüchen

Werner G. Jeanrond

Orthodoxie war in der gesamten christlichen Geschichte ein wichtiges Thema, und ihre Kriterien sind von christlichen Schriftstellern wie Irenäus und Vinzenz von Lérins mitgeprägt worden. Ihr Verständnis der christlichen Orthodoxie und ihrer Kriterien basiert auf dem, was Paul Ricœur als Idem-Identität, das heißt als Identität im Sinne des Identisch-Seins bezeichnet hätte. Doch der hl. Augustinus führt uns zu einem neuen Verständnis des christlichen Glaubens und der christlichen Orthodoxie, das Paul Ricœur als Ipse-Identität bezeichnet hätte, weil sie das handelnde Subjekt miteinbezieht. Der vorliegende Beitrag vertritt die von Augustinus inspirierte Auffassung, dass Orthodoxie nicht als Identitätssicherung qua Ausgrenzung verstanden, sondern vom Herzen des christlichen Glaubens, nämlich der Liebe her gesehen werden sollte. Alle Orthodoxieansprüche müssen, kurz gesagt, an der Deutung und Praxis der Liebe gemessen werden.

Auf die eine oder andere Weise waren alle Christen und Christinnen zu allen Zeiten daran interessiert, die Orthodoxie des christlichen Glaubens zu verstehen und zu verteidigen. Je nach historischem Kontext fühlten sie das Bedürfnis, sich an öffentlichen Debatten, Auseinandersetzungen und Polemiken zu beteiligen und so auf außer- oder innerkirchliche Herausforderungen zu reagieren, die an ihren Glauben herangetragen wurden. Religiöse Überzeugungen, die als Verzerrungen des christlichen Glaubens galten (wie z.B. gnostische Auffassungen oder heidnische Religionssysteme) mussten abgelehnt werden; das Verhältnis zum jüdischen Glauben bedurfte in einer Zeit, für die heute der Terminus „parting of the ways" üblich geworden ist, der Klärung; innerchristliche Meinungsverschiedenheiten wie etwa das Ringen um ein angemessenes Verständnis der Beziehung zwischen Jesus Christus und Gott in der vorchalkedonischen Kirche erforderten ein kritisches Augenmerk; und es galt, Brüche in der Kirche und konfessionelle Abspaltungen - nicht nur der Ostkirchen, sondern seit dem 16. Jahrhundert auch der protestantischen Kirchen - zu überwinden. Die zentralen Inhalte des Glaubens zu verstehen und, wenn nötig, auf Herausforderungen zu reagieren, die die Grenzen des Glaubens betreffen, kann als zentraler Bestandteil des christlichen Daseins gelten. Das ist unstrittig.

Zudem wurde im Lauf der Geschichte der christlichen Bewegung ein gewisser Grundstock an authentischen Quellen und hilfreichen Kriterien zur Festlegung

des rechten Glaubens vorgeschlagen und diskutiert. Heute wird der normative Status der Bibel von allen Christen ganz selbstverständlich akzeptiert, auch wenn über den genauen Inhalt des biblischen Kanons keine völlige Übereinstimmung herrscht. Römisch-katholische Christen sind sich einig, was die Autorität der Tradition und die Notwendigkeit eines kirchlichen Lehramts betrifft. Doch alle drei Quellen für die Festlegung der Orthodoxie - also Schrift, Tradition und Lehramt - erfordern bestimmte hermeneutische Maßnahmen: Die Texte der Bibel müssen interpretiert werden. Die Tradition ist ihrer Natur nach ambivalent und bedarf der ständigen kritischen Überprüfung. Und sowohl die Aufgaben als auch die Zugangsvoraussetzungen des Lehramts müssen vor dem Hintergrund der sich wandelnden theologischen, sozialen, sprachlichen und pädagogischen Erfahrungen, Interessen und Machtstrukturen in Kirche und Gesellschaft wieder neu diskutiert werden. Deswegen ist die Festlegung der orthodoxen christlichen Lehre niemals eine klare und einfache Sache. Sie setzt vielmehr einen komplexen hermeneutischen, theologischen, philosophischen, soziologischen, politischen, psychologischen und linguistischen Prozess voraus.

Die römisch-katholische Tradition hat die Notwendigkeit eines konstruktiven Zusammenspiels von Glauben und Vernunft immer akzeptiert. Der christliche Glaube ist niemals eine Privatangelegenheit, sondern seiner Natur nach öffentlich und mitteilbar. Zudem befasst er sich mit der Wahrheit und nicht nur mit innerchristlichen Geltungsansprüchen. Deshalb müssen Orthodoxieansprüche öffentlich und rational diskutiert werden. Überdies umfassen sie auch rechtliche Fragen. Wenn man sich auf die orthodoxe Lehre beruft, dann dient dies unter anderem dem Zweck herauszufinden, wie Bekenntnis, Liturgie, Spiritualität und Glaubenspraxis in der kirchlichen Gemeinschaft am besten organisiert und durchgeführt werden können. In jüngerer Zeit haben Theologen vorgeschlagen, die Überlegungen zur Orthodoxie durch Überlegungen zur Orthopraxie zu ergänzen. Orthodoxie betrifft nicht nur die konfessionelle Einigkeit, sondern auch den Blick auf den weiteren Horizont der christlichen Praxis in Kirche und Welt.[1]

Doch nicht jede Beschäftigung mit der Orthodoxie ist am kollektiven und dynamischen Prozess der kritischen und selbstkritischen Suche nach Kriterien einer angemessenen Glaubenspraxis und den entsprechenden methodologischen und hermeneutischen Schritten interessiert. Vielmehr sind bestimmte vorgeprägte Orthodoxievorstellungen darauf ausgerichtet, eine selektive und begrenzte Herangehensweise an historische oder aktuelle Aspekte des christlichen Glaubens zu legitimieren.

Orthodoxie und christliche Identität

Vor allem in Zeiten radikalen Wandels spüren manche Christen ein Bedürfnis nach einer enger definierten religiösen Identität, um besser mit den raschen Veränderungen in Religion, Gesellschaft, Kultur, Kommunikation, Bildung und

Politik umgehen zu können, die in unserer Zeit eine Folge der immer intensiveren Globalisierung, Massenmigration, Pluralisierung und Internationalisierung des Handels, der Medien, der Information und der Machtstrukturen sind. Diese Situation erscheint manchen Männern und Frauen vielleicht bedrohlich, sodass sie sich ihrem Glauben zuwenden in der Erwartung, dass er ihr immer verletzlicheres Leben gegen die beunruhigenden Kräfte der Veränderung abschirmt. Das ist an sich kein Problem, denn der Glaube ist ja durchaus geeignet, dem Leben eine Orientierung zu vermitteln. Das Problem liegt also nicht in dem verstärkten Orientierungsbedürfnis als solchem, sondern in dem Versuch, vor der umfassenderen Dynamik des religiösen Lebens selbst zu fliehen.

Auf seine eigene Weise war auch der christliche Glaube selbst immer zutiefst beunruhigend. Christus hat seine Freunde und Anhänger dazu aufgerufen, alle Sicherheitsmuster und Identitätsnetzwerke aufzugeben und sich stattdessen der Führung durch Gottes verwandelnden Geist zu überlassen. Deshalb ist jegliches Bemühen, die Radikalität der Christusnachfolge durch das Festhalten an vermeintlich unwandelbaren Aspekten der Tradition abzumildern, zum Scheitern verurteilt.

Wer den christlichen Glauben mit bestimmten Ausdrucksformen gleichsetzt - wie es zum Beispiel manche Verfechter der tridentinischen Liturgie tun, wenn sie behaupten, die angemessenste Form des Gottesdiensts sei die in einer „klassischen" Sprache der Vergangenheit von einer ausschließlich männlichen, in prächtige Gewänder gekleideten Priesterschaft mit dem Rücken zu einer weitgehend passiven Gemeinde gefeierte Messe -, läuft Gefahr, Aspekte eines vergangenen Zeitalters zu vergötzen. Jeder Versuch „traditionalistischer" Gruppen, Aspekte der Vergangenheit zu selektieren und zu isolieren, um an ihnen einen bestimmten Grad der Orthodoxie festzumachen, verwandelt das dynamische und umfassende Konzept der christlichen Tradition in eine statische Auswahl von Vorlieben und Abneigungen. So plädiere ich also nicht dafür, das Latein aus dem Bestand der liturgischen Ausdrucksformen auszuschließen, sondern wende mich lediglich gegen Versuche, dem Latein einen exklusiven Status zuzusprechen und es über oder gegen andere sprachliche Zugänge zum christlichen Gottesdienst zu stellen. Tradition ist ein dynamisches und ambivalentes Konzept und unablässig auf kritische und selbstkritische Reflexion angewiesen. Pluralität und Ambivalenz können nur in weitergefassten gemeinschaftlichen Formen des Nachdenkens eine angemessene Berücksichtigung finden.[2]

Christliche Identitätspolitik hat sich auf die Entwicklungen nicht nur in der Liturgie, sondern natürlich auch in der Glaubenslehre ausgewirkt. Manche Christen sahen in den Debatten über die Priester- und Bischofsweihe von Frauen eine Herausforderung an die Adresse der orthodoxen christlichen Identität, während andere diese Debatten eher unter dem Aspekt einer zeitgemäßen Anpassung des christlichen Glaubens an das neue Selbstverständnis heutiger Männer und Frauen führen wollten. Mit anderen Worten, nicht alle Christen sind der Meinung, dass Fragen einer genderbedingt eingeschränkten Zulassung zu kirchlichen Ämtern zwangsläufig die Orthodoxie der christlichen Glaubenspraxis betreffen.

Wie weit oder wie eng ist der Horizont der Orthodoxie zu einem gegebenen Zeitpunkt?

Die Frauenordination als eine Sache von Orthodoxie oder Häresie zu behandeln, wirft eine Reihe hermeneutischer Fragen auf: Welche Quellen sind nötig, um etwas als orthodox zu definieren, und welche Kriterien lassen sich anwenden? Gibt uns die Tatsache, dass in der Geschichte der Kirche über einen langen Zeitraum hinweg keine Frauen ordiniert worden sind, ein aus der Tradition gewonnenes Kriterium an die Hand, das solche Ordinationen möglicherweise für alle Zeiten ausschließt? Lässt sich die Priesterweihe von Frauen (oder überhaupt irgendeine Weihe von Männern und Frauen) biblisch begründen? Ist die Frauenordination für Christen in unserer genderbewussten Zeit ein Gebot der Vernunft? Wer hat das Recht, die theologische Beschäftigung mit solchen Fragen zu kontrollieren oder einzuschränken? Und welchen Vorschlägen sollte man folgen, wenn es darum geht, zu bestimmen, was orthodox ist und was nicht? Wir werden im nächsten Abschnitt auf diese Fragen zurückkommen müssen. Zunächst jedoch ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass jede Angelegenheit oder Debatte aus dem Bereich der Glaubenslehre in den Bannkreis identitätspolitischer Bestrebungen geraten, das heißt für Zwecke ge- oder missbraucht werden kann, hinter denen der Wunsch von Personen oder Gruppen steht, in Zeiten eines radikalen Wandels Gewissheit zu definieren. Jede Lehre kann herangezogen werden, um Debatten, Erneuerung und Wandel auszuschließen und so einen tatsächlichen oder vermeintlichen Status quo zu zementieren.

Vielleicht wäre es in Anlehnung an Paul Ricœur wünschenswert, zwischen zwei Vorstellungen von Identität zu unterscheiden: (1) einer Identität, die auf dem Bestreben basiert, dasselbe oder identisch *(idem)* zu sein, und (2) einer Identität, die von der Sehnsucht nach echter Selbstheit beseelt ist, der Sehnsucht danach, ein Selbst *(ipse)* zu werden, das mit anderen sich ausprägenden Selbstheiten eine Gemeinschaft bildet.[3] Wenn unser Wunsch darauf gerichtet ist, ein unveränderliches Verständnis der Glaubenslehre aufrechtzuerhalten und die Unveränderlichkeit des Glaubens sowie die unwandelbare Kontinuität der Kirche zu schützen, dann verfolgen wir ein Projekt der *Idem*-Identität. Wenn es uns hingegen darum zu tun ist, nach einer dynamischen Authentizität christlicher Glaubenspraxis in unserer Zeit zu suchen, dann ist unser Projekt eine *Ipse*-Identität. Anders gefragt: Sehnen wir uns nach einer klar definierten Identität des Glaubens und der Kirche *(idem)* und sind traurig darüber, dass manche Ausdrucksformen unseres Glauben sich verändert haben? Oder geht es uns darum, für unsere Mitarbeit an Gottes Projekt der Schöpfung und Versöhnung in Chris-

Werner G. Jeanrond, geb. 1955 in Saarbrücken, ist Professor der Theologie an der Universität Oxford und Master of St Benet's Hall. Zuvor unterrichtete er Systematische Theologie in Dublin, Lund und Glasgow. Veröffentlichungen u.a.: Im Feuer des Dornbuschs (1999); Gott: Erfahrung und Geheimnis (2001); A Theology of Love (2010). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Glaube, Bildung und Freiheit: Kategorien religiöser Erziehung in der Kirche" in Heft 4/2002. Anschrift: St Benet's Hall, 38 St Giles, Oxford OX1 3LN, Großbritannien. E-Mail: werner.jeanrond@theology.ox.ac.uk.

tus immer angemessenere und treuere Ausdrucksformen zu finden (*ipse*)? Was für eine Art von Orthodoxie streben wir an?

Strukturen der Orthodoxie

Wie wir bereits gesehen haben, setzt jeder Anspruch auf christliche Orthodoxie eine Reihe von theologischen und hermeneutischen Schritten voraus. Wenn wir auf die frühe Geschichte der christlichen Kirche blicken, stoßen wir vor allem auf drei richtungweisende Versuche, mögliche Kriterien der Orthodoxie zu bestimmen.

Da ist erstens Irenäus von Lyon (gest. um 200), der in seiner Auseinandersetzung mit gnostischen Authentizitätsansprüchen als einer der ersten Theologen einen systematischen Zugang zur christlichen Orthodoxie entwickelte. Für ihn ist die Tradition selbst in ununterbrochener Kontinuität mit den apostolischen Anfängen der christlichen Bewegung verbunden, die die Schrift uns normativ vermittelt. Mithin ist die Kirche die lebendige Regel der Wahrheit *(regula veritatis)*. Überdies reichen ihre Wurzeln sogar noch weiter zurück, nämlich bis zu den Ursprüngen der Offenbarung Gottes an die Menschheit. Die Kette der maßgeblichen Zeugnisse für das Wort Gottes reicht von Mose über die Propheten und Apostel bis hin zu den Bischöfen und Ältesten der Gegenwart. Zusätzlich zu ihren unbestreitbar apostolischen Wurzeln liefert diese beeindruckende historische Kontinuität also noch einen weiteren Beweis für die Authentizität der Kirche. Als dritte Garantie für diese Authentizität kann schließlich die ununterbrochene Folge der Bischöfe in der Kirche gesehen werden, die Irenäus mit einer Auflistung der römischen Bischöfe exemplarisch darstellt. Das Prinzip, das allen diesen „Garantien" zugrunde liegt, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Wer immer sich bis auf die Apostel zurückführen kann, ist im Besitz der Wahrheit. Folgerichtig legitimierte Irenäus sich selbst als einen Schüler des Polykarp, der seinerseits behauptet hatte, ein Schüler der Apostel gewesen zu sein.[4]

Diese Kriterien einer durch (biblische) Inhalte und (episkopale) Sukzession bedingten apostolischen Authentizität werden noch dadurch ergänzt, dass Irenäus das Reich der wahren Kirche mit dem Reich der Gegenwart des Heiligen Geistes gleichsetzt: „Wo die Kirche, da ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes, dort ist die Kirche und alle Gnade".[5] Und was könnte letztlich „vernünftiger" sein, als in der Kirche Zuflucht zu suchen, in ihrer Mitte aufzuwachsen und sich von den Schriften des Herrn zu nähren? Deshalb kann - so will es dieser spezielle Zirkelschluss - erfolgreiche Bibelauslegung nur in der Wahrheit der Kirche betrieben werden. Die Kirche allein garantiert, dass die Wahrheit des Evangeliums angemessen erfasst werden kann.

Irenäus' Verteidigung der Orthodoxie war gegen die Gnostiker aufgebaut, die ebenfalls den Anspruch erhoben, einen angemessenen Zugang zur Orthodoxie zu besitzen. Seine Argumentation ist deutlich von einer Vorstellung der *Idem*-Identität, das heißt der ununterbrochenen kirchlichen Glaubenspraxis, geprägt

und, was die Grenzen des Glaubens betrifft, mit einem Schutzmechanismus ausgestattet. Orthodoxer Glaube ist nur innerhalb der Grenzen der Kirche möglich.

Zweitens hat Vinzenz von Lérins (gest. vor 450) eine höchst einflussreiche Formel entwickelt, um festzulegen, was den „katholischen Glauben" ausmacht:

„Desgleichen ist in der katholischen Kirche selbst entschieden dafür Sorge zu tragen, dass wir das festhalten, was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde; denn das ist im wahren und eigentlichen Sinne katholisch. Darauf weist schon die Bedeutung und der Sinn des Wortes hin, das alles in der Gesamtheit umfasst. Dies wird aber nur dann geschehen, wenn wir der Allgemeinheit, dem Altertum und der Einstimmigkeit folgen."[6]

Hier führt der Zugang zur Orthodoxie über eine Mischung formaler *Idem*-Perspektiven (Altertum und Allgemeinheit), die allerdings durch „Einstimmigkeit" ergänzt werden, was ein materiales Nachdenken über die richtige Interpretation der Implikationen christlicher Glaubenspraxis voraussetzt *(ipse)*. Dieser letztgenannte Aspekt der Einstimmigkeit spiegelt die damals fest etablierte konziliare Bewegung wider, erkennt aber auch ausdrücklich an, dass ein Konsens selbst innerhalb der „orthodoxen" Kirche nicht selbstverständlich ist.[7]

Drittens hat Augustinus von Hippo (354-430) - als Folge seiner eigenen religiösen Vergangenheit, das heißt seiner Bekanntschaft mit dem manichäischen Gnostizismus, wie auch seiner klassischen Ausbildung in der Kunst der Rhetorik - bedeutende Aspekte einer kritischen Interpretationstheorie entwickelt. In der Auseinandersetzung mit der gnostischen Propaganda gegen die jüdischen Schriften - einer Propaganda, die auf einer buchstäblichen Auslegung basierte - erkannte Augustinus die Freiheit einer allegorischen Lesart, die ihm eine größere Nähe zur christlichen Kirche erlaubte. Doch dank seiner guten Ausbildung in klassischer Rhetorik besaß er auch ausreichend semiotische Sensibilität, um zu begreifen, wie irreführend eine ungehindert fließende allegorische Bibelauslegung sein konnte. Deshalb trat er dafür ein, den betreffenden biblischen Text umfassend zu analysieren, um die begleitende spirituelle Lesart unter Kontrolle zu halten. Augustinus' bahnbrechende semiotische Erkenntnisse können wir hier nicht näher erörtern.[8] Stattdessen wollen wir uns auf seine allgegenwärtige hermeneutische Reflexion konzentrieren, die seinem besonderen Orthodoxieverständnis zugrunde liegt. So müssen wir Augustinus von vorneherein bescheinigen, dass sein Interesse an der christlichen Orthodoxie stärker *ipse*-fokussiert war als bei vielen Theologen vor und nach ihm. In *De Doctrina Christiana*, seiner einflussreichen Abhandlung über Hermeneutik, betonte Augustinus, dass die Schrift aus menschlichen Texten besteht, die sich auf Gott beziehen. Sie dürfen nicht selbst wie Gott behandelt, sondern müssen von den Christen als Anleitung zur richtigen Einstellung gegenüber Gott, sich selbst und ihren Mitmenschen genutzt werden. In diesem Kontext unterscheidet Augustinus zwischen Dingen, die wir benutzen, und Dingen, die wir genießen. Nur unveränderliche ewige Dinge

können genossen werden; alles Veränderliche hingegen dient am besten dazu, einen Menschen zum echten Genuss der ewigen Dinge hinzuführen. Die Schrift haben wir folglich - da ja nur Gott genossen werden kann - erhalten, um sie in unserer Glaubenspraxis und für unsere Glaubenspraxis zu benutzen. Die notwendige Haltung, die die Christen Gott und seinem in der Schrift ausgedrückten Gesetz gegenüber einnehmen sollen, identifiziert und bezeichnet Augustinus als Liebe.[9] Liebe ist mithin der bestgeeignete Blickwinkel für eine Erforschung der christlichen Orthodoxie.[10]

Bei aller Übereinstimmung mit dieser augustinischen Auffassung, wonach Liebe in Fragen der Orthodoxie die beste Herangehensweise ist, hat sich das christliche Verständnis der Liebe im Lauf der Jahrhunderte beträchtlich gewandelt. Augustinus' neuplatonische Vorstellung hielt die Liebe für göttlich. Menschen sind nur insofern zur Liebe fähig, als Gott durch sie liebt.[11] Deshalb unterscheidet sich das heutige christliche Verständnis der Liebe als eines göttlichen Geschenks, das menschliche Liebe möglich macht, erheblich von der Sichtweise des Augustinus, der dem Menschen jedwede aktive Beteiligung an der Liebe abspricht. Daher möchte ich vorschlagen, dass wir Augustinus' materiales Kriterium übernehmen und uns nicht von den Grenzen, sondern von der Mitte des christlichen Glaubens her mit den Fragen der Orthodoxie und Orthopraxie befassen, dabei aber ein anderes Verständnis des Potenzials der menschlichen Liebe zugrunde legen.

Liebe und Orthopraxie

In der ganzen Kirchengeschichte kreisten Diskussionen um die Orthodoxie oder Nicht-Orthodoxie von Christen normalerweise um Glaubensaussagen und -bekenntnisse, das heißt um Positionen, die den entsprechenden intellektuellen Prüfungen und Verfahren unterzogen und dann entweder akzeptiert oder verworfen wurden. Das Streben nach Orthodoxie wurde in der Regel zu einem Prozess, in dessen Verlauf Theorien der Entsprechung und Übereinstimmung angewandt wurden, um den Wahrheitsgehalt der jeweiligen kognitiven und konfessionellen Ansprüche zu bestimmen. Außerdem bearbeitete eine besondere Gruppe eigens ausgebildeter und sorgfältig ausgewählter Theologen diese Ansprüche im Namen der Orts- oder der Weltkirche. Unterschiedliche hermeneutische Schulen und Traditionen haben zu solchen Überlegungen beigetragen, und unterschiedliche theologische Traditionen haben die Auslegung der jeweiligen Texte aus der Bibel und dem überlieferten Schrifttum beeinflusst. Seit dem Mittelalter haben menschliches Handeln und menschliche Erfahrungsansprüche im theologischen Nachdenken über die zentralen Dimensionen des christlichen Glaubens eine immer wichtigere Rolle gespielt. Überdies konzentrierten sich die theologischen Orthodoxiedebatten in der Zeit nach der Reformation oft stärker auf die Unterschiede in der Heilslehre, der daraus erwachsenden sakramentalen Praxis und der kirchlichen Organisation als auf die Vorstellung von Gott und seiner Beziehung zur Schöpfung. Auch wenn viele dieser Unterschiede bis heute Bestand haben, haben

die ökumenische Bewegung und die engere Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen dazu beigetragen, zwischen Christen unterschiedlicher Zugehörigkeit ein neues Klima der gegenseitigen Anerkennung zu begünstigen. Christen haben gelernt, dass Einheit nicht dasselbe ist wie Einförmigkeit und dass Unterschiede nicht als Anlass genommen werden sollten, sich gegenseitig vom Leib Christi auszuschließen, sondern den betreffenden Fragen in Liebe tiefer auf den Grund zu gehen. Mit anderen Worten, das Spektrum des Nachdenkens über die zentralen Aspekte der christlichen Glaubenspraxis *(ipse)* hat sich erweitert und geht inzwischen über das beharrliche Bewahren einer über die Jahrhunderte hinweg ungebrochenen *Idem*-Identität hinaus. Damit soll keinem Relativismus in Fragen der Wahrheit und des Glaubens das Wort geredet werden; doch es ist zu begrüßen, dass die Mitte der christlichen Glaubenspraxis nun von einem neuen Ausgangspunkt aus erforscht werden kann, der sich nicht mehr auf den Fokus der bloßen Grenzsicherung beschränkt.

Ein Bezug auf die christliche Identität muss also nicht unbedingt ein Bezug auf einen gegebenen Bestand an unveränderlichen Aussagen sein, denen ich ohne jede weitere Diskussion zuzustimmen habe *(idem)*, sondern könnte auch ein gemeinschaftlicher Aufruf an alle Christen sein, ihre gemeinsame Aufgabe wahrzunehmen und sich der Mitte ihres Glaubens aus dem Inneren ihrer jeweiligen Kirchentradition heraus zu nähern *(ipse)*. Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass Christen nicht an die Bibel, an Tradition, Liturgie, Gebet, Priester, Bischöfe, Theologen und Kirche oder eben an irgendeine Art von Identitätspolitik glauben. Christen glauben vielmehr gemeinsam an den dreieinen Gott, und dieser Glaube wird im besten Fall von allen diesen Glaubensressourcen getragen und kommt, wie Augustinus uns so nachdrücklich ins Gedächtnis gerufen hat, zuweilen auch ohne sie aus. Natürlich wird der christliche Glaube durch die Bibel, durch Gottesdienst, Gebet, Liturgie, Sakramente, Traditionen, Priester und Bischöfe, Lehre und Bildung, Werke des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung und durch theologische Reflexion vermittelt. Doch christlicher Glaube lässt sich nicht machen oder herstellen. Anders als unsere menschlichen Versuche, Identitäten zu definieren, ist der Glaube ein Geschenk Gottes. Genauso wie die Liebe und die Hoffnung.

Die Aufgabe, Wege des Christseins in der heutigen Welt zu erforschen, erfordert also mehr als bloße Aufmerksamkeit und Zustimmung zu der einen oder anderen Glaubenstheologie. Christliche Orthodoxieansprüche müssen stärker auf eine Hermeneutik der Liebe und auf die Praxis der Liebe ausgerichtet sein. Liebe wird hier als Gottesgeschenk verstanden, das Frauen, Männer und Kinder befähigt, zueinander, zu Gott, zu Gottes Schöpfung und zu ihrem eigenen, sich herausbildenden Selbst in Beziehung zu treten: als ein göttliches Geschenk also, das den Menschen zur Beziehung ermächtigt. Als solches unterscheidet es sich grundlegend von jeglichem romantischen Gefühl glücklicher Selbstbehauptung.[12] Die biblischen Texte bezeugen dieses göttlich geordnete Netzwerk der Liebe. Und Thomas von Aquin hat uns eingeschärft, *Lieben* nicht mit *Gernhaben* zu verwechseln.[13] Lieben heißt nicht nur, sich zueinander hingezogen zu fühlen. Liebe heißt

Sehnsucht und Engagement für die Andersheit des Anderen - auch dann, wenn es schwerfällt, den Anderen, den Feind, den Ausgegrenzten, den Kranken und den Unbedeutenden zu akzeptieren. Die christliche Praxis der Liebe beinhaltet Respekt vor der Andersheit des Anderen wie auch vor der im Entstehen begriffenen Andersheit des Selbsts; und sie beinhaltet den Drang, mehr über den Unterschied und die Andersheit herauszufinden; sie ist offen dafür, das Geheimnis Gottes und der menschlichen Person zu ergründen. Deshalb ist Liebe mehr als die Anerkennung der Subjektivität des Anderen; sie sucht Gemeinschaft mit dem Anderen - wenn auch nicht zwangsläufig die völlige Einheit.

Wir sollten Augustinus dankbar dafür sein, dass er uns, was die Erforschung der rechten christlichen Praxis (Orthopraxie) betrifft, auf die beste aller Kategorien verwiesen hat, nämlich die Liebe. Doch wir müssen über seinen Vorschlag hinausgehen und über die besonderen Herausforderungen sprechen, die mit dem Gottesgeschenk der Liebe einhergehen. Da Liebe kein Prinzip, sondern eine Praxis ist, wäre es nicht sinnvoll, uns und dem Anderen eine Reihe von Bedingungen zu stellen, ehe wir uns überhaupt auf das Abenteuer der Liebe einlassen: die Bedingung z.B., dass gewisse spirituelle oder physische Erwartungen erfüllt werden, dass das Projekt klar umrissen ist, dass wir schon im Vorfeld genau wissen, wie die Liebe das jeweilige Selbst und den Anderen verändern wird. Liebe ist eine verwandelnde Macht, und deshalb kann ihre eigentliche Dynamik nie im Voraus geplant werden. In diesem Sinne kennt die Liebe keine Voraussetzungen außer unserem Willen, der Andersheit - selbst Gottes radikaler Andersheit - zu begegnen, und unserer Bereitschaft, uns im Zuge unseres Aufmerkens auf den Anderen verändern zu lassen.[14]

Das Geschenk der Liebe zu ergründen wird unsere Aufmerksamkeit zwangsläufig auch auf die religiösen Anderen lenken: auf jene also, deren religiöse Praxis sich von der christlichen Nachfolge unterscheidet. Mit all diesen Anderen teilen wir Gottes Universum, das göttliche Geschenk der Liebe, die daraus erwachsende Sehnsucht nach Gerechtigkeit in allen menschlichen Beziehungen und eine gemeinsame Zukunft. Daher können wir unsere eigene Identität vernünftigerweise nicht definieren, indem wir alle Anderen ausschließen. Unsere Praxis der Liebe wird unseren Horizont so erweitern, dass er alle Menschen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in unser göttlich inspiriertes Projekt miteinbezieht. Liebe ist weder ein reines Glaubensobjekt noch ein ausschließlich christliches Projekt; vielmehr ist die Praxis der Liebe ein zentraler Bestandteil des orthodoxen christlichen Glaubens. Die Liebe gehört niemandem außer Gott. Deshalb verpflichtet der Glaube an den Gott der Liebe, wie er sich im Dienen, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi ausdrückt, alle Christen auf den Geist der Liebe - nicht ohne all diese Anderen, sondern gemeinsam mit und in Liebe zu ihnen. Diese verwandelnde Praxis der Liebe ist ein Zeichen der Hoffnung für die Welt.

[1] Vgl. Reinhard Feiter, Art. *Orthodoxie - Orthopraxis*, in: ³LThK, Bd. 7, 1156-1158.

[2] Vgl. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London 1994, 159-182.

[3] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 140.

[4] Vgl. Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 168.

[5] *Adversus Haereses*, III 24.1, dt. Übers.: *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3, München 1912.

[6] Vinzenz von Lérins, *Commonitorium* 2.3, dt. Übers.: *Des Sulpicius Severus Schriften über den hl. Martinus. Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium*, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 20, Kempten/München 1914.

[7] Vgl. Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 169.

[8] Vgl. ebd., 22-26.

[9] Aurelius Augustinus, *De Doctrina Christiana*. Corpus Christianorum: Series Latina XXXII, Tournhout 1962, 1-167, insb. Kap. I, 44.

[10] Vgl. auch ebd., Kap. I, 43: „Eine Person, die ihr Leben fest auf Glauben, Hoffnung und Liebe gründet, braucht mithin die Schriften nur, um die anderen zu lehren. Deshalb finden wir vielleicht viele Menschen, die sogar ohne heilige Texte und nur auf dieser Basis leben."

[11] Eine Diskussion des augustinischen Liebesbegriffs bietet Werner G. Jeanrond, *A Theology of Love*, London/New York 2010, 45-65.

[12] Vgl. ebd., 2-23.

[13] Zum Liebesbegriff des Thomas von Aquin vgl. ebd., 77-83.

[14] Vgl. ebd., 258.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Eine Hermeneutik der Orthodoxie

David Tracy

Die christliche Orthodoxie muss sich letztlich am Kriterium einer authentisch christlichen Lebensweise messen lassen. Hermeneutisch gesprochen wird die genaue Bedeutung aller Lehraussagen durch ihre Verwendung in einem bestimmten historischen Kontext festgelegt. Die Entscheidungen haben Bestand, müssen aber im zunehmend kulturenübergreifenden Diskurs der Weltkirche auf kultureller und sprachlicher Ebene immer wieder neu formuliert werden. Es gibt keine unschuldige Kultur, Tradition oder Orthodoxie. Die zeitgenössische Theologie wird gut daran tun, sich auf die elementare westliche Hermeneutik zu stützen: Wiedergewinnung, Kritik, Verdacht und in der Folge eine fundiertere Wiedergewinnung. Vorgeschlagen wird eine viergeteilte Sicht, die den mystisch-politischen Blickwinkel der früheren Theologie pluralisiert.

I. Einleitung: Orthodoxie und Orthopraxie

Rechtgläubigkeit *(Ortho-doxie)* ist ein wichtiger Aspekt des christlichen Bewusstseins. Der rechte Glaube aber - diese Sichtweise hat sich mit den ersten neutestamentlichen Glaubensbekenntnissen durchgesetzt - steht in einem direkten Zusammenhang zum rechten Handeln *(Ortho-praxie)*. Das Matthäusevangelium, das jüdischste aller Evangelien, ist ein klarer Hinweis darauf, dass die entstehende christliche Gemeinschaft gemeinsame Glaubenssätze und gemeinsame Regeln brauchte, um sich gegen die Synagoge abzugrenzen. Doch wann immer Matthäus mit Blick auf den gemeinschaftlichen Zusammenhalt einige dieser grundlegenden Glaubenssätze und Regeln formuliert, betont er, dass Orthodoxie ohne Orthopraxie nutzlos ist. Letztlich entscheidend für das christliche Selbstverständnis ist, wie die Befreiungstheologen so nachdrücklich geltend gemacht haben, laut Mt 25 nicht die Rechtgläubigkeit, auch wenn das Handeln der Gemeinschaft natürlich auf der Schlüssigkeit ihres Selbstverständnisses und diese wiederum auf ihren gemeinsamen Überzeugungen beruht. Was aber sehr viel mehr zählt, ist das rechte Handeln der Liebe und Gerechtigkeit gegenüber den Ausgegrenzten, den Armen, den Unterdrückten, den Hungrigen, den Durstigen, den Fremden, den Nackten, den Kranken, den Häftlingen. Hinzu kommt, dass das Matthäusevangelium - das sich ansonsten wie ein Handbuch der Glaubenssätze und Regeln für die neuen Vorsteher der entstehenden Christengemeinde liest - in der Bergpredigt (Mt 14) zugleich auch eine typisch christliche und denkbar radikale neue Ethik der bedingungslosen Liebe vorlegt. Lew Tolstoi hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die ethisch-politischen Forderungen einer radikalen evangeliumsgemäßen Liebe in Jesu Bergpredigt die machtvollste Kritik sind und bleiben, die das Christentum an allen weltlichen Ordnungen und an der christlichen Kirche selber übt. Dennoch setzt natürlich jede *Orthopraxie* auch eine gewisse *Orthodoxie* voraus, die die Praktiken inspiriert und zuweilen auch verändert, und umgekehrt erwächst alle Orthodoxie aus der Orthopraxie und wird beständig durch sie erneuert und verwandelt.

In den frühchristlichen Jahrhunderten hat man die grundlegenden Mysterien des Christentums mit der Dreifaltigkeitslehre und Christologie der ersten sieben allgemeinen Konzilien in ihre klassische Form gegossen. Auch hier lassen sich christliche Orthodoxie und christliche Orthopraxie zwar voneinander unterscheiden, aber nicht voneinander trennen. Alle christlichen Lehren (die orthodoxen Lehrmeinungen, Glaubensaussagen, lehramtlichen Aussagen und Bekenntnisse) der christlichen Kirche sind Normen, die ihrerseits durch die *norma normans non normata* normiert werden: durch die Schrift als entscheidendes Zeugnis des Offenbarungsereignisses und der Person Jesu Christi und durch die authentisch christliche, durch Liebe und Gerechtigkeit geübte Glaubenspraxis. Die christliche Orthodoxie muss sich letztlich am Kriterium einer authentisch christlichen Lebensweise messen lassen. So waren und sind beispielsweise alle späteren Christen dem hl. Kyrill von Alexandria für seine brillante, wenn auch zuweilen übertrieben polemische Erläuterung und Verteidigung der Christologie von Chal-

kedon dankbar. Dennoch dienten einige seiner Handlungen als Patriarch von Alexandria - etwa, dass er den christlichen Mob gezielt gegen seine Gegner eingesetzt hat - weniger der Formulierung der rechten Lehre als vielmehr machtpolitischen Zwecken.

Das Paradox bleibt bestehen: Die christliche Orthodoxie kann nicht von der christlichen Orthopraxie getrennt werden. Die Handlungen einiger Patriarchen, Päpste und Kaiser verdienen die Kritik, die die Historiker an ihnen üben. Wie Pierre Hadot dokumentiert hat, beruhten die christlichen Lehren - wie die Lehren aller philosophischen Schulen der Antike - in erster Linie auf konstanter Treue zu bestimmten spirituellen Praktiken sowohl gemeinschaftlicher (wie z.B. Riten und Liturgie) als auch individueller Natur (wie z.B. geistliche Übungen der logischen Argumentation, der Askese, Meditation und Kontemplation). Ohne Orthopraxie droht die Orthodoxie zur wertlosen Hülle einer einstmals lebensfähigen Religion zu degenerieren; ohne echte Orthodoxie läuft die Orthopraxie Gefahr, zu einer unbestimmten, wirren und verwirrenden Spiritualität zu verkommen.

II. Hermeneutik: Sprache und historischer Kontext

Die Disziplin der Hermeneutik befasst sich hauptsächlich mit zwei Fragen der Auslegung orthodoxer Überzeugungen, Lehrmeinungen und Lehramtsaussagen: mit der Frage der Sprache (dem zentralen Fokus aller Hermeneutik) und mit der eng damit verbundenen Frage nach dem historischen Kontext. Nehmen wir einmal die *homooúsios*-Debatte von Nicaea I vor, während (soweit dies ohne Aufzeichnungen über den tatsächlichen Verlauf überhaupt möglich ist) und nach dem Konzil. Dem Konzil waren nicht nur jahrelange Auseinandersetzungen vorausgegangen, auch 65 Jahre danach diskutierte man noch immer. Zudem waren die nizänischen und anti-nizänischen Parteien in sich keineswegs homogen, sondern vielfältig. Nicht alle anti-nizänischen Teilnehmer waren strikt arianischen Glaubens; selbst innerhalb der arianischen Tradition gab es beträchtliche Unterschiede zwischen Arius selbst und Verbündeten wie Eusebius von Nikomedia und den späteren, radikaleren „Neo-Arianern" wie Eunomius. Erst mit dem Konzil von Konstantinopel (381) wurde das *homooúsios* zur weithin, wenn auch nicht allgemein akzeptierten christlichen Lehre. Im Prinzip hat sich dieselbe Auslegungsdebatte nach jedem Konzil wiederholt, wie die Auseinandersetzungen der letzten 50 Jahre über die Interpretation des II. Vaticanums hinreichend belegen.

Wie Dogmenhistoriker von John Henry Newman über Adolf von Harnack bis hin zu Jaroslav Pelikan gezeigt haben, entspricht die genaue Bedeutung einer Lehraussage ihrer Bedeutung in ihrem besonderen historischen Kontext. Man kann ein nichtbiblisches Wort wie *homooúsios* nicht interpretieren, ohne mit hermeneutischer Sorgfalt auf seine vergleichsweise abstrakte, das heißt von der griechischen Philosophie beeinflusste propositionale Sprache zu achten, die sich vom konkreten Charakter der überwiegend metaphorischen und symbolischen bibli-

schen Sprache unterscheidet. Die (später als Dogmendefinitionen gelesenen) Lehraussagen vom I. Nicaenum bis zum I. Vaticanum lassen sich ungeachtet aller gegenteiligen Behauptungen ohne eine entsprechende hermeneutische und historische Vorarbeit nicht angemessen interpretieren. Der Gebrauch solcher vergleichsweise abstrakten philosophischen Begriffe wie *ousía, hypóstasis, prósopon* und *substantia, essentia, persona* war in den ersten fünf Jahrhunderten einem beständigen Wandel unterworfen und kann nur dann richtig verstanden werden, wenn man weiß, was sie in dem betreffenden historischen Kontext jeweils geheißen haben. Eine klare hermeneutische Schwierigkeit besteht darin, dass die griechischen philosophischen Termini sich nicht immer gut ins Lateinische übertragen lassen: So kann das Wort *persona* weder die individualisierte Eigentümlichkeit des Begriffs *hypóstasis* noch den relationalen Charakter der Vokabel *prósopon* ganz exakt wiedergeben. Denn obwohl eher abstrakte, gedankliche Begriffe und propositionale Aussagen die sprachlichen Grenzen leichter überwinden als die Sprache der Dichtung und Rhetorik, wechseln sie doch weniger mühelos von einer Kultur in die andere, als die klassizistische, will sagen: die noch nicht zu historischem Bewusstsein erwachte Wissenschaft dies vermutet hat. Jede der verschiedenen kulturellen und je besonderen theologischen Verwendungen selbst philosophischer Begriffe lässt sich nur durch eine hermeneutisch und nicht positivistisch ausgerichtete wissenschaftliche Dogmengeschichte bestimmen.

Die nichtbiblische (d.h. nicht-metaphorische, nicht-symbolische) Sprache der meisten orthodoxen Lehraussagen hat, wann immer ungelöste Debatten für Verwirrung sorgten und das Selbstverständnis der frühchristlichen Gemeinschaft behinderten, in der Tat einen wertvollen Beitrag zur Klärung geleistet. Wie können Christen klar und deutlich formulieren, wer und was Jesus der Christus ihrer Auffassung nach ist? Wie können Christen eine philosophische und mithin eher abstrakte, propositionale Sprache verwenden, um Verwirrung zu vermeiden? Selbst das als Pastoralkonzil verstandene II. Vaticanum mit seiner grandiosen Weigerung, *Anathemata* auszusprechen (die letzte Zuflucht ängstlicher Traditionalisten, die irrtümlich glauben, sie allein seien rechtgläubig), hat zuweilen mit Recht einer eher biblisch-metaphorischen Sprache den Vorzug gegeben und beispielsweise anstelle des präziseren Begriffs der „Kollegialität" die bibelsprachliche Metapher vom „Volk Gottes" verwendet. Die Verwirrung lauert immer im Hintergrund, wenn eine Gemeinschaft versucht, ihre Überzeugungen zu formulieren; die abstraktere und deshalb präzisere, aber auch engere Sprache der gedanklichen Konzepte und Begriffe hilft, die umstrittenen Bedeutungen, die in die immer zugrundeliegende Metaphorik und Symbolik der biblischen Sprache hineingewoben sind, zu entwirren.

Hermeneutisch gesprochen wird die genaue Bedeutung aller Lehraussagen letztlich durch ihre Verwendung (und mithin Bedeutung) in einem bestimmten und folglich klar abgegrenzten historischen Kontext festgelegt. So hat zum Beispiel Athanasius die grundlegendste Bedeutung des präzisen nizänischen Begriffs *homooúsios* sehr gut formuliert: „Was immer du über den Vater aussagst, musst

du auch über den Sohn aussagen, ausgenommen das, was dem Vater als Vater eigen ist." Diese endgültige Entscheidung über den Gebrauch des Wortes *homooúsios* - und nicht die veränderliche, kontextabhängige Sprache selbst (wie sogar Athanasius später zugestand) - ist es, die Bestand hat. Chalkedon ist, wie Karl Rahner es ausgedrückt hat, kein Ende, sondern ein echter Anfang. Das, worauf es ankommt, ist nicht die Sprache selbst, sondern die Treue zu den orthodoxen Entscheidungen, die der propositional ausgedrückten besonderen Bedeutung innewohnen.

Wie Bernard Lonergan überzeugend gezeigt hat, werden Kulturen seit der Entstehung des historischen Bewusstseins im 19. Jahrhundert als empirisch und nicht wie zuvor als statischer, unveränderlicher und normativer Ausdruck einer klassischen Kultur und Sprache verstanden. Die normativen Bedeutungen richtiger Lehraussagen überdauern - doch hierzu ist es nicht erforderlich, jede andere als die vermeintlich (aus klassizistischer Sicht) normative Sprache der ursprünglichen Formulierung abzulehnen. Nicht klassisches, sondern historisches Bewusstsein ist die erste hermeneutische Voraussetzung für die Wiedergewinnung richtiger Glaubens- und Lehramtsaussagen (z.B. der Orthodoxie). Das frühe Christentum hat in Treue zur Schrift die grundlegenden Lehrentscheidungen der ersten sieben allgemeinen Konzilien in den propositional formulierten trinitarischen und christologischen Glaubensinhalten/Lehren der christlichen Gemeinschaft entwickelt. Die Lehrentscheidungen überdauern, bedürfen jedoch der ständigen kulturellen und mithin sprachlichen Neuformulierung.

Wie die moderne Hermeneutik (H.-G. Gadamer) deutlich gemacht hat, vollzieht sich alles Verstehen in der Sprache und durch die Sprache. Es mag nichtsprachliche Erfahrungen (wenn etwa ein Säugling zum ersten Mal das Meer sieht) oder, am anderen Ende des Spektrums, einige mystische Darstellungen der Vereinigung mit Gott geben. Johannes vom Kreuz behauptete zum Beispiel, die Vereinigung mit Gott ohne Bild, ohne Begriff und ohne Sprache erfahren zu haben, obwohl auch Johannes letztlich sowohl seine wunderbare Poesie als auch seine präzise, in Salamanca erworbene scholastische Sprache benutzt hat, um das Verständnis dessen, was er als *unio mystica* erlebt hatte, zu artikulieren und mitzuteilen.

***David Tracy** ist Professor emeritus für Katholizismusstudien, der Theologie und der Philosophie an der Divinity School der Universität Chicago, USA. Er ist Mitglied der American Academy of Arts und hat in mehr als 50 Universitäten und Colleges der ganzen Welt Vorlesungen gehalten. Veröffentlichungen u.a.: The Analogical Imagination (1981); Plurality and Ambiguity (1987); Theologie als Gespräch (1993); On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church (1994). Zurzeit schreibt er an einem Buch mit dem Arbeitstitel „This Side of God". Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „... und bewahre uns vor dem Bösen" in Heft 1/1998. Anschrift: 1755 E. 55th St., Apt. 901, Chicago, IL 60615, USA.*

Ein rein klassizistisches Sprachverständnis glaubt, dass eine statische, sich nicht verändernde und unveränderliche normative Sprache allein geeignet ist, die *ortho-doxen* Glaubensinhalte der Gemeinschaft *(„semper idem")* auszudrücken. Doch nur die entferntesten Ausläufer der mathematischen Sprache und der mathematisch geprägten, hochtechnisier-

ten Sprachen der modernen Wissenschaft (z.B. die Quantentheorie oder die allgemeine Relativitätstheorie) überwinden alle kulturellen Grenzen, ohne in die jeweiligen Kulturen und Sprachen übersetzt werden zu müssen. Zwar werden Lehraussagen in vergleichsweise abstrakten Sätzen formuliert, doch ihre Sprache ist nur halbtechnisch und bedient sich weder (auch wenn der trinitarische Monotheismus außerhalb des Christentums häufig als Zahlenproblem missverstanden wird) der völlig abstrakten mathematischen noch der technischen Begrifflichkeit der modernen Naturwissenschaft. Lehraussagen sind wichtig, um innerhalb der Gemeinschaft einen Konsens über die Bedeutung eines bestimmten Glaubensinhalts herzustellen, der zur Diskussion und Debatte steht (z.B. die tridentinische Rechtfertigungslehre). Natürlich kann die propositionale Sprache von Lehraussagen kulturelle Grenzen leichter überwinden als die metaphorische und symbolische Sprache der Bibel (z.B. die bis heute umstrittene neutestamentliche Vorstellung vom „Reich Gottes"). Dennoch bedürfen Lehraussagen - anders als mathematische Sätze - der historisch-kritischen und hermeneutischen Prüfung, ehe ihre Bedeutungen angemessen verstanden und dann auf immer neue Kulturen übertragen werden können. Es wird stets einen Bedarf an zunehmend exakten und sich wandelnden hermeneutischen (nicht positivistischen) wissenschaftlichen Dogmengeschichten geben. Diese Nachfrage nach kultureller und sprachlicher Übersetzung wächst von Tag zu Tag mit dem exponentiell wachsenden Pluralismus der globalen Gegenwartskirche. Es gibt, hermeneutisch gesprochen, keinen guten Grund für die Annahme, nur griechische und lateinische Begriffe und Philosophien seien geeignet, die orthodoxen christlichen Glaubensaussagen auszudrücken - wie die bahnbrechende Arbeit zeitgenössischer christlicher Theologen in Asien und insbesondere in Indien eindrucksvoll belegt.

III. Hermeneutik: Wiedergewinnung und Kritik

Die zeitgenössische Hermeneutik fußt auf sechs grundlegenden historischen Bewegungen. Die moderne Hermeneutik begann erstens mit Schleiermachers brillanter Verbindung von psychologischer Empathie und grammatischer Analyse; Dilthey klärte und erweiterte Schleiermachers Hermeneutik, legte dabei jedoch ein sehr viel größeres Gewicht auf das historische Bewusstsein. In ihrer zweiten Bewegung wurde die psychologische und historisch-kritische Hermeneutik mit Heideggers *Sein und Zeit* durch eine ganz und gar ontologische Hermeneutik abgelöst; Heideggers hermeneutische Ontologie wurde ihrerseits (vor allem unter dialogischen Gesichtspunkten) in Hans-Georg Gadamers *Wahrheit und Methode* und von Paul Ricœur weiterentwickelt, der in seiner *Interpretation Theory*[1] ein ausgeklügeltes hermeneutisches Modell von Verstehen-Erklären-Verstehen vorgelegt hat. In einer dritten historischen Bewegung vertrat Jürgen Habermas im Gegensatz zu Gadamers eher traditionsorientierter Hermeneutik die Auffassung von der Hermeneutik als kritischer Theorie. Diese als kritische

Theorie verstandene Hermeneutik ist vielgestaltig: Sowohl vor Habermas (Adorno, Horkheimer, Benjamin) als auch im weitgespannten Rahmen einer vierten hermeneutischen Bewegung finden sich mittlerweile kritische Theorien, die das gesamte Spektrum gewisser Grundfragen (etwa die komplexen, vielfältigen und mehrdeutigen Gegebenheiten von Geschlecht und Gender, Rasse und Klasse, Kolonialismus und Elitismus) umfassen und damit de facto alle Texte betreffen. Fünftens lässt sich geltend machen, dass Jacques Derridas Methode der Dekonstruktion ungeachtet seiner eigenen Ambivalenz in dieser Frage im Sinne einer denkbar elementaren Textauslegung - nämlich im Derrida'schen Sinne der durch eine unvermeidliche Bedeutungsverschiebung (Unterscheidung und Aufschiebung: *différance*) bedingten radikalen Pluralität aller Texte - hermeneutisch ist. Sechstens lässt sich auf dieselbe Weise geltend machen, dass Michel Foucaults Arbeit trotz seiner gegenteiligen Behauptung eine neue Form einer radikalen Hermeneutik ist: zunächst in seinen archäologischen Methoden und dann in seiner nietzscheanisch inspirierten genealogischen Methode, die dazu dient, in allen Texten - mithin auch in Lehraussagen - Macht/Wissen-Verflechtungen aufzudecken.

Man müsste ein ganzes Buch über die Möglichkeiten und Grenzen dieser sechs unterschiedlichen und häufig gegensätzlichen Interpretationsmodelle schreiben, um die Hermeneutik der Orthodoxie angemessen und vollständig darzustellen. Eine solche Untersuchung gibt es jedoch leider noch nicht. Wir brauchen dringend nicht nur geschichtliche Darstellungen der dogmatischen Entwicklung, sondern dogmengeschichtliche Darstellungen, die das gesamte oben umrissene hermeneutische Spektrum abdecken und sowohl die echten Entwicklungen als auch die vielen Umwege, Sackgassen, Brüche und Machtspiele (vor allem in Genderfragen) in der Geschichte aller Orthodoxien aufzeigen können. Der Grund dafür, dass die als „radikale Orthodoxie" bezeichnete Bewegung letztlich nicht überzeugend ist, besteht zu einem großen Teil in ihrer Unfähigkeit, die Orthodoxie, für die sie eintritt, einer umfassenden hermeneutischen Prüfung zu unterziehen.

In diesem kurzen Beitrag muss ich mich mit einigen wenigen grundlegenden hermeneutischen Anmerkungen zur christlichen Orthodoxie, das heißt zu den richtigen Lehrmeinungen, Glaubensaussagen, lehramtlichen Aussagen und Bekenntnissen begnügen. Wie Jaroslav Pelikan so treffend schreibt: „Was die Kirche Jesu Christi auf der Grundlage von Gottes Wort glaubt, lehrt und bekennt: das ist die christliche Lehre. Die Glaubenslehre ist nicht die einzige und nicht einmal die vorrangige Aktivität der Kirche. [...] Die Kirche preist Gott und dient der Menschheit; sie arbeitet an der Veränderung dieser Welt und erwartet die Erfüllung ihrer Hoffnung in der nächsten. ‚Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe' - die Liebe, nicht der Glaube und schon gar nicht die Glaubenslehre."[2]

Neben diesen hilfreichen Worten über die Grenzen der Glaubenslehre enthält der Passus bei Pelikan auch die folgende, nicht minder hilfreiche theologische Erinnerung an die begrenzte, aber reale Bedeutung der orthodoxen Glaubenslehre:

„Glaube, Hoffnung und Liebe [der Kirche] drücken sich allesamt in der Lehre und im Bekenntnis aus. [...] Ohne die christliche Glaubenslehre wäre die christliche Kirche nicht die Kirche, die wir kennen."

Die wichtige Aufgabe der theologischen Hermeneutik besteht auch heute noch darin, die zentrale, verwandelnde Bedeutung jeder Lehre vollgültig zu interpretieren und somit mehr oder weniger adäquat wiederzugewinnen. Eine theologische Hermeneutik der Glaubenslehre muss - anders als eine positivistische und archaistische Geschichtsschreibung - sowohl die frühere Bedeutung einer Lehraussage in ihrem historischen Kontext als auch ihre Bedeutung für unseren heutigen Kontext berücksichtigen (vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* passim). Karl Rahner besaß eine verblüffende Gabe, mittels einer Hermeneutik der Wiedergewinnung die religiöse und theologische Bedeutung für unsere Zeit zutage zu fördern. Eine solche hermeneutische Kunst der theologischen Wiedergewinnung der religiös-theologischen (und zuweilen sogar prophetisch-mystischen) Bedeutung christlicher Glaubenslehren ist einer der besten Beiträge, den ein Theologe heute leisten kann.

Ebenso wertvoll wie diese moderne und postmoderne theologische Hermeneutik der Wiedergewinnung prämoderner dogmatischer Ressourcen ist eine Kritik von Lehraussagen, wie sie Hans Küng im Zuge seiner Kritik und Wiedergewinnung des I. Vaticanums geleistet hat: eine Kritik der logischen und historischen Machtverhältnisse, die die Formulierung des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit beeinflusst haben, nebst einer hermeneutischen Wiedergewinnung der Lehre von der irrtumsfreien Kirche.

Theologische Hermeneutiken der Kritik sind weitgehend, aber nicht ausschließlich Produkte des modernen Zeitalters. Kritik wird immer nötig sein, um zu verhindern, dass aus der komplexen und pluralistischen christlichen Tradition ein verdinglichter Traditionalismus wird - zumal in einer Zeit, da die Weltkirche sich unbedingt um eine kritische Einstellung gegenüber dem intuitiven Eurozentrismus bisheriger Traditionen bemühen muss. So ist es meines Erachtens heute dringend geboten, die frühen trinitarischen und christologischen Lehren aus der Sicht neuer Prozessphilosophien (wie der von Heidegger, Whitehead oder Romano) und mithilfe nichtwestlicher Philosophien und Theologien (wie etwa der unterschiedlichen Ereigniskonzeptionen des Hinduismus, Buddhismus und Taoismus) und nicht nur unter dem Blickwinkel der klassischen griechischen und lateinischen Philosophie und ihrer traditionellen Rede von der Substanz *(ousía, substantia)* zu überdenken. Ein solches radikales Neu-Denken der trinitarischen und christologischen Lehre stellt die zeitgenössische Theologie vor die große Aufgabe, Gott als Ereignis auszusagen, das sein Gottesselbst hauptsächlich in den historischen Ereignissen der Schrift und ihrem Höhepunkt, also nach christlichem Verständnis dem Person-Ereignis Jesus Christus, offenbart. Jede im eigentlichen Sinne christliche Sprache ist trinitarisch und theozentrisch, christomorph geprägt und pneumatologisch verwandelt. Zum *(ad)* Verständnis des Vaters gelangen Christen durch *(per)* den Sohn im *(in)* Geist. Einem solchen Neu-Denken stehen die Ereignisbegriffe der modernen westlichen wie östlichen Philo-

sophien (z.B. des Mahayana-Buddhismus, der die Wirklichkeit als Ereignisse bedingten Entstehens deutet, oder des Daoismus, der das aus vorübergehenden Ereignissen gebildete, nicht definierbare *Dao* für die Wirklichkeit hält) zur Verfügung. Solche Prozess- oder Ereignisphilosophien scheinen dem ursprünglichen biblischen Fokus der Selbstoffenbarung Gottes durch historische Ereignisse sehr viel näher als die frühere und mittelalterliche griechische und lateinische Substanz-Metaphysik. Eine ereignisfokussierte Metaphysik und Theologie kann helfen, die trinitarischen, christologischen und pneumatologischen Lehren der sieben großen allgemeinen Konzilien, die nach wie vor das Herzstück der orthodoxen Glaubenslehre des Ostens wie des Westens bilden, zu überdenken und zu klären, ohne sie grundlegend zu verändern.

Die Zukunft des Christentums hängt weitgehend davon ab, ob es gelingt, die großen Traditionen in den globalen Kontext zu übersetzen (wobei Übersetzung sowohl Wiedergewinnung als auch Kritik bedeutet). Eine solche Hermeneutik kann durch eine gemeinsam erarbeitete vierdimensionale Theologie gestützt werden, die erstens hermeneutisch sein und mindestens die sechs oben aufgelisteten hermeneutischen Bewegungen umfassen, zweitens genau auf die mystisch-prophetische Aktualität des Christentums einschließlich seiner zentralen Glaubenslehren achten, drittens der wachsenden Pluralität der Weltkirche gerecht werden und sich viertens am immer gültigen christlichen Kriterium einer ständig erneuerten Fokussierung auf die Armen, die Ausgegrenzten und die Unterdrückten messen lassen muss, die unter der massiven globalen Ungerechtigkeit zu leiden haben. Bei dieser viergeteilten Sicht geht es de facto nicht darum, den traditionell mystisch-politischen theologischen Fokus, den CONCILIUM in all den Turbulenzen der nachkonziliaren Zeit stets beibehalten hat, zu ersetzen, sondern zu pluralisieren.

Eine Theologie sowohl der Orthodoxie als auch der Orthopraxie sollte daher auf eine Hermeneutik der Wiedergewinnung *und* Kritik fokussiert sein, auf die sodann eine Hermeneutik des Verdachts und der erneuten Wiedergewinnung folgt. In Zukunft wird es vielleicht sogar nötig werden, der in diesem Beitrag vorgeschlagenen Hermeneutik mit Kritik und Argwohn zu begegnen, weil sie ausschließlich aus westlichen Quellen schöpft und demzufolge womöglich zu eurozentrisch ist. Das ist desto wahrscheinlicher, je mehr wir westlichen Theologen von unseren ost- und südasiatischen Kollegen über die extreme Perfektion hinduistischer Philosophien und Theologien, buddhistischer und daoistischer Hermeneutiken und anderer nichtwestlicher hermeneutischer Ressourcen erfahren. Wenn wir den kulturenübergreifenden Diskurs über eine andere, nicht ausschließlich westliche Hermeneutik weiterführen, wird sich die Theologie in Zukunft noch stärker verändern - was gut ist, vor allem dann, wenn dank dieser künftigen hermeneutischen Entwicklungen in den nichtwestlichen Theologien gezeigt werden kann, dass die westliche Hermeneutik, die auch diesem Artikel zugrunde liegt, weit weniger allgemeingültig ist, als sie gemeinhin selber glaubt. In der Zwischenzeit wird die zeitgenössische Theologie gut beraten sein, die grundlegende viergleisige moderne westliche Hermeneutik von Wiedergewin-

nung, Kritik, Verdacht und einer daraus folgenden fundierteren Wiedergewinnung anzuwenden und umzuwandeln.

IV. Hermeneutik des Verdachts und erneute Wiedergewinnung

Die Hermeneutik der Kritik ist klar und geradlinig: Sie erhebt den Anspruch, bewusste Fehler aufzudecken und entweder auf dem Wege der Argumentation oder des historischen Belegs zu beseitigen (wie z.B. Konstantins unangemessene Interventionen auf dem Konzil von Nicaea). Die Hermeneutik des Verdachts ist da schon komplizierter. Ein echter Verdacht ist keine Erörterung über eventuelle bewusste Fehler in manchen Erscheinungsformen der Orthodoxie. Ein Verdacht ist eher die Ahnung - die noch verifiziert werden muss -, dass eine gewisse Erscheinungsform der Orthodoxie eine weitgehend unbewusste, aber systemische Verzerrung in sich trägt. Diese unbewussten Verzerrungen (insbesondere in puncto Gender, Rasse, Klasse, Elitismus, Eurozentrismus, Antisemitismus, Islamfeindlichkeit, Kolonialismus usw.) sind zuweilen reflektiert (wie z.B. die Marginalisierung der Frau bei allen Konzilsentscheidungen in Fragen der Rechtgläubigkeit), jedoch wahrscheinlich häufiger unreflektiert, aber deshalb nicht minder systemisch verzerrend: Man denke nur an die unverkennbar patriarchalische Ausprägung des Katholizismus und im Grunde auch fast aller anderen traditionellen Kulturen, Religionen und Psychen. Die tückischere Realität aber ist ein weitgehend unbewusster Sexismus, der komplexer ist und ebendeshalb umso dringender der Interpretation durch kritische feministische Theorien bedarf.

Wie Michel Foucaults Arbeit sowohl in seinen archäologischen wie auch in seinen genealogischen Werken - wenngleich eigenartigerweise nicht mehr in seinen späteren, zuversichtlicheren, an Hadot gemahnenden Vorlesungen und Schriften über antike (insbesondere stoische und kynische) Vorstellungen der Selbstsorge - gezeigt hat, ist selbst die beste Wissenschaft einschließlich seiner eigenen nicht nur eine Artikulation des Wissens, sondern auch - und zwar zuweilen in überwältigendem Maß - ein uneingestandener und vielleicht (vom Autor) nicht erkannter Sachverhalt von Macht/Wissen.

Mit einem angemessenen theologischen Verständnis von Natur/Gnade sind die Theologen gut aufgestellt, wenn es darum geht, die zahlreichen Manifestationen grundlegender Gutheit und Intelligenz in actu in der christlichen Tradition wiederzugewinnen. Und mit einem theologisch gründlich durchdachten Sünde-Gnade-Paradigma sind die Theologen überdies gut darauf vorbereitet, die unbewusste, systemische Realität der persönlichen, der sozialen und der strukturellen Sünde aufzuzeigen, die jede menschliche Wirklichkeit verzerrt.

Theologisch gesprochen funktioniert die Hermeneutik der Kritik wie auch des Verdachts dann am besten, wenn christliche Theologen die elementare christliche Hermeneutik der Wiedergewinnung nicht ersetzen, sondern korrigieren und umwandeln. Über alle Kritik und allen Verdacht hinaus ist die Theologie immer

darauf angewiesen, die grundlegendste christliche Überzeugung von Gottes bedingungsloser Liebe, die sich im Leben, in der Botschaft, im Kreuz und in der Auferstehung Jesu Christi sowie in der eschatologischen Hoffnung auf ein in ihm gewirktes universales Heil ausdrückt, beständig wiederzugewinnen. Das Böse ist eine radikale Realität in jedem Leben und in allen Kulturen. Es gibt keine unschuldige Kultur, keine unschuldige Tradition, keine unschuldige Orthodoxie. Dieses - bewusste oder unbewusste - Böse infiltriert jede Wirklichkeit einschließlich aller echten Orthodoxie und Orthopraxie. Gleichzeitig ist das radikal Gute mit Gottes Gnade über alles Geschaffene ausgegossen. Das radikal Gute ist tiefgreifender und damit letztlich realer als das radikal Böse. Es ist besser.

[1] Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas 1976.

[2] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, I: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, x.

Literatur

Zu den Ursprüngen der Lehrorthodoxie vgl. Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, Oxford 2004; Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* , Edinburgh 1988; Bernard Lonergan, *The Way of Nicaea*, Westminster 1976; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, I: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Orthodoxie in der Postmoderne

Die Infragestellung des christlichen Wahrheitsanspruchs

Lieven Boeve

Wie lässt sich der christliche Wahrheitsanspruch in unserem heutigen Kontext angemessen verstehen? Die Beantwortung dieser Frage geht unweigerlich mit der Diskussion über die unterschiedlichen Weisen einher, in denen sich dieser Wahrheitsanspruch in Beziehung zu unterschiedlichen Kontextanalysen verstehen lässt. Im Kontext der Postmoderne wird der häufig selbstverständliche Wahrheitsanspruch sowohl aus sozio-kultureller als auch aus philosophischer Perspektive in Zweifel gezogen. Knapp gesagt werden drei Umgangsweisen mit der Herausforderung durch diese Infragestellung diskutiert: Erstens wird die Orthodoxie gegen ihre Infragestellung verteidigt; zweitens wird die Orthodoxie in einen Zusammenhang mit dieser Infrage-

stellung gebracht, und drittens wird die Infragestellung der Orthdoxie zugelassen, um ihren eigenen infragestellenden Charakter neu zu entdecken.

Wie lässt sich das Thema der Orthodoxie in einem postmodernen Kontext genauer bestimmen? Zunächst einmal ist dies nicht nur eine theologische, sondern auch eine ekklesiologische und sozio-kulturelle Frage. Spricht man über Orthodoxie, dann geht es nicht nur um einen Wahrheitsanspruch, sondern auch um die praktischen Seiten des Einsatzes für diese Wahrheit angesichts dessen, dass dieser Anspruch in Frage steht. Im vorliegenden Beitrag möchte ich deshalb die Frage nach Orthodoxie folgendermaßen zuschneiden: „Wie lässt sich der christliche Wahrheitsanspruch in unserem heutigen Kontext angemessen verstehen?" Die Beantwortung dieser Frage geht unweigerlich mit der Diskussion über die unterschiedlichen Weisen einher, in denen sich dieser Wahrheitsanspruch in Beziehung zu unterschiedlichen Kontextanalysen verstehen lässt.

In diesem knappen Beitrag kann ich mich nur mit einigen Aspekten des derzeitigen Forschungsstands befassen.[1] Ich möchte versuchen zu zeigen, wie der häufig selbstverständliche Wahrheitsanspruch, der in der christlichen Verwendung des Orthodoxie-Gedankens mitschwingt, durch den postmodernen Kontext infrage gestellt wird, und zwar aus sozio-kultureller wie aus philosophischer Sicht. Weil Kontexte per definitionem partikular sind, werde ich mich in erster Linie auf den westeuropäischen Kontext beziehen. Natürlich bin ich mir darüber im Klaren, dass sich vor dem Hintergrund der Globalisierung und der Möglichkeiten weltweiter Kommunikation einige der Merkmale dieses Kontextes auch in anderen Kontexten zeigen. An späterer Stelle in diesem Artikel werde ich in knapper Form drei Umgangsweisen mit der Herausforderung durch diese Infragestellung vorstellen: Erstens wird die Orthodoxie gegen ihre Infragestellung verteidigt; zweitens wird die Orthodoxie mit dieser Infragestellung verknüpft, und drittens wird die Infragestellung der Orthdoxie zugelassen, um ihren eigenen, selbst infragestellenden Charakter neu zu entdecken.

Der postmoderne Kontext

(a) Aus *sozio-kultureller* Perspektive ist der postmoderne Kontext in westlichen Ländern - soweit es um die Religion geht - durch Säkularisierung, Enttraditionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung geprägt. Im Verlauf der Jahre hat sich dadurch das Erscheinungsbild der Religion dramatisch verändert.[2] Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts waren die christliche Religionszugehörigkeit und die christliche Identität in großen Teilen Europas nahezu selbstverständlich. Das ist heute nicht mehr der Fall. Religiöse Identität und Religionszugehörigkeit sind unter struktureller Perspektive betrachtet mit deutlich mehr Reflexion verbunden als zuvor. In viel größerem Maße als bisher wählen sich die Menschen nun ihre Identitäten und die Weisen, ihre Zugehörigkeiten zu leben. Zugleich ist zu beobachten, dass die religiöse Pluralisierung zunimmt - nicht nur durch Migration,

sondern auch durch die Möglichkeiten weltweiter Kommunikation. Diese Pluralisierung tritt nun viel deutlicher zutage als zuvor. Diese Einflüsse haben dazu geführt, dass der europäische Kontext in beträchtlichem Maße als *postchristlich und postsäkular* gelten kann. Wie das häufiger bei der Vorsilbe „post-" der Fall ist, bedeutet das nicht, dass dieser Kontext nicht mehr durch das Christentum oder die Säkularisierung geprägt wäre. Es bedeutet aber durchaus, dass sich die Haltung der Menschen und der Gesellschaft gegenüber diesen beiden Phänomenen beträchtlich verändert hat. So hat beispielsweise die Säkularisierung die Religion nicht verdrängt. Es gibt sogar Stimmen, die der Ansicht sind, dass unsere Zeit durch Desäkularisierung gekennzeichnet ist. Meist wird dann sogleich hinzugefügt, dass sich zumindest in Europa die Situation der institutionellen Religionszugehörigkeit und der Identitätskonstruktion enorm verändert hat.[3] Neben der religiösen Enttraditionalisierung und Individualisierung hat die religiöse Pluralisierung die Haltungen der Gläubigen und der Gemeinschaften verändert. Das hat, wie bereits angedeutet, zunächst zur Folge, dass religiöse Identität und Religionszugehörigkeit nicht mehr selbstverständlich sind, sondern immer gewählt werden - zumindest in struktureller Hinsicht, und zwar in der Weise, dass diese Wahl aus biographischer Sicht als Berufung erfahren werden kann. Daraus ergibt sich die Erweiterung der Möglichkeiten von *Freiheit und Reflexion* (aufgrund der Notwendigkeit, eine Wahl zu treffen, und der immer wiederkehrenden Frage, warum man sich für dies und nicht für etwas anderes entscheidet). Zugleich sorgt diese neue Situation dafür, dass Identität *instabil* wird, weil alles auch sehr anders hätte sein können und im Moment oder in Zukunft anders sein könnte. Es wird uns mehr und mehr bewusst, dass der Identität immer etwas Kontingentes anhaftet und dass sie von Situationen, verfügbaren Optionen oder der Beeinflussung durch Gleichaltrige, durch den Markt und die Medien abhängt. Sie wird nie „an und für sich" angenommen und sie gehört nicht dem Menschen, den sie prägt. Enttraditionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung führen, was die Identität anbelangt, zu tiefer *Verunsicherung*. Kurz gesagt verändert sich in dieser neuen Situation die Aufgabe der Identitätskonstruktion sowohl für die Einzelnen als auch für die Gemeinschaften. Dies zu meistern ist eine Aufgabe, vor die in einem bestimmten Kontext alle Beteiligten gestellt sind. Das gilt auch für die Christen und ihre Kirchen.

Lieven Boeve ist Professor der Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Leuven, Belgien, wo er derzeit auch Dekan der Fakultät für Theologie und Religionsstudien ist. Seine Forschungsinteressen gelten der theologischen Epistemologie, der philosophischen Theologie, der Frage nach der Wahrheit in Glauben und Theologie, dem christlichen Glauben in der Kultur der Gegenwart, der Entwicklung und der Hermeneutik der Tradition sowie der theologischen Anthropologie. Zuletzt erschien von ihm: Lyotard and Theology: Beyond the Christian Master Narrative of Love (2014). Anschrift: Faculty of Theology and Religious Studies, Sint-Michielsstraat 4, bus 3100, 3000 Leuven, Belgien. E-Mail: lieven.boeve@theo.kuleuven.be.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass aus sozio-kultureller Perspektive der selbstverständliche Weg der christlichen Identitätskonstruktion von Einzelnen wie der Gemeinschaft *infrage gestellt* ist: Christlicher Glaube wird nicht mehr

unhinterfragt erworben und weitergegeben, sondern ist mit *struktureller Verunsicherung* konfrontiert. Wie sollen wir mit den neuen Freiheits- und Reflexionsmöglichkeiten umgehen? Und mit der damit einhergehenden Instabilität und Verunsicherung? Können wir diese neue Situation so betrachten, dass sie der christlichen Tradition und ihrem Wahrheitsanspruch heute neue Möglichkeiten bietet? Oder steht diese Situation dem Wahrheitsanspruch und der Weitergabe der christlichen Tradition entgegen, weil sie die Identitätskonstruktion dadurch problematisch macht, dass andere Wahlmöglichkeiten existieren als die, die traditionell vorhanden waren?

(b) Zugleich ist der postmoderne Kontext im Bereich der *Philosophie* durch die Kritik an der Metaphysik, an der „Ontotheologie" und an den „großen Erzählungen" der Moderne gekennzeichnet. Im Gefolge von Heideggers Kritik der Ontotheologie[4] haben *Differenztheoretiker* wie Jacques Derrida und Jean-François Lyotard jeden Versuch einer umfassenden Theorie des Seins oder der Geschichte kritisiert. Nach Derrida macht sich ein solcher Versuch metaphysischer Gewalt schuldig, weil er die Differenz/*différance*, den „Rand", das Andere vernachlässigt, die für unsere Art des Umgangs mit dem Dasein nicht nur konstitutiv sind, sondern sich diesen Versuchen des Umgangs auch entziehen.[5] In ähnlicher Weise richtet sich postmoderne Kritik für Lyotard gegen die modernen (und postmodernen) großen Erzählungen und ihre Vergessenheit des „différend", des Ereignisses, der Erwartung, der Öffnung, der Alterität, die es uns ermöglichen zu denken, zu schreiben, zu sprechen, die jedoch von solchen Ausdrucksformen nie erfasst werden können. Die Aufgabe moderner Philosophen, Schriftsteller und Künstler besteht darin, nach Wegen des Denkens, Schreibens oder des Ausdrucks für das zu suchen, was im Ereignis auf dem Spiel steht, ohne einen Anspruch darauf zu erheben; also nach Wegen zu suchen, vom „différend" zu künden.[6]

In diesen Zirkeln der Differenztheoretiker, die in der Tradition der Phänomenologie, der Hermeneutik und des Dekonstruktivismus stehen, lässt sich in den letzten Jahrzehnten eine *Hinwendung zur Religion* beobachten. Genauer gesagt scheint die Religion wichtige Kategorien oder Strategien zu liefern, mit denen man über das nachdenken und sprechen kann, was jenseits des Denkens und des Sprechens liegt.[7] Dabei werden die Religion und die religiöse Sprache in erster Linie im engen Sinne für philosophische Zwecke verwendet, weil sie Wege aufzeigen, wie sich von dem sprechen lässt, was für die Sprache konstitutiv ist und trotzdem immer „vor" oder „jenseits" der Sprache liegt (z.B. bei Lyotard). Manchen Protagonisten erscheint allerdings ein solches Vorhaben als vergleichbar mit der Offenlegung der Struktur der Religion an sich (Derrida, Jean-Luc Marion, Emmanuel Levinas), was schließlich einige von ihnen dazu gebracht hat, eine Art philosophischer Frömmigkeit zu entwickeln (John D. Caputo, Richard Kearney). Es fällt auf, dass Sprache bei fast all diesen Bezugnahmen auf Religion *kontaminierend* zu sein scheint; sie muss überwunden werden, um eine ursprünglichere Struktur der Religion („Religion ohne Religion") erreichen oder sich ihr annähern zu können. In ihren Erzählungen, Lehren, praktischen

Vollzügen und Institutionen legen die religiösen Traditionen fest, worum es beim „Religiösen" wirklich geht, und dadurch zähmen und vergessen sie es: nämlich die radikale Öffnung gegenüber dem „différend", der Alterität, dem Ereignis. Sprache wird nicht als Medium angesehen, durch das eine religiöse Beziehung zum Transzendenten ermöglicht wird. Im Gegenteil: Auf die Sprache wird Bezug genommen im Hinblick auf ihr radikales Versagen, mit dem Transzendenten angemessen umzugehen. In dieser Hinsicht geht es in den philosophischen Diskussionen eher um die Frage, ob unsere Versuche, hinter die Sprache zurückzugehen, letztlich fruchtlos sind oder nicht (weil wir der Sprache nicht entkommen können). Aufgrund der Annahme, dass die Sprache kontaminiert, entwickeln viele Differenztheoretiker ihre Beweisführung als (philosophische) negative Theologie. Dies tun sie häufig unter Bezugnahme auf christliche negative Theologien, von denen sie sich entweder abheben (Derrida, Lyotard) oder die sie in ihrer Sicht (besser) erfassen (Marion, Levinas). Zudem beziehen sich Verfasser, die ihren Ansatz als christlich kennzeichnen - oder sich zumindest im Dialog mit der christlichen Tradition befinden - entweder nur sehr selektiv auf ein Christentum ohne Inkarnation (Caputo, Kearney), oder sie halten die christliche Erzählung für unrettbar hegemonial (Lyotard, Derrida). Die wahre oder reine Religion übertrifft deshalb die Religion(en).

Wie geht man mit solchen Neubestimmungen von Religion und der damit einhergehenden Kritik an der christlichen Religion um, die die christlichen Wahrheitsansprüche ins Mark treffen und deshalb das christliche Selbstverständnis radikal *infrage stellen?* Wieder lautet die Frage, ob solche philosophischen Ansätze etwas zum heutigen Verstehen von Orthodoxie beitragen können, wobei Orthodoxie als die Art und Weise verstanden wird, in der Christen über den christlichen Wahrheitsanspruch nachdenken oder ihn umsetzen. Oder stehen diese philosophischen Ansätze ohnehin in radikalem Gegensatz zum Gedanken einer Orthodoxie?

Drei Reaktionen der Theologie

Aus sozio-kultureller Perspektive wird - insbesondere angesichts der Tatsache, dass religiöse Identität verunsichert ist - die Vorstellung von Orthodoxie heute angefragt; es stellt sich die Frage, wie man sich der Wahrheit sicher sein kann, die man verkündet oder behauptet. Der philosophische Umgang mit Religion und Christentum stellt die in christlicher Orthodoxie implizierte Besonderheit der Wahrheitsbehauptung infrage und zwingt zu einer Suche nach Wahrheit hinter ihrer allzu festlegenden und domestizierenden Partikularität. Im Folgenden unterscheide ich zwischen drei Reaktionen auf diese zwei Infragestellungen des christlichen Wahrheitsanspruchs: Die erste bekämpft diese Infragestellungen, die zweite ist durch das unkritische Begrüßen solcher Infragestellungen gekennzeichnet, und die dritte Reaktion ließe sich so beschreiben, dass sie sich einerseits für einige der Vorannahmen oder Folgen dieser Infragestellungen öffnet, diese andererseits aber auch selbst hinterfragt.

(a) Der strukturellen Verunsicherung religiöser Identität sowie der philosophischen Kritik an der besonderen Eigenart der christlichen Wahrheitsansprüche wird zunächst mit Misstrauen begegnet. Dieses Misstrauen stellt weitgehend eine Reaktion auf die postmoderne Situation im Westen dar, die sich durch eine Kultur der Säkularität und des Pluralismus, Nihilismus und Relativismus auszeichnet. Für diese theologische Reaktion ist die postmoderne Kritik der Moderne nur insofern hilfreich, als sie die falschen Vorannahmen des Projekts der Moderne als Unabhängigkeit und Emanzipation offengelegt hat. Nur eine *nachdrückliche Bekräftigung* des christlichen Wahrheitsanspruchs und der ihm eigenen Rationalität sowie der entsprechenden praktischen Vollzüge *gegenüber dieser Kultur* beseitigt die Verunsicherung und zeigt einen Ausweg aus dem Nihilismus und Relativismus, die den westlichen Kontext prägen, weil er seine christlichen Wurzeln vergessen hat. Orthodoxie fungiert hier als wahre Gegen-Erzählung. Diese Position wird vor allem durch die „Radikale Orthodoxie" vertreten; diese Bewegung ist am Ende des 20. Jahrhunderts entstanden und zielt auf die „theologische Zurückeroberung der Welt". Nur aus einer ausschließlich theologischen Perspektive kann man sich der Integrität der Wirklichkeit und der Wirklichkeit der Wahrheit versichern.[8] In römisch-katholischen Kreisen findet sich eine ähnliche Theologie bei Joseph Ratzinger in den Jahren 2005 bis 2013. Er hat vehement Kritik an der Säkularität, dem Nihilismus und dem Relativismus geübt, die im derzeitigen Kontext weit verbreitet sind und typisch für die radikale Aufklärungskultur, und dieser Aufklärungskultur hat er die Kultur des christlichen Glaubens entgegengestellt.[9] Wie bei der „Radikalen Orthodoxie" plädiert Ratzinger generell für ein eher neu-augustinisches Verständnis der Beziehung zwischen theologischer Wahrheit und Kontext, was auf ein zutiefst duales Wirklichkeitsverständnis hinausläuft. Das Verhältnis zwischen Ewigem und Zeitlichem, Himmlischem und Irdischem, Kirche und Welt ist hierarchisch und asymmetrisch, beide müssen streng getrennt werden und dürfen nicht miteinander vermischt werden.[10] Orthodoxie ist das Heilmittel gegen das Scheitern des Kontextes.

Dieser Ruf nach (radikaler) Orthodoxie wird als Gegensatz zu einem Kontext konzipiert, der als abträglich für den christlichen Wahrheitsanspruch gilt. Methodisch gesehen liegt der Ausgangspunkt hierbei in der *Diskontinuität* zwischen dem christlichen Glauben und dem postmodernen Kontext. Hierzu gehört auch, dass der Dialog der Theologie mit der Welt keinen eigentlichen Beitrag zum Verstehen des christlichen Glaubens leistet. Ein solches Gespräch kann nur die Gelegenheit bieten, die christlichen Behauptungen zu bestätigen und damit Orthodoxie zu begründen. Diese Art der Orthodoxie und die Kirche als ihre Verkünderin sollen Leuchttürme von Licht und Wahrheit sein, die eine auf Abwege geratene Welt zur Umkehr rufen. Folglich gibt es erstens kaum Berührungspunkte zwischen Glaube und Kontext, und die Berechtigung des christlichen Wahrheitsanspruches lässt sich einzig in der christlichen Erzählung, ihrer Tradition, ihrer Kirche und ihrem Lehramt finden. Die Wahrheits- und die Autoritätsansprüche gehen Hand in Hand. Symbolische Identitätsmarker (wie

Sprache, Strukturen, praktische Vollzüge, Regeln usw.) gelten weitgehend als Unterscheidungsmerkmale zwischen Kirche und Welt, weshalb ihnen große Bedeutung zukommt. Zweitens wird ein solches Verständnis von Orthodoxie innerhalb der Kirche von Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten bedroht (die häufig als Infizierung durch die Welt und damit als von außen herbeigeführt gelten), die entsprechend vermieden oder eingedämmt werden sollten.[11]

(b) Die zweite theologische Reaktion nimmt ihren Ausgang in der *Kontinuität* mit dem postmodernen Kontext. Aus sozio-kultureller wie philosophischer Sicht scheint die Besonderheit der christlichen Erzählung und ihres Wahrheitsanspruchs den Zugang zur religiösen Wahrheit eher zu verstellen, als dass sie sie vermitteln oder ihr Raum geben würde. Erstens beeinträchtigt die durch sozio-kulturelle Prozesse entstandene Verunsicherung die Identitätskonstruktion und schürt Misstrauen gegenüber einem intensiven Einlassen auf eine bestimmte Erzählung. Zweitens lässt die philosophische Dekonstruktion des christlichen Wahrheitsanspruchs im Hinblick auf grundlegendere religiöse Wünsche, Dispositionen oder Bindungen die Menschen auf der Hut gegenüber einem ernst gemeinten Engagement im Rahmen der christlichen Tradition sein. In beiden Fällen scheint der postmoderne Kontext nicht dafür zu sprechen, die christlichen Wahrheitsansprüche, Erzählungen und praktischen Vollzüge zu ernst zu nehmen, weil sie das, worum es in der Religion wirklich geht, anscheinend einschränken oder sogar verschleiern. Eine solche Sicht wird natürlich durch die erste theologische Reaktion noch verstärkt, weil christliche Orthodoxie hierbei durch das Versteifen auf ihre Eigenheiten als gegenkulturelle Erzählung profiliert wird.

Aus sozio-kultureller Sicht führt das Meistern der Aufgabe religiöser Identitätskonstruktion (und der damit einhergehenden Verunsicherung) im Anschluss an den Kontext zur Entwicklung einer weitgespannten vagen Religiosität, die auf der Suche nach einer Spiritualität ist, die mit einigen spezifischen Überzeugungen des christlichen Glaubens aufräumt und offen ist für andere Ausdrucksformen. An früherer Stelle habe ich dieses religiöse Phänomen als „Noch-mehr-ismus" bezeichnet: als Ausdruck der religiösen Sehnsucht, dass es im Leben „irgendwie noch mehr gibt" als das, was naturwissenschaftliche und pragmatische Weltsicht behaupten, während man gleichzeitig *nicht genauer sagen kann oder mag, was dieses „Noch mehr" sein könnte.*[12] In philosophischen Kreisen dekonstruieren Denker wie Caputo oder Kearney (und in eigener Weise auch Gianni Vattimo) christliche Wahrheitsansprüche, um die Radikalität religiöser Wünsche, die „reine Religion", zu bewahren. Hierbei ist das „Messianische" immer von einzelnen Messianismen zu unterscheiden. In dieser Hinsicht sind die christologischen Aussagen immer schon zu konfessionell. Beide - die ureigene Erzählung des christlichen Glaubens und die Spezifität seiner Wahrheitsansprüche, also seine spezifische Orthodoxie - *stehen einer authentischen religiösen Disposition im Wege.* Die neue Orthodoxie, auf die sie abzielen, bewegt sich im Bereich jenseits der christlichen Partikularität.

(c) Die dritte und letzte theologische Reaktion, die hier vorgestellt wird, versucht

zunächst, *in kritisch-konstruktiver* Weise mit der Herausforderung der kontextuellen Infragestellungen der christlichen Wahrheitsbehauptungen (in denen sich jeweils Elemente der Kontinuität wie der Diskontinuität finden) umzugehen, während sie zugleich ein *Korrektiv* zu den beiden ersten Reaktionen bildet.

Die *sozio-kulturelle kontextuelle Infragestellung* der Selbstverständlichkeit der christlichen Identitätskonstruktion (einschließlich ihrer Wahrheitsansprüche) stellt zunächst einmal bestimmte Annahmen wie die allgemeine Plausibilität und die generelle Legitimität des christlichen Glaubens infrage. Im religiös pluralen westlichen Kontext ist der christliche Glaube zu einer Option unter vielen geworden, und in struktureller Hinsicht ist das Christsein eine Wahl, die man trifft. Wenn folglich Christen, welche die diesem Prozess inhärente Freiheit und Reflexion (die freie Wahl und die Fähigkeit, über die getroffene Wahl nachzudenken und sie zu begründen) außer Acht lassen, mit dem christlichen Wahrheitsanspruch konfrontiert sind, dann handeln sie kontraproduktiv. Diesbezüglich stellt der Kontext nicht nur die klassische Selbstverständlichkeits-Sicht der Orthodoxie infrage, sondern auch ihre noch nicht so alte gegenkulturelle Perspektive. Zugleich sollte die dem Prozess der Identitätskonstruktion innewohnende Verunsicherung eine solche Konstruktion nicht verhindern oder in Nihilismus oder Relativismus münden (weil es auch eine Wahl ist, keine Wahl zu treffen). Trotzdem sollte klar sein, dass zum christlichen Glauben das bewusste Engagement gehört, zu dem eine Einführung in die Besonderheit seiner Tradition, seiner Erzählungen, Lehren und praktischen Vollzüge gehört. Wenn der christlichen Identitätskonstruktion dies gelingt, dann hat das nichts damit zu tun, die Verunsicherung im Prozess zu leugnen oder zu unterdrücken. Ganz im Gegenteil - dies gelingt, wenn eine reflektierte Aneignung des christlichen Glaubens gefördert wird. Im Bewusstsein der eben nicht selbstverständlichen und besonderen Eigenart des Auswählens wird die Wahl dadurch nicht verhindert. Hieraus entsteht eine selbstkritische Dynamik, die keine allzu überzeugten und unbestreitbaren Wahrheitsansprüche zulässt: Der christliche Glaube wird nie ein für allemal angenommen, sondern man muss ihn sich immer wieder neu zu eigen machen. Orthodoxie ist kein Besitztum, sondern zeichnet sich dadurch aus, dass sie immer wieder neu bekräftigt werden muss.

Zusammengefasst heißt das, dass die sozio-kulturelle Infragestellung der christlichen Wahrheitsansprüche zu einer ernsthaften, reflektierten Beschäftigung mit der christlichen Tradition führt, während sie zugleich die lähmende Wirkung der sich daraus ergebenden Verunsicherung infrage stellt (das Abtun aller Wahrheiten durch den Relativismus) und ebenso die gegenkulturellen theologischen Antworten auf sie (Wahrheit und Sicherheit gegen den Kontext geltend zu machen). Christsein bedeutet definitiv, sich für eine bestimmte Tradition zu entscheiden (gegen den „Noch-mehr-ismus"), doch es bedeutet auch, sich nicht in den Grenzen dieser Tradition abzuschotten (gegen die gegenkulturelle Reaktion). An dieser Stelle treffen sich Kontinuität und Diskontinuität zwischen Glaube und Kontext. Deshalb ist Orthodoxie kein festes Bündel von Lehren und praktischen Vollzügen, an die man sich entweder hält oder von denen man sich abwendet,

sondern in ihr geht es um die *Öffnung gegenüber der Wahrheit einer Tradition* und deren Fähigkeit zur Identitätskonstruktion, ohne dabei diese Wahrheit zu verabsolutieren oder vollständig zu erfassen.

Die Diskussion mit der *philosophischen Infragestellung* der christlichen Wahrheitsansprüche kann bei der Erläuterung dieser letzten Aussage helfen. Die Behauptung, dass Sprache eine ursprünglichere Struktur der Religion kontaminiert und deshalb zugunsten von religiösen Wünschen oder einer Beziehung zu dem, was jenseits der Sprache liegt, überwunden werden sollte, stellt christliche Orthodoxie vor die Aufgabe, das Wesen ihrer Eigenart (Erzählungen, Lehren, praktische Vollzüge) genauer zu bedenken. Aus dieser Sicht gesehen stehen natürlich bestimmte Wahrheitsansprüche, die als absolut oder als Besitzstand gelten und die sich vor der Herausforderung durch eine Infragestellung verschließen, angemesseneren Umgangsweisen mit religiöser Wahrheit im Wege. Aus theologischer Perspektive ist es allerdings fraglich, ob man Sprache nur als Kontamination verstehen sollte. Im Rahmen einer Dynamik der Inkarnation könnte man sagen, dass Partikularität, Geschichte und Sprache der religiösen Wahrheit nicht im Wege stehen, sondern eine Weise sind, in der sich die religiöse Wahrheit an uns vermittelt und in der mit ihr im Glauben umgegangen wird. Deshalb ist Sprache in erster Linie nicht als Kontamination anzusehen, sondern als Vorbedingung religiöser Wahrheit. Aus diesem Grund führt die Suche nach religiöser Wahrheit nicht in Bereiche „jenseits" oder gar „hinter" der Sprache, sondern zur Sprache selbst hin: zu den konkreten Geschichten, praktischen Vollzügen, Texten und Traditionen, in denen religiöse Wahrheit gelebt und erfahren wird. Nur in diesen lassen sich sowohl Grundlage als auch Inhalt religiöser Wahrheitsansprüche finden. Im Christentum wird diese Erkenntnis durch die Konzepte von Kenosis und Inkarnation und letztlich in der vorrangigen Option für die Armen und Marginalisierten radikalisiert. Gott offenbart sich nicht nur in konkreten Geschichten und Erzählungen, sondern insbesondere in den Geschichten und Erzählungen vom Leiden: Die gefährliche Erinnerung an Leiden, Kreuz und Auferstehung steht im Mittelpunkt einer christlichen Hermeneutik. In dieser letztgenannten Perspektive ist nicht die Sprache selbst das Problem, sondern die mangelnde Beachtung derer, denen der Mund verboten wird.

Aus diesem Grund führt christliche negative Theologie nicht dazu, Sprache, Bedeutung und Inhalte zu verbannen, sondern sie zielt auf deren Durchdringung. In christlich-theologischer Sicht muss man sich nicht zwischen Erzählung und Eigenheit, Offenheit und dem Bereich jenseits der Sprache entscheiden. Durch eine offene christliche Erzählung kann man mit der theologischen Wahrheit umgehen, ohne sie zu beherrschen oder zu verwerfen.[13] Auch an dieser Stelle wird die kontextuelle Infragestellung der Theologie begleitet von einer theologischen Infragestellung des (philosophischen) Kontextes.

Fazit: Orthodoxie und die Infragestellung christlicher Wahrheitsansprüche

Wie eingangs erwähnt betrifft Orthodoxie die Frage, wie sich der christliche Wahrheitsanspruch in Bezug auf unseren heutigen sogenannten postmodernen Kontext angemessen verstehen lässt. Ich habe geltend gemacht, dass eine kritisch-konstruktive Antwort auf die strukturelle Verunsicherung der christlichen Identitätskonstruktion und die philosophische Kritik an der Eigenheit der christlichen Wahrheitsansprüche den Antworten vorzuziehen ist, die sich entweder für eine strikte Gegnerschaft und Diskontinuität aussprechen oder aber für bloße Anpassung und Kontinuität. Eine kritische Auseinandersetzung mit der soziokulturellen wie der philosophischen Infragestellung von Orthodoxie zeichnet die von dieser vorgebrachten Wahrheitsansprüche aus, während zugleich die unhinterfragten Annahmen oder Auswirkungen dieser kontextuellen Infragestellungen infrage gestellt werden. Christliche Wahrheitsansprüche werden nicht nur infrage gestellt, sondern sie stellen selbst auch infrage.

[1] Ich habe diese Frage bereits in früheren Arbeiten behandelt und werde gegebenenfalls auf einige meiner diesbezüglichen Publikationen verweisen.

[2] Vgl. Lieven Boeve, *Religion after Detraditionalization. Christian Faith in a Post-Secular Europe*, in: Michael Hoelzl - Graham Ward (Hg.), The New Visibility of Religion. Studies in Religion and Cultural Hermeneutics (Continuum Resources in Religion and Political Culture), London 2008, 187-209.

[3] Vgl. Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999.

[4] Eine gute Definition von Ontotheologie findet sich bei Joeri Schrijvers, *Ontotheological Turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the Decentering of the Subject*, in: Modern Theology 22 (2006), 221-253.

[5] Vgl. Jacques Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: Jacques Derrida, L'écriture et la différence, Paris 1967, 117-228.

[6] Vgl. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris 1983.

[7] Die Argumente, die das in diesem Abschnitt Vorgetragene stützen, sowie weitere Angaben finden sich bei: Lieven Boeve, *Theological Truth in the Context of Contemporary Continental Thought: The Turn to Religion and the Contamination of Language*, in: Frederiek Depoortere - Magdalen Lambkin (Hg.), The Question of Theological Truth. Philosophical and Interreligious Perspectives (Currents of Encounter 46), Amsterdam 2012, 77-100.

[8] Vgl. John Milbank - Catherine Pickstock - Graham Ward (Hg.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London/New York 1999; John Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, in: Laurence Paul Hemming (Hg.), Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry, Aldershot 2000, 33-45; James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-Secular Theology*, Grand Rapids 2004.

[9] Vgl. Joseph Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen*, in: Marcello Pera - Joseph Ratzinger (Hg.), Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005, 61-84.

[10] Eine Diskussion dieser Gedanken findet sich in: Lieven Boeve, *Retrieving Augustine Today. Between Neo-Augustianist Essentialism and Radical Hermeneutics?* in: Lieven Boeve - Mathijs

Lamberigts - Maarten Wisse (Hg.), *Augustine and Postmodern Thought. A New Alliance against Modernity?* (BEThL 219), Leuven 2009, 1-17.

[11] An anderer Stelle habe ich ausgeführt, dass die Kirche genau aus dem Grund, dass sie sich gegenüber einer ihr als abträglich angesehenen Welt abschließt, vergessen hat, dass sie selbst der Umkehr bedarf, bevor sie die Welt zur Umkehr aufrufen kann. Vgl. Lieven Boeve, *Conversion and Cognitive Dissonance. An Evaluation of the Theological-Ecclesial Program of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, erscheint in: Horizons 41 (2014).

[12] Für weitere Angaben siehe Lieven Boeve, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York 2007, Kapitel 7: „I believe that there is ‚something more'!" Religious Revival and Negative Theology.

[13] Diesen Gedanken habe ich im Zusammenhang eines theologischen Dialogs mit der postmodernen Philosophie Jean-François Lyotards entwickelt: Lieven Boeve, *Lyotard and Theology*, London/New York 2014.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Wenn der Christus Jesus ist

Essay über die Orthodoxie: Geschichte, frohe Botschaft und Parteilichkeit

Jon Sobrino

Dieser Beitrag geht davon aus, dass das Christentum historisch und existenziell Jesus von Nazaret zum Dreh- und Angelpunkt hat. Als historische Wirklichkeit ist er Weg zu Christus und Garant seiner Realität. Diese Realität ist definitiv frohe Botschaft, eu-aggélion. Das rechte Denken der Orthodoxie muss mit dem rechten Handeln in der Nachfolge Jesu, der Orthopraxie, und mit dem rechten Ergriffensein von Jesus einhergehen. So haben es – im Sinne dieses Beitrags – Leonardo Boff und Ignacio Ellacuría gesagt. Und so hat es auch auf der Grundlage seiner eigenen Theologie Karl Rahner formuliert.

Innerhalb der Orthodoxie der christlichen Kirchen wurden seit den ökumenischen Konzilien der ersten Jahrhunderte *transzendente* Wahrheiten formuliert. Doch dies hat die *historischen* Wahrheiten keineswegs relativiert. Dies ist aufgrund des Neuen Testaments auch geboten, denn ohne diese historischen Wahrheiten sind die transzendenten Wahrheiten nichtssagend. Die historischen Wahrheiten verliehen den transzendenten zudem den Charakter einer frohen Botschaft und Parteilichkeit. Der Grund dafür liegt darin, dass am Ursprung Jesus von Nazaret steht.

Dies vor allem wollen wir reflektieren. Vorausschicken möchten wir jedoch: Der vorliegende Text stützt sich weder auf spezielle historische Kenntnisse noch hat er den Anspruch, spekulative Einsichten zu vermitteln. Das umfassende Phänomen des Glaubens und der Orthodoxie vom Brennpunkt Jesus von Nazaret aus in den Blick zu nehmen ist definitiv eine persönliche, wenn auch intellektuell verantwortete Entscheidung. Und wir meinen, dass dies eine Stütze für den Glauben der Christen sein und dazu beitragen kann, dass die Kirchen ein christlicheres Gepräge bekommen.

I. Das Historische ist der Weg zum Transzendenten und dessen bewahrende Kraft

Vor etlichen Jahren sollte ich die Hoheitstitel Christi erläutern: *Herr, Messias, Gottesknecht, Menschensohn, Sohn Gottes, das Wort* ... Mithilfe dieser Bezeichnungen wird die Wahrheit Christi so zur Sprache gebracht, dass man sie in analoger Weise als die *Orthodoxie* der ersten christlichen Gemeinden betrachten kann. Für mich war dies eine wichtige Entdeckung. Später jedoch wurden mir die Grenzen dieser Aussagen bewusst.

Zunächst ist es notwendig, die Hoheitstitel in angemessener Weise zu deuten. In einem landläufigen Verständnis des Neuen Testaments behauptet dieses: „Jesus ist Messias, er ist Herr ..." Doch das stimmt nicht. Es sagt vielmehr: „Messias, Herr, Gottesohn ist Jesus."[1] Auf diese Weise wird die Priorität des *Substantivs Jesus* gegenüber den *Hoheitstiteln* gewahrt, und dies hilft uns, uns ohne Risiko in die umfassende Wirklichkeit *Jesu Christi* hineinzubegeben. Betrachten wir die Konsequenzen genauer, die sich daraus ergeben, dass man die Hoheitstitel von Jesus von Nazaret her deutet.

1. Jesus von Nazaret - ob man ihn nun als den historischen, den irdischen Jesus oder sonstwie bezeichnet - ist der *Weg* zu Christus.[2] Das bedeutet: Nur ausgehend von diesem Jesus, der zunächst *historische Realität* ist, und niemals ohne ihn können wir den Sprung hin zur *transzendenten Realität* Christi ungehindert vollziehen. Es ist gewiss gut und nützlich, sich vom Beginn des Johannesprologs berühren zu lassen und dessen Wahrheit anzunehmen. Doch es wird nicht viel bringen, wenn wir zuvor nicht den wirklichen Jesus in den Blick nehmen, der sein Zelt unter uns aufgeschlagen hat, uns nicht von ihm ergreifen lassen und uns nicht entschließen, ihm nachzufolgen.

Für die Orthodoxie bedeutet dies: Wenn deren inhaltliche Aussagen, zum Beispiel die der ersten vier ökumenischen Konzilien, nicht der *Geschichte* Jesu entspringen und diese in sich aufnehmen, dann bleiben sie eine Abstraktion, und wir wissen nicht, ob und in welchem Maß unser Glaube rechtgläubig ist. Dies ist eine echte und ernste Gefahr.

2. Jesus von Nazaret ist der Garant Christi.[3] Damit wollen wir sagen, dass es Jesus ist, der den Christus davor bewahrt, *sich zu verflüchtigen.* Und er bewahrt ihn sehr wohl, er rettet ihn vor den Ideologisierungen[4], zu denen wir neigen, wenn

wir in ihn das hineinprojizieren, was unseren Interessen entspricht, sei es im materialistischen oder spiritualistischen Sinne. Wir können dies anhand der klassischen Anklagen nachvollziehen.

In Dostojewskis Legende vom Großinquisitor in den *Brüdern Karamasow* schleudert der Großinquisitor Christus, der kein Wort sagt (er bezieht sich auf einen realen Jesus mit einer realen Botschaft) entgegen, er habe die *Freiheit* gebracht, und er habe sich gewiss damit getäuscht, denn was die Menschen tatsächlich wollten, wäre *Sicherheit.* Und eben dies sei es, was die Kirchen böten. Zunächst bedeutet er ihm, dass er ihn auf den Scheiterhaufen bringen werde, doch schließlich lässt er ihn gehen: „Danke, dass du vor 1500 Jahren gekommen bist, aber nun brauchen wir dich nicht mehr." Und er schließt sinngemäß mit den Worten, die klassisch geworden sind und in entsetzlicher Weise das bestätigen, was uns hier beschäftigt: „In Wahrheit störst du uns. Geh und komm nie mehr zurück."[5] Jesus von Nazaret wird aus der Kirche hinausgeworfen, weil er stört. Mit ihm können wir nicht in Frieden leben. In Frieden leben können wir jedoch mit einem Christus, der sich unseren Vorlieben und Interessen anpasst.

In weniger gewichtigen, aber ebenso ernsthaften Worten bat Roger Garaudy in seiner marxistischen Phase die Christen bei einer Begegnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: „Leute der Kirche, gebt uns Jesus zurück."[6] Er beklagt, dass wir Christen den Monopolbesitz Jesu beansprucht und ihn darüber hinaus in ein Gefängnis gesteckt haben. Ohne Jesus können wir weiter von Christus sprechen, doch wir setzen damit das humanisierende Potenzial Jesu von Nazaret nicht in der Welt frei.

Ohne Jesus von Nazaret wissen wir nicht, was wir eigentlich bewahren müssen. Doch man möge auch nicht meinen, Jesus biete eine wohlfeile Lösung des Problems. Diese bestünde darin, ihn in Form des *Begriffs* zu vergegenwärtigen. Jesus bietet vielmehr eine anspruchsvolle Lösung: ihn in *Sein* und *Tun* gegenwärtig werden lassen. Um Christus zu bewahren, müssen wir Jesus von Nazaret auf uns nehmen. Dann ist die Orthodoxie nicht länger *billiges* Wissen. Und es liegt in der Natur der Sache, dass sich das teure Wissen zusammen mit einer rechten Praxis, der Orthopraxie, einstellt.

II. Die Wahrheit ist eine parteiliche frohe Botschaft

Den Christus, der Jesus ist, stellt das Neue Testament in einem Kontext und einer Atmosphäre der frohen Botschaft vor. Wir rufen hier drei Bedeutungen von *eu-aggélion* in Erinnerung:

1. *Eu-aggélion* ist das, was Jesus verkündet und in Gang setzt, nämlich das Reich Gottes, die *basileía tou theou.* Gewiss hat es seine Entsprechung in einer Hoffnung, aber auch in einer Orthopraxie, denn „nicht jeder, der sagt Herr, Herr, wird ins Himmelreich gelangen, sondern der, der den Willen meines Vaters tut" (Mt 7,21).

2. *Eu-aggélion* ist das Pascha Jesu, sein Tod und seine Auferstehung, das

ursprüngliche *Kerygma.* Es entspricht dem Glauben und stellt den zentralen Inhalt der *Orthodoxie* dar.

3. Schließlich bedeutet *eu-aggélion* die *Seinsweise* und das Handeln Jesu im Dienst am Reich Gottes in seinem Verhältnis zu den Menschen und in seinem Verhältnis zu einem Gott, der Vater ist. Dies entspricht dem, was wir, mangels eines besseren Begriffs, Orthopathos, rechte Zuneigung, genannt haben.

Das Neue Testament bringt die beiden ersten Bedeutungen von *eu-aggélion* sprachlich zum Ausdruck und theologisch auf den Begriff. Frohe Botschaft ist das *Reich Gottes.* Und frohe Botschaft ist das Pascha von Kreuz und Auferstehung. Die erste Bedeutung kommt in den synoptischen Evangelien klarer zum Ausdruck, die zweite eher bei Paulus und Johannes. Und der Grund für diese zweifache Formulierung liegt in Folgendem: Ob die Frohe Botschaft wirklich eine gute Nachricht ist, hängt gleichermaßen vom Inhalt dessen ab, was verkündet wird, wie auch vom Geschick dessen, der sie verkündet. Das Reich Gottes ist eine frohe Botschaft für die *Armen und Unterdrückten* im Sinne Jesajas, den Lukas aufgreift, denn es bietet ihnen *Leben und Befreiung* an. Das Pascha, Kreuz und Auferstehung, ist eine frohe Botschaft für alle, für Juden und Heiden, Männer und Frauen, Freie und Sklaven[7], denn es bringt einer Welt, in der „alle gesündigt haben", Vergebung.

Die dritte Bedeutung von „froher Botschaft", die wir erwähnt haben, wird im Neuen Testament nicht ausdrücklich genannt oder begrifflich erfasst. Doch in den Evangelien ist, soweit sie eine narrative Theologie enthalten, diese Bedeutung *in actu* sehr klar vorhanden. Wir möchten hierbei näher verweilen, denn sie ist nicht sehr stark im Bewusstsein verankert, und sie scheint uns von zentraler Wichtigkeit zu sein, um das *eu-aggélion* in seiner umfassenden Gesamtheit zu verstehen.

Unsere folgenden Überlegungen erheben keinen über jede Diskussion erhabenen Absolutheitsanspruch, ich hoffe jedoch, dass sie verständlich sind.

Stellen wir uns die Frage, was dazu führte, dass Jesus eine frohe Botschaft, ein *eu-aggélion* war. Es kommt uns dabei vor allem die arme und von allen religiösen Strömungen verachtete Landbevölkerung Galiläas in den Sinn, die Leute also, „die von überall her zu ihm hinströmten" (Mk 1,45).[8] Und auch die Jünger und Freunde.

Was auf sie von Jesus im guten Sinne Eindruck machen musste, waren sein befreiendes *Handeln,* seine Heilungen, seine Dämonenaustreibungen, seine *wohlwollende Aufnahme* der Sünder und Ausgegrenzten, der Frauen und Kinder, seine Praxis der Anprangerung und Entlarvung, seine *Seligpreisung* der Armen und seine *Verfluchung* der Mächtigen sowie die Feier des Lebens beim Gastmahl. Seine Botschaft der *Hoffnung* in einem Wort: „Das Reich Gottes ist nahe." (Mk 1,15) Doch wie wir bereits sagten: Auch seine *besondere Seinsweise* muss sie beeindruckt haben.

Jesus sprach mit Autorität, nicht wie die anmaßenden Führungspersönlichkeiten oder die irrationalen Fanatiker, und auch nicht wie die bezahlten Funktionäre. Die Bedürftigen zog sein Mitgefühl an, und deshalb kamen sie in ihrer Bedrängnis

zu ihm mit dem entscheidenden Argument: „Herr, hab Erbarmen mit mir." Die Kinder hatten keine Scheu vor ihm, und die Frauen fanden bei ihm Respekt, Verständnis, Schutz, Annahme, eine würdige Behandlung und liebevolle Zuwendung. In Jesus fanden die Armen jemanden, der sie liebte und sie verteidigte, aus keinem anderen Grund als dem, dass sie bedürftig waren, dass sie Leid, Unterdrückung und Verachtung durchmachten. Am Ende seines Lebens fand er bei diesen Leuten seinen besten Schutz, und deshalb musste er mithilfe von Verrat, nachts und im Verborgenen festgenommen werden.[9] Und an Jesus beeindruckte sie seine Standhaftigkeit und Treue. Schließlich musste sie seine überwältigende Glaubwürdigkeit, die Übereinstimmung von Tun und Reden, beeindrucken. Er selbst erfüllte in außerordentlicher Weise das, was er von anderen verlangte: „Seid gut und barmherzig in allem, wie der himmlische Vater gut und barmherzig ist." (Lk 6,36)

Und mehr noch musste sie beeindrucken und möglicherweise überraschen, dass hier offensichtlich in einer Person zwei schwer miteinander zu vereinbarende Wirklichkeiten beieinander anzutreffen waren: Jesus war ein Mann der Barmherzigkeit („Ich habe Mitleid mit diesen Menschen") und der harten prophetischen Anklage („Wehe euch, ihr Reichen!"). Er war ein Mann voller Heftigkeit („Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich ...") und voller Zartgefühl („Dein Glaube hat dich gerettet, du bist geheilt"). Er war ein Mann, der die Liebe einforderte („Es gibt kein größeres Gebot") und der sich niederkniete, um den anderen die Füße zu waschen. Ein Mann des Vertrauens, der in Gott, dem Vater, dem „Abba", ruhte, und ein Mann der Einsamkeit angesichts eines Vaters, der Gott bleibt und ihn nicht zur Ruhe kommen lässt: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?"

Dieser Eindruck wurde von den Evangelien aufgenommen, und meiner Ansicht nach ist dies der beste Ausgangspunkt, um von Jesus als froher Botschaft zu sprechen. Vorsichtiger formuliert: Ohne diesen Eindruck wäre es schwer, Jesus als *eu-aggélion* zu empfinden - nicht nur, ihn im Glauben als eine solche frohe Botschaft anzunehmen. Gewiss wird das Kerygma das Schicksal Jesu, seinen Tod und seine Auferstehung, als *eu-aggélion* verkünden. Doch hier ist *eu-aggélion* bereits - zumindest zum Teil - eine positive und heilsvermittelnde - *Deutung* dieses Geschicks. Es ist hergeleitet und sucht seine Stütze in Theologien wie denen des Alten Testaments. Dem Gesagten zufolge bricht aber die frohe Botschaft aus der Realität Jesu selbst hervor. In denkbarer Schlichtheit formuliert: Ein solcher Mann oder eine solche Frau

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 (2007); Christologie der Befreiung (2008); Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer (2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die ursprüngliche Heiligkeit" in Heft 3/2013. Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01)168, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

„kommt gut an" bei den Menschen, ganz gewiss bei den Bedürftigen und ihrer Würde Beraubten. Und er ermutigt dazu, Mensch zu sein. Ohne diesen Jesus, der selbst das *eu-aggélion* ist, könnte das Kerygma leicht im leeren Raum schweben.

III. Drei Konsequenzen für die Orthodoxie heute

1. Die Dimensionen von *Geschichte, froher Botschaft* und *Parteilichkeit* sind offensichtlich für die Orthodoxie im Hinblick auf die Christologie notwendig. Doch auf die eine oder andere Weise müssten sie allgemeinere Geltung erlangen und *allen Wahrheiten* der Orthodoxie ihren Stempel aufdrücken.

In ihnen allen müsste die *Parteilichkeit* deutlich werden. Ohne Fachsimpelei gesprochen: In der Anthropologie wird man den *homo verus* bedenken müssen, nicht weil Jesus *vere homo,* wahrhaftig Mensch, gewesen ist, sondern ausgehend vom *Ecce homo,* vom Armen und Wertlosen, der vor den anderen kniet, um ihnen zu dienen, ohne dabei den Geschenkcharakter zu vergessen: „Ein Sohn ist uns geschenkt." In Anlehnung an klassische Topoi kann man sagen: *Extra pauperes nulla salus, sacramenta propter pauperes.* Den vier marianischen Dogmen müsste im Sinne eines kirchlichen oder biblischen Dogmas das der armen, dienenden, gläubigen Frau des *Magnifikat* vorangestellt sein. Der *Deus semper maior* wäre so zugleich der *Deus semper minor,* der in einer ursprünglichen und die Wirklichkeit vom Kopf auf die Füße stellenden Beziehung zu dem steht, was klein, missachtet, unterdrückt ist. Im Schlussdokument von Puebla heißt es sinngemäß: Allein aufgrund der Tatsache, dass sie arm sind, und aus keinem anderen Grund nimmt sich Gott ihrer Verteidigung gegen die Attacken der Reichen, Ungerechten und Unterdrücker an und liebt sie.[10] Und wir können schließen mit dem berühmten Satz des Irenäus von Lyon, den Bischof Romero folgendermaßen umformuliert hat: *Gloria Dei vivens pauper.*

Der Gott Jesu von Nazaret ist nicht angemessen beschrieben, wenn man ihn als den bezeichnet, der „eine vorrangige Option für die Armen trifft"; vielmehr muss man ihn als den bezeichnen, der „in wesenhafter Beziehung zu den Armen, Unterdrückten und Opfern steht". Wir berühren hier Lebensadern der Orthodoxie.

2. In allen Wahrheiten der Orthodoxie muss die frohe Botschaft aufscheinen, und zwar nicht, weil sie formal, in einem *äußerlichen* Verhältnis, als solche verkündet würden, sondern weil sie von *innen* her als solche sichtbar werden, in Analogie zum Verhältnis im Sinne der Orthodoxie zwischen Kirche und Sakramenten, dem Anfang und den Letzten Dingen, Heil und Utopie, Gott und seinem Christus ... Meiner Meinung nach müssen sie wesenhaft oder in bedeutender Weise an die frohe Botschaft rückgebunden werden, die Jesus von Nazaret in sich selbst ist.

Vielleicht haben wir aufgrund der Sprache, deren man sich damals bediente, nicht erkannt, dass die Theologie der Befreiung von Anfang an auf einer frohen Botschaft, einem *eu-aggélion,* insistierte: der Befreiung der Unterdrückten. Und in ihrer Beschäftigung mit der Christologie bestand sie auf der *zentralen Bedeutung*

des Reiches Gottes (*eu-aggélion* in seinem ursprünglichen Sinne) und brachte dieses in eine wesenhafte Verbindung mit Jesus von Nazaret. Das Reich Gottes ist nicht irgendein Reich, nicht irgendeine Utopie, nicht einmal eine der großen Utopien des Alten Testaments. Es ist das Reich Gottes[11], wie es von Jesus verkündet und ins Werk gesetzt wurde.

Doch man muss etwas hinzufügen und gleichzeitig hervorheben, was nach meiner Auffassung nicht sehr stark im Bewusstsein verankert ist. Einige Befreiungstheologen - und unter ihnen die bekanntesten - haben Jesus, ungeachtet dessen, ob sie den Begriff ausdrücklich gebrauchen oder nicht, als *eu-aggélion* im Sinne der dritten von mir erwogenen Bedeutung gesehen und sich in diesem Sinne zu ihm bekannt. Wir überlassen es dem Urteil des Lesers, ob sie in diesem Jesus von Nazaret, der den Vorrang vor dem Christus des Kerygmas hat, die frohe Botschaft erfahren haben.

In diesem Sinne schrieb Leonardo Boff: „In Kontakt mit Jesus begegnet ein jeder sich selbst und dem Besten, was in ihm ist. Ein jeder wird zum Ursprung hingeführt. Für mich ist das Wichtigste, was im Neuen Testament von Jesus gesagt wird, nicht, dass er Gott, Sohn Gottes, Messias ist, sondern dass er durch die Welt zog und Gutes tat, die einen heilte, die anderen tröstete. Wie sehr wünschte ich, dass man dies von allen und auch von mir sagen könnte!“[12]

Einer der Studenten Ignacio Ellacurías schrieb über ihn: „In einer öffentlichen theologischen Vorlesung analysierte Pater Ellacuría das Leben Jesu, und plötzlich wich das Räsonnieren von ihm, und es ging ihm das Herz über. Und er sagte: ‚Jesus verfügte über die Gerechtigkeit, um bis auf den Grund der Dinge zu gehen, und zugleich hatte er den Blick und das innere Empfinden der Barmherzigkeit, um die Menschen zu verstehen.‘ Ellacu verstummte und schloss dann mit diesen Worten: ‚Er war ein großartiger Mensch.‘“[13]

3. Dies führt uns zu der Frage, ob und wie Jesus heute als *eu-aggélion* wirkt. Wir können weder die Erfahrung Boffs und Ellacurías noch die der ersten Christen wiederholen, die wir vorher beschrieben haben, und schon gar nicht - wenigstens der nicht, der dieses schreibt - die der armen Bevölkerung Galiläas. Doch die Geschichte lässt - so sehr sie auch dem Wandel unterworfen ist und wie neu auch immer die Paradigmen sein mögen - stets eine grundlegende Gleichartigkeit erkennen, die es ermöglicht und dazu einlädt, in Jesus eine frohe Botschaft zu sehen.

Von El Salvador her mit seinen Tausenden Toten und Schrecknissen im Verlauf von vierzig Jahren, mit dem geduldigen Ausharren und der Hingabe des Volkes, mit der Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit Padre Rutilios und Bischof Romeros, von Frauen und Männern, die ins Land kamen, um zu helfen, wie die vier Nordamerikanerinnen, und sich inmitten eines Volkes wiederfanden, das heute immer noch am Kreuz hängt, mit seinen enttäuschten Erwartungen und der größeren Hoffnung zu leben, stellen wir uns die Frage, was an Jesus von Nazaret heute immer noch beeindrucken kann, was ihn als frohe Botschaft vergegenwärtigt. Die Antworten darauf werden natürlich unterschiedlich ausfallen. Doch wenn wir uns auf die Evangelien zurückbesinnen und uns das vor Augen halten,

was wir über El Salvador - und andere Welten - gesagt haben, dann können wir vielleicht das Folgende sagen:

In einer grausamen Welt beeindrucken an Jesus das *Mitleiden* angesichts des Leids der Armen und Opfer sowie der erste Rang und die Letztgültigkeit, die er diesem einräumt. Es gibt nichts, was über diesem Mitleiden stünde oder nächstliegender wäre. Und Jesus lädt uns Gläubige dazu ein, uns selbst und Gott von diesem Mitleiden her zu definieren. Und er lädt alle Menschen dazu ein, seien sie nun gläubig oder nicht, den Mut zu haben, sich selbst und das, was sie als die letzte Wirklichkeit annehmen, als barmherzig zu definieren.

In einer Welt der Lüge und der Verstellung beeindruckt an Jesus die *aufrichtige Haltung* gegenüber der Wirklichkeit und der Wille zur *Wahrheit,* der Wille, nach der Wahrheit zu streben, sie auszusprechen und an ihr festzuhalten. Eine Wahrheit, die über die Bosheit und den Tod, über individuelle wie strukturelle Unterdrückung und Repression den Sieg davontragen kann. Eine Wahrheit, auf deren Fundament man die Güte und das Leben, die Großherzigkeit und die Hingabe gedeihen lassen kann. Eine Wahrheit, die durchdrungen ist von der *Freiheit,* zu segnen und zu verfluchen, ohne sich von der Lüge oder den Entstellungen durch das, was politisch oder kirchlich korrekt ist, in Beschlag nehmen zu lassen.

In einer Welt der Banalitäten beeindrucken an Jesus die Ernsthaftigkeit und die *Utopie.* In heutiger Sprache ausgedrückt: eine geschwisterliche Welt von Menschen, die gleich an Würde, aber auch ungleich sind, weil sie im Hinblick auf ihre Fähigkeiten und Charismen verschieden sind, um einander zu bereichern.

In einer Welt des Egoismus beeindruckt an Jesus die *Bereitschaft zu geben und sich selbst hinzugeben,* bis zum Martyrium.

Was die Gläubigen an Jesus beeindruckt, ist ein inniges *Vertrauen* auf seinen Vater und ein bedingungsloser *Gehorsam* seinem Gott gegenüber. Und ausgehend von diesem Gott-Vater und Vater-Gott beeindruckt die Einladung an uns, ihm nachzufolgen, und die Aufforderung - der Worte Michas eingedenk -, demütig in der Geschichte mit Gott seinen Weg zu gehen (Mi 6,8). Es beeindruckt seine Hoffnung beim Letzten Abendmahl: Es wird kommen das Reich des Vaters, und der Henker wird nicht über sein Opfer triumphieren. Um mit Paulus zu sprechen: „Gott wird alles in allem sein." (1 Kor 15, 28) Ein Jesus, der gleichzeitig von der Geschichte und von den Evangelien her in den Blick genommen wird, kann nach wie vor ein *eu-aggélion* sein.

IV. Klarstellungen zum Schluss

In diesem Beitrag haben wir wichtige Glaubensinhalte nicht angesprochen: die Dreieinigkeit, den Heiligen Geist, die Auferstehung Jesu und der Menschen ... Es wäre auch wichtig gewesen, das Thema der rechten Erkenntnis der Wahrheit anzusprechen.[14] Und nur nebenbei haben wir das rechte Tun, die Orthopraxie, erwähnt. Auf ihr hat man mit Nachdruck zu bestehen, denn ohne sie ist die

Orthodoxie ihres eigentlichen Wesens beraubt. Sie kann zur Farce und zuweilen zu einer Falle werden.

Da das Gesagte möglicherweise überraschend klingt, wollen wir zum Schluss einige Klarstellungen treffen:

1. Die erste Klarstellung ist theoretischer, aber vor allem pastoraler Natur: Wenn man von froher Botschaft spricht, dann darf man keiner Illusion verfallen und sollte nicht vergessen, dass die frohe Botschaft Jesu eine Herausforderung bleibt. Diese Illusion stellt sich für gewöhnlich dann ein, wenn man einseitig betont, dass der Gott Jesu der Abba ist, auf den man bedingungslos vertrauen kann. Doch man darf niemals vergessen, dass der Gott Jesu „Gott" bleibt, den man in einer Hoffnung vollkommener Verfügbarkeit Gott sein lassen muss.[15] Die Orthodoxie muss den nahen Gott und den nicht manipulierbaren Gott gleichermaßen zum Ausdruck bringen. Ich meine, dass dies die Wahrheit ist, aber ich weiß nicht, ob dies ohne Wenn und Aber dem Glauben der armen und verzweifelten Leute wirklich angemessen ist.

2. In diesem Beitrag bildete Jesus von Nazaret die Achse, um die sich all unsere Überlegungen drehten. Wir haben diese Vorgangsweise definitiv aus existenziellen Gründen so gewählt und waren uns dabei ihrer Grenzen bewusst.

Karl Rahner hat in gewohnt tiefgründiger Weise den Kern des Christentums vom „absoluten Geheimnis" her zur Sprache gebracht. Und er schrieb die folgenden Worte, die mich fast ein halbes Jahrhundert lang begleitet und im Leben wie im Glauben verankert haben: „Was sagt das Christentum eigentlich? Doch nichts anderes als: das Geheimnis bleibt ewig Geheimnis ..."[16] Doch auch jene anderen Worte aus dem Jahr 1937, die dem, was wir hier geschrieben haben, näher kommen, haben mich begleitet: „O unendlicher Gott, du hast ein solches Wort zu mir sprechen wollen! Du hast dem Meer deiner Unendlichkeit geboten, nicht über das ärmliche kleine Gemäuer zu fluten, in dem der kleine Acker meines Lebens eingeschlossen, aber auch behütet neben deiner Unendlichkeit gebreitet liegt. Von deinem Meer sollte nur der Tau deiner Milde über mein armes kleines Land kommen. Du bist im Menschenwort zu mir gekommen. Denn du Unendlicher bist der Gott unseres Herrn Jesus Christus. Er hat in Menschenworten zu uns gesprochen. Und nicht mehr kann das Wort der Liebe etwas bedeuten, was ich fürchten müsste. Denn wenn er sagt, dass er und du in ihm uns liebst, dann kommt dieses Wort aus einem Menschenherzen. Und in einem Menschenherzen hat dieses Wort nur einen Sinn, einen beglückenden Sinn."[17]

Das Geheimnis, das „ewig Geheimnis bleibt", kam zu uns in Jesus von Nazaret. Es musste als ein *geschichtlicher* Mensch kommen, um eine frohe Botschaft verkünden zu können: das Wort der Seligpreisung der Liebe. Und ein Wort, das direkt *Partei ergreift* für die Kleinen.

Rahner sprach in gewohnt tiefsinniger Weise. Die Überlegungen dieses Beitrags sind natürlich viel bescheidener. Doch unter Zuhilfenahme der Worte Rahners können sie vielleicht der christlichen Orthodoxie die Wege Jesu von Nazaret weisen.

3. Jesus von Nazaret endete am Kreuz. Und das Kreuz durchdrang das absolute

Geheimnis. Meiner Ansicht nach ist dies da, wo es um die Orthodoxie des Glaubens geht, nicht sehr präsent. Oder zumindest misst man dem nicht die geschuldete Bedeutung bei.

El Salvador ist - das kann ohne Übertreibung und ohne Masochismus gesagt werden - wie viele andere Regionen ein Ort der Kreuze. Und es ist auch der Ort eines besonderen Kreuzes: des Martyriums. Auch davon spricht man nicht viel, wenn es um die Orthodoxie des Glaubens geht. Ich erwähne das, weil das *eu-aggélion* gerade an diesen Orten des Martyriums am realsten und am stärksten Gegenstand der Hoffnung ist. Und weil an diesen Orten dieses *eu-aggélion* am ehesten zur Nachfolge Jesu motiviert.

[1] Dies war für mich eine wichtige Entdeckung, die ich folgender Quelle verdanke: Franz Josef Schierse, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung*, in: Johannes Feiner - Magnus Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 2: Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln 1967, 85-131, hier 104. Schierse stellt hier klar: „Das Prädikat in allen christologischen Aussagen ist Jesus", und: „Alle Titel und Würdenamen empfangen ihr Maß von Jesus her, und nicht umgekehrt."

[2] Vgl. Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998, 61-97.

[3] Ebd., 73-75.

[4] Davon zu unterscheiden ist die Historisierung, die Jesus von Nazaret innerhalb und in Verbindung mit den Erfordernissen der aktuellen Wirklichkeit sieht, vor allem der strukturellen. Diese Historisierung ist ein Spezifikum der lateinamerikanischen Theologie. Für Ignacio Ellacuría ist sie eine Notwendigkeit.

[5] Vgl. Fjodor M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, Frankfurt am Main 2008, Kapitel 5.

[6] Belegt ist dieses Zitat in meinem Beitrag: Jon Sobrino, *Recuperar y poner a producir a Jesús de Nazaret y su cruz en un mundo de pobres y oprimidos*, in: RLT 82 (2011), 48.

[7] Dieses universale Heil ist eine historisch parteiliche frohe Botschaft, denn es schließt diejenigen ein, die normalerweise ausgeschlossen sind: Heiden, Frauen, Sklaven.

[8] Im Wesentlichen sagen wir in diesem Absatz das, was wir bereits geschrieben haben in: Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Ostfildern 2008, 414-424.

[9] Die Verantwortlichkeit des Volkes angesichts des tragischen Endes Jesu ist Gegenstand exegetischer Debatten. Wir schließen uns der Meinung von Rafael Aguirre an. Vgl. Sobrino, *Christologie der Befreiung*, 275 ff.

[10] Vgl. vor allem Puebla, Kapitel 1, Nr. 1141 ff. Der deutsche Text ist publiziert in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Eiskopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1979.

[11] Vgl. Ignacio Ellacuría, *Aporte de la teologia de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo*, in: RLT 10 (1987), 8-10; Jon Sobrino, *La centralidad del „reino de Dios" en la teología de la liberación*, in: RLT 9 (1986), 247-281.

[12] Leonardo Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, 122.

[13] Dieses Zeugnis eines seiner Schüler haben wir aufgegriffen in: *Cartas a las Iglesias* 245 (1991), 10.

[14] Über die intellektuelle Durchdringung der Wirklichkeit siehe Ignacio Ellacuría, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, in: ECA 322-323 (1975), 419.

[15] Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus*, 287ff.

[16] Karl Rahner, *Gegenwart des Christentums*, Freiburg i. Br. 1963, 35. Zum Begriff des Geheimnisses vgl. auch Karl Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 51-99.

[17] Karl Rahner - Hugo Rahner, *Worte ins Schweigen. Gebete der Einkehr*, Freiburg i. Br. 1972, 24.

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

Die „Radikale Orthodoxie", kritisch betrachtet

Georges De Schrijver

In seinem Buch Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason *(1990) lehnt der anglikanische Theologe John Milbank jedwede säkulare Vermittlung in theologischen Überlegungen ab, und zwar aufgrund der Befürchtung, dies könnte den orthodoxen Glauben verfälschen. Stattdessen plädiert er für eine postmoderne Version des Augustinismus, bei der die kirchliche Gemeinschaft in ihrer Vielfalt Anteil hat an der friedlichen Koexistenz des dreieinigen Gottes (im Gegensatz zu der in der säkularen Stadt herrschenden Gewalt). Für Milbank ist das Thema der Teilhabe so wichtig, dass er es später sophiologisch und panentheistisch einfärbt – der Gottesdienst der kirchlichen Gemeinschaft belebt das innere Leben der Trinität. Diese Auffassung ist nicht mehr augustinisch. Deshalb lässt sich fragen, ob Milbanks Orthodoxie nicht übermäßig radikal ist.*

Die theologische Bewegung der „Radikalen Orthodoxie" wurde 1999 von den anglikanischen Theologen John Milbank, Catherine Pickstock und Graham Ward ins Leben gerufen. Publikationen der Bewegung sind in „The Radical Orthodoxy Series" veröffentlicht. Hauptakteur der Bewegung ist ohne Zweifel John Milbank (Jg. 1952), der zurzeit Professor für Religion, Ethik und Politik an der englischen Universität Nottingham ist.

Jenseits der säkularen Vernunft

Die theologische Zunft hat Milbank mit seinem 1990 erschienenen Buch *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* auf sich aufmerksam gemacht. Es wurde

bezeichnet als das „vielleicht brillanteste, ambitionierteste - und trotzdem problematischste - Werk, das die englische Theologie seit dem Zweiten Weltkrieg hervorgebracht hat“[1]. Tatsächlich ist in ihm bereits das gesamte Programm der späteren Radikalen Orthodoxie angelegt. In seinem Werk setzt sich Milbank polemisch mit den modernen „Metaerzählungen“ auseinander - den soziologischen und philosophischen Untermauerungen der politischen und wirtschaftlichen Modernisierung -, und er deckt auf, dass sie eine Herrschaft der Gewalt aufrichten. Darin scheint er sich an Jean-François Lyotard anzuschließen, der Jahrzehnte zuvor die entmenschlichenden Auswirkungen der „großen Erzählungen“ angeprangert hatte. Milbank betrachtet dieses Phänomen allerdings ausschließlich aus theologischer Perspektive. Seiner Ansicht nach findet der verheerende Charakter der Moderne seine Ursache in der zunehmenden Emanzipation der westlichen Kultur von der Religion: Die säkulare Vernunft geht nicht nur auf das Christentum zurück, sondern „ist im Vergleich zum orthodoxen Christentum in ihrer Säkularität faktisch durch ‚Häresie‘ *konstituiert*“.[2]

Die Wiege der Häresie finde sich im 14. Jahrhundert, und zwar in der Hinwendung der Theologie zum Nominalismus. Im Nominalismus werde Gott in der Begrifflichkeit eines fernen Herrschers gedacht, dessen unergründliche Willensentscheidungen die Menschen dazu bringen, selbst nach rationalen Konstrukten zu suchen, auf die sie ihr Leben gründen. So werde das Vertrauen auf Gott und „Gottes Willen“ durch das Vertrauen auf die menschliche Vernunft ersetzt. Das hat Hugo Grotius (1583-1645) zu der Annahme gebracht, dass der menschliche Geist selbst dazu in der Lage sei, die Gesetze zu erkennen, nach denen Eigentum und Herrschaft geregelt sind - als ob es keinen Gott gäbe *(etsi Deus non daretur)*, auf den sie zurückzuführen seien. Dieser Schritt war entscheidend für den Beginn des Aufstiegs des „autonomen Subjekts“ und dessen Erkundung des Säkularen.

Vor diesem Hintergrund versucht Milbank, die theologischen und anti-theologischen Motive offenzulegen, die in den angeblich nichttheologischen Disziplinen wie der Soziologie (Durkheim, Weber, Parsons) oder der politischen Philosophie (Kant, Hegel, Marx) wirksam sind. Hierdurch kann er genau nachzeichnen, welchen Veränderungen die Theologie unterzogen wurde, als sie in diesen Disziplinen bearbeitet wurde. So wurden nicht nur grundlegende christliche Themen wie „Vorsehung“ oder „göttliche Erwählung“ durch die säkulare Vernunft in säkulare Überzeugungen wie den beständigen Fortschritt der Menschheit überführt; die säkulare Vernunft verbannte die Religion auch in die Randbereiche der Gesellschaft. Diese Marginalisierung hatte weitreichende Folgen. So beraubte sie die Religion ihrer gesamtgesellschaftlichen Funktion, die sozialen Schichten miteinander zu verknüpfen: In säkularisierten Gesellschaften herrscht die Ansicht, dass Religion nur im privaten Bewusstsein der Gläubigen ihren Ort hat; ihre öffentliche Bedeutung und Wirkung hat sie verloren. Im Ergebnis hat sich die säkulare Sphäre konsolidiert, in der dem rationalen Planen, dem gegenseitigen Wettbewerb und der skrupellosen Gegnerschaft freier Lauf gelassen wird.

Milbank ist keineswegs bereit, diesen momentanen Zustand hinzunehmen, sondern strebt entschieden danach, der Religion ihre öffentliche Funktion wiederzu-

geben. In diesem Entschluss wird er dadurch bestärkt, dass er wie viele heutige Menschen davon überzeugt ist, dass die Moderne ihre beste Zeit hinter sich hat. Die Postmoderne öffnet neue Perspektiven hinsichtlich der Rückbesinnung auf bestimmte Traditionen, die vom normierten Konformismus des modernen Denkens unterdrückt worden sind. Doch bevor sich Milbank diesen neuen Perspektiven widmet, bezeichnet er noch zwei theologische Trends als „deviant", weil sie der säkularen Mentalität zu nahe kommen: Karl Rahners neukantianische Theologie und die marxistisch inspirierte lateinamerikanische Befreiungstheologie. Rahner wirft er vor, als Ausgangspunkt seiner Theologie die moderne (kantische) Vorstellung des menschlichen Strebens nach höherer Erfüllung zu gebrauchen und so auf der horizontalen Ebene der Existenz anzusetzen. Für Milbank muss diese Betonung der „diesseitigen" Erfüllung - selbst wenn sie letztlich nur dadurch erlangt werden kann, dass sie von der göttlichen Gnade angezogen wird - zur „Naturalisierung" des Übernatürlichen führen. In ähnlicher Weise wirft er der Befreiungstheologie vor, die göttliche Parteinahme für die Armen in marxistische Bahnen menschlicher Emanzipation zu lenken. Kurz gesagt duldet Milbank in theologischen Überlegungen keinerlei säkulare Vermittlung. Seiner Ansicht nach kann dieses Vermitteln nur in die Verfälschung des orthodoxen Glaubens münden.

Postmoderner kritischer Augustinismus

In den beiden letzten Kapiteln von *Theology and Social Theory* untersucht Milbank, welches Muster christlichem Theologietreiben im postmodernen Kontext zugrundeliegt. Dieser Kontext ist deshalb besonders interessant, weil hier Zweifel daran laut werden, dass uns „ein einziges, auf universale Vernunft aufbauendes Wahrheitssystem sagt, wie die Wirklichkeit ist". Deshalb muss sich die Theologie „nicht mehr an den anerkannten säkularen Standards wissenschaftlicher Wahrheit orientieren: In der Postmoderne gibt es unendlich viele mögliche Versionen der Wahrheit."[3]

Wenn es unzählige Versionen der Wahrheit gibt, dann heißt das in der Praxis, dass viele unterschiedliche Perspektiven miteinander in Konkurrenz treten. Denn die Postmoderne ist nicht nur der Schauplatz für wechselnde Perspektiven, sondern auch das Terrain, auf dem unausgesetzt gekämpft wird: Die postmoderne Welt ist von einem ganzen Spektrum verschiedener Stimmen bevölkert, die allesamt versuchen, die anderen von der Genialität ihres Wahrheitsanspruches zu überzeugen. Postmoderne Menschen erkennen, dass sie mit der sich wandelnden Zeit leben müssen, und dass „dieser Wandel für permanente Konflikte sorgt und ein heidnischer *agon* ist, bei dem die schlagkräftigste Rhetorik vorläufig triumphiert"[4].

Milbanks eigener theologischer Stil stellt keine Ausnahme von dieser Regel dar. Auch ihm liegt daran, mit seiner kraftvollen Rhetorik die Schönheit seiner Vision zu schützen. Diese besteht darin, die „Friedfertigkeit" inmitten unterschiedlicher

Spannungen zu feiern. Immer wieder findet sich bei ihm die (polemische) Behauptung, dass das Ideal der christlichen Friedfertigkeit mitnichten der nihilistischen Kultur des brutalen Wettbewerbs unterlegen ist. Für ihn orientiert sich das Leben an Augustinus' Konzept der *civitas caelestis*, der „Gottesstadt" (der geschwisterlichen Lebensweise der kirchlichen Gemeinschaft), das augenscheinlich zu Augustins Zeiten dem Leben in der konfliktgeladenen Gesellschaft des spätrömischen Reiches überlegen war.

Auch wenn die Moderne immer noch versuche, die den „großen Erzählungen" vom menschlichen Fortschritt innewohnende Gewalt zu verbergen, sprächen die Postmodernen ganz offen von „einer nihilistischen Ontologie der Gewalt". Die französischen Dekonstruktivisten (Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard) seien beständig auf der Suche nach der unterdrückten „Differenz". Doch sei diese „Differenz" erst einmal zurückgewonnen, werde sie von diesen Denkern den Überresten totalisierender Systeme oder aber Denkschulen gegenübergestellt, die ihrer Ansicht nach in der Praxis der Dekonstruktion nicht weit genug gehen. Damit belegten sie, dass sie für eine „Differenz [werben], die als gegensätzliche Differenz zu verstehen ist, als eine Differenz, die in die vorhandene gemeinsame Kultursphäre eindringt, um zu konkurrieren, zu verdrängen und auszuschließen. [...] Doch", so fragt Milbank kritisch, „muss man jede Störung, jeden Vorfall als Kriegsfall deuten?"[5] Das Aufwerfen dieser Frage stellt bereits eine Erweiterung von Milbanks Position dar. Für ihn gibt es definitiv eine Alternative zur „gegensätzlichen Differenz", insbesondere die „harmonische Ontologie der Differenz", die in der christlichen Theologie thematisch ausgeführt wird.

Von diesem Blickwinkel aus - dem der „Gottesstadt" - unternimmt es Milbank, über die gesamte säkulare Sphäre zu urteilen. Ihm erscheint es offensichtlich, dass „das Christentum - auch ‚objektiv' - sich nicht einfach als different zeigt, sondern als das Differente gegenüber allen anderen kulturellen Systemen, denen es gegenübersteht, weil sie vom aufkommenden Nihilismus bedroht sind"[6]. Das Ethos der „Gottesstadt" ist die angemessene Perspektive zur Entschlüsselung der Wirklichkeit.

Postmodernes Trinitätsverständnis

Milbank verleiht seiner Trinitätslehre eine postmoderne Färbung, indem er postuliert, dass der dreieinige Gott - weil sich die göttlichen Personen durch Beziehungen auszeichnen - keine festgelegte Substanz hat. In seinem Artikel *The Linguistic Turn as a Theological Turn* führt er an, dass der „Tod eines lediglich ‚vorgängig' substanzhaften Gottes bereits in der Trinitätslehre zum Ausdruck gebracht wurde"[7]. Diese Auffassung ist bestimmend für das ihm eigene Verständnis der Klassiker der Trinitätslehre, nämlich von [Pseudo-]Dionysius (um 500), Maximus Confessor (580-662), den Kappadoziern (4. Jahrhundert) sowie Augustinus (354-430). Im Christentum wurde die „Einheit" des Ursprungs (Plotins Gott) abgelehnt und durch die Vorstellung eines dreieinigen Gottes ersetzt, der diffe-

renziert ist und trotzdem in sich in Frieden lebt. Maximus lehrt, dass „Gott die Unterschiedenheit vom Andersartigen" ist; auch wenn er „in seiner *comprehensio* jede Differenz einschließt und umfasst, ist Gott auch der Gott, der unterscheidet"[8].

Wenn man nach der tieferen Ursache dafür fragt, warum das Wesen Gottes sich durch die Differenz auszeichnet, dann lautet die Antwort eindeutig, dass Gott eine „in sich schöpferische Macht" und deshalb imstande sei, das Andere hervorzubringen, ohne sich dadurch bedroht zu fühlen. Darauf lege Dionysius den Schwerpunkt: Gott sei - eben weil er „überreichen Wesens" ist - im Grunde „eine Macht im Sein, die mehr als das Sein ist, eine in sich schöpferische Macht".[9] Die in sich schöpferische Macht könne es sich leisten, die Differenz zu setzen und sie respektvoll in Freundschaft zu umschließen. Aus all dem leitet Milbank ab, dass es falsch wäre, Gott als totalisierende Substanz zu sehen, die von der Differenz abgetrennt oder ihr gegenüberstehen würde. Vielmehr müsse Gott als der gelten, dem es Freude bereitet, in voneinander unterschiedenen Wesen anregende Harmonie zu stiften. Die Einheit Gottes bestehe im dynamischen Geschehen, den „transzendenten Frieden" zwischen den Differenzen hervorzubringen.

Beim aufmerksamen Lesen wird deutlich, dass Milbank die gesamte endliche Wirklichkeit in Gottes differenzierte Schöpferkraft integriert. Milbank beginnt denn auch, unsere Teilhabe am Leben des trinitarischen Gottes theologisch zu „imaginieren". Die Wesen der Welt partizipierten an Gottes innerer Schöpferkraft, auf deren Basis die Beziehungen innerhalb der Trinität entstünden. Deshalb liege der Schwerpunkt ganz auf dem Spiel der sich wandelnden Beziehungen zueinander: „Man kann sich die Schöpfungselemente nur als an und für sich miteinander verbundene ‚Merkmale' vorstellen, die sich in jeder möglichen Weise immer wieder neu verbinden (Basilius; Gregor von Nyssa), sowie als ‚Samen', ‚Monaden' (Johannes Scotus Eriugena) oder Zahlenverhältnisse (Augustinus), die an der göttlichen Schöpfungsmacht und am göttlichen Schöpfungshandeln Anteil haben."[10]

In der Kommentierung der augustinischen Musiktheorie betont Milbank, dass die verschiedenen geschaffenen „Monaden" oder „Spannungsverhältnisse" imstande seien, ihren eigenen musikalischen Beitrag zum sich permanent wandelnden harmonischen Ganzen zu leisten.

Georges De Schrijver, geb. 1935 in Belgien, trat 1954 dem Jesuitenorden bei, studierte Philosophie in München und Theologie in Leuven und Paris. Von 1976 bis 2000 war er Professor der Systematischen Theologie an der Katholischen Universität Leuven, Belgien. Dort gründete er 1988 das Zentrum für Befreiungstheologie. Seit 2001 ist er regelmäßig als Gastprofessor an der Ateneo de Manila University (Philippinen) und am Dharmaram College in Bangalore (Indien). Veröffentlichungen u.a.: Recent Theological Debates in Europe. Their Impact on Interreligious Dialogue (2004); The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida (2010). Anschrift: Heilige-Geeststraat 54/0502, 3000 Leuven, Belgien. E-Mail: georges.deschrijver@theo.kuleuven.be.

Neue musikalische Phrasen seien nicht durch die vorausgehenden festgelegt und stünden ihnen auch nicht entgegen. Die „Spannungsverhältnisse" „enthalten nicht im Voraus alles, was sich aus ihnen später entwickelt, sondern besitzen eine ‚körperlose' Expansionskraft. Deshalb ist die Schöpfung kein Endprodukt in

der Dimension des Raumes, sondern wird kontinuierlich *ex nihilo* in der Zeit erschaffen."[11]

Panentheismus in der sophiologischen Tradition

In seinen jüngeren Schriften räumt Milbank ein, dass er den Gedanken der Teilhabe der geschaffenen Wirklichkeit am inneren Leben der Trinität von den deutschen Romantikern Hamann und Jacobi entliehen habe. Auf sie bezieht er sich bei seiner Kritik an Duns Scotus (1266-1308), dessen System der „Univozität des Seienden" (und in ähnlicher Weise, wenn auch in unterschiedlichem Maß, des Endlichen und des Unendlichen) die religiöse Vorstellung von der Teilhabe am Überreichtum der göttlichen Kraft gesprengt habe. Milbank hat sicher recht, wenn er daran festhält, dass das einzige Gegenmittel gegen die Säkularisierung der westlichen Kultur in einer Wiedergewinnung der religiösen Vorstellung der Teilhabe besteht: Nur durch die Verankerung des Geschenks der eigenen Existenz in der Freigebigkeit des höchsten Gebers können die Menschen ihre Geschöpflichkeit und ontologische Abhängigkeit vom Ewigen erkennen. Das Problem dabei ist allerdings, dass Milbank in seiner Auseinandersetzung mit Duns Scotus so weit gegangen ist, die relative Autonomie der geschaffenen Welt praktisch zu bestreiten, die gemeinhin in der katholischen Theologie akzeptiert wird.

Während in der katholischen Theologie im Gefolge Thomas von Aquins (1225-1274) gilt, dass die Gnade die Natur erhebt, ohne ihre natürlichen Grundlagen (ihre Fähigkeit zur horizontalen, innerweltlichen Entwicklung) zu zerstören, haben sich Milbank und seine Mitstreiter einseitig auf die reine und schlichte erhöhte Natur konzentriert. Im Einklang mit de Lubacs Untersuchung zu diesem Thema unterstreichen sie erstens die übernatürliche Ausrichtung der menschlichen Natur und zweitens, dass diese Ausrichtung immer als reines Geschenk empfangen werden muss. Wiederholt erwähnen sie das durch die Sünde entstandene Dilemma der Menschheit nach dem Fall, doch nur, um sogleich anzufügen, dass durch die Inkarnation Christi der anfängliche Gnadenstand der menschlichen Natur wiederhergestellt sei. Also hätten die Theologen das Recht, die direkte Teilhabe - wenn nicht der Menschheit insgesamt, so wenigstens der kirchlichen Gemeinschaft - am überreichen Leben des dreieinigen Gottes zu betonen. Diese Entscheidung führt zu einer Denkweise, die ein Kommentator als „Milbanks Panentheismus"[12] bezeichnet hat.

Typisch für den Panentheismus ist, dass hier der Versuch unternommen wird, die „Geschichte des Werdens Gottes" - und in diesem Fall des dreieinigen Gottes - in der endlichen Welt nachzuzeichnen. Gott wächst in und durch die Rückkehr der endlichen Wesen zu ihrem Ursprung in der Ursprungsgottheit zu seiner ganzen Fülle heran. Gott wird in erster Linie als der Eine bestimmt, „außerhalb dessen nichts existieren kann": Die Welt und alle unterschiedlichen Geschehnisse, die sich in ihr ereignen, sind im offenen Raum zwischen den „Unterschieden" in der

Trinität anzusiedeln. Und doch bereichert die Art und Weise, in der die geschaffenen Wesen auf den Ursprung reagieren, der ihnen das Leben geschenkt hat, den dreieinigen Gott. Der Schlüssel zum Verständnis ist hierbei wiederum die Teilhabe. Indem die Menschen sich kulturell betätigten - und versuchten, ihrem Leben Sinn zu verleihen -, ahmten sie die Schöpferkraft des göttlichen Logos nach und hätten an ihr Anteil. Je mehr es ihnen gelinge, „über sich hinauszugehen", umso mehr hätten sie in ihrer poetischen Existenz in gewisser Weise „Anteil an Gott", und umso mehr drücke sich der Logos in ihnen aus. Milbank spricht häufig von der „Selbstverwirklichung Gottes in der endlichen Welt". Damit meint er, dass diese Selbstverwirklichung durch die sich intensivierenden Prozesse der Vergöttlichung vermittelt werden, die die Menschen durchleben, wenn sie zum göttlichen Ursprung zurückkehren.

Diese Vermittlung findet sich in Bulgakows Sophiologie zutreffend ausgedrückt. In der Sicht des russischen Theologen Sergei Bulgakow (1871- 1944) repräsentiert die Weisheit, Sophia, die Dynamik von „Geben und Empfangen", die der Reziprozität zwischen den drei Hypostasen der göttlichen Trinität zugrundeliegt. In eben diesen Prozess göttlicher Reziprozität wird die endliche Welt mit hineingenommen. Diese Einbeziehung ergibt sich aus Bulgakows Verständnis des Schöpfungsaktes. Wenn die gängige negative Bestimmung, wonach „Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen" hat, die Vorstellung jeglichen nichtgöttlichen oder außergöttlichen Prinzips bei der Schöpfung ausgeschlossen hat, dann, so Bulgakow, kann der *positive* Gehalt der Schöpfung nur dergestalt sein, dass Gott die Welt aus sich selbst heraus geschaffen hat, aus seinem Wesen. Dies hat weitreichende Konsequenzen, die Milbank wie folgt zusammenfasst: „[...] wenn die Schöpfung sich in Gott befindet, dann muss sich umgekehrt Gott in der Schöpfung befinden. Gott muss das in sich selbst sein, was aus Gott herausgeht. [...] Im Grunde genommen sind die geschaffenen Dinge in gewissem Sinne Gott, und Gott ist in gewissem Sinne geschaffen. [...] Sophia ist die Schöpfung in Gott: Sophia ist auch Gott in der Schöpfung."[13] Auf dieser Basis unterscheidet Bulgakow zwischen der „göttlichen Sophia" (der Schöpfung in Gott) und der „geschöpflichen Sophia". Letztere setzt er mit der „Weltseele" ineins und im Zusammenhang der Inkarnation auch mit der Kirche, dem Leib und der Braut Christi. Durch diese „Theurgie" (Kult, Verehrung) der Kirche wird das „Überfließen" des dreieinigen Gott in die Schöpfung inszeniert und gefeiert.

Radikalisierter Augustinismus

Milbanks Bulgakow-Studie ist 2009 erschienen; darin werden die sophiologischen Aspekte untermauert, die sich bereits in seinen früheren Publikationen finden. So postuliert Milbank beispielsweise in *The Word Made Strange* (1997), dass die Kirche - als Leib Christi - im inneren Leben des dreieinigen Gottes verankert ist: In der Anwesenheit des Heiligen Geistes in der Kirche ist die Kirche in Gott aufgenommen.[14] Dies impliziert, dass die Eucharistiefeier sowie die Buß-,

Vergebungs- und Versöhnungspraxis der Gläubigen sich auf das innere Leben der Trinität auswirken, die sozusagen durch den Gottesdienst der Kirche neu belebt wird. Dadurch wird das Tun der Kirche nicht nur vergöttlicht, sondern ist selbst göttlich. Diese Auffassung hat einen Kommentator zu folgender Bemerkung veranlasst: „Milbanks Ekklesiologie ist so steil, dass die Kirche aus dem Himmel auf die Erde hinunterblickt."[15] Dies wirft die Frage auf, ob Milbanks radikale Orthodoxie nicht übermäßig radikal ist.

Milbanks Radikalität zeigt sich in seinem Verständnis von Augustinus' „Gottesstadt". Seiner Ansicht nach können die Stadtbewohner - die wahren Glieder der Kirche - gar nicht anders, als sich gegen all jene zu wenden, die in der irdischen Stadt im „gefallenen" Status der Selbstliebe (der selbsterklärten Autonomie) leben. Die Gläubigen müssen einfach unnachgiebig sein, weil sie durch ihre Verbindung mit der wahren Kirche in das innere Leben Gottes eingebunden sind. Auf dieser Grundlage kann es keinen Kompromiss mit dem Ethos des Säkularen geben. Milbanks Kritiker wenden allerdings ein, dass Augustinus selbst hierbei stärker differenziert. Denn als Bischof musste Augustinus in seinem Streit mit den Donatisten - den Verfechtern einer reinen, unbefleckten Kirche - akzeptieren, dass die Realität der Kirche in ihrem Jetztzustand die einer „durchmischten Kirche" ist, die aus Heiligen und Sündern besteht, so dass die Vorstellung einer „reinen Gottesstadt" eher ein eschatologisches Ideal ist als eine Beschreibung der vorfindlichen Kirche.[16] Und auch ein anderes Prinzip, das Milbank hochhält - die Teilhabe der geschaffenen Wirklichkeit und inbesondere der Wirklichkeit der Kirche am inneren Leben des dreieinigen Gottes -, scheint sich weniger an Augustinus zu orientieren, als Milbank lieb sein dürfte. Der Milbank-Anhänger Johannes Brachtendorf kommt in seiner eingehenden Rezension von Michael Hanbys Buch *Augustine and Modernity* (2003) zu dem Schluss, dass „Hanbys offensichtliches Bemühen, die geschaffene Wirklichkeit in die göttliche Trinität zu integrieren, Augustinus fremd bleibt [...] Die Radikale Orthodoxie kann sich nicht auf Augustinus berufen"[17].

Dies ist eine wichtige Feststellung. Sie stellt Milbanks Grundthese infrage, wonach Metaphysik (oder Onto-Theologie) durch Theo-Ontologie ersetzt werden muss. Oder, etwas detaillierter, dass nur die des Glaubens (der Offenbarung, *sacra doctrina*) kundige Vernunft (Philosophie) eine Garantin wirklicher theologischer Erkenntnis ist. Gemeinsam mit Catherine Pickstock hat es Milbank unternommen, diese These im Band *Truth in Aquinas* (2001) zu belegen. Entgegen der weitverbreiteten Ansicht, dass sich Thomas - neben seinen theologischen Überlegungen über Offenbarungstatsachen (Trinität, Inkarnation) - auch eines philosophischen Gotteskonzepts bedient hat, behaupten beide Autoren, dass dieser vermeintliche Dualismus jeglicher Grundlage entbehre, wenn nur Thomas' Verwendung der grundlegenden neuplatonischen Systematik auf der Ebene unterhalb seiner aristotelischen Kategorien ausreichend berücksichtigt werde. Ihrer Ansicht nach hat Thomas nicht nur Augustinus' Theorie der göttlichen Erleuchtung des menschlichen Denkens wieder in die Diskussion gebracht, sondern auch Dionysius' Vorstellung der menschlichen Teilhabe an Gott. Auch hier lässt sich

eine erhebliche Radikalisierung beobachten. Thomas entwirft in seinem Kommentar zu Dionysius' *De divinis nominibus* in Anlehnung an Dionysius die These, dass die geschaffene Wirklichkeit am „Überreichtum" des göttlichen Seins *(esse)* teilhabe, aber nicht am göttlichen Wesen an sich. Trotzdem sprechen Milbank und Pickstock in ihrem „kreativen" Verständnis der Teilhabe entschieden von der „Erhebung unseres Seins ins Göttliche", die - in bester sophiologischer Manier - „auf die göttliche Vorahnung reagiert, die in Gott selbst und jenseits seiner selbst geschieht"[18].

Ausblick

Fragt man, warum John Milbank auf die Theo-Ontologie setzt und damit auf eine Methode theologischen Erkenntnisgewinns, die jedes neutrale philosophische Nachdenken ausschließt, dann lautet die Antwort schlicht: Wir lebten nicht mehr in einer Zeit, die der Antike oder dem Mittelalter - und damit Epochen, in denen zum Philosophieren auch metaphysische oder kosmologische Überlegungen über Gott gehörten - auch nur entfernt ähnele. Die modernen Philosophien beschäftigten sich in erster Linie damit, wie Menschen ihre Welt gestalteten. Wenn Gott oder wenn religiöse Überzeugungen überhaupt noch eine Rolle spielten, dann nur in mehr oder weniger säkularisierter Form, wie es Kants Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* belege. Dieser Sachverhalt erklärt, warum Milbank die beeindruckende Erzählung vom „Abstieg" des dreieinigen Gottes hinunter in die Welt in und durch die Andacht der gottesdienstlichen Gemeinschaft einführt. Die kirchliche Gemeinschaft erwecke den dreieinigen Gott zum Leben, und sie kann das tun, weil sie - Gott sei Dank! - ein „Teil" dieses Lebens geworden sei.

In dieser gottesdienstlichen Vision besteht die Stärke der Radikalen Orthodoxie. Doch diese Stärke ist zugleich auch ihre Schwäche. Mit seiner religiösen „großen Erzählung" wehrt sich Milbank gegen das, was er als modernistische Reduktion der Religion auf die Ethik bezeichnet. Zweifellos gelingt es ihm, die religionsästhetische Dimension der Religion zurückzugewinnen: Den Emotionen wird viel Raum gelassen. Trotzdem weiß er offensichtlich nicht die tiefen Gefühle zu würdigen, die auch beim ethischen Handeln im Spiel sind, wenn Menschen aus ihrem gesellschaftlich bedingten Elend herausgeholt werden. Das bezieht sich beispielsweise auf die Ablehnung der Befreiungstheologie, die ich zu Beginn dieses Artikels erwähnt habe. Auch die Inspiration durch die Befreiungstheologie und die aus ihr folgende ethische Praxis muss als echter Gottesdienst verstanden werden, wobei sich dieser nun um die Figur des „Menschensohns" dreht: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan." (Mt 25,40) Die Radikale Orthodoxie besitzt das Potenzial, eine radikale Orthopraxie zu entwickeln, doch dazu müsste sie zunächst den Reichtum der Botschaft des Evangeliums vom historischen Jesus integrieren, des inkarnierten Logos.

[1] Richard Roberts, *Transcendental Sociology? A Critique of John Milbank*, in: Scottish Journal of Theology 46 (1993), 527.

[2] John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford/Cambridge ([1]1990) 1995, 3.

[3] John Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism. A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, in: Modern Theology 7 (1991), 225.

[4] Ebd., 227.

[5] Milbank, *Theology and Social Theory*, 289.

[6] Ebd., 381.

[7] John Milbank, *The Word Made Strange*, Oxford 1997, 106.

[8] Milbank, *Theology and Social Theory*, 423.

[9] Ebd.

[10] Ebd., 424.

[11] Ebd., 425.

[12] Siehe Amene Mir, *A Panentheistic Reading of John Milbank*, in: Modern Theology 28 (2012), 526-560.

[13] John Milbank, *Sophia and Theurgy. The New Theological Horizon* (2009), 30-33; www.theologyphilosophycentre.co.uk/online papers/ (Zugriff 5. Juni 2013).

[14] John Milbank, *The Word Made Strange*, 186.

[15] David Dunn, *Radical Sophiology. Fr. Sergei Bulgakov and John Milbank on Augustine*, in: Studies in East European Thought (2012), 233.

[16] Ebd., 239-240. Vgl. auch Robert A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1989.

[17] Johannes Brachtendorf, *Orthodoxy without Augustine. A Response to Michael Hanby's* Augustine and Modernity, in: Ars Disputandi 6 (2006), www.ArsDisputandi.org (Zugriff am 6. Juni 2013). Vgl. Michael Hanby, *Augustine and Modernity*, London/New York 2003.

[18] John Milbank - Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, London 2001, 38.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

„Orthodoxie" und „Heterodoxie" in anderen Religionen

Die Fallbeispiele des Hinduismus und Buddhismus

George Gispert-Sauch

Die Kategorien Orthodoxie und Heterodoxie dürfen in der Form, wie sie gemeinhin in der semitischen und westlichen Tradition verstanden werden, nicht auf Hinduismus und Buddhismus übertragen werden. Im Hinduismus ist Orthodoxie mit der Autorität

der Veden verbunden und steht für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft. Heterodoxie (nastika) stellt das Unvermögen dar, die Autorität der Veden und der Gemeinschaft anzuerkennen, was mehr in die Richtung des Abfalls vom Glauben geht. Wird die Autorität der Veden respektiert, kann man ihre Texte am dienlichsten für das eigene Heil deuten. Über die Orthodoxie entscheidet dabei nicht die korrekte Verwendung einer Präposition oder die Wahrheit eines Glaubenssystems. Der Buddhismus ist unorthodox, und zwar nicht aufgrund seiner Leugnung eines Gottes, sondern weil er die Veden nicht als Quelle anerkennt, in der sich Erkenntnisse über die endgültige Erlösung finden ließen. Das Moment der Häresie ist im Buddhismus und seiner Geschichte stärker ausgeprägt, weil es hierbei um die Deutung der historischen Figur des Buddha und seines Weges geht.

Stellt man die Frage nach „Orthodoxie" und „Häresie" an die Religionen Südasiens, dann bedeutet das, dass man auf die Sorge um den Zustand und die Authentizität unserer kulturellen und religiösen Tradition, um ihre Zukunft und ihr Wachstum mit Hilfe griechischer Worte antwortet. Hier soll nicht versucht werden, „Orthodoxie" ins Sanskrit, Tamil oder eine andere indische Sprache zu übersetzen. Vielmehr wird der Versuch unternommen zu verstehen, auf welches Problem „Orthodoxie" eine Antwort zu geben versucht, und wie dies in der Kultur Südasiens zum Ausdruck gebracht wird.

In der wichtigsten indischen Tradition gibt es eine alte und allgegenwärtige Trennung zwischen Auffassungen, die als *astika* beziehungsweise *nastika* bezeichnet werden. *Astika* (*asti* = „es gibt" im Sanskrit) unterstützt einen grundlegenden Wert der Gesellschaft, der als Kriterium für ihren authentischen Fortbestand dient, während *nastika* bedeutet, dass es einen solchen grundlegenden Wert oder Fortbestand „nicht gibt". Häufig werden die beiden Worte *astika* und *astika* mit „orthodox" und „heterodox" übersetzt, gelegentlich auch mit „theistisch" und „nicht-theistisch". In der indischen Forschung wird betont, dass das Kriterium nicht so sehr darin besteht, den Wahrheitsgehalt der jeweils betrachteten Auffassung zu beurteilen - wie etwa den Glauben an Gott -, sondern vielmehr die grundlegende Anerkennung der Tatsache, dass die Veden ein gültiges und beständiges Kriterium für die Authentizität sind. Buddhismus und Jainismus gelten nicht deshalb als *nastika*, weil sie atheistisch wären, sondern weil sie die Veden nicht als gemeinschaftliches Kriterium anerkennen. Dabei geht es um das Veden-*Pramanyam*, die Autorität der Veden. Die Veden sind mehr als ein Maßstab für die Wahrheit - sie sind der Maßstab für die Loyalität gegenüber der eigenen Gemeinschaft.

Pramanyam ist ein Abstraktum, ein Fachbegriff, mit dem bewährtes, gültiges Wissen bezeichnet wird, das ein Wahrheitskriterium darstellt. Wie bei der Vorstellung des „Kanons" ist auch hier an einen „Maßstab" gedacht, denn das Wort ist vom Verb *pra-ma* abgeleitet, was „messen, richtiges Wissen schaffen" bedeutet. Dabei ist zu beachten, dass die Veden ursprünglich keine Schriften waren, sondern erst relativ spät verschriftlicht wurden. Sie waren ein feststehender Text, der als Sinnbild der Gemeinschaft durch mündliches Rezitieren überliefert wurde.

Die Veden anzuerkennen bedeutete, einen gültigen und von der Gemeinschaft anerkannten Bezugspunkt anzuerkennen. In gewisser Weise scheint die Anerkennung der Veden Ähnlichkeit mit dem Singen der Nationalhymne zu haben oder mit dem Sprechen des Glaubensbekenntnisses im christlichen Gottesdienst: In erster Linie wird durch diese Texte die Treue zur eigenen Tradition zum Ausdruck gebracht, jeweils nach Maßgabe des je unterschiedlichen Verständnisses ihrer Bedeutsamkeit.

Die Struktur der Veden

Das Wort *Veden* bedeutet „Wissen" oder „Weisheit", und zu ihnen gehören vier Texttraditionen, die historisch in vier Schichten überliefert wurden. Auch wenn die Meinungen darüber auseinandergehen, in welcher zeitlichen Reihenfolge die Texte anzusetzen sind, und obwohl es daneben eine Reihe sich überschneidender Traditionen gibt, möchte ich hier die Entstehungsdaten der vier Schichten der Veden nennen, die in der Forschung als wahrscheinlich gelten. Beginnend mit den ältesten Schichten sind dies: erstens die *Samhitas,* überwiegend hymnische Texte, die bei rituellen Opfern eingesetzt wurden (ca. 2000-1000 v.Chr.); zweitens die *Brahmanas,* allgemeine Überlegungen und theologische beziehungsweise mythologische Erläuterungen von Opferhandlungen und -texten, zumeist in Prosa gehalten (ca. 1000-600 v. Chr.); drittens die *Aranyakas* sowie viertens die *Upanischaden,* die sich beide inhaltlich sehr ähnlich sind; es sind Texte, die entfernt mit Opferhandlungen zu tun haben (um 700-200 v. Chr.); sie nehmen alte Volkstraditionen auf und bestehen aus philosophischen und frommen Betrachtungen sowie anthropologischen, theologischen und ethischen Überlegungen und sind teils in Prosa, teils in Versform gehalten.

Diese vier Linien der vedischen Tradition sind durch unterschiedliche Akteure in den alten Festen und Ritualen der arischen Vorfahren überliefert worden. So betrifft erstens der *Rigveda* die amtierenden Priester; zweitens der *Samaveda* die Sänger sowie drittens der *Yajurveda* die am Ritual Beteiligten. Die vierte Linie, der *Atharvaveda,* steht überwiegend für den Versuch der Sanskrit-Tradition, die älteren Traditionen der Volksreligiosität in die neue Kultur zu integrieren, die durch die Arier nach Indien gekommen war. Auch wenn allgemein an ein spätes Hinzuwachsen zur kulturellen Tradition der Arier gedacht wird, könnten einige Texte des *Atharvaveda* noch viel älter sein.

Die Mimamsaka-Traditionen

Im indischen Verständnis des Wortes gelten alle philosophisch-theologischen Traditionen, die die Autorität der Veden anerkennen, als „orthodox". Dabei gibt es zwei wichtige Auffassungen darüber, welcher Platz den Veden als der Hauptquelle transzendenten Wissens eingeräumt werden soll. Von der ersten Sichtwei-

se, die sich in den zwei *Mimamsa*-Traditionen findet, wird jede andere Quelle der Heilserkenntnis abgelehnt. Die zweite Sicht, das *Nyaya-Vaisheshika,* ist nicht ausschließlich; sie wird im Fortgang dieser Ausführungen noch zu behandeln sein.

Den *Mimamsas* (oder *Mimamsakas*) zufolge sind die Veden die einzige Quelle einer Erkenntnis, die zu *Moksha* oder der Erlösung vom ewigen Kreislauf von Wiedergeburt und Leiden führt. Für diese Sicht stehen zwei hermeneutische Traditionen, die als *Mimamsas* bezeichnet werden (die Verbwurzel *man,* aus der *Mimamsa* ursprünglich besteht, bedeutet „denken"). Beide sind allerdings unterschiedlich und lehnen sich gegenseitig ab.

Die erste *Mimamsa (Purva)* hat in Indien nicht so lange Bestand gehabt. Sie steht für eine Theologie, die in enger Verbindung zum rituellen Leben der frühen vedischen Gemeinschaft steht und sich größtenteils um ein komplexes System von Opfern dreht, die sich mit der späteren Opferkultur der jüdischen Tora vergleichen lassen. In der Sicht dieser *Mimamsa* gelten die beiden älteren Schichten der Veden (*Samhitas* und *Brahmanas*) als Kernbestand des vedischen Corpus, während die anderen Schichten als spätere Erläuterungen über den Nutzen der beiden ersten betrachtet werden. Dazu gehört eine Theologie, nach der das Heil in erster Linie durch den praktischen Vollzug der Opferüberlieferung bewirkt wird. Für das Heil ist es nötig, tätig zu werden, und so ist diese Theologie zutreffend als *Karma-Marga* bezeichnet worden, als Weg der Tat.

Dagegen lehrt die zweite *Mimamsa (Uttara)* - die jüngere, aber wirkmächtigere Tradition -, dass rituelles Handeln nur eine Vorbereitung auf die Weisheit darstellen kann. Allein durch Weisheit können wir verändert werden, und Weisheit findet sich vorrangig in den beiden jüngeren Schichten der Veden, also in den *Aranyakas* und vor allem in den *Upanischaden.* In diesen Schichten wird dem „Wissen" *(Jnana-Marga)* die größte Bedeutung zugemessen. Deshalb wird es auch „Ende der Veden" genannt *(Vedaanta),* wobei „Ende" hier doppeldeutig ist: Es kann „Schluss" oder auch „Zweck" heißen. Deshalb stehen *Aranyaka* und *Upanischaden* für die höchste neue Wahrheit, die der Gemeinschaft in den *Shrutis* oder „Offenbarungen" vorliegen. Der ältere Teil der Veden, der sich um das Opfer dreht, wird zwar noch als Anfang der Überlieferung respektiert, doch kann er lediglich auf das vorbereiten, was keine menschliche Weisheit enthüllen kann, nämlich die rettende Wahrheit, dass Brahman oder Atman die alles durchdringende Wirklichkeit und der Urgrund der Welt sowie der Veden selbst ist. Natürlich lässt sich das Verhältnis zwischen der sichtbaren Welt und der un-

George Gispert-Sauch SJ, geb. 1930 in Katalonien, Spanien, ging 1949 für den Jesuitenorden an die Bombay-Mission nach Indien. Er studierte dort Sanskrit, Pali, altindische Kultur, Philosophie und christliche Theologie und wurde 1962 zum Priester geweiht. Promotion 1965/66 am Institut Catholique in Paris mit einer Arbeit über das Ananda-Konzept (göttlicher Segen) im Verhältnis zum Heiligen Geist in der biblischen Tradition. Seit 1967 lehrt er am Vidyajyoti College (ehem. St Mary's College) christliche Theologie und Indologie. Seine Lehre und seine Veröffentlichungen beschäftigen sich hauptsächlich mit den Berührungspunkten von christlicher Geschichte und indischer Tadition. Anschrift: Vidyajyoti College of Theology, 4/A Raj Niwas Marg, Delhi 110054, Indien. E-Mail: jordigsauch@gmail.com.

sichtbaren Wirklichkeit auf unterschiedliche Weise erklären, wie sie sich bei den großen Theologen *(Acharya)* wie Shankara, Ramanuja, Madhva, Nimbarka oder Vallabha finden, die zwischen dem 9. und dem 16. Jahrhundert gelebt haben. Sie alle sind der Ansicht, dass die Veden ihre Autorität aus sich selbst heraus besitzen, da die Wahrheit nur selbstevident sein kann. Deshalb heißt es von den Veden, dass sie „ewig" und „nicht personal" seien, also nicht in persönlicher Weise durch einen außenstehenden Vermittler offenbart worden seien. Diese Auffassung ließe sich mit den teilweise platonischen Theorien des „Naturrechts" im Christentum vergleichen.

Welche Rolle spielt die „Vernunft" bei der Deutung der Weisheit, die uns in den Veden überliefert ist? Natürlich ist „Vernunft" ein Schlüsselbegriff der westlichen Philosophie und Theologie. Das indische Äquivalent wäre *Tarka* („Auseinandersetzung"). *Tarka* wird manchmal auch als „trockene" Auseinandersetzung bezeichnet und dient nicht als Quelle positiven Wissens, sondern dazu, die Unrichtigkeit der normalen Wahrnehmungen und Affirmationen „aufzuschrauben" (das der Verbwurzel *tark* zugrundeliegende Bild). In der Hermeneutik der Veden kann *Tarka* auch negativ verwendet werden. Dagegen wird *Anumana* („Rückschluss"; etymologisch „hinterher denken", deshalb zustimmend) in Indien als ernsthaftes Tun betrachtet; es gilt - neben der unmittelbarer Erfahrung, dem Vergleich und der Offenbarung - als eine der anerkannten Quellen authentischen Wissens. Die großen Theologen Indiens, die *Acharya,* haben in ihrer Veden-Hermeneutik den Rückschluss angewandt, doch auf theoretischer Ebene messen sie der Vernunft wohl keine so große Bedeutung zu wie das westliche Denken. Manche Theologen sind der Meinung, dass *Tarka* bei der Beurteilung des Werts der Offenbarung nur zweitrangig ist, und melden Zweifel an anderslautenden Positionen an. Andere dagegen ziehen in Betracht, dass sowohl Vernunft als auch Offenbarung als Quellen wahrer und gültiger Erkenntnis infrage kommen. Einer weiteren Gruppe zufolge ist die vedische Offenbarung nur in den Bereichen am Werk, in denen andere Erkenntnisweisen die Wahrheit nicht ergründen können. Eine Wahrheit, die durch die Vernunft oder durch menschliche Überlieferung erkannt wird, kann nicht das sein, was in den Veden gelehrt wird. Denn die Veden befassen sich nur mit dem Mysterium, vor allem mit Brahman, der auf keine andere Weise zugänglich ist. Die Vernunft führt das Nachdenken über die Offenbarung in bestimmte Richtungen. Sankara erklärt im frühen 9. Jahrhundert mit Worten, die im I. Vaticanum in der dogmatischen Konstitution *Dei Filius* nachklingen:

„Selbst hundert Aussagen der Offenbarung, nach denen das ‚Feuer kalt ist und nicht leuchtet', werden sich nicht als gültig erweisen. Wenn die Offenbarung eine solche Aussage trifft [...], dann muss der Sinn anders gedeutet werden, wenn Gültigkeit und Offenbarung zusammengehören sollen. *Nichts, was im Gegensatz zu gültiger Wahrnehmung zu ihren eigenen Aussagen steht, darf der Offenbarung zugerechnet werden.*"[1]

Es ist noch zu ergänzen, dass zwar das logische Denken *(Manana)* für die

hermeneutische Arbeit notwendig ist, das Nachdenken über die Schrift allerdings nur auf tiefere Erfahrungen vorbereiten kann, die *nicht* aus verstandesmäßiger Erkenntnis hervorgehen. Shankara spricht davon, dass in den Veden der Zweck von *Manana* in der Vorbereitung auf eine „Erkenntnis [besteht], die *nach unten* ausgreift", ins Herz der Wirklichkeit *(Avagatiparyantam).* Im westlichen Bild gesprochen würde man wohl eher von einer Erkenntnis der *„höheren"*, himmlichen Wirklichkeit sprechen.[2] In der indischen Tradition muss alles theologische Tun in eine mystische Erfahrung münden, die sich weder durch die Schrift noch durch die Vernunft erlangen lässt, sondern nur durch die Selbstoffenbarung des absoluten Selbst *(Atman).* So heißt es in den vielzitierten Worten der *Katha-Upanischaden* 2,23:

„Nicht durch Belehrung wird erlangt der Atman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;
Nur *den er wählt,* von dem wird er begriffen:
Ihm macht der Atman offenbar sein Wesen."[3]

Die Frage nach der „Orthodoxie" erscheint in den wichtigsten indischen Theologien als Frage danach, ob die Autorität des großen Textcorpus der Veden anerkannt wird. Diese Anerkennung besteht vor allem in der Treue und im Bekenntnis zur Tradition. Doch die in den Veden enthaltenen Wahrheiten besitzen ihrem eigenen Zeugnis nach nur den Wert, dass sie uns auf das Geschenk des Einen vorbereiten, „der wählt". So würde man es theologisch formulieren. Philosophisch wäre es eher so, dass die Heilserkenntnis eine Ahnung davon gibt, eine Vision oder eine Erfahrung, die aus dem eigenen Wesen *(Anubhava)* eindringt.

Die theistischen Traditionen: Nyaya, Bhakti u.a.

Eine Alternative zu den beiden *Mimamsas* stellt vor allem die *Nyaya*-Philosophie dar, eine Schule der Logik, an die sich die atomistische Kosmologie des *Vaisheshika* anschließt. Im *Nyaya* wird die Autorität der Veden mit einer im Gegensatz zu den beiden *Mimamsas* stehenden Theologie gedeutet: Nun empfangen die Veden ihre Autorität von „einer anderen Quelle", einem personalen Mittler, der sie offenbart und der wahrheitsliebend und vertrauenswürdig sein muss. Normalerweise wird ein solcher Mittler als Gott bezeichnet, doch prinzipiell könnte er auch ein *Rishi* sein, ein menschlicher Seher, der das Mysterium des Wirklichen persönlich erfasst hat. Die personale Aneignung des Mysteriums, das *Anubhava* oder *Anubhuti,* bildet traditionell den Bezugspunkt für die Gültigkeit jeder Erkenntnis: Die persönliche „Erfahrung" verändert in gewisser Weise das Bewusstsein. Die Betonung von *Anubhava* rückt die *Nyaya*-Schule in die Nähe des *Vedanta,* denn auch dieser spricht davon, dass die sich in den Veden findende Gültigkeit der „ewigen Weisheit" von den alten *Rishis* stammt, die irgendwie in der Lage waren, sie zu erfassen und in Worte zu fassen. Selbst wenn die Veden als

„Weisheit" „nicht personal" sind, so ist ihre Textform doch das Ergebnis menschlichen Tuns, denn die vedischen Hymnen wurden von Menschen verfasst.
Die Yoga-Tradition, die vermutlich nicht von den Ariern stammt, zielt ebenso darauf, das rettende *Samadhi*, die transzendentale oder verwandelnde Erfahrung, hervorzurufen oder, besser gesagt, die Menschen mit Hilfe der Kontrolle des Bewusstseins darauf vorzubereiten. Manche Yoga-Autoren sprechen davon, dass für den Weg zum Gipfel die Verehrung Gottes notwendig ist, und damit führen sie den Gedanken der Gnade ein. Das Erlebnis an sich wird sich ereignen, wenn der ethische und geistige Zustand richtig ist. Dies sind die Ursprünge dessen, was *Satori* („Begreifen", „Verstehen", „Einsicht") im Zen-Buddhismus ist.
Die *Avatara*-Tradition ist den meisten Gebildeten bekannt; sie besagt, dass die göttliche Wirklichkeit gewissermaßen in die Geschichte eingetreten ist, und dass durch solche „historischen" Manifestationen die heilvolle „Wahrheit" offenbar wird. So sieht es beispielsweise die Volksreligiosität als gegeben an, dass Krishna die *Bhagavadgita* auf dem Schlachtfeld von Kurukshetra „offenbart" oder gesprochen hat. Es bedarf keiner weiteren Quelle der Autorität. Allerdings wird dabei theologisch nicht für alle Menschen verbindlich festgeschrieben, welche „Wahrheit" der Gott Krishna gelehrt hat. In der Tat ist jede Interpretation der *Bhagavadgita* gültig, die spirituelle Kraft besitzt. Für Mahatma Gandhi stellt die *Bhagavadgita* - eigentlich das gesamte *Mahabharata*, zu dem sie gehört - eine Parabel dar, durch die die Anhänger dahin geführt werden sollen, sich die Spiritualität von *Satyagraha* und *Ahimsa* zu eigen zu machen. Der Krieg zwischen den Kauravas und den Pandavas symbolisiert den ethischen Konflikt des menschlichen Herzens zwischen den unerwünschten Leidenschaften und den ethischen Werten, und der Sieg der Pandavas ist eine notwendige Vorbedingung, damit man sich zwischen den Lebensmöglichkeiten entscheiden kann. Diese Wahrheit zeigt sich darin, dass der Text die Macht besitzt, die Anhänger zu verändern.
Neben den vischnuitischen Legenden und ihrer Erschaffung von *Avataras* wird in der shivaitischen Tradition gelehrt, dass sich eine Erfahrung mit dem Göttlichen auch in den Sinnbildern für Macht und Gnade in der geschaffenen Welt niederschlägt. So ist beispielsweise der Ganges die große Offenbarung der rettenden Tat, womit der Gott Shiva die zerstörerische Macht der vom Himmel herabregnenden Fluten in Bahnen lenkte und in einen lebenspendenden Fluss verwandelte, der in den Ebenen Nordindiens Millionen von Bauern ernährt.
Es begegnet uns also in der komplexen Welt der hinduistischen Offenbarungen ein Bestand an heiligen Texten, der in zwei Gruppen aufgeteilt ist - was sich ähnlich auch in anderen religiösen Traditionen findet. Dort gibt es beispielsweise einen Primärkanon „autoritativer" Schriften, der genau abgegrenzt und unveränderlich ist. Daneben existiert ein Sekundärkanon, der häufig flexibler und neuen Texten gegenüber offener ist, der eher „inspirierend" ist als „inspiriert", der eher menschliche Weisheit versammelt und weniger das Wort Gottes, und der in sich trotzdem ähnliche Autorität besitzt, auch wenn dies eine nachgeordnete Autorität ist. Im Hinduismus manifestiert sich diese Trennung in den *Shrutis* beziehungsweise den *Smritis* (wörtlich „gehört" bzw. „erinnert"). Die *Bhagavadgita* gehört

gemeinsam mit den epischen und alten mythischen Texten (den „Puranas") zur Kategorie der *Smritis*. Trotz ihrer enormen Popularität und obwohl sie als den Veden „gleichrangig" gilt, wird die *Bhagavadgita* nicht als vedischer Text angesehen, und ihre Autorität hängt grundsätzlich davon ab, ob sie mit den Veden übereinstimmt.

„Orthodoxie" im Buddhismus

Die buddhistische Tradition besteht vor allem im *Buddhavacana*, dem Wort des Buddha, das seine Autorität aus dem Erlebnis des Meisters unter dem Bodhi-Baum in Bodhgaya (im heutigen indischen Bundesstaat Bihar) ableitet, welches ihm am Ende der langen Suche nach dem Mysterium der Existenz zuteil wurde. Bei dieser monastischen Erneuerungsbewegung tritt die „Erleuchtung" des „Mönchs des Sakya[-Klosters]" an die Stelle der Autorität der vedischen Rishis. Die *Rishis* waren mythische Persönlichkeiten und Stimmen aus grauer Vorzeit. In der Sicht der älteren Lehren war der Buddha ein junger Entdecker und der lebende Beweis für das *Dharma* (die „Lehre" und „Wirklichkeit"), dessen Wort überzeugte, weil er beispielhaft lebte, große spirituelle Freiheit besaß und tiefes Mitgefühl mit allen leidenden Wesen zeigte. In seiner Person begegneten sich Weisheit und Mitgefühl und verstärkten sich wechselseitig.

Einem häufig zitierten „Dogma" dieser Tradition zufolge ist „das Wort Buddhas von Anfang bis Ende gut, es besitzt seinen eigenen Sinn *(Artha)* und seine eigene Ausdrucksweise *(Byanjana)* [...], ist aus einem Guss, vollständig und rein"[4]. Der Buddha war *die* Verkörperung des *Dharma*. Doch der Tradition zufolge starb er im Alter von 80 Jahren, und er wollte keine menschliche Autorität benennen, die in der klösterlichen Einrichtung seinen Platz einnehmen konnte. Diese Aufgabe überließ er dem *Sangha*, der Gemeinschaft von Mönchen und Laien, die den besten Weg finden sollte, das *Dharma* unter den veränderten Umständen zu leben. Der Bezugspunkt des Sangha war die Erinnerung an das authentische „Wort des Buddha". Deshalb begann er, einen neuen Kanon zu schaffen, der an die Stelle der „vierfachen Veden" (oder zu dieser Zeit nurmehr der „dreifachen", der drei wichtigsten Veden?) treten sollte. Der Ersatz besteht im „dreifachen Korb" *(Tri-Pitaka)*, in dem die Erinnerung des Buddha bewahrt wurde, nämlich dem *Sutta-Pitaka* mit seinen Lehren, dem *Vinaya-Pitaka* mit seinen Entscheidungen zum klösterlichen Leben sowie dem *Abhidhamma-Pitaka* mit seinen Gedanken sowie denen seiner Anhänger zur Bedeutung der grundlegenden Erfahrung.

In der Gemeinschaft gibt es zwei mögliche Punkte, an denen sich Probleme der „Heterodoxie" ergeben können. Dies sind erstens die früh auftretenden Meinungsverschiedenheiten im Orden, die sich an der Person Devadattas festmachen. Dieser Cousin Buddhas verspürte den Wunsch, Buddha an der Spitze der Gemeinschaft abzulösen. Ihm gelang es, eine ganze Reihe von Mönchen auf seine Seite zu ziehen (einer Quelle zufolge schlossen sich ihm „500 Mönche aus Vriji" an), was schon früh zu einer Spaltung führte. Das rechtzeitige „Eingreifen der

Schüler Sariputta und Moggalana brachte die abgeirrten Mönche wieder zur Herde zurück, und Devadatta, der von allen verlassen wurde, erduldete die Strafen für sein Vergehen“[5]. Bei dieser Spaltung ging es wohl vor allem um das Streben nach Macht und weniger um Lehrfragen; es war eher eine Spaltung als eine Häresie.

Diese Tendenz zur Vermehrung durch Abspaltung geht vielleicht auf den Charakter der „vierfachen“ Gemeinschaft zurück, in der die Mönche und Nonnen, die ein Gelübde abgelegt hatten, eine besondere Rolle innehatten, weshalb sie darauf bestehen konnten, von den Laien respektvoll behandelt zu werden. Für die Gruppe der Mönche und Nonnen bestand das Ideal in der Figur des *Arhat*, des perfekten Mönchs (etymologisch derjenige, dem „Ehre“ gebührt), der praktisch ein erlöster und perfekter Mensch war. Im Gegensatz dazu lag der Schwerpunkt bei der Laiengemeinschaft auf Freundlichkeit, Großzügigkeit und dem Beschenken anderer Menschen; das Ideal war hier der *Bodhisattva*, der mitfühlende erleuchtete Mensch, der sich dazu entschieden hat, in der Welt des Leidens zu bleiben, bis die ganze Menschheit erleuchtet und erlöst ist. Diese Zweigleisigkeit ist vielleicht auch für die Spaltung in *Theravada* und *Mahayana* verantwortlich, in den südlichen und den nördlichen buddhistischen Zweig.

Fazit

Daraus ließe sich schließen, dass die rechte Lehre weder im Hinduismus noch im Buddhismus so zentral ist wie in den semitischen Religionen. Selbstverständlich macht man sich Gedanken um Wahrheit und Unwahrheit, und auch die Bitte darum, zur Wahrheit geführt zu werden, ist ein wichtiges Element der gesamten indischen Tradition. Doch es gibt einen Punkt, an dem alle Wahrheit falsch ist, weil sie unvollständig ist oder auch weil die erlösende Wahrheit jenseits von Name und Gestalt liegt, jenseits jedes sprachlichen Ausdrucks. Ebenso wie die *Suttas* und der *Abhidhamma* besitzen auch die Veden während unseres irdischen Lebens nur begrenzte Gültigkeit, denn sie bezeugen, dass wir zu einer Gemeinschaft gehören, die ein Versprechen auf Erlösung verkörpert. Für sich genommen enthalten sie keine ewigen Wahrheiten. Die semitischen Religionen sind durch einen stärkeren Geschichtssinn geprägt, weil sich Gott hier in der Geschichte manifestiert hat. Deshalb finden diese Religionen im Glauben an die Schrift eine sichere Richtschnur zur Wahrheit des erlösenden Gottes. Obwohl man die *Avataras* nicht so sehr als wirkliche Geschichte ansehen kann, sondern eher als Symbole, gehört die Geschichte des Mönchs von Sakya doch eindeutig zur konkreten, datierbaren und eher jüngeren Geschichte. Und die Gemeinschaft, der *Sangha*, hat die in der Heilslehre des Buddha einbegriffene Verheißung des Nirvana in der Geschichte bewahrt. Deshalb wurde im *Sangha* der Lehrinhalt der *Tripitaka* für wichtiger gehalten als der Inhalt der hinduistischen *Shrutis*.

Im Buddhismus scheinen die geltenden Lehren aus einem besonderen Grund für nicht so wichtig gehalten zu werden. Die buddhistische anti-metaphysische Phi-

losophie lehrt, dass die ganze Welt und alles, was in ihr ist, sich durch permanenten Wandel *(Samsara)* auszeichnet, durch Unbeständigkeit *(Khanika, Anitya)* und durch das Nichtvorhandensein eines Wesens *(Anatta)*, was im Gegensatz zur deutlichen Bejahung des Atman oder Brahman als der subjektiven und objektiven letzten Wirklichkeit des Hinduismus steht (selbst wenn wir sie nicht richtig verstehen). Während vielleicht die Vielfalt geleugnet wird, wird entschieden bekräftigt, dass es ein unendliches Wesen gibt. Weil ein konkreter Mensch mit seinen Worten der entscheidende Bezugspunkt für Authentizität ist, nehmen die Buddhisten den Inhalt ihrer Schriften vielleicht ernster, weil sie für die Gemeinschaft eine lebenswichtige Angelegenheit sind. Der Meister und seine Gemeinschaft stellen den transzendenten Bezugspunkt für Authentizität dar, und dadurch kann der Schwäche der sich wandelnden Welt des *Samsara* abgeholfen werden. Dies könnte erklären, dass das Wort im Buddhismus trotz seiner nicht so ausgeprägten Metaphysik wichtig ist, weshalb sich auch in der Geschichte das Phänomen der „Häresie" findet. Im Hinduismus kann man nur dann von „Häresie" sprechen, wenn jemand die Veden als symbolischen Bezugspunkt und als Quelle der Wahrheit komplett leugnet; so entspricht Häresie eigentlich dem Abfall vom Glauben oder dem völligen Verlassen der Gemeinschaft. Solange man nicht so weit geht, kann man die Worte der Veden in jeder beliebigen Weise deuten. Kein Lehramt wird hierbei einschreiten. Im Buddhismus kann eine Auslegung der authentischen Worte Buddhas, die von der ihnen durch den *Sangha* verliehenen Bedeutung abweicht und insofern falsch ist, zur einem Schisma führen, zu einer Spaltung der Gemeinschaft aufgrund einer nicht akzeptierten, umstrittenen Deutung des Wortes. Dann ist es Zeit für Disziplinarmaßnahmen, die allerdings nicht von einem Lehramt verhängt werden - das es nicht gibt -, sondern von der gesamten Gemeinschaft, wobei die Ältesten und die Führungsriege der Gemeinschaft die Entscheidung stark beeinflussen.

Vielleicht hat niemand die Bedeutung des Glaubens und das richtige Verständnis der Orthodoxie besser in Worte gebracht als der mystische Dichter Rabindranath Tagore:

„Glaube ist der Vogel, der das Licht erahnt
und singt, wenn die Nacht noch dunkel ist."[6]

Sagt der Dichter hier nicht in poetischer Sprache, was der Verfasser des Hebräerbriefs in theologischer Sprache sagt: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht" (Hebr 11,1)? Der Glaube blickt in die Zukunft; das Morgengrauen ist noch dunkel, doch sein Licht lässt sich bereits „erahnen". Der Gesang des Vogels wird wertvoll durch sein „Erahnen" des kommenden Lichts, und deshalb kann es auch der Dunkelheit vor der Morgendämmerung die Farbe der Hoffnung verleihen. Wenn der Glaube eine solche Erfahrung darstellt, dann kann die Orthodoxie nur ein ernsthaftes Festhalten an dieser Hoffnung inmitten der Dunkelheit sein, oder - in der Sprache von Tagores älterem Zeitgenossen, dem politischen und spirituellen Gandhi, den Tagore den Mahatma genannt hat - *Satya-agraha.*

[1] Kommentar zur Bhagavadgita. Vgl. auch den Kommentar zu den Brihadaranyaka-Upanischaden II.1.20 sowie die Einleitung zu III.3. Hervorhebung vom Verfasser.

[2] Dazu vgl. die Geburt „von oben" und die Erkenntnis, die von dem Einen vermittelt wurde, der „von oben" gekommen ist (Joh 3,7.31).

[3] Deutsche Übersetzung nach: Peter Michel (Hg.), *Upanishaden. Die Geheimlehre des Veda,* übers. von Paul Deussen, Wiesbaden 2006, 352 (Hervorhebung vom Verfasser).

[4] Zitiert nach Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism,* Louvain-la-Neuve 1988, 23-24; französisches Original 1958.

[5] Ebd.

[6] In: Fireflies Nr. 191, übersetzt aus: Sisir Kumar Das (Hg.), *The English Writings of Rabindranath Tagore,* Bd. 1: Gedichte, New Delhi 1994, 466.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

concilium

Theologisches Forum

Für die Rechtgläubigkeit argumentieren

Philosophische Argumente der Jesuiten gegen die Wiedergeburt in Asien vom 16. bis 18. Jahrhundert

Francis X. Clooney

Dieser Beitrag ist zum Teil ein Überblick über die Kritik einiger Jesuiten vom 16. bis zum 18. Jahrhundert an der Wiedergeburt (Reinkarnation, Metempsychosis, das heißt Seelenwanderung), wobei dem indischen Kontext besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die Tatsache, dass diese Vorstellung kritisiert wird, überrascht nicht, wenn man die wichtigen Unterschiede zwischen der christlichen und der asiatischen Auffassung von Leben, Tod und der Möglichkeit der Wiedergeburt bedenkt. Doch die entscheidenden Punkte sind die folgenden: Zunächst können wir feststellen, dass die Kritik der Jesuiten philosophischer Natur ist, die von der Voraussetzung ausgeht, dass sich jeder vernunftbegabte Mensch mit den Themen Leben, Tod und Schicksal der Seele nach dem Tod argumentativ auseinandersetzen kann. Hierfür bedarf es keines Rückgriffs auf die Bibel oder den christlichen Glauben. Zweitens fehlt konsequenterweise in den hier betrachteten Texten völlig jegliche Erwähnung der positiven dogmatischen Inhalte des christlichen Glaubens, etwa dass Jesu Tod ein für alle mal das Heil gebracht habe usw. Solche Hinweise wären heute Standard, doch die hier betrachteten Jesuiten berufen sich einfach nicht auf spezifisch christliche Glaubensinhalte. Setzen ihre Ansichten eine christliche Weltsicht voraus, die hier philosophisch formuliert wird? Und wie ist es gegenwärtig um die Möglichkeit solcher Argumente bestellt? Für die Jesuiten und für nahezu alle anderen ist die Debatte über die Wiedergeburt

nicht mehr angesagt. Dieses Thema nicht zu diskutieren mag ein Zeichen unserer wachsenden interreligiösen Reife sein – oder aber für die schwindende Bereitschaft, als Individuen die philosophische Auseinandersetzung zu führen.

Im Zuge jüngerer Forschungen zu jesuitischen Ansichten bezüglich der Wiedergeburt[1] setzte ich mich mit einem ziemlich breiten Spektrum von Jesuiten in Asien in der Zeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert auseinander. Die erste und größte Gruppe von ihnen steht für eine klassische Gestalt der Apologetik. Zu ihr gehören Franz Xaver (Indien und Japan, 1506-1552), Alessandro Valignano (Japan, 1539-1606), Matteo Ricci (China, 1552-1610), Alexandre de Rhodes (Vietnam, 1591-1660), Ippolito Desideri (Tibet, 1684-1733), Jacomo Fenicio (Indien, 1558-1632) und Roberto de Nobili (Indien, 1577-1656). Zwei Jesuiten in Indien, nämlich Venance Bouchet (1655-1732) und Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779), leiten in der Folge eine Wende hin zu einem indologisch informierten und vergleichenden Ansatz ein, der die Wiedergeburt einerseits kritisiert, andererseits aber von dieser Vorstellung fasziniert ist.

Warum lohnt es sich - abgesehen von der Tatsache, dass diese Leute interessante und bekannte katholische Missionswissenschaftler und Pioniere für die Begegnung des Westens mit Asien sind - heute immer noch, sich mit ihnen im Hinblick auf das Thema Wiedergeburt auseinanderzusetzen? Wiedergeburt wird nahezu allgemein als unvereinbar mit dem christlichen Glauben betrachtet, und die Christentumsgeschichte brachte zahlreiche Argumente dagegen hervor. Doch wenn wir uns mit diesen Missionaren befassen, dann geht es nicht mehr um die Frage im Allgemeinen, sondern wir untersuchen vielmehr Argumente zur Wiedergeburt im spezifisch asiatischen Kontext. Mit solchen konkreten Auffassungen von Wiedergeburt hingegen setzen sich weder das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission *Einige aktuelle Fragen der Eschatologie* aus dem Jahr 1992 (1990) noch die Ablehnung der Theosophie durch das Heilige Offizium aus dem Jahr 1919, die im Dokument zitiert wird, auseinander.[2] Wenn wir uns mit den Jesuiten in Asien befassen, dann können wir anfanghaft erkennen, wie eine von der Orthodoxie inspirierte Apologetik „funkioniert", wenn sie ins Gespräch mit konkreten substanziellen Ansichten aus anderen religiösen Traditionen eintritt.

Umgekehrt können wir anhand dieses Materials einigermaßen detailliert sehen, welche Rolle die Ablehnung der Wiedergeburt im Kontext der Darstellung einer christlichen Sicht der Wirklichkeit spielt. Die apologetische Argumentation dieser Jesuiten gegen die Wiedergeburt geht nicht aus einer Entfaltung der christlichen Lehre hervor, sondern nimmt die Gestalt der philosophischen Kritik an, deren Grundlage die Vernunft, die unmittelbare Einsicht und die Hinwendung zur natürlichen Welt ist. Die Jesuiten berufen sich nicht auf spezifisch christliche Glaubensinhalte, wie es die bereits erwähnte Internationale Theologische Kommission tut.[3] Es ist kein Rückgriff auf die Bibel oder das christliche Glaubensbekenntnis erforderlich. Es fehlt völlig jede Erwähnung positiver christlicher Lehrinhalte in Bezug auf Christi Heilstod, das „Ein für alle Mal" seines Todes und

andere Themen, von denen man annimmt, dass sie in der Ablehnung der Wiedergeburt Bestätigung finden. Selbst wenn die theologische Rechtgläubigkeit eine treibende Kraft dahinter ist, ist sie dies stillschweigend.[4] Es ist ein Gemeinplatz, dass die Apologetik von ihrem Grundanspruch her auf dem Boden dessen argumentiert, was vernunftgemäß ist. Durch Vernunftargumente widerlegt sie Ansichten, die den christlichen Positionen im Hinblick auf das, was nach dem Tod geschieht, als zuwiderlaufend betrachtet würden. Doch hier haben wir eine einigermaßen konzentrierte Auswahl praktischer Beispiele für diese Argumentationsweise, auch wenn die Sache dadurch komplizierter wird, dass den Jesuiten im Gegensatz zu den Apologeten der frühen Kirche die von ihnen kritisierte Kultur völlig neu war. Um in diesem kurzen Beitrag einen Eindruck von der Argumenten zu vermitteln, greife ich aus meinen Forschungen lediglich vier Beispiele heraus: Valignano, Ricci, de Nobili und Bouchet.

Alessandro Valignano

Der *Japanische Katechismus* des Alessandro Valignano ist eine Mischung aus einer positiven Darstellung der christlichen Lehre und deren Untermauerung sowie einer Kritik an Ansichten, die mit ihr nicht vereinbar sind. Valignano greift das Thema der Wiedergeburt im vierten Kapitel als eines der vier „äußeren" (exoterischen, für das Volk gedachten) Lehren des Buddhismus auf. Diese Lehre besage erstens, dass es Geister (*kami* und *hotoke*) gibt, die in diesem und im kommenden Leben Segen spenden; zweitens, dass Menschen in *hotoke* verwandelt werden und nach dem Tod Paradiesesfreuden im Sinne materiellen Vergnügens genießen werden; drittens, dass es eine „Seelenwanderung und letztendliche Erlösung gibt, wenn man den Gesetzen von Shaka und Amida Folge leistet" (81). Zu Letzterem formulierte er fünf größere Kritikpunkte, die alle das Leib-Seele-Verhältnis betreffen. Zunächst beweist die Vorstellung, dass eine menschliche Seele in dämonische oder tierische Lebewesen eingehen könnte, Unkenntnis sowohl von der menschlichen als auch von der göttlichen Wahrheit (wobei die Betonung hier auf der menschlichen Wahrheit liegt). Die Seele ist die substanzielle Form ihres Körpers, und das Verhältnis ist einzigartig für die Gattung Mensch. Deshalb können menschliche Seelen in kein Verhältnis zu dämonischen oder tierischen Leibern treten. Zweitens kann niemand vernünftigerweise behaupten, dass Dämo-

Francis X. Clooney SJ unterrichtet seit 2005 an der Harvard Divinity School u.a. Komparative Theologie. Seit 2010 ist er Direktor des Zentrums für das Studium der Weltreligionen. Nach seiner Promotion auf dem Gebiet südasiatischer Sprachen und Kulturen lehrte er 21 Jahre lang am Boston College. Seine hauptsächlichen Forschungsgebiete sind theologische Kommentare zu sanskritischen und tamilischen Traditionen sowie Fragen der Komparativen Theologie. Veröffentlichungen u.a: Beyond Compare: St. Francis de Sales and Sri Vedanta Desika on Loving Surrender to God (2008); Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders (2010); His Hiding Place is Darkness: A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence, Stanford 2013. Anschrift: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, Massachusetts 02138, USA. E-Mail: fclooney@hds.harvard.edu.

nen, Tiere und Menschen dasselbe Wesen haben. Drittens: Wenn materielle Leiber mit geistigen Seelen verbunden werden sollen, dann müssen solche Leiber durch gewisse Vorkehrungen darauf vorbereitet werden. Da Menschen und Tiere unterschiedliche Verhaltensweisen und Eigenschaften haben, kann ein Tierleib nicht für eine menschliche Seele geeignet gemacht werden. Viertens sind Tierseelen materiell, dem Entstehen und Vergehen unterworfen und bedürfen für all ihre Aktivitäten des Tierleibes. Menschliche Seelen hingegen sind unsterblich, sie sind in ihren höheren Funktionen nicht vom Leib abhängig und können deshalb nicht als an den Leib gebunden gedacht werden. Fünftens: Dass die Funktionen des Erkennens und des Begehrens den materiellen Leib nicht brauchen, steht im Gegensatz zur Tatsache, dass bei Tieren diese Fähigkeiten sehr wohl vom Leib abhängen. Daraus zieht er den klaren Schluss und appelliert damit an den Menschenverstand des gebildeten Japaners: „Die Wiedergeburt stellt deshalb eine Lehre dar, die nicht aufrechterhalten werden kann; sie ist falsch, unangemessen, lächerlich, steckt voller Unkenntnis und stößt deshalb auf den Widerspruch eines jeden gebildeten Japaners."[5]

Matteo Ricci

Ähnliche Argumente finden wir in Matteo Riccis Hauptwerk *Die wahre Lehre vom Herrn des Himmels,* insbesondere im fünften Kapitel unter der Überschrift: „Widerlegung falscher Lehren bezüglich der Reinkarnation in den sechs Richtungen und die Beendigung des Lebens und Eine Erklärung der wahren Bedeutung des Fastens". Dieses Kapitel ist Teil einer längeren Abhandlung, die sich von Kapitel 3 bis zu Kapitel 7 erstreckt und in der es um das Wesen des Menschen geht, darum, wie sich der Mensch vom Tier einerseits und von Gott andererseits unterscheidet, sowie um die Verpflichtung des Menschen, so zu handeln, dass sein Tun eher im Heil mündet und nicht in der Hölle.[6] Als freie Wesen verfügen die Menschen über die Freiheit, in ihrem Leben Entscheidungen zu treffen, die über ihr endgültiges Schicksal bestimmen. Im Gegensatz dazu stellt die Vorstellung von der Wiedergeburt einen gefährlichen Irrtum dar, denn sie beraubt solche Entscheidungen ihres endgültigen Wertes. Wenn jede Geburt ein Los des Schicksals ist - wonach dieses Leben das Ergebnis eines vorherigen Lebens ist, an das man jedoch keine Erinnerung hat -, dann werden moralische Entscheidungen unmöglich. Kapitel 5 kritisiert den Glauben an die Wiedergeburt mittels einer Reihe von Argumenten. Zunächst: Niemand erinnert sich an ein vorheriges Leben. Zweitens gibt es keinen philosophischen Grund dafür, anzunehmen, dass menschliche Seelen in Tierleiber eingehen. Drittens lässt der Gedanke der Wiedergeburt die Unterschiede zwischen den drei Arten von Seele (pflanzliche, tierische und menschliche Seelen) unberücksichtigt und nimmt deshalb irrtümlich an, dass eine menschliche Seele von einem menschlichen Leib in einem Leben in einen tierischen oder pflanzlichen Körper bei einer neuerlichen Geburt eingehen könne. Fünftens: Selbst wenn unsere jetzige leibliche Gestalt das Ergebnis einer

Wiedergeburt ist, dann wäre es kaum eine Strafe für eine unzüchtige Person, in einen tierischen Leib einzugehen, denn auf diese Weise könnte sie sich umso schamloser tierischen Vergnügungen hingeben. Fünftens: Himmel und Hölle sind keine endlichen Räume, die mit den Seelen Verstorbener gefüllt würden; auf den Gedanken der Wiedergeburt zurückzugreifen, um das Problem des „Raummangels nach dem Tod" zu lösen, ist deshalb nicht notwendig. Wie Valignano zeigte auch Ricci ohne Zuhilfenahme der Bibel oder der christlichen Lehre zu seiner eigenen Zufriedenheit, dass der Glaube an die Wiedergeburt unhaltbar, und ein in sich selbst schädlicher Irrtum und, so nehmen wir an, ein Hindernis für eine angemessene Erkenntnis der Wahrheit über das Wesen des Menschen ist.

Roberto de Nobili

Wenn wir uns nun dem indischen Kontext zuwenden, so kann sicher gesagt werden, dass Roberto de Nobili das Thema der Wiedergeburt sehr umgetrieben hat, da er darauf fünfmal in Kapiteln verschiedener Bücher zurückkommt und dann dem Thema eine eigene Abhandlung widmet. Ein kurzer Text, der als *Lehre des Wissens (Jnanopadesam)* bekannt ist, möge als Beispiel für seinen Zugang zu dieser Frage dienen.[7] Dieser kleine Traktat enthält in verdichteter Form die ersten drei Teile seines umfangreichen Katechismus, und auch in diesem Fall ist es hilfreich, auf den Kontext zu achten. Das siebte Kapitel handelt von der Erschaffung der „ersten Mutter" und des „ersten Vaters", von ihrer Sünde und der daraus folgenden Erbsünde (wenn dies auch ohne jeglichen biblischen Bezug behauptet wird). Das neunte Kapitel erläutert die Neigung der Menschen zur Sünde, das Entstehen aller möglichen dem Irrtum verfallenen Religionen (nach der großen Flut) und schließlich die Möglichkeit der Sündenvergebung sowie den Wert der Unterweisung in den Zehn Geboten. Das zwischen diesen Kapiteln eingeschobene achte Kapitel kritisiert, indem es selbst implizite Verweise auf die Bibel oder die christliche Lehre vermeidet, die Wiedergeburt als eine konkurrierende Sichtweise, die ausgeschlossen werden muss, wenn weitere nützliche Unterweisungen folgen sollen. Nur wenn es Freiheit und Verantwortung gibt, wird der daraufhin erwähnte Gehorsam den Geboten gegenüber seine wahre Wirkung entfalten können.

Das achte Kapitel beginnt mit Kommentaren zum Wesen des Selbst als ewig, aber nicht anfangslos, über die drei Arten von Seele (pflanzlich, tierisch, menschlich) und über die Unmöglichkeit, von einer zur anderen Art von Leib hin und her zu wechseln. Es bedarf keiner Theorie der Wiedergeburt, in jedem Fall kann eine solche Theorie aus einer Reihe von Gründen nicht von der Vernunft untermauert werden. Erstens: Unterschiede zwischen Hohen und Niedrigen, die ungleiche Verteilung von Gesundheit und Glück, Wohlstand und Macht usw. sind keine Bestrafung oder Belohnung aufgrund von früheren Leben. Vielmehr ist Gott es, der oftmals in diesem Leben und danach Gutes belohnt und Böses bestraft. Zweitens: Der Makrokosmos, also das Universum, und der Mikrokosmos eines

jeden menschlichen Daseins gehen mit Recht und notwendigerweise mit einer Vielfalt einher, da eine völlig gleichförmige Welt oder ein solcher Leib nicht funktionieren könnte. Unterschiede sind natürlich und kein erklärungsbedürftiges Problem. Drittens: Die Unterschiede zwischen Reichen und Armen, Kranken und Gesunden usw. sind nicht völlig schlecht, denn sie versetzen die Menschen in eine Lage, in der sie dazu aufgefordert sind, einander zu helfen, und solche Gelegenheiten zur Nächstenliebe gereichen allen zum Guten. Viertens wäre es nicht gerecht, wenn der Leib in diesem Leben für Untaten zu leiden hätte, die die Seele in einem anderen Leib in einem vorherigen Leben begangen hat. Fünftens: Es gibt kein („auf die Stirn geschriebenes") Schicksal, wie der Volksglaube annimmt. Wenn dem aber so wäre, dann wäre es ungerecht, Menschen jetzt oder später zu bestrafen, weil sie vom Schicksal dazu bestimmt sind, in einer ganz bestimmten Weise zu handeln. Die Menschen könnten kaum für ihr Tun verantwortlich gemacht werden. Im Verlauf seines umfangreichen Katechismus stellt de Nobili die gesamte Bandbreite der rechtgläubigen katholischen Auffassungen dar. Seine Kritik an der Wiedergeburt und insbesondere deren Unzulänglichkeit im Hinblick auf das Theodizee-Problem bildet den notwendigen Hintergrund, der den Weg hin zu dieser Orthodoxie erhellt.

Venance Bouchet

Ein Jahrhundert später schrieb Venance Bouchet, der gleichfalls im Süden Indiens tätig war, einen langen Brief auf Französisch (also für eine europäische und nicht indische Leserschaft), der eine umfassende Darstellung der Auffassung von der Wiedergeburt enthält.[8] Im ersten Teil erwägt er die Ursprünge dieser Lehre und diskutiert, ob die Griechen diese Vorstellung nach Indien brachten oder umgekehrt. Im zweiten Teil konzentriert er sich auf die indische Lehre und führt Beispiele aus dem Volksglauben und entsprechende Texte an. Er ist hierbei sehr detailverliebt und vertritt auch die klare Überzeugung, dass die Hindus keine in sich stimmige Begründung haben, die das Fundament für ihren Glauben an die Wiedergeburt abgeben könnte. Im dritten Teil schließlich tritt die Apologetik in den Vordergrund, denn hier zeigt Bouchet, wie er die so detailliert aufgeführte Information benutzt. Volkstümliche indische Texte und Vorstellungen sind in sich selbst widersprüchlich und untergraben auf diese Weise den Glauben an die Wiedergeburt von innen heraus, „und deshalb greifen wir, um sie völlig eines Systems zu entwöhnen, das ebenso frevelhaft wie lächerlich ist, auf Gründe zurück, die wir ihrer eigenen Lehre, deren Anwendung und deren Maximen entnehmen" (239). Daraufhin führt Bouchet fünf der vielen inneren Widersprüche auf, in die sich seiner Meinung nach seine brahmanischen Gesprächspartner verwickelt haben (238-248). In jedem Fall leitet er seine Ausführungen mit dem ein, was er für die hinduistische Auffassung hält, und behauptet dann, seine Gesprächspartner durch daran anschließende Fragen, die sie nicht beantworten könnten, aufs Glatteis zu führen. Im Ergebnis hofft er, dass sie zur Einsicht

gelangten, dass ihre Religion, die auf der unhaltbaren Auffassung von der Wiedergeburt beruhe, falsch sei. Sein Brief schließt mit dem Ausdruck der Hoffnung auf die künftige Bekehrung seiner Gesprächspartner. Die Argumente gegen die Wiedergeburt werden nicht direkt aus der christlichen Lehre abgeleitet, doch er knüpft daran die Erwartung, dass sie zu einer Öffnung auf christliche orthodoxe Auffassungen hin führen.

Fazit

Wenn wir die Kritik an der Vorstellung von der Wiedergeburt nachvollziehen, wie sie von Jesuitenmissionaren in Asien geleistet wurde, was wir hier nur anhand von vier Beispielen veranschaulicht haben, dann ermöglicht uns das, die Effekte der „Orthodoxie" und auch dessen, „was der Orthodoxie vorausliegt", in Fällen zu ermessen, in denen die philosophische Verteidigung der Rechtgläubigkeit sehr detailgenau ausgearbeitet wurde. Wir können hier ein großes Vertrauen auf die Kraft philosophischer Argumente erkennen. Diese Jesuiten wollten für Auffassungen plädieren, die mit dem christlichen Glauben vereinbar sind, ohne sich in ihrer Argumentation auf die Autorität des christlichen Glaubens zu stützen. Im Gegensatz dazu geht das oben bereits erwähnte Dokument der Internationalen Theologischen Kommission aus dem Jahr 1992 ziemlich rasch und ausdrücklich zu Inhalten über, die direkt Bestandteil des christlichen Glaubens sind. Wir können auch feststellen, dass die Jesuiten für ihre Kritik schwammige Begriffe von Wiedergeburt zunächst klarer fassen mussten, indem sie Auffassungen, die im Volksglauben nur implizit vorhanden waren, umfassend artikulierten. So könnten wir sagen, dass sie die heterodoxen Auffassungen, die sie kritisieren wollten, allererst selbst hervorbrachten. Diese Missionare neigten dazu, volkstümliche hinduistische und buddhistische Auffassungen in Positionen umzuformulieren, über die man theologisch diskutieren konnte, um sie dann zurückweisen zu können. Im indischen Kontext beziehen sich die jesuitischen Texte, die ich untersucht habe, sicherlich im besten Fall auf Hymnen und Mythen und nicht auf präzise ausformulierte theologische Darlegungen der Wiedergeburt. Wiedergeburt musste zunächst als Lehre dargestellt werden, um sie als schlechte Lehre kritisieren zu können.

Zufrieden damit, dass ihre Positionen philosophisch vernünftig und unwiderleglich seien, knüpften sie daran die Erwartung, dass sich Hindus und Buddhisten, wenn sie einmal ihren Glauben an die Wiedergeburt abgelegt hätten, dem Christentum annähern würden. Doch diese Hoffnung scheint in der Realität weitgehend enttäuscht worden zu sein. Es gibt keinen Bericht über große Zahlen von Buddhisten und Hinduisten, die sich aufgrund der Bekämpfung der Wiedergeburt durch die Jesuiten bekehrt hätten, und es sieht so aus, als ob die christliche Orthodoxie, abgesehen von der Zufriedenheit der Jesuiten mit ihren eigenen Bemühungen, wenig davon profitiert habe. Die Wiedergeburt war Teil einer umfassenden Gesamtheit von Praktiken, die sich als zählebiger erwiesen, als die Jesuiten gehofft hatten.

Die Tatsache, dass wir offensichtlich keine Berichte über Hindus haben, die sich der jesuitischen Kritik anschlossen, ergibt sich logisch aus dem Vorgehen der Jesuiten: Wenn die Positionen der Hindus nicht in Form von philosophisch diskutierbaren Auffassungen thematisiert worden waren, dann können wir auch nicht erwarten, dass hinduistische Intellektuelle mit der Art von Argumenten darauf reagieren, die die Jesuiten erwarteten. Rechtgläubigkeit und deren philosophische Untermauerung haben ihren eigenen Stil, und eine effektive Antwort bestand einfach darin, diesen Stil mit seiner Aussagelogik abzulegen. Es gibt sicher Vorstellungen und Überzeugungen, die nicht mit dem christlichen Glauben vereinbar sind, und nach nahezu allem, was man hört, gehört dazu die Wiedergeburt. Doch wir können uns kaum des Eindrucks erwehren, dass die Jesuiten, so eindrucksvoll ihr Intellekt auch ist, ihr Ziel verfehlten. Letztlich haben sie wohl mit sich selbst diskutiert.

[1] *The Pre-Suppression Jesuit Case Against Rebirth. With Special Reference to India*, in: Anand Amaladass - Ines Zupanov (Hg.), Intercultural Encounter and the Jesuit Mission in South Asia (16th-18th), Bangalore 2014.

[2] Vgl. Internationale Theologische Kommission, *Einige aktuelle Fragen der Eschatologie*, 1990 (1992): www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuiali-escatologia_ge.html. Darin vor allem Abschnitt 9: „Die Unwiederholbarkeit und Einzigkeit des menschlichen Lebens. Die Probleme der Reinkarnation", und Fußnote 109, die sich bezieht auf: *Die Antwort des Heiligen Offiziums. Theosophische Lehren* (DH 3648).

[3] Vgl. zum Beispiel den Absatz 9.3 des Dokuments der Internationalen Theologischen Kommission, der sich so sehr von den untersuchten jesuitischen Schriften unterscheidet: „Ihr Hauptirrtum besteht jedoch in der Negation der christlichen Soteriologie. Die Seele rettet sich durch ihre Anstrengung. Auf diese Weise wird eine Soteriologie der *Selbsterlösung* vertreten, die der christlichen Soteriologie der *Fremderlösung* vollständig entgegengesetzt ist. Wenn nun die Fremderlösung aufgehoben wird, kann man in keiner Weise mehr von Christus, dem Erlöser, sprechen. Der Kern der Soteriologie des Neuen Testaments ist in diesen Worten enthalten: Gott hat uns begnadet ‚in seinem geliebten Sohn; durch sein Blut haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade. Durch sie hat er uns mit aller Weisheit und Einsicht reich beschenkt' (Eph 1,6-8). Mit diesem zentralen Punkt *steht oder fällt* die ganze Lehre über die Kirche, die Sakramente und die Gnade. So ist die Gewichtigkeit der Lehren, die in diesen Fragen enthalten sind, offenkundig, und man versteht leicht, dass das Lehramt der Kirche dieses System unter dem Namen der Theosophie zurückgewiesen hat."

[4] Gewiss symptomatisch für die damalige Zeit war die Synode von Diamper (1699), die etliche Punkte des hinduistischen Glaubens thematisierte, von denen man befürchtete, dass sie sich in die Formen des Christentums vor der portugiesischen Kolonisierung Indiens eingeschlichen hätten. Das Dekret Nr. 4 der Synode verurteilt „drei heidnische Irrtümer, von denen man sagt, die Syrer würden ihnen anhangen", wozu die Wiedergeburt, das Schicksal und die Überzeugung zählten, dass ein jeder innerhalb seiner eigenen Religion („nach seinem eigenen Gesetz") gerettet werden könne. Der Teil der Verurteilung, der sich auf die Wiedergeburt bezieht, lautet wie folgt: „Der Synode wurde zur Kenntnis gebracht, dass die Christen dieser Diözese - aufgrund des Austauschs mit Ungläubigen und da sie bei ihnen leben - etliche ihrer Irrtümer und Unkenntnisse in sich aufgenommen haben, namentlich drei, die zu den allgemeinen Irrtümern aller Ungläubigen in diesen Regionen zählen: Der erste ist, dass es eine Seelenwanderung gebe und die Seelen nach dem Tod entweder in Tierleiber oder in Leiber von anderen Menschen eingingen. Abgesehen davon, dass dies eine große Unwissenheit darstellt, ist dies

auch ein Irrtum, der dem katholischen Glauben zuwiderläuft, welcher lehrt, dass unsere Seelen nach dem Tod entweder in den Himmel oder in die Hölle, ins Fegefeuer bzw. in den Limbus gelangen, je nach dem Verdienst des Einzelnen, und dass es keine solche fantastische und fälschlich angenommene Seelenwanderung gibt." Vgl. Michael Geddes, *The History of the Church of Malabar. Together with the Synod of Diamper*, London 1694, 90.

[5] Ich habe die lateinische Ausgabe aus dem Jahr 1586 mit dem Titel *Catechismus Christianae Fidei in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae Iaponenses confutantur* (Zitat S. 83-84), benutzt. Außerdem stütze ich mich auf die Zusammenfassung von Franz Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*, Bd. 1, Teil 2, St. Louis 1985.

[6] Vgl. Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, St. Louis 1985, 25-31.

[7] *Nanopadeca Kurippitam*, hg. von S. Rajamanickam, Tuttukkuti 1965.

[8] Bouchets Brief aus dem Jahr 1714 an Pierre-Daniel Huet, den Bischof von Avranches, zum Thema Reinkarnation ist publiziert in: *Lettres curieuses et édifiantes écrits des Missions Étrangères*, Bd. XII, Paris 1781, 170-255.

[9] Jeder dieser Widersprüche betrifft eine spezifische Glaubensüberzeugung: 1. Wenn die Welt keinen Anfang hat, wie begann dann der Kreislauf von Belohnungen und Strafen? 2. Wenn alle lebenden Menschen Mikrokosmen des einen Universums bilden, wie können sie dann auch verschieden sein? 3. Die Belohnungen in diesem Leben sind Verhätschelungen, die theoretisch in einem nächsten Leben bestraft werden müssten. 4. Ist es die Gottheit Brahma, ist es das Schicksal oder sind es die Sterne, die jemandes Geschick bestimmen? 5. Hindus kennen unzählige Weisen, Verdienste zu erwerben: Es scheint also keinen Grund zu geben, warum jemand wiedergeboren werden sollte. Eine ausführlichere Zusammenfassung der Argumente und des gesamten Briefes findet sich in: Francis X. Clooney, *Fr. Bouchet's India: An 18th Century Jesuit's Encounter with Hinduism*, Chennai 2006.

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

Die Antwort der Bischöfe der Philippinen auf den Gesetzentwurf zum Thema „Verantwortete Elternschaft und gesunde Fortpflanzung": Wahrnehmung und Realitäten

Eric Marcelo O. Genilo

Die philippinischen Bischöfe hatten gegen ein vor Kurzem erlassenes Gesetz über gesunde Fortpflanzung heftigen Einspruch erhoben. Die führenden Kirchenmänner waren von den Medien während der Debatte über die Gesetzesvorlage als unbeugsam starr und unvernünftig dargestellt worden. Eine nähere Prüfung vermittelt jedoch das Bild einer viel komplexeren Wirklichkeit. Es war ein dynamisches Wechselspiel verschiedener Faktoren, das dazu führte, dass die Bischöfe sich gegen die Vorlage wandten. Als sie in ihrer Kampagne gegen die Gesetzesvorlage an die Öffentlichkeit gingen, wählten sie auch eine Reihe von pastoralen Ansätzen. Dieser Essay stellt die Faktoren und Ansätze vor, die hier im Spiel sind, um ein besseres Verständnis der Rolle der Bischöfe in dieser Debatte zu ermöglichen.

Im Jahr 2012 erlangte der Gesetzentwurf über „Verantwortete Elternschaft und gesunde Fortpflanzung" *(Responsible Parenthood and Reproductive Health Act)* durch die Unterschrift von Präsident Benigno Aquino II. nach einem langen und konfliktreichen Gesetzgebungsprozess Rechtskraft. Die Befürworter des Entwurfs vertraten die Überzeugung, dass dieses Gesetz die Sterblichkeitsraten von Müttern und Kindern vermindern werde, dass es die Gesundheitsfürsorge für Frauen und Kinder verbessern und allgemeinen Zugang zu modernen und sicheren Formen der Familienplanung sichern werde. Ungeachtet dieser Behauptungen hatte sich die katholische Hierarchie hart gegen die Annahme der Gesetzesvorlage [im englischen Original: *Reproductive Health Bill*] gewandt. Die führenden Kirchenmänner behaupteten, das Gesetz werde die Gewissensfreiheit katholischer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Gesundheitswesen verletzen, eine Mentalität der Tendenz zur Empfängnisverhütung fördern und Formen von Familienplanung durch Abtreibung ermöglichen. Obwohl Mittel zur Empfängnisverhütung auf den Philippinen bereits legalisiert und weithin allgemein erhältlich

waren, glaubten die Bischöfe, das neue Gesetz würde Eheleute stark dazu verleiten, künstliche Mittel zur Familienplanung zu benutzen, welche die Kirche als in sich schlecht betrachtete.

Während der öffentlichen Debatten über die Gesetzesvorlage war die Katholische Bischofskonferenz der Philippinen von den Medien kritisiert worden, weil sie in ihren Versuchen, die Annahme der Vorlage zu verhindern, unnachgiebig und unvernünftig sei. Eine sorgfältige Analyse der die Kirche betreffenden dynamischen Wechselwirkungen von Einflüssen und Voraussetzungen dieser Debatte bietet ein komplexeres Bild. Dieser Artikel will einige dieser Einflüsse und Voraussetzungen vorstellen und diskutieren, um ein besseres Verständnis der Gründe zu ermöglichen, die sowohl hinter der Reaktion der Bischöfe auf die Gesetzesvorlage als auch hinter der Art und Weise, wie die Kirche während dieser Debatte wahrgenommen wurde, wirksam waren.

Misstrauen gegenüber den bevölkerungspolitischen Programmen der Regierung

Ein wichtiger Faktor, der zum Widerstand der katholischen Hierarchie gegen das geplante Gesetz beitrug, ist ihr tiefgründiges Misstrauen gegenüber den bevölkerungspolitischen Programmen der Regierung. Die Kirchenleitung hatte eine lange Geschichte des Widerstands gegen aggressive Methoden der Regierung zur Verringerung der Bevölkerungszahlen hinter sich, vor allem in der Zeit der Regierung Marcos'.[1] Damalige und auch schon früher verfolgte Praktiken des von der Regierung angestellten Personals im Gesundheitswesen, auf arme Familien Druck auszuüben, sich für Empfängnisverhütung oder Sterilisierung zu entscheiden, hatten die Bischöfe gegenüber dem geplanten Gesetz misstrauisch gemacht. Selbst als die Regierung erklärte, der Hauptzweck des Gesetzes sei die Verbesserung der gesunden Fortpflanzung, lasen die Bischöfe eine verschleierte Absicht der Bevölkerungskontrolle in das Gesetz hinein. Da half es auch nichts, dass in einer früheren Version der Gesetzesvorlage eine Zielvorgabe enthalten war, die von einer idealen Familiengröße mit zwei Kindern sprach. Da es sich bei dieser Zielvorgabe um eine bloße Empfehlung ohne alle rechtliche Verbindlichkeit handelte, war damit für die Bischöfe eine rote Flagge gehisst, die sie an die Ein-Kind-Politik Chinas erinnerte. Diese von Misstrauen bestimmte Einstellung kann zum Teil erklären, warum die Philippinische Bischofskonferenz sich entschloss, die Gesetzesvorlage insgesamt abzulehnen, statt Verbesserungen gewisser Bestimmungen vorzuschlagen. Die Bischöfe glaubten, das Gesetz könne von der Regierung schließlich dazu verwendet werden, in Zukunft drastische Maßnahmen zur Kontrolle der Bevölkerungszahl durchzusetzen.

Struktur und Eigenart der Philippinischen Bischofskonferenz

In den Medien und in der überwiegenden Mehrheit der Öffentlichkeit herrscht der Eindruck, dass die Philippinische Bischofskonferenz eine monolithische Organisation sei. Dies ist der Grund, warum Stellungnahmen eines einzelnen Bischofs oft so aufgenommen werden, als verträten sie die Einstellung der gesamten Führungsschicht der Kirche. Obwohl die Bischofskonferenz offizielle Stellungnahmen veröffentlicht, die allgemeine Positionen und Normen aufzeigen, nehmen einzelne Bischöfe sich die Freiheit, nach eigenem Ermessen zu entscheiden, wie sie bei der praktischen Anwendung dieser Positionen und Normen in ihren eigenen Diözesen verfahren. Wie die einzelnen Bischöfe das, was sie in der Bischofskonferenz beschlossen haben, persönlich weitergeben und am jeweiligen Ort anwenden, kann vielfältig verschiedene Formen annehmen. Weder die Bischofskonferenz noch ein einzelner Bischof kann einem Mitbischof diktieren, was er in seiner Diözese zu tun hat oder wie er öffentlich zu sprechen hat. Es war in der Philippinischen Bischofskonferenz nicht üblich, Bischöfe, die unkluge öffentliche Erklärungen abgaben, abzumahnen oder gegen sie einzuschreiten. Einige Mitglieder der Kirchenleitung haben in aller Entschiedenheit ihre Einwände gegen die Gesetzesvorlage geäußert und deren Befürworter öffentlich angegriffen. Die meisten Bischöfe haben jedoch einen auf Konfrontation gestimmten Ton vermieden. Ein bemerkenswertes Beispiel für Zurückhaltung und Mäßigung hat der Erzbischof von Manila, Kardinal Luis Antonio Tagle, gegeben. Er sprach immer nur von religiösen und menschlichen Werten, die zur Achtung vor dem menschlichen Leben auffordern, ohne dabei die Gesetzesvorlage und ihre Befürworter direkt zu kritisieren.

Einzelne Bischöfe wählten unterschiedliche Ansätze in der Art und Weise, wie sie sich mit der Gesetzesvorlage befassten. Während einige Bischöfe viel Zeit aufwandten, um gegen die Befürwortung der Empfängnisverhütung in der Vorlage zu sprechen, so entschloss sich Antonio Ledesma, Erzbischof von Cagan de Oro, aktiv für die natürliche Familienplanung als Alternative zur Verwendung von Kontrazeptiva zu werben. Einige Bischöfe entschlossen sich, während der Vorbereitung der allgemeinen Wahlen im Jahr 2013 politisch tätig zu werden, indem sie Listen von Kandidaten veröffentlichten, die entweder Befürworter oder Gegner des Gesetzes waren. Erzbischof Jose Palma von Cebu wies seine Priester an, die Kanzel nicht dazu zu gebrauchen, eine Kampagne gegen die Kandidaten zu schüren, die für das Gesetz eintraten.[2] Während eine Anzahl von Bischöfen eine Bewegung unterstützten, die „katholische Stimmen" organisierten, um alle Kandidaten, die für das Gesetz eintraten, zu „bestrafen", fand der Aufruf, „katholisch zu stimmen", bei anderen Bischöfen keine Zustimmung.

Obwohl die Philippinische Bischofskonferenz jeden formellen Dialog mit den an der Formulierung des Gesetzes beteiligten Politikern ablehnte, der dazu dienen sollte, mögliche Änderungen des Textes zu diskutieren, unterstützten einige Bischöfe „hinter den Kulissen" geführte Gespräche mit diesen Politikern, bei

denen ernste Bedenken gegenüber Bestimmungen des Gesetzes angesprochen werden sollten, z.B. bezüglich der Verwendung von Intrauterinpessaren, der Sexualerziehung und der Rechte katholischer Angestellter im Gesundheitswesen auf Verweigerung der Mitarbeit aus Gewissensgründen. Diese informellen Gespräche führten tatsächlich zu einigen Änderungen in der Endfassung des Gesetzes.

Die Ablehnung des neuen Gesetzes durch die Philippinische Bischofskonferenz und die Versuche einzelner Bischöfe, seine schädlichen Auswirkungen zu vermindern und die Gräben aufreißende Atmosphäre der Debatte zu mildern, boten das Bild eines Episkopats, der auf unterschiedlichen Ebenen agiert und so einen großen Spielraum bietet für unterschiedliche Weisen des Vorgehens, abhängig von der persönlichen Einstellung und dem pastoralen Urteil jedes einzelnen Bischofs.

Der Einfluss konservativer Katholiken

Ein anderer Faktor, der die Reaktion der Kirche auf die neue Gesetzesvorlage beeinflusst hat, ist die Bemühung von Klerikern und Laien, die in Lehrfragen konservativ eingestellt sind, entweder als einzelne oder als organisierte Gruppen führende Männer der Kirche in Schlüsselstellungen davon zu überzeugen, dass sie die Vorlage in aller Härte bekämpfen müssten. Diese Konservativen verstanden die Debatte über die Gesetzesvorlage als einen Kampf des Guten gegen das Böse, des göttlichen Gesetzes gegen menschliches Gesetz, der Kultur des Lebens gegen die Kultur des Todes. Sie verkürzten die Diskussion über die Gesetzesvorlage vielfach auf eine Debatte über das einzige Thema der Abtreibung, und sie warfen das Reden über Empfängnisverhütung und das Reden über Abtreibung in einen Topf. So stifteten sie Verwirrung und Angst bei denen, die empfängnisverhütende Mittel gebraucht oder verschrieben hatten. Sie verweigerten jede Verhandlung mit der Regierung und stellten die Rechtgläubigkeit von Bischöfen und Theologen in Frage, die versucht hatten, die Regierung zu Verhandlungen zu bewegen. Sie vertraten eine theokratische Sicht, in der die Regierung die Aufgabe hätte, mit dem Zivilrecht den Rahmen für die Durchsetzung der kirchlichen Lehre zu schaffen. Ihr Hardliner-Ansatz setzte auf Konfrontation. Dabei schreckten sie auch nicht zurück vor Beschimpfung, vor dem Vorwurf, es gebe internationale Verschwörungen gegen Bevölkerungswachstum; öffentliche Gesprächsforen zur Gesetzesvorlage wurden gesprengt; es wurden Strafmaßnahmen gefordert gegen katholische Christen, die für die

Eric Marcelo O. Genilo SJ lehrt als Associate Professor an der Loyola School of Theology in Quezon City (Philippinen) Grundlagen der Moraltheologie, Katholische Soziallehre, Bioethik und Sexualethik. 2001 Lizentiat und 2005 Doktorat an der Weston Jesuit School of Theology in Cambridge, Massachussets. Veröffentlichung u.a.: John Cuthbert Ford SJ. Moral Theologian at the End of the Manualist Era (2007). Anschrift: Loyola House of Studies, P.O. Box 257, U.P. Post office, 1166 Quezon City, Philippinen. E-Mail: egenilo@hotmail.com.

Gesetzesvorlage eintraten. Die Aktionen dieser konservativen Katholiken trugen nicht nur zur Verschärfung der Debatte bei, sondern weckten auch den Eindruck, dass die Kirche wissenschaftsfeindlich, strafwütig, autoritär und theokratisch sei.

Während diese konservativen Gruppen und Einzelkämpfer es fertig brachten, die gegen die Gesetzesvorlage gerichtete Rhetorik einiger Mitglieder der Hierarchie zu beeinflussen, hatten ihre Aktionen nur beschränkte Auswirkung auf die katholische Gemeinschaft als ganze und auf die Bevölkerung im Allgemeinen. Eine im Jahr 2008 durchgeführte Erhebung zeigte, dass 71 Prozent der philippinischen Katholiken den Erlass des neuen Gesetzes befürworteten.[3] Eine ähnliche Erhebung, die im Jahr 2011 durchgeführt wurde, ergab, dass 69 Prozent der philippinischen Staatsbürger der Gesetzesvorlage zustimmten.[4] Bemerkenswert ist auch, dass es ungeachtet der Bemühungen dieser Konservativen, die Kirche zu drängen, eine Hardliner-Position zu beziehen, gemäßigten Bischöfen gelang, deren Einfluss zu entkräften. Ein einschlägiges Beispiel dafür ist, wie die katholische Kirchenleitung in einem Fall von öffentlichem Dissens reagierte. Im Jahr 2008 veröffentlichten vierzehn Mitglieder des Ateneo de Manila, einer katholischen Universität, die Stellungnahme *Catholics Can Support the RH Bill in Good Conscience*[5] [„Katholiken können die Gesetzesvorlage zur Fortpflanzungsgesundheit guten Gewissens unterstützen"]. Sie zitierten Texte der katholischen Soziallehre wie z.B. zur vorrangigen Option für die Armen, zum Schutz der Menschenrechte, zur Förderung der ganzheitlichen menschlichen Entwicklung und zur Gewissensfreiheit, um daraus den Schluss zu ziehen, dass die Gesetzesvorlage im Einklang mit dem Gemeinwohl stehe. Die Professoren drängten die Bischöfe, die Gewissensentscheidung von Eheleuten, die künstliche Mittel zur Familienplanung benützen, zu respektieren. Einige Konservative äußerten Zweifel, ob Pädagogen, die der Position der Katholischen Bischofskonferenz der Philippinen nicht zustimmen, erlaubt werden könne, an einer katholischen Universität zu lehren. Sie forderten, die Professoren sollten ihre Stellung freiwillig aufgeben, oder ihr Lehrauftrag sollte ihnen entzogen werden. Ungeachtet der durch die Stellungnahme und die Forderung nach Sanktionen verursachten Kontroverse unternahmen weder die Bischofskonferenz noch der zuständige Ortsbischof etwas gegen die Professoren.

Der Einfluss der Presse und anderer Medien

Eine übliche Praxis vieler Journalisten während der Debatte über die Gesetzesvorlage war es, persönliche Meinungsäußerungen oder Stellungnahmen einzelner Priester oder Bischöfe der gesamten katholischen Hierarchie zuzuschreiben. Die wenigen Bischöfe, die sich lauthals gegen die Gesetzesvorlage äußerten und die vielfach von Konservativen beeinflusst waren, wurden von der Presse öfter zitiert als die Mehrheit der Bischöfe, die sich mit öffentlichen Äußerungen zurückhielten. Dies verleitete die Öffentlichkeit, die Position der Bischöfe, die schärfere

Kritik an der Gesetzesvorlage äußerten, mit der gesamten Hierarchie zu identifizieren. Die Medien neigten dazu, die Kontroverse zu schüren. Ein Beispiel für eine von der Presse verursachte Kontroverse war ein missdeutetes Rundfunkinterview mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Bischof Nereo Odchimar. Auf die hypothetische Frage, ob Präsident Benigno Aquino exkommuniziert werden könne, wenn er die Verteilung von Kontrazeptiva unterstützte, sagte Odchimar, wenn dies auch möglich sei, so werde dies nicht so bald geschehen; man werde sich aber mit dieser Frage befassen.[6] Nachrichtenkanäle berichteten später, die Bischöfe drohten dem Präsidenten wegen seines Eintretens für die Gesetzesvorlage bereits die Exkommunikation an. Diese Berichte erregten öffentliche Proteste und harte Kritik an den Bischöfen. Es dauerte einige Tage, bis die Kontroverse beigelegt werden konnte, nachdem die Bischofskonferenz erklärt hatte, es gebe keine gegen den Präsidenten gerichtete Drohung mit Exkommunikation.

Unsachgemäße Publikationen in den sozialen Medien haben auch beigetragen zu einer negativen Wahrnehmung der Reaktion der Kirche auf die Gesetzesvorlage in der Öffentlichkeit. Falsche Berichte oder irrige Stellungnahmen fanatisierter Gegner der Gesetzesvorlage zirkulierten im Internet und wurden in Presseberichten sofort aufgegriffen. Ein Beispiel dafür ist die falsche Darstellung eines in Facebook veröffentlichten Berichtes über eine katholische Pfarrgemeinde, die Befürworter der Gesetzesvorlage vom Kommunionempfang ausgeschlossen habe. Die Bischofskonferenz sah sich gezwungen, mittels einer öffentlichen Erklärung zu dementieren, dass es ein solches Vorgehen gegeben habe.[7]

Schlussbemerkungen

Das der Öffentlichkeit sich bietende Bild einer monolithischen Kirchenleitung entspricht nicht der Wirklichkeit. Hinter der offiziellen Stellungnahme der Bischofskonferenz gegen die Gesetzesvorlage ist eine komplexe Dynamik von Einflüssen und Voraussetzungen wirksam, welche die individuellen und gemeinsamen Reaktionen der Bischöfe mitbestimmten. Der Umgang der Bischöfe mit den Initiatoren der Gesetzesvorlage war sehr unterschiedlich, von direkter Konfrontation bis zu konstruktiven Gesprächen. Die pastoralen Reaktionen waren auch unterschiedlich, von parteiischem politischem Aktivismus bis hin zu aktiver Werbung für natürliche Familienplanung. Die Bischöfe sahen sich einer Gesetzesvorlage gegenüber, die viele unterschiedliche Facetten zeigte, da sie es mit Herausforderungen zu tun hatten, die von vielen Faktoren bestimmt wurden: von der Presse, den sozialen Medien, von konservativen und auf Dissens gestimmten Katholiken und von einer nur lose organisierten Bischofskonferenz. In der Erfüllung ihrer Pflichten als Hirten mussten die Bischöfe sich bei der Frage, wie sie mit der Gesetzesvorlage umgehen sollten, auf ihr persönliches Urteil verlassen und zugleich die Beurteilung durch das Bischofskollegium berücksichtigen. Es bedarf einer sorgfältigen Erwägung der wechselseitig aufeinander wirkenden

Faktoren, welche die Beteiligung der Bischöfe in dieser Debatte beeinflusste, um ein nuancierteres und genaues Bild von der Reaktion der Kirchenleitung über die Gesetzesvorlage zu gewinnen.

[1] Alejandro N. Herrin, *Population Policy in the Philippines 1969-2001* (Discussion Paper Series 2002-2008), Philippine Institute of Development Studies 2002, 13-18, Zugriff vom 9. September 2013, www.dir3.pids.gov.phj/ris/pdf/pidsdps0208.pdf.

[2] Philippine Daily Inquirer, 20. Dezember 2012, www.newsinfo.inquirer.net/327355/palma-pulpit-cant-be-used-against-pro-rh-lawmakers.

[3] Social Weather Station, *Third Quarter 2008 Social Weather Survey: 76% Want Family Planning Education in Public Schools; 71% Favor Passage of the Reproduction Health Bill*, 16. Oktober 2008, Zugriff vom 8. September 2013, www.sws.org.ph/pr081016.htm.

[4] GMA News Online, Manila, 30. November 2010, Zugriff vom 23. September 2013, www.gmanetwork.com/news/story/207185/news/nation/pulse-asia-survey-69-of-filipinos-agree-with-rh-bill.

[5] Ruperto Alonso u.a., *Catholics Can Support the RH Bill in Good Conscience*, 15. Oktober 2008, Zugriff am 23. September 2013, www.rhbillresourcepage.wordpress.com/2008/10/10/01/book-catholics-can-support-the-rh-bill-in-good-conscience.

[6] Philippine Daily Inquirer, Manila, 1. Oktober 2010, Zugriff vom 10. Oktober 2013, www.newsinfo.inquirer.net/inquirerheadlines/nation/view/20101001-295320/Aquino-faces-threat-of-excommunication.

[7] GMA News, Manila, 17. Februar 2011, Zugriff vom 28. Oktober 2013, www.gmanetwork.com/news/story/213281/news/nation/cbcp-official-denies-ban-on-communion-for-rh-supporters.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der Fall des Bischofs Tebartz-van Elst – Lehren für die Weltkirche?

Johannes Hoffmann

Der Autor stellt die Fakten zur Situation des Bischofs von Limburg, Tebartz-van Elst, anhand von Belegen dar und fragt auf der Basis dieser Fakten, welche Konsequenzen daraus sowohl für die Leitung der Diözese in Limburg zu ziehen sind, als auch welche Folgerungen sich daraus für die Leitungsstrukturen kurialer Institutionen, für die innerkirchliche Kommunikation, für die Rolle der Laien generell und für die Rolle der Frauen in der Kirche insbesondere nahe legen.

Einige Fakten zum Fall des Limburger Bischofs Franz-Peter Tebartz-van Elst

Seit dem 26. März 2014 liegt der Abschlussbericht der von der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzten Prüfungskommission vor. Er ist unter www.bistum-limburg.de einsehbar. Diese Kommission prüfte „nur unter dem Gesichtspunkt des kirchlichen (kanonischen) und nicht des weltlichen Rechtes“[1]. Zu Beginn seiner Amtszeit (November 2007) entscheidet sich Bischof Tebartz-van Elst „im Einvernehmen mit seinem loyal handelnden Generalvikar, den Bischöflichen Stuhl durch eine wesentliche Änderung des geltenden Statuts neu zu organisieren, u.a. durch Errichtung eines Verwaltungsrates und durch gleichzeitige Entbindung der bisherigen kirchlichen Gremien von ihren Mitwirkungs- und Kontrollrechten. Das Domkapitel versucht seine Bedenken beim Bischof vorzutragen, sieht jedoch im Bischof den kirchlichen Gesetzgeber für das Statut und teilt ihm deshalb schriftlich mit, dass es seine Mitwirkung an der Neufassung des Statuts und folglich an der Baumaßnahme beendet. Spätestens ab Inkrafttreten des neuen Statuts zum 1. 4. 2011 finden sich in den Protokollen des Domkapitels keine weiteren Feststellungen zu der Baumaßnahme. Im Mai 2010 legt Architekt Frielinghaus die ersten Planungen vor, und zu dieser Zeit übernimmt der Bischöfliche Stuhl, vertreten durch den Bischof, die Bauherrenschaft und damit die alleinige Verantwortung für die Baumaßnahme. [...] Der Diözesanbaumeister, der Geschäftsführer, die Mitglieder des Verwaltungsrates und nicht zuletzt auch der Generalvikar respektieren die hierarchische Struktur einer Diözese in der Katholischen Kirche und selbstverständlich Würde und Stand des Bischofs als durch Weihe legitimierten Inhabers des höchsten Leitungsamtes im Bistum und folgen deshalb nicht nur seinen Anweisungen jederzeit loyal, sondern versuchen, möglichst all seine Wünsche zu erfüllen. Widerspruch oder Widerstand gegen den Bischof hätten gerade den Diözesanbaumeister und den Geschäftsführer in Gewissensnöte geführt.“[2] Abschließend stellt die Prüfungskommission fest: „Kirchenrechtliche Bestimmungen und für den Bischöflichen Stuhl geltende satzungsmäßige Normen werden weitestgehend nicht beachtet [...]“[3]

Die ursprünglich für den Bau angegebenen Kosten in Höhe von 5,5 Millionen Euro „waren schlicht eine Lüge“[4]. Seit 2010[5] ist klar, dass sich die Baukosten auf 31 Millionen belaufen. Dabei sind die Forderungen der Anlieger, deren Häuser durch die schweren Transporter, die am Domberg auf- und abgefahren sind, Risse bekommen haben, noch nicht eingerechnet. Möglich wurde das, weil Tebartz-van Elst das Domkapitel entmachtete und die Kontrolle einem Dreiergremium über-

*Prof. Dr. theol. **Johannes Hoffmann**, geb. 1937, studierte Theologie, Volkswirtschaft und Psychologie an den Universitäten Münster, München, Bonn und Saarbrücken; war von 1974 bis 1976 Wissenschaftlicher Rat und Professor in Münster für Theologische Anthropologie und Moralpädagogik; seit 1976 Professor für Moraltheologie, Sozialethik und Wirtschaftsethik am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Seit 2002 ist er emeritiert. Anschrift: Am Weiherhaag 19, D-65779 Kelkheim-Eppenhain.*
E-Mail: j.hoffmann@em.uni-frankfurt.de.

gab, das er noch dazu zur Verschwiegenheit verpflichtete.
In den Jahren 2012 und 2013 wurde allerdings kein Haushalt des Bischöflichen Stuhles erstellt. Da es hier bisher keine hinreichende Transparenz gibt, wurde auf Druck der Öffentlichkeit eine Kommission der Bischofskonferenz beauftragt, alle Kosten auf dem Domberg zu prüfen. Das Ergebnis liegt nun vor. Er macht u.a. deutlich, dass Bischof Tebartz-van Elst nicht nur die Öffentlichkeit über die wahren Kosten hinters Licht geführt hat, sondern „auch Kardinal Lajola wurden Anfang September [2013] durch den Bischof nicht die tatsächlichen Zahlen angegeben".[6]
Der Prüfungsbericht betrifft allerdings nur die Baumaßnahme am Domberg.
Da ist ferner das Verfahren vor dem Amtsgericht in Hamburg, in dem dem Bischof vorgeworfen wird, über seinen Erste-Klasse-Flug zu den Armen nach Indien eine falsche eidesstattliche Erklärung abgegeben zu haben. Inzwischen hat Tebartz-van Elst dies eingeräumt und so konnte die Staatsanwaltschaft das Verfahren gegen eine Zahlung des Bischofs in Höhe von 20.000 Euro einstellen.
Nicht nur in der Gesellschaft sind die Fakten ein großes Ärgernis. Es wächst die Zahl der Katholiken, die sich - teilweise aus Gewissensnot - von der Kirche[7] abwenden und es ablehnen, weiter Kirchensteuer und Kirchengeld solch einer Institution zu zahlen. Sie kritisieren einerseits, dass der „Kirche oft der Sinn für das Ökonomische fehle"[8], wie die Vorsitzende des Bundes Katholischer Unternehmer in Deutschland moniert. Andererseits ist am Beispiel des Protzbaus in Limburg nicht erkennbar, dass „die Armen die ersten Adressaten des Evangeliums sind"[9].
Der intransparente und verschwenderische Umgang mit Kirchengeldern durch Bischof Tebartz-van Elst ist eine Seite, die nicht nur in der Diözese Empörung hervorruft. Für die pastorale Arbeit und Kommunikation in der Diözese ist der autoritäre, von autokratischer Arroganz, Selbstgefälligkeit und Narzissmus geprägte Führungsstil ein weit größeres Problem. Kritiker wurden zum Teil gedemütigt oder entlassen oder herabgesetzt, wie der für das Forum Internum zuständige Priester in einer Klausur der pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Bezirks Hofheim am 21. 11. 2013 mitteilte.
In einem Beitrag mit Gestaltungsvorschlägen zum kirchlichen Miteinander, den 21 Priester der Diözese unterzeichnet haben, heißt es: „Wir empfinden, dass eine Atmosphäre lähmender Furcht auf dem Bistum lastet. Dies nimmt Lebensfreude, Freude an der Arbeit, nicht zuletzt Freude an der Kirche. Sie blockiert den Mut zum Weitergehen. Es kann und darf nicht sein, dass die Kirchenleitung gewollt oder ungewollt Angst auslöst und so das Engagement der Priester sowie der haupt- oder ehrenamtlich Mitarbeitenden lähmt."[10] Hier wird die grundlegende Vertrauenskrise deutlich, in der sich die Diözese mit ihrem Bischof befindet. In einem offenen Brief appellieren Mitglieder der Stadtversammlung der Frankfurter Katholiken, des Stadtsynodalrates Frankfurt, hauptamtliche Mitarbeiter, Mitarbeiterinnen und Priester sowie Frankfurter Bürger an Bischof Tebartz-van Elst „alles dafür zu tun, dass verlorengegangenes Vertrauen zurückgewonnen werden kann. Wir bitten Sie auch, anzuerkennen und zu respektieren, dass die von Ihnen

zu Recht eingeforderte Loyalität nicht heißen kann, dass Widerspruch und Kritik verboten sind. Gerade die Sorge um unser Bistum gebietet zwangsläufig, Fehlentwicklungen zu benennen und auf Änderung hinzuwirken."[11]
Das Vertrauen zwischen Tebartz-van Elst und großen Teilen der Priester und Gläubigen der Diözese ist so stark lädiert, dass vielen eine Rückkehr des Bischofs in die Diözese Limburg unmöglich erscheint. Wäre das geschehen, wäre es zu einer Polarisierung in der Diözese gekommen, die einen nicht einschätzbaren Schaden in Limburg und in der katholischen Kirche in Deutschland verursacht hätte.

Lernen für die Weltkirche?

Der erste notwendige Schritt für alle Diözesen und kirchlichen Institutionen der Kirche in der Welt ist, für Transparenz, Wahrhaftigkeit und Professionalität im Umgang mit Geld, Kapital und sonstigen Vermögenswerten zu sorgen. Marie-Luise Dött fordert: „Die Kirche sollte sich beim Wirtschaften an der Wirtschaft orientieren. Sie braucht keine Schattenhaushalte. Stattdessen ein kaufmännisches Rechnungswesen mit doppelter Buchführung, seriöse Jahresabschlüsse, eine mittel- bis langfristige Budgetplanung, eine Prüfung durch unabhängige Wirtschaftsprüfer und die anschließende Veröffentlichung der Bilanzen."[12] Dazu gehört nicht nur, dass offen und wahrheitsgetreu kommuniziert wird, in welche Projekte aus welchen Gründen investiert werden soll, sondern dazu gehört auch, dass kirchliche Institutionen in all ihren Projekten, Unternehmen und Einrichtungen (u.a. z.B. der Caritas) streng und konsequent für Substanzerhalt von Ressourcen und Gemeingütern für uns und für Menschen künftiger Generationen in ethisch-ökologischer, sozialer und kultureller Hinsicht achten. Bei der Kapitalanlage sind an erster Stelle diese Ziele zu realisieren. Ökonomische Ziele dürfen nicht den Vorrang erhalten. Das entspräche einer kapitalistischen Wirtschaftsweise, die nach Aussage von Papst Franziskus tötet.[13] Nur so kann Kirche sich auch glaubwürdig dafür einsetzen, dass in Politik und Wirtschaft diese Grundsätze beachtet werden und ein kulturelles Ordnungswissen gestärkt wird, das die Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben in und zwischen Gesellschaften und Kulturen schafft.
Der Glaubwürdigkeitsverlust, der durch den autoritären Führungsstil des Bischofs von Limburg hervorgerufen wurde, betrifft nicht nur Limburg, sondern die Kirche in Deutschland und auch darüber hinaus. Das ist zwar in der mangelnden Führungskompetenz von Tebartz-van Elst begründet, dennoch muss gesehen werden, dass die Machtfülle, mit der das Bischofsamt ausgestattet ist, das im Grunde sakrosankt ist, einen mittelalterlich anmutenden Führungsstil begünstigt. Es zeigt sich hier ein grundsätzliches Problem, dem sich eine hierarchisch strukturierte Institution im Kontext demokratischer Strukturen gegenübersieht.
Es ist so, wie Rudolf Neumaier es formuliert hat: „Immer wenn Bischöfe in die Kritik geraten, prallen zwei Welten aufeinander, zwei Systeme: die Demokratie, in

der vor dem Gesetz alle Menschen gleich sind, und der katholische Klerus. Von außen sieht er wie eine klassische Monarchie aus, es herrscht das Obödienzprinzip: Oben steht der Papst, unten das letzten Endes unmündige Kirchenvolk, dazwischen gehorsame Hierarchen. Die zwei Systeme, die Welt und die Kirche, sind noch immer schwer kompatibel, solange die Hierarchie der Kleriker auf Obödienz fußt, auf dem Fundament eines nicht zu hinterfragenden Gehorsams."[14]

Begründet wird das nach Kardinal Gerhard Ludwig Müller so: „Die unmittelbare, persönliche und direkte Hirtengewalt des Bischofs, die sich auf die ihm anvertraue Ortskirche (Diözese) erstreckt, wird aus göttlichem Recht abgeleitet."[15] Da Kardinal Müller sich immer wieder vehement für das Verbleiben von Tebartz-van Elst als Bischof von Limburg eingesetzt hat, scheint er dessen massives Fehlverhalten mit göttlichem Recht zu entschuldigen. Damit ist die Begründung geistlicher Macht so hoch angesiedelt, dass man dieser selbst mit Kirchenrecht nicht beikommt. Das aber ist mit der Einstellung Jesu zur Frage des Herrschens nicht vereinbar: „Ihr wisst doch: Die als Herrscher über die Völker gelten, herrschen mit Gewalt über sie, und ihre Anführer missbrauchen ihre Amtsgewalt gegen sie. Bei euch soll es nicht so sein! Im Gegenteil: Wer bei euch hoch angesehen und mächtig sein will, soll euch dienen, und wer an erster Stelle stehen will, sei euch zu Diensten wie ein Knecht." (Mk 10,42-44) Papst Franziskus hat in *Evangelii Gaudium* in Nr. 31 kurz umrissen, wie er sich den Bischof einer Ortskirche vorstellt: „Der Bischof muss immer das missionarische Miteinander in seiner Diözese fördern, indem er das Ideal der ersten christlichen Gemeinden verfolgt, in denen die Gläubigen ein Herz und eine Seele waren (vgl. Apg 4,32). Darum wird er sich bisweilen an die Spitze stellen, um den Weg anzuzeigen und die Hoffnung des Volkes aufrechtzuerhalten, andere Male wird er einfach inmitten aller sein mit seiner schlichten und barmherzigen Nähe, und bei einigen Gelegenheiten wird er hinter dem Volk hergehen, um denen zu helfen, die zurückgeblieben sind, und - vor allem - weil die Herde selbst ihren Spürsinn besitzt, um neue Wege zu finden. In seiner Aufgabe, ein dynamisches, offenes und missionarisches Miteinander zu fördern, wird er die [...] vorgesehenen Mitspracheregelungen sowie anderer Formen des pastoralen Dialogs anregen und suchen, in dem Wunsch, alle anzuhören und nicht nur einige, die ihm Komplimente machen." (*Evangelii Gaudium* Nr. 31) Wenn das zum Maßstab erhoben wird, können wir mit Bernward Bickmann sagen: „Die Anerkennung der Freiheit der Wegsuche jedes Einzelnen wäre dann der Beginn der Anerkennung von Freien und Gleichen, die in starken synodalen Strukturen ihren Ausdruck finden könnten."[16]

Wenn also - wie im Fall Tebartz-van Elst - ein Bischof das Vertrauen in seiner Diözese weitgehend verwirkt hat, bleibt zunächst die Möglichkeit, dass er selbst zurücktritt. Wie jetzt bekannt wurde, hat er im Oktober 2013 seinen Verzicht als Bischof von Limburg dem Papst angeboten. Vielleicht hat er ja die von ihm ausgelöste Atmosphäre der Angst wahrgenommen und erkannt, dass er durch seinen Leitungsstil von Gläubigen, Priestern und pastoralen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen als autoritärer, auf sich selbst bezogener und narzisstischer

Herrscher angesehen wird. Papst Franziskus hat sein Rücktrittsgesuch angenommen und ihn als Bischof der Diözese abberufen. Schließlich wurde er ja auch von Rom für das Bischofsamt in Limburg vorgeschlagen. Das ist in der Diözese mit großer Erleichterung aufgenommen worden. Das war dringend geboten - wie Kardinal Lehmann nach seinem Besuch bei Papst Franziskus sagte -, „weil es die Limburger physisch und nervlich sehr verwundet."[17]

Im Kirchenrecht ist zwar in den Canones 460-468, 492-502, 511-514 und 536-537 geregelt, in welcher Weise ein Bischof seine Priester und Gläubigen für die Gestaltung einer missionarischen Kirche beratend einzubeziehen hat. Doch das allein genügt nicht. Darüber hinaus sollte durch Franziskus geregelt werden, dass die synodalen Gremien auch bei den Vorschlägen für Bischofskandidaten in Rom beteiligt werden. Hier wäre auch zu prüfen, welche Rolle der jeweilige Nuntius bei der Kandidatensuche für das Bischofsamt spielt. Schließlich könnten in den synodalen Gremien auch die besonderen Anforderungen erarbeitet und erörtert werden, die in einer konkreten Diözese angesichts der soziökonomischen, sozialen und kulturellen Herausforderungen ein Kandidat erfüllen sollte und welche Kompetenz er für die Führung einer konkreten Diözese benötigt. Es sollte vor der Wahl eines Kandidaten zum Bischof geklärt werden, welches Amtsverständnis er hat, ob er seine Amtsautorität in einem partizipativen Führungsstil - geprägt von Vertrauen und Glaubwürdigkeit - einzusetzen vermag, ob er die Mitarbeiter, Mitarbeiterinnen und die Gläubigen in ihrer in der Taufe verliehenen Anteilgabe am Propheten-, Priester- und Hirtenamt ernst nimmt[18], wertschätzt und motiviert. Schließlich sollte er Vorbild in seinem Lebensstil sein und vorleben, was es heißt, die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu deuten und missionarisch zu handeln.[19]

Der Bericht der Prüfungskommission zeigt sehr deutlich, dass die Machtfülle von Bischöfen durch Mitbestimmung der synodalen Gremien klar eingegrenzt werden muss.

Ein weiteres Faktum ist für die Besetzung von Bischofsstühlen in Betracht zu ziehen. In Deutschland stehen zurzeit eine Reihe von Bischöfen vor dem Eintritt in den Ruhestand. Andererseits ist das Reservoir geeigneter Kandidaten ziemlich ausgedünnt. Das gilt in gewisser Weise für ganz Europa. Um dieses Problem zu lösen, wäre es angezeigt, das Gesetz über den Pflichtzölibat zu ändern, um mehr Personen dazu anzuregen, sich in Hinblick auf wichtige Ämter in der Kirche hin zu entwickeln. Eine Änderung des derzeitigen Zölibatsgesetzes ist ja ohne weiteres möglich, weil dieses ja seine Einrichtung einer bestimmten historischen Situation verdankt, die heute nicht mehr gegeben ist. Auch Frauen sollte der Zugang zum Amt eröffnet werden. Wenn sich in der Leitung unserer Diözesen wirklich etwas ändern soll, wird es wesentlich darauf ankommen, Frauen in alle Führungspositionen der Ordinariate zu bringen. Frauen bringen einen „unentbehrlichen Beitrag in der Gesellschaft ein durch charakteristische Fähigkeiten, die gewöhnlich typischer für die Frauen sind als für die Männer. Zum Beispiel die besondere weibliche Aufmerksamkeit gegenüber den anderen" (*Evangelii Gaudium*, Nr. 103). Frauen als Leiterinnen in allen Funktionen könnten dafür stehen,

dass für Selbstgefälligkeit und Narzissmus anfällige Hierarchen dazu ermuntert werden, die Perspektiven und Hoffnungen der Menschen scharf zu machen, um zu lernen, was missionarischer Dienst in der Nachfolge Christi bedeutet.
Papst Franziskus spricht alle Christgläubigen an und lädt alle „zu einer neuen Etappe der Evangelisierung" (*Evangelii Gaudium*, Nr.1) ein: „Die Laien sind schlicht die riesige Mehrheit des Gottesvolkes. [...] Doch die Bewusstwerdung der Verantwortung der Laien, die aus der Taufe und der Firmung hervorgeht, zeigt sich nicht überall in gleicher Weise. In einigen Fällen, weil sie nicht ausgebildet sind, um wichtige Verantwortungen zu übernehmen, in anderen Fällen, weil sie in ihren Teilkirchen aufgrund eines übertriebenen Klerikalismus, der sie nicht in die Entscheidungen einbezieht, keinen Raum gefunden haben, um sich auszudrücken und handeln zu können." (*Evangelii Gaudium*, Nr. 102)

Fazit

Es bleibt zu hoffen, dass die von Papst Franziskus eingeleitete Kurienreform auf allen Ebenen ein Miteinander von Klerikern und Laien auf Augenhöhe ermöglicht und sich Laien in einer missionarischen Kirche in der von Franziskus beschriebenen Rolle voll angenommen und respektiert sehen. Dann würde die durch den Fall des Limburger Bischofs ausgelöste Krise eine Chance für einen Start in eine lebendige missionarische Kirche.

[1] Abschlussbericht über die externe kirchliche Prüfung der Baumaßnahme auf dem Domberg in Limburg für den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Erzbischof Dr. Robert Zollitsch vorgelegt von der Prüfungskommission, Stand 14. 2. 2014, 101.

[2] Ebd., 103.

[3] Ebd., 106.

[4] Matthias Drobinski, *Kirche, Macht und Geld*, Gütersloh 2013, 80.

[5] Gerhard Matzig, *Badewannen-Bashing. Die Kritik an hohen Baukosten wird zum Empörungsritual*, in: Süddeutsche Zeitung, 28. 1. 2014, Nr. 22, 11.

[6] Einführende Erläuterungen zum Abschlussbericht über die externe kirchliche Prüfung der Baumaßnahmen auf dem Domberg in Limburg, Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz vom 26. 3. 2014, 050a, 3.

[7] Generalvikar Rösch in seinem Adventsbrief 2013.

[8] *Der Sinn fürs Ökonomische fehlt. Zum Ende von Weltbild: Marie-Luise Dött vom Bund Katholischer Unternehmer über mangelnde Professionalität in den Bistümern und die Lehren aus Limburg*, in: Die Zeit, 16. 1. 2014, Nr. 4, 52.

[9] Benedikt XVI., *Ansprache anlässlich der Begegnung mit den brasilianischen Bischöfen in der Kathedrale von São Paulo, Brasilien* (11. 5. 2007), 3; siehe auch: Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), Bonn 2013, Nr. 48; Nr. 188; Nr. 207.

[10] *Hofheimer Erklärung: Dialog im Bistum Limburg.* Ein Beitrag von Priestern der Diözese mit Themen- und Gestaltungsvorschlägen zum kirchlichen Miteinander, Hofheim, 25. 3. 2012.

[11] Stadtversammlung der Frankfurter Katholiken, Frankfurt, zum Bartholomäusfest 2013.

[12] Marie-Luise Dött, MdB und Vorsitzende des Bundes Katholischer Unternehmer, siehe Anmerkung 3.

[13] Franziskus, *Evangelii Gaudium*, Nr. 53 und 55.

[14] Rudolf Neumaier, *Auf diese Steine können Sie bauen. Die Macht des Hirten ist nicht von dieser Welt: Wie die kirchliche Dogmatik den Fall Tebartz von Elst sieht*, in: Süddeutsche Zeitung, 15. 10. 2013, Nr. 238, 11.

[15] Zitiert nach Neumaier, *Auf diese Steine können Sie bauen*, 11.

[16] Bernward Bickmann, *Limburg und die Folgen*, in: Erwachsenenbildung (2013/4), 182.

[17] Radio Vatikan (D), 18. 1. 2014, www.radiovaticana.va/print_page.asp?c=765338.

[18] Vgl. Papst Franziskus, „... doch die große Würde kommt von der Taufe", in: *Evangelii Gaudium*, Nr. 104.

[19] Vgl. ebd., Nr. 51; Franziskus verweist hier auf Paul VI., Enzyklika *Ecclesiam Suam* vom 6. August 1964 (AAS 56), Nr. 19.

Rechter Glaube: eine Frage der Gerechtigkeit

Ulrich Duchrow: Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven, München: Kösel 2013, 287 S., € 19,99

Friedhelm Hengsbach: Entgifteter Kapitalismus - faire Demokratie. Texte zur Reform von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft, Ostfildern: Grünewald 2013, 492 S., € 35,00

Ulrich Duchrow ist ohne Zweifel einer der wichtigsten deutschsprachigen Theologen des ökumenischen Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und einer der wenigen hierzulande, die die kapitalistische Ökonomie als theologische Frage um Gottes Gottsein selber begreifen und artikulieren. Einem neuen Buch aus seiner Werkstatt sieht man deshalb stets mit hohen Erwartungen entgegen, und auch seine jüngste Veröffentlichung *Gieriges Geld* ist eine äußerst lohnende Lektüre. Ein Verdienst fast aller Publikationen Duchrows ist es, dass er seinen Lesern und Leserinnen gut fundierte Synthesen von komplexen historischen Zusammenhängen bietet. Der erste Teil seines neuen Buches zeichnet gekonnt und informiert die Entwicklung der auf Geld und Privateigentum basierenden Ökonomie nach. Wer sich etwa - wie der Rezensent - durch die Detailinformationen in David Graebers Opus *Schulden* mühsam hindurchgearbeitet hat, wird dankbar zu dieser gekonnten Darstellung Duchrows greifen.

Der zweite Teil des Buches bildet m.E. die zentrale These. Duchrow greift hier Karl Jaspers' Begriff der „Achsenzeit" auf, mit dem der Heidelberger Philosoph die weltgeschichtlich gesehen sehr kurze Zeitspanne von ca. 800 v. Chr. bis 200

n. Chr. charakterisiert hat, in der sich parallel in geografisch voneinander entfernten Regionen entscheidende philosophische, religiöse und ethische Umwälzungen vollzogen haben. Dieser Achsenzeit nun gibt Duchrow eine materialistische Deutung, indem er überzeugend rekonstruiert, was dieser geistesgeschichtlich atemberaubenden Entwicklung ökonomisch zugrunde lag! Was Jaspers also lediglich phänomenologisch erfasste, das versieht Duchrow mit einem überzeugenden Erklärungsansatz! An Buddha, der griechischen Philosophie, dem frühen Judentum, der Jesusbewegung und am Islam zeigt Duchrow auf, wie sehr diese religiösen Aufbrüche als Gegenentwurf zur von Geld und Privateigentum dominierten Ökonomie zu begreifen sind. Duchrows Ausführungen mögen als Gegenthese zu Küngs „Weltethos"-Projekt gelesen werden! Während Küng lediglich religionspolitisch einen ethischen Minimalkonsens bürgerlicher Wohlanständigkeit herauszudestillieren versucht, leistet Duchrow eine historisch-theologische Rekonstruktion, die imstande ist, den inhaltlichen Kern dieser religiösen Bewegungen freizulegen. Der Unterschied zwischen bürgerlichem Christentum und Befreiungstheologie kann kaum schöner demonstriert werden als an der Gegenüberstellung von Küngs bzw. Duchrows Vestehenszugang zu den Weltreligionen.

Der dritte Teil bietet eine kurze Geschichte ökumenischer befreiungstheologischer Ansätze und hat für in der Ökumene Engagierte durchaus den Wert eines kleinen Nachschlagwerkes. Auch die persönlichen Informationen des Autors über sich selbst in diesem Zusammenhang nimmt man dankbar zur Kenntnis. Sie haben gar nichts mit Eitelkeit zu tun, sondern sind eine Rechenschaft des Autors selbst über seinen eigenen Ort innerhalb der Ökumene. Was den in der katholischen Tradition verwurzelten Rezensenten hier allerdings am stark „reformiert" geprägten Ansatz Duchrows stört, ist, dass nicht genügend deutlich zwischen einer konsensfähigen, intersubjektiv vermittelbaren Ethik im Sinne der „autonomen Moral" und der - davon zunächst unabhängigen - theologisch begründeten „Letztmotivation" unterschieden wird. Gerade in unserem säkularen Kontext sind direkte theologische Begründungen ökonomischer Standpunkte nicht glaubwürdig. Zumindest für die lateinamerikanische Befreiungstheologie ist die Unterscheidung dieser Ebenen zentral.

Im vierten Teil will der Autor den Untertitel des Buches einlösen und „Auswege aus der Kapitalismusfalle" aufzeigen. Hier allerdings kann der Rezensent - trotz vieler wichtiger Hinweise und Anregungen, die Duchrow in diesem Zusammenhang liefert - auch seine Enttäuschung nicht verhehlen. Die angedeuteten Alternativen bleiben auffallend hinter der Diagnose - und auch hinter Duchrows früher geäußerten Positionen und nicht zuletzt hinter seiner eigenen Praxis - zurück. Bereits mit dem Titel *Gieriges Geld* (und nicht etwa „Gier nach Geld" oder ähnliches) macht Duchrow unmissverständlich deutlich, dass es zu allererst um die Zwänge der Kapitalverwertung selbst geht, die jene Selbstwidersprüchlichkeit aus sich heraus gebären, welche heute sogar das Überleben der Gattung Mensch infrage stellen. Erst in diesem Zusammenhang ist auch das subjektive Verhalten als Ergebnis der Zurichtung der Menschen im Sinne der Kapitalverwertung zu sehen. Was er allerdings unzulänglich zum Ausdruck bringt, ist, dass angesichts

der umfassenden Biosphärenkrise nicht nur der Kapitalismus, sondern unsere Industriegesellschaft als solche zur Disposition steht. Auch jenseits der kapitalistischen Ökonomie wird es angesichts schwindender natürlicher Ressourcen und der abnehmenden Tragfähigkeit der Ökosysteme nicht möglich sein, die materielle Basis unserer Industriegesellschaften aufrechtzuerhalten. Auf die gefährlichste der heute bei uns herrschenden Ideologien geht Duchrow nicht ein, nämlich auf die infantile Illusion des „grünen Wachstums", die suggeriert, mit anderen technischen Mitteln (Effizienztechniken, erneuerbare Energiequellen etc.) könne der bisherige Wachstumspfad weiter verfolgt werden, dieser könne „dematerialisiert" und hinreichend vom Energie- und Materialdurchsatz „entkoppelt" werden. Eine solidarische Gesellschaft auf einer wesentlich geringeren materiellen Basis, eine Gesellschaft, die mit wesentlich weniger Nettoenergie auskommen muss, weil „Erneuerbare" die wegbrechenden fossilen Energiequellen mit ihrer wesentlich höheren Energiedichte bei Weitem nicht substituieren können, ist aber unter kapitalistischen Vorzeichen nicht mehr zu organisieren. Völlig unverständlich ist für mich deshalb auch, welchen hohen Stellenwert Duchrow der „Gemeinwohlökonomie" des österreichischen Aktivisten Christian Felber einräumt. Felbers Ansatz, einzelnen Unternehmen veränderte Anreize zu bieten, wird der aktuellen Problematik überhaupt nicht gerecht. Es geht nicht in erster Linie um das ethische Verhalten einzelner Unternehmen, sondern darum, wie die Gesellschaft insgesamt unter den Bedingungen immer knapper werdender materieller Ressourcen Gerechtigkeit gewährleistet. Was Duchrow hier über Felber hinaus an Elementen anbietet, ist zwar im Sinne von tagespolitischen Forderungen hilfreich, reicht aber bei Weitem nicht aus. Eine zwangsläufig schrumpfende Ökonomie in den Industrieländern, die Mindeststandards an Teilhabe und Gerechtigkeit aufrechterhält, ist als kapitalistische schlicht nicht mehr denkbar. Wenn man angesichts knapper materieller Ressourcen grobe Fehlallokationen vermeiden will, wird es der bewussten und umfassenden Planung dessen bedürfen, was, wie und wie viel produziert wird. Die Auseinandersetzung heute wäre deshalb über zukunftsfähige Sozialismuskonzepte und nicht einfach über eine andere Unternehmenskultur zu führen.

Zusammen mit wenigen Weggefährten - darunter etwa Herwig Büchele und insgesamt die Jesuiten im Umfeld der „Katholischen Sozialakademie Österreichs" - hat Friedhelm Hengsbach die katholische Soziallehre aus dem engen Korsett des alten Naturrechtsdenkens zu befreien versucht und den ganz neuen Weg einer „Veränderungsethik" beschritten, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die gesellschaftsverändernde Praxis sozialer Bewegungen kritisch zu reflektieren und zu begleiten. Mit Fug und Recht kann man behaupten, dass Hengsbach der katholischen Sozialethik wieder zu neuem Ansehen verholfen und entscheidend dazu beigetragen hat, dass sie von wesentlichen gesellschaftlichen Kräften wieder ernst genommen wird. Dass unter dem Titel *Entgifteter Kapitalismus - faire Demokratie* eine kleine Summe seines Denkens nun in Form einer repräsentativen Aufsatzsammlung - und nicht etwa einer Monografie - vorliegt, ist in diesem

Fall keine Behelfslösung, sondern im Gegenteil: Es ist die literarische Form, die dem „interventionistischen" Selbstverständnis von Hengsbachs Sozialethik exakt entspricht.

Das Buch - von einem Kreis von Schülern und Schülerinnen Hengsbachs editorisch betreut, die teilweise selbst bereits durch beachtliche Arbeiten hervorgetreten sind - ist mustergültig komponiert: Die - teilweise unveröffentlichten, teilweise nur mühsam zugänglichen - Beiträge Hengsbachs aus mehr als dreißig Jahren sind so ausgewählt, dass sie einen umfassenden Gesamteindruck von Hengsbachs sozialethischer Reflexion vermitteln. Nichts wirklich Wichtiges wurde ausgelassen. Sie sind in sechs große Themenkreise eingeordnet, denen jeweils eine knappe, die Leser und Leserinnen gut orientierende Einführung vorangestellt ist.

Der erste Teil widmet sich der theoretischen Grundlegung einer Sozialethik nach der Verabschiedung des alten Naturrechtsdenkens. Allein der darin enthaltene Aufsatz „Katholische Soziallehre als ethische Reflexion sozialer Bewegungen" lohnt die Anschaffung dieses Buches. In theoretisch recht anspruchsvoller, aber überzeugender Weise formuliert Hengsbach hier die Voraussetzungen und wesentlichen Implikationen seines neuen Verständnisses von Sozialethik. Er reflektiert die Frage nach dem eigentlichen Subjekt einer solchen Ethik, die Rolle der ethischen Reflexion, das erkenntnisleitende Interesse bzw. den gesellschaftlichen Standort, die Kriterien etc. und leistet eine überzeugende, konzise Begründung seines Ansatzes. Interessant wäre es allerdings gewesen, wenn Hengsbach von seiner theoretischen Position aus explizit den Gesprächsfaden mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung aufgenommen hätte, was sich geradezu aufdrängt.

In der Folge werden die großen Themenkreise abgeschritten, denen sich Hengsbach schwerpunktmäßig gewidmet hat: Gerechtigkeit - Konflikt, Konkurrenz und faire Kooperation - Gerechte Arbeit - Kapitalismus, kritisch betrachtet - Solidarische Sozialpolitik. Ein sogenanntes „Nachtgespräch", also ein Interview mit Hengsbach, rundet den Band ab.

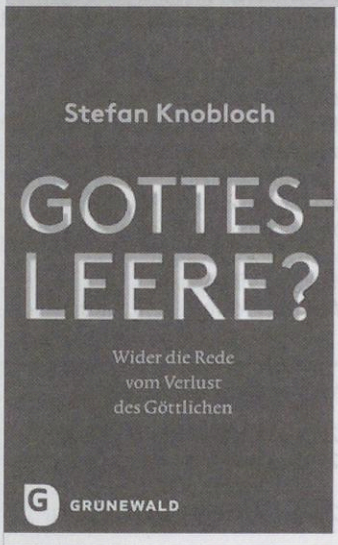
Die „Gelegenheitsschriften" wurden aus einem recht langen Zeitraum zusammengetragen. Auffallend ist einerseits, wie erstaunlich aktuell so mancher alte Aufsatz heute noch ist. Exemplarisch hierfür sei der Aufsatz zur „Zukunft der Gewerkschaften" genannt. Doch andererseits empfindet man sich aufgrund des Erstveröffentlichungsdatums vieler Aufsätze auf eine etwas seltsam anmutende Zeitreise mitgenommen. So ist lediglich ein Aufsatz der „Umweltpolitik" gewidmet: Keine Spur von der heutigen Dramatik der umfassenden Biosphärenkrise oder des raschen Schwunds natürlicher Ressourcen. Heute kommt man um die Einsicht kaum herum, dass weltweit gesehen die Biosphärenkrise die dringlichste soziale Frage überhaupt ist. Im vorliegenden Buch scheint dies da und dort als Randbemerkung durch. Auch die Anknüpfung an wichtige Diskurse der Gegenwart, etwa den einer Postwachstumsökonomie, fehlt. Man hat alles in allem das Gefühl, dass Hengsbachs Zeit die Achtziger- und Neunzigerjahre waren und ganz zentrale Gegenwartsbezüge fehlen bzw. nicht mehr in angemessener Weise zur Sprache kommen. Hervorgehoben sei noch der jüngste Aufsatz des Bandes, „Das

destruktive Regime der Finanzmärkte", aus dem Jahr 2011. Hengsbachs Analysen sind insgesamt beeindruckend und äußerst informativ. Er ist vermutlich einer der wenigen Sozialethiker, die diese komplexe Materie einigermaßen zu erfassen imstande sind. Dennoch verbleibt der Eindruck, dass er nicht bis zum eigentlichen Kern dessen vorgedrungen ist, was die gegenwärtige Finanzkrise ausmacht: das immer deutlicher sich abzeichnende Ende des BIP-Wachstums, das nicht nur den Neoliberalismus, sondern auch jede keynesianistische Lösungsstrategie scheitern lässt, die meint, man könne die entstandenen Forderungen nachträglich durch reales BIP-Wachstum „unterfüttern". Geldschöpfung, die im Wesentlichen durch Kreditvergabe privater Banken erfolgt, kann durch reales Wachstum nicht mehr eingeholt werden. Auch die Finanzkrise und ein drohender „Crash" sind also eng verquickt mit dem virulenten Problem des „Endes des Wachstums", das sich in Hengsbachs Arbeiten kaum wiederfindet.
Bereits der Titel des Bandes deutet Hengsbachs Grundüberzeugung an, dass der Kapitalismus zähmbar ist, dass er in den letzten Jahrzehnten auch faktisch gezähmt worden ist. Vielleicht käme Hengsbach zu einem anderen Befund, wenn er die heute als Vorzeichen alles andere bestimmende ökologische Frage des Wegbrechens unserer Lebensgrundlagen angemessen in seine Reflexion mit aufgenommen hätte. Es wird wohl seinem Schülerkreis, der diese hervorragende editorische Arbeit geleistet hat, vorbehalten bleiben, seinen Lehrer dadurch zu ehren, dass er über ihn hinausdenkt.

Bruno Kern

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 · 50. Jahrgang / Mai 2014 · 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
2010–5 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
2013–5 Zur Reform der Römischen Kurie

50. Jahrgang
2014–1 Mit Unterschieden 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.

oncilium

rnationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / Mai 2014 · Heft 2

ICILIUM erscheint in sechs Sprachen:
tsch, Englisch, Italienisch, Kroatisch,
ugiesisch, Spanisch.

INDUNGSMITGLIEDER

an den Boogaard, P. Brand,
ongar †, H. Küng, J.B. Metz, K. Rahner †,
chillebeeckx †

SIDIUM
ident
k Wilfred
präsidenten
rry-Marie Courau OP, Diego Irarrázaval,
an Ross

AUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

ina Ammicht Quinn, Frankfurt
Babić, Sarajevo
ia Clara Bingemer, Rio de Janeiro
Borgman, Tilburg
Sowle Cahill, Boston
rry-Marie Courau OP, Paris
Haker, Chicago
o Irarrázaval, Santiago de Chile
nge Lefebvre, Montréal
Messi Metogo OP, Jaunde
jini Nadar, Durban
iel Franklin Pilario, Quezon City
an Ross, Chicago
a Scatena, Reggio Emilia
Sobrino SJ, San Salvador
Carlos Susin OFM Cap., Porto Alegre
rés Torres Queiruga, Santiago de
ompostela
o J. Vila-Chã SJ, Rom
ie-Theres Wacker, Münster
k Wilfred, Madras

RETARIAT
ende Sekretärin: Arokia Anthony Das

n Centre for Cross-Cultural Studies
6A, Panayur Kuppam Road –
linganallur Post
ayur, Madras 600119, Indien
Mail: Concilium.madras@gmail.com
rnet: www.concilium.in

PYRIGHT

ternational Association of Conciliar
ology, 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 / 2014 wird im Juli 2014 erscheinen.
Thema:

Die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins

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: Christentum als Ware • Korruption • Jugend • Kirche der Armen • Der Mensch im 21. Jahrhundert

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

Christlicher Glaube für heute



Theodor Schneider
Was wir glauben
Das Apostolische Glaubens-
bekenntnis verstehen

aktualisierte Neuausgabe
Format 14 x 22 cm
576 Seiten
Paperback
€ 19,99 [D] / sfr 30,50
ISBN 978-3-7867-3008-8

»Ich glaube an Gott, den Vater, ... den Sohn, ..., den Heiligen Geist.« – dieses alte Bekenntnis der Christinnen und Christen wirft heute mehr Fragen auf, als es beantwortet. Was bedeuten die darin enthaltenen Begriffe und Formeln? Haben sie noch etwas mit dem Leben heutiger Menschen zu tun?
Theodor Schneider erschließt anhand des Glaubensbekenntnisses die grundlegenden Aussagen des christlichen Glaubens und interpretiert sie aus der Sicht zeitgenössischer Theologie. So entsteht ein Gesamtbild, das die biblischen Grundlagen und historischen Entwicklungen der Glaubensaussagen freilegt und neue, für heute bedeutsame Zugänge zu den »alten« Formeln ermöglicht.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

theol

August 2014
50. Jahrgang
Y 23000

3

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins

Herausgegeben von Hille Haker, Andrés Torres Queiruga und Marie-Theres Wacker

J. EBACH	Es geht nicht immer so weiter. Beobachtungen und Intuitionen zur biblischen Apokalyptik
V. BACHMANN	Einer tragfähigen Ordnung auf der Spur. Zu den Anfängen apokalyptischen Schreibens im antiken Judentum
X. ALEGRE SANTAMARÍA	Die Offenbarung des Johannes – eine gläubige Relecture des Lebens in Zeiten der Krise
C. DICKINSON	Sind die Theologen die einzigen echten Atheisten unserer Zeit?
G. TAXACHER	Gott, dieser Oppositionelle. Vom Nutzen einer Kritik der apokalyptischen Vernunft
C. MENDOZA-ÁLVAREZ	Eschatologie und Apokalypse in Zeiten der Postmoderne
J. GARCÍA ROCA	Apokalypse und globale Krise
E. M. CONRADIE	Verantwortbare Formen für eine Apokalyptik der Gegenwart
L. DITOMMASO	„Superflat"-Apokalyptik im Internet-Zeitalter
D. F. PILARIO	Nach dem Ende. (Post-)Apokalyptische Reflexionen vom „Ground Zero"

Theologisches Forum

L. SCHERZBERG / A. H. LEUGERS-SCHERZBERG	Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges und die katholische Theologie in Deutschland
I. BANAC	Überlegungen zur Rolle der Kirchen des Balkans und zum Ersten Weltkrieg
J. POLLARD	„Sinnloses Schlachten": Papst Benedikt XV. und der Erste Weltkrieg
REZENSIONEN	Apokalyptik interdisziplinär

ZD

50 Jahre concilium 1965–2014

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / August 2014 · Heft 3

ZU DIESEM HEFT

HILLE HAKER – ANDRÉS TORRES QUEIRUGA – MARIE-THERES WACKER
Die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins 237

THEMA: DIE WIEDERKEHR DES APOKALYPTISCHEN BEWUSSTSEINS

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

THEOLOGISCHES FORUM

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

REZENSIONEN 343

Gregor Taxacher: Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie im Angesicht der Endzeit

Andreas Grandy: Die Weisheit der Gottesherrschaft. Eine Untersuchung zur jesuanischen Synthese von traditioneller und apokalyptischer Weisheit

Gerda Riedl u.a. (Hg.): Apokalyptik. Zeitgefühl mit Perspektive?

Redaktion: Hille Haker, Chicago. Andrés Torres Queiruga, Santiago de Compostela. Marie-Theres Wacker, Münster.

concilium

Zu diesem Heft

Die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins

Hille Haker, Andrés Torres Queiruga und Marie-Theres Wacker

Apokalyptik - dieser Begriff steht heute für die „Endzeit", für den Schrecken und eine Verdichtung der geschichtlichen Zeit, die wenig Raum zu lassen scheint für utopische Entwürfe oder Hoffnungszeichen eines Neubeginns. Die wörtliche Übersetzung von *apokalypsis* als „Aufdeckung" oder „Offenbarung" könnte dabei sehr wohl auch als Hinweis gewertet werden, dass umwälzende Veränderungen erwartet werden, die sowohl positiver als auch negativer Art sind. Das heißt: Wenn die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins vor allem negative Züge trägt, dann bedeutet dies, dass es in den Umwälzungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine Desorientierung gibt, die vor allem als Angst in der Gegenwart bzw. als Angst vor der Zukunft thematisiert wird. Zugleich werden Katastrophen als so tiefgreifend erfahren, dass auf der einen Seite die Bilder der „Endzeit" zur kulturellen Metapher einer zukunftslosen Gegenwart werden - einer Gegenwart, die Lebensmöglichkeiten eher nimmt als gewährt und die der Gestaltung durch das Handeln von Menschen entzogen sind. Auf der anderen Seite werden solche Bilder zu *einer* Signatur sogenannter postmoderner Kultur, die mit allen Symboliken der Tradition ästhetisch und spielerisch umgeht, ohne dass diese an ethische, politische oder gar religiöse Überzeugungen geknüpft werden. Fast könnte man versucht sein zu sagen: Je mehr die ästhetisierte Apokalyptik genossen wird, umso stiller wird es um diejenigen, die in der Realität

endzeitlich anmutenden Katastrophen ausgesetzt sind. Ist es so still um die Opfer von Bürgerkriegen, von extremer Armut, von Klimakatastrophen, *weil* ihr Leiden real ist und nicht so leicht der Kulturindustrie einzuverleiben ist wie die Symbolisierungen in Kunst, Kultur und Wissenschaft? Ist es so still um die 85 reichsten Menschen der Erde, die mehr Reichtum angehäuft haben als die untere Hälfte der globalen Bevölkerung oder 3,5 Milliarden Menschen, wie Oxfam behauptet[1], weil dieses Verhältnis alles Vorstellungsvermögen übersteigt?

Welche Rolle spielt die Theologie bei der von uns diagnostizierten „Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins"? Ist ihre Tradition eine Quelle für die Bilder, die zum Zeitgeist passen, oder birgt die jüdisch-christliche Tradition auch andere Lesarten, die womöglich verschüttet sind? Verweist das „Ende" der *einen* Welt und der *einen* Zeit auf den Beginn einer neuen Welt und einer neuen Zeit? Oder stellt dieser Gedanke nur eine Flucht aus der Gegenwart dar, die ansonsten unerträglich wäre?

Dieses Heft geht der Frage nach, was „Apokalyptik" in der biblischen Tradition meint, wie diese biblische Tradition in der gegenwärtigen christlichen Theologie weiterlebt oder neu aufgenommen wird - und welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Die konkrete geschichtliche Verortung der biblischen und systematischen Perspektiven markiert somit den Ausgangspunkt der Reflexion. Darüber hinaus aber haben wir einige unserer Autoren gebeten, konkreter und expliziter aus ihrer eigenen religiös-kulturellen Perspektive auf die Apokalyptik zu sehen. Ihre jeweils unterschiedlichen Blickwinkel bergen weitere interessante Einsichten zu den Diskursen der Apokalyptik. Unsere Hoffnung ist, dass wir so einen kleinen Beitrag zu einer Theologie leisten können, die in einem wichtigen Strang unserer Tradition verwurzelt ist, zu einer Theologie, die kein Selbstzweck ist, sondern Bestandteil einer Umwendung, die heute so dringlich ist wie immer dann, wenn Formen apokalyptischen Denkens und Redens entstanden.

Jürgen Ebach geht in seinem Beitrag von der Beobachtung einer geradezu widersprüchlichen Weise der Rezeption von „Apokalyptik" in der christlichen und jüdischen sowie modern-säkularen Wirkungsgeschichte aus: Wie konnte aus der apokalyptischen Zeitansage und der damit verbundenen Hoffnung, dass es „so nicht weitergeht", die Zeit der (christlichen) Imperien werden? In einem genaueren Blick auf die Visionen des Daniel-Buches zeigt Ebach, dass diese bald als „Fahrplan der Weltgeschichte" hin zum endzeitlichen Weltuntergang umgedeutet wurden. Nach der konstantinischen Wende konnte zudem die aus 2 Thess 2,1-8 abgeleitete Vorstellung eines „katechon", der den Untergang der Welt aufhält, auf die christliche Herrschaft bezogen werden. So tritt neben die apokalyptische Hoffnung auf den Abbruch der Zeit die „Apokalypsevermeidung" und das Sich-Einrichten in dieser Welt-Zeit. Demgegenüber fasst Ebach seine eigene Option in einem Satz zusammen, der für viele der in diesem Heft versammelten Beiträge stehen könnte: „Es soll weiter gehen, aber damit es weitergehen kann, darf es nicht immer so weiter gehen." So interpretiert er das „apokalyptische Bewusstsein" als ein Bewusstsein der Dringlichkeit von Veränderungen, ein Plädoyer gegen die Aufrechterhaltung eines als falsch empfundenen Status Quo - das sich

kontextsensibel und keineswegs sicher vor Irrtümern je neu im Alltagsgeschäft des Politischen zu situieren hat.

Veronika Bachmann konzentriert sich auf den Bereich der nichtkanonisch gewordenen antik-jüdischen Schriften, die man zur apokalyptischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit rechnet. Mit dem „Wächterbuch", das die ersten 36 Kapitel des äthiopischen Henochbuches umfasst, der „Tiervision", die sich ebenfalls in äthHen findet, und dem Vierten Esrabuch greift sie drei Texte heraus, in denen der Rückgriff auf eine (gute) Schöpfungsordnung, zu der die jeweilige Gegenwart als Abweichung charakterisiert wird, eine entscheidende Rolle spielt. Interessant ist, so zeigt Bachmann mit Blick auf das „Wächterbuch" und die „Tierapokalypse", die Perspektive auf diejenigen, die eigentlich Veränderungen herbeiführen könnten, dies aber nicht tun. Ihnen gilt das Gericht als Bedingung einer erneuerten Welt. Explizit thematisiert die „Tiervision" dabei die Möglichkeit eines gewaltsamen Umsturzes, während die apokalyptische Vision im Buch Esra gegen die Indifferenz gerichtet ist und ein gerechtes Leben anmahnt. Mit der Thematisierung einer Gegenwartsdiagnose, der Möglichkeit bzw. Notwendigkeit von Widerstand sowie der grundsätzlichen Betonung der Möglichkeit eines gerechten Zusammenlebens sind die Perspektiven benannt, die für die heutige Rezeption dieser Texte weiterführend sein können. Bachmann markiert freilich auch das Unbehagen, das heute gegenüber einer allzu gewissen ethischen Urteilsstruktur besteht, und sie kritisiert die Betonung der „einen" wahrhaftigen Ordnung, die in den Texten vorausgesetzt wird. Dass jedoch umfassende Transformationen nicht alleine das Werk von Menschen sein können, sondern Gottes bedürfen, bildet die Grundlage für die Sehnsucht, die sich in den Texten spiegelt.

Xavier Alegre stellt das apokalyptische Buch des Neuen Testaments, die Offenbarung des Johannes, in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Gegenüber fundamentalistischen Rezeptionen, die das Weltende als Drohkulisse ausmalen, stellt er eine andere Botschaft der Johannes-Apokalypse für die Gegenwart heraus, die methodisch-hermeneutisch an befreiungstheologische Linien anknüpft und sie mit der Perspektive des „Empire criticism" verbindet. Diese Schrift ist, wie apokalyptische Literatur überhaupt, in einer zeitgeschichtlichen Situation entstanden, in der die politische und ökonomische Allmacht eines weltumfassenden Imperiums die Kluft zwischen Mächtigen und Ohnmächtigen, Reichen und Armen beständig vergrößerte. In dieser Situation bietet die Apokalypse des Johannes eine kritische prophetische Analyse, die die falschen Versprechungen des Imperiums demaskiert, zu hellsichtigem Widerstand ermutigt und zu aktiver Hoffnung aufruft. Für heutige Gemeinden, die sich auf die Botschaft des Evangeliums beziehen, stellt die Johannesapokalypse deshalb eine bedeutende Ressource für die Überzeugung dar, dass „eine andere Welt möglich ist".

Im zweiten Abschnitt des Heftes gehen die Autoren der gegenwärtigen Rezeption der Apokalyptik aus systematisch-theologischer Perspektive nach. Den Auftakt macht *Colby Dickinson*, der auf neuere Ansätze in der (kontinentalen) Philosophie verweist, die im Kontext einer aktuellen Beschäftigung mit theologischen Gehalten entstanden sind. Seine provokative Frage lautet: Sind die wahren Atheisten

womöglich die Theologen? Sein Ausgangspunkt ist der Offenbarungsbegriff, der in säkularisierter Form in der Philosophie weiterlebt (J. Taubes): „Aufgedeckt" werden soll nämlich die Paradoxie der menschlichen Existenz, die heute einerseits unter dem Stichwort von „Hybridität" oder „Unentscheidbarkeit" firmiert und so eine Orientierungslosigkeit beschreibt, die andererseits aber den Versuch der „Vereindeutigung" im Sinne von Ordnungssystemen und epistemischen Ordnungsstrukturen nach sich zieht. Der Rekurs auf die apokalyptische Sprache bedeutet nun, so Dickinson, die binären Ordnungscodes gerade aufzubrechen und neue Modelle des Zusammenlebens zu entwerfen, die der Heterologie und Heterogenität einen größeren Platz einräumen als binäre bzw. dualistische Ordnungen dies können. Dies ist insofern für die Theologie relevant, als ein solches antinomisches Denken auch die theologische Sprache radikal in Frage stellt – und dies unter expliziter Berufung auf eine theologische Tradition, die wie kaum eine andere von der Gegenüberstellung von Ordnung und Unordnung, Gut und Böse, Gegenwart und Zukunft etc. charakterisiert zu sein scheint. Dickinson verweist für diese theologische Perspektive vor allem auf die Arbeiten von John Caputo.

Gregor Taxacher wendet sich in seinem Beitrag der, wie er sagt, „ohnmächtigen Allmacht" gegenwärtiger Gesellschaften zu, die dazu führt, dass bei allen Möglichkeiten einer durchtechnisierten und vernetzten Welt das Gefühl einer den einzelnen überwältigenden Komplexität dominiert. Dieses „monistische", das heißt auch: Alternativen ausschließende Ohnmachtsgefühl in der Allmacht, das allenthalben beobachtet werden kann, lähmt und verhindert die radikale Veränderung, die eigentlich notwendig wäre; im Gegenteil, sie führt zu einer Schicksalsgläubigkeit, die zugleich jedoch mit einer Katastrophenstimmung einhergeht. Dem stehen die Gerichtsreden der biblischen Texte fremd gegenüber: Sie unterscheiden nämlich zwischen „gut" und „böse", zwischen denjenigen, die Veränderungen bewirken könnten und es nicht tun, und denen, die als Opfer der Tatenlosigkeit betrachtet werden. Apokalyptik, so Taxacher, unterscheidet, wo die herrschende Theologie eher gleichmacht und vorschnell alle und alles im universalen Heilsangebot Gottes harmonisiert. Gegenüber zwei unheilvollen Tendenzen, der vorschnellen Übertragung auf die Wirklichkeit wie auch umgekehrt der Verweigerung, Apokalyptik und Heilshandeln zu verbinden, setzt Taxacher auf eine „Kritik der apokalyptischen Vernunft", die die konstruktiven Seiten dieser Tradition erst zum Vorschein bringt. Die biblische Apokalyptik erweist sich damit als Fingerzeig für die gegenwärtige Theologie, eine kritische Perspektive für die „Unterscheidung der Geister" zu gewinnen: Mit Blick auf die Ordnung des Kapitalismus und auf die ökologische Krise die „befristete Zeit" (Metz) als Zeit des Gerichts und zugleich als Zeit der Hoffnung in Erinnerung zu rufen, ist eine Aufgabe, der sich die Theologie zu stellen hat. Theologie, so Taxacher, wäre damit auch der Ruf, einen neuen Anfang zu wagen: Es gibt ein richtiges Leben unter den gegenwärtigen Bedingungen, selbst wenn man diese nicht entscheidend verändern kann.

Carlos Mendoza legt die Grundzüge einer Hermeneutik vor, die die Vorstellungen

von Eschatologie und Apokalypse in den postmodernen Kontext einbettet und das Ende der Zeiten neu interpretiert. Seine Analyse gliedert sich in drei Aspekte: 1. den Begriff der systemischen Gewalt, wie ihn das in Lateinamerika und anderen Regionen des Südens in den letzten Jahrzehnten aufgekommene anti-systemische Denken postuliert; 2. die Einsicht des theologischen Glaubens, die aus der Bejahung der Verletzlichkeit/Vulnerabilität erwächst; und 3. die Theologie der messianischen Zeit im Deutungshorizont einer durch die Logik der Hingabe veränderten Zeitlichkeit.

In dieser Sichtweise geht es darum, sich die Geschichte „von ihrer Unter- und ihrer Kehrseite her" wieder anzueignen. Ausgangspunkt hierfür ist das theologische Leben, das die Gerechten der Geschichte und ebenso die Opfer beseelt, wenn diese mit ihrer Vergebungsbereitschaft den Teufelskreis der Rivalität durchbrechen. Eine solche Erfahrung wird nur möglich durch den theologischen Glauben, der - dank der Zeugenschaft derer, die, obwohl der Vernichtung ausgesetzt, in der Nachfolge Jesu von Nazaret ihr Leben für die anderen hingegeben haben - die Gegenwart eines mitleidenden Gottes im Herzen der Geschichte bekennt.

Für den dritten Teil dieses Heftes haben wir unsere Autoren gebeten, ihren eigenen geographischen bzw. geo-politischen Standort mitzureflektieren.

Joaquín García Roca schreibt als spanischer Soziologe und Theologe mit vielfältigen Einblicken in lateinamerikanische Zusammenhänge. Er geht von der Diagnose aus, dass die in der gegenwärtigen globalen Krise durch den Wirtschaftsliberalismus hervorgerufene soziale Verwüstung sich mit einem bestimmten apokalyptischen Diskurs verbindet, um mögliche Alternativen zu verschließen, Ohnmacht zu legitimieren und eine aktive Ausübung von BürgerInnenschaft (Citizenship) zu verhindern. Die Autorität des fortgeschrittenen Kapitalismus hat im apokalyptischen Universum eine Legitimierungsquelle gefunden. Die Epochenwende, das Ende des Systems und die globale Krise schaffen geeignete Bedingungen, um die Zukunft als Bedrohung zu projizieren. Gefragt werden muss aber, auf welche Weise diese Diskurse mit ihren entsprechenden Praktiken die christliche Hoffnung enthüllen, untergraben und verstecken, eine Hoffnung, die sich ja ihrerseits auf apokalyptische Motive stützt. Kann die biblisch-apokalyptische Tradition ein Impuls zur Emanzipation sein für die Opfer unserer Zeit, so wie es in den frühen Gemeinden war? Das Hereinbrechen dieser apokalyptischen Vision, so die These des Autors, bringt neue soziale und kulturelle Akteure hervor, macht alte Konzepte obsolet und ermöglicht eine andere Weise, die Zukunft ins Auge zu fassen und die vorletzte Zeit zu leben.

Ernst Conradie verfolgt mit Blick auf Südafrika das Interesse, die Denken und Handeln inspirierende Kraft des Apokalyptischen einzubringen in eine Theologie, die sich mit den großen ökologischen Herausforderungen unserer Tage auseinandersetzt und die gerade auch in Südafrika, einem Land mit rasch wachsendem ökologischem Fußabdruck, notwendig ist. Aus dem Kampf gegen die Apartheid in Südafrika sind Lehren zu ziehen, die darauf ausgerichtet sind, Widerstandsformen zu entwickeln, um eine wirkliche Änderung des (afrikanischen) Diskurses zum Klimawandel zu bewirken. Vor diesem Hintergrund entwickelt Conradie

Kriterien eines verantworteten apokalyptischen Sprechens und Handelns. Erstens muss eine solche Apokalyptik von denjenigen ausgehen, die Opfer der gegenwärtigen Machtkonstellation sind. Zweitens muss sie zur Kenntnis nehmen, dass Warnungen von staatlichen Institutionen häufig bewusst überhört werden, während auf der anderen Seite ausgefeilte (staatliche) Sicherheitssysteme etabliert werden, die gegen die Proteste gerichtet sind. Drittens müssen Codes gefunden werden, die die Überwachungsmechanismen unterlaufen. Viertens muss eine neue Apokalyptik Symbole und Bilder entwerfen, die zum Handeln motivieren können. Fünftens müssen Praktiken der Solidarität etabliert werden, die einerseits den Opfern der gegenwärtigen Krise helfen und andererseits das Bewusstsein wach halten, dass die Machtkonstellationen bzw. gegenwärtigen Herrschaftsstrukturen überwunden werden können. Und sechstens muss eine neu zu entwerfende Apokalyptik Hoffnung wecken und Solidarität fördern, um den Widerstand auch unter Druck aufrechterhalten zu können. Mit diesen Kriterien, so Conradie, ließe sich der Kampf gegen den Klimawandel als ein apokalyptischer Diskurs betrachten, der auf eine radikale Veränderung abzielt, ohne die Opfer der Klimakatastrophe zu vergessen.

Lorenzo DiTommaso aus Montréal, Kanada, stellt in seinem Artikel, der die Entgrenzung der geographischen Perspektive durch das Internet in den Blick nimmt, die „Superflat-Apokalyptik" des Internetzeitalters vor. Damit meint er die Transformation der hierarchischen, kontextgebundenen spekulativen Prophezeiungen des „Weltendes" zu einer ent-hierarchisierten, „superflachen", ungebundenen Form der Produktion, Ausgestaltung und Verbreitung apokalyptischer Spekulationen über das Internet. Von der Theologie weitgehend unbeachtet, bietet solche internetbasierte Apokalyptik jedoch einen interessanten Einblick in die Kultur zu Beginn des 21. Jahrhunderts, deren Bewertung weitgehend aussteht. Am Beispiel der „Maya-Apokalypse" zeigt DiTommaso, wie das für 2012 vorhergesagte Ende der Welt im Internet aufgenommen, verbreitet und diskutiert wurde, ohne dass dies in irgendeiner Weise mit Handlungskonsequenzen gekoppelt worden wäre. Der „Stachel" der theologischen Apokalyptik reduziert sich in dieser „superflachen" Rezeption apokalyptischer Symbolik im Internet auf ein kommunikatives Spektakel, das kaum mit der philosophischen und theologischen Tradition vermittelt werden kann.

Ganz anders blickt *Daniel F. Pilario* auf das Thema dieses Hefts: Er beschreibt, wie die reale Katastrophe des Taifuns Yolanda, der Ende 2013 die Philippinen traf, nicht nur ganze Landstriche zerstört hat, sondern eben auch das Ende des Lebens für viele Menschen und das Ende einer Lebensweise für Tausende von Menschen bedeutete. „Nach dem Ende" ist eine Metapher, die Pilario im Ausgang von James Bergers Analyse des apokalyptischen Bewusstseins - als Ende, als Katastrophe und als Interpretation katastrophaler Ereignisse - auf die völlige Zerstörung von Lebensmöglichkeiten, Menschenleben und Zukunft bezieht. Während die einen die Ursachen im schuldhaften moralischen Verhalten der Menschen vor der Katastrophe sehen und unversehens ein neues Ordnungssystem etablieren, das die „Lücke" des Erlebens schließt, finden sich die Men-

schen vor Ort konkret mit der post-apokalyptischen Situation konfrontiert. „Nach dem Ende", so Pilario, bedeutet für diese Menschen, sich *trotzdem* der Frage nach der Zukunft zu stellen. Überraschenderweise stellen die Menschen, die Pilario trifft, Gott nicht in Frage - sie beantworten die Theodizeefrage vielmehr mit dem Hinweis auf Gott, der in der schwer zerstörten Kirche präsent ist, in der sie sich zur Eucharistiefeier zusammenfinden. Pilarios Bericht vom „Ground Zero" der Philippinen ist ein erschütterndes Zeichen für die Hoffnung, für den Neuanfang „nach dem Ende" - und insofern auch ein Zeugnis, dass die allgemeine Ohnmacht, von der Taxacher als Lebensgefühl der Gegenwart sprach, hier umgewendet wurde in eine post-apokalyptische Spiritualität, die mit Indifferenz gewiss nichts gemein hat.

Das *Theologische Forum* dieses Heftes nimmt den Ausbruch des Ersten Weltkrieges im Sommer 1914 zum Anlass, an diese „Urkatastrophe Europas", für die zuweilen auch der Begriff der „Apokalypse" bemüht wird, aus verschiedenen Perspektiven, die Theologie und Kirchen berühren, zu erinnern.

Die systematische Theologin *Luzia Scherzberg* und der Kirchenhistoriker *August Leugers-Scherzberg* konzentrieren sich auf die katholische Theologie in Deutschland zu Beginn und während des Krieges. Sie legen den Finger darauf, dass auch katholische Theologen im Herbst 1914 das berüchtigte, den Krieg feiernde „Manifest der 93" unterzeichnet haben, und zeigen, dass der Wunsch, im Nationalstaat Deutschland akzeptiert zu werden, ein treibendes Motiv der katholischen Kriegsbegeisterung war, wobei die Entsolidarisierung mit den Katholiken auf der Seite der „Feinde" in Kauf genommen wurde. Als Grundzug einer sich entwickelnden katholischen Kriegstheologie zeichnet sich das Verständnis des Krieges als „Ort der Gottesoffenbarung" ab, dessen prägendes Erlebnis im Erlebnis der katholischen Liturgie seine Entsprechungen finden soll. Diese Theologie hat in der konkreten Alltagsfrömmigkeit während des Krieges wenig Widerhall, setzt sich aber nach dem Krieg bei bestimmten Theologen fort bis hin zu deren begeisterter Zustimmung zur „Machtergreifung" der Nationalsozialisten.

Der Historiker *John Pollard* stellt die Figur des Papstes während des Ersten Weltkrieges, Benedikts XV., ins Zentrum seiner Ausführungen. Benedikt XV. hat vom Beginn seines Pontifikates an dazu aufgerufen, dem unsinnigen Blutvergießen ein Ende zu machen und zu Friedensverhandlungen zusammenzukommen. Seinen Bemühungen, so zeigt Pollard, waren diplomatisch Grenzen gesetzt, sie verfolgten aber auch eigene, aus katholisch-päpstlicher Sicht unhintergehbare Ziele, vor allem die Stärkung der österreichisch-ungarischen Monarchie als Bollwerk gegen Russland. Ein leitendes Motiv Benedikts für seine Friedensinitiativen allerdings war sein Sinn für Gerechtigkeit, mit dem er die Kriegsverbrechen auf allen beteiligten Seiten kritisierte. Darin sieht Pollard auch ein wichtiges Vermächtnis dieses Papstes an seine Nachfolger.

Ebenfalls als Historiker leuchtet *Ivo Banac* die komplexe Situation der Gesellschaften und Kirchen im Balkan im zeitlichen Umfeld des Ersten Weltkrieges aus. Als Grundzug eines bereits länger andauernden Umbruchs erscheint ihm die Herausbildung von Nationalstaaten in Ablösung vom Osmanischen Reich und

damit einhergehend die Herausbildung autokephaler (orthodoxer) Kirchen in Ablösung vom Patriarchat in Konstantinopel. Damit aber wird Religion abhängig vom Primat des Nationalen und gerät in spezifische Formen von Säkularisierung. Mehr als der Erste Weltkrieg selbst sind es diese Entwicklungen, die nach Banac die Länder bzw. Kirchen des Balkan bis heute bestimmen.

Ein Dank gilt denen, die uns Impulse für dieses Heft gegeben haben: Rebeka Anić, Michelle Becka, Thomas Bremer, Zoran Grozdanov, Diego Irarrázval, Gianluca Montaldi, Norbert Reck, Sara Wilhelm Garbers, Silvia Scatena und Gabriele Stein.

[1] Vgl. Oxfam, *Working for the Few. Political Capture and Economic Inequality*, 20. 1. 2014, abzurufen unter www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-en.pdf (27. 1. 2014).

concilium

Thema: Die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins

Es geht nicht immer so weiter

Beobachtungen und Intuitionen zur biblischen Apokalyptik

Jürgen Ebach

Apokalypse – Enthüllung oder Katastrophe?

Zwei biblische Bücher rechnet man der Apokalyptik zu. In der Hebräischen Bibel ist es das in seiner Endgestalt um 166 v. Chr., der Zeit des Aufstands der Makkabäer gegen die griechisch-seleukidische Fremdherrschaft, abgefasste Danielbuch.[1] Im Neuen Testament ist es die am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. in der Zeit der römischen Herrschaft verfasste Johannesapokalypse[2], die sich in zentralen Motiven auf das Danielbuch bezieht. Dazu kommen entsprechende Passagen in weiteren Schriften, etwa in Teilen des Sacharjabuches oder in Markus 13, sowie eine ganze Reihe von Apokalypsen in der außerkanonischen zwischentestamentlichen Literatur. Der Begriff „Apokalypse" geht auf die Johannesoffenbarung zurück, die mit dem bald zur Überschrift gewordenen Wort *apokalypsis* beginnt. Im 19. Jahrhundert wurde das Wort zur Bezeichnung von Schriften nach Art der Johannesoffenbarung. *Apokalypsis* meint so etwas wie Offenbarung, Enthüllung, Aufdeckung. Aufgedeckt wird der Verlauf der Geschichte, enthüllt wird die Zukunft, offenbart wird die kommende Zeit und die kommende Welt. Es geht nicht immer so weiter! Das ist, aufs Kürzeste verdichtet, die Botschaft des Danielbuches und der Johannesapokalypse. Die gegenwärtigen Schrecken wer-

den nicht das letzte Wort haben, an die Stelle der bestialischen Imperien wird als ein menschliches Reich das Reich Gottes treten (so besonders in Dan 7). Aber wie wurde aus dem Wort „Apokalypse", das für diese Hoffnung steht, selbst ein Begriff für den größten Schrecken? Wenn heute zur Beschreibung einer Katastrophe die Worte fehlen, heißt es in den Medien, sie habe apokalyptische Ausmaße. Francis Ford Coppolas Film *Apocalypse Now* setzte die Realität des Vietnamkriegs mythologisch in Szene und Günther Anders bezeichnete die Verdrängung der atomaren Todesdrohung als „Apokalypseblindheit". „Apokalypse" - Offenbarung oder Schrecken, Hoffnung oder Inferno? Die Geschichte des Wortes gehört zur Sache selbst.

Abbruch oder Kontinuität?

Es gibt eine weitere denkwürdige Verschiebung zwischen der Botschaft der apokalyptischen Schriften der Bibel und deren Wirkungsgeschichte. Dazu ein augenfälliges Exempel: Als Ende des 19. Jahrhunderts die Stephanskathedrale in Metz im damals deutschen Lothringen neugotisch restauriert wurde, brachte man an den Portalen Statuen der großen Propheten an. Es war nicht unüblich, sie in der Gestalt späterer Persönlichkeiten darzustellen. Ausgerechnet der Prophet Daniel erscheint am 1903 eingeweihten Westtor der Kathedrale in der Gestalt des preußisch-deutschen Kaisers Wilhelm II.! Wie konnte Daniel, der wie kein anderer das Ende der Imperien ankündigt, zur Figur dieses Imperialisten werden? Wie wurden aus der apokalyptischen Zeitansage - modern formuliert: „Es ist 5 Minuten vor 12" - die Jahrhunderte der Imperien, wie wurde aus der Hoffnung, es werde nicht immer so weiter gehen, die Bestätigung, es werde immer so weiter gehen? Mit diesen Widersprüchen bekommt zu tun, wer sich mit der Apokalyptik befasst. Wie kann ihr Widerstands- und Hoffnungspotenzial beerbt werden, ohne dass das, worauf es zielt, ins Gegenteil umschlägt?
Dazu zunächst einige Zitate und Geschichten, die auf je ihre Weise Spuren zur Apokalyptik in der Bibel und ihrer Lektüre- und Wirkungsgeschichte legen. Zuerst eine Bemerkung von Pinchas Lapide. Er nennt die Apokalyptik eine „Messianitis, eine endemische Erkrankung, oder besser gesagt, eine akute Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane."[3]
Eine chassidische Geschichte vom Rabbi Levi Jizchak von Berditschew aus dem 18. und frühen 19. Jahrhundert:

„Als man den Hochzeitskontrakt für den Sohn des Rabbis aufsetzte, schrieb man, wie es Brauch ist, hinein, die Hochzeit werde an dem und dem Tag in Berditschew sein. Da zerriss der Berditschewer wütend den Kontrakt und rief: Wieso in Berditschew? Schreibt: Die Hochzeit wird an dem und dem Tag in Jerusalem sein. Nur für den Fall, dass der Messias an diesem Tag noch nicht gekommen ist, wird die Hochzeit in Berditschew sein."[4]

Der gelernte Rabbiner, Judaist und Philosoph Jacob Taubes erklärte Anfang der 1970er Jahre in einer Berliner Seminardiskussion einmal den Ursprung der Apokalyptik mit einem treffenden Witz:

„Ein Flüchtling nach dem Aufstand in Ungarn 1956 findet bei Freunden in Wien vorübergehenden Unterschlupf. Gemeinsam berät man, wohin der Flüchtling emigrieren soll. Man holt einen Globus und zieht mögliche Länder in Erwägung. Jedes hat seine guten, aber auch seine schlechten Seiten. Nach langem Suchen seufzt der Emigrant auf und fragt: ‚Haben Sie keinen anderen Globus?'"[5]

Das, so Taubes, ist Daniels Situation, das ist Apokalyptik. Er selbst zeigt sich als Apokalyptiker par excellence, wenn er in einem Gespräch sagt: „Sie müssen schon entschuldigen, aber in *einer* Welt kann ich nicht leben."[6] (Hervorhebung JE)

Begrenzung der Zeit – Entgrenzung des Raums

Es gibt nicht nur die eine, die vorfindliche Welt und Zeit; vielmehr werden eine neue Zeit und eine neue Welt kommen. In dieser Perspektive war nach Ernst Käsemann „die Apokalyptik die Mutter aller christlichen Theologie"[7], aber auch die rabbinische Rede von „dieser Welt" *(olam ha-zä)* und der „kommenden Welt" *(olam ha-ba)* steht in dieser Linie. Dazu zwei Zitate aus zwischentestamentlichen apokalyptischen Schriften: „Der Höchste hat nicht eine Welt allein erschaffen, sondern zwei" (4 Esr 7,50) - „Denn wenn es nur das Leben gäbe, das jedermann hier hat - nichts wäre bitterer als dies." (syrApkBar 21,13)
Der Entgrenzung des Raums korrespondiert in der Apokalyptik eine Begrenzung der Zeit. Diese Zeit wird zur Frist; es wird nicht immer so weiter gehen; vielmehr wird - so vor allem die Johannesoffenbarung - nach gewaltigen Kämpfen mit den Mächten des Bösen das Reich Gottes kommen. Doch diese Zeitansage ist ambivalent. Ist zu hoffen, dass es sich nur noch um eine kurze Frist handelt, bis endlich diese Welt und diese Zeit zu Ende sind und eine neue Welt und eine neue Zeit anbrechen? Das ist die Hoffnung derer, die unter den je gegenwärtigen Verhältnissen leiden, die nichts als ihre Ketten zu verlieren haben und denen ein Ende mit Schrecken lieber ist als ein Schrecken ohne Ende. Wer aber viel mehr zu verlieren hat, wer sich in den gegebenen Verhältnissen eingerichtet hat und von deren Erhalt profitiert, wird alles tun, damit die Frist sich dehnt und noch lange bleibt, was und wie es ist. Möglich wird diese Zeitdehnung dadurch, dass die Zeitangaben in den biblisch-apokalyptischen Schriften selbst chiffriert sind und mehr als eine Lesart zulassen. Eine solche Chiffrierung ist ein weiterer Grundzug apokalyptischer Schriften. So kommen die ins Bild gesetzten Imperien in der Gestalt von Metallen (Dan 2) oder von Tieren (Dan 7; Offb 12f) in den Blick und ihre Herrscher in Andeutungen - wie der Seleukide Antiochos IV. Epiphanes in Dan 7,8 als elftes Horn des vierten Tieres - oder in einer Rätselzahl - wie der

römische Kaisername Nero in der Zahl „666" in Offb 13,18.[8] Symbolisch verschlüsselt erscheint in Offb 16,16 der Ort der letzten Schlacht mit den Mächten des Satans. Sein hebräischer Name sei, heißt es da im griechischen Text, *armagedon.* Liest man es hebräisch als *har megiddo,* zeigt sich eine Anspielung auf Megiddo, den Ort, an dem der mit großen Hoffnungen verbundene judäische König Joschia in einer Schlacht gegen Pharao Necho jäh umkam (2 Kön 23,29).

Die bereits erwähnten Zeitangaben bekamen große Bedeutung in dem Moment, in dem man das Danielbuch und die Johannesapokalypse nicht mehr als Ausdruck einer ganz konkreten Zeit und ihrer Erwartungen las, sondern als einen Fahrplan der gesamten bisherigen und aller künftigen Weltgeschichte. Die in Dan 7,25 genannten „dreieinhalb Zeitabschnitte" mutierten von einer übrigens recht präzisen Ankündigung einer Antiochus noch verbleibenden Regierungszeit von dreieinhalb Jahren zu einer vieldeutigen Rätselzahl. Auf vielfache Weise füllte man auch die in Offb 20,2f genannten „tausend Jahre", für die der Satan eingesperrt sein wird, bis dann buchstäblich der Teufel los ist und es zum letzten Kampf kommt. Einige Auslegungsbeispiele zeigen, wie sehr diese Füllungen von je gegenwärtigen Wertungen und Interessen geleitet waren.[9]

Lektüre-Interessen

Für den protestantischen Föderaltheologen Coccejus im 17. Jahrhundert sind diese tausend Jahre die Zeit der „Heuchelkirche" zwischen dem Ende der Dioklетianischen Verfolgung und der Zeit Konstantins bis zu Ludwig dem Bayern (1314-1347), d.h. bis zum Ende des päpstlichen Primats bei der Kaiserwahl. Für das Schulhaupt der Berliner protestantischen Orthodoxie Ernst Wilhelm Hengstenberg erstreckt es sich von der Germanenmission bis zum Ende des Heiligen Römischen Reichs im Jahre 1806. Im Apokalypsekommentar des Benediktiners Tiefenthal (1892) reicht das Millennium vom Tod Attilas (453) bis zum Fall Konstantinopels (1453).

Ähnlich ist es beim „Antichrist" in der Johannesoffenbarung und dem von dort her gelesenen Danielbuch. In seinem 1854 erschienenen Werk *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert* sieht der evangelische Theologe Carl August Auberlen im Antichrist die Französische Revolution, den Sozialismus und den Kommunismus. Der Theologe war allemal up to date - das Wort Kommunismus war gerade erst aufgekommen, und schon verkörperte es den biblischen Antichrist, was wiederum die Wahrheit Daniels und der Johannesoffenbarung erwies. Eine solche Instrumentalisierung zeigt sich auch in Martin Luthers beiden Vorreden zur Johannesoffenbarung. Die erste von 1522 zeigt Widerwillen. Das Buch sei nicht vom Heiligen Geist erfüllt und lasse Christus nicht erkennen. In der Vorrede von 1530 sagt er dagegen zu Offb 13: „Denn der Papst hat das gefallene römische Reich wieder aufgerichtet, und von den Griechen zu den Teutschen gebracht", um

nach weiteren Invektiven gegen den Papst und zu Offb 20 auch gegen Juden und Türken zu konstatieren: „Nach dieser Auslegung können wir das Buch uns zunutze machen und wohl gebrauchen."[10]

Kein Fahrplan der Weltgeschichte

Noch immer lesen viele Evangelikale die biblischen Apokalypsen als Fahrplan der Weltgeschichte. Ein neueres Beispiel ist die Beziehung des Sterns „Wermut" in Offb 8,11 auf den Atomunfall von Tschernobyl, weil ukrainisch Tschernobyl Wermut heiße. Solche „Entschlüsselungen" verfehlen das in der Bibel Gemeinte gründlich. Dieses Missverständnis ist auf eine eigentümliche Weise die Folge der Auffassung, dass die Bibel nicht irren könne. Das lässt sich vor allem in der Auslegungsgeschichte des Danielbuches und der in ihm ins Bild gesetzten Abfolge der Reiche zeigen. Dazu bedarf es zunächst der literarischen Situierung des Danielbuches. In seiner Endgestalt wurde es in der Zeit des Makkabäeraufstands gegen die Herrschaft der seleukidischen Nachfolger Alexanders des Großen, d.h. um 167 oder 166 v. Chr. verfasst. In literarischer Verkleidung erscheint diese Zeit als eine von Daniel Jahrhunderte zuvor in Visionen geschaute Zukunft. Was der literarische Daniel mithin am babylonischen und später am persischen Hof prophetisch als Zukunft schaut, ist die Gegenwart der Verfasser und der AdressatInnen des Buches. Weil sich das, was Daniel in dieser prophetischen Fiktion zur bisherigen Geschichte ansagt, bewahrheitet hat, wird auch das, was er für die zukünftige schaut, wahr werden. In dieser Perspektive entwerfen Dan 2 und 7 je auf ihre Weise die Abfolge von vier Reichen. Das erste ist das der Babylonier, d.h. die Zeit, in die Daniels prophetische Schau verortet wird. Das vierte und letzte ist das der Gegenwart derer, die es lesen, d.h. das der Griechen. Von daher sind die beiden Reiche dazwischen als die der Meder und der Perser zu entschlüsseln. Das vierte Reich wird, so vor allem Dan 7, das letzte vor dem Anbruch der Herrschaft Gottes sein. Es wird nicht immer so weiter gehen. In der Tat brach jenes vierte Reich bald nach der Abfassung des Danielbuches zusammen. Aber dann folgte nicht das Reich Gottes, sondern das Römische Reich. In historischer Perspektive hat sich „Daniel", haben sich die Träger der mit dieser Konzeption des Laufs von Zeit und Welt verbundenen Erwartungen geirrt. Weil aber in der späteren jüdischen und dann vor allem christlichen Lektüre nicht sein konnte, was nicht sein durfte - dass sich nämlich eine biblische Aussage als falsch erwiesen hat -, versuchte man die Faktizität der römischen Herrschaft mit dem

Jürgen Ebach, geb. 1945, bis 2010 Professor für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bochum. Vielfältige Mitarbeit beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, Mitübersetzer und Mitglied des Herausgabekreises der „Bibel in gerechter Sprache". Veröffentlichungen u.a.: Streiten mit Gott. Hiob, 2 Bde (Bd. 1: ⁴2009, Bd. 2: ⁴2014); Noah – Die Geschichte eines Überlebenden (2001); Genesis 37–50 (2007); Schrift-Stücke (2011); Neue Schrift-Stücke (2012), Theologische Reden (1989–2012). Anschrift: Am Hohwege 41B, D-44879 Bochum. E-Mail: Juergen.H.Ebach@ruhr-uni-bochum.de.

Danielbuch zu vereinbaren. Eine Möglichkeit, dem Imperium Romanum in Daniels Viererschema Raum zu geben, war die Zusammenfügung des ohnehin schwer als eigenes fassbaren Reichs der Meder mit dem der Perser, so dass es Platz für ein viertes, nämlich das römische gab. So konnte die Wahrheit Daniels gerettet werden. Die Johannesapokalypse nimmt Motive Daniels auf und vereint dessen vier Tiere zu einem Monstrum, in dem sich Rom manifestiert (Offb 12f.). In der Perspektive beider biblisch-kanonischer Apokalypsen ist mithin Rom das letzte Reich vor dem Anbruch der Gottesherrschaft. Zu hoffen war danach, dass dieses letzte Reich endlich zusammenbreche. Doch für die christlichen LeserInnen in römischer Zeit wurde das Setzen auf diese Erwartung immer fraglicher. Wer wünschte sich denn jenen Abbruch noch wirklich? Immerhin wird es nach der Johannesapokalypse vor dem endgültigen Anbruch des Gottesreichs schreckliche Kämpfe mit den Mächten des Satans geben. Den verfolgten ersten AdressatInnen der beiden biblisch-kanonischen Apokalypsen war, es sei wiederholt, ein Ende mit Schrecken allemal lieber als ein Schrecken ohne Ende. Aber galt das noch für die Christinnen und Christen nach der Konstantinischen Wende und vollends, seit unter Theodosius das Römische Reich christlich geworden war?

Apokalyptik oder Katechontik?

In dieser Interessenlage mutiert das Römische Reich von seiner Rolle als letztes vor dem Anbruch des Gottesreichs zu dem, welches die vor dessen Verwirklichung kommenden schrecklichen Kämpfe heilsam aufhält. Wirkmächtig wurde dafür eine Passage im (nachpaulinischen) Zweiten Thessalonicherbrief. Da ist in 2,1-8 von etwas oder von einem die Rede, das oder der zwar das Kommen des Gottesreichs, aber so auch die für die Zeit zuvor verkündete Herrschaft des Satans aufhält. Dieses oder dieser Aufhaltende (*katechon* bzw. *katechôn*) wurde auf Rom und den Kaiser gedeutet. Das römische Reich wurde somit zum Schutz vor der Apokalypse. So lange jenes Reich dauert, so lange ist die böse Macht aufgehalten - und darum sollte es lange dauern und (mit Vergils *Aeneis*) ein *imperium sine fine* sein, ein Reich ohne Ende. Die Passage aus 2 Thess ist die Urstelle der Katechontik, der geschichtsphilosophischen und -theologischen sowie politischen Theorie und Praxis, der es um das Aufhalten *(katechein)* der Katastrophen, das Niederhalten des Bösen und das Herauszögern des Zusammenbrechens dieser Welt und dieser Zeit geht, um Apokalypsevermeidung. Nun wird deutlich, warum das Danielbuch als der im Römischen Reich kulminierende „Fahrplan der Weltgeschichte" von einer antiimperialen Kampfschrift zum biblischen Unterpfand der Fortdauer dieses Imperiums mutierte. Darum musste das Römische Reich andauern und sich in Byzanz, in Aachen, in Wien, in Moskau und auch in Washington fortsetzten. Und so wird deutlich, warum das oben genannte Bild von Wilhelm II. als Daniel zwar am Danielbuch selbst, nicht aber an seiner wirkmächtigsten Lektüregeschichte vorbei geht.

Realitätsverlust oder radikale Hoffnung?

Was folgt aus all dem? Soll an die Stelle der oben zitierten „akute(n) Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane" eine Ernüchterung treten? Vor fast einem halben Jahrhundert sagte Rudolf Bultmann nicht nur zu den im engeren Sinne apokalyptischen Schriften der Bibel, sondern zur Erwartung, dass es nicht immer so weiter gehen werde, überhaupt: „Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, dass Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern dass die Weltgeschichte weiterlief und - wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist - weiterlaufen wird."[11] Als ich in einem 1985 erschienenen Beitrag zur Apokalypse[12] unter dem Eindruck dieser Zeit und der realen Drohung eines dritten Weltkriegs, der das Leben auf dieser Erde vernichten würde, diesen Bultmann-Satz zitierte, wollte ich mit und gegen ihn allemal zu den Unzurechnungsfähigen gehören, die nicht „wissen", dass die Weltgeschichte weiterlaufen wird. Aber profitiere ich nicht auch davon, dass die Realpolitiker Recht behielten, dass es keinen dritten Weltkrieg gab und dass die sogenannte Nachrüstung nicht nur den Frieden bewahrte, sondern am Ende den Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums und so auch die deutsche „Wiedervereinigung" bewirkte? - Hier und in diesem Beitrag im Ganzen zeigt sich, wie sehr meine Beobachtungen und Intuitionen zur Apokalyptik in meinen (europäischen, deutschen, ja westdeutschen) Kontexten verortet und zudem biographisch eingefärbt sind. Vielleicht bestimmt bei der Apokalyptik mehr noch als bei anderen biblischen Themen und Texten der Standort der Lesenden und Auslegenden die Lektüre erkennbar mit. Was das angeht, möchte ich mich gegen politische Irrtümer nicht immunisieren. Wer sich engagiert, riskiert den Irrtum. Aber ich halte daran fest: Es soll weitergehen, aber damit es weitergehen kann, darf es nicht immer so weiter gehen. Die biblische Apokalyptik ist kein Fahrplan der Weltgeschichte, aber sie ist ein Ferment in jeder Theologie, die es nicht aufgegeben hat, das Ende dieser Zeit und dieser Welt und den Anbruch des ganz Anderen zu denken, zu hoffen, zu erwarten.

Freilich bleibt die Gefahr des Realitätsverlusts. Ich komme auf die Geschichte vom Berditschewer Rabbi zurück. Gewiss fand jene Hochzeit, wenn sie denn stattfand, in Berditschew und nicht in Jerusalem statt, denn der Messias war nicht gekommen. Ist der Berditschewer ein apokalyptischer Traumtänzer, wenn er der Realität gerade noch einen Ort am Rand des Möglichen zuerkennt? Oder nimmt er die Botschaft der „Schrift" ernst gegen das, was angeblich „nun einmal" so ist? Ist Jacob Taubes' Bemerkung, in *einer* Welt könne er nicht leben, ein privilegierter Eskapismus oder beharrt er darauf, dass das, was ist, nicht alles ist? Ist die Beerbung der Apokalyptik ein Ausstieg aus der Geschichte und deren realen Konflikten oder ist sie eine radikale Einmischung in diese Geschichte, indem sie der Realität bestreitet, die Totalität zu sein? Auf diese wie auf manch andere Oder-Fragen ist, wie ich zunehmend meine, ein „Ja" noch die beste Antwort. Die Ansage, es sei 5 Minuten vor 12, setzt, wenn sie denn überhaupt gehört wird, Kräfte in Gang, jene 5 Minuten der noch bleibenden Frist zu dehnen,

zu Stunden, zu Jahrhunderten. Aber der Verzicht auf diese apokalyptische Zeitansage belässt es dabei, dass alles immer so weiter geht. Wo das Erbe der Apokalyptik zum Fahrplan der Weltgeschichte wird, verrät es nicht nur das, was die biblischen apokalyptischen Schriften zu sagen haben, sondern es wird nolens volens zum Unterpfand des Status quo. Wo es daran erinnert, dass es nicht immer so weiter gehen wird, bleibt es ein Ferment, ein Widerhaken, ein Einspruch gegen die Normativität des Faktischen und damit eine unverzichtbare Weise der Botschaft vom Reich Gottes.

Ich bin froh, dass es die Apokalypsen in der Bibel gibt; ich bin aber ebenso froh, dass es nicht nur sie gibt. Was dabei wie zu gewichten ist, ist nicht nur eine Frage biblisch-theologischer Systematik, sondern immer auch und zuerst eine Frage an die konkrete persönliche und gesellschaftliche Lebenssituation. Es gibt da - Gott sei's geklagt und Gott sei's gedankt - mehr als *eine* Lage und mehr als *eine* Lektüre der biblischen Apokalypsen.

[1] Zur Forschungs- und Rezeptionsgeschichte Klaus Koch, *Das Buch Daniel* (EdF 144), Darmstadt 1980; ders., *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel,* Hamburg 1997; ferner die materialreichen Sammelbände John J. Collins - Peter W. Flint (Hg.), *The Book of Daniel. Composition and Reception,* 2 Bde. (VTS 83,1.2) Leiden u.a. 2001; Mariano Delgado u.a. (Hg.), *Europa, tausendjähriges Reich und neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 1), Fribourg/Stuttgart 2003; Katharina Bracht - David S. du Toit (Hg.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst* (BZAW 371), Berlin u.a. 2007. Eine gut lesbare Gesamtdarstellung bei Matthias Albani, *Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet* (BG 21), Leipzig 2010. - An Kommentaren seien genannt: Jürgen-Christian Lebram, *Das Buch Daniel* (ZBK. AT 23), Zürich 1984; John J. Collins, *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1989; Klaus Koch, *Daniel 1-4* (BK XXII/1) Neukirchen-Vluyn 2005.

[2] Zur Offb Jacques Ellul, *L'Apocalypse - Architecture en Mouvement,* Tournai 1975 (Genf 2008); Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt,* Stuttgart 1994; Klaus Wengst, *„Wie lange noch?" Schreien nach Recht und Gerechtigkeit - eine Deutung der Apokalypse des Johannes,* Stuttgart 2010, zur Auslegungsgeschichte Georg Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend* (CThM 9), Stuttgart 1985; Otto Böcher, *Die Johannesapokalypse* (EdF 41), Darmstadt 1980.

[3] Pinchas Lapide, *Apokalypse als Hoffnungstheologie,* in: Apokalypse. Ein Prinzip Hoffnung? Katalog zur Ausstellung zum 100. Geburtstag von Ernst Bloch, Wilhelm-Hack-Museum Ludwigshafen, Heidelberg 1985, 10-14, hier 12.

[4] Zitiert nach Elie Wiesel, *Chassidische Feier,* Freiburg i. Br. 1988, 107.

[5] Vgl. Richard Faber, *„Das ist die Synagoge, in die ich nicht gehe". Über politisch-religiöse Witze,* in: ders. (Hg.)., Politische Religion - religiöse Politik, FS Hubert Cancik, Würzburg 1997, 331-349, hier 332.

[6] Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur,* hg. v. Jan u. Aleida Assmann, München 1996, 12.

[7] Ernst Käsemann, *Die Anfänge der christlichen Theologie,* ZThK 57 (1960), 162-185, hier 180.

[8] Das ist die wahrscheinlichste Deutung jener Zahl. Hebräische Buchstaben haben (je nach ihrer Stellung im Alphabet) einen Zahlenwert. Schreibt man die griechischen Worte *qésar nérôn* in hebr. Buchstaben, so ergeben ihre Konsonanten (q=100, s=60, r=200 - n=50, r=200, w=6, n=50) die Summe 666. Einige Handschriften haben in Offb 13,18 die Zahl 616. Sie ergibt sich,

wenn man statt des griech. *nérôn* ein lat. *nero* zugrunde legt, und stützt somit die Nero-These. An dieser Stelle kommt eine zweite Verschlüsselung hinzu. Denn gemeint ist nicht der Kaiser Nero selbst, der zur Zeit der Abfassung der Offb bereits tot war, sondern der von 81-96 regierende Domitian, der als *Nero redivivus*, als wiedergekehrter Nero verstanden wurde.

[9] Mehr dazu bei Böcher, *Johannesapokalypse*, bes. 1-25.

[10] Vgl. Heinrich Bornkamm (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel* (Hamburg 1967), insel-Tb 1983, 218-231, die Zitate 225.228f.

[11] Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos, Hamburg ^{5}1967, 18; das Zitat ist aufgenommen und gründlich kritisiert bei Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gegenwart*, Mainz 1977, 153, im Zusammenhang seiner luziden „Unzeitgemäße[n] Thesen zur Apokalyptik" (ebd. 149-158).

[12] Jürgen Ebach, *Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung*, in: Einwürfe 2, München 1985, 5-61; zur Thematik weiter vom Verf.: *Apokalypse und Apokalyptik*, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln, Innsbruck 1998, 213-273; *Messianismus und Utopie*, in: Kirche und Israel 15 (2000) 68-85; *Zeit als Frist. Zur Lektüre der Apokalypse-Abschnitte in der Abendländischen Eschatologie*, in: Richard Faber u.a. (Hg.), Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes, Würzburg 2001, 75-91.

Einer tragfähigen Ordnung auf der Spur

Zu den Anfängen apokalyptischen Schreibens im antiken Judentum

Veronika Bachmann

In christlich geprägten Kulturräumen sind vor allem das Danielbuch und die Johannesoffenbarung als antike apokalyptische Texte bekannt. Ihre Prominenz verdanken sie insbesondere der Tatsache, dass sie - anders als andere Schriften ähnlicher Prägung - Eingang in den katholischen und evangelischen Bibelkanon fanden. So hängt denn auch, was man heute in der Regel unter „apokalyptisch" bzw. „Apokalypse" versteht, nämlich ein auf den Weltuntergang hinführendes Schreckensszenarium, vorwiegend mit der Rezeption dieser beiden Texte zusammen, auch wenn dieser Sprachgebrauch letztlich an den Texten vorbeigeht: Mit ihren gewaltigen Bildprogrammen wollten sie ihrem Zielpublikum nicht den Schrecken einer künftigen Wende in der Weltgeschichte vor Augen halten, sondern die hoffnungsvolle Perspektive, dass eine künftige Wende im Weltenlauf den Schrecken der Gegenwart und denjenigen, die sie zu verantworten haben, Einhalt gebieten wird. Damit verschränkt konfrontierten die Texte ihr Lesepublikum aber

auch mit der Dringlichkeit, den Lebenswandel weiterhin oder erneut entschieden an dem auszurichten, was sich dem aufgezeigten Weltenlauf entsprechend als wahrhaftig erweisen wird.

Neben dem Danielbuch und der Johannesoffenbarung gibt es zahlreiche weitere antik-jüdische Schriften aus der Zeit zwischen 300 v. Chr. und 100 n. Chr., die herkömmlicherweise zur Gattung „Apokalypse" gezählt werden oder die sich zumindest von ihrem Geschichts- und Gegenwartsverständnis her als „apokalyptisch" bezeichnen lassen.[1] Drei davon sollen im Folgenden näher in den Blick kommen: erstens das Wächterbuch (1 Henoch 1-36), das bereits aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. stammen dürfte und damit deutlich älter als das Danielbuch in seiner Endfassung ist, zweitens die sogenannte Tierapokalypse (1 Henoch 85-90), die sich wie gewisse Daniel-Passagen mit den historischen Ereignissen unter Antiochus IV. auseinandersetzt, und drittens das Vierte Esrabuch (4 Esra), eine Schrift, die ähnlich wie die Johannesoffenbarung dem ausgehenden 1. Jahrhundert n. Chr. entstammt.[2]

Sie alle sind Schriften, die man als Offenbarungsliteratur bezeichnen kann, bei denen aber die offenbarte Botschaft nicht mehr an klassische Prophetenfiguren gebunden wird, sondern an andere Figuren aus der Geschichte Israels. Als glaubwürdige Botschaftsträger wurden von den Verfasserkreisen gerne Vorväter oder anderweitig herausragende Männerfiguren gewählt. Dass durch diese Art Literatur eine gewisse Unschärfe entstand, was die Abgrenzung zwischen prophetischen und nichtprophetischen Schriften angeht, manifestiert sich beispielsweise in der unterschiedlichen Platzierung des Danielbuches in der Bibel. Während man Daniel in christlichen Bibeln zwischen Ezechiel und dem Zwölfprophetenbuch, also unter den Prophetenbüchern eingeordnet findet, gehört es in der Hebräischen Bibel zu den Ketubim (Schriften), also zur Buchgruppe neben den Tora- und den Prophetenschriften. Die Johannesoffenbarung ihrerseits besitzt einen klassisch-prophetischen Zug, indem sie einen Offenbarungsvermittler präsentiert, der nicht erst für eine spätere, sondern für seine eigene Generation spricht und Orientierung bieten will.

Inhaltlich ist den genannten Schriften, einschließlich des Danielbuches und der Johannesoffenbarung, gemeinsam, dass sie die Gegenwart des anvisierten Lesepublikums in einen Geschichtslauf eingebettet präsentieren, der verdeutlicht, dass das Gegenwärtige nicht alles und die gegenwärtig vorherrschende Ordnung nicht die letztgültige Ordnung ist. Während das Danielbuch und die Johannesoffenbarung dies vor allem in Hinblick auf die Zukunft verdeutlichen, blicken die Texte, die im Folgenden vorgestellt werden, auch auf die Anfänge der Schöpfung zurück. Was sich in der Zukunft durchsetzen wird, so der Grundtenor, entspricht dem ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes. Damit jedoch drängt sich unweigerlich die Frage auf, wie es zur Abweichung von der guten Schöpfungsordnung kommen konnte. Jede der drei Schriften präsentiert auch hierzu ihre Antwort. Die Antworten sind unterschiedlich ausgefallen, desgleichen die Einbettung des jeweiligen Hier und Jetzt in ein größeres Ganzes. Obwohl jeder Text für sich einen gewissen Anspruch erhebt, er hätte das Ganze im Blick, wird er - jedenfalls aus

heutiger Sicht - durch die anderen Texte relativiert. Die Variationen erinnern daran, dass es aus menschlicher Warte stets nur um ein Suchen nach dem Großen und Ganzen gehen kann. Damit laden sie dazu ein, die einzelnen Antworten in ein Gespräch mit Alternativen zu bringen. Gerade so können die unterschiedlichen Texte auch in der Auseinandersetzung mit heutigen Realitäten, Ängsten, mit Ratlosigkeit, Indifferenz, mit Sehnsüchten und Visionen wertvoll sein.

Drei Zeiten, drei Texte, drei Situationsanalysen

Das Wächterbuch

Sowohl das Wächterbuch als auch die Tierapokalypse sind heute Teil einer Textsammlung, die Erstes Henochbuch (1 Henoch) genannt wird. In der äthiopisch-orthodoxen Kirche hat auch dieses Buch Eingang ins Alte Testament gefunden, erweitert also dort das Spektrum an Bibeltexten apokalyptischer Prägung.

Das Wächterbuch (1 Henoch 1-36) präsentiert sich als eine Segensrede des urgeschichtlichen Vorvaters Henoch für eine ferne Generation. Er dürfte dem Verfasserkreis u.a. als idealer Offenbarungsmittler erschienen sein, da ihm in Genesis 5,21-24 eine besondere Nähe zu Gott zugeschrieben wird. Es heißt dort, er sei „mit Gott gegangen" und Gott habe ihn „genommen". Im Wächterbuch kündigt Henoch für die ferne Zukunft ein großes Gericht an: Gott werde als Richter auf dem Sinai erscheinen, wodurch er den Gerechten ein friedvolles Dasein ermöglichen, die Frevler aber zur Rechenschaft ziehen werde (Kap. 1-5). Nach diesem weiten Blick in die Zukunft wird von einem üblen Ereignis erzählt, das noch in urgeschichtlicher Zeit stattgefunden haben soll (Kap. 6-8): Eine Gruppe himmlischer Wesen, sogenannte Wächterengel, habe sich zusammengetan und sei auf die Erde herabgestiegen, um sich Menschenfrauen zu nehmen und Kinder zu zeugen. Neben der sexuellen Vermischung hätten sie damit begonnen, Wissen und technisches Knowhow zu verbreiten, das den Menschen zuvor nicht bekannt war. Konkret wird das Wissen um die Herstellung von Waffen, Schmuck und Schminke erwähnt, aber auch Wissen im Bereich von Magie und Divination kommt zur Sprache. Die Folgen der sexuellen Vermischung und der Wissensvermittlung werden als katastrophal beschrieben: Die nimmersatten Engel-Menschen-Mischlinge, die entstanden, begannen alles um sich herum aufzufressen, und das neue Wissen fing an, die

Veronika Bachmann, geb. 1974, lehrt am Religionspädagogischen Institut (RPI) der Universität Luzern. Sie studierte an den Universitäten Freiburg/Schweiz und Tübingen Theologie und Philosophie und promovierte 2009 an der Universität Zürich im Fachbereich Altes Testament. Ihre Dissertation zum Wächterbuch erschien 2009 unter dem Titel: Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1–36). Aktuell arbeitet sie an einem Kommentar zum Estherbuch der Septuaginta. Anschrift: Universität Luzern, Religionspädagogisches Institut (RPI), Frohburgstr. 3, Postfach 4466, 6002 Luzern, Schweiz. E-Mail: veronika.bachmann@unilu.ch.

zwischenmenschlichen Beziehungen in zerstörerischer Weise zu belasten. In ihrer Not blieb den Menschen nichts anderes, als zum Himmel zu schreien. Die folgenden Kapitel berichten, wie die Notschreie im Himmel erhört wurden und Gott vier Engel entsandte, um die Übel auf der Erde einzudämmen (Kap. 9-11). Schließlich erzählt Henoch davon, wie er selbst als Vermittler zwischen den Wächterengeln und Gott agiert hat (Kap. 12-36). Mit diesem letzten großen Abschnitt bekräftigt der Text, dass die Taten der Wächterengel unverzeihlich sind. Dem Lesepublikum wird bildhaft vor Augen geführt, dass die Engel eigenmächtig in ein Ordnungsganzes eingegriffen haben, das Gott nicht nur in wunderbarer Weise zum Wohl aller seiner Kreaturen, sondern auch so geschaffen hat, dass es letztlich selbst Fehltritte von Engeln auffangen kann.

Die inhaltlichen Akzentsetzungen lassen das Wächterbuch als Aufruf interpretieren, sich auf einen gottgefälligen, der Schöpfungsordnung entsprechenden Lebenswandel zurückzubesinnen.[3] Was konnte dies im historischen Kontext bedeuten? Vom Handschriftenbefund her lässt sich das Wächterbuch ins 3. Jahrhundert v. Chr., also in die hellenistische Zeit datieren. Die Südlevante gehörte damals zum ptolemäischen Herrschaftsgebiet, wurde also von Ägypten her verwaltet. Für das ptolemäische Ägypten war die Levante einerseits als Pufferzone gegen das seleukidische Reich, andererseits als Landwirtschaftszone wertvoll. Die Landwirtschaft wurde in dieser Zeit intensiviert. Selbst die ländliche Bevölkerung war in dieser Epoche nicht nur mit agrartechnischen Neuerungen, sondern generell mit intensiven Kulturkontakten konfrontiert.[4] So fielen z.B. Teile des Landes an Kleruchen, das sind Soldaten des ptolemäischen Heeres, die Landgüter als Lohn zugeteilt bekamen. Umgekehrt war es auch der judäischen Bevölkerung möglich, z.B. durch Militärdienst oder durch Handelsreisen in der „weiten Welt" herumzukommen. Während die größtmögliche wirtschaftliche Ausbeutung der Region auf Kosten der Ärmsten und Versklavten ging, dürften andere Einheimische dem Reiz erlegen sein, vom administrativen System zu profitieren, das diejenigen belohnte, die effizient genug wirtschaften konnten.

Das Wächterbuch hält seiner Leserschaft ausgehend von der Geschichte des Engelfalls vor Augen, dass das gegenwärtige Funktionieren der Welt nicht dem lebensförderlichen Schöpfungsplan Gottes entspricht. Es zeichnet die Gegenwart als Ära, in der die negativen Nachwirkungen der Engelstaten zwar nicht mehr so drastisch wie anfänglich, aber doch noch immer spürbar sind. Nach dem Geschichtsbild des Wächterbuches zirkuliert in der Gegenwart des Lesepublikums z.B. noch immer unheilvolles Wissen, das die Menschen zu mehr verlockt: zu mehr Besitz, Einfluss etc. Wer sich verlocken lässt, so die naheliegende Folgerung, eifert letztlich den Wächterengeln nach, die ebenfalls mehr bzw. anderes anstrebten, als ihnen zustand, und die damit in Kauf nahmen, die gute Schöpfungsordnung aus dem Lot zu bringen.

Inhalt und Rhetorik des Wächterbuches verweisen darauf, dass als Adressatenkreis weniger die Opfer der vorherrschenden vermeintlichen Ordnung im Blick waren als diejenigen, die eine Wahl hatten: die Wahl, Mittäter oder Mittäterin der Engel zu sein oder eben nicht. So gesehen zielt auch die Verdammung von

Schmuck und Schminke nicht etwa auf eine pauschale Diffamierung weiblicher Körperpflege ab, sondern lässt sich als kritischer Reflex darauf verstehen, dass durchaus auch Oberschichtsfrauen am Aufrechterhalten der herrschenden Unrechtsstrukturen mitbeteiligt sein konnten. Abgesehen davon schmückten und schminkten sich insbesondere im ägyptischen Kulturraum auch Männer. Die Zukunftsperspektive, die der Text vor Augen hält, ist dennoch auch für die Opfer der gegenwärtigen Unordnung hoffnungsvoll: Nach dem großen Gericht Gottes soll die Erde wieder der bestmögliche Lebensraum der Menschen sein können (5,8-9). Und wer im Hier und Jetzt als gerechter Mensch kein freudvolles, langes Leben genießen durfte, soll dies danach tun können (Kap. 25). Leidende Gerechte werden also - ähnlich wie es Ijob innerhalb einer einzigen Lebensspanne vergönnt ist (vgl. Ijob 42,10-17) - in einer erneuerten Welt eine zweite Chance bekommen.

Die Tierapokalypse

Bei der Tierapokalypse (1 Henoch 85-90) handelt es sich um die zweite Traumvision, die Henoch laut dem sogenannten Buch der Traumvisionen (1 Henoch 83-90/91) seinem Sohn Methusala anvertraut hat. In der ersten, kürzeren Vision (83,3-5) sah Henoch das Zusammenbrechen der Welt, worauf er Gott in einem Gebet darum bat, das „Fleisch der Gerechtigkeit", also die gerechten Menschen, als Rest auf der Erde übrig zu lassen. Die zweite Vision, die er seinem Sohn offenbart, ist komplexer. Es ist eine Nacherzählung der Geschichte der Welt seit der Schöpfung. Sie folgt maßgeblich dem biblischen Geschichtsbild, integriert aber auch die Erzählstoffe des Wächterbuches. Die Vision wird Tierapokalypse oder Tiervision genannt, da die Menschen in Gestalt von Tieren in Erscheinung treten. Unterschiedliche Tierarten und Fellfarben repräsentieren je unterschiedliche Menschengruppen. Die genealogische Linie von Adam und Eva bis Abraham und Isaak wird z.B. rindergestaltig beschrieben. Die Vorväter Adam, Set, Noach, Sem, Abraham und Isaak, auf die der Text verweist, sind weiße Stiere. Jakob und seine Nachfahren treten als weiße Schafe auf, was die Gottesbezeichnung „Herr der Schafe" erklärt, die die Vision durchzieht. Einzig Engel treten menschengestaltig auf, während Noach und Mose sich bei ihren Auftritten von Tieren zu Menschen verwandeln (89,1.36-38), was sie besonders heraushebt. Die Wächterengel ihrerseits werden als Sterne beschrieben, die vom Himmel fielen und auf der Erde als geile Stiere die dort weidenden Kühe bestiegen, worauf die Kühe gefräßige Elefanten, Kamele und Esel gebaren. Die Tat der unheilvollen Wissensvermittlung wird dem ersten gefallenen Stern zugeschrieben. Was die Existenz des Bösen in der Welt angeht, verweist die Tiervision anders als das Wächterbuch bereits auf den Brudermord Kains: Schon vor dem „Sternenfall" gab es mit Kain zwar kein erstes schwarzes Schaf, aber doch einen schwarzen Stier (85,3-4).

Der skizzierte Geschichtsverlauf reicht über die Exodus-Erzählung, die Richter- und Königszeit und die Exilszeit bis zur Zeit des Zweiten Tempels. Die Bewertung des Wiederaufbaus des Tempels in persischer Zeit fällt im Rückblick negativ aus: Die Schafe und ihre Hirten werden als verblendet beschrieben. Drastisch schil-

dert die Vision den Übergang zur hellenistischen Ära. Unterschiedliche Raubvögel attackieren nun die Schafe, hacken ihnen die Augen aus und lassen bis auf das Gerippe kein Stück Fleisch und kein Stück Sehne übrig (90,2ff). Umgekehrt werden gerade in dieser Zeit Lämmer geboren, deren Augen sich öffnen. Sie versuchen sich - vorerst chancenlos - zu wehren, bis ein starker, gehörnter Bock unter ihnen erscheint. Jedoch auch der Bock wird von allen Seiten heftig bekämpft. Angesichts der Gewaltexzesse greift der Herr der Schafe persönlich ein. In einer Art kosmischer Erweiterung des Schilfwundermotivs lässt er die Angreifer in einer Erdspalte versinken. 1 Henoch 90,19 suggeriert, dass für das Besiegen der Gegner - dies im Unterschied zur Schilfmeerwundererzählung - trotz göttlicher Unterstützung ein Kampfeinsatz der Schafe nötig ist.

Nach dem Kampf findet ein großes göttliches Gericht auf Erden statt. Die gefallenen Sterne, die schlechten Hirten und die verblendeten Schafe werden alle für sündig befunden und in einer Feuerkluft verbrannt. Darauf folgt eine Transformation des irdischen Lebensraumes und des sozialen Gefüges: Das alte Haus der Schafe wird durch ein prächtiges neues ersetzt - die Vorstellung eines „Neuen Jerusalems" scheint hier auf -, und alle Tiere wenden sich ehrerbietend den Schafen zu - hier kann man eine Anknüpfung an die prophetische Vision der „Völkerwallfahrt" erkennen. Das Schwert wird versiegelt, es gibt keine verblendeten Schafe mehr. Die Vision könnte hier zu Ende sein, fährt aber mit der Ankündigung einer weiteren Transformation fort: Nach der Geburt eines weißen Stiers mit langen Hörnern verwandeln sich alle Tiere in weiße Rinder, was an den Anfang der Menschheitsgeschichte erinnert. Die Menschen werden folglich wieder sein, wie sie geschaffen wurden, mit dem Unterschied, dass es keinen schwarzen oder roten Nachwuchs mehr gibt, also keine Sünder (Kain war ein schwarzer Stier) und keine Opfer mehr (Abels Fellfarbe war rot).

Verglichen mit dem Wächterbuch konkretisiert die Tiervision das Datum des künftigen göttlichen Gerichts. Die Gegenwart wird als Ära interpretiert, die von Gewalt beherrscht ist und in der Schafe drangsaliert werden, die offene Augen haben, also gottesfürchtig leben. Die akute Not beschwört Gottes Eingreifen als Retter und als Richter herauf. Man ist überzeugt, dem Moment einer Transformation nahe zu sein. Damit steht die Tiervision dem Danielbuch nicht allein hinsichtlich seiner Datierung in die seleukidische Zeit nahe, als soziale und politische Missstände in und um Jerusalem zum Makkabäeraufstand führten. Beide Schriften deuten die Gegenwart als eine von bestialischen Herrschern dominierte Ära. Sie betonen, dass diese Form der Herrschaft zu überwinden sei und auch bald überwunden sein werde (vgl. Daniel 7). Wie das Wächterbuch hält die Tiervision dazu an, das Wahrhaftige nicht aus den Augen zu verlieren. Anders als Daniel und das Wächterbuch thematisiert sie die Frage nach gewaltsamem Widerstand. In der Notsituation erachtet sie einen solchen als geboten.

4 Esra

Wie es die Überschrift nahelegt, fungiert in der als 4. Esrabuch bezeichneten Schrift Esra als Offenbarungsmittler. Schon die biblischen Bücher Esra und

Nehemia charakterisieren ihn als idealtypischen Schriftgelehrten, Gesetzeslehrer und Priester. Er wurde zur Symbolfigur für die Neukonstituierung des judäischen Gemeinwesens nach der Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Esra, der gemäß den biblischen Quellen in persischer Zeit gewirkt hat, tritt in 4 Esra als Zeuge auch schon der Zerstörung des Tempels 587/86 v. Chr. auf. Die Schrift gibt sich als Bericht Esras aus und enthüllt himmlische Botschaften, die er im babylonischen Exil empfangen haben soll, als sich sein Herz entsetzte (vgl. 4 Esra 3, 28-36): Wie konnte sich ereignen, was sich ereignet hat? Wie konnte Gott sein Volk zugrunde richten, seine Feinde aber am Leben erhalten? Im Gespräch mit dem Engel Uriel und durch Visionen erkennt Esra, dass alles, was er sieht, erlebt und weiß, in einen größeren Referenzrahmen einzuordnen ist. Damit überwindet er seine anfänglich fatalistische Haltung und wird zu einem, der seinem Namen entsprechend - Esra bedeutet „Hilfe" - fähig ist, sein Haus zu ordnen, sein Volk zu ermahnen und Bedrängte zu trösten (14,13).

Laut 4 Esra geriet die Weltordnung nicht durch einen Engelsturz, sondern durch den (moralischen) Sturz des ersten Menschen durcheinander. Nicht nur das böse Herz der Menschen, sondern auch die Sterblichkeit des Menschen wird auf Adams Verfehlung zurückgeführt (3,7). Somit wird der Tod nicht mehr als Grundgegebenheit irdischer Geschöpfe, sondern als Symptom einer korrumpierten Weltordnung gedeutet. Trotz der Rede vom bösen Herzen geht 4 Esra wie die bisher besprochenen Texte davon aus, dass jeder Mensch zwischen Gut und Böse zu wählen vermag. Wenn Gerechte unter den Taten ihrer frevelnden Mitmenschen leiden, sollen sie daran denken, dass sie sich durch ihren Lebenswandel für das eigentliche Leben qualifizieren, während die Frevler zur Rechenschaft gezogen werden. Auch 4 Esra postuliert ein künftiges Gericht. Dieses dient jedoch nicht der Restituierung der aktuellen Welt, sondern gewissermaßen der Inbetriebnahme einer zweiten, die Gott in weiser Voraussicht neben der ersten geschaffen hat. Die Gerechten werden dort ein ewiges Leben genießen dürfen (7,13). Ihr Herz wird transformiert sein (6,26), sodass ein ewig friedvolles Leben garantiert ist.

4 Esra setzt sich mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. auseinander und bietet eine Antwort darauf, wie es mit dem jüdischen Gemeinwesen weitergehen kann und soll. Durch den Rekurs auf Esra, der am Ende gar auf die Stufe von Mose gestellt wird (14,1ff), wurde ein enger und dennoch kühner Anschluss an die Tradition gesucht. Gerade die in ihrem Kern fatalistische Idee, dass die aktuelle Welt dem Untergang geweiht ist, soll die fatalistische Haltung Esras aufbrechen - und damit wohl auch die fatalistische Haltung des Zielpublikums, wahrscheinlich Schriftgelehrte, die in der Unterweisung tätig waren. Dass bereits die Figurenkonstellation (Esra und Mose) die Relevanz des Gesetzes betont, bekräftigt, dass 4 Esra nicht nur gegen eine fatalistische, sondern auch gegen eine quietistische Haltung anschreibt. Eine gerechte, an den Weisungen Gottes ausgerichtete Lebensführung bleibt nach 4 Esra in guten und schlechten Zeiten zentral. Dazu kann nun eben auch eine Zeit ohne Tempel gehören.

Mit den Texten weitergehen

Das Nebeneinander der drei Schriften zeigt, wie zeitgebunden sie sich jeweils verstehen lassen, obschon jede von ihnen einen universalen und absoluten Anspruch erhebt. Wer dem Absolutheitsanspruch eines Textes folgt, ohne seiner situativen Programmatik nachzugehen, läuft Gefahr, einem Fanatismus zu erliegen, der an den eigentlichen Anliegen des Textes vorbeizielt. Vergleicht man die Schriften miteinander, kommen meines Erachtens drei Grundanliegen in den Blick, an die man noch heute anknüpfen kann:

1. Jeder der drei Texte strebt eine Gegenwartsanalyse an, die unheilvolle Scheinordnungen entlarven will.
2. Alle drei legen Wert darauf, dass Menschen solchen Scheinordnungen widerstehen und aktiv Widerstand leisten. Mit „aktivem Widerstand" ist dabei nicht notwendigerweise gewaltsamer Widerstand gemeint. Bereits die entlarvende Analyse lässt sich als Widerstandsakt verstehen, was insbesondere beim Wächterbuch und bei 4 Esra zum Ausdruck kommt.[5]
3. Auf unterschiedliche Weise verdeutlicht jeder der Texte, dass sich (gute/wahre) Ordnung dadurch auszeichnet, dass sie ein konstruktives und heilvolles Zusammenspiel aller Kräfte fördert.

Schwierig wird eine Bezugnahme, wenn es um den Erkenntnisoptimismus der Texte geht: Sie setzen voraus, dass erkennbar ist, was gerechtes Tun und eine gottesfürchtige Lebensweise impliziert. Ein solcher Optimismus ist in unserer Zeit fragwürdig geworden. Was heute in verschiedenen Bereichen und Situationen zu tun geboten ist - ob auf individual- oder sozialethischer Ebene - muss immer wieder gut bedacht, diskutiert und auch ausgehandelt werden. Insofern mag heute auch die Gegenüberstellung von gerechten und frevelnden Menschen problematisch wirken. Allerdings brechen bei genauerem Hinsehen schon die Texte selbst diese Dichotomie auf. Keiner der drei untersuchten Texte ruft zu einer selbstgerechten Haltung auf, sondern jeweils dazu, achtsam und mit Respekt vor dem irdischen Lebensraum und den irdischen Mitgeschöpfen durchs Leben zu gehen und sich letztlich auch mit Fragen der eigenen Schuldverstricktheit auseinanderzusetzen.

Ähnlich zweischneidig bleibt der starke Fokus der Texte auf die eine wahrhaftige Ordnung. Zum einen kann er dazu einladen, unsere heutigen Ordnungskriterien, -ansprüche und -ideale zu reflektieren, wobei mir u.a. die Diskussion der Frage wichtig scheint, wer heute mit welchen Interessen vorgibt, was „ordentlich" oder eben „unordentlich" ist. Gerade im Bereich der kirchlichen Ämterfrage, in Fragen um die Akzeptanz unterschiedlicher Familienformen oder im Wirtschaftsbereich, etwa bei der Frage, was eine ordentliche Entlohnung ist, birgt eine solche Frage Brisanz. Zum anderen setzen auch hier schon die Texte selbst Signale, die einem unheilvollen Ordnungswahn die Basis entziehen: Mit ihrer Ansage, dass sich die Welt transformieren werde, artikulieren sie bildhaft eine Sehnsucht nach gerechten Zuständen bzw. nach *der* guten Ordnung. Die Vorstellung, dass Gott die Erneuerung initiiert, hält vor Augen, dass eine umfassende Transformation nie

Menschenwerk sein kann. Den Menschen bleibt es übertragen, sich in der aktuellen, nicht-perfekten Welt immer wieder für tragfähige Ordnungen und gegen unheilvolle Scheinordnungen einzusetzen. Bis heute.

[1] Die Diskussionen zur Definition von „Apokalypse", „Apokalyptik" und „apokalyptisch" halten bis heute an. Einen noch immer nützlichen Beitrag zur Begriffs- und Gattungsdifferenzierung bietet der von John J. Collins herausgegebene Themenband *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, in: Semeia 14 (1976).

[2] Eine englische Übersetzung der Texte findet man u.a. in James H. Charlesworth (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, New York/London 1983, eine deutsche Übersetzung in den Bänden 5/4 und 5/6 der Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit" (JSHRZ).

[3] Zu meiner Interpretation des Wächterbuches s. ausführlich Veronika Bachmann, *Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1-36)* (BZAW 409), Berlin/New York 2009.

[4] Vgl. hierzu bereits Martin Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976, 116-126.154.

[5] Für das vielschichtige Widerstandspotential apokalyptischer Texte s. Anathea E. Portier-Young, *Apocalypse Against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids 2010.

Die Offenbarung des Johannes – eine gläubige Relecture des Lebens in Zeiten der Krise

Xavier Alegre Santamaría

Wir leben in schwierigen Zeiten. In Zeiten der - vor allem ökonomischen - Krise. Die Illusion, dass wir die Armut auf unserer Welt ausrotten könnten, hat sich verflüchtigt. Die Millenniumsziele in Bezug auf Hunger und Armut, die bis zum Jahr 2015 erreicht werden sollten, wurden verfehlt. Die Reichen werden immer reicher und die Armen immer ärmer. Die vom System des neoliberalen Kapitalismus, das die gesamte Welt beherrscht, Ausgegrenzten werden immer mehr. In den reichen Ländern des Nordens macht man sich die von der Finanzspekulation der Banken ausgelöste Wirtschaftskrise zunutze und baut den „Wohlfahrtsstaat" ab, den man nach den Schrecken des Zweiten Weltkrieges und angesichts der kommunistischen Bedrohung schaffen wollte. Und die Kriege in Syrien oder Afrika verursachen die Flucht von zahllosen Menschen, Zerstörung und Tod.

Diese Tendenz, die zur zunehmenden Verarmung der Bevölkerungsmehrheiten auf der Welt führt, hat sich endgültig durchgesetzt. Und wenn „die Liebe zum Geld die Wurzel aller Übel" ist (1 Tim 6,10), dann ist klar, dass die Krise ihre Fangarme auch auf den sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Bereich ausstreckt. Man versteht, dass sich in unseren Gesellschaften die Dynamik der Verzweiflung breit macht, vor allen in den Gesellschaften, die, wie in Spanien, Griechenland oder Portugal, eine Zeitlang die Illusion hegten, sie bildeten einen Teil der reichen Welt der nördlichen Hemisphäre.

Wie stellen wir uns als Menschen, die an Jesus glauben, dieser harten Realität? Und wenn wir davon ausgehen, dass „alles, was einst geschrieben worden ist, [...] zu unserer Belehrung geschrieben [ist], damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben" (Röm 15,4): Welche Wege können wir dann in der Bibel finden, die wir beschreiten können, um uns der Krise zu stellen? Ich meine, dass uns die jüdisch-christliche apokalyptische Literatur und insbesondere die Offenbarung des Johannes diese Wege aufzeigen, denn es handelt sich um Texte, die den Gläubigen helfen wollen, diese Art von Krise zu bestehen.

I. Die Krise: Nährboden der apokalyptischen Literatur

Die Erforschung der jüdischen und judenchristlichen apokalyptischen Literatur hat gezeigt, dass diese in Zeiten der Krise in Blüte stand. Konkret gesprochen stammen ihre bedeutendsten Schriften aus der Zeit zwischen dem zweiten vorchristlichen und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. Zwei Ereignisse waren somit entscheidend für die Entwicklung dieser Literaturgattung: Die Verfolgung unter Antiochos IV. Epiphanes in der makkabäischen Zeit (bis etwa 165 v. Chr.) und die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr.

Unter der Herrschaft des Antiochos Epiphanes wurde sich das Seleukidenreich der Gefährlichkeit der jüdischen Religion mit seiner Option für die Armen und seiner Anklage der Ungerechtigkeit bewusst. Deshalb verfolgte man sie und knüpfte daran die Hoffnung, auf diese Weise zur Brechung des jüdischen Widerstandes beitragen zu können. Auch das Römische Reich machte diese Erfahrung, wie man an der Offenbarung des Johannes (vgl. auch Mk 13,9-13 par) sehen kann. Andererseits beraubte der Fall Jerusalems und die Zerstörung des Tempels den jüdischen und judenchristlichen Glauben der grundlegenden Identitätsmerkmale. Es handelte sich um eine umfassende Krise, die gleichermaßen politisch, wirtschaftlich, kulturell (Bedrohung durch den Hellenismus) und religiös war. Jedenfalls geriert sich das Imperium seinerseits als allmächtig und unbezwingbar.

Angesichts dieser Situation reagieren die Gläubigen auf unterschiedliche Weise. Die einen passen sich an und arbeiten mit der herrschenden Macht zusammen (dies ist bei Regenten wie Herodes und den sadduzäischen Hohepriestern zur Zeit Jesu der Fall, die mehr daran interessiert sind, den Status quo zu verteidigen als die unbedingte Treue zu den Grundsätzen der Bibel zu fördern, die das Reich

Gottes propagierten). Andere Gruppen, wie etwa die, denen wir in den Makkabäerbüchern begegnen, reagieren mit militärischer Gewalt und widersetzen sich dem Seleukidenreich bewaffnet. Sie zetteln einen Guerillakrieg für die Befreiung aus dem imperialistischen Joch und der Herrschaft an, die diejenigen verfolgt, die dem jüdischen (und später dem christlichen) Glauben die Treue halten; sie kämpfen gegen die Herrschaft, die diesen Glauben als gefährlich für die eigenen Interessen einstuft. Andere schließlich leisten Widerstand auf intellektuellem Gebiet und schaffen die apokalyptische Literatur, in der das Imperium und die Kultur des Aggressors entlarvt werden. Und mithilfe des jüdischen und christlichen Glaubens an einen Gott, der Herr der Geschichte ist und sich letztlich als Befreier erweist, wird der Hoffnung eine feste Grundlage gegeben. Diese Gruppen greifen nicht zum Mittel physischer Gewalt, doch sie entlarven das Imperium mit der Kraft des Wortes, wobei sie sich oft Symbolen aus dem Alten Testament bedienen, die den Unterdrückern nicht geläufig sind, und so die Widerstandskraft der Gläubigen am Leben halten, ohne dass das Imperium die Gefährlichkeit dieser Schriften genau erfassen kann.

In diesem Sinne bezieht sich die apokalyptische Literatur, und hier konkret die Offenbarung des Johannes, im Gegensatz zu dem, was die für randständige Sekten so typische fundamentalistische Interpretation annimmt, nicht so sehr auf die Ereignisse der Endzeit als vielmehr auf das Hier und Jetzt der betreffenden Gemeinden, der Adressaten dieser Schriften. Und sie wollen damit den gläubigen Widerstand und die Hoffnung angesichts des Imperiums, das jene Gemeinden unterdrückt, am Leben halten und ihn begründen. Damit weisen sie uns auch Wege, wie wir heute der Krise, die wir zu bestehen haben, begegnen können. Diesen Aspekt betont P. C. Núñez im Hinblick auf die Offenbarung des Johannes: „Die Offenbarung des Johannes ist die Offenbarung Jesu Christi über Jesus Christus in Gestalt eines prophetischen, widerständigen Pastoralbriefes vonseiten eines verfolgten und verbannten Hirten. Er enthält eine überaus hoffnungsvolle Botschaft in apokalyptischer Terminologie für eine Kirche, die unter brutaler Verfolgung leidet und darüber hinaus eine innere Krise durchmacht. Damit ermutigt er diese Gemeinde zu einem hartnäckigen, erbarmungslosen Kampf bis zum Ende und vermittelt ihnen die Einsicht, dass gegen jeden äußeren Anschein ohne jeden Zweifel Christus als Sieger hervorgehen werde."[1]

Nuñez fasst damit das Spezifische der apokalyptischen Literatur und das gut zusammen, was uns heute in einer Krisensituation helfen kann, die derjenigen der damaligen Adressaten ähnelt.

II. Die prophetische Botschaft des Johannes angesichts der Krise

Die christlichen Gemeinden, an die Johannes sich mit seiner Offenbarung wendet, machen eine schwere Zeit der Ausgrenzung und Verfolgung durch. In der Tat erinnert er bereits am Anfang in den Sendschreiben an die verschiedenen Kirchen

daran, dass es unter ihnen Übeltäter und „falsche Apostel" (Offb 2,2) gebe, die den Glauben der Gemeinden in Gefahr brächten. Es handelt sich um Gemeinden, die Armut, Verleumdung vonseiten ihrer Gegner, Gefängnishaft (Offb 2,9-10) und auch das Martyrium aufgrund ihrer Treue zum Evangelium durchmachen (Offb 2,13).

Auf der anderen Seite gibt es unter ihnen auch einige, die ihre erste Liebe verloren haben (Offb 2,4) und weder kalt noch heiß, sondern lau sind (Offb 3,16-17). Und es gibt auch solche, die sich durch falsche Lehren beirren lassen (Offb 2,14-15.20-23), sodass ihre Werke vor Gott keinen Gefallen finden.

Angesichts dessen erinnert Johannes die Kirchen an das Gute, das nach wie vor unter ihnen existiert, denn ein christlicher Prophet ist niemals nur Unheilsprophet. Und die Gemeinden müssen in ihrem Glauben und in ihrer Selbstachtung von Neuem gestärkt werden. Unter anderem ruft er ihnen ins Gedächtnis, dass sie sich ohne müde zu werden abgemüht hätten, dass sie Standhaftigkeit gezeigt und für Jesus gelitten und die Übeltäter und falschen Apostel nicht geduldet hätten (Offb 2,3-4). Trotz ihrer Armut sind sie in Wahrheit reich (Offb 2,9), da sie an Jesus festhalten, ohne ihrem Glauben abzuschwören (Offb 2,13). Er lobt auch ihre guten Werke, ihre geschwisterliche Liebe, ihren Glauben, ihre Hingabe und Ausdauer (Offb 2,19). Und er hebt hervor, dass einige dem Beispiel der Geduld Jesu gefolgt seien (Offb 3,10).

Doch so wie er ihnen ihre Fehler vorgehalten hat, lädt er sie auch zur Bekehrung und dazu ein, zur ersten Liebe und zur Treue zum Evangelium zurückzukehren, denn Jesus weist jene zurecht, die er liebt (Offb 3,19). Hiervon hängt nicht nur deren Rettung am Ende der Zeiten ab, sondern auch die Verwandlung dieser Welt, sodass ihr Festhalten am Evangelium sogar den Fall des ungerechten und unterdrückerischen Imperiums bewirken kann.[2] Doch bei all dem orientiert sich der Prophet an der frohen Botschaft, erinnert er die Gemeinden doch am Ende seines letzten Briefes (Offb 3,20) daran, dass Jesus vor der Tür eines jeden Gemeindemitgliedes steht und darauf wartet, dass man seine Stimme höre und ihm öffne, auf dass er in ihr Haus eintreten und mit ihnen Mahl halten könne.

Halten wir fest, dass die Ausgrenzung vom Römischen Reich ausgeht, das keine Abweichung von den Werten des Imperiums duldet, die im Kaiser selbst - im konkreten Fall ist es Kaiser Domitian - leibhaftige Gestalt annehmen, der sich als „Herr und Gott" verehren lässt und auf diese Weise die Ablehnung der christlichen Kirchen (die in Offb 2-3 durch die sieben Kirchen Kleinasiens repräsentiert werden) hervorruft. Sie akzeptieren einzig und allein den Vater und das geschlachtete Lamm als Herrn und Gott.

Deshalb sind die Werte, denen sie in ihrem Leben leibhaftige Gestalt geben wollen, den falschen Werten des Imperiums diametral entgegengesetzt. Und dieses Imperium reagiert darauf offensichtlich, indem sie sie ausgrenzt, verfolgt und einige aus den Gemeinden zu Märtyrern werden lässt. Dies ist es, was Johannes in Symbolsprache zum Ausdruck bringt, wenn er über das „andere Tier" schreibt:

„Es verwirrte die Bewohner der Erde durch die Wunderzeichen, die es im Auftrag des Tieres[3] tat; es befahl den Bewohnern der Erde, ein Standbild zu errichten zu Ehren des Tieres, das mit dem Schwert erschlagen worden war und doch wieder zum Leben kam. Es wurde ihm Macht gegeben, dem Standbild des Tieres Lebensgeist zu verleihen, sodass es auch sprechen konnte und bewirkte, dass alle getötet wurden, die das Standbild des Tieres[4] nicht anbeteten. Die Kleinen und die Großen, die Reichen und die Armen, die Freien und die Sklaven, alle zwang es, auf ihrer rechten Hand oder ihrer Stirn ein Kennzeichen anzubringen. Kaufen oder verkaufen konnte nur, wer das Kennzeichen trug: den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens." (Offb 13,14-17)

Angesichts dessen unternimmt es der Prophet Johannes einerseits, das Bewusstsein seiner Kirchen zu schärfen, damit sie mit klarem Kopf Widerstand gegen das Imperium organisieren, indem sie seine Lüge und seinen Mangel an echter Macht entlarven. Und andererseits will er die Hoffnung seiner Gemeinden stärken und beleben, damit sie die nötige Kraft bekommen, um ihren christlichen Glauben zu leben und die alternativen Werte des Evangeliums zur Geltung zu bringen, die auf lange Sicht die Macht des Römischen Reiches zu Fall bringen werden.

1. Widerstand mit klarem Kopf

Angesichts der Täuschungen und Drohungen des Imperiums ist ein *Widerstand mit klarem Kopf* entscheidend, der zwei Aspekte umfasst: Einerseits geht es darum, die Lügen zu entlarven, die das Imperium propagiert, damit niemand unbewusst von ihnen in die Irre geleitet wird. Andererseits kommt es darauf an, sich von den augenscheinlich wunderbaren Erfolgen nicht blenden zu lassen, die einige kleine Gruppen im Inneren des Imperiums erleben.

Vor allem muss die falsche Propaganda des Imperiums entlarvt werden, die wie die falschen Propheten (Offb 20,10; 13,11-17) die Opfer des politischen und ökonomischen Systems Roms täuschen und in die Resignation treiben will, um den Widerstand der Unterdrückten zu brechen und zu verhindern, dass die „Empörten" ihre Rechte verteidigen und sich den Interessen, die das Imperium beherrschen, widersetzen. Deshalb geriert sich das Imperium als allmächtig.

Johannes hingegen betrachtet die Geschichte von ihrem Ende her, an dem der endgültige Sieg Gottes klar offenbar werden wird (Offb 20,7-10), und betont, dass diese vorgebliche Allmacht des Imperiums nicht die Wahrheit ist, denn der wahre „Herr" der Geschichte ist Gott, der das Imperium schließlich durch Plagen (Offb 16-17) vernichten wird, die es

Xavier Alegre Santamaría SJ studierte Philosophie in Pullach bei München und promovierte zum Doktor der Theologie in Münster. Er ist emeritierter Professor für Neues Testament an der katalanischen theologischen Fakultät in Barcelona und lehrt seit 1985 an der zentralamerikanischen Universität (UCA) in San Salvador. Zu seinen zahlreichen Veröffentlichungen zu neutestamentlichen Themen zählt auch ein einschlägiges Buch zum Thema dieses Beitrags: El Apocalipsis de Juan. El libro de resistencia y esperanza cristiana en un mundo injusto, San Salvador 2009. Anschrift: Centre Borja, Llaceres 30, 08173 Sant Cugat (Barcelona), Spanien. E-Mail: xalegre@jesuites.net.

selbst hervorruft, vor allem aber durch das geschlachtete Lamm, das (auferstanden) vor dem Thron Gottes steht und das als Wort Gottes und auf einem weißen Pferd (Offb 19,11-16) dafür sorgen wird, dass zuletzt die Gerechtigkeit auf Erden den Sieg davonträgt.

Für den Autor der Offenbarung ist es auch entscheidend, dass sich die Gemeindeglieder *nicht blenden lassen* von den wirtschaftlichen Erfolgen des Römischen Reiches. Denn diese Erfolge gelten weder für alle noch sind sie echte Erfolge. Es profitieren lediglich einige wenige davon, wie etwa die Könige, die Händler und die Seeleute, die natürlich den Fall, die Zerstörung Babylons, das symbolisch für Rom steht, beklagen. Denn dieser Untergang hat sie etlicher Reichtümer und Privilegien beraubt, die eine kleine Minderheit im Römischen Reich genoss. Im 18. Kapitel der Offenbarung des Johannes sind die Klagen der Leute wiedergegeben, die vom Imperium profitiert haben. Sie sind bezeichnend, denn sie machen vorwegnehmend deutlich, auf welch schwachen Fundamenten die Erfolge des Imperiums stehen und welche Entzauberung seine Zerstörung bewirken wird. Einerseits spiegeln sie die unbestreitbare Bewunderung, die der Reichtum hervorruft, dessen sich einige wenige innerhalb des Imperiums erfreuen. Doch andererseits macht der Fall des Imperiums auch den flüchtigen Wert all dieser Güter bewusst.

2. Tatkräftige Hoffnung

Angesichts der schweren Situation der Gemeinden ist Kleinmut, ja Verzweiflung anscheinend die selbstverständliche Reaktion darauf. Das Imperium erfreut sich einer augenscheinlich unbegrenzten Macht, die alle Imperien der Vergangenheit weit übertrifft.[5] Und nichts lässt erahnen, dass das Römische Reich besiegt werden oder untergehen könnte. Und tatsächlich sollte es noch drei Jahrhunderte dauern, bis das Römische Reich zerstört und besiegt war. All dies begünstigte die Tatsache, dass lähmende Angst auf den christlichen Gemeinden lastete.

Deshalb ist Johannes so sehr daran gelegen, die christliche Hoffnung zu untermauern und die Mitglieder der Gemeinde zu ermutigen. In diesem Sinne fällt - im Gegensatz zu einer fundamentalistischen Lektüre - auf, dass die Offenbarung nicht die Furcht vor dem Ende der Welt und den Schrecken, mit denen es einhergeht, begründen will. Vom Ende der Welt ist lediglich am Ende des Buches in zwei Visionen die Rede: In der ersten von beiden wird das Gericht am Ende der Zeiten beschrieben (Offb 20,11-15, vorbereitet durch Offb 20,7-10), und in der zweiten (Offb 21,1-22,5) wird die herrliche und tröstende Schau eines neuen Himmels und einer neuen Erde, des himmlischen Jerusalem, geboten, wo weder Tod noch Klage, weder Trauer noch Schmerz sein werden, denn Gott wird alles in allem sein (Offb 21,1-5).

Alle anderen Teile des Buches beziehen sich auf die Situation, die die Kirchen aktuell durchleben (Offb 1,13-3,22), die zur Bekehrung und zum Entscheidungskampf gegen Rom aufgerufen werden (Offb 8,2-14,5) - zu einem Kampf, der nicht mit Waffen geführt wird, sondern der darin besteht, das Evangelium im eigenen Leben leibhaftig Gestalt werden zu lassen (Offb 10) und Zeugnis von ihm zu geben

(Offb 11,1-14), im Bewusstsein, dass der wahre Herr der Geschichte nicht Rom ist, sondern Gott der Vater und das geschlachtete Lamm (Offb 4). Dies ist der Schlüssel zur Entdeckung der Gesetze, die das bestimmen, was tatsächlich in der Welt geschieht (Offb 51-8,1). Und es ist auch Jesus (Offb 14,14-20)[6], der über Rom zu Gericht sitzen wird, und Rom wird schließlich am eigenen Leib die Plagen erfahren, die seine Bosheit verursacht hat (Offb 14,6-16,21), und schließlich seine endgültige Zerstörung erleben (Offb 17).

Wenn Rom die Ursache des Bösen ist, dem die Kirchen ausgesetzt sind, dann ist es nachvollziehbar, dass ein Buch, dessen Inhalt die Zerstörung des Imperiums und das über ihn verhängte Strafgericht ist, sich selbst als eine „ewige frohe Botschaft" (Evangelium) (Offb 14,6) versteht. Und diese Atmosphäre des Vertrauens, die der Autor seinem Werk verleihen will, wird noch dadurch verstärkt, dass im Verlauf des Buches von Anfang (Offb 1,3) bis Ende (Offb 22,14) sieben Seligpreisungen (sieben ist die Zahl der Vollkommenheit) die gesamte Offenbarung strukturieren (Offb 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7).

In jedem Fall können sich die johanneischen Gemeinden angesichts der schlimmen Situation und der großen Macht Roms mit Recht fragen, ob die von Johannes verkündeten Hoffnungen nicht naiv sind, denn die harte Wirklichkeit, die sie erleben, scheint die ewige frohe Botschaft des Buches nicht zu bestätigen (Offb 14,6). Deshalb ist es auch für den Autor wichtig, seinen Ausführungen ein solides theologisches Fundament zu geben und hervorzuheben, dass es sich hierbei um eine Offenbarung Jesu selbst handelt (Offb 1,1).

Und hier kommt ganz deutlich das ins Spiel, was den Glauben und die Theologie des Johannes auszeichnet, der sich selbst als guter Apokalyptiker in der Tradition der Propheten und der Weisheit des Alten Testamentes und in seinem Glauben an die Auferstehung Jesu verankert weiß. Dieser wird in Übereinstimmung mit dem vierten Evangelium als der wahre „Herr" der Geschichte dargestellt, ja mehr noch, als einer, der Anteil an der Macht des Vaters hat, mit göttlichen Zügen ausgestattet.[7] Im Kampf zwischen Gut und Böse, der in dieser Welt vonstatten geht und den Johannes im Herzstück seines Buches (Offb 12-13) erläutert, tragen das Gute, für das Gott steht, der durch den Erzengel Michael (Offb 12,7-8) handelt, der Messias (Offb 12,5) und das Volk Gottes (Offb 12,1-2.5.7) klar den Sieg über die satanische Dreieinigkeit davon, die der rote Drachen (Offb 12,3.9), das Römische Reich oder das Tier aus dem Meer (Offb 13,1-10.18) und die Propaganda des Imperiums bzw. das Tier auf dem Land (Offb 13,11-17) bilden.

III. Die Offenbarung des Johannes: Modell für die christlichen Gemeinden heute?

Nach Paulus wurde das Wort Gottes auch deshalb niedergeschrieben, damit es die Christen über den Zeitpunkt seiner Niederschrift hinaus erleuchte (1 Kor 10; Röm 15,4). Deshalb können wir uns im Licht der Offenbarung des Johannes unserer aktuellen Krise stellen.

Angesichts der gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Imperien bedarf es eines kritischen Unterscheidungsvermögens. Wir brauchen Hoffnung und es tut aktiver Widerstand not, so wie wir es bei Johannes bereits festgestellt haben.
Das kritische Unterscheidungsvermögen verhindert es, dass wir uns von der Propaganda des herrschenden neoliberalen Wirtschaftssystems täuschen lassen, das uns glauben machen will, dass es die beste aller möglichen Welten sei - auch wenn es sich nicht immer zu der Unverschämtheit versteigt, die transnationalen Konzerne mit dem leidenden Gottesknecht zu vergleichen, wie dies Michael Novak tut.
Und zugleich kommt es darauf an, die Hoffnung lebendig zu halten, dass eine andere Welt möglich und notwendig ist - eine Welt, in der ein gerechter Friede herrscht, eine Welt, in der wirklich Gott herrscht, weil die gekreuzigten Völker vom Kreuz herabgenommen werden (I. Ellacuría) und es keine Armen mehr gibt (Dtn 15,4; Apg 4,32-35), weil wir alle miteinander teilen und Gesetze auf den Weg bringen, die den Armen einen wirksamen Schutz bieten.
Was nottut, ist eine tatkräftige Hoffnung, die den Werten der „Gegenkultur" des Evangeliums leibhaftige Gestalt verleiht, sich an die Gebote Gottes hält, wie sie im Bund mit Israel zum Ausdruck kommen, und das Zeugnis Jesu lebendig bewahrt (Offb 12,17), der wegen seiner Parteinahme für die Armen und seiner wirksamen Anklage der Ungerechtigkeit gekreuzigt wurde.

[1] Pedro C. Núñez, *Fuertes o debiles? Las siete Iglesias del Apocalipsis ayer y hoy*, Bilbao 2007, 21.

[2] Das behauptet Johannes im Abschnitt des Buches (Offb 8,2-14,5: Die sieben Siegel, die sieben Posaunen und der Kampf des Satans gegen das Volk Gottes), in dem er die Christen ermutigt, sich gegen das Imperium zu erheben, wo er sich das kleine Buch einverleibt, welches für das Evangelium steht (Offb 10) und wo die beiden Propheten auftreten (Offb 11,1-14). Denn die Christen werden durch das Blut des Lammes und durch ihr Zeugnis siegen (vgl. Offb 12,11).

[3] Dieser Ausdruck bezieht sich, wie man aus Offb 13,1-10 ersehen kann, auf das Tier, das aus dem Meer steigt, welches symbolisch für das Römische Reich steht, das in diesem Fall von Kaiser Domitian (nach Offb 13,8) repräsentiert wird.

[4] Dies ist eine Anspielung auf die Legende vom „Nero redivivus", dem ins Leben zurückgekehrten Kaiser Nero, dessen Reinkarnation Kaiser Domitian sei (vgl. Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997, 387-389).

[5] Dies bringt der Autor zum Ausdruck, wenn er das Imperium symbolisch durch ein Tier versinnbildlicht (Offb 13,2), das in sich die Merkmale der vorangegangenen Reiche vereint, wie sie der Prophet Daniel (Dan 7,4-6) entlarvt hat.

[6] Das Wesen vom Aussehen eines Menschen im Vers 14 ist Christus (vgl. Akira Satake, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 2008, 322; Giesen, *Offenbarung*, 336 f).

[7] Vgl. Xavier Alegre, *La figura de Jesús en el Apocalipsis*, in: Revista Latinoamericana de Teología 29 (2013), 3-28.

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

Sind die Theologen die einzigen echten Atheisten unserer Zeit?

Zum zeitgenössischen europäischen Denken und seinem durchgängig apokalyptischen Ton

Colby Dickinson

> „Taubes hat recht: Heute ist alles Theologie, mit Ausnahme dessen, was die Theologen von sich geben ..."
> *Carl Schmitt in einem Brief an Armin Mohler, 14. August 1958* [1]

Von Anfang an war die Apokalyptik eine Gattung der Literatur und, allgemeiner, des religiösen Denkens, der es darum ging, etwas bis dato Verborgenes zu enthüllen. Weniger klar war allerdings zuweilen, was genau sie eigentlich aufdecken wollte. Natürlich erreicht uns über viele religiöse Kanäle eine apokalyptische Botschaft darüber, wie die Dinge „normalerweise" auf dieser Seite des Himmels getan werden, doch wir Menschen waren nicht immer in der Lage, diese Botschaft „in ihrer Gänze" zu empfangen. Das apokalyptische Denken sagt uns auf vielerlei Art, dass wir genau hinhören sollen, weil uns etwas Wichtiges geoffenbart wird - auch wenn wir nicht immer sicher sind, worin die Offenbarung, die da vor sich geht, eigentlich besteht. Gleichwohl findet ein Gespräch zwischen der Menschheit und einer höheren Wahrheit (oder Gottheit) statt, das versucht, uns eine Idee davon zu vermitteln, welche (neuen) Beziehungen zwischen der Menschheit und Gott möglich sind.

Ein echtes Gespräch wird zweifellos erst dann möglich sein, wenn wir uns, was das Wesen der Beziehung der Menschheit zur Wahrheit angeht, von unserem Dünkel befreit haben: Wir sind ganz einfach nicht Gott. Die Demut, die in dieser Erkenntnis liegt, ist gewissermaßen das, was das apokalyptische Denken dazu treibt, die vielen menschlichen Wahrheiten zu relativieren, mit denen wir uns sicherheitshalber umgeben - und so die normativen Grenzen zu lockern, die unablässig Trennungen hervorbringen und die doch unsere (in hohem Maße symbolische) Welt ausmachen.[2]

Die christliche Identität in einen solchen eschatologischen Horizont zu stellen heißt vielleicht, sich auf eine Sichtweise einzulassen, wie sie etwa Jürgen Moltmann vertritt, wenn er die apokalyptische Literatur als eine radikale Form der Offenheit beschreibt: eine „Theologie der Hoffnung", die er uns als zentrales Manifest innerhalb der christlichen Verkündigung zu bezeugen drängt. In vielerlei Hinsicht bringt eine solche Vorstellung uns auch dazu, die radikale Unvollständigkeit der christlichen Identität zu betrachten und sie neu zu formulieren, sobald wir aufgehört haben, sie zu hinterfragen. In diesem Sinne könnte

man sagen, dass apokalyptische Bilder und die Brüche, die sie in uns auslösen, uns tatsächlich dazu bringen, uns den Paradoxien zu stellen, die dem menschlichen Dasein *immanent* sind - Paradoxien, die in den reichen Gefilden des apokalyptischen Schrifttums vor uns ausgebreitet werden.[3] Seit einiger Zeit genießt diese Perspektive - und das, was sie für das religiöse *und* „säkulare" Denken bedeutet - eine verstärkte Aufmerksamkeit vonseiten des europäischen philosophischen und theologischen Denkens, was allerdings im Folgenden noch näher zu erläutern sein wird.

Zeitgenössisches Denken des Apokalyptischen in Europa

In diesem Zusammenhang könnte man mutmaßen, das apokalyptische Denken sei auf einzigartige Weise dafür geeignet, unser Zeitalter zu beschreiben, weil es von einer „epistemischen Unentscheidbarkeit" gekennzeichnet ist, die Widersprüche begrüßt und gerade in ihnen den Fortschritt erkennt, auf den wir uns zubewegt haben.[4] Statt einen solchen angestrebten Horizont als „utopisch" abzutun, betrachtet zum Beispiel Malcolm Bull einen derartigen Fortschritt als entschieden „apokalyptisch", und zwar insofern, als er das gleichzeitige Nebeneinander von Widerspruch und Paradox anerkennt, statt solche Wirklichkeiten zugunsten einer einheitlicheren - aber vielleicht aus ebendiesem Grund auch totalitäreren - utopischen Existenz glätten zu wollen.

Den heutigen Autoren haben es Begriffe wie „Unentscheidbarkeit", „Hybridität", das „Posthumane" und „Mehrfachzugehörigkeit" angetan, um nur einige wenige suggestive Vorstellungen zu nennen, die im theologischen Diskurs erst noch heimisch werden müssen, aber zutiefst mit dem Wesen des apokalyptischen Denkens verwandt sind. Diese theorielastigen und paradoxiefreundlichen Konzepte weisen insofern eine Verwandtschaft zu dem auf, was wir als typisches Merkmal des apokalyptischen Denkens bezeichnen könnten, als jedes von ihnen bestrebt ist, diejenigen Mehrfachidentitäten und neuen Selbstklassifizierungen festzuhalten, die gewissen Formen einer fortdauernden politischen Unterdrückung ein Ende bereiten könnten. Das apokalyptische Denken - das erleben wir in den biblischen Texten immer und immer wieder - setzt unsere binären Repräsentationscodes außer Kraft und bietet uns neue Modelle, anhand deren wir zueinander in Beziehung treten und hoffentlich gerechtere Formen des Miteinanders entwickeln können.

Es sollte uns also nicht weiter überraschen, dass - wie der vorliegende Beitrag hoffentlich erläutern kann - so große Bereiche der europäischen Philosophie nach wie vor um diese apokalyptischen Themen kreisen und so dem theologischen Nachdenken über dieses oft schwierigste aller religiösen Themen neue Einsichten und Anregungen bieten. Die zeitgenössische europäische Philosophie widmet sich dem Thema der Apokalyptik nicht selten mit entwaffnender Direktheit - und das in einer Weise, die für die heutige Theologie nicht nur hochinteres-

sant, sondern auch in hohem Maße relevant ist. Da sie bemüht ist, die Apokalyptik über ihren Rückgriff auf Fragen des antinomistischen Denkens, die Unterbrechung normativer religiöser Bilderwelten und die Negation liebgewonnener theologischer Repräsentationen (einschließlich der Repräsentation Gottes und des Gesetzes) zu definieren, finden wir die betreffenden Philosophen stets mit denkbar grundlegenden Fragen der westlichen Religionsgeschichte beschäftigt.

Ein wichtiger Ausgangspunkt für dieses Gespräch zwischen der Theologie und der Philosophie über die Frage der Apokalyptik ist das Werk des jüdischen Philosophen Jacob Taubes, der nicht nur versucht hat, die wichtigsten Strömungen des apokalyptischen Denkens im 20. Jahrhundert einschließlich der zahlreichen Paradoxien des antinomistischen Denkens innerhalb der religiösen Tradition darzustellen, sondern zudem die Grenze zwischen Judentum und Christentum regelmäßig in Frage stellte, da auch sie, von seinem Standpunkt aus betrachtet, nur eine weitere durch Repräsentationen bedingte Grenze war, die es zu prüfen und zu hinterfragen galt. Die Apokalyptik war für Taubes lediglich ein weiterer Versuch, die revolutionären Kräfte der Geschichte - diejenigen *innerhalb* der Geschichte - zu beschreiben und darzustellen, wie solche Kräfte zuweilen Jahrhunderte überspringen und sich als ein Mittel anbieten können, gewissen politischen Mächten ihre Legitimität zu nehmen und einem unterdrückten Teil der Menschheit so etwas wie eine geheiligte *Gegen*macht zur Verfügung zu stellen, damit sich die erheben, die von der Last der Geschichte zu Boden gedrückt werden.[5]

Taubes untersucht das paulinische Korpus als eine Form der politischen Theologie, die einen gewissen apokalyptischen Ton aufweist - ein Ansatz, den mehrere europäische Philosophen wie Giorgio Agamben, Alain Badiou und Slavoj Žižek aufgegriffen haben. Er gelangte zu der Schlussfolgerung, dass das Christentum eine Erneuerungsbewegung innerhalb des Judentums gewesen sei, die - allerdings ohne Erfolg - versucht habe, den antinomistischen Anschein zu wahren.[6] Das heißt, dass das Christentum versucht, sich vom Gesetz - im Grunde von jedem Gesetz - freizumachen und in dieser Gesetzlosigkeit als einer Form der „reinen" Liebe zu leben; um dieses Thema kreisen insbesondere seine letzten Vorlesungen über *Die politische Theologie des Paulus* - eine der aufschlussreichsten Untersuchungen des paulinischen Denkens im Kontext moderner philosophischer und psychologischer Theorien, die das letzten halbe Jahrhundert hervorgebracht hat.[7] Wie Taubes' Werk uns explizit verdeutlicht, besteht mithin eine Verbindung zwischen der Apokalyptik und dem, was wir für „antinomistisch" halten - eine Verbindung, die wir uns genauer ansehen müssen, um herauszufinden, welche (normative) Quelle sich wirklich hinter einer Normüberschreitung verbirgt, die unseren Ohren schlicht als durch

Colby Dickinson ist Assistenzprofessor der Theologie an der Loyola-Universität in Chicago. Veröffentlichungen u.a.: Agamben and Theology (2011); Between the Canon and the Messiah: The Structure of Faith in Contemporary Continental Thought (2013); The Shaping of Tradition: Context and Normativity (als Herausgeber, 2013). Anschrift: Loyola University Chicago, Department of Theology, Crown Center 448, 1032 West Sheridan Road, Chicago, IL 60660, USA. E-Mail: cdickinson1@luc.edu.

ihre apokalyptische Bildlichkeit bedingt erscheint (für Taubes war diese „Quelle" das Gesetz, das Gott Mose am Berg Sinai gegeben hatte).

Für Theologen ist in diesem Kontext besonders faszinierend, dass Taubes' Umdeutung der Ursprünge des Christentums als eines philosophischen Versuchs, mit der Natur des Gesetzes und mit dem jüdischen Erbe umzugehen, indirekt von einer ganzen Anzahl zeitgenössischer Philosophen aufgegriffen wird, die dieses besondere theologische Erbe ganz ähnlich interpretieren. Im Zusammenhang mit der paulinischen Vorstellung, dass die Zeit, in der wir leben und die uns vor dem „Ende" noch bleibt, eine „apokalyptische" ist, wiederholt Slavoj Žižek die Mahnung Jesu, die „Endzeit" nicht an bestimmten historischen Ereignissen festmachen zu wollen, und merkt an: „Weit davon entfernt, uns in einen solchen selbstzerstörerischen, perversen Taumel zu stürzen, ist der im eigentlichen Sinne apokalyptische Standpunkt - heute mehr denn je - die einzige Möglichkeit, einen kühlen Kopf zu bewahren."[8] Und wenn er erklärt, dass wir „die Katastrophe als unser Schicksal annehmen müssen"[9], dann scheint dies darauf hinzuweisen, dass er - vielleicht ein wesentlicher Bestandteil seiner oft paradoxen Philosophie - in seinem Werk nach Wegen sucht, in einem gewissen Maß für die kontinuierlich mögliche Zukunft offen zu bleiben: offen in einer Weise, die es nicht vorsieht, dass man sich in einer bestimmten politischen oder religiösen Bewegung einschließt. Und das ist, für ihn zumindest, letztlich nichts anderes als jenes „Verweilen beim Negativen", das uns in einem anderen seiner Buchtitel begegnet und auch die („apokalyptische") Negation unserer normativen Repräsentationen von Gott beinhaltet.

Damit erkennt Žižek explizit an - und er stellt dies auf eine Ebene mit den von anderen unternommenen „messianischen" Versuchen -, dass nur eine Form des apokalyptischen (oder paradoxen) Denkens uns noch „retten" kann. Wie er geistreich bemerkt: „Was wir tun sollten [...] ist, die Identität der beiden gegensätzlichen Momente voll und ganz zu akzeptieren - und genau das tut ein apokalyptischer ‚christlicher Materialismus', wenn er die Zurückweisung einer göttlichen Andersheit mit dem Element der bedingungslosen Hingabe vereint."[10]

Wieder sehen wir uns, so paradox dies für das theologisch geschulte Ohr auch klingen mag, mit dem Gedanken konfrontiert, dass die Verneinung unserer Repräsentationen von Gott tatsächlich das Einzige sein könnte, was den Glauben an einen Gott, der letztlich jenseits all unserer Gottesbilder lebt und von dem paradoxerweise unsere apokalyptischen Bilder, Gedanken und vielleicht sogar prophetischen Leben ein getreues Zeugnis ablegen, noch aufrechterhält. Wir müssen also, auch wenn es Žižek nicht unbedingt um solche radikalen theologischen Gedanken geht, die Existenz Gottes gewiss nicht rundheraus verneinen - wie ja auch H. Richard Niebuhr mit seiner Erklärung der Souveränität Gottes ebendarauf abzielt, dass Gott zum Beispiel nichts mit unseren Souveränitätsvorstellungen zu tun hat.[11] Letztlich zwingt eine solche Logik uns zuzugeben, dass wir die Theologie offenbar von Grund auf überdenken und unsere typischen, normativen theologischen und religiösen Repräsentationen immer und immer wieder auf den Kopf stellen müssen.

Žižek seinerseits achtet sorgfältig darauf, solche Gedanken über die Apokalyptik und die „verbleibende Zeit" im paulinischen Denken für uns mit dem Werk anderer Denker zu verknüpfen, die seine apokalyptischen Ansichten teilen - wie etwa den Schriften von Giorgio Agamben, der in seinem eigenen Werk versucht hat, den Begriff der „Profanierung" - für ihn vielleicht die Apokalypse, auf die wir gewartet haben - zu erläutern. In Agambens Vorstellung, dass das Heilige profaniert oder seinem eigentlichen Gebrauch zurückgegeben worden sei - was aber wenig mit der Säkularisierung zu tun habe, die eher auf eine Verdrängung des Heiligen abziele -, finden sich indirekte Anklänge an die frühesten Beispiele der apokalyptischen Literatur, die durch ihre profanen, hybriden Geschöpfe zu betonen schienen, dass Gott sich sogar in dem offenbaren konnte, was einst als „unsauber", „unrein" oder „unheilig" galt - und dass das, was wir einst für heilig gehalten haben, nicht heilig ist.[12] Man muss nur an das Zerreißen des Vorhangs vor dem „Allerheiligsten" bei Christi Tod denken oder daran, wie Petrus in der Apostelgeschichte gesagt wird, er solle unreine (*profane*) Tiere essen, um etwas von der Bedeutung zu erahnen, die diese paradoxen Bilder im Rahmen der biblischen Tradition heraufbeschworen haben.

Die Theologie beständig neu formulieren

Für die Theologie, die über die Jahre hinweg versucht hat abzuwägen, was genau ein solches apokalyptisches Denken für die theologische Praxis bedeuten könnte, sind derartige Vorstellungen natürlich nicht neu. Johann Baptist Metz hat mit nur einem Wort - und damit Walter Benjamin gleich in mehrfacher Hinsicht verpflichtet - etwas formuliert, das uns vielleicht als die einfachste Definition einer apokalyptischen Religion überhaupt erscheint: „Unterbrechung"[13]. Eine solche Unterbrechung, müssen wir wissen, hat auch etwas mit dem Umstülpen unserer normativen Repräsentationen einschließlich unserer liebgewonnenen politischen, sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen *und* religiösen symbolischen Ökonomien zu tun. Auch „der Christus" war einmal etwas Derartiges: eine Unterbrechung der normativen Gottesdarstellung der hebräischen Schriften. So, wie die Propheten des Judentums sich einst erhoben hatten, um die vorherrschenden Mächte zu kritisieren, die das Volk Israel regiert und unterdrückt hatten, und um ihre Herrschaft zu „unterbrechen", so muss auch Religion, echte Religion, als eine beständig unterbrechende Kraft gesehen werden, die im Leben der Gläubigen wirkt. Von Benjamin bis Taubes und von Žižek bis Agamben wird diese Vorstellung von der Religion als einer unterbrechenden - sich sogar selbst unterbrechenden - Kraft innerhalb eines apokalyptischen Kontexts vertreten und dennoch erst jetzt vom europäischen Denken als wichtiges Thema wiederentdeckt.

Wenn man diese Bewegung näher untersucht, tut sich mit dieser Entdeckung, dieser Entschleierung der Beziehungen zwischen der Menschheit und dem Göttlichen eine ganze Ethik für die Ausgegrenzten auf. Das ist es, was die apokalyptischen Texte uns zu bieten haben. Wie Metz es beschrieben hat:

„Die hier angerufene apokalyptische Tradition protestiert gegen einen Pragmatismus der demokratischen Freiheit, der sich vom Leidensgedächtnis losgesagt hat und so zunehmend moralisch erblindet. Es kann schließlich in der Politik der Freiheit nicht nur um das Verhältnis der einen Diskurspartner zu den anderen Diskurspartnern gehen, sondern - fundamentaler und ganz im Sinne des apokalyptischen Blicks auf die Geschichte der Menschen - um das Verhältnis der Einen zu den gefährdeten und übersehenen Anderen."[14]

Es wäre nicht schwierig, Metz' Anmerkungen ebenso wie seine Weigerung, ein positives theologisches oder politisches Programm zu formulieren, mit Žižeks fortdauernder Kritik am Kapitalismus innerhalb der zeitgenössischen demokratischen Nationen zu verbinden. Was beide miteinander gemeinsam haben, ist das (christliche) Gefühl, dass vor allem die „schwache" messianische moralische Kraft im Fokus stehen muss, die tief im Inneren der jüdischen und christlichen Tradition nachhallt. Das ist der Grund dafür, dass Žižek sich so entschlossen und, obwohl er sich selbst als „atheistischen Materialisten" bezeichnet, wieder und wieder dem christlichen Glauben zuwendet.

Bei alledem sollten wir aber auch die dekonstruktive Vorsicht des verstorbenen französischen Philosophen Jacques Derrida im Hinblick auf den „apokalyptischen Ton" des Denkens ganz allgemein (und insbesondere des „Aufklärungsdenkens") nicht vergessen, das versucht, das „Geheime" - das allerdings in Derridas Augen niemals ganz erkannt werden kann - ein für alle Mal zu „enthüllen". Der wahrhaft apokalyptische Ton kann, wie er zu sagen pflegte, niemals als solcher „erkannt" werden, sondern nur dazu dienen, unsere verschiedenen Repräsentationen beständig zu dekonstruieren, damit sie von immer gerechteren Repräsentationen abgelöst werden, die allerdings vielleicht nie direkt als solche erscheinen. Das einzige, was wir (hoffentlich, aber nicht sicher) jemals werden haben können, sind zunehmend gerechte Formen. Das ist die Realität des Strebens nach Gerechtigkeit und übrigens auch nach Demokratie. Es ist in der Tat möglich, dass Metz einen solchen Derrida'schen Begriff von einer Gerechtigkeit, die „immer noch kommen soll", im Sinn hatte.[15]

Wie John Caputo, einer von Derridas Mitarbeitern und theologieaffinen Kommentatoren, es beschrieben hat, ist für Derrida „die Apokalypse ohne Apokalypse [...] eine, in der ein gewisser apokalyptischer Ton unter Ausblendung eines anderen Tons angestimmt wird, ein apokalyptischer Ton *ohne* ein Befangensein im katastrophischen Ton der bestimmbaren apokalyptischen Offenbarungen".[16] Wieder muss, damit man sich nicht in den Schlingen falscher Souveränitätsansprüche verstrickt, jedem Anspruch, die Wahrheit der Wirklichkeit aufzudecken, mit scharfer Ablehnung begegnet werden: „Diejenigen, die dieses oder jenes für beendet erklären, haben ihre eigenen Ziele im Blick [...]" - Ziele, denen man von Anfang an misstrauen und die man, in der Hoffnung, dass die Gerechtigkeit vielleicht doch die Oberhand gewinnt, sorgfältig dekonstruieren sollte.[17]

Die Kernaussage dieser Kritik an einer bestimmbaren, historischen „Apokalypse" scheint zu sein, dass unsere kollektiven (theologischen) Repräsentationen sich

immer und immer wieder erneuern werden, um das Mysterium oder Paradox, das in einem „apokalyptischen Moment" entschleiert worden ist, wieder zu verhüllen.[18] Was wir in diesem nur sehr groben Überblick über das zeitgenössische Denken allerdings zu ahnen beginnen, ist, dass das apokalyptische Denken einen Raum für eine fortdauernde „reine Kritik" an den Strukturen und Repräsentationen erschließt, die unsere Bilderwelten ausmachen. Vielleicht bieten uns diese apokalyptischen Denkströmungen im Grunde die Chance - und die ethische Tragweite dieser Erkenntnis ist verlockend und beängstigend zugleich - auf eine radikale Offenheit und einen radikalen Dialog miteinander, der allerdings voraussetzt, dass beide Seiten bereit sind, sich durch den Verzicht auf die überkommenen Repräsentationen ihrer selbst und der jeweils anderen demütigen und „entschleiern" zu lassen. So gesehen könnte das apokalyptische Denken also eine Veränderung herbeiführen - nicht unbedingt eine Veränderung der sozialen Verhältnisse, in denen man lebt, sondern eine Veränderung der eigenen *Vorstellung:* Und das wiederum ist der notwendige erste Schritt auf den anderen zu, der wesentliche Schritt, den man tun muss, um jede nachfolgende gesellschaftliche oder politische Veränderung zu erreichen. Wie der Bibelforscher J. J. Collins einmal zur Bedeutung der apokalyptischen Literatur im Allgemeinen angemerkt hat, kommen neue Beziehungen zwischen Personen und sogar Sachen durch ein Überdenken der bestehenden Beziehungen zustande, das seinerseits dadurch ausgelöst wird, dass wir uns von unseren Repräsentationen verabschieden.[19]

Fazit

Im Zusammenhang mit der Frage, warum die zeitgenössischen europäischen Philosophen dieser Tage so an der Theologie interessiert sind, möchte ich auf etwas zurückkommen, das der „apokalyptische" Denker Carl Schmitt einmal gesagt hat und das heute noch genauso gilt wie damals: „Taubes hat recht: Heute ist alles Theologie, mit Ausnahme dessen, was die Theologen von sich geben ..." Wenn überhaupt, so ist doch ganz gewiss dies eine apokalyptische Aussage, die auch heute noch Beachtung verdient, denn hier ist alles auf den Kopf gestellt: Theologen, die nicht wirklich über Theologie sprechen, und Nicht-Theologen, die, wohin sie sich auch wenden, nicht an der Theologie vorbeikommen. Vielleicht ist in diesem Paradox eine ähnliche Warnung enthalten, wie sie Jacques Lacan einmal formuliert hat, dass es nämlich „alles in allem als wahrhaft atheistische nur die Theologen geben kann"[20]. Dann aber bliebe uns eines, nämlich zuzusehen, wie der Tod Jesu als „Tod Gottes" für die Theologie vielleicht nicht das Ende, sondern ein Schritt *nach vorne* sein kann - genauso wie viele Theologen Gott häufig einen Bärendienst erweisen, indem sie vorgeben, im Namen Gottes (oder der Kirche) zu sprechen. In vieler Hinsicht ist das, was die zeitgenössische Philosophie der Theologie derzeit entgegenhält, ein Spiegel, der uns unsere Geschichte und unsere Gegenwart zeigt und uns fragt, ob wir noch einmal bereit sind, unseren eigenen Anspruch ernst zu nehmen - und uns dekonstruieren zu

lassen. Genauso wie die Nächstenliebe oder die Armut ist auch die Theologie von vielen außerhalb der Kirche praktiziert worden, während es im Inneren oft daran gefehlt hat.

Müssen die Theologen sich von ihren eigenen, liebgewonnenen Repräsentationen dessen, was Theologie ist, was die Sakramente sind, was Lehre, Jesus Christus oder Gott sein könnte, verabschieden? Oder wird das Engagement derer, die bereit sind, sich von diesen Repräsentationen zu verabschieden, als ketzerisch oder antinomistisch abgetan werden, weil sie die Art und Weise, „wie die Dinge in der Kirche nun einmal laufen", in Frage stellen? Vielleicht gibt es trotz all unserer Ängste, das zu verlieren, was für uns bisher das Normativste überhaupt gewesen ist, einen Weg - und in diese Richtung weist uns jeder der genannten Philosophen -, in der Apokalyptik (aber nur insofern sie sich als eine Form der „reinen Kritik" an welchen Strukturen und Machtverhältnissen auch immer anbietet) einen Raum für ein genuin „antinomistisches" Denken zu sehen. Und vielleicht haben wir dann am Ende eine Theologie, die bereit ist, sich selbst zu kritisieren und ihre eigene Ohnmacht zuzugeben, wie es John Caputo vor Kurzem formuliert hat: „Was ich Theologie nenne, ist nur unter der Bedingung möglich, dass es - vielleicht - auch keine Theologie sein könnte, dass es ihr unmöglich sein könnte, Theologie zu sein, oder dass es schlicht und einfach unmöglich sein könnte."[21] Und statt hierin das Ende der Theologie zu sehen, ist dies vielleicht der Anfang von etwas, das demütiger ist, bereiter zur Ohnmacht und weniger geneigt, auf Ideen zu verzichten, die auf den ersten Blick völlig außerhalb seines Bereichs zu liegen scheinen.

[1] Zitiert nach Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987, 37.

[2] William Franke, *Poetry and Apocalypse: Theological Disclosures of Poetic Language*, Stanford 2009, 6f. (dt. Übers.: *Dichtung und Apokalypse. Theologische Erschließungen der dichterischen Sprache*, Innsbruck 2011).

[3] Franke, *Poetry and Apocalypse*, 18.

[4] Malcolm Bull, *Seeing Things Hidden: Apocalypse, Vision and Totality*, London 1999, 294.

[5] Vgl. Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, München 1991.

[6] Vgl. z.B. seinen Essay *Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum*, in: Jacob Taubes, Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, hg. von Aleida und Jan Assmann, Paderborn/München ^{2}2007, 85-98.

[7] Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München ^{3}2003.

[8] Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London 2012, 983 (dt. Übers.: *Weniger als nichts: Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Berlin, voraussichtliches Erscheinungsdatum: Oktober 2014).

[9] Žižek, *Less Than Nothing*, 984.

[10] Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, London 2010, 352.

[11] Vgl. H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, Louisville, KY 2006.

[12] Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt am Main 2005.

[13] Berühmt wurde diese Definition in Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ^{5}1992, 166.

[14] Johann Baptist Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in: Tiemo Rainer Peters - Claus Urban (Hg.), Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott, Mainz 1999, 32-49, 43.

[15] Vgl. Derek Simon, *The New Political Theology of Johann Baptist Metz: Confronting Schmitt's Decisionist Political Theology of Exclusion*, in: *Horizons* 30 (2003/2), 227-254.

[16] John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington, IN 1997, 100.

[17] Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 90.

[18] Vgl. Franke, *Poetry and Apocalypse*, 38.

[19] Vgl. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI ²1998.

[20] Jacques Lacan, *Encore* (Das Seminar von Jacques Lacan, Buch XX: 1972-1973), Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, Weinheim/Berlin 1986, 50.

[21] John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Bloomington, IN 2013, 17.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Gott, dieser Oppositionelle

Vom Nutzen einer Kritik der apokalyptischen Vernunft

Gregor Taxacher

I. Im Bann des Schicksals

Komplexität und Monismus

Alles ist unendlich komplex in unserer nach-modernen Gegenwart, aus unserer nordwesteuropäischen Perspektive. Ob zum Krieg in Syrien oder zum Klimawandel, ob zur Schuldenkrise in Griechenland und in den USA oder zur Armut in Afrika: Es gibt weder einfache Erklärungen noch einfache Lösungen. Wer glaubt, solche zu haben, ist ein Ideologe oder ein Fundamentalist. Er malt schwarz-weiß. Doch wo alles unendlich komplex ist, wird es leicht ununterscheidbar, gleichgültig, einerlei. Die Erklärungen der Komplexität schlagen um in eine Art Monismus: Alles liegt halt in der Natur der Sache, der Sachzwänge, oder in der Natur der Menschen, wahrscheinlich in den Genen. Unsere überkomplexe Welt wird so zu einer Nacht, in der alle Katzen grau sind.

Wir sind mächtig wie nie: als technische Zivilisation, als westliche Industrienationen. Wir sind informiert wie nie, online in Echtzeit. Doch unser Wissen um alles schlägt um in ein Wissen um unsere Ohnmacht. „Entdecke die Möglichkeiten“,

sagt uns die Werbung, oder: „Es gibt immer was zu tun." Aber wenn es darauf ankommt, sagen wir: Da kann man nichts machen.
Wir leben im globalen Dorf. Alles ist mit allem vernetzt. Was wir essen, womit wir uns kleiden, was immer wir benutzen - es trägt die Spuren weltweiter Zusammenhänge. Wir tragen mit diesen Dingen buchstäblich eine universale Verantwortung mit uns herum, für die sozialen und ökologischen Verhältnisse unserer Welt. Doch diese Verantwortung übersteigt uns. Wer an allem mitschuldig wird, ist zu konkreter Schuldübernahme nicht mehr fähig. Wir sind schuld an allem und an nichts.
Im Monismus der Komplexität, angesichts unserer ohnmächtigen Allmacht, durch unsere schuldunfähige Verantwortlichkeit hat sich ausgerechnet im nachaufgeklärten Westen ein neuer Mythos des Schicksals herausgebildet. Wir leben im Bann post-moderner Schicksalhaftigkeit. Alles ist tragisch. Im tragischen Weltgefühl werden wir zu Zuschauern unserer selbst. Wir erleben uns als Helden in unlösbaren Verstrickungen. Vielleicht machen wir das Beste aus der Situation. Wirklich beeinflussen können wir sie nicht.

Die fremde Rede vom Gericht

Gebannt im Mythos des Schicksals kommt die biblische Rede vom Gericht fremd daher. Sie wird nicht gern gehört, nicht einmal gern gepredigt. Lieber sprechen wir vom „lieben Gott", der uns alle so annimmt, wie wir sind - als sei dies schon die Quintessenz des Evangeliums. Dabei ist die Bibel voll mit Reden vom Gericht, und keineswegs nur das „Alte" Testament. Johannes der Täufer eröffnet das Neue Testament mit seiner Gerichtsrede (Mt 3,7-12), und die Offenbarung eines anderen Johannes beschließt es mit einer grausigen Bilderwelt vom Weltgericht. Der apokalyptische Ton im christlichen Kanon ist weit mehr als nur Begleitmusik. Doch Sekten und Fundamentalisten spielen ihn so schrill und falsch nach, dass er nur schwer ins klassische Konzert der Theologie zu passen scheint. Apokalyptik in der Theologie führe stets zu einem Dualismus, der dem Heilswillen Gottes für alle nicht gerecht würde, kritisiert etwa Johanna Rahner in ihrer Eschatologie. Im schlimmsten Fall führe er zur Verteufelung der Gegner, gar zur Rechtfertigung von Gewalt.
Tatsächlich sind das biblische Geschichtsdenken und seine universale Hoffnungsperspektive nicht mit Apokalyptik gleichzusetzen. Aber dass es die Perspektive einer Allversöhnung, eines Heils für Arm und Reich, für Unterdrücker und Bedrückte, für Täter und Opfer gleichermaßen lehre, kann ich nicht erkennen. Vom Exodus aus Ägypten bis zu Marias Jubelgesang, dem Magnifikat (Lk 1,46-55), von der Predigt eines Amos bis zu Jesu Bergpredigt mit ihren Seligpreisungen und Weherufen (Lk 6,21-26), von der moralistischen Geschichtsanalyse der Deuteronomisten in den Königsbüchern bis eben zur unbeliebten Offenbarung des Johannes gibt es biblisch keine Rettung, die nicht durch das Gericht führte, keine Versöhnung ohne die Annahme einer konkreten Rolle auf dem Kreuzweg, keine Königsherrschaft Gottes und kein neues Jerusalem ohne „die zu verderben, die die Erde verderben" (Offb 11,18). Dies spekulativ zu harmonisieren, bevor es

konkret gehört, verkündet und ausgehalten wurde, ist die Sache der Falschpropheten, gegen die sich Jeremia das Joch auflud (Jer 27f) - ist Verkauf „billiger Gnade", wie Dietrich Bonhoeffer sagte.

Apokalyptik kanonisch

Um diese biblische Perspektive ohne herabgesetzte Preise heute theologisch einhalten zu können, bedarf es allerdings einer Kritik apokalyptischer Vernunft. Kritik ist dabei verstanden in dem Sinn, wie Immanuel Kant das Wort gebraucht: als Aufdecken der Grundkategorien dieser Vernunft und als deren kreative Anwendung auf die Probleme, die sich uns stellen. Und der Terminus Vernunft sei bewusst der immer noch verbreiteten theologischen Tendenz entgegengesetzt, Apokalyptik für einen sehr speziellen, sehr merkwürdigen Weltanschauungskomplex zu halten, und nicht für eine der biblischen Weisen, vernünftig, also reflektiert, Gottes Verheißungen und den Gang der Geschichte aufeinander zu beziehen.

Die apokalyptische Seite biblischer Prophetie ist allerdings voll von Mythologie und Metaphorik, und sie ist jeweils kontextgebundene, situative Verkündigung. Ihre Aussagen auf direktem Wege auf Phänomene der Gegenwart anzuwenden, wäre tatsächlich willkürliches Spiel mit dem Feuer. Aber genauso verfehlt wirkt eine Übersetzung ihrer Sprache ins Abstrakte, in immer und nie gültige eschatologische Aussagesätze, die dann gar keinen situativen Kontext mehr haben und sich deshalb dem Monismus postmoderner Komplexität schmerzlos einpassen lassen, als seine religiöse, tröstend-überhöhende Weihung. Kritik der apokalyptischen Vernunft hieße Analyse ihrer logischen Funktionsweise in der Konfrontation der Verheißungen des Gottes Israels und Jesu mit den heillosen Zuständen der Welt und der Stellung der Glaubenden in ihnen - und Transformation dieser Konfrontation ins Heute.

Die angeblich notwendige Trennung von Bildgehalten und theologischem Aussagesinn greift dabei zu kurz. Denn was sich nur in Bildern sagen lässt, weil es alles von uns Geschaute übersteigt, das geht mit der Expropriation des Bildlichen, der Hinweis-Gestalt der Rede, auch verloren. Systematisch hat dies kaum ein Theologe so tief erfasst und beachtet wie Friedrich-Wilhelm Marquardt in seiner Eschatologie. Er hat deren apokalyptischen Strang als Geschichtsbezogenheit biblischer Rede erkannt, die auch in der systematischen Theologie risikoreich will nachvollzogen sein.

Zugleich entgrenzt er damit die Apokalyptik von ihrem engen Begriff in der historischen Forschung. Denn sicher war Apokalyptik ein Krisenphänomen, das

Gregor Taxacher, Dr. theol., geb. 1963, studierte Theologie, zeitweise auch Philosophie und Germanistik, in Würzburg, Tübingen und Bonn. Promotion mit einer Arbeit über Karl Barth. Tätigkeit in der Erwachsenenbildung und als freier Journalist und Autor; seit 2009 Redakteur beim Westdeutschen Rundfunk. Veröffentlichungen u.a.: Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken (1997); Christus bis ans Ende der Welt. Die Mission des Paulus (2009); Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen (2010); Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie angesichts der Endzeit (2012). Anschrift: Gerolsteiner Straße 17, D-50937 Köln.
E-Mail: gregor.taxacher@netcologne.de.

in der hellenistischen Epoche des Nahen Ostens aufbrach und seinen Niederschlag bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte fand. Aber dieses literarische Phänomen ist mit der biblischen apokalyptischen Vernunft nicht identisch. Apokalyptik, wie sie Eingang in den Kanon fand - in einigen Passagen der Prophetenbücher, im Buch Daniel, in den synoptischen Evangelien und in der Johannesoffenbarung - wird dort neu rückgebunden und einbezogen in die biblische Verheißungstradition. So ist Apokalyptik denn auch christlich zu rezipieren. Das zeigt insbesondere die Gestalt der Johannes-Offenbarung an: Sie ist im Unterschied zu zeit-typischen Apokalypsen gerade kein pseudepigrafisches Werk anonymer Autoren, das sich einem Helden der Vorzeit in den Mund legt. Sie ist vielmehr das Buch eines frühchristlichen, seinen Gemeinden bekannten Propheten. Dieser deutet die Zeichen der Zeit, indem er in deren Licht die Bibel neu liest, vom Exodus über die Propheten Jesaja, Joel und Ezechiel bis zur Apokalyptik des Daniel. Apokalyptik wird hier also rezipiert im Kontext schriftgebundener und zugleich aktueller, politischer prophetischer Theologie in der christlichen Gemeinde. Das wäre ihr Ort auch heute.

II. Dualistischer Protest gegen die Alternativlosigkeit

Im monistischen Schicksalsmythos der Gegenwart spiegelt sich reale Ausweglosigkeit. Regierende in Deutschland haben dies ungewollt auf den Punkt gebracht, als sie das Unwort von der „Alternativlosigkeit" prägten. Es war auf die Bemühungen gemünzt, das rissig gewordene Gebäude des Finanzsystems zu stützen. Angesichts von dessen Krise ist auch bürgerlichen Kreisen das Gebaren des Kapitalismus suspekt geworden, unheimlich. Aber unser Wirtschaftssystem steht eben „alternativlos" da, jede grundlegende Veränderung ist angstbesetzt. Alternativlos erscheint auch die immer noch weiter vordringende Globalisierung dieses Wirtschaftssystems: Es okkupiert nicht nur jeden noch abgelegenen Winkel der Erde, sondern auch jeden bislang ökonomisch noch unterbestimmten Winkel der Realität, der privaten etwa, der Gefühle, der Sprache. Alternativlos erscheint dieses System, weil es den Fortschritt garantiert - und weil wir den Fortschritt brauchen, um uns durch ihn vor den Folgen des Fortschritts retten zu können. Ohne Fortschritt bekommen wir die ökologischen und sozialen Schatten unserer Zivilisation nicht mehr in den Griff. Wir sind also zum Fortschritt verurteilt, auch wenn wir ihn längst nicht mehr lieben, wie es die Propheten der Neuzeit taten.
Wegen seiner Alternativlosigkeit greifen inzwischen Theologen wie Thomas Ruster die Rede Walter Benjamins vom Kapitalismus als Religion wieder auf. Religion in diesem Sinn ist ein System, über das hinaus nicht einmal gedacht zu werden vermag. Es hält alle in jener Schuld gefangen, von der es Erlösung verspricht.
Die Apokalyptiker haben die alternativlosen Mächte ihrer Zeit stets als Monster gezeichnet. In den Visionen des Buches Daniel erscheinen so die Reiche der Babylonier, Perser und Hellenisten (Dan 2 und 7). Die neutestamentliche Apokalypse überträgt diese Bilder auf das römische Imperium, das ihr als Tier aus dem

Abgrund und als neues Babylon erscheint. Diese Bilder verarbeiten mythischen Schrecken, doch zugleich bannen sie ihn und durchbrechen so den Bann des Schicksals. Denn die Monster sind verletzlich, stehen auf tönernen Füßen, vernichten sich erst gegenseitig und fallen schließlich im göttlichen Gericht. Glaube bedeutet deshalb, ihnen die geforderte Anbetung zu verweigern.

Unterscheidung der Geister

Der Dualismus-Vorwurf ist wohlfeil. Natürlich gibt es nirgendwo Täter, die nur Täter, und Opfer, die nur Opfer sind, nirgendwo nur die Guten und nur die Bösen. Und doch gibt es sichtbar und benennbar, was dem Willen Gottes mit seiner Schöpfung widerspricht, was um Gottes Willen nicht sein darf. Gott ist vom ersten Tag der Genesis an, an dem er Licht von Finsternis scheidet, bis zum Tag des Jüngsten Gerichts, ein befreiender Gott, der erwählt, indem er auch verwirft, rettet, indem er auch besiegt. Er ist dieser notorische Oppositionelle gegenüber der Weisheit und Stärke dieser Welt, weshalb er laut Paulus schließlich geradezu das erwählt, was nichts ist, um jene ontologische Statik zu durchbrechen, welche die weltlich Weisen für gottgegeben halten, für Schicksal (1 Kor 1, 18-30).

Die Bibel ist - auch diesseits ihrer im engeren Sinn apokalyptischen Seiten - durchdrungen von einem heilsamen revolutionären Dualismus, von Parteilichkeit für die, welche keine Stimme hätten, würde ihr Blut nicht wie das Abels zum Himmel schreien. Sich auf den Weltbezug des Gottes Israels einzulassen, bedeutet eine nie endende Übung in der Unterscheidung der Geister, die allerdings kein blinder, simplifizierender Eifer sein darf, aber doch immer Unterscheidung bleibt.

Unsere Schwierigkeit mit der Apokalyptik, insbesondere in den westlichen Industrienationen, rührt daher, dass wir selbst Babylon sind. Johannes der Apokalyptiker hat sich viel Unerhörtes träumen lassen. Dass jedoch die Stadt auf den sieben Hügeln, deren Untergang er erhoffte (Offb 17f), einmal die ewige heilige Stadt, das römische Imperium der politische Arm des Christentums werden sollte, lag jenseits seiner Visionen. Der Dualismus des neutestamentlichen Sehers ist uns also weniger deshalb so suspekt, weil wir christlicher denken würden als er, erhaben über Rachephantasien und ein gewalttätiges Gottesbild. Unsere reale Position hat sich völlig verschoben. Das zeigt sich schon daran, dass spätestens seit dem Mittelalter die Schrecken der apokalyptischen Reiter den Christen selbst Angst machten - denen sie im Text doch Boten der Hoffnung, weil der beginnenden Befreiung sind.

Die unsympathisch brutale Metaphorik der Apokalyptik erträglich zu interpretieren, ist die leichtere Aufgabe, der sich moderne Exegeten - wie etwa Heinz Giesen - durchaus gewachsen zeigen. Viel schwieriger wäre es, in einer Kritik apokalyptischer Vernunft unsere reale Position im endzeitlichen Drama zu bestimmen: Wo stehen Christen heute und wo gehören sie hin? Noch viel leichter erscheint es da, die Apokalypse wieder stillschweigend aus dem Kanon zu verdrängen, in den sie eh schwer und spät hineingefunden hat.

Richtiges Leben in Babylon

Allerdings bietet die Apokalyptik einer neuen politischen oder Befreiungstheologie weit schwieriger direkte Anknüpfung an, als es bisweilen suggeriert wird. Denn Apokalyptiker erwarten kaum etwas von menschlicher Praxis, jedoch alles von Gott. Die Makkabäer machten den Aufstand und später Regierungspolitik; Apokalyptik war da höchstens kurzzeitig dienlich, danach blieb ihr wieder nur die Kritik. Die Apokalyptik der Zeloten, von Bar Kochba bis zu den Wiedertäufern von Münster oder gar US-amerikanischen Hasspredigern, stellt jedenfalls von der biblischen apokalyptischen Linie aus gesehen, einen Missbrauch dar. Vom Buch Daniel bis zu dem des Johannes ruft diese Linie keineswegs zur Aktion, schon gar nicht zu den Waffen. Ihre Praxisdimension besagt vielmehr: Es gibt ein richtiges Leben in Babylon, selbst wo man Babel nicht entscheidend verändern kann. Es ist möglich, die Verheißungen Gottes zu bewahren, sich an ihnen auszurichten, auch wo sie sich nicht oder noch nicht erfüllen, wo ihnen vielmehr alles entgegen zu stehen scheint.

Solches richtiges Leben hat vor allem einen kategorischen Imperativ: Nicht anzubeten - und führe diese Weigerung auch in den Feuerofen (Dan 3). In einem modernen Babylon, das sich längst von jedem Mythos und jeder Metaphysik verabschiedet hat, wird die Anbetung sublimer. Apokalyptische Vernunft heute hat die Götzen zu benennen, denen wir opfern. Wir opfern ihnen unsere Lebenszeit, die allein in Gottes Händen stehen sollte; wir opfern ihnen den Mammon, dem man laut Jesus nicht neben Gott dienen kann (Lk 16,13). Aber wir opfern auch Menschen wie seinerzeit dem Moloch (Jer 32,35), indem wir es zulassen, dass Menschen sterben für die Erhaltung unseres preiswerten Lebensstils (in Textilfabriken Bangladeschs oder in den Koltanminen des Kongo). Apokalyptischer Widerstand mag da wenig sein, leise: Verweigerung, Abseitsstehen, Protest, Sand ins Getriebe streuen und das Gerücht weiterflüstern vom lebendigen Gott.

III. End-Zeit gewinnen

Wir leben säkular gesehen in der Endzeit und werden diese Qualität der Zeit auch nicht mehr los. Naturwissenschaftler haben dies durch den Epochenterminus „Anthropozän" ausgedrückt. Die Menschheit bestimmt die Lebensbedingungen auf diesem Planeten. Sie kann sich selbst die Lebensgrundlagen entziehen, sie kann sich vollständig in die Luft sprengen, sie braucht für Harmagedon keinen Gott mehr - und deshalb auch keine rechts-evangelikalen Untergangspropheten für eine realistische Ansage unserer apokalyptischen Situation. Doch diese Apokalypse ist einseitig: Sie zeigt nur mehr die Möglichkeit des selbst herbeigeführten Endes. Hoffnung auf eine Wende ergibt sich daraus nicht. Politik ist zur Kunst geworden, uns vor den eigenen apokalyptischen Möglichkeiten zu bewahren.

Gericht als Chance

Unserem Zeitempfinden haftet ein katastrophischer Zug an. Endloses Wachstum ist längst keine Verheißung mehr, sondern ein Zwang. Unser Wohlstand scheint nur bleiben zu können, wenn wir wachsen. Die Spirale schraubt sich immer höher; wir ahnen, dass dies nicht unendlich so weiter gehen kann. Doch Stagnation sieht aus wie Zusammenbruch. Also fahren wir Achterbahn, die Zukunft gleicht dem Abgrund hinter dem nächsten Höhepunkt.

Johann Baptist Metz' Rede von der Apokalyptik, die Hoffnung gerade dadurch gibt, dass sie der Zeit eine Frist setzt, reagiert auf dieses Zeitbewusstsein. Die apokalyptische Begrenzung der Zeit deckt den heil-losen Zug unserer scheinbar chronologisch eintönigen, in Wahrheit jedoch katastrophisch sich beschleunigenden Zeit auf. Dass es Grenzen des Wachstums gibt, ist wirklich eine Hoffnung; der babylonische Turmbau würde sonst totalitär. Apokalyptik appelliert an Gott im Namen der Opfer dieses Turmbaus, dass solche Zeit ihr Ende finden muss. Sie begrenzt damit die Katastrophe.

Die Fristsetzung der Apokalyptik ist in der traditionellen christlichen Theologie im Traktat von der sogenannten kollektiven Eschatologie versteckt. Dort fristet sie eine gerade in der Moderne immer abstrakter, ungreifbar werdende Randexistenz. Doch zum Evangelium Jesu gehört zwar kein Termin, wohl aber die Befristung. Denn die Frist schenkt qualifizierte Zeit: Begrenzte, endliche Zeit, um mit ihr etwas anzufangen, um in ihr neue, andere, den Welt-Tendenzen widersprechende Anfänge zu setzen. Begrenzte qualifizierte Zeit heißt: Zeit, die uns bleibt. Es ist dies die eigentliche Zeit des Evangeliums, messianische Zeit, in der das Reich Gottes schon unter uns anbrechen kann, wenn wir uns zuerst um dieses Reich und seine Gerechtigkeit sorgen (Lk 17,21 und Mt 6,33).

Zu dieser uns gegebenen Zeit gehört auch die befremdliche Gerichts-Zeit. In den derzeitigen eschatologischen Debatten wird häufig übersehen, dass „Gericht" in der prophetischen, auch apokalyptischen Tradition der Bibel meist nicht das letzte oder jüngste, meist also kein transzendentes Endgericht meint, sondern Gerichtsgeschehen in der Geschichte, zeitliches, sozusagen vor-letztes Gericht. So hat Israel spätestens seit den Deuteronomisten die eigene Geschichte kritisch gegen sich selbst gelesen, unter dem Aspekt des sich selbst eingehandelten Gerichts. Wenn wir uns in einer aus „christlichem Abendland" geborenen westlichen Zivilisation selbst als Adressaten der Babylon-Kritik der Apokalyptiker wiederfinden, so tun wir gut daran, an diese ältere Tradition anzuknüpfen. Das heißt nichts weniger, als die säkulare, uns drohende Apokalypse als Gericht aus den Folgen unserer Geschichte anzunehmen. Die uns gegebene Zeit kann auch Gerichts-Zeit sein. Dann will sie als solche akzeptiert und bestanden sein, so wie Israel dies nach seinen Katastrophen ohne Land, ohne Tempel und König gestalten musste. Das führte zu einer gänzlichen Neuformation des Bundesvolkes. Dem Christentum mag nach dem Ende der Neuzeit nicht weniger abverlangt sein, will es auf den Weg der ihm anvertrauten Nachfolge zurückfinden.

Der kommende Gott

Doch Gericht ist nur die dunkle Seite der Verheißung. Die uns gegebene Zeit ist Zeit ohne Erfolgszwang. Apokalyptische Vernunft ist - heute gänzlich unzeitgemäß - auch eine Befreiung zu einer christlichen Hoffnung, die weltlichen Pessimismus einschließen kann. Wir wissen nicht, wie es mit der Menschheit ausgeht, ob es in ihrem oder unserem Sinn gut ausgeht. Christliche Hoffnung ist kein Zwang à la „Wir heißen euch hoffen", kein krampfhafter Optimismus, den doch kein Sehender mehr zu teilen vermag. Doch welche Befreiung bedeutet es, in Verheißung zu wurzeln und aus ihr zu handeln, ohne sie herstellen zu müssen. Gottes Verheißungen gilt unser Schrei und unsere Arbeit. Doch alles andere ist unsere Sorge nicht - und Sorge insgesamt kein christliches Existenzial (Mt 6,25-34). Apokalyptische Vernunft ist eine Absage an eine Daseinsdeutung als Sorge, Angst und Sein zum Tode. Wir dürfen leben und sterben, lieben und scheitern, kämpfen und unterliegen, weil wir darin Gott ähnlich werden, diesem notorisch Oppositionellen.

Dieser Gott heißt in der Offenbarung des Johannes der, „der ist, der war und der kommt" (Offb 1,4). Das ist die apokalyptische Fassung des Gottesnamens vom brennenden Dornbusch (Ex 3,14). Er stellt die schicksalhafte Zeitfolge der Chronologie auf den Kopf: Gott ist zuerst und immer Gegenwart, und darin birgt er die Vergangenheit, sammelt sie ein, rettet sie. Und er ist nicht die Zukunft eines ewigen Strebens ins Unbekannte, sondern einer, der als Zukunft auf uns zukommt. Der Advent Gottes begründet Zukunft als Verheißung, gegen unsere Vorstellung eines in leere Unendlichkeit weiterlaufenden Zeitstrahls.

Der Johannes-Apokalyptiker setzt diesen Gottes-Namen geradezu ironisch gegen jenes das römische Imperium symbolisierende Tier, welches „war und nicht ist und da sein wird" (17,8). Die übermächtigen Mächte dieser Welt, die uns alternativlos auf ihre Sachzwänge verpflichten wollen, sind also schon Vergangenheit, wenn wir ihr Wesen erfassen. Die Faszination des übermächtigen Tieres verblasst in dem Wissen: Es „geht ins Verderben" (17,8 und 11). Diese Entlarvung durchbricht den Monismus der Schicksalhaftigkeit. Sie liefert keine Lösung für all unsere komplexen Probleme. Aber sie schenkt einen Anfang von woanders her, sie schenkt einen unmöglichen, utopischen Standpunkt: den der Freiheit der Kinder Gottes.

Literatur

Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2006

Giesen, Heinz: *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997

Metz, Johann Baptist: *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006

Rahner, Johanna: *Einführung in die christliche Eschatologie*, Freiburg 2010

Ruster, Thomas: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg 2000

Taxacher, Gregor: *Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen*, Darmstadt 2010

Taxacher, Gregor: *Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie angesichts der Endzeit*, Gütersloh 2012

Taxacher, Gregor: *Die verbleibende Zeit. Apokalyptik und Geschichte in Friedrich-Wilhelm Marquardts Eschatologie*, in: A. Pangritz (Hg.), Biblische Radikalitäten, Würzburg 2010, 106-127

Eschatologie und Apokalypse in Zeiten der Postmoderne

Aus der Perspektive der Opfer und der Gerechten der Geschichte

Carlos Mendoza-Álvarez

Das Ende der Zeit ist jetzt. Nicht nur, weil die von der instrumentellen Vernunft geschaffene Große Erzählung der Moderne mit den aus ihr hervorgehenden Krisen - ökologische Zerstörung, globale Medienherrschaft, selbstzufriedener Neoliberalismus auf der Ebene der Finanzmärkte und Opferreligion - ihren Zusammenbruch erlebt hat. Das Ende der Zeit ist heute vielmehr deshalb eingetreten, weil wir uns innerhalb des globalen Dorfes in unerhörter Weise der *Implosion* der Geschichte, wie sie von den Siegern erzählt wird, und der Heraufkunft einer neuen Seinsweise bewusst sind, die wir den Gerechten der Geschichte verdanken. Die Bewegungen der „Empörten" und Opfer, die überall auf dem ganzen Planeten ihre Stimme erheben, stellen vielleicht die letzte Seite des Buches dieser anderen Geschichte dar, die man „von unten und von ihrer Kehrseite her"[1], von der Kehrseite der Systeme der Totalität zu schreiben begann, welche systemische Opfer erzeugen. Bereits seit alters her, der hebräischen Erzählung vom Ursprung der Menschheit zufolge seit Abel, dem Gerechten, gibt es diese Gegengeschichte: „Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden."

Das westliche Denken hat bereits seit mehr als einem Jahrhundert diesen Zusammenbruch erahnt und in unterschiedlichen theoretischen Denkansätzen beschrieben. Die Philosophie der Zeitlichkeit, die vom Bewusstsein des ungewissen und konfliktiven Geschichtsverlaufs geprägt ist (Martin Heidegger, Michel de Certeau und Enrique Dussel), wurde von den Reflexionen der Phänomenologie des Begehrens (Emmanuel Levinas und Paul Ricœur) und der Anthropologie der Gewalt (René Girard) bereichert, bis es zur unvermeidlichen Dekonstruktion der Systeme

totalitärer Repräsentation kam (Walter Benjamin, Hannah Arendt, Michel Foucault, Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy).
So entstand „von der Kehrseite der Geschichte her" das postkoloniale und posthegemoniale und in jüngster Zeit auch das antisystemische Denken, und zwar vor allem in den Gesellschaften des globalen Südens mit ihren Ausgegrenzten und Migranten, die auf dem ganzen Erdkreis unaufhaltsam die Grenzen überqueren. In Lateinamerika und der Karibik finden Debatten statt, die in historischen Projekten einer neuen Generation[2] ihren Nährboden haben - einer Generation, die den politischen Messianismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hinter sich gelassen hat. Es geht zum Beispiel um das Wort und das Antlitz der autochthonen Völker, die geografische, kulturelle, religiöse, ästhetische, wirtschaftliche und politische Autonomie schaffen, von der aus sie die „Veränderung der Welt" in Angriff nehmen wollen. Dies verstehen sie als neuen Ausdruck des *Endes der Geschichte der Herrschaft,* doch aus dem Blickwinkel der Opfer, die die Logik der Rivalität radikal umstülpen.
In diesem Beitrag wollen wir die konstitutiven Elemente einer Hermeneutik der Vorstellung von Eschatologie und Apokalypse[3] von seinen hebräischen und christlichen, insbesondere paulinischen Wurzeln her darlegen, um uns dann darüber klar zu werden, wie die Postmoderne von Eschatologie und Apokalypse redet, indem wir neue hermeneutische Schlüssel für das *Ende der Zeiten* untersuchen.
Unsere Analyse umfasst drei Momente: den Begriff der systemischen Gewalt, wie ihn das antisystemische Denken geprägt hat; das theologale Glaubensverständnis, das aus der angenommenen Verwundbarkeit hervorgeht; und die Theologie der messianischen Zeit, postmodern als Veränderung der Zeitlichkeit in der Logik der Gabe interpretiert.

Die systemische Gewalt

Das antisystemische Denken[4] (J. Robert, R. Rahnema, J. Sicilia, R. Sánchez und andere in Auseinandersetzung mit J.-P. Dupuy) greift die Grundeinsicht der Theologie der Befreiung und anderer Denker wie etwa Ivan Illich auf und prägt den Begriff von „systemischen Opfern", um die Prozesse der kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen, religiösen, sexuellen (usw.) Ausgrenzung bewusst zu machen, die bewirken, dass Menschen und Gemeinden in den liberalen demokratischen Gesellschaften der Spätmoderne unsichtbar gemacht werden.
Solche systemischen Opfer sind zum Beispiel jene Menschen, die nicht als Wirtschaftssubjekte zählen, sondern lediglich Ziffern in den Armutsstatistiken auf Weltebene sind; die eher in die Statistik von Gewalt gegen Frauen und andere Gewaltverbrechen eingehen, anstatt handelnde Akteure bei der Wiederherstellung des gesellschaftlichen Zusammenhalts zu sein; die Überlebenden der atomaren Unfälle von Tschernobyl und Fukushima oder der chemischen Kriegsführung im Irak oder Syrien, die aufgrund der Informationsflut der weltweiten Medien

bereits in Vergessenheit geraten sind. Es sind auch autochthone Völker, die von ihren Wohngebieten vertrieben wurden, um Minen, Kraftwerken und petrochemischen sowie anderen Industrieanlagen Platz zu machen und auf dem Altar der wirtschaftlichen Modernisierung des globalen Dorfes geopfert zu werden. Es sind die Migranten, die unter dem Menschenhandel in der Hand von mafiösen Banden leiden, welche mit Regierungen und Militärs in allen Regionen der Erde unter einer Decke stecken. Es sind schließlich alle Minderheiten, die von den Systemen der Totalität mitsamt ihren Handlangern auf wirtschaftlichem, politischem, sozialem, sexuellem, ethnischem und religiösem Gebiet ausgegrenzt werden. Sie sind die von den Herrschaftssystemen *unsichtbar Gemachten.*

Doch sie haben ein Gesicht und ein Herz, eine Stimme und eine Sprache. Sie empören und organisieren sich. Sie schaffen Symbole und verstehen zu feiern. Sie sind die Akteure einer *Veränderung der Welt,* die wie ein Gemurmel die Welt durchläuft und dann anschwillt zu einem Schrei - nicht, um uns wie eine Droge ruhigzustellen, sondern um die eschatologische Fantasie in uns zu wecken, die die Hoffnung mitten im Schutt der Moderne entdeckt.

Andererseits ist die aus der philosophischen Perspektive der Postmoderne analysierte systemische Gewalt ein Ausdruck des Kollapses der Metaerzählung der instrumentellen Vernunft, die im Westen seit den Anfängen der Kolonialgeschichte im 15. Jahrhundert bis zu deren Zusammenbruch mit den Schrecken von Auschwitz, Hiroshima, Bagdad und dem 11. September 2001 vorherrschte. Vor allem in den Gesprächen, die in Europa zwischen Gianni Vattimo und René Girard oder im Werk Giorgio Agambens stattgefunden haben, sowie auch in der Debatte zwischen Enrique Dussel und Karl Otto Apel in Lateinamerika ist die entscheidende Frage die der Möglichkeit der theoretischen wie praktischen Konstruktion einer Politik von den Opfern her, die das löchrige soziale Netz repariert, welches die modernen demokratischen liberalen Gesellschaften auszeichnet.

Die Theologie aus dem Schutt der Moderne

Inmitten dieser politischen und säkularen theoretischen Debatten hat die Theologie einen spezifischen gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Standort gewonnen, um *Rechenschaft von ihrer Hoffnung* zu geben (vgl. 1 Petr 3,15), welche die Menschheit im Licht der theologalen Lebenserfahrung ermutigt, die von den Opfern und Überlebenden ausgeht[6] - zuerst und in hervorragender Weise von der Hingabe Jesu am Kreuz und im Licht seines Pascha. Eine „Veränderung der Zeitlichkeit"[7] stellt sich dank des Paschas Christi und des Zeugnisses vom Gekreuzigten, der lebt, ein, das die entstehende Kirche verkündet. Dank dieses Verständnisses des Prozesses, der Opfer hervorruft, und seiner möglichen Überwindung dadurch, dass man von der Logik der Rivalität zur Logik der Gabe übergeht, können wir a posteriori sagen, dass die Gerechten der Geschichte das Ende der verdorbenen Zeiten *vorwegnehmen* und auf diese Weise die „Zeit" Gottes

anbrechen lassen. Doch dieses Ende vollzieht sich stets auf flüchtige und paradoxe Weise inmitten der Geschichte voller Gewalt.

In dieser Hinsicht stellte die Analyse zur Theologie kommunikativen Handelns, wie sie vor einigen Jahrzehnten Helmut Peukert in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas entwickelte, zu ihrer Zeit eine bedeutende Forschungsarbeit einer theologischen Rationalität dar, die sich von der Kehrseite der Geschichte her für die entfalten wollte, die sich nicht in die Gestaltung des öffentlichen Raumes der modernen Demokratien einmischen konnten. Die Aporie des kommunikativen Handelns zeigte sich darin, welch große Schwierigkeiten die spätmodernen Gesellschaften hatten, eben die Ausgrenzung der Minderheiten zu überwinden, die ihr System, das sie am Leben hält, gerade erzeugt.

In einem damit übereinstimmenden Sinn, aber von einem anderen hermeneutischen Schlüssel her erforscht die Mimesistheorie der Gewalt in den anthropologischen Studien René Girards[8] heute dieses Paradox. Mithilfe interdisziplinärer Debatten über anthropologische Wege der Konfliktüberwindung und der Spirale der Rivalität und der Gewalt versucht sie zu verstehen, wie der Friede geschaffen werden kann. Die theoretische Rezeption dieses Denkansatzes erfolgt über den Dialog mit Gruppen lateinamerikanischer Intellektueller[9], aber auch mit gesellschaftlichen Akteuren, Bürgern und Bewegungen von Opfern in verschiedenen Teilen der Welt.

Seit einigen Jahrzehnten entwickelt sich auch voller Kraft eine postmoderne Theologie, in deren Zentrum Verletzlichkeit und Begehren[10] stehen. Sie entfaltet sich auf dem fruchtbaren Boden von kleinen Erzählungen des erlösten Leibes: die indianische Theologie, die Theologie der Ernährung, die Queer-Theologie. Es sind die neuen Stimmen der Opfer, die Wege der theoretischen und faktischen Dekonstruktion der Ausgrenzungsprozesse und der Gewalt erschließen, um für eine *eschatologische Gemeinschaft* Raum zu schaffen, die als Samenkorn der Hoffnung in den Boden der historischen Konflikte eingesenkt ist.

Es handelt sich um ein lebendiges theologisches Denken, das sich ausgehend von den Ausgrenzungserfahrungen entfaltet, die von einem psychologischen Standpunkt aus in Resilienz gelebt werden, das jedoch die ethische und spirituelle Bereitschaft zu kreativer persönlicher und kollektiver Empörung zum Ausdruck bringt. Es vermittelt auch eine Erfahrung der Ausstattung mit Macht *(empowerment)* vonseiten von Individuen und Kollektiven, die nicht in Ressentiments gefangen bleiben, sondern über die Spirale des Hasses und der Gewalteskalation hinausgelangen wollen. Ein solches theologisches Denken dekonstruiert die egoistischen Impulse der narzisstischen Selbstbehauptung und versucht eine *Veränderung der Welt* dadurch zu ermöglichen, dass sie intersubjektive Beziehungen der Gewaltüberwindung und des Zusammenlebens inmitten von Unterschiedenheit etabliert. Dies ist der Beginn eines historischen Prozesses von Gesellschaften, die sich durch Toleranz und Inklusion auszeichnen. Gleichwohl wissen wir, dass ein solches historisches Projekt stets unvollendet bleiben wird.

Tatsächlich stellt sich angesichts des politischen Horizontes, der sich von der Erfahrung der Opfer her eröffnet, die dringende Frage nach der Möglichkeit,

Gesellschaften aufzubauen, die die menschliche Vielfalt in ethnischer, geschlechtlicher, kultureller, politischer und religiöser Hinsicht integrieren. Doch ihr theoretischer Hintergrund ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Intersubjektivität[11], die als historisches Projekt für autonome und emanzipierte Individuen und Kollektive möglich ist, welche die moderne Vernunft in ihrem besten Aspekt beerbt haben: als Verteidigerin der freien und solidarischen Daseinsverfassung des Menschen. Das Problem, das gelöst werden muss, ist das der sich verstärkenden Spirale der Gewalt und deren bitterer Frucht, nämlich der „Banalität des Bösen" (Hannah Arendt), die alle Gesellschaften des globalen Dorfes durchdringt.

Doch es handelt sich keineswegs um eine naive Theologie der messianischen Zeit. Es ist eher ein Gemurmel, das aus der Erfahrung der Scham (James Alison) emporsteigt, sich ebenfalls als Teil der Opfer hervorbringenden Prozesse zu erkennen: zuweilen als Henker, zumeist als gekränkte Opfer. So beginnen die Überlebenden der Geschichte der Herrschaft eine Sprache diesseits der geschwistermordenden Rivalität zu stammeln. Als Morgenröte einer neuen (Inter-) Subjektivität, die sich anschickt, ihre Identität mithilfe von unter dem Zeichen Abels geschriebenen kleinen Geschichten zu leben und zu erzählen, der zurückkehrt, um die Geschichte zusammen mit seinem Bruder Kain zu rekonstruieren.

So wird das *theologale Leben,* das aus dem zutiefst empfundenen Mitgefühl hervorgeht, das Jesus von Nazaret in seinen Worten und Taten zusammen mit seiner Gemeinschaft des Lebens im Galiläa des ersten Jahrhunderts zeigte, zum hauptsächlichen Interpretationsschlüssel dieses von seiner fatalen Opferlogik erlösten Lebens. Von dieser eschatologischen Vorstellung ermutigt, gelangen sie über das Ressentiment hinaus und eignen sich auf diese Weise wieder den *Blick des Unschuldigen* an, den die patristische Theologie so sehr betonte. Sicherlich lösen sie das Problem der Vernichtung der Gerechten im unvermeidlichen Verlauf der Geschichte nicht, doch sie bleiben standhaft in der Anklage der Perversion dieses Modells der Rivalität und setzen mithilfe alternativer Vermittlungen - einer Gegenkultur, Gegengeschichte und Gegenontologie, wie John Milbank sagen würde - *eine neue Existenzweise* mittels Praktiken und Darstellungen von Gedächtnis, Geschichte und Versöhnung in Gang.

Carlos Mendoza-Álvarez OP, geb. 1961 in Puebla de los Ángeles, Mexiko, Dr. theol. habil. Er habilitierte sich im Bereich Fundamentaltheologie an der Universität Fribourg. Er ist an der Universität von Mexiko-Stadt tätig und hat Gastprofessuren an verschiedenen Universitäten Brasiliens und Mexikos. Der hier vorliegende Beitrag fasst zum Teil eine zentrale These seines jüngsten Buches (s. Anm. 7) zusammen, das er während seiner Zeit als Gastprofessor an der Universität Fordham, New York geschrieben hat. Anschrift: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Departamento de Ciencias Religiosas, Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219 México, D.F., Mexiko. E-Mail: carlos.mendoza@ibero.mx.

Deshalb ist es wichtig zu betonen, dass sich die apokalyptische Krise des globalen Dorfes, das in seinem Überleben als Ökosystem bedroht ist, nicht auf etwas bezieht, was ein für allemal durch ein besonderes Ereignis - sei es durch eine

soziale Revolution oder ein neues politisches System - gelöst werden könnte. Dies wissen wir in Zeiten, da wir eine zerrissene und zersplitterte Geschichte erleben, sehr wohl. Auf diese Weise entsteht die postmoderne Eschatologie[12] im Sinne eines Verständnisses des Endes der Zeiten als einer Lebensordnung, die von den Gerechten der Geschichte ermöglicht wird, welche in der Logik der Liebe und der Gabe leben.

Tatsächlich kann die Zeit der Fatalität der ewigen Wiederkehr der Rivalität und des Hasses nur in der messianischen Existenz, die von der einseitigen und ungeschuldeten Liebe des Messias Jesus inspiriert ist, der *messianischen Temporalität* als einer Wegkreuzung weichen, an der sich das göttliche Heil und die Endlichkeit des Menschen begegnen, auf dass Letztere von ihrem geschwistermordenden Widerspruch erlöst werde.

Die messianische Zeit in der postmodernen Theologie

So kurz nach dem Scheitern der sowohl säkularen als auch religiösen politischen Messianismen des 20. Jahrhunderts - Letztere entstanden als christlicher oder jüdischer politischer Anspruch, die von ihrem mimetischen Doppelgänger in der islamischen Theokratie begleitet wurden - scheint es sehr gewagt zu sein, den Gedanken der *messianischen Zeit* wieder aufzugreifen.

Vergessen wir nicht, dass bereits im letzten Jahrhundert Walter Benjamin mit dem Begriff der „Splitter der messianischen Zeit" die Aufmerksamkeit auf diese Vorstellung der politischen Philosophie gelenkt hat: Es ist jener Splitter, der sich jedes Mal als Stachel im Gedächtnis der Menschheit schmerzlich bemerkbar macht, wenn ein Unschuldiger verurteilt oder ein Gerechter vernichtet wird. Doch der Philosoph, der sich selbst auf der Flucht befand, verdeutlichte damit lediglich die Aporie der Gewaltgeschichte der Menschheit.

Später sprach Martin Heidegger in paradoxer Weise von der Notwendigkeit, sich die messianische Zeit in ihrem *kairologischen* Sinne wieder anzueignen. Dies sei die einzige Möglichkeit, das Problem der uneigentlichen Existenz zu lösen. Auf diese Weise übersetzte er den Beitrag des Christentums zur menschlichen Zivilisation in der Stunde der apokalyptischen Krise.

In jüngerer Zeit haben die verschiedenen Ansätze postsäkularen philosophischen und theologischen Denkens - John Milbank, Jean-Luc Marion und Giorgio Agamben in Europa, David Tracy, Roberto Goizueta und die Theologie der Latinos in den USA sowie Ignacio Ellacuría und James Alison in Lateinamerika - je auf ihre Weise auf unterschiedlichem Wege und mittels verschiedener analytischer Instrumente versucht, das Leben von den Schlüsselbegriffen der Verwundbarkeit und Gabe her zu interpretieren.

Heute ist ein postmodernes und postsäkulares theologisches Denken im Entstehen begriffen, das die Möglichkeiten der eigenen Erfahrung der *verwundbaren Subjektivität* entfaltet. Aus dieser Perspektive geht es darum, sich die Geschichte „von unten und von ihrer Kehrseite her" wieder anzueignen, und zwar ausgehend

vom theologalen Leben, das die Gerechten der Geschichte ebenso ermutigt wie die *vergebenden Opfer*[13], die den Teufelskreis der Rivalität durchbrechen. Sie lernen, nach dem Code der *schwierigen ungeschuldeten,* nicht reziproken, einseitigen *Liebe* zu leben, die das Kennzeichen für die Veränderung der Welt ist. Es handelt sich dabei um eine Lebensweise, die anscheinend innerhalb der fragmentierten Geschichte unserer Tage unmöglich verwirklicht werden kann, wie viele Analytiker der verschlungenen Pfade der Subjektivität[14], von Psychoanalytikern bis zu Sozialanthropologen und Neurowissenschaftlern, behaupten.

Eine Erfahrung jedoch, die letzten Endes nur als existenzieller Horizont in der Perspektive des theologalen Glaubens möglich ist, der dank des Zeugnisses derer, die ihr Leben für die anderen gegeben haben, obwohl sie der Vernichtung preisgegeben waren, sein Vertrauen in die Gegenwart des mitleidenden Gottes mitten in der Geschichte setzt. Diese Existenzweise wurde nach dem Zeugnis seiner Jüngerinnen und Jünger im Licht des Osterereignisses vollkommen von Jesus verwirklicht.

Die Eschatologie des Endes der Zeiten in postmodernem Verständnis[15] trägt auf diese Weise in der Stunde der Ungewissheit unseres von der vollständigen Vernichtung bedrohten Planeten etwas wie ein Gemurmel der Hoffnung bei. Aber keines, das uns durch ein Trugbild der Rettung der Gewaltgeschichte enthebt, sondern jenes, das von den Opfern ausgeht, die, wie Paulus lehrt, „die Zeit verkürzt" haben (1 Kor 7,29) durch Akte der Unentgeltlichkeit und so eine Zukunft für alle ermöglichen. Die apokalyptische Grundstimmung des Widerstands in Wort und Tat vonseiten ökologischer Initiativen, Gender-Gruppen, vonseiten „Empörter" und autochthoner Völker, der heute überall auf dem Planeten anzutreffen ist, ist also wie ein dringender Aufruf, den Blick auf die Möglichkeit der Hoffnung darauf zu richten, dass eine *andere* Welt entsteht. Für viele kommt diese andere Welt allein durch die Ausstattung der Opfer mit Macht *(empowerment).* Für die Gläubigen ist es eine Welt, die aus der göttlichen Weisheit[15] als ihrer Ursprungsquelle entspringt und nicht aus der Rivalität zwischen den Menschen. Auch nicht aus den infantilen Allmachtsfantasien der ichbezogenen Rationalität in der idyllischen Gestalt des Fortschritts, und ebenso wenig aus der trügerischen Faszination der Technik oder der Anmaßung der Wissenschaft als alleiniger Instanz, und auch nicht aus der Sozialrevolution. Es ist vielmehr eine Welt, die der *eschatologischen* Hoffnung entspringt, die die Gerechten und die vergebenden Opfer in Gestalt einer Lebensweise im Kampf für das Überleben aller verwirklichen, dessen Ausgangspunkt die Dekonstruktion der Prozesse der Rivalität, der Ausgrenzung und des Todes ist.

Auf diese Weise entsteht die postmoderne Theologie vom Ende der Zeiten als eine historische Möglichkeit, die Prozesse der ständigen (De-)Konstruktion von Subjektivität in Zeiten der Fragmentierung zu verstehen. Dies setzt sich in historische Prozesse um, in deren Verlauf die Opfer die Logik der Rivalität überwinden – und vielleicht auch die Henker, wenn sie den qualitativen Sprung der Bekehrung wagen – und auf diese Weise Gemeinschaften der Hoffnung auf den Trümmern der totalitären und Ausgrenzung produzierenden Systeme errichten.

Der *kairós* offenbart sich dann als verwirklichte Eschatologie inmitten der Ambivalenz der Geschichte auf stets provisorische und in gewissem Sinne flüchtige Weise, die aber darum nicht weniger wahr ist. Dank dieser authentischen Lebensweise, die inmitten der Trümmer der Kainsgesellschaften in der Spätmoderne entsteht, wagt man es sogar, sich bittend an Gott zu wenden, zu feiern und am Gang Gottes durch die Geschichte als *grenzenlose und bedingungslose Liebe* mitzuwirken.

Tatsächlich vollzieht sich durch die messianische *mímesis*, *poíesis* und *práxis*[17] der Gerechten und Unschuldigen und ihr unentgeltliches Handeln das Endgericht über die verderbte Welt, und es kündigt sich die Morgendämmerung einer neuen Welt an, die von Gott her kommt.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass die Menschen, die die unentgeltliche Liebe leben, die das Wesen der eigentlichen Existenz ausmacht, das Ende der Zeiten als vollendete Erlösung im Geheimen in der zerrissenen Menschheitsgeschichte aussäen und uns damit eine Zukunft für alle ermöglichen.

[1] Das ist ein Ausdruck aus der antisystemischen zapatistischen Bewegung („von unten und nach links") im Südosten Mexikos, der ein indigenes Widerstandsprojekt für die Maya-Völker von Chiapas als Prozess der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Autonomie seit dem Jahr 1994 auf den Punkt bringt. Vgl. Subcomandante Marcos, *Ellos y nosotros, IV: Los dolores de abajo,* Mexiko, 24. Januar 2013: www.enlacezapatista.eznl.org.mx/2013(01/24/ellos-y-nosotros-iv-los-dolores-de-abajo (aufgerufen am 16. Oktober 2013).

[2] Zum Beispiel die indianische Theologie, die während des fünfhundert Jahre währenden kulturellen Widerstands der unsichtbar Gemachten der ersten vom Westen eingeleiteten Globalisierung seit 1492 entwickelt wurde. Doch es geht auch um die feministische Theologie und die Theologie der Latinos in den USA als wichtige Ausdrucksformen eines postkolonialen Denkens. Vgl. Maria Pilar Aquino - Roberto Goizueta (Hg.), *Theology: Expanding the Borders* (The Annual Publication of the College Theology Society, Bd. 43), o.O. 1998.

[3] Zwei Kategorien mit hebräischen Wurzeln, die das Christentum aufgegriffen hat, um die künftigen Dinge zu benennen. Die Vorstellung der *Eschatologie* ist umfassender, denn sie verweist auf das Ende der Zeiten im messianischen Sinne als einen Zukunftshorizont jenseits der Geschichte. Die Vorstellung der *Apokalypse* wiederum ist eine Konkretisierung dieser Zukunft im Sinne eines abrupten Wandels der Geschichte aufgrund der Erscheinung des Messias, dem eine kosmische Katastrophe vorausgeht und dessen Ziel die Erlösung einer Gruppe von Auserwählten ist. Vgl. Lester L. Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism. History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus,* London 2010.

[4] Vgl. Jean Robert - Majid Rahnema, *La Puissance des Pauvres,* Paris 2008.

[5] Vgl. Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica,* Madrid 1997.

[6] Vgl. dazu die kraftvolle feministisch-theologische Erzählung, die aus dem Drama der Frauenmorde in der mexikanischen Stadt Ciudad Juárez als eine konstruktivistische Soteriologie hervorging: Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez,* Minneapolis 2011.

[7] Dies ist die zentrale These des Buches, das die Arbeit des Autors von zwei Jahrzehnten an der Fundamentaltheologie der Offenbarung abschließt: Carlos Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos,* Mexiko 2014. Diesem Buch gingen folgende Werke voraus: *Deus absconditus: Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne,* Paris 2011; *Deus liberans. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica,* Fribourg 1996.

[8] Wir empfehlen vor allem die Lektüre der Gespräche René Girards mit zwei talentierten jungen Intellektuellen, da sie bereits eine Rückschau auf das Werk des Anthropologen aus Avignon bieten, der Rechenschaft über die Entstehungsgeschichte seines Werkes gibt. Vgl. René Girard - João Cezar de Castro Rocha - Pierpaolo Antonello, *Evolution and Conversion. Dialogues on the origins of culture,* New York 2007.

[9] In diesem Zusammenhang ist der Gedanke der „kollektiven Interdividualität" hervorzuheben, den der brasilianische Literaturtheoretiker Cezar de Castro Rocha in seinem Gespräch mit der Mimesistheorie entwickelt, um den poetischen Wetteifer am Ursprung der lateinamerikanischen Kulturen zu verdeutlichen. Vgl. João Cezar de Castro Rocha, *Culturas shakespeareanas. Teoría mimética y América Latina,* Guadalajara 2014.

[10] Zum Beispiel Ángel Méndez Montoya, *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria,* Mexiko 2011.

[11] Ein Problemkomplex, den bereits Georg W. F. Hegel am Ende seines Lebens und seines Werkes angesprochen hat. Er wurde in jüngerer Zeit wieder aufgegriffen in Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt am Main 2006, 218-306.

[12] Eine Eschatologie, die sich nach der Dekonstruktion der Theologie des Übernatürlichen und dessen extrinsezistischer Deutung der „letzten Dinge", wie sie in der apologetischen und auch modernen Theologie vorherrschte, im Prozess der Ausarbeitung befindet.

[13] Ein Ausdruck, der von James Alison im Zuge seiner theologischen Rezeption der Mimesistheorie geprägt wurde. Er verbindet damit eine anthropologische Analyse des gewaltsamen Opfers mit dem biblischen Verständnis der Lösung des Rätsels der Rivalität im Licht der Auferstehung Jesu. Vgl. sein Programm der Erwachsenenkatechese, das er im Sinne dieses hermeneutischen Schlüssels entwickelt hat: James Alison, *Jesus, the Forgiving Victim. Listening to the Unheard Voice:* www.forgivingvictim.com (aufgerufen am 13. November 2013).

[14] Vgl. Stéphane Vinolo, *Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia,* in: Philosophica Xaveriana 55/27 (Dezember 2011).

[15] Ein Gedanke, den Giorgio Agamben in seinem kleinen, aber anregenden Buch formuliert, in dem er die Bedeutung des eschatologischen Denkens des Paulus für unsere unsicheren und apokalyptischen Zeiten behandelt: Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief,* Frankfurt am Main 2006, 162.

[16] Die feministische Theologie der letzten Jahre geht dieser Gedankenspur nach und bezieht die Geschlechtervielfalt und den vielfältigen Beitrag der Subjektivitäten bei der Konstruktion des öffentlichen und kirchenöffentlichen Raumes ein. Vgl. Elisabeth Johnson, *Quest for the Living God. Mapping Frontiers in the Theology of God,* New York 2011; Maria Pilar Aquino - Elsa Támez, *Teología feminista latinoamericana,* Quito 1998.

[17] Klassische Dreiheit, seit Aristoteles die Funktionen des schöpferischen *lógos* als *mímesis práxeos* beschrieben hat (Aristoteles, Poetik 50 b,3). Diese Dreiheit wurde in unserer Zeit von Paul Ricœur im Sinne der Struktur der Sprechakte neu bedacht, die unser In-der-Welt-Sein ausmachen. Vgl. Paul Ricœur. *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung,* München 1988, 58-60.

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

Apokalypse und globale Krise

Joaquín García Roca

Das apokalyptische Denken bricht zurzeit in Verbindung mit der Destruktivkraft der globalen Krise hervor; es macht das Ende der Epoche erfahrbar und entwirft die Zukunft als Bruch mit der gegenwärtigen Situation. Die Apokalyptik wird in Zeiten der Unsicherheit gepflegt, wenn sich das auflöst, was scheinbar solide war, und die tiefe Verletzlichkeit des gesamten Gesellschaftsgebäudes offenbar wird. Sie ist Teil einer Kultur, die ein Leichenfeld unerfüllter Versprechungen und von Tagträumen durchschritten hat, die sich in Alpträume verwandelt haben. Sie zeigt sich in allen möglichen Verkleidungen: als wissenschaftliche Prognose, als kollektive Fantasie, als Alarmschrei und als Produkt der Unterhaltungsindustrie. Dies hat Hans Magnus Enzensberger zur Feststellung veranlasst, dass die Katastrophe im Geist allgegenwärtig ist.[1]

Zurzeit spielt das apokalyptische Denken eine wichtige Rolle für das Verständnis der Leute und ihre Art, über die Welt zu denken. Historisch betrachtet waren es vor allem die Opfer, die Armgemachten und Ausgegrenzten, die apokalyptische Vorstellungen entwickelten. Dies war eine Form des Widerstandes derer, die sich in Bedrängnis fühlten, und ein rebellischer Aufschrei gegen Macht und ungerechte Herrschaft. Die Apokalyptik befreit die Hoffnung davor, mit den Siegern gemeinsame Sache zu machen und zur Ideologie der Sieger zu werden. Die Apokalyptik will so schnell wie möglich das Ende erreichen und hofft auf eine alternative Zukunft, auf eine Befreiung aus dem gegenwärtigen Elend, auf eine Erlösung aus der Ohnmacht.

Heute wird das apokalyptische Denken nicht mehr nur allein von denen hervorgebracht, die sich in einer schlechten Lage befinden, sondern auch von den politisch, wirtschaftlich und kulturell Mächtigen, die auf diese Weise den Protest ersticken und suggerieren wollen, dass es keine Alternative gibt. Daher kommt es, dass der apokalyptische Diskurs zuinnerst von einer bestimmten Zweideutigkeit geprägt ist und eine zweifache Funktion erfüllt: Einerseits rechtfertigt er die herrschende (Un-)Ordnung und das Handeln, das am Ursprung der Katastrophe steht. Und andererseits entlarvt er die radikale Kontingenz des Wirtschaftswachstums und offenbart die wesenhafte Instabilität aller gesellschaftlich errichteten Welten.[2]

I. Das apokalyptische Denken

Das apokalyptische Denken ist so betrachtet ein Gemisch aus Ideologie und Erfahrung. Keine der beiden Funktionen kommt für sich allein vor, sondern die apokalyptischen Erzählungen weisen eine radikale Zweideutigkeit auf.

Ideologie und Erfahrung

Als *Ideologie* bewirkt das apokalyptische Denken Diskurse und Handlungsweisen, die die Widersprüche der aktuellen Krise verschleiern, mythisieren und zu rechtfertigen versuchen. In ihrem Dienst stehen und handeln Einzelne und organisierte Gruppen, die ein Gefühl der Katastrophe vermitteln: offizielle Instanzen im Dienst täglicher Panikmache und Angstprediger. Das Ergebnis ist eine ideologische Erzählung, die Verantwortlichkeiten verschleiert und die Wirklichkeit legitimiert.

Als *Erfahrung* stellt das apokalyptische Denken die Kluft zwischen der ersehnten und der tatsächlichen Welt fest und ist Ausdruck eines Erwartungshorizonts hinsichtlich Ursprung und Schicksal des Einzelnen und der Gesellschaft. Die apokalyptische Erfahrung erkundet die Substanz einer leidgeprägten Wirklichkeit. So haben die Weisheitslehren weltweit die apokalyptischen Codes genutzt, um das Geheimnis und die Rätsel der Geschichte zum Ausdruck zu bringen.[3]

Mit diesen beiden Bestandteilen ist die Apokalyptik im kollektiven Vorstellungsvermögen einer Zeit verankert, die sich am Ende des Weltlaufs wähnt. Sie ist vor allem eine „Weise zu sehen", die bestimmten Aspekten Aufmerksamkeit schenkt und andere außer Acht lässt.

Das gegenwärtige Wuchern der Apokalyptik ist in den letzten Jahrzehnten entstanden und hat sich angesichts der nuklearen Bedrohung entwickelt, die das Schicksal der gesamten Menschheit der politischen Macht anheimstellte. Man sprach sogar von der „nuklearen Apokalypse der Menschheit". Günther Anders sah in der nuklearen Massenvernichtung die letzte Epoche der menschlichen Geschichte.[4] Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts sprach man von der „stillen Apokalypse" im Blick auf das Massensterben aufgrund von Hunger und Unterernährung in den Ländern der Dritten Welt. Dies veranlasste Frantz Fanon dazu, in seinem Buch *Die Verdammten dieser Erde* diese Situation als irreversible Fäulnis der Verwesung und Gangrän im Herzen der Kolonialherrschaft zu beschreiben.[5] zu sprechen. Dieselbe Wirklichkeit wurde von Joseph Stiglitz in seinem Buch *Der Preis der Ungleichheit* dargestellt, wenn er feststellt, dass 1 Prozent der Bevölkerung das besitzt, was die anderen 99 Prozent brauchen.[6]

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts wurde die Zerstörung der Umwelt als „ökologische Apokalypse" bezeichnet, um auf die unumkehrbare Verschlechterung der Lebensbedingungen durch die Verschmutzung der Gewässer, die Austrocknung des Bodens und die Vergiftung der Umwelt aufmerksam zu machen. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts erweist sich die Genmanipulation als ein Monster, das die Menschheit in die totale Vernichtung treiben würde.

Gegenwärtig bereitet die zerstörerische Gewalt der Finanzkrise Sorgen, aus der die Wirtschaftskrise, die ökologische Krise, die Energie- und Ernährungskrise sowie die ethische und kulturelle Krise entspringen, die neue Formen der Armut, der Ungleichheit und der Ausgrenzung entstehen lassen. Die gesellschaftliche, kulturelle und politische Verarbeitung der Krise weist deutliche Züge des apokalyptischen Denkens auf, das dazu benutzt wurde, den schlechten Zustand der Globalisierung als Katastrophe, die Lösung der Krise als radikalen Bruch und die

Nebenwirkungen als Fluchtbewegungen und Endzeitvorstellung zu diagnostizieren.[7]

Die Katastrophe als Diagnose

Die Globalisierung verändert die Art und Weise des Zusammenlebens und die Art der Probleme. Wenn die Krise von den Wirtschaftsfachleuten als Kollaps, von den Soziologen als systemische Störung, von den Philosophen als kollektive Demoralisierung und von den Humanisten als Zeit der Unruhe beschrieben wird, dann entsteht apokalyptisches Denken. Die Auswirkungen der Mondialisierung werden unter apokalyptischem Vorzeichen gedeutet. Die Mobilität, die zu entwurzelten Gemeinschaften führt, zehrt die Identität auf, ja erzeugt sogar vernichtete Identitäten, die es notwendig machen, die politische Philosophie von der Gestalt des Vertriebenen her neu zu begründen.[8]

Die Entnationalisierung der Regierungspolitik, des Kapitals und des städtischen Raums führt dazu, dass sich der Gegensatz zwischen dem Globalen und dem Lokalen verschärft, worin verführerische Kraft und folglich die Fähigkeit liegt, ein großes Halbdunkel um sich herum zu erzeugen.[9]

Das Überschreiten der Grenzen, der Sprachen und Ideologien zeigt sich als Bruch des gesellschaftlichen Zusammenhalts und Heraufkunft perverser Vermischung.[10]

Diese drei Prozesse verstärken sich gegenseitig und erzeugen so einen höchst zerstörerischen Hurrikan rund um den Markt, dem man den schlechten Zustand der Globalisierung zuschreibt und den man als Ursprung aller Übel ausmacht. Der Markt wird nicht länger als der größte funktionale Fortschritt der Zivilisation[11] betrachtet, sondern wird zum großen apokalyptischen Mythos.[12]

Am Ursprung der gegenwärtigen Situation gab es eine Verschwörung der Finanzmärkte und der Ratingagenturen, der Medienmärkte und der Privatuniversitäten, der internationalen Finanzinstitutionen und Zentralbanken. Dieses Konglomerat von Märkten erlangt eine unglaubliche Macht, die die Grenzen überschreitet, die Völker beherrscht und als von einem Autopiloten gelenkte Megamaschine fungiert (dies sagte die Europäische Zentralbank!).

Auf diese Art und Weise entstand der große Fetisch, der noch über den politischen Ideologien und dem demokratischen Willen steht und hinsichtlich seiner Macht lediglich mit dem biblischen Harmagedon vergleichbar ist. Er schwächt nicht nur die Entscheidungsfähigkeit der Menschen, sondern bestimmt das Schicksal der Völker, unterwirft sich die gesellschaftlichen Institutionen und schafft Leid und Ungleichheit.

Der Fetisch stellt sich als eine Naturkatastrophe dar, die ohne Vorankündigung hereinbricht; weder ihr Eintreffen noch ihr Ausgang ist vorhersehbar. Es wird ständig davon gesprochen, dass es sich um einen vom Zusammenbruch der Finanzfonds ausgelösten *Tsunami*, einer *Trockenperiode* der Kredite oder um einen finanziellen *Hurrikan* handle. Wir stünden vor einer Krise, die ebenso unvermeidlich sei wie bestimmte Naturphänomene, da ja die Gier des Kapitals und die spekulativen Investitionen, die Flexibilität des Arbeitsmarktes und

die Vertreibung der Migranten als natürlich betrachtet werden. Der Fetisch Krise wird zu einem eigenständigen Wesen, das fühlt und handelt, sich freut und deprimiert ist, begehrt und fordert. Die Folge ist, dass wir uns vor einer fremden Macht wähnen, die sich als unabhängig geriert und sich von außen als unbeugsamer und unerbittlicher Wille aufzwingt. Die Finanzmärkte stellen sich als magische Größen vor, die die persönliche und gemeinschaftliche Verantwortung aufzehren.

Gleich den Naturkatastrophen breitet die Krise sich mit ihren zerstörerischen Wirkungen über die gesamte Bevölkerung, über alle gesellschaftlichen Klassen und Bevölkerungsgruppen aus. Ebenso verlautet, dass die gegenwärtige Situation das Empfinden des Verlusts verallgemeinert hat. Verloren haben die Länder, die Banken, die transnationalen Konzerne, die Unternehmen, die hohen Funktionäre, die Arbeiter und selbst die Bettler. Und da alle Verlierer sind, so gibt es ein wechselseitiges Desinteresse, denn alle sind derselben schlechten Witterung ausgesetzt, alle teilen ein und dasselbe Los, und es verwischen die Grenzen zwischen denen, die drinnen sind, und denen, die draußen stehen. Andere Krisen haben Ränder geschaffen, wo das Überflüssige weggeworfen und das Unerwünschte entfernt wurde. Doch die globale Krise lässt nichts außerhalb, sie ist besonders grausam, denn die Verallgemeinerung führt zur Unsichtbarkeit, Schutzlosigkeit und Gleichgültigkeit.

Papst Franziskus sagt: „Mit der Ausschließung ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rande oder gehört zu den Machtlosen, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht ‚Ausgebeutete', sondern Müll, ‚Abfall'." (*Evangelii Gaudium,* 53)

Dennoch sind die lokalen oder globalen Krisen nicht nur gesellschaftliche Prozesse, sondern auch das Ergebnis von persönlichen Entscheidungen, wenn es darum geht, für die Art von Leben zu optieren, die man für wünschenswert hält. Will man beiden Dynamiken - systemischer Prozess und bewusste Entscheidung - beharrlich gerecht werden, dann ergibt sich daraus die Notwendigkeit, den ideologischen Mechanismus der Krise zu entlarven, indem man zeigt, dass es sich um kein naturwüchsiges Schicksal handelt. Auf diese Weise entdeckt man in der Katastrophe, die Menschen ausgrenzt und vertreibt, die persönliche Verantwortung. Wenn man dies vergisst, dann spricht man nicht nur Bevölkerungsteile und Gruppen von jeder Verantwortlichkeit frei, die versuchen, Vorteile aus der Situation zu ziehen und ihre wirtschaftlichen Interessen zu stärken, sondern man vergisst auch die schwächsten Teile der Gesellschaft.

Der Bruch als Lösung

Die Kulturanthropologie hat im kollektiven Vorstellungsvermögen drei universale Symbole ausgemacht: den Messianismus, den Besitz und die Utopie. Mit Hilfe dieser Symbole hat die Weisheit überall auf der Welt die kollektive Hoffnung geschaffen. Dabei waren Symbole und Metaphern aus den verschiedenen kulturellen Kontexten im Spiel, die dazu beigetragen haben, das Leben selbst verständlich zu machen.[13]

Die Bibelwissenschaftler haben entdeckt, dass an der Schaffung des jüdisch-christlichen Kosmos Elemente der orientalischen Apokalyptik, des jüdischen Messianismus und der griechischen Theologie beteiligt waren.[14] Die Bezugsgrößen waren im symbolischen Kosmos der Exilszeit, während der Monarchie oder in Zeiten der Verfolgung und Fremdherrschaft jeweils verschieden. In jeder dieser Epochen zeigten sich die verschiedenen symbolischen Universen und die hauptsächlichen Hoffnungsträger: die Könige, die Propheten, die Weisen, die Blutzeugen, die Gemeinden, die Ausgeschlossenen.

Die gegenwärtige Situation hat die Lebensweisen und die Wahrnehmung der Zeitlichkeit auf den Prüfstand gestellt, als uns die Fortschrittsidee blind im Hinblick auf die Apokalypse machte.[15] Die aktuelle Krise hat dem teleologischen Code jegliche Glaubwürdigkeit entzogen, der ein Ende *(télos)* als Ergebnis eines linearen, bruchlosen, aufsteigenden und unumkehrbaren *(lógos)* Fortschritts annimmt, welcher zu einem höheren Stadium von Bewusstsein, Leben und Gesellschaft führt.

Die aktuelle Situation geht gleichermaßen auf Distanz zum *prophetischen Code*, der von einer Auffassung von Geschichte ausgeht, die sowohl auf ihre Zerstörung als auch auf ihre Vollendung hin offen ist. Ihr Ausgang hängt letztlich von der ethischen Entscheidung ab. Die Zukunft kommt nicht einfach von selbst, wie es eine teleologische Auffassung annimmt, sondern sie wird von der Verantwortlichkeit bewirkt, die durch unvorhersehbare Eröffnungen von Zukunftsperspektiven erneuert wird.[16] Die Geschichte ist das Produkt von Entscheidungen der Menschen, die sie zunichte machen oder auch durch schöpferisches Tun verwirklichen können.[17]

Die aktuelle Krise hat den teleologischen und den prophetischen Kosmos beseitigt, deren Diskurse und Praxis delegitimiert. Ihre Zeiterfahrung steht in Kontrast zum historischen Optimismus eines stets aufsteigenden Prozesses, den bestimmte wirtschaftliche und politische Mächte optimistisch darstellen. Auch angesichts der Prophetie wirft sie schwerwiegende Zweifel hinsichtlich der Fähigkeit auf, das System mittels gesellschaftlicher Alternativen und persönlicher sowie kollektiver Verantwortung zu verändern.

Anstatt sich die Zukunft als Fortschritt (Teleologie) oder Verheißung (Prophetie) vorzustellen, erlebt man sie nun als Bedrohung. Was wird mit meiner Arbeit? fragen sich die Jugendlichen. Was wird aus meinem Sohn, wenn er sein Studium beendet hat? fragen sich die Familien. Werde ich über mein Erspartes verfügen können? fragen sich die Rentner. Wo werden die Obdachlosen heute Nacht schlafen? fragen sich die Sozialarbeiter. Die Zukunft ist zur Ungewissheit, zu einem Alptraum, geworden, der nicht nur im Gefühlsleben der Einzelnen, sondern auch im kollektiven Seelenzustand zur Nostalgie und dem Gefühl von Unsicherheit und Gefährdetheit führt. Die Zukunft als Bedrohung schwächt jegliche Initiative und beraubt uns jeglichen Sinnhorizonts, da ja, wie Galimberti sagt „die Kategorie Sinn dann auftaucht, wenn sie sich in einen Plan einfügt, der am Ende das verwirklicht, was zu Beginn angekündigt worden ist“[18]. Wenn man das apokalyptische Denken aufgibt, dann lösen sich die zeitlichen Erwartungen des

Christentums auf und man verfällt dem gnostischen Dualismus. Man gibt die biblische Haltung der Wachsamkeit, der Bereitschaft und des Wachhaltens der Unruhe angesichts des Endes der Zeiten in unserem Herzen auf, wie Johann Baptist Metz zu bedenken gibt.[19]

Wenn die Zukunft in Dunkel gehüllt oder verleugnet wird, dann entsteht die pädagogische Krise, die die Eltern und Lehrer jeglicher Autorität beraubt, einen Weg zu weisen und das, was wir tun können, worin die nächste Herausforderung besteht oder worauf wir zugehen, vorherzusehen, vorwegzunehmen oder zu erahnen. Die Schule verliert ihren Sinn. Die Familie verliert ihre Autorität und verwandelt sich in einen Aufenthaltsort von Orientierungslosen.

II. Das Ende des Zeitalters

Zur derzeitigen apokalyptischen Denkweise gehört die besondere Vorstellung vom Ende als Epochenwechsel: Sie kündigt das Ende einer durch Korruption zugrunde gerichteten Politik, einer auf dem Einzelinteresse basierenden Wirtschaft, einer von der Warenwelt geblendeten Kultur, einer satten Gesellschaft und einer auf sich selbst bezogenen Kirche an.

Für einen, der an den Fortschritt glaubt, ist es nicht möglich, ein Ende zu denken, ja nicht einmal, ein solches in Betracht zu ziehen. Er ist daran interessiert, dass die Geschichte weiterhin in der Richtung verläuft, die er selbst festgelegt hat. Das Wirtschaftswachstum und der gesellschaftliche Fortschritt sind die Wegzehrung der neuen Gesellschaft, und worauf es ankommt, ist, die Macht zu vergrößern und immer mehr davon anzuhäufen. Die Beherrschten, die Verlierer und die Unterworfenen hingegen haben keinerlei Interesse an einer Geschichte, die sich unbefristet fortbewegt und sich einem langen Zeitraum unterwirft. Eine Reihe von Ereignissen ließ das Ende dieses Zeitalters herbeisehnen: angefangen vom Erdrutsch des Finanzkapitalismus, der sich seit einem Jahrhundert bereits ankündigt, bis zur atomaren Bedrohung, die bereits Teil des Alltags geworden ist. Eine Weltordnung, die einer Milliarde Menschen die Zukunft verwehrt, weil sie nicht essen und sich nicht angemessen ernähren können, ist nicht nachhaltig. Eine Gesellschaft, die das Meer zu einem Friedhof macht, ist nicht nachhaltig. Eine Weltordnung, in der vier Familien die Zukunft aller in der Welt zerstören, weil allein mit dem Reichtum, über den sie verfügen, Hunger und Armut ausgerottet werden könnten, ist nicht nachhaltig.

Was kommt mit dem Ende? Es wird sich der Epochenwandel vollziehen, der sich

Joaquín García Roca ist Soziologe und Theologe und Professor an der Fakultät für Gesellschaftswissenschaften der Universität Valencia sowie an der Universität de Comillas. Darüber hinaus war er Gastprofessor an mehreren lateinamerikanischen Universitäten. Veröffentlichungen u.a.: El mito de la seguridad, Madrid 2006; Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis, Madrid 2012; Recrear la solidaridad en tiempos de mundialización, Mexiko 2013. Anschrift: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Valencia, Apdo. de Correos 6036, 46080 Valencia, Spanien. E-Mail: joaquin.garcia-roca@uv.es.

in den letzten Jahrzehnten angekündigt hat. „Unsere Kultur", meint Ernesto Sábato, „weist eindeutige Zeichen ihres nahen Endes auf [...]. Es ist eine angsterfüllte und entscheidende Zeit, so wie es der Übergang vom Römischen Reich zum Feudalismus oder vom Mittelalter zum Kapitalismus war."[20] Als das 20. Jahrhundert zu Ende ging, wurde das Ende vieler Dinge verkündet: der Untergang des Abendlandes (Oswald Spengler), das Ende der Ideologien (Daniel Bell), das Ende der Geschichte (Francis Fukuyama), das Ende des Vertrauens (Roger Peyrefitte), das Ende des Sozialstaates (August Hayek), das Ende des Gesellschaftssystems (Niklas Luhmann), der Verfall des öffentlichen Lebens (Richard Sennett).

Die negative Utopie

Jahrhundertelang hat man mittels positiver Utopien an das Ende gedacht und von ihm geträumt. Sie zeichneten eine herrliche Zukunft und wussten, wie man sie erreicht, mit welchen Mitteln und auf welchen Wegen man sie schafft. Heute sind die Futurologen, die das meiste Verantwortungsbewusstsein an den Tag legen, still geworden, und niemand wagt es, einen Hinweis darauf zu geben, was nach dem Ende kommt, oder auch nur das Ende des Kapitalismus vorherzusagen. So ist das Ende ein schlichter Epochenwandel, der der Anpassung und des Neustarts durch entsprechende Maßnahmen bedarf. Niemand riskiert es, den Ausgang der Krise positiv zu beschreiben. Selbst die sozialen Bewegungen beschränken sich auf die *negative Utopie:* Man weiß nur, dass sich ein Bruch mit allem Vorherigen ergeben wird und dass es keine Kontinuität mit der Vergangenheit geben wird.[21] Es wird keine Fortsetzung des Wirtschaftswachstums geben, das in die gegenwärtige Krise geführt hat, sondern das Ende des Wachstums, da dies wenigstens aus drei Gründen nicht wünschenswert ist: Es führt zu einer Zunahme von Ungleichheit und Ungerechtigkeit; es schafft einen weitgehend illusorischen Wohlstand; und selbst für die *Reichen* gewährleistet es keine ihnen genehme Gesellschaft, sondern eine Anti-Gesellschaft, die an ihrem eigenen Reichtum erkrankt ist.[22]

Zum Bruch kommt noch die allgemeine Angst hinzu, die dadurch entsteht, dass alles in einen Topf geworfen wird: der Bankenzusammenbruch, der Streik der Bergarbeiter, der Protest der Obdachlosen, das Zugunglück, die Hurrikan-Katastrophe. Die Herren der Finanzwelt und des weltweiten Reichtums haben Angst davor, dass ihre komfortable Situation zu Ende geht, und die anderen haben Angst, dass es keine alternative Zukunft gibt. Die einen und die anderen leben in Angst vor dem Ende. Dennoch ist es bezeichnend für apokalyptische Erwartungen, dass sie das Verborgene aufdecken und enthüllen. Tagore hat mit seinem orientalischen Feingespür immer wieder die Verabsolutierung des Fortschritts beklagt und vor seinen schwerwiegenden Gefahren gewarnt: „Mehr als ein Jahrhundert lang wurden wir hinter dem Karren des westlichen Wohlstands hergeschleift, vom Staub erstickt, vom Lärm betäubt, gedemütigt, weil es uns an eigenen Mitteln fehlte, und von der Geschwindigkeit berauscht. Wir gelangten dahin zuzugestehen, dass die Fahrt dieses Wagens der Fortschritt und der

Fortschritt die Zivilisation war. Wenn wir einmal zu fragen wagten, wohin dieser Fortschritt führe und wofür er denn sei, dann wurde angenommen, dass es eine exzentrische und lächerliche orientalische Eigenart sei, diese Art von Zweifeln hinsichtlich des absoluten Charakters des Fortschritts zu hegen. In jüngster Zeit haben wir begonnen, eine Stimme zu vernehmen, die uns darauf aufmerksam macht, dass wir nicht nur die wissenschaftliche Perfektion dieses Wagens, sondern auch die Tiefe der Gräben auf seinem Weg zu gewärtigen hätten."[23] Die gegenwärtige Globalisierung ignoriert nicht nur die Gefahren, sondern vergisst auch die Opfer. Appadurai zufolge „bereitet sie eine Welt ohne den lästigen Lärm der Verlierer vor"[24].

Was kommt mit dem Ende? Welche Hoffnung macht in der gegenwärtigen Krise Mut? Das apokalyptische Denken ist nicht in der Lage zu beschreiben, was mit dem Ende der Entwicklung und des Wirtschaftswachstums kommt. Wenn Europa auseinanderbricht, wenn die Welt in Aufruhr versetzt ist, wenn die Turbulenzen auf den Finanzmärkten das alltägliche Leben bedrohen, wenn Hunger und Ungleichheit zunehmen, wenn der Staatsbankrott droht, wenn die Arbeitsmärkte schwinden: Welche Wege kann man dann einschlagen? Welche Entscheidungen kann man noch treffen? Welcher gangbare Weg kann aus der Vergangenheit hinaus in die Zukunft führen?

III. Die Zeit unmittelbar vor dem Ende der Zeiten

Die Apokalypse verweist nicht nur auf die Endzeit, auf das Ende der Geschichte, des Menschen, der Zivilisation, sondern auch auf eine andere, auf die vorletzte Zeit, auf „das Ende, das nicht zu Ende geht". Mit der Krisis kommt es auch zur Scheidung, zur Trennung, zur Entscheidung an der Wegkreuzung, an der Gabelung, die eine eigene Zeit eröffnet.

Das Hereinbrechen der apokalyptischen Sicht der Dinge bringt neue Akteure hervor und macht alte Konzepte überflüssig. Wenn die Gattung Mensch insgesamt auf den Abgrund und die Katastrophe zusteuert, dann müssen alle traditionellen Kategorien im Hinblick auf die Macht, die Organisationen, den Krieg, den Frieden, die Sicherheit oder die Entwicklung ebenso neu erfunden werden wie die gesellschaftlichen Akteure.

Die traditionelle Apokalyptik stellte die Macht als einen Teufelskreis vor, der Ordnung und Sicherheit hervorbringt: je mehr Macht, umso mehr Ordnung; je mehr Stärke, umso mehr Sicherheit; je mehr Militär, umso mehr Schutz. Und dies führte zu einer wachsenden, fortschreitenden Militarisierung und Machtkonzentration in wenigen Händen. Die gegenwärtige apokalyptische Kultur stellt dieses Paradigma der Macht in Frage, und anstatt auf Machtmittel setzt sie auf eine Entmachtung, die zu einem einfachen Leben führt. Die Gefahren sind so groß, dass die traditionellen Akteure wie Parteien, Organisationen und Staatsapparate samt ihrer Logik der Konfrontation nichts mehr taugen.[25]

Einige Praktiken der neuen sozialen Bewegungen haben eine apokalyptische

Schlagseite und zielen eher darauf ab, die Macht aufzulösen, anstatt sie auszuüben; sie sind sehr weit von der Logik der Machtanhäufung entfernt. Sie setzen Beziehungen der Kooperation frei und verfolgen Strategien der Vernetzung. Die wechselseitige Verbundenheit ist die Urzelle dieses apokalyptischen Kosmos. In einer globalen Welt und angesichts des Schicksals der Menschheit sieht man die Wirklichkeit als eine Gesamtheit von Verknüpfungen; die Menschen sind in Kontexte, Gewebsstrukturen und Wegstrecken eingebunden; dieses Gefüge wird von vernetzten Dynamiken getragen; Verknüpfung und Horizontalität sind hier die Schlüsselbegriffe. So wie die Kanone die Mauern des Stadtstaates der Feudalzeit durchbrach, haben die weltweiten Revolutionen der Informationstechnik und der Kommunikation neue Lenkungsszenarien geschaffen.[26]
Die neuen Technologien machen es möglich, sich von Organisationen auf der Grundlage von Leitung, Kontrolle und hierarchischer Machtausübung zu verabschieden und zu einem Modell überzugehen, das sich durch Unmittelbarkeit, Flexibilität und Subjektivität auszeichnet.
Es werden andere Mittel der Druckausübung, der Mobilisierung und Wachsamkeit kultiviert in der Überzeugung, dass die ausgeschlossenen Bevölkerungsteile ebenfalls Geschichte machen und sich als Träger von Rechten und Pflichten konstituieren.[27] Ernesto Balducci sagte, dass „die planetarische Stadt nicht genauso regiert werden kann wie die Stammeswelt"[28]. Zugleich ist der apokalyptische Kosmos ein Nährboden für Führungspersönlichkeiten, die behaupten, den Volkswillen zu verkörpern, die sich als Heilsbringer betrachten und sich selbst den Auftrag zur Erfüllung einer historischen Sendung erteilen. Sie fühlen sich imstande, die Katastrophe aufzuhalten sowie Vaterland und Staat vor dem Untergang zu bewahren. Gegenwärtig ist der Populismus der große Bruder der Apokalyptik. Er reduziert die Komplexität des Lebens auf den schlichten Gegensatz zwischen dem gesunden und tugendhaften Volk als Opfer und einer korrupten, feindlich gesinnten institutionellen Politik.[29] Das populistische Denken behauptet sich in dem Maße, in dem es stets gegenwärtige Feindbilder schafft und ihnen Fetischcharakter verleiht.[30]

Das Potenzial der Empörung und des Widerstandes

Der gegenwärtige apokalyptische Kosmos ist selbst eine Quelle für Empörung und Widerstand. Er empört sich über die Unterwerfung der Wirtschaftspolitik unter die Imperative der Finanzmärkte. Er empört sich über die Scheinheiligkeit, mit der das übermäßige Gewicht des Staates angeprangert wird, um die Schwachen zu schützen, und über die Arroganz, mit der die Mächtigen begünstigt werden. Er empört sich über das neoliberale Dogma, dass die Märkte aufgrund von göttlichem Ratschluss der einzige wirksame Mechanismus der Ressourcenzuteilung und des wirtschaftlichen Wohlstands seien. Die vielfachen Stimmen der Empörung haben ihre gemeinsame Grundlage in dem, was Hans Magnus Enzensberger als „molekularen Bürgerkrieg" auf Weltebene beschrieb, der sich unbemerkt in sinnlosen Aggressionen ausbreitet, die eine Herausforderung für das Gewaltmonopol des Staates bilden.[31]

Mittels vielfacher und kleiner Schlachten versucht man ein vermeidbares Unbehagen abzumildern, eine offensichtliche Ungerechtigkeit zu beseitigen, eine Verbesserung zu erreichen, anstatt eine völlig gerechte Gesellschaft herbeizusehnen oder die Unversehrtheit des Sollens zu bewahren.

Dank der Empörung entstehen historische Kämpfe, die aus dem Inneren Afrikas kommen, erheben sich Stimmen gegen die europäische Richtlinie zur Einwanderung, wird die Wall Street besetzt, ein Obdachloser verteidigt oder eine Politik ohne Herz verabscheut.[32]

Die „Empörung" geht mit Widerstand einher, der in einem apokalyptischen Klima eine zweifache Rolle erfüllt: die ideologische Funktion für den, der sich angesichts der Gewalt des Bösen geschlagen gibt, und die heuristische Funktion für den, der andere Weisen des Zusammenlebens erkundet. Auf diese Weise ist der Widerstand einerseits gleichbedeutend mit Akzeptanz und Resignation und rechtfertigt das Aufgeben. Andererseits ist Widerstand aber ein Potenzial des Übergangs. Widerstand führt dazu, dass Kontinente erforscht, Wüsten durchquert, Müdigkeiten überwunden und Wege neu begangen werden. Er ist, um mit den Worten des slowenischen Philosophen Slavoj Žižek zu sprechen, „eine Öffnung auf das Neue hin". „Man muss in dieser Phase dem Wunsch widerstehen, die Energie des Protests rasch in eine Reihe von pragmatischen und konkreten Forderungen umzusetzen [...]. Es ist sehr wichtig, gegenüber dem pragmatischen Gebiet der Verhandlungen und realistischen Vorschläge Distanz zu wahren."[33]

Die Zurückweisung der Minderheit

Der apokalyptische Diskurs neigt dazu, die schlechte Situation einer Minderheit zuzuschreiben, die dann die klassische Rolle des Sündenbocks erfüllt. Und dies erhält Nahrung durch verfälschte Geschichten und kulturelle Stereotype, die sogar zum Völkermord führen können.[34]

Die apokalyptische Fantasie stellt sich Mehrheiten und Minderheiten als homogene Gebilde ohne Brüche, interne Differenzierungen und Schattierungen vor. Wenn sie einmal als kompakte Gesamtheiten in sich selbst aufgefasst sind, dann werden alle Übel auf die projiziert, die man als Feinde betrachtet. Ziel dabei ist es, den Zusammenhalt der eigenen Gruppe zu gewährleisten und die Identität aufrechtzuerhalten, da ja „die Minderheiten in einer globalisierten Welt stets daran erinnern, dass die nationale Reinheit nicht vollkommen ist".

Die Furcht vor den Minderheiten greift vermehrt um sich in Zeiten der Knappheit, wenn der Staat seine Souveränität gegenüber der ökonomischen Konjunktur und seine Macht, die Gefahren zu beherrschen, verliert. Die Vertreibung oder Vernichtung der Minderheiten dient dazu, die verlorengegangene Macht wiederzuerlangen. Anstatt die Globalisierung zu hassen, die ja eine Kraft ohne konkretes Antlitz ist und nicht Gegenstand eines Völkermords werden kann, wird dieser Hass auf die Minderheiten gelenkt. Dieser Hass entsteht aus der begründeten Angst, dass der Verlauf der realen Welt sich der staatlichen Souveränität und der zwischenstaatlichen Diplomatie entzieht. Die Opfer der Auflösung des gesellschaftlichen Zusammenhalts werden als dessen Ursache hingestellt. Die Sünden-

bockmechanismen führen zu einem Krieg ohne Urheber, der von der Logik der sozialen Ausgrenzung und der Demütigung gewisser Gruppen provoziert wird. Gleichzeitig stellt er sich als das Schicksal einer öffentlichen Massenhinrichtung dar.

Die Furcht vor dem Islam oder vor dem Christentum, die ethnischen Konflikte um Sinti und Roma und die Immigrantenhetze sind aktuelle Beispiele des Sündenbockmechanismus. Sowohl der Fundamentalismus der McWorld als auch der Fundamentalismus des Dschihad sind Weisen des unilateralen Denkens und wetteifern miteinander so, dass sie sogar das Geschick des 21. Jahrhunderts prägen.[35] Wenn man den Islam mit dem Dschihad, die westliche Welt mit der Wallstreet und das Christentum mit den Reden der evangelikalen Fernsehprediger verwechselt, dann wird es unmöglich, sich dem zu widersetzen, was im Inneren einer jeden Gruppe offensichtlich falsch ist. Wenn man einer Zivilisation - egal, ob der abendländischen oder der östlichen - den Krieg erklärt, dann weiß man nicht recht, ob man den unheilvollen Anteil daran ablehnt oder den Krieg unterschiedslos der gesamten Zivilisation erklärt. Diese Vermengung, so typisch für das apokalyptische Denken, ist der Nährboden für die totale Ablehnung oder für Gewaltakte niedriger Intensität. Wenn man den Islam, das Christentum, die „Zigeuner" oder die Immigranten hasst, dann sind sie alle abschätzig zu behandeln, und es mangelt an Gespür für entschieden plurale Wirklichkeiten.

Aufgrund derselben Dynamik rufen die Sinti und Roma die Ablehnung großer Teile der Gesellschaft hervor. Der derzeitige französische Innenminister (2013) sagt, dass sie „kulturell anders sind und sich nicht integrieren wollen [sic!]". Diejenigen, die in Planwagen umherziehen, auf dem Erdboden schlafen und im Mondlicht singen, werden zur Zielscheibe von Vorurteilen und Fremdenfeindlichkeit. Denn sie schaffen Unsicherheit im Bezug auf das, was mehrheitlich gilt, und testen dessen Grenzen aus. Da sie auf andere Weise sprechen, sich nach anderen Dingen sehnen und sich selbst anders organisieren, werden sie zur Herausforderung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Eine andere Gruppe, die als Sündenbock herhalten muss, sind die Immigranten, die weder Arbeit haben noch über wirtschaftliche Mittel verfügen. Man braucht sie, wenn auch nur dafür, dass sie unsere Straßen sauber halten, auf die Alten aufpassen oder die „Reservearmee" vergrößern. Doch sie sind nicht dankbar, denn sie behalten ihre Überzeugungen und Bräuche, ihre Identität und ihre Loyalitäten bei. Man will sie, weil sie viele ansonsten unerfüllte Wünsche erfüllen, doch man lehnt sie ab, weil sie ihre kulturelle Vielfalt beibehalten.

Der Sündenbockmechanismus verhindert die kritische Reflexion und eine emanzipatorische Praxis, und er stützt sich auf die manichäische Auffassung des Alles oder Nichts, Tod oder Leben, Wahrheit oder Irrtum. Er zerstört die Grauzonen und Zwischentöne. Er stellt sich den gesellschaftlichen Raum als zwischen unversöhnlichen Gegensätzen aufgespalten und den kulturellen Raum als von moralischen Gegnern beherrscht vor. „Einmal mehr wurde die Welt zu einem Verzeichnis von Parteigängern und Widersachern, von Jas und Neins, von Anhängern und Gegnern angesichts eines ominösen und globalen Feindes." Die

gesamte Erfahrung wird in binären Kategorien erfasst: Gut und Böse, Positives und Negatives, Genossen und Feinde. Dieser zornerfüllte Manichäismus ist eine Begleiterscheinung der gegenwärtigen Krise.[36]

[1] Hans Magnus Enzensberger, *Politische Brosamen*, Frankfurt am Main 1982, 225.

[2] Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main 1988, 29.

[3] Joaquín Garcia Roca, *Actualidad y destino de la esperanza desde las víctimas*, in: Revista Latinoamericana de Teología 19 (2002/57), 197-237, 222.

[4] Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München [6]1983, 233-324.

[5] Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Reinbek 1969.

[6] Joseph E. Stiglitz, *Der Preis der Ungleichheit. Wie die Spaltung der Gesellschaft unsere Zukunft bedroht*, München 2012, 29-32.

[7] Joaquín Garcia Roca, *Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis*, Madrid 2012.

[8] Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002, 40-44.

[9] Saskia Sassen, *Das Paradox des Nationalen. Territorium, Autorität und Rechte im globalen Zeitalter*, Frankfurt am Main 2008, vor allem 249-515.

[10] Giovanni Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, Mailand 2000; Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo politico en la postmodernidad*, Bogotá 2006, 161.

[11] Vgl. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, München [4]1922, vor allem 151-196.

[12] Umberto Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Mailand 2010, 256.

[13] Joaquín Garcia Roca - A.S. Rovira Ortiz, *Paisaje después de la catástrofe. Códigos de la esperanza*, Santander 2003, 48-52.

[14] Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments, Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1980, vor allem 316-338.

[15] Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1.

[16] André Neher, *L'essence du prophetisme*, Paris 1955, 245.

[17] Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Augsburg 1978, 12.

[18] Umberto Galimberti, *L'ospite inquietante*, Mailand 2010, 28.

[19] Johann Baptist Metz, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011, 27.

[20] Ernesto Sábato, *La resistencia*, Barcelona 1990, 138.

[21] Tony Judt, *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses 1944-1956*, Madrid 2007, 58.

[22] Serge Latouche, *Survivre au développement*, Paris 2004.

[23] Rabindranath Tagore, *El crecimiento como medio para lograr el desarrollo humano*, in: Informe de Desarollo Humano (PNUD) 1996, 3.

[24] Arjun Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona 1996, 58-59.

[25] Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1990, 64 f.

[26] Jeremy Rifkin, *Die empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein*, Frankfurt am Main 2010, 313-349.

[27] Sassen, *Das Paradox des Nationalen*, vor allem 17-54.

[28] Ernesto Balducci, *L'uomo Planetario*, Mailand 2005, 164.

[29] Pierre Rosenvallon, *La contra-démocratie. La politique á l'age de la défiance*, Paris 2006, 8-9.

[30] Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires 2005, 69.

[31] Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main 1994, 18-28.

[32] Amartya Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2012, 417-419.

[33] Slavoj Žižek, *El violento silencio de un nuevo comienzo*, in: El País, 17. November 2011.

[34] Appadurai, *El rechazo de las minorías*.

[35] Benjamin R. Barber, *Guerra Santa contro McMondo. La sfida del terrorismo alla democracia*, Mailand 1995.

[36] Judt, *Pasado imperfecto*, 12.

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

Verantwortbare Formen für eine Apokalyptik der Gegenwart

Ernst M. Conradie

Die Beschäftigung mit der Apokalyptik ist - in exegetischer, ökumenischer, theologischer und politischer Hinsicht - ein echtes Minenfeld. Die Interpretation der apokalyptischen Beispiele aus der Bibel ist ein hart umkämpftes Territorium, das Nicht-Experten nicht zu betreten wagen - während in fundamentalistischen und dispensationalistischen Kreisen eskapistische und militante Formen der Apokalyptik bestens zu gedeihen scheinen. Und zwischenzeitlich stellt sich heraus, dass Science-Fiction-Schriftsteller, Comicautoren und Regisseure post-apokalyptischer Filme offenbar sehr viel begabter sind, wenn es darum geht, für diese Gattung neue Ausdrucksformen zu kreieren. Doch wo um Himmels willen lassen sich verantwortungsvolle Formen einer zeitgenössischen Apokalyptik finden, die keine Angst schüren, sondern Hoffnung wecken, die ökumenische Vision einer „Gesellschaft der Gerechtigkeit, Beteiligung und Nachhaltigkeit" (Nairobi 1975) zum Ausdruck bringen und zum Widerstand gegen ökonomische Ungerechtigkeiten, Beherrschung und ökologische Zerstörung ermutigen?

Im vorliegenden Beitrag möchte ich diesen Fragen vom südafrikanischen Kontext aus und mit Bezug auf den derzeitigen christlichen Klimawandeldiskurs nachgehen. Ich werde eine Reihe von Kriterien postulieren, die lose an die biblischen

Wurzeln des Christentums anknüpfen, um zeitgenössische Formen der Apokalyptik auf den Prüfstand zu stellen. Ich werde die Gültigkeit dieser Kriterien überprüfen, ohne mich dabei auf die exegetische Forschung zu beziehen, die sicherlich in anderen Beiträgen zu dieser Ausgabe von CONCILIUM thematisiert werden wird. Im Anschluss daran werde ich einen konstruktiven zweigeteilten Vorschlag vorlegen: dass der christliche Klimawandeldiskurs in Afrika ein geeigneter Kontext ist, um nach zeitgenössischen Formen der Apokalyptik zu suchen, obwohl die Gattung auf säkularer wie auch auf christlicher Seite missbraucht wird. Und dass es - angesichts der mangelnden Klimaschutzfortschritte in den letzten fünf Jahren - im Umgang mit dieser Entwicklung durchaus notwendig werden könnte, das derzeitige prophetische Zeugnis um apokalyptische Elemente zu ergänzen.

Kriterien für einen verantwortungsvollen apokalyptischen Diskurs

Ein *erstes* Kriterium für eine verantwortungsvolle Apokalyptik besteht darin, dass sie durch eine Situation ausgelöst werden muss, in der es für die Opfer der gegenwärtigen Machtkonstellation keinen Ausweg zu geben scheint. Man ist an einem toten Punkt angelangt. In einer solchen Situation ist das sprichwörtliche „Ende der Welt" keine Bedrohung mehr, sondern eine Hoffnung, denn es ist die einzige Chance auf eine spürbare Veränderung der herrschenden Verhältnisse. Eine solche Situation ist nicht nur durch Ungerechtigkeiten, fortdauernde Konflikte, Unterdrückung oder Bosheit bedingt. Mit prophetischen Appellen, sich der Realität zu stellen, ist es nicht getan. Oft hat man es mit einer imperialen Militärmacht zu tun, die sich - ohne dass ein Ende ihrer Herrschaft absehbar wäre - in den Außenbezirken ihres Einflussbereichs betätigt. In biblischen Zeiten waren die aufeinanderfolgenden Besatzungen durch die Assyrer, Babylonier, Perser, Griechen und Römer ein fruchtbarer Boden, auf dem die Apokalyptik prächtig gedieh. Befremdlich ist dagegen - angesichts ihrer derzeitigen militärischen Macht - das Überhandnehmen der Apokalyptik in den Vereinigten Staaten von Amerika.[1] Es lässt sich am ehesten mit der Furcht vor dem Verlust dieser Macht erklären.

Ein aktueller Kontext, in dem sich mit recht großer Wahrscheinlichkeit eine Apokalyptik ausbilden wird, ist die Not der Klimaflüchtlinge. Denken wir etwa an die Lage der Menschen auf den bedrohten Pazifikinseln Kiribati und Tuvalu. Auch in Afrika ist es durchaus vorstellbar, dass die Flüchtlinge angesichts der rasch ansteigenden Temperaturen, der fortschreitenden Wüstenbildung und der Zuwanderungsbeschränkungen auf den Sturz derer hoffen, die von der industrialisierten Zivilisation profitieren. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Apokalyptik nicht unbedingt unter den Ärmsten der Armen, sondern vor allem in Kontexten einer nur relativen Not verbreitet ist (Flüchtlinge zeigen angesichts ihrer Situation eine gewisse Initiative), in denen realistische Hoffnungen auf sozialen Aufstieg von äußeren Mächten zunichtegemacht werden.

Ein *zweites* Kriterium besteht darin, dass Apokalyptik am ehesten dort zu finden ist, wo sie von solchen imperialen Mächten überhört wird. Das trifft für Kontexte zu, wo die, die die Macht ausüben, den prophetischen Warnungen keine Beachtung schenken. Sie haben es nicht nötig, zuzuhören. Mit dem Ergebnis, dass sich Widerstand regt. Und das führt typischerweise zu einem Zyklus aus struktureller, revolutionärer und repressiver Gewalt. Gewaltfreier Widerstand, der sich der Unterdrückung entgegenstellt, kann weitere Repressalien nach sich ziehen. Hierzu braucht es militärische Nachrichten- und Überwachungsdienste und ein Netzwerk aus Informanten und Kollaborateuren. Tendenziell gilt: Machthaber, die nicht zuhören, hören ab. Das belegen zahllose Beispiele aus aller Welt, doch mir kommt als Erstes das ausgeklügelte Staatssicherheitssystem in den Sinn, auf das sich das Botha-Regime in den 1980er-Jahren in Südafrika stützte. Das berüchtigte „Necklacing", mit dem Aktivisten der Anti-Apartheid-Bewegung Spitzel töteten, weist auf die Brutalität des herrschenden Sicherheitssystems hin. Dieses System wurde von einer alles durchdringenden Staatssicherheitsideologie getragen. Obwohl sich viele Kirchen im Kampf gegen die Apartheid engagierten, waren nur wenige mutig genug, sich dieser Ideologie in den Weg zu stellen.

Offen gesagt erfüllen die prophetischen Warnungen im Hinblick auf den Klimawandel dieses Kriterium oft nicht. Zwar werden, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe[2], viele kirchliche Erklärungen zum Klimawandel bedenkenlos ignoriert. Prophetische Appelle an Politiker oder Manager, dieses oder jenes zu tun, werden nicht einmal gehört. Schriftliche Stellungnahmen erreichen ihren Adressaten nicht, werden nicht geöffnet oder nicht gelesen. Für die Propheten selbst aber bringt ein solches Zeugnis wenig Leiden mit sich. Es trägt bestenfalls dazu bei, das Umfeld derer, die solche Erklärungen aufgesetzt haben, zu sensibilisieren. Anders ist es zuweilen, wenn Gruppen der Landbevölkerung gegen langfristige „Entwicklungsprojekte" (etwa in den Bereichen Bergbau, Atommüllendlager oder Fracking) Widerstand organisieren. Solcher Widerstand trifft oftmals bald auf die Gegenwehr der Konzerne, was wiederum zu Kollisionen mit den politischen Machthabern führen kann.

Ein *drittes* Kriterium ist eine Folge der erwähnten Überwachung, nämlich die Notwendigkeit einer codierten Sprache in Situationen der Unterdrückung, Ausgrenzung und Viktimisierung. Gibt es diese codierte Sprache (und die an ihrer Schaffung beteiligte Verpflichtung zur Verschwiegenheit) nicht, ist dies ein Hinweis darauf, dass Widerstandsbewegungen (noch) nicht mit allzu großer Härte unterdrückt werden. Codierte Sprache ist in vielen Widerstandsbewegungen zu finden, und typischerweise wird das Leiden durch die Angst davor, dass der Code geknackt werden könnte, noch vergrößert. Geschichten über den Kampf der Kirche gegen die Apartheid und insbesondere die Arbeit des „Christian Institute of Southern Africa" liefern interessante Beispiele.[3]

Prophetische Appelle an die Regierungen, etwas gegen den Klimawandel zu tun, sind nicht von einer solchen codierten Sprache gekennzeichnet. Da der Klimawandel (wie die jährliche UN-Klimakonferenz belegt) Teil der internationalen Agenda ist, trifft eher das Gegenteil zu. Die Appelle sind öffentlich und werden

durch allgemein zugängliche wissenschaftliche Berichte untermauert. Das impliziert, dass die Strategie, die Regierung und Industrie im Umgang mit den Klima-Aktivisten verfolgen, eine Strategie der Übernahme und Einbindung ist, weil die Angelegenheit ja ohnehin schon auf ihrer Tagesordnung steht. Zwar werden Geheimsprachen verwendet, doch gilt dies eher für die Machtblöcke, die alle ernsthaften Klimaschutzmaßnahmen hinauszögern, von Skandalen über gefälschte wissenschaftliche Ergebnisse ganz zu schweigen. Immerhin wirft dieses Kriterium im Hinblick auf den Klimawandeldiskurs Fragen nach der Rhetorik auf: Wer sagt *in welcher Absicht* was zu wem?

Ein *viertes* Kriterium ist der Symbolreichtum der apokalyptischen Sprache. Ist eine Situation erst einmal an einem toten Punkt angekommen, herrscht allgemeine Verunsicherung. In einem solchen Klima ist es nicht möglich, klare Aussagen über Missionen und Visionen zu treffen und entsprechende Aktionspläne und Zielformulierungen vorzulegen, an denen sich ein eventueller Erfolg messen ließe. Der Symbolreichtum drückt sich unter Umständen in codierter Form aus - man denke etwa an die Zahl 666 aus Offb 13,18. Da mit einem solchen toten Punkt die Hoffnung auf das kommende Weltenende einhergeht, ist die betreffende Symbolik wahrscheinlich kosmisch dimensioniert. Eine solche Symbolik findet sich häufig in *religiösen* Ausdrucksformen der jeweiligen moralischen Vision. Während das Weltsozialforum vielleicht sagt, dass „eine andere Welt möglich" ist, war Martin Luther Kings berühmter Traum in eine sehr viel bildhaftere Sprache gekleidet. Er regt die Phantasie dazu an, sich eine Gesellschaft vorzustellen, die es noch nie gegeben hat, eine Gesellschaft, in der die Kinder von Sklaven und Sklavenhaltern am selben Tisch essen werden. Und er deutet den nächsten Schritt an, der nötig ist, um einen solchen Traum wahr werden zu lassen: dass man den Mut aufbringt, sich an den Bürgerrechtsprotesten zu beteiligen. Dem könnte man den Legalismus und die Regulierungswut kontrastierend gegenüberstellen, die man so häufig in Leitfäden für einen nachhaltigeren Lebensstil findet.

Ein *fünftes* Kriterium: Apokalyptische Literatur ist von dem pastoralen Anliegen gekennzeichnet, den Opfern der Unterdrückung Hilfe zu bringen. Dies ist nur auf der Grundlage eines klaren Urteils möglich - eines Urteils, keiner bloßen Unterscheidung, die ein Gefühl der Krise (griechisch *krinein*) erzeugt. Ein solches Urteil macht den Tätern vielleicht Angst, doch unter den unterdrückten Opfern weckt es die Hoffnung auf Gerechtigkeit. Angesichts von Brutalität und grausamer Unterdrückung mag ein gewisser Realismus angebracht sein. Im Zentrum aber steht eine tröstende, beruhigende Botschaft: dass auch die imperiale Macht ihre Grenzen hat. Jedes Reich in der Geschichte wird durch die Gewalt, die es selber ausübt, unterminiert. Nicht die scheinbare Macht der Waffen, der politischen Führung oder des Geldes regiert die

Ernst M. Conradie ist außerplanmäßiger Professor am Department für Religion und Theologie der University of the Western Cape. Er unterrichtet dort Systematische Theologie und Ethik. Veröffentlichungen vor allem auf dem Gebiet der christlichen Ökotheologie, u.a.: Saving the Earth? The Legacy of Reformed Views on "Re-creation" (Berlin 2013). Anschrift: University of the Western Cape, Private Bag X17, Bellville, 7535, Republik Südafrika. E-Mail: econradie@uwc.ac.za.

Welt, sondern die Macht der Liebe, des gewaltlosen Widerstands und der Verletzlichkeit. Der Kampf gegen die Apartheid bietet zahlreiche Belege für diese Wahrheit, aber auch für die Notwendigkeit, diese Botschaft - die etwa durch die angespannte Stimmung bei Aktivistenbegräbnissen in den 1970er- und 1980er-Jahren veranschaulicht wird - in jedem einzelnen Fall der Unterdrückung zu bekräftigen. Die Plausibilität der Botschaft, dass die Tage der imperialen Macht gezählt sind, wird durch die graphische Zeitlinie verdeutlicht, die für die Apokalyptik so typisch ist. Sie ermutigt dazu durchzuhalten, weil die Unterdrückung nicht ewig dauern kann. Solche Zeitlinien sind sehr typisch für den Klimawandeldiskurs, dienen hier jedoch dem entgegengesetzten Zweck, nämlich Furcht unter jenen zu schüren, die die Analyse akzeptieren.

Ein *letztes* Kriterium besteht darin, dass apokalyptische Literatur Hoffnung und auf dieser Basis auch Solidarität unter den Kämpfenden weckt, sie ermutigt, sich der Unterdrückung zu widersetzen, und ihnen hilft, angesichts von Provokationen nicht die Beherrschung zu verlieren. Deshalb sind weltliche und dispensionalistische Formen der Apokalyptik natürlich problematisch. Sie schüren typischerweise Angst unter denen, die viel zu verlieren haben, wenn die herrschenden Verhältnisse ein Ende finden. Diese Formen werden von Menschen konsumiert, denen die Vorstellung solcher Schrecken Nervenkitzel bereitet. Eine Ausnahme bilden hier vielleicht die post-apokalyptischen Filme, die versuchen, die Herausforderungen des Überlebens nach einer nuklearen oder ökologischen Katastrophe und den Zusammenhalt, die Geschicklichkeit und die Tugenden zu schildern, die aufrechterhalten werden müssen, um das Überleben zu sichern. Dieses Kriterium ist in unserem Kontext der schwindenden Hoffnung, die durch den Klimawandel bedingten Katastrophen noch verhindern zu können, von ganz entscheidender Bedeutung. Das zugrundeliegende Problem ist, dass die Zeitungsberichte über den Klimawandel und insbesondere über ominöse Tipping-Points lähmend wirken. Von einigen bemerkenswerten Ausnahmen einmal abgesehen, sind die dramatischen Vorhersagen eher für die nächste als für die aktuelle Generation geeignet. Überdies ist es inzwischen so unwahrscheinlich, dass die laufende Klimaveränderung noch abgewendet werden kann, dass man den Fokus vielleicht weniger auf den Klimaschutz als vielmehr auf Maßnahmen der Anpassung (das Überleben derer, die die Möglichkeit dazu haben) ausrichten sollte. Einstweilen wird der Reiz der Konsumträume, Konsumhoffnungen und Konsumwünsche von den Reichen so ungeniert zur Schau gestellt und auch von der unteren Mittelschicht weltweit als so verlockend empfunden, dass die globalen Kohlendioxidemissionen nicht einmal andeutungsweise gedrosselt werden. Was wir hier vielleicht brauchen, sind Archetypen, Symbole, Geschichten und Prototypen, die uns die Attraktivität eines nachhaltigen Lebensstils vor Augen führen. Zurzeit richtet sich dieser Diskurs an das Verbraucherverhalten der Konsumentenklasse. Ein apokalyptischer Diskurs dagegen würde unter den Opfern des Klimawandels und, wie ich zu bedenken geben möchte, insbesondere unter den Klimaflüchtlingen die Hoffnung auf neue, nachhaltigere Verhältnisse wecken.

Auf der Suche nach einer Apokalyptik unter neuen Vorzeichen

Auf der Grundlage dieser Kriterien werde ich nun nach geeigneten Formen einer zeitgenössischen Apokalyptik suchen. Meine These ist, dass der Klimawandel durchaus einen solchen apokalyptischen Ansatz erfordern kann, der seinerseits vielleicht die geeignetste zeitgenössische Form der Apokalyptik darstellt.

2009 veröffentlichte der Südafrikanische Kirchenrat kurz vor der desaströsen 15. UN-Klimakonferenz in Kopenhagen (COP 15) ein Dokument mit dem Titel *Climate Change: A Challenge to the Churches in South Africa* („Klimawandel: Eine Herausforderung für die Kirchen in Südafrika").[4] Bis zum 9. Dezember 2009 hatten es 211 christliche Gemeindevorsteher in Südafrika einschließlich der wichtigsten Kirchenoberhäupter unterzeichnet. Die Ausnahme bildeten einige Evangelikale, die es eher mit dem Wohlstandsevangelium hielten. Das Dokument wandte sich ganz bewusst nicht an die Mächtigen in Politik und Wirtschaft und formulierte auch keine Richtlinien darüber, was auf der COP 15 zu geschehen habe. Stattdessen appellierte es an die Kirchen in Südafrika, anzuerkennen, dass der Klimawandel einen „Kairos", das heißt, einen Moment der Krise, der Chance und der Entscheidung darstelle. Es gestand die Mitschuld der Kirchen ein, die ebenfalls den Verlockungen der Konsumgesellschaft erlegen sind. Dies zeigt sich vor allem an dem hohen Stellenwert, den das Wohlstandsevangelium in Südafrika besitzt, aber auch an bestimmten Versuchen, das Evangelium zu vermarkten und religiöse Produkte und Dienstleistungen für Kunden anzubieten, die erwarten, dass die Kirche ihnen ihre spirituellen Bedürfnisse erfüllt (vgl. S. 42ff).

Der Inhalt des Dokuments muss hier nicht zusammengefasst werden. Stattdessen möchte ich auf eine darin verwendete biblische Analogie hinweisen. Solche biblischen Analogien waren in Theologien der Befreiung und des Wiederaufbaus weit verbreitet und sollten die aufeinanderfolgenden Phasen in der Geschichte Südafrikas zu Symbolen wie dem Haus der Sklaverei, dem Exodus, der Wanderung durch die Wüste, der Eroberung, der Neuverteilung des Landes, dem Wiederaufbau usw. in Beziehung setzen. Natürlich gibt es immer auch Aspekte, die nicht miteinander verglichen werden können, doch die Gemeinsamkeiten waren sinnfällig genug, um zu einer Gesellschaftsanalyse anzuregen - und dazu, die „Zeichen der Zeit" zu erkennen.

Das SACC-Dokument stellte eine Analogie zu den Reformen unter König Joschija her. Hier ein Auszug (S. 57-58):

„Es gab eine Zeit während der Herrschaft Joschijas, des Königs von Juda, als drastische Reformen der einzige Weg zu sein schienen, eine drohende Katastrophe abzuwenden. Das löste eine Rückbesinnung auf die Tora und eine neue Auffassung darüber aus, wie Gottes gerechte und barmherzige Gesetze im Kontext dieser Zeit auszulegen wären. Diese Auffassung bereitete den Boden für die Entstehung des Zweiten Gesetzes - des Buchs Deuteronomium.

Doch einige Jahrzehnte später kam der Prophet Jeremia an einen Punkt, an dem er

einsehen musste, dass die Katastrophe nicht länger zu verhindern war. Die früheren Warnbotschaften wurden nicht mehr beherzigt. Die Krise stand unmittelbar bevor. Wir wissen, was das bedeutete: Alles, was ihm lieb und teuer war, ging verloren. Die Herrschaft des Hauses David fand ein Ende. Der Tempel wurde zerstört. Die Stadt Jerusalem lag in Trümmern. Klage war die einzig mögliche Reaktion.
Doch als die Krise ihren Höhepunkt erreicht hatte, bewahrte sich Jeremia eine andere Art der Hoffnung. Nicht die Hoffnung, dass die Krise abgewendet werden könnte oder dass er selbst die drohende Katastrophe überleben würde, nein: Er setzte seine Hoffnung auf Gott allein. Er kaufte ein Stück Land in einer Stadt, die der Zerstörung anheimfallen sollte. Damit brachte er die Hoffnung zum Ausdruck, dass Gott nach dem Tag des Gerichts seinem Volk und dem Land, das verwüstet dalag, treu bleiben würde; und den Glauben, dass Gott aus den Ruinen noch einmal etwas Neues erstehen lassen würde ...“

Dann fügt das Dokument hinzu:

„Die biblische Analogie des Joschija wäre für unsere Zeit wohl geeigneter als die des Jeremia. Es ist noch nicht zu spät. Wir wissen, dass wir nur etwa zehn Jahre Zeit haben, die Herausforderung anzunehmen. Das würde einen entschlossenen Richtungswechsel oder, biblisch ausgedrückt, eine Umkehr (Metanoia) *erfordern: eine Herzens- und Sinnesänderung zugunsten einer nachhaltigen Wirtschaft.“* (S. 58)

Es ist in der Tat eine verlockende Analogie. Doch der eine oder andere wird vielleicht einwenden, dass sich der Kontext innerhalb von fünf Jahren bereits so grundlegend verändert hat, dass das Buch Jeremia mit seiner Beschreibung dessen, was unmittelbar nach den Reformen geschah, uns heute die passendere Analogie bietet. Auch wenn das Buch Jeremia nicht der Gattung der Apokalyptik zugerechnet werden kann[5], glaube ich, dass es sich lohnen würde, in diese Richtung weiterzudenken.
Man muss kein Prophet sein, um sich vorzustellen, wie das Leben in Südafrika am Ende dieses Jahrhunderts sein wird. Merkwürdigerweise sind es die Wissenschaftler, die ein solches Prophetenamt ausüben. Ihre Vorhersagen umfassen chronische Wasserknappheit, Wüstenbildung, Überschwemmungen, rasch ansteigende Temperaturen im gesamten Landesinneren mit regelmäßigen Missernten, den Zustrom von Klimaflüchtlingen in die ohnehin schon dicht besiedelte Küstenregion, Konflikte über knappe Ressourcen und Privilegien, die in bewachten Wohnanlagen eifersüchtig gehütet werden.
Es ist klar genug, was wir brauchen, um diese Katastrophen zu verhindern: Die globale Gemeinschaft muss ihre Energieversorgung komplett von fossilen Brennstoffen auf nachhaltige Alternativen umstellen. Diese Umstellung muss nachweislich in den 60 Jahren zwischen 1990 und 2050 geschehen, wobei die ersten 20 Jahre besonders entscheidend sind. Mittelfristig wird der Energieverbrauch (unabhängig von der Energiequelle) vermutlich spürbar reduziert werden müssen. Vor Kopenhagen 2009 haben einige vielleicht noch gehofft, dass es mit einem

ambitionierten und bindenden politischen Vertrag gelingen könnte, die laufende Klimaveränderung zu verlangsamen. Heute, nur fünf Jahre später und nachdem der Weltklimarat seinen fünften Bericht veröffentlicht hat, ist es wohl eher unwahrscheinlich, dass die Konzentration von Treibhausgasen in absehbarer Zeit auf ein konstantes Niveau gebracht werden kann. Trotz beträchtlicher Anstrengungen, die Krise auf globaler Ebene gemeinsam anzupacken, sind die Auswirkungen dieser Anstrengungen nach wie vor „zu gering, zu spät".

In Analogie zu den Reformen unter Joschija ist man versucht zu sagen, dass die Herausforderung nun darin besteht, mit einer gescheiterten und allzu oberflächlichen Reform umzugehen, die von nachlassender Begeisterung gekennzeichnet ist. Es gibt Beispiele von moralischer Führung, von Mut, Phantasie und dem Willen, Alternativen zu den derzeitigen Mustern von Produktion und Konsum zu finden, doch ihr Effekt ist, statistisch gesehen, verschwindend gering.

Wo stehen die christlichen Gemeinschaften angesichts der Anzeichen einer solchen gescheiterten Reform? Diese Situation erfordert ein verantwortungsvolles Haushalten mit Ressourcen, prophetisches Urteilsvermögen und einen priesterlichen Dienst in Solidarität mit den Opfern des Klimawandels.[6] Es mag durchaus sein, dass sie neue Formen der Apokalyptik hervorbringt. Doch was ist, wenn auch die Ambitionen dieser Opfer darauf gerichtet sind, Teil der sogenannten Konsumentenklasse zu werden?[7] Die Situation in Südafrika nach der Apartheid weist darauf hin, dass die Grenzen zwischen Opfern und Tätern nicht immer scharf gezogen werden können und dass die Rollen nicht ganz so unschuldiger Mitläufer und Nutznießer ebenfalls in Betracht gezogen werden müssen. Die Frage ist zwingend: Was sollten Christen tun, wenn es bereits zu spät ist, eine Klimakatastrophe abzuwenden? Und was ist, wenn sie selbst tief in die Hauptursachen des Klimawandels verstrickt sind?

Ich würde es nicht wagen, Jeremias prophetisches Zeugnis auf Beispiele einer Apokalyptik im Kontext des Klimawandels oder auch auf die Klage um einen sterbenden Planeten auszudehnen. Dennoch ist die Zeit ganz sicher reif für die Entstehung gefährlicher, aber verantwortbarer apokalyptischer Formen.

[1] Fundamentalistische Formen der amerikanischen Apokalyptik werden in der einflussreichen *Left-behind*-Reihe (Romane und Filme) veranschaulicht. Kritische Ansätze bietet Barbara R. Rossing, *The Rapture Exposed: The Message of Hope in the Book of Revelation*, New York 2005.

[2] Vgl. Ernst M. Conradie, *Climate change and the common good: Some reflections from the South African context*, in: International Journal of Public Theology 4 (2010), 271-293.

[3] Zum Beispiel der nicht veröffentlichte Vortrag, den Horst Kleinschmidt am 10. Mai 2013 über seine Freundschaft zu Beyers Naudé gehalten hat, vgl. auch www.historymatters.co.za/beyers-naude-horst-kleinschmidt/ (abgerufen am 26. November 2013).

[4] Vgl. *Climate Change - A challenge to the churches in South Africa*, hg. v. Klimawandel-Komitee des Südafrikanischen Kirchenrats, Marshalltown 2009.

[5] An dieser Stelle sei daran erinnert, dass das Buch der Offenbarung, das Hauptbeispiel neutestamentlicher Apokalyptik, seinen Inhalt selbst als „prophetische Worte" bezeichnet (Offb 1,3; 22,18f)

[6] Vgl. *Solidarity with the victims of climate change. Reflections on the World Council of Churches' response to climate change*, hg. v. Weltkirchenrat, Genf 2002.

[7] In einer Nelson-Mandela-Gedächtnis-Vorlesung prangerte der damalige südafrikanische Präsident Thabo Mbeki die Konsumgier unter den Südafrikanern in deutlichen Worten an. Eine Diskussion bietet mein Buch *Christianity and a critique of consumerism: A survey of six points of entry*, Wellington 2009; als E-Book verfügbar unter: www.bmedia.co.za/content/view/486/353/.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

„Superflat"-Apokalyptik im Internet-Zeitalter

Lorenzo DiTommaso

I. Apokalyptik heute

Die Entstehung einer auf der Internet-Technologie basierenden globalen Informationsgesellschaft hat die Vorstellung, Zusammensetzung und Rezeption von apokalyptischen Prophezeiungen revolutioniert. Eine Theorie der sozialen Auswirkungen des Internets besagt, dass das Internet die existierenden Medien und Verhaltensmuster eher ergänzt, als dass es sie ersetzt.[1] Ein Blick auf die apokalyptische Spekulation dort bestätigt dies. Einerseits haben die neuen Kommunikationsformen und sozialen Netzwerke die traditionellen Formen der apokalyptischen Prophetie weder ersetzt noch in ihren Grundfunktionen verändert. Die apokalyptische Spekulation dient heute denselben Zwecken und stellt dieselben Fragen zur Theodizee, zur Gerechtigkeit und zum menschlichen Schicksal wie in den vergangenen Jahrhunderten. Andererseits hat das Internet so gut wie jeden Aspekt der Erzeugung apokalyptischer Prophezeiungen verändert. Auch wenn keine dieser Veränderungen ohne historische Vorläufer ist, so hat doch das Ausmaß ihrer Ausbreitung durch neue Technologien die Entwicklung einer *Superflat-Apokalyptik* stark beschleunigt. Sie ist das Kennzeichen der Apokalyptik im 21. Jahrhundert.[2]

Es ist wichtig, dass man diese Entwicklung in ihrem intellektuell-historischen Kontext versteht.[3] Die Apokalyptik ist eine besondere Art, die Welt zu betrachten, eine fundamentale kognitive Orientierung, die axiomatische Behauptungen über die Zeit, den Raum und die menschliche Existenz vorbringt, worin die eschatologische Erwartung eine klar umrissene Rolle spielt. Es ist die Weltsicht

der biblischen Apokalypsen des Buches Daniel und der Johannesoffenbarung. Aber es ist auch die Weltsicht jeder Art von apokalyptischer Literatur, ebenso wie von apokalyptischer Kunst, apokalyptischem Film und Zeichentrickfilm sowie apokalyptischer sozialer Bewegungen jeder Größe und Couleur. Es ist die Weltsicht, die in all diesen Ausdrucksformen das Adjektiv „apokalyptisch" definiert. Apokalyptik ist der Inhalt, nicht die Form.

Der Inhalt hat immer Offenbarungscharakter. Im apokalyptischen Denkmuster ist die Zeit linear. Der Raum besteht aus zwei Realitäten, einer transzendenten und einer irdischen Realität. Die transzendente Realität wird traditionell gleichgesetzt mit Gott oder dem Himmel. Die irdische oder Alltags-Realität erhält ihre Form aus dem historischen Konflikt zwischen zwei nicht ableitbaren antagonistischen Kräften, die typischerweise für Gut und Böse stehen. Die eschatologische Auflösung dieses Konflikts ist vorherbestimmt, unmittelbar bevorstehend und für die Erwählten heilbringend - im Sinne einer Erlösung von dieser Realität. Die Offenbarung dieser Kunde gibt der Existenz eine Richtung und dem Leben Sinn und Ziel. Zusammengenommen umschreiben diese Kernaxiome ein *apokalyptisches Minimum,* das die Apokalyptik von anderen Offenbarungsphänomenen unterscheidet. Dieses Minimum erlaubt die Einstufung kultureller Ausdrucksformen und sozialer Bewegungen als apokalyptisch.

Heute neigen die Menschen wahrscheinlich mehr als zu jeder anderen Epoche der Geschichte dazu, die Welt und ihren Platz in ihr durch die Linse der apokalyptischen Weltsicht zu verstehen.[4] Diese „apokalyptische Wende" *(apocalyptic turn)* ist, soweit wir sehen, ein globales Phänomen. Die Apokalyptik - als Weltsicht ursprünglich ein Spezifikum der westlichen Zivilisation - hat in nahezu jeder anderen Kultur auf dem Planeten Wurzeln geschlagen. Sie überwindet religiöse, politische, soziale, sprachliche und wirtschaftliche Grenzen. Sie ist eine Quelle des Gewinns für die Massenmedien und eine Klammer des Zusammenhalts für die Populärkultur. Sie beeinflusst Außen- und Innenpolitik von wohlhabenden wie von armen Nationen. Sie prägt die Theologien und die sozialen Aktivitäten großer wie kleiner Religionsgemeinschaften. Für viele erklärt die Apokalyptik die verborgene Bedeutung gegenwärtiger Ereignisse, und sie offenbart das Kommende. Sie bietet klare Antworten in einer Zeit des Relativismus, Skeptizismus und der Meinungsvielfalt. Sie liefert die Begründung für die Aufrechterhaltung einer Gruppenidentität und die Rechtfertigung für das Betreiben eines Ausschlusses aus der Gruppe. Etwas allgemeiner gesprochen: Sie offeriert einen Diskurs der Unzufriedenheit sowie eine Zukunftsvision bezüglich aller Fragen von der Wirtschaft über die Umwelt bis hin zu sozialen Fragen.

Die gegenwärtige „apokalyptische Wende" liegt dem massenhaften Gebrauch der neuen Kommunikationstechnologie um mindestens eine Generation voraus. In ihr spiegelt sich ein komplexes Zusammenspiel von Veränderungen, die sich in den 1960er und -70er Jahren zu manifestieren begannen, sowie eine Reaktion auf Probleme, von denen man glaubte, dass Menschen sie nicht lösen könnten. Wenn das Internet auch nicht die Initialzündung für diese „Wende" gab, so war es doch das ideale Medium für die Entwicklung der umfassenden Zugänglichkeit des

apokalyptischen Denkens, seiner „Superflat"-Form, die sein unverwechselbares Charakteristikum ausmachen. Um dies näher zu erläutern, müssen wir untersuchen, wie die Erzeugung und Kommunikation der apokalyptischen Vorhersagen vom digitalen Medium transformiert werden.

II. Apokalyptische Vorhersagen im Internet

Die traditionelle apokalyptische Vorhersage beruht auf einem hierarchischen System von oben nach unten, von Wissensbestellung und Informationserzeugung. Vorhersagen sind das Produkt einzelner Apokalyptiker, üblicherweise von Visionären oder inspirierten Schriftinterpreten, die beanspruchen, in Bezug auf die himmlischen Geheimnisse besondere Erkenntnisse empfangen zu haben. Typischerweise ist der Apokalyptiker männlich, und seine Offenbarung gilt der Gruppe, der er angehört oder deren Anführer er zumeist ist. Seine Vorhersagen werden über eingeschränkte Kanäle gesendet und von seiner Gruppe empfangen, die diese Offenbarung für inspiriert hält. Der Vorgang ist derselbe, ob nun die Botschaft durch ein Manuskript, eine Druckschrift, über Radio oder Fernsehen übermittelt wird.

In der Art ihrer Herstellung, Übermittlung und Rezeption waren die Verkündigungen des Weltuntergangs durch den amerikanischen Radioprediger Harold Camping im Jahr 2011 im Grunde genommen identisch mit den antiken Prophezeiungen von Johannes, dem Autor der Offenbarung. Selbst die Web-Seiten der ersten Generation (Web 1.0) sind in dieser Hinsicht nicht anders, denn ihr apokalyptischer Inhalt ist statisch. Ganz gleich welches Medium - das System widersteht der Modifikation von außen, denn seine Prozesse der Erzeugung und Kommunikation sind aufs Ganze gesehen interne Aktivitäten.

Die Internet-Apokalyptik hingegen bringt ein neues, heterarchisches System der Informations-Erzeugung mit sich.[6] Der freie Zugang zu einem elektronischen Universum unbegrenzter archivarischer Kapazität, digitaler Bibliotheken, augenblicklicher Datenabfrage und reichhaltiger Hypertext-Bezüge vernetzt den Apokalyptiker der Gegenwart mit dem ganzen Spektrum eschatologischer Prophezeiungen der Vergangenheit und Gegenwart. Zugleich erlauben der benutzererzeugte Inhalt, Multimedia-Interaktionen, virtuelle Gemeinschaften und andere Elemente, die typisch für die Web-2.0-Technologie sind, öffentliche Diskussionen neuer apokalyptischer Prophezeiungen in Echtzeit. Es ist entscheidend, dass diese Diskussionen vernetzt stattfinden: in Foren, Blogs, sozialen Netzwerken und mitarbeitsoffenen Web-Seiten. Sie sind dynamisch, demokratisch und weitgehend unbehindert von alten theologischen Brandschutzmauern. Das hat dazu geführt, dass die Herstellung von apokalyptischen Vorhersagen öffentlich und partizipatorisch geworden ist. Geschlecht, Nationalität, sozialer Status und Religionszugehörigkeit spielen keine Rolle mehr in einer Ära der Pseudonyme und Avatare. Ein Zugang zum Internet ist der einzig benötigte Pass, um mitproduzieren und beitragen zu können. Gleichzeitig aber hat die Eigentümerschaft an

Vorhersagen jene Gemeinschaften, für sie sie ursprünglich geschrieben worden waren (oder für die sie später Bedeutung erlangten), immer in Erregung versetzt. Wurden apokalyptische Prophezeiungen einstmals über eingeschränkte Kanäle übermittelt, so können sie heute über die gesamte Weite der Gesellschaft verbreitet werden.

III. „Superflat"-Apokalyptik

Die Superflat-Apokalyptik ist die Form, die diese Weltsicht aufgrund dieser systemischen Veränderungen in der Vorhersagen-Produktion angenommen hat. Sie findet statt vor dem Hintergrund der gegenwärtigen globalen Hinwendung zum apokalyptischen Denken. Sie ist eine Ausprägung sowohl der grenzenlosen Datenfläche des Internets, auf der alle Zugriffspunkte lokal sind, als auch des entsprechenden Mangels an gedanklicher Tiefe und kritischer Nuancierung, die für die gegenwärtigen apokalyptischen Spekulationen so typisch ist. Diese Beschaffenheit bestimmt die Superflat-Apokalyptik von der Zusammensetzung her als *synthetisch*, von ihren Grundlagen her als *synkretistisch* und von ihrer gedanklichen Tiefe her als *oberflächlich*. Gewiss, keines dieser Charakteristika ist wirklich neu. Auch das biblische Buch Daniel ist eine synthetische Apokalypse, welche Offenbarungsvisionen verschiedener Autoren enthält. Antike Juden und Christen zeigten keine Scheu vor Synkretismus, wenn sie ihre eschatologischen Vorhersagen den Sibyllen des klassischen Griechenlands oder Roms entnahmen. Was den Mangel an gedanklicher Tiefe angeht, so eignet sich eine Weltsicht, die von einer vorbestimmten Zukunft und unzweideutigen Kategorien von Gut und Böse ausgeht, ohnehin nicht sehr für einen anspruchsvollen, nachdenklichen Diskurs (auch wenn einige wenige Apokalypsen wie das 4. Esrabuch 3-14 sich mit Fragen der Theodizee und der Ontologie auseinandersetzen).

Doch auch wenn jedes dieser Charakteristika schon in den apokalyptischen Schriften früherer Zeiten auszumachen ist, so veranschaulicht das beispiellose Ausmaß ihrer Ausweitung im digitalen Zeitalter, was apokalyptische Spekulation im Superflat-Modus bedeutet. Die gedankliche Oberflächlichkeit ist zum Beispiel eine relative Kategorie. Apokalyptisches Denken neigt, wie gesagt, nicht zum Tiefsinn. Doch gibt es einen bedeutsamen Unterschied zwischen apokalyptischen Texten, die aus tieferen theologischen oder philosophischen Wurzeln erwachsen sind, und dem Mischmasch aus eschatologischen Tropen und der Bildersprache der heutigen apokalyptischen Populärkultur.[7] Von dem Film *Armageddon* bis zum Comicroman *Watchmen*, von der TV-Serie *Supernatural* bis zum Zeichen-

Lorenzo DiTommaso ist Professor und Vorsitzender des Fachbereichs für Religionswissenschaft an der Concordia-Universität in Montréal, Kanada. Veröffentlichungen u.a.: The Architecture of Apocalypticism (2014); The New Jerusalem Texts (2014); Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity (als Mitherausgeber, 2011). Anschrift: Department of Religion, Concordia University, 1455 de Maisonneuve Blvd. West, Montréal, Quebec H3G 1M8, Kanada. E-Mail: L.DiTommaso@concordia.ca.

trickfilm *Akira* und vom Titel *Antichrist* der Band Slayer bis zum Videospiel *El Shaddai: Ascension of the Metatron* haben sich die apokalyptischen Symbole und das Vokabular von den Traditionen gelöst, von denen sie sich einst herleiteten, ebenso von den Kontexten, die ihnen Sinn verliehen, gerade als sie diese Traditionen und Kontexte mit neuen synthetischen Ausdrucksweisen zu transzendieren begannen.

Ähnlich beispiellos ist das Ausmaß des tiefen Synkretismus dieser Ausdrucksformen. Juden und Christen eigneten sich die heidnischen Sibyllen an, um ihren eschatologischen Träumen Stimme zu verleihen, doch die Zuschreibung apokalyptischer Texte an andere Figuren als an jene der Bibel kommt tatsächlich ziemlich selten vor. Wichtiger noch, die Aneignung geschah in den engen Grenzen, die Kultur, Brauchtum und Gemeinschaft bestimmten. Die *Sibyllinischen Orakel* sind keine Synthese hellenistischer (oder römischer) und jüdischer (oder christlicher) Eschatologien, sondern ganz und gar jüdische oder christliche Schriften, die die Form des Orakelspruchs der klassischen Sibyllen für ihre eigenen Zwecke nutzen. Demgegenüber setzen sich die potentiellen Apokalyptiker von heute mit einem alles verschlingenden intellektuellen Appetit an den Tisch, wo die Speisekarte kein Einheitsmenu mehr, sondern die freie wahl *à la carte* anbietet und die angebotenen Gerichte sich tausendfach vermehrt haben.

Synkretismus ist unausweichlich, wie die apokalyptischen Theologien mehrerer herausragender moderner „neuer religiöser Bewegungen" veranschaulichen. Die zuletzt als *Heaven's Gate* („Himmelstor") bekannt gewordene Gruppe vermischte beispielsweise Vorhersagen des „Jüngsten Tages" mit Versatzstücken der Evolutionsbiologie in einer science-fiction-artigen Erzählung. Aum Shinrikyô (der sich jetzt „Aleph" nennt) verschmolz eine apokalyptische Eschatologie mit Yoga-Philosophie und den Prophezeiungen von Nostradamus, während der Sonnentempler-Orden ein neuartiges Gebräu aus Endzeitspekulation, Okkultismus und New-Age-Philosophie anbot. Das sind nur drei Beispiele unter vielen. Jedes stammt aus der Zeit *vor* dem massenhaften Gebrauch des Internets und unterstreicht damit, dass die sozialen Veränderungen, die sich in der breiteren „apokalyptischen Wende" spiegeln, von den neuen Technologien nicht erzeugt, sondern in ihrem Wirkungsgrad verstärkt wurden.

IV. „Superflat"-Apokalyptik und die „Maya-Apokalypse"

Die bedeutsamste Folge des Internets in Bezug auf die Prozesse der apokalyptischen Spekulation - und die auffälligste Artikulation der Superflat-Form dieser Weltsicht - ist die Entwicklung einer quasi-evolutionären Qualität der Vorhersage-Produktion. In diesem Szenario geschieht die Evolution nicht in der körperlichen Welt, sondern im digitalen Universum. Die konkurrierenden Einheiten sind nicht die verschiedenen Arten von Lebewesen, sondern die verschiedenen eschatologischen Vorhersagen. Und der wesentliche Mechanismus der Veränderung ist

nicht die natürliche Selektion, sondern die massenhafte Beteiligung von Individuen an einem fundamental dynamischen und demokratischen Prozess.
Die „Maya-Apokalypse" von 2012 ist dafür ein lehrbuchmäßiges Beispiel.
Die Wissenschaft kennt den frühzeitlichen mesoamerikanischen Kalender schon lange. Er basiert auf einem 5126-jährigen Zyklus, dessen Ende möglicherweise mit einem Zeitpunkt im Jahr 2012 in Verbindung gebracht werden könnte. In den 1970er und -80er Jahren erregte der Kalender die Aufmerksamkeit einer Clique von Spinnern und Weltuntergangsenthusiasten, die ihn als apokalyptische Prophezeiung darstellten, nach der das katastrophische Ende der Welt für den 21. Dezember 2012 vorhergesagt sei. So wurde aus einem frühzeitlichen Kalender der Maya die moderne „Maya-Apokalypse", und darin nahm das embryonische digitale Universum der späten 1990er Jahre Gestalt an. Dort wurde die „Maya-Apokalypse" zum öffentlichen geistigen Eigentum sowie zum Brennpunkt (und oft zur Obsession) einer weltweit vernetzten Diskussion. Immer neue Ideen vom Verlauf und der Bedeutung der „Vorhersage" der Maya wurden von Milliarden von Einzelentscheidungen moduliert, von beiläufigen Facebook-Beiträgen bis hin zur Einrichtung spezieller Web-Seiten zum Thema. Manche Ideen fanden Zuspruch und blühten auf, viele andere nicht - sie gingen wieder ein.
Eine vollständige Darstellung dieser bemerkenswerten Metamorphose steht noch aus.[8] Mit Sicherheit kann aber gesagt werden, dass in einem Zeitraum von weniger als 15 Jahren aus einer verschrobenen Weltuntergangstheorie das „2012-Phänomen" wurde, inklusive einer ganzen Galaxie an Vorhersagen, die sich auf das Datum des 21. Dezember 2012 konzentrierten. Einige der führenden Prognosen erwarteten einen traditionellen Jüngsten Tag im biblischen Stil, etwa nach Art von Daniel oder der Johannesoffenbarung. Andere Prognosen dagegen waren nur vage apokalyptisch. Einige erwarteten eine bevorstehende politische oder soziale Umwälzung. Andere freuten sich auf die Geburt eines neuen spirituellen Zeitalters, auf das plötzliche Eindringen eines Himmelskörpers in unser Sonnensystem oder auf den Anbruch des nächsten Stadiums des menschlichen Bewusstseins. Die Vielfalt ist erstaunlich. Es war, als sei der Termin des Endes zum magnetischen Pol für alle eschatologischen Neigungen des Planeten geworden und als seien die Daten von einem uralten und obskuren Maya-Kalender der „Beweis" für die allen Dingen zugrundeliegende Struktur und Bedeutung in einer verstörenden und zutiefst unbefriedigenden Welt.
„2012" war die erste wirklich öffentliche Apokalypse. Ihre wilde Evolution und ihre Ausbreitung über einen digital vernetzten Planeten unterstrich die wesentliche Rolle des Internets bei der globalen „apokalpytischen Wende" (*apocalyptic turn*) und offenbarte den vollen Umfang einer neuen, hypersynthetischen und synkretistischen Form der apokalyptischen Spekulation. Wenn dieser „turn" ein Zeichen der Zeit und die „Superflat"-Apokalyptik ihr Kennzeichen ist, dann war das 2012-Phänomen womöglich ein globaler Rorschachtest für die Menschheit am Beginn des neuen Jahrtausends.

[1] Paul DiMaggio u.a., *Social Implications of the Internet*, in: Annual Review of Sociology 27 (2001), 307-336.

[2] Der Ausdruck „superflat" wurde von dem Künstler und Kritiker Murakami Takashi eingeführt, um die traditionell zweidimensionale japanische Kunst zu charakterisieren sowie, darüber hinausgehend, die Oberflächlichkeit der gegenwärtigen japanischen Kultur. Die Anwendung des Begriffs auf die Internet-Apokalyptik wurde eingeführt in Lorenzo DiTommaso, *Apocalypticism and Popular Culture*, in: J. J. Collins (Hg.), The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature, New York 2014, 473-509, und enstammt den Recherchen des Verfassers über apokalyptische Anime und Mangas (japanische Zeichentrickfilme und Comic-Erzählungen). Eine luzide Diskussion des Begriffs „superflat" in seinem ursprünglichen kunstkritischen Sinn findet sich bei Thomas Lamarre, *The Anime Machine: A Media Theory of Animation*, Minneapolis 2009, 110-123.

[3] Vgl. Lorenzo DiTommaso, *The Architecture of Apocalypticism*, New York 2014.

[4] Vgl. die Essays in Stephen J. Stein (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Bd. 3, New York 1998; Jerry L. Walls (Hg.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, New York 2008; Catherine Wessinger (Hg.), *The Oxford Handbook of Millennialism*, New York 2011, sowie die Quellen in DiTommaso, *Apocalypticism and Popular Culture*.

[5] Das Bemühen, die absolute Zuverlässigkeit der Überlieferung einer Vorhersage zu gewährleisten, erreicht seinen Höhepunkt mit der Web-Seite der apokalyptisch-religiösen Bewegung Heaven's Gate: www.heavensgate.com (Zugriff am 6. Januar 2014), die von Mitgliedern der Gruppe beständig archiviert wurde bis zu deren Massensuizid 1997.

[6] Das Thema der Internet-Apokalyptik hat wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit gefunden, anders als etwa die religiösen Aspekte des Internets oder die Auswirkungen des Internets auf Glauben und religiöse Praxis. Eine gute Einführung gibt Robert G. Howard (Hg.), *Network Apocalypse: Visions of the End in the Age of Internet Media*, Sheffield 2011. Robert M. Geracis fesselnde Studie *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*, New York 2010, widmet sich einem anderen Thema.

[7] Vgl. DiTommaso, *Apocalypticism and Popular Culture*, 479-483.

[8] Eine gute Darstellung der Transformation des frühzeitlichen Kalenders zur modernen Apokalypse bieten Matthew Restall - Amara Solari, *2012 and the End of the World: The Western Roots of the Mayan Apocalypse*, Lanham 2011.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Nach dem Ende

(Post-)Apokalyptische Reflexionen vom „Ground Zero"

Daniel Franklin Pilario

I. Am „Ground Zero"

Am 8. November 2013 erfasste der Taifun *Haiyan*, auf den Philippinen *Yolanda* genannt, die Visayas-Inseln auf der Seite des Pazifischen Ozeans und tötete mindestens 6166 Menschen, während 28.626 verletzt wurden und 1785 als vermisst gemeldet wurden. 3,9 Millionen verloren ihre Wohnung; die meisten von ihnen leben jetzt in Evakuierungszentren und Notunterkünften.[1] Das psychisch-emotionale Trauma lässt sich indessen nicht in Zahlen ausdrücken. Die Nachrichtenagenturen und sozialen Netzwerke beschrieben *Haiyan* als „apokalyptischen Super-Taifun", „Monstersturm", „Yolanda-Katastrope", „Ende der Welt" von einem Ausmaß, wie es die Welt in ihrer jüngeren Geschichte noch nicht gesehen hat. Doch schon am Tag eins nach der „Apokalypse", während manche noch nach ihren Toten suchten oder mit Nahrungssuche beschäftigt waren, gingen andere daran, aufzuräumen und das Leben wieder in geordnete Bahnen zu bringen. Aufgefundene Holzklötze wurden als Pfosten errichtet, ein beschädigtes Blechdach kam wieder an seinen Platz, eine zerfledderte Flagge wurde wie als trotzige Geste erneut gehisst. Das Leben geht weiter - auch nach dem „Ende der Welt".

Es war nicht das erste Mal, dass diese Inseln von „apokalyptischen Stürmen" heimgesucht wurden. Die Philippinen erleben jedes Jahr acht bis neun Taifune. Eine australische Zeitung vom 12. Januar 1898 hatte als Schlagzeile: „Taifun und Flutwelle auf den Philippinen - 7000 Tote". Das schwere Unglück vom 12. Oktober im Jahr davor zerstörte dieselbe Stadt, Tacloban, bis auf die Grundfesten: 6000 Einheimische und 400 Europäer verloren ihr Leben. Das Meerwasser gelangte eine Meile weit ins Land hinein, das Gefängnis lag in Ruinen, und die Insassen entflohen. „Tausende Einheimische durchstreifen die verwüstete Provinz auf der Suche nach Lebensmitteln und medizinischer Betreuung. In vielen Fällen sind die Leichen verstümmelt, als seien sie in einer Schlacht gefallen, mit dem Ausdruck schwerster Qualen im Gesicht." Die Geschichte wiederholte sich. Vierzehn Jahre später (1912) berichtete der *Washington Herald* von einem weiteren verheerenden Taifun, der dieselben Inseln traf: „Der Taifun raste über die Visayas und soll Tacloban, die Hauptstadt der Insel Leyte, praktisch völlig zerstört haben. Ebenso soll er enormen Schaden und Verluste an Menschenleben über Capiz, die Hauptstadt der Provinz Capiz, gebracht haben."[3] 15.000 Menschen wurden damals als tot oder vermisst gemeldet. Wie es damals war, ist es auch heute: Das Leben muss weitergehen. Und was für Samar und Leyte gilt, gilt

auch für den Rest der Philippinen, wo sich verheerende Desaster häufen, seien es Taifune oder Erdbeben, Überflutungen oder Erdrutsche. Immer gibt es ein Leben nach der „Apokalypse".

II. Den Ort der Apokalypse bestimmen

James Berger unterscheidet drei Bedeutungen des Wortes „Apokalypse".[4] Die *erste* bezieht sich auf unsere „Fantasien vom Weltende", wie sie etwa im Buch der Offenbarung beschrieben werden, in den millenarischen Bewegungen des Mittelalters oder in Hollywood-Filmen über das atomare Harmagedon. Die *zweite* deutet auf tatsächliche Katastrophen hin, „die Ähnlichkeit mit dem fantasierten Weltuntergang haben". Die Menschen halten diese tatsächlichen Ereignisse für reale Enden, Brüche oder definitive Dreh- und Angelpunkte, die das, was vorher war, von dem, was danach geschieht, scheiden. Der Holocaust oder Hiroshima sind augenfällige Beispiele dafür, und die Geschichte wird in dieser Perspektive so verstanden, dass sie zu diesen Ereignissen hinführt oder von ihnen ausgeht. Die *dritte* Bedeutung von „Apokalypse" bezieht sich ebenfalls auf die „interpretativ erklärende Funktion" dieser Ereignisse. Ein neues Weltverständnis entsteht daraus, oder ein neuer Wirklichkeitssinn wird offenbart, aufgedeckt, enthüllt - was uns zu den etymologischen Wurzeln von „Apokalypse" zurückführt. „Die Apokalypse", so fasst Berger zusammen, „ist also das Ende oder ähnelt dem Ende oder erklärt das Ende."[5] Der „Ground Zero" des Taifuns Haiyan kann demnach als Apokalypse in der zweiten Bedeutung des Wortes betrachtet werden. In der schweren Zeit danach schlagen sich die Menschen mit der dritten Bedeutung herum: „Was will uns diese Katastrophe sagen?"

Haiyan schreibt man die Enthüllung vieler Dinge zu, die verschiedene Gruppen ebenfalls aufzudecken versuchen. Einige Tage nach dem Taifun sagte ein katholischer Bischof zur Presse, dass unsere „gottlosen Gesetze" diese Desaster verursacht hätten: „Wir sollten ihn [Gott] nicht vergessen. Wir haben ihn in jenen Momenten vergessen, als wir Gesetze machten, die nicht dem Willen Gottes entsprechen. Wenn wir uns also gegen Gott stellen, begeben wir uns in Gefahr."[6] Der Bischof bezog sich auf das kurz zuvor verabschiedete Gesetz zur Fortpflanzungsmedizin, das die staatliche Förderung von Verhütungsmitteln legalisierte. Politiker von entgegensetzten Enden des ideologischen Spektrums verwandten viel Sendezeit darauf, die jeweils anderen zu beschuldigen, die Probleme zu verursachen oder zu verschlimmern. Einige Verschwörungstheoretiker haben die Bühne ebenfalls betreten: Es häufen sich die Web-Seiten, die behaupten, der Taifun Haiyan sei von menschengemachten Mikrowellenimpulsen verursacht worden, die so manipuliert wurden, dass die Philippinen getroffen würden.

Während diese scheinbar sachkundigen Leute (d.h. die religiös-politisch-wissenschaftlichen Autoritäten) die Vergangenheit nach einer „Offenbarung" durchsuchen (als könne die zusammengenommene Vergangenheit jemals eine teleologische Erklärung eines apokalyptischen Ereignisses liefern), sehen die Menschen

„vor Ort" in die entgegengesetzte Richtung: auf das, was folgt, auf den Tag danach, auf die Post-Apokalypse.

Wie es sich mit den Menschen vor Ort verhält, so verhält es sich im Allgemeinen auch mit den apokalyptischen Schriften. Berger geht davon aus, dass „fast jeder apokalyptische Text ein Paradox enthält. Das Ende ist niemals das Ende. Der apokalyptische Text verkündet und beschreibt das Ende der Welt, aber damit endet der Text nicht, und ebenso wenig tut es die im Text dargestellte Welt, und auch nicht die Welt selbst. In fast jeder apokalyptischen Darstellung bleibt etwas nach dem Ende ... Etwas bleibt übrig, und die Welt nach dem Weltende, die Post-Apokalypse, ist üblicherweise der wahre Interessensgegenstand des apokalyptischen Schriftstellers."[7]

Wie die Kritik des Johannes an Babylon ist alles apokalyptische Denken eine Kritik am gegenwärtigen Zustand der Welt - und gleichzeitig eine Ankündigung ihres Endes. Jedoch ist sie auch Ausdruck der Sehnsucht nach einer Zeit nach dem Ende, nach „einem neuen Himmel und einer neuen Erde" oder einem nachatomaren kargen Brachland, auf dem neues Leben entstehen kann. Der Jerusalemer Tempel wurde zerstört, und das Leben setzte sich fort. Das Römische Reich ging zu Ende, und das Leben ging weiter. So war es auch mit dem Holocaust, den Weltkriegen, dem Super-Taifun usw. Das Leben findet seinen Ort in der Zukunft, im „Danach". Mit anderen Worten: Das Ende ist nie angekommen, etwas ist übrig geblieben, nämlich die post-apokalyptischen Trümmer oder eine transformierte Welt.

Die apokalyptische Denkweise unterscheidet sich allerdings von der teleologischen oder evolutionären Weltsicht. Während das Teleologisch-Evolutionäre auf das unausweichliche Ende als das kumulative Ergebnis seiner Vorwärtsbewegung blickt, ist das Apokalyptische die völlige „Unterbrechung" der Geschichte, um einen Ausdruck von Johann Baptist Metz zu gebrauchen.[8] Solange die Erwartung des Gottesreichs auf einem Verständnis von Zeit als einem „homogenen überraschungsfreien Kontinuum" basiert, kann es zu allem kommen, nur nicht zu jenem Moment, in dem „der Messias in die Geschichte eintritt"[9]. Das Apokalyptische ist eine Offenheit für das Kommen des Messias. Während das teleologisch-evolutionäre Denken sich eines guten Endes als „Gipfelpunkt und Auflösung" der Geschichte sicher ist (Fukuyama denkt so und mit ihm alle modernistischen Meta-Narrative), ist sich das apokalyptische Denken niemals des Kommenden gewiss. Zweifel und Furcht, geboren aus der Erfahrung, lauern tief im Inneren, und Hoffnung findet sich nur in der Verheißung eines getreuen Gottes.

Daniel Franklin Pilario CM ist Professor und Dekan an der St. Vincent School of Theology, in Quezon City, Philippinen. Veröffentlichungen u.a.: Back to the Rough Grounds of Praxis (Leuven 2005); Mediations in Theology (als Mitherausgeber, Leuven 2003); PCP II Twenty Years After (Quezon City 2014). Zu seinen Forschungsgebieten zählen die theologische Anthropologie, Inkulturation, der interreligiöse Dialog, die Methoden der Theologie und soziopolitische Theorien. Er ist Gründungsmitglied und ehemaliger Präsident der Katholischen Theologischen Gesellschaft der Philippinen (DAKATEO). Anschrift: St. Vincent School of Theology, Adamson University, 221 Tandang Sora Ave., P.O. Box 1179, 1151 Quezon City, Philippinen. E-Mail: danielfranklinpilario@yahoo.com.

In den Wochen nach dem Taifun rannten ganze Dörfer die Hügel hinauf, sobald es stärker regnete oder wenn jemand aus reiner Bosheit „Tsunami!" rief. Was dem Ende folgt, ist „unwissbar" und „unsagbar". Die Menschen am „Ground Zero", besonders diejenigen, die Angehörige verloren haben, könnten niemals ganz artikulieren, was sie wirklich erlebt haben. Alte Beschreibungen von Taifunen treffen die Sache nicht mehr, und schon gar nicht die verheerenden Auswirkungen auf ihr Leben. Wenn sie danach gefragt werden, schweigen die Überlebenden nur oder blicken ausdruckslos vor sich hin. Was die Menschen aber umfassend artikulieren, ist das, was danach kommt: dass das Leben weitergehen soll, wie unsicher es auch immer sein mag. Wenn die Apokalypse auch große Angst in die Herzen brachte, so gewährte sie doch eine gewisse, tiefe Hoffnung, dass die früheren hegemonialen Narrative - religiöser, politischer, wissenschaftlicher Art, die die Welt mit ihrer monströsen Prognose eines „ruhmreichen Endes" (die sie nur zu Opfern machte) bestimmten - sie nicht wieder beherrschen würden. Niemand hat Gewissheit darüber, was die Zukunft bringt, doch das „Danach" öffnet das Leben in Richtung einer humaneren Welt mit neuen befreienden Möglichkeiten. Es ist diese „zerbrechliche Hoffnung", in der das Leben in der (Post-)Apokalypse weitergeht.

III. (Post-)apokalyptischer Geist vor Ort

Während der Weihnachtszeit bot ich dem Gemeindepfarrer von San Antonio/Basey, auf West-Samar - einer der am schlimmsten getroffenen Küstenstädte - an, ihm beim Zelebrieren der Früh- und Abendmessen (der neuntägigen *Misa de Gallo* in der philippinischen Tradition) in allen Gebieten seiner Gemeinde auszuhelfen. Tagsüber hatte ich Zeit, mit den Menschen in ihren Zelten und Notunterkünften zu sprechen oder eine Gruppe von Nonnen bei ihrer Arbeit mit Bauern und Fischern zu unterstützen. Im Folgenden gebe ich einige der Narrative wieder, die ich am Ground Zero gehört, gelesen, gesehen oder gefühlt habe. Sie sind für mich ebenfalls konkrete Ausdrucksformen einer (post-) apokalyptischen Spiritualität.

Gottes Abwesenheit und Solidarität im Schmerz

„Wo war Gott, als Haiyan kam?" Von Dunkelheit eingehüllt, kommt man nicht umhin, sich diesen nagenden Fragen zu stellen: „Wenn Gott allmächtig ist, wo ist er oder sie in all diesen Geschehnissen? Warum ist es gerade uns passiert?" Das sind Fragen, die die klassische Theodizee schon vor langer Zeit zu beantworten versucht hat. Die, mit denen ich redete, hatten keine Scheu, diese Fragen erneut zu stellen. Zugleich kann man, wenn man ihre tränenreichen, mit zitternder Stimme vorgebrachten Erzählungen hört, ihre zerbrechliche Hoffnung spüren. Es sei wahr, Gott war nicht mächtig genug, den Sturm aufzuhalten. Aber er oder sie wurde zu einem Gott der Liebe, nun im Leiden mit ihnen verbunden, zu jemandem an ihrer Seite, auch wenn die Dinge noch sinnlos erscheinen. Als alles davonge-

schwemmt wurde, waren es die religiösen Standbilder und Rosenkränze, an denen sich die Menschen im Wortsinne festhielten. Für viele waren dies die einzigen Dinge, die sie aus den Fluten gerettet hatten. Weil von der Gemeindekirche nur eine nachgebende Wand übriggeblieben war, kehrten sie mit den kopflosen Statuen ihrer Heiligen zum Altar zurück und nahmen das Gebet inmitten der Trümmer wieder auf. Bei einer Messe am Sonntag nach dem Sturm fragte eine der überlebenden Frauen: „Wenn da kein Gott ist, wer ist dann da?" Eine andere Frau, die noch auf der Suche nach ihrer alternden Mutter war, hielt sich unbeirrbar fest an ihrem Glauben an einen Gott, der niemanden im Stich lässt: „Ich weiß, Gott wird mich zu meiner Mutter führen. Er ist unsere einzige Hoffnung."
Während dieser Früh- oder Abendmessen, die wir zusammen feierten, versammelten sich die Leute einfach in ihren kalten, dachlosen Kapellen, warteten in der Dunkelheit mit flackernden Kerzen oder Taschenlampen, oft auch im Regen. Man konnte noch ihre Ängste und ihr Leiden in ihren trauervollen Blicken spüren. Aber sie gingen nicht weg. Sie fuhren fort mit ihren Gebeten und Liedern. Der Gott der Solidarität mit ihnen war nahe, und ganz besonders im Augenblick des Schmerzes und Verlusts. Liebe und Solidarität, so schreibt Metz, erinnern „nicht nur das Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene" und wenden sich so „gegen die Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden: gefährliche Erinnerung"[10]. Wie die Leute da standen, wurde ihr Glaube zu einer brennenden Anklage gegen die Gleichgültigkeit und Selbstzufriedenheit der ganzen Welt, auch gegen die in meinem eigenen Herzen.

Zerbrechliche Hoffnung und trotziger Überlebenswille

Bevor das Telefonnetz wiederhergestellt war, schrieben die Überlebenden Nachrichten auf kleine Zettel, die mit Hilfe von TV-Ausrüstung auf große Leinwände projiziert wurden. Die allgemeine Botschaft dieser Zettel war sehr anrührend – und sie war mutig: „Macht euch keine Sorgen, wir sind am Leben!" Sogar als es noch gar nichts gab und alles unsicher war (Hilfsgüter waren noch nicht in Sicht; es gab keine Dächer, die Schutz vor dem Regen böten, Angehörige wurden noch vermisst, viele andere waren schon tot, aber noch nicht begraben; es gab keine Elektrizität, keine Lebensmittel, kein Wasser; überall war Dunkelheit), fanden diese schwer geschlagenen Menschen die Kraft, ihren Familien und Freunden, deren Lage viel besser war, zu versichern, dass sie sich nicht zu sorgen brauchten. Die Journalisten aus aller Welt konnten nur staunen. „Können Sie sich vorstellen, welche Kraft es braucht, mit dem Schock zurechtzukommen, am Leben zu sein, auf der Straße zu schlafen neben den Leichnamen Ihrer toten Kinder? Können Sie sich diese Kraft vorstellen? Ich kann es nicht. Und ich habe diese Kraft tagein, tagaus auf den Philippinen erlebt", sagte der CNN-Reporter Anderson Cooper mit brechender Stimme.
Diese zerbrechliche, aber trotzige Hoffnung zeigte sich in der Kraft der Überlebenden, in ihrem Humor und ihrer Kreativität. Anstelle tiefer Verzweiflung sieht man hier ein Lächeln oder da eine winkende Hand. Ein Brett an einem Baum vor den Überresten einer kleinen Hütte kündigt den Hilfsmannschaften an: „Wir

brauchen Haus und Grund, einen Wagen, einen Swimmingpool!" Ein kleiner Scherz ist ein Zeichen für den äußersten Überlebenswillen - und auch für Einfallsreichtum. Ein bisschen Sperrholz und ein Metallring, aus dem Schutt gezogen, ergeben einen behelfsmäßigen Basketballplatz, damit die Kinder wieder spielen können. Ein alter Kühlschrank ersetzt ein verlorenes Boot, um wieder fischen gehen zu können. Ein Friseur in einem kleinen Ort begann wieder mit dem Haareschneiden in seinem Laden ohne Dach. Er sagte, auch wenn es noch keine Häuser gebe und nur spärlich Nahrungsmittel einträfen, würden die Leute doch wenigstens wieder gut und gepflegt aussehen. Eine Gruppe von Müttern begann, gemeinsam die kommunalen Anlagen zu bepflanzen. Als nach ein paar Wochen die Pflanzen zu sprießen begannen, dienten sie als Fanal der Hoffnung, das alle sehen konnten.

In einem jener Gesprächskreise stellte ich einer Gruppe von Bauern und ihren Ehefrauen die Frage: „Was kommt als nächstes - nach Yolanda?" „Wir müssen zurück auf unsere Höfe gehen", antworteten sie ganz einfach. Und da es am Weihnachtstag regnete, begannen einige Bauern mit der Bepflanzung ihrer Felder. Als ich sie aus der Ferne betrachtete, sagte ich mir: „Keine Engel kamen hernieder und sangen ‚Halleluja', aber Jesus ist heute hier geboren."

Nachfolge und Mitleiden

Ein Marine-Angehöriger versah seinen Dienst auf der abgelegenen Insel Mindanao. Vor ein paar Tagen hatten ihn seine Kinder angerufen und gefragt, wann er nach Hause komme und ob er etwas von ihren Leibspeisen mitbringen könne. Er hatte gehört, dass Yolanda seine Heimatstadt schwer beschädigt hatte. Er eilte nach Hause mit einigen Lebensmitteln. Bevor er sein Haus erreichte, sagten ihm seine Nachbarn, dass seine drei Kinder gestorben waren und dass seine Frau in diesem Augenblick zu deren Beerdigung auf dem Friedhof war. Aus schierer Verzweiflung wollte er das ganze Essen, das er für sie gebracht hatte, wegwerfen. Doch er tat es nicht, denn er machte sich klar, dass viele andere Nachbarn und ihre Kinder nichts zu essen hatten.

Wir hörten auch von einem Hubschrauberpiloten, der es nicht ertragen konnte, dass Tausende unter Hunger litten, während so viele Hilfsgüter noch nicht ausgeliefert worden waren. Ganz für sich entschied er, mit seinem Helikopter loszufliegen und die Lebensmittel über Freiflächen abzuwerfen, wo Überlebende sein mussten. Diese Aktion hätte ihn um seinen Job bringen können. Er nahm es in Kauf. J. B. Metz erinnert uns: „Das apokalyptische Bewusstsein steht nicht primär unter dem Aspekt der Bedrohung und der lähmenden Katastrophenangst, sondern unter dem der Herausforderung zur praktischen Solidarität mit den ‚geringsten Brüdern', wie es in der kleinen Apokalypse des Matthäus-Evangeliums heißt." Denn der „christliche Gedanke der Nachfolge und der apokalyptische der Naherwartung gehören unbedingt zusammen"[11].

[1] Philippine Star, 3. Januar 2014, siehe unter www.philstar.com/nation/2014/01/03/1274753/yolanda-death-toll-climbs-6166 (abgerufen am 1. 3. 2013).

[2] Vgl. The Barrier Miner, 12. Januar 1898, siehe unter www.westernpacificweather.com/wp-content/uploads/2013/11/haiyan-barrierminer.jpg (abgerufen am 1. 3. 2013).

[3] The Washington Herald, 30. November 1912, siehe unter www.westernpacificweather.com/wp-content/uploads/2013/11/haiyan-wahingtonherald.jpg (abgerufen am 1. 3. 2013).

[4] James Berger, *After the End: Representations of Post-Apocalypse*, Minneapolis, MN 1999, 5. Vgl. auch Teresa Heffernan, *Post-Apocalyptic Culture: Modernism, Post-Modernism and the Twentieth Century Novel*, Toronto 2000; Paul Fiddes, *The Promised End: Eschatology in Theology and Literature*, London 2000.

[5] Ebd.

[6] „Lipa Archbishop: Ungodly laws cause disasters," 20. November 2013, siehe unter www.abs-cbnnews.com/nation/regions/11/20/13/lipa-archbishop-ungodly-laws-cause-disasters (abgerufen am 1. 3. 2013).

[7] Berger, *After the End*, 5–6.

[8] Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz [5]1992, 166.

[9] Ebd., 170.

[10] Ebd., 166f.

[11] Ebd., 177, 176.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Theologisches Forum

Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges und die katholische Theologie in Deutschland

Lucia Scherzberg und August H. Leugers-Scherzberg

Im Oktober 1914 wurde in allen großen deutschen Tageszeitungen das berüchtigte *Manifest der 93* veröffentlicht, das den deutschen Überfall auf Belgien verteidigte, Kriegsverbrechen leugnete und den Militarismus in Deutschland rechtfertigte - mit den Unterschriften namhafter Vertreter auch der deutschen katholischen Universitätstheologie (Albert Ehrhard, Sebastian Merkle, Joseph Mausbach, August Joseph Schmidlin). Im *Ausschuß zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg,* einem Werkzeug der deutschen Auslandspropaganda unter Federführung des Zentrums-Politikers Matthias Erzberger, arbeiteten viele katholische Universitätstheologen und katholische Spitzenpolitiker mit. Georg Pfeilschifter, Heinrich Finke, Joseph Mausbach, Heinrich Schroers und Michael Faulhaber initiierten das Werk *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg* als Abwehrschrift gegen das im April 1915 vom *Institut Catholique* in Paris unter Mitwirkung vieler französischer Bischöfe publizierte Buch *La Guerre Allemande et le Catholicisme,* in dem die deutschen Katholiken beschuldigt wurden, gemeinsam mit dem preußischen Protestantismus einen Krieg gegen den Katholizismus zu führen.[1]

Wie war es zu dieser Situation gekommen?

In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg beschworen die Wortführer des deutschen Katholizismus immer wieder die Gefahr eines neuen Kulturkampfes.[2] Genährt wurden diese Ängste durch die zahlreichen konfessionellen Konflikte, die die Geschichte des Wilhelminischen Deutschlands durchziehen. Die permanenten Anschuldigungen, besonders der Vorwurf der mangelnden Staatstreue, forderten den Patriotismus der Katholiken geradezu heraus.

Matthias Erzberger, Repräsentant der jüngeren Generation von Zentrumspolitikern, wurde nach einer steilen Parteikarriere seit 1906 regelmäßiger Berichterstatter über Militärvorlagen in der Budgetkommission des Reichstages. Er verstand es, sein energisches Eintreten für die militärische Aufrüstung seit 1911 mit populären Forderungen nach Besserstellung des einfachen Soldaten und verschiedenen anderen Reformen des Militärs zu verbinden, sodass er auch die Zentrumswähler von der Notwendigkeit der Rüstungsausgaben überzeugen konnte. Dabei stellte der talentierte katholische Parlamentarier Deutschland als das unschuldige Opfer des von den anderen begonnenen Wettrüstens dar. Gerade durch die Hochrüstung aber werde der Friede gesichert. Auch der *Volksverein für das katholische Deutschland,* der sozialpolitische Massenverein des deutschen Katholizismus, unterstützte die deutsche Aufrüstungspolitik.

Im Kriegstaumel der ersten Augusttage des Jahres 1914 und im Kaiserwort aus der Reichstagsrede vom 4. August 1914 - „Ich kenne keine Parteien mehr, ich kenne nur noch Deutsche" - schien das Streben der deutschen Katholiken nach einem gleichberechtigten und gleichgeachteten Miteinander im deutschen Nationalstaat an sein Ziel gekommen zu sein. Dass damit die nicht-deutschen katholischen Minderheiten im Deutschen Reich - Polen, Oberschlesier, Elsässer und Lothringer - ausgegrenzt wurden, wurde geflissentlich ignoriert.

Ebenso sah man von katholischer Seite darüber hinweg, dass in den ersten Kriegstagen das neutrale, katholische Belgien angegriffen wurde und dabei große Teile des deutschen Militärs ihren gewaltbereiten Antikatholizismus und Antiklerikalismus auslebten. Der „Franktireurwahn" der deutschen Truppen in Belgien und Frankreich, also die fast paranoide Vorstellung, überall von Partisanen umgeben zu sein, führte in der ersten Phase des Krieges zu Massenerschießungen von Zivilisten, dem Niederbrennen von Innenstädten und ganzen Ortschaften und der standrechtlichen Erschießung von katholischen Geistlichen, die

August H. Leugers-Scherzberg, Dr. theol., Privatdozent für Neuere Geschichte an der Universität Duisburg-Essen, Lehrstuhlvertreter für Theologie- und Kirchengeschichte an der Universität des Saarlandes, Hauptforschungsgebiete: Geschichte des deutschen Katholizismus im Kaiserreich und der Weimarer Republik, Geschichte der SPD nach 1945. Anschrift: Im Flürchen 34, D-66133 Saarbrücken.
E-Mail: leugers-scherzberg@t-online.de.
Lucia Scherzberg, Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes, Hauptforschungsgebiete: Katholische Theologie und Aufarbeitung der Vergangenheit, insb. Affinität katholischer Theologen zum Nationalsozialismus, Feministische Theologie. Anschrift: Im Flürchen 34, D-66133 Saarbrücken.
E-Mail: lscherzberg@t-online.de.

von deutschen Militärs als Anstifter der Freischärlerei verdächtigt wurden. Als jedoch die Presse in Deutschland meldete, dass belgische Kleriker hilflose deutsche Kriegsverwundete brutal ermordet hätten, bemühten sich deutsche Bischöfe und katholische Politiker, solche Nachrichten von Seiten der Regierung unterdrücken zu lassen. Ihre Hauptsorge galt dem Anliegen, die durch den Krieg erhoffte gesellschaftliche Aufwertung des Katholizismus nicht zu gefährden. Solidarität mit den belgischen Glaubensbrüdern wurde nicht geübt.[3]

Wie wirkte sich der Krieg in der katholischen Theologie aus?

Bereits seit der Jahrhundertwende hatten in der katholischen Theologie Veränderungen hinsichtlich der Begründung des Glaubens und des Offenbarungsverständnisses eingesetzt. Die Tendenz ging hin zu einer „inneren" Begründung des Glaubens und einer Fokussierung auf den Menschen. Offenbarung und Gnade wirken in diesem Verständnis im Bewusstsein und der Erfahrung der Menschen und kommen nicht von außen an sie heran. Während des Ersten Weltkrieges und danach wurde die moderne katholische Theologie stark von dem katholischen Philosophen Max Scheler beeinflusst, der einen „dritten Weg" jenseits von Neuscholastik und kantianischer Philosophie anzubieten schien. Die deutschen katholischen Intellektuellen folgten Scheler gerne in ihren Hoffnungen auf nationale Anerkennung, da er ihnen in Aussicht gestellt hatte, nach dem gewonnenen Krieg aufgrund deutscher Expansion in katholische Nachbarregionen innerstaatlich an Gewicht zu gewinnen und schließlich auch den Katholizismus weltweit zu dominieren. Scheler hatte den Krieg als „Gesamterlebnis" in räumlicher und heilsgeschichtlicher Bedeutung („Fülle der Zeit", *kairós*) beschrieben und ihn als größten „Einheitsbildner" für die Nation bezeichnet.[4]
Diese Entwicklungen spiegelten sich in der katholischen Kriegstheologie wider. War der Krieg in der katholischen Predigt klassischerweise und in paränetischer Absicht als Strafe Gottes und als Mittel zur Durchsetzung des Heilsplanes dargestellt worden, bezog sich die Kriegstheologie nun auf das Erleben des Krieges und interpretierte den Krieg als Ort der Gotteserfahrung. Das Erlebnis des Krieges sei so überwältigend, dass nur Gott selbst dahinter stehen könne. Besonders betont wurde die Unmittelbarkeit, mit der Gott erfasst werden könne. Die Christologie trat in den Hintergrund und wurde auf den Opfertod Jesu reduziert. Dem heroischen Christus gleichförmig sei der Soldat, der sein Leben auf dem Schlachtfeld opfere, um der Welt den Frieden zu geben.
Hermann Platz, Romanist, Mitglied des Schell-Kreises und des Katholischen Akademikerverbandes[5], der in engem Kontakt zu dem berühmten Benediktinerkloster Maria Laach stand und regelmäßig in der führenden katholischen Kulturzeitschrift *Hochland* veröffentlichte, beschrieb seine Kriegserfahrungen an der Ostfront als ein unbeschreibliches, überwältigendes Erlebnis. In diesem Erlebnis habe er die Seele wieder entdeckt, die der seelenlosen Kultur der Vorkriegszeit

zum Opfer gefallen sei. Der Krieg ist für ihn gemeinschaftsbildend, denn sein Wesen sei Entpersönlichung und Volkwerdung, organische Eingliederung in eine Gemeinschaft. Mit der Wiederentdeckung der Seele entstehe die Sehnsucht nach Gott, dessen Kraft im Krieg erfahren werde. Auch dem Durchschnittsmenschen, der in normalen Zeiten zu solcher Erfahrung gar nicht fähig wäre, sei dieses überragende Erlebnis zuteil geworden. Doch solle es von Nutzen sein, müsse das Ewige, das Heroische, das die Menschen ergriffen habe, in eine dauerhafte Form gebracht werden. Der beste Weg dazu sei die Teilnahme an der Liturgie der katholischen Kirche, die der „Sehnsucht nach dem Organischen" Erfüllung biete. Die „erschütterten Seelen" müssten in die „Friedensauen der Liturgie", die „Stimmungsreligiosität" in die „liturgische Organisiertheit" überführt werden. Diese Schrift erschien 1916 unter dem Titel *Krieg und Seele* und wurde nach dem Krieg unter dem Titel *Zeitgeist und Liturgie* wieder aufgelegt.[6]
Liturgie und Kriegserleben werden für Hermann Platz in der Reflexion nahezu deckungsgleich. Beide verbindet der theologische Gedanke der Realpräsenz und der durch sie gestifteten Gemeinschaft mit Gott. So wie Christus in der Eucharistiefeier gegenwärtig wird, ist Gott im Erleben des Soldaten gegenwärtig. Das Opfer in der Messe und der tatsächliche bzw. antizipierte Opfertod des Soldaten werden gleichförmig. „Die heulende Granate ist für Millionen die Drommete des Gerichts geworden. Schlachtfeld und Schützengraben werden zu geweihten Orten, an denen neugeborene Seelen das Opfer ihres Lebens bringen."[7] Und so soll das liturgische Erlebnis zur Fortsetzung des Kriegserlebnisses in Friedenszeiten werden.

Kriegserlebnis und Volksfrömmigkeit

Die praktizierte Alltags-Frömmigkeit in Kriegszeiten entsprach diesen Vorstellungen nicht. Zwar hielten viele Soldaten gerade dort, wo sie starken nervlichen Belastungen ausgesetzt waren - beim Ausrücken ins Gefecht, in den Schützengräben und in den Unterständen - an ihren religiösen Überzeugungen fest, und die Gegenwart der Militärgeistlichen half vielen, die Belastungen des Frontalltags und die traumatischen Erlebnisse auf den Schlachtfeldern zumindest teilweise zu verarbeiten. Doch spielten für die Frömmigkeit an der Front und zu Hause Riten und Devotionalien, z.B. die Bitte um das Lesen einer Messe oder um das Gebet der Angehörigen, eine größere Rolle als die religiöse Deutung von Erlebnissen. Für den Anstieg des Kirchenbesuchs und der Teilnahme an den Sakramenten zu Beginn des Krieges war weniger die Kriegsbegeisterung als das Bedürfnis nach Schutz und Trost entscheidend, das auch nach dem baldigen Rückgang der Teilnahme am Gottesdienst bestehen blieb. Von kirchlicher Seite wurde nun die Herz-Jesu-Verehrung als Schutz und Trost spendende Frömmigkeitsform besonders gefördert und die schützende Wirkung des Herzens Jesu mit Hilfe entsprechend ausgewählter und redigierter Feldpostbriefe propagiert.[8] Der Kirchenhistoriker und katholische Priester Georg Pfeilschifter erhielt vom oben erwähnten

Propaganda-Ausschuss den Auftrag, entsprechende Feldpostbriefe katholischer Soldaten zu edieren. Die Betonung des Erlebnisses ist also auch hier sekundär und funktionalisiert. Man schrieb dem Fronterlebnis eine größere Autorität als der klerikalen Predigt zu.

Nach dem Krieg versuchten Anhänger und Repräsentanten der Liturgischen Bewegung, an diese Autorität des Kriegserlebnisses anzuknüpfen, um die jungen Kriegsheimkehrer anzusprechen. In der nicht-neuscholastischen Theologie nach 1918 gewannen Erlebnis, Erfahrung und Gemeinschaft eine entscheidende Bedeutung. Prominente Theologen wie Karl Adam und Karl Eschweiler griffen schließlich in ihrer enthusiastischen Zustimmung zur Machtübernahme der Nationalsozialisten auf die Deutung des sogenannten „Augusterlebnisses", der überwältigenden Begeisterung zu Kriegsbeginn, als Einigungs- und Gemeinschaftserlebnis des deutschen Volkes zurück.[9]

[1] Georg Pfeilschifter u.a. (Hg.), *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg,* Freiburg i. Br. 1916; Alfred Baudrillart, *La guerre allemande et le catholicisme,* Paris 1915.

[2] August Hermann Leugers[-Scherzberg], *Einstellungen zu Krieg und Frieden im deutschen Katholizismus vor 1914,* in: Jost Dülffer/Karl Holl (Hg.), Bereit zum Krieg, Göttingen 1986, 56-73.

[3] John Horne/Alan Kramer, *Deutsche Kriegsgräuel 1914,* Hamburg 2004; Hermann-Josef Scheidgen, Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg, Köln u.a. 1991, 294-313.

[4] Max Scheler, *Krieg und Aufbau,* Leipzig 1916, 1-20 (Der Krieg als Gesamterlebnis), 196-372 (Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Katholiken nach dem Krieg), ders., *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915), 3. neu durchgesehene Auflage, Leipzig 1917, z.B. 98f, 152, 191f.

[5] Nach dem Krieg war er Mitglied der katholischen Friedensbewegung und Gründer der Zeitschrift *Abendland.*

[6] Hermann Platz, *Krieg und Seele,* Mönchengladbach 1916; ders., *Zeitgeist und Liturgie,* 2. vielfach umgestaltete und vermehrte Auflage, Mönchengladbach 1921, Zitate: 60, 78, 79.

[7] Platz, *Zeitgeist und Liturgie,* 59; vgl. Lucia Scherzberg, *Liturgie als Erlebnis und Kirche als Gemeinschaft,* in: Lucia Scherzberg (Hg.), Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie, Saarbrücken 2010, www.universaar.uni-saarland.de/journals/public/journals/3/Komplettausgabe_tgBeiheft1.pdf.

[8] Claudia Schlager, *Feldpostbriefe in der kirchlichen Propaganda des Ersten Weltkrieges,* in: Veit Didczuneit u.a. (Hg.), Schreiben im Krieg, Schreiben vom Krieg, Essen 2011, 481-490; vgl. auch dies., *Kult und Krieg: Herz Jesu - Sacré Coeur - Christus Rex im deutsch-französischen Vergleich 1914-1925,* Tübingen 2011.

[9] Lucia Scherzberg, *Karl Adam und der Nationalsozialismus,* Saarbrücken 2011, www.universaar.uni-saarland.de/journals/public/journals/3/Komplettausgabe_tgBeiheft3.pdf; Thomas Marschler, *Karl Eschweiler 1886-1936,* Regensburg 2011.

Überlegungen zur Rolle der Kirchen des Balkans und zum Ersten Weltkrieg

Ivo Banac

Im Jahre 1911 verfasste der serbische Priestermönch Nikolaj Velimirović (1881-1956), der 1908 an der Universität Bern zum Doktor der Theologie promoviert worden war, eine faszinierende Studie über die religiösen Ideen des montenegrinischen Fürstbischofs Petar II. Petrović-Njegoš (1813-1851)[1]. Diese bietet ein Jahr vor dem Beginn der Balkankriege und drei Jahre vor dem Ersten Weltkrieg einen Einblick in das intellektuelle und politische Denken der orthodoxen Christen auf dem Balkan.

Es ging in dieser Studie darum, die Art, wie Njegoš sein Christsein verstand („Niemals hat ein christlicher Priester weniger über Christus gesagt als dieser oberste Hierarch in Cetinje"[2]), zu versöhnen mit der Idee des Heiligen Krieges gegen den Islam, der das Hauptanliegen und die lebenslange Aufgabe war, zu deren Erfüllung Njegoš sich gesandt fühlte. Velimirović versuchte diese Versöhnung, indem er zu beweisen suchte, dass dieser Bischof wirklich kein Ungeheuer war, obwohl er den Vorschlag eines britischen Besuchers zurückwies, die auf Stangen gespießten Köpfe enthaupteter Türken zu entfernen, die als beschämender Schmuck seines befestigten Palais dienten. „In dieser makabren Zurschaustellung von Köpfen sah Njegoš keine Köpfe menschlicher Wesen, sondern bloß die Köpfe von Feinden der Gerechtigkeit."[3] Umgekehrt prallte Njegoš entrüstet zurück, als er in Italien die Marmorstatue Laokoons und seiner Söhne erblickte, da sie seiner Meinung nach „Ausdruck eines völlig verabscheuungswürdigen, brutalen Denkens sei und dass hier ein Geschehen dargestellt werde, das nicht würdig ist, dass man seiner gedenke: Der trojanische Priester Laokoon suchte doch nur als guter Patriot sein von den arglistigen Griechen angegriffenes Vaterland zu retten. Und dafür straften die Götter ihn, indem sie schreckliche Schlangen aus dem Meer kommen ließen, die den unglücklichen Vater und seine beiden Söhne erdrosseln sollten. Was für unverständliche Götter seien dies? Und was für ein schrecklicher Mensch konnte sein großes Talent damit verschwenden, um einem solch unerhörten Akt göttlicher Ungerechtigkeit zu unsterblicher Erinnerung zu verhelfen?"[4] Für Velimirović (und für Njegoš) bedeutete wirkliches Heldentum, Rache an den Feinden der Gerechtigkeit zu nehmen. Und einzig ein edler Ritter konnte wahrer Rächer sein.

In diesem System war der Islam „ein Nebentrieb am echten Zweig", nicht weil er

Ausdruck des Glaubens an einen falschen Gott war, sondern aufgrund seiner Auswirkungen: „Die Verletzung der Freiheit anderer Menschen und ihre Unterwerfung unter eine Tyrannei, das ist Unrecht."[5] Daher war die Ausrottung der Muslime die einzige Lösung, der sich der Erste Balkankrieg (1912-1913) im Großen und Ganzen verschrieb. Danach aber, als die „christlichen" Armeen des Balkans mit den Türken in einem Beutezug gegen Bulgarien kämpften (Zweiter Balkankrieg, 1913), zeigten sich die Grenzen der christlichen Solidarität.

1914 befand sich der Balkan am Ende der kritischsten Periode nationaler Integration. Hundert Jahre vorher war noch keineswegs klar, was die traditionellen Ethnonyme wirklich bedeuteten. Serbe, Bulgare oder Grieche zu sein war im osmanischen Osten des Balkans einfach ein anderer Ausdruck für die Zugehörigkeit zum orthodoxen Christentum. Die im Herrschaftsbereich der Habsburger lebenden Serben Ungarns und Kroatiens waren nicht wirkliche Serben, obwohl sie unter der von serbischen Flüchtlingen gebildeten kirchlichen Jurisdiktion von Syrmisch-Karlowitz lebten. Die ungarische und kroatische „Nation" dagegen bildeten jeweils die herrschende Schicht der beiden Königreiche, in denen das Christentum (katholischen Bekenntnisses in Kroatien und kalvinistischen sowie katholischen Bekenntnisses in Ungarn) noch das erstrangige Identifikationskriterium bildete. In den adriatischen und ionischen Küstenregionen gab es einige andere Identitäten, die ebenfalls grundlegend konfessionell bestimmt waren.

Im Lauf des 19. Jahrhunderts hatte sich diese Situation ständig verändert. Die gegen die Osmanen gerichteten Aufstände im orthodoxen Osten schufen die zunächst autonomen und dann unabhängigen Nationalstaaten Serbien, Montenegro, Griechenland, Rumänien und Bulgarien, in denen die nationalen Identitäten langsam das Übergewicht gewannen, und zwar nicht nur über die Orthodoxie als Glaubensgemeinschaft, sondern auch über ihre institutionelle Einheit unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel. Nationale Bestrebungen entwickelten sich im Gleichklang mit der Einrichtung ethnisch fundierter autokephaler Kirchen. Die Errichtung des Bulgarischen Exarchats im Jahr 1872 war der Höhepunkt der „ethnophiletischen" Tendenzen, welche die aus vielfach verschiedenen ethnischen Gruppen zusammengesetzten orthodoxen Gemeinschaften in Makedonien, in Thrakien und anderswo buchstäblich spalteten. Auch in Ungarn kämpften die rumänischen Orthodoxen unter Andrei Şaguna für Autonomie und linguistische Rechte innerhalb der vorwiegend serbisch geprägten orthodoxen Jurisdiktion. Ebenso suchten die nationalen Bewegungen unter den in den Ländern des Habsburgerreiches lebenden Slowenen und Kroaten (die stark beeinflusst waren von der deutschen Romantik mit ihrer Betonung des Rechtes der Muttersprachen), die trennenden Aspekte christlicher Denominationen zu relativieren zugunsten der nationalen Identität. Auch in den Gebieten mit großem muslimischem Bevölkerungsanteil, in denen die nationale Prägung bisher am geringsten war, wurden die von der Religionszugehörigkeit bestimmten Unterschiede nun weniger betont, und an ihre Stelle trat das „nationale Denken". Dies kommt zum Ausdruck in der berühmten Erklärung des albanischen Schriftstellers Pashko Vasa: *„E mos shikoni kisha e xhamia: Feja e shqyptarit asht*

Shqyptaria!" („Frage nicht nach Kirche oder Moschee: Der Glaube des Albaners ist das Albanertum!"). Kurzum: Spätestens 1914 war der Nationalismus der neue öffentliche Kult, der alles, einschließlich der Religion, veränderte. Eben weil der Nationalismus zur herrschenden modernen, weltlichen Ideologie wurde, war seine augenfälligste Auswirkung im Bereich des Geisteslebens die „Säkularisierung" der Religion. Statt das Evangelium oder gar den heiligen Krieg gegen den Islam zu predigen, wie es in der Zeit der Kriege seit dem 17. Jahrhundert geschehen war, predigten die Kirchen auf dem Balkan - die orthodoxen ebenso wie die katholischen - mehr und mehr die heilige Pflicht nationalen Denkens und Handelns.

Die Inhalte dieser Predigt jedoch unterschieden sich je nach der besonderen nationalen Prägung voneinander. Innerhalb Österreich-Ungarns bei den katholischen Kroaten und Slowenen waren diese Inhalte vornehmlich auf eine nationale Konzentration innerhalb der Doppelmonarchie ausgerichtet. Die großösterreichischen Kreise um Erzherzog Franz Ferdinand forderten von ihren kroatischen und slowenischen Untertanen zwar Gefolgstreue, machten ihnen aber auch vage und wenig konkrete Versprechen der Schaffung einer dritten (slawischen) Einheit innerhalb des Reiches. Damit förderten sie einen inländischen Nationalismus nichtrevolutionärer Art, der mit dem Hasbsburgpatriotismus vereinbar war. Im Gegensatz dazu entwickelten die orthodoxen Serben, Bulgaren, Griechen und Rumänen verschiedene Arten eines „heiligen" Irredentismus. Velimirović verlieh dem serbischen Irredentismus auf folgende Weise einen heiligen Charakter: „Das Land, in dem ihr geboren seid, meine Kinder, ist klein in seinen räumlichen Ausmaßen. Es ist aber noch keineswegs das Ganze eures Vaterlandes, sondern nur ein Teil eures künftigen Vaterlandes. Es ist nur eines der Stockwerke des Gebäudes, dessen Plan wir alle in unseren Herzen tragen. [...] Unsere Feinde stehen rund um unsere Festungswälle und versuchen täglich, sie zu durchbrechen und zu zerstören. [...] Dieses Land, meine Kinder, ist klein in seinen räumlichen Ausmaßen, ihr aber sollt groß sein und unser Land zum Wachsen bringen, sodass ihr von seinen Höhen herab weit über seine jetzigen Grenzen hinausschauen könnt, um die Grenzen unseres künftigen, großen und glücklichen Vaterlandes zu erblicken."[7]

Der Erste Weltkrieg, soweit er sich auf dem Balkan abspielte (chronologisch betrachtet: mit der Dolomitenfront, der Front vor Saloniki und der Karpatenfront), stand nur quantitativ gesehen dem Blutvergießen an den größeren Fronten nach. Die Verluste unter der Zivilbevölkerung waren sehr groß, was vielleicht zum Teil erklärt, warum sie oft mit dem Leiden Christi verglichen wurden. Der Rückzug der serbischen Armee im Winter 1915, der sie über die Albanischen Alpen zu den Adriahäfen und dann mit Hilfe französischer und italienischer Schiffe nach Korfu und Saloniki führte, wurde „das serbische Golgotha" genannt.

Ivo Banac ist Professor emeritus der Geschichte an der Universität Yale, USA, und Professor der Geschichte an der Universität Zagreb. Er war außerdem Herausgeber von „East European Politics and Societies", Minister für Umweltschutz und Stadtplanung in der Regierung von Kroatien, Mitglied des kroatischen Parlaments und Vorsitzender des kroatischen Helsinki-Komitees für Menschenrechte. Anschrift: Remetska cesta 3B, 10000 Zagreb, Kroatien. E-Mail: ivo.banac@yale.edu.

Südslawische Soldaten in der österreichisch-ungarischen Armee hatten in den Dolomiten oder an der Ostfront in Galizien nicht weniger harte Prüfungen und Verluste zu erleiden. Die von ihnen erlebte Spaltung zwischen dem Bewusstsein ihrer ethnischen Herkunft und der von ihnen geforderten staatsbürgerlichen Loyalität bewirkte keine Verlangsamung der diplomatischen Bewegung hin auf eine regionale Neugestaltung des Balkans. Nach dem Zusammenbruch der alten Herzländer Habsburgs und Ungarns war die hauptsächliche Veränderung der politischen Landkarte das Entstehen Jugoslawiens, eines serbisch-kroatischen Kondominiums unter der starken Prägung durch den alten serbischen Staat. Mit einer Mehrheit von 46 Prozent orthodoxer Christen in dem neuen Staat, den die Serben als ein vergrößertes Serbien verstanden, wurde Jugoslawien zu einem großen balkanischen Schauplatz neuer nationaler Konflikte, in denen die Religion eine Nebenrolle in den zugrunde liegenden nationalen Ideologien spielte.

Obwohl die Erinnerung an den Großen Krieg mit dem Erleben von Tod und Auferstehung zur Ursache des Entstehens der neuen Staatsordnung wurde, wurde der Krieg selbst merkwürdigerweise nicht zu einem bedeutenden Thema einer Kontroverse, außer insoweit es um die ihn auslösenden Geschehnisse ging. Den Serben konnte es nicht gleichgültig sein, dass man sie aufgrund der Rolle, die das offizielle Serbien bei der Ermordung von Franz Ferdinand gespielt hatte, für den Krieg verantwortlich machte. Auch die Serbisch-Orthodoxe Kirche, die zum neuen Heim für die verschiedenen orthodoxen Jurisdiktionen vorjugoslawischer Zeit geworden war, leistete Beistand bei der Argumentation für Serbiens Unschuld an der Ermordung des Thronfolgers, die doch mehr und mehr als der auslösende Wendepunkt auf dem Weg zur Befreiung und Einigung gesehen wurde. Die nichtserbischen Südslawen neigten dazu, den Mord (und den Beginn des Krieges) als einen zeitweiligen Endpunkt der Modernisierung zu sehen, und die Katholiken unter ihnen sahen ihn als Ausgangspunkt einer Zeit, in der sie sich auf die Rolle einer konfessionellen Minderheit einstellen mussten. Trotz der Auflösung Jugoslawiens in den 1990er Jahren ist dies bis zum heutigen Tag so geblieben. Und beim jetzigen Hundertjahrgedenken flammen polemische Betrachtungen über die Verantwortung für den Mord in Sarajewo und die darauffolgende Entscheidung Wiens für den Krieg wieder auf.

Die christlichen Kirchen auf dem Balkan waren als gemäßigt traditionelle Gemeinschaften in die Kriegsjahre eingetreten. Im Nordwesten unter den Slowenen und in geringerem Ausmaß unter den Kroaten konnte man damals den Einfluss der österreichischen sozialen Bewegungen spüren. Anderswo, unter den Orthodoxen der östlichen Regionen des Balkans gab es gewisse Bewegungen, die für Modernisierung eintraten. Das moderne Denken war aber überall vornehmlich nationalistisch gestimmt. Die orthodoxen Kirchen Serbiens, Bulgariens, Rumäniens und Griechenlands waren noch nicht in ihre aktiv antiökumenische Phase eingetreten, als sie begannen, ihre kulturellen Unterschiede zum christlichen Westen zu betonen. Das sollte dann in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen geschehen. Vorher ging der Krieg nur weiter mit der unablässigen Bewegung der Nationalisierung und Säkularisierung der Religion.

[1] Anm. d. Übersetzers: Zum Verständnis des Denkens des Fürstbischofs Petar II. Petrović-Njegoš sei hier vermerkt, dass die orthodoxen Fürstbischöfe von Cetinje seit dem 16. Jahrhundert zu politischen Führern der montenegrinischen Bergstämme geworden waren. Vom 17. Jahrhundert an war ihr Amt in der Familie Petrović-Njegoš erblich geworden. Mit Petar II. erreichte ihre politische Macht durch Ausschaltung konkurrierender Clans ihren Höhepunkt. Der Nachfolger Petars II. gab dann 1852 sein Bischofsamt auf und erklärte sich zum weltlichen Herrscher Montenegros.

[2] Nikolaj Velimirović, *Religija Njegošewa*, Belgrad 1911, 161f.

[3] Ebd.

[4] Ebd., 218f.

[5] Ebd., 174.

[6] www.wikiquote.org/wiki/Pashko_Vasa.

[7] Nikolaj Velimirović, *Besede pod gorom*, Belgrad 1912, 316.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

„Sinnloses Schlachten": Papst Benedikt XV. und der Erste Weltkrieg

John Pollard

Mehrere Male im Verlauf des Ersten Weltkriegs hat Papst Benedikt XV. den Konflikt als „sinnloses Schlachten" verurteilt. Diese Beschreibung spiegelt die tiefe Abscheu, die er vom ersten Augenblick an gegen diesen Krieg hegte und die ihn zu zahlreichen friedensdiplomatischen Initiativen und insbesondere zu seiner „Friedensnote" veranlasste, die er im August 1917 an die Regierungen der kriegführenden Länder sandte, um sie an den Verhandlungstisch zu bringen. Sie motivierte auch seine humanitären Aktivitäten, mit denen er das Los der Opfer - sowohl der Kriegsgefangenen als auch der Zivilisten - im Lauf des Krieges zu erleichtern suchte. Der größte Teil von Benedikts kurzem Pontifikat, nämlich vier von insgesamt nur siebeneinhalb Jahren, war vom Krieg überschattet, denn er wurde am 3. September 1914, also nur einen Monat nach Kriegsausbruch, gewählt.

Die Wahl des Erzbischofs von Bologna, Giacomo della Chiesa, der erst vier Monate vor dem Konklave zum Kardinal ernannt worden war, verdankte sich wohl vor allem seiner Arbeit an der Römischen Kurie und seiner Erfahrung auf dem

Gebiet der päpstlichen Diplomatie. Im Sommer 1914 hatte der diplomatische Einfluss des Vatikans einen seit Beginn der Neuzeit noch nicht dagewesenen Tiefststand erreicht. Obwohl zu Bayern, Preußen und dem österreichisch-ungarischen Kaiserreich, also dem Kern der späteren „Mittelmächte", ein herzliches Verhältnis bestand, waren die Beziehungen zu drei Großmächten, nämlich Großbritannien, Frankreich und den USA, gänzlich abgerissen und die zu einer vierten Macht, dem zaristischen Russland, angespannt. Benedikts Vorgänger, Pius X., und dessen Kardinalstaatssekretär Rafael Merry del Val waren somit nicht in der Lage, die diplomatischen Manöver während der Julikrise 1914 in irgendeiner Weise zu beeinflussen. Deshalb ging es den Kardinälen auf dem Konklave im September 1914 vor allem darum, einen Papst zu wählen, der diplomatisches Geschick besaß und den Einfluss der Kirche zugunsten des Guten in der Welt wiederherstellen konnte.

Die Friedensinitiativen Benedikts XV.

Und Benedikt enttäuschte sie nicht. In seiner ersten, sechs Tage nach seiner Wahl abgegebenen öffentlichen Erklärung *Ubi primum* stigmatisierte er den Krieg als Gottes Strafe für die Sünde und rief die kriegführenden Mächte dazu auf, ihre Waffen niederzulegen und Friedensgespräche zu führen. Diesen Appell wiederholte er in seiner ersten richtigen Enzyklika *Ad Beatissimi apostolorum* vom 1. November 1914. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich der Erste Weltkrieg vor allem in den Schützengräben an der Westfront bereits zu einem langen, blutigen Zermürbungskrieg verfestigt, und niemand konnte mehr ernsthaft glauben, dass „bis Weihnachten alles vorbei" sein würde. Benedikts Analyse der Konfliktursachen beinhaltete unter anderem die These, der Krieg sei dadurch herbeigeführt worden, dass der Mensch von Gott abgefallen sei und Christus und seine Kirche ablehne. Daneben aber formulierte die Enzyklika die scharfsichtige Beobachtung, dass der Konflikt nicht einfach auf den Antagonismus zwischen den Nationen zurückgehe, sondern auf den „Hass zwischen den verschiedenen Völkerstämmen" und dass dieser „aufs höchste gestiegen" sei. Damit gehörte Benedikt zu den Ersten, die erkannten, dass die internationalen Beziehungen in Europa zunehmend von der sozialdarwinistischen Vorstellung eines Rassenkampfs insbesondere zwischen Teutonen und Slawen, will sagen zwischen Deutschen und Russen, beeinflusst wurden. „Es stehen ja andere Wege offen, es gibt andere Mittel, verletzte Rechte wiederherzustellen" - doch trotz dieses drängenden Appells nannte der Papst in *Ad Beatissimi apostolorum* noch keine konkreten, praktischen Grundlagen für mögliche Friedensverhandlungen.

Von 1915 an unternahm er jedoch mehrere diplomatische Schritte, um den Frieden wiederherzustellen oder zumindest eine weitere Ausbreitung des Krieges zu verhindern. So versuchte er im April und im Mai 1915 zwischen Österreich-Ungarn und Italien zu vermitteln, damit Letzteres Ersterem nicht den Krieg erklärte; Ende 1916/Anfang 1917 versuchte er als Sprachrohr zwischen einigen

der Ententemächte und dem neuen österreichischen Kaiser Karl I. zu agieren, und im Frühling 1917 appellierte er an Präsident Woodrow Wilson, um den Kriegseintritt der Vereinigten Staaten zu verzögern.

Sein kühnster und bekanntester Versuch, den Krieg zu beenden, erfolgte im August 1917. Nachdem er Msgr. Eugenio Pacelli (den späteren Papst Pius XII.) als Nuntius nach Deutschland entsandt hatte, um die dortige Stimmung zu sondieren, veröffentlichte er seine „Friedensnote", in der er als praktische Grundlage für Friedensverhandlungen einige zentrale Vorschläge formulierte: die Wiederherstellung der moralischen Kraft des internationalen Rechts, allseitige Abrüstung, internationale Schlichtung von Streitigkeiten, Freiheit der Meere, gegenseitigen Verzicht auf Reparationszahlungen, ferner die Räumung und Rückgabe besetzter Territorien und Versöhnungswillen bei den Verhandlungen über rivalisierende Gebietsansprüche. Doch die Reaktion der Kriegsparteien war negativ; keine Seite war der Auffassung, die Zeit sei reif für eine Friedensinitiative. Namentlich Woodrow Wilson reagierte kühl und kritisch. Damit war das Scheitern von Benedikts Friedensvorschlägen besiegelt, denn inzwischen waren die Vereinigten Staaten in den Krieg eingetreten, und die Kriegsbemühungen der Ententemächte hingen zunehmend vom Beitrag der mit der Entente assoziierten USA ab. Benedikt war bitter enttäuscht über den Misserfolg seiner „Friedensnote" und die öffentlichen Reaktionen darauf: In Frankreich nannte man ihn „le Pape boche" (*boche* war ein Schimpfwort für die deutschen Soldaten im Ersten Weltkrieg), in Deutschland „den französischen Papst" und in Italien sogar in Anspielung auf seinen Namen „Maledetto XV." (Benedikt oder *Benedetto* heißt „gesegnet", *Maledetto* dagegen „verflucht").

Erschwernisse der päpstlichen Friedensbemühungen während des Krieges

Dem Erfolg der vatikanischen Friedensbemühungen während des Ersten Weltkrieges standen einige, teils hausgemachte Hindernisse im Wege. Zunächst einmal brauchte es Zeit, aus der diplomatischen Isolation herauszukommen, in der Pius X. den Vatikan zurückgelassen hatte, obwohl diese durch die Sachzwänge des Krieges Stück für Stück aufgebrochen wurde, weil sowohl kriegführende Mächte wie Großbritannien als auch neutrale Staaten wie die Schweiz und die Niederlande den Schulterschluss mit dem Heiligen Stuhl suchten, der sich selbst in dem Konflikt für neutral und unparteiisch erklärt hatte. Die geographische Lage des Vatikans innerhalb von Italien, zu dem er keine diplomatischen Beziehungen unterhielt, war ein weiteres

John Pollard, geb. 1944, ist Professor Emeritus für neuere Geschichte der Anglia Ruskin University sowie Fellow für Geschichte an der Universität Cambridge und 2013–2014 ebenso an der Britischen Schule in Rom. Veröffentlichungen u.a.: The Unknown Pope: Benedict XV. (1914–1922) and the Pursuit of Peace (1999); Money and the Rise of the Modern Papacy: Financing the Vatican, 1850–1950 (2005); The Papacy in the Age of Totalitarianism, 1914–1958 (2014). Anschrift: Trinity Hall, Trinity Lane, Cambridge, CB6 2RB, Großbritannien. E-Mail: jfp32@cam.ac.uk.

Handicap. Als Italien Österreich-Ungarn und Deutschland den Krieg erklärte, wurden die Botschaften dieser Länder aus Rom verbannt und ins schweizerische Lugano verlegt, was die diplomatische Kommunikation weiter erschwerte. Noch komplizierter wurde die Lage für Benedikt, als der italienische Außenminister Sidney Sonnino auf der Anwendung einer Klausel im Londoner Vertrag von 1915 bestand (der die Modalitäten von Italiens Kriegseintritt regelte, das sich mit Großbritannien, Frankreich und Russland gegen die Mittelmächte verbündet hatte) und damit den Papst von der Beteiligung an einer etwaigen Friedenskonferenz ausschloss.

Hinzu kam das Problem, dass der Vatikan, der ja unter Benedikt auch seine eigenen Interessen - gewissermaßen seine eigenen „Kriegsziele" - verfolgte, nicht wirklich als „unparteiisch" gelten konnte. So hoffte der Heilige Stuhl beispielsweise, in jedem Fall von nachfolgenden Friedensverhandlungen zu profitieren und zumindest einen Teil der territorialen Souveränität der Päpste zurückzuerhalten, die man verloren hatte, als die italienischen Truppen im September 1870 in Rom einmarschiert waren. Außerdem hatte er ein großes Interesse am Fortbestand des österreichisch-ungarischen Kaiserreichs, der letzten katholischen Großmacht in Europa, die als Bollwerk gegen das orthodoxe Russland fungieren sollte. Die Furcht vor einem Wiedererstarken der Orthodoxie führte dazu, dass Benedikts Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri, vermutlich mit Benedikts Zustimmung, versuchte, das deutsche Oberkommando im April 1916 zu besonderen Anstrengungen zu bewegen, um dem russischen Vormarsch auf Konstantinopel Einhalt zu gebieten. Erst im November 1918 bemühten sich Benedikt und Gasparri dann um die Unterstützung der Amerikaner, um die komplette militärische Niederlage und den Zusammenbruch des österreichisch-ungarischen Kaiserreichs abzuwenden.

Die Inspiration der päpstlichen Friedenspolitik

Wovon waren Benedikts Friedensinitiativen und humanitäre Bemühungen letztlich inspiriert? Sie sind wohl vor allem einem übermächtigen Gefühl der christlichen Nächstenliebe und des Mitleids zuzuschreiben - Benedikt war in erster Linie schockiert über die neuen Methoden der Kriegsführung, die zwischen 1914 und 1918 üblich wurden: die Schrecken der Grabenkämpfe oder die Tatsache, dass Passagier- und Handelsschiffe torpediert und Städte mitsamt ihrer Zivilbevölkerung aus der Luft bombardiert und beschossen wurden. Man kann daher die These vertreten, dass Benedikts Friedensbemühungen - er war sechseinhalb Jahre lang Erzbischof in Bologna, einer der größten und schwierigsten Diözesen Italiens, gewesen - nicht nur aus seiner diplomatischen, sondern auch aus seiner *pastoralen* Erfahrung erwuchsen. Hinzu kam die Frage der *Gerechtigkeit:* Ein Leitmotiv zahlreicher päpstlicher Verlautbarungen und tatsächlich auch des Friedensprozesses, der 1919 begann, war die Notwendigkeit der Gerechtigkeit als einziger tragfähiger Grundlage für einen dauerhaften Frieden. Es findet sich in

seinen Äußerungen allerdings keinerlei eigens ausgearbeitete theologische Begründung für die Rolle, die der Vatikan während des Krieges spielte. Andererseits bemühten Katholiken auf beiden Seiten von Anfang an unweigerlich die Theorie vom „gerechten Krieg", um ihre Sache zu verteidigen, und sowohl französische als auch deutsche Katholiken schickten Rechtfertigungsschreiben an die im September 1914 zum Konklave zusammengetretenen Kardinäle. Die Tatsache, dass Millionen von Katholiken *auf beiden Seiten* kämpften, brachte den Papst also während der gesamten Dauer der Feindseligkeiten in eine schwierige Position. Und schließlich waren sowohl der Papst als auch sein Staatssekretär aufgrund ihrer eher konservativen staatsmännischen Ausrichtung ernsthaft besorgt über die ökonomischen und sozialen Folgen des Krieges auf innerstaatlicher Ebene, was Benedikt auch zu seiner zweiten berühmten Beschreibung dieses Krieges - nämlich als den „Selbstmord des zivilisierten Europa" - veranlasste. Nach den beiden Revolutionen in Russland 1917 wurde diese Sorge umso dringlicher.

Mit dem Fortschreiten des Krieges sah sich das Vatikanische Staatssekretariat überdies in der unangenehmen Lage, dass beide Seiten ihm Dutzende von Klagen über Kriegsverbrechen zusandten, die die jeweils andere Partei angeblich begangen hatte. Der Heilige Stuhl verfügte nicht über Gerichtshöfe, die zu einem ähnlichen Vorgehen wie später das Nürnberger Tribunal oder der Internationale Strafgerichtshof befugt gewesen wären. Ohnehin hätte ein wie auch immer geartetes Urteil über mutmaßliche Kriegsverbrechen den Neutralitätsanspruch des Vatikans untergraben. Das hielt Benedikt jedoch nicht davon ab, in einer Korrespondenz mit dem osmanischen Sultan und seinen Verbündeten, dem österreichisch-ungarischen und dem deutschen Kaiser, gegen das Massaker an den armenischen Untertanen des Sultans, den ersten großen Völkermord des 20. Jahrhunderts, zu protestieren. Das ist der Grund dafür, dass in Konstantinopel (dem heutigen Istanbul) noch heute eine Statue Benedikts XV. steht. Darüber hinaus investierte Benedikt die enorme Summe von 80 Millionen Lire in humanitäre Hilfsaktionen zugunsten von Soldaten und Zivilisten - unter anderem wurden kranke und verletzte Kriegsgefangene beider Seiten zur Genesung in die Schweiz geschickt -, was ihm den unbegründeten Vorwurf eintrug, er habe den Heiligen Stuhl damit in den Bankrott getrieben.

Das Erbe Benedikts XV.

Benedikts Erbe hat fast 100 Jahre lang fortgewirkt. Sein unmittelbarer Nachfolger, Pius XI., und sein Staatssekretär, den er von Benedikt übernahm, Kardinal Gasparri, trugen in den 1920er Jahren aktiv zu den Bemühungen um Frieden und Sicherheit in Europa bei, und mit Eugenio Pacelli, der 1930 Staatssekretär geworden war, verfolgte Pius XI. dieselbe Politik. Als Pacelli dann im März 1939 selber Papst wurde, nutzte er die vatikanische Diplomatie, kaum dass Hitler Polen Anfang September den Krieg erklärt hatte, zu mehreren Versuchen, den

Frieden zu bewahren. Außerdem folgte er Benedikts Beispiel darin, dass er ein vatikanisches Auskunftsbüro einrichtete, um bei der Suche nach vermissten Kriegsgefangenen und Zivilisten zu helfen, und während des Zweiten Weltkriegs und danach groß angelegte humanitäre Hilfsaktionen voranbrachte. Seit 1945 haben die verschiedenen Päpste ihren Einfluss geltend gemacht, um zu Friedensbemühungen beizutragen - so Johannes XXIII. während der Kubakrise von 1962, Paul VI. während des Vietnamkriegs in den späten 1960er Jahren und Johannes Paul II. während des Golf- und des Irakkriegs. Folglich ist die aktive diplomatische Rolle, die der Heilige Stuhl nach wie vor bei internationalen Friedensbemühungen spielt, das kostbarste und nachhaltigste Erbe von Benedikts kurzem Pontifikat.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Apokalyptik interdisziplinär

Gregor Taxacher: Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie im Angesicht der Endzeit, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012, 224 S., € 19,99

Andreas Grandy: Die Weisheit der Gottesherrschaft. Eine Untersuchung zur jesuanischen Synthese von traditioneller und apokalyptischer Weisheit (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 96), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 266 S., € 69,99

Gerda Riedl - Manfred Negele - Christian Mazenik (Hg.): Apokalyptik. Zeitgefühl mit Perspektive? Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2011, 254 S., € 35,90

Die zentrale These von Gregor Taxachers Buch *Apokalypse ist jetzt* lautet, dass wir uns angesichts der notwendigerweise katastrophalen Folgewirkungen unserer Lebensweise in einer Endzeitsituation befänden, die sich mit den Kategorien der biblischen Apokalyptik beschreiben lasse. Für die Kirche ergebe sich damit die Möglichkeit, eine ungewohnt relevante Zeitansage zu machen. Taxacher benennt zwei Aspekte, anhand derer sich die Lebensweise speziell der Bewohner der Industrieländer als „himmelschreiende Sünde" erweist, nämlich den Raubbau an der Natur (Klimakatastrophe, Artenschwund, Vernichtung des Regenwaldes, Umweltverschmutzung) sowie die wirtschaftliche Ungleichheit zwischen Industrie- und Entwicklungsländern. Für Taxacher wird die weltweite Wachstumsökonomie unausweichlich gegen die Wand fahren. Dies alles liegt auf der Hand, aber man verdrängt es oder flüchtet sich in Ausweichmanöver (Spenden, Entwicklungshilfe, ökologischer Lifestyle, halbherzige Erklärungen von Kirchenführungen). Adäquate Verhaltensmuster lassen sich für Taxacher aufgrund biblischer Analogien beschreiben: Neue Deuteronomisten sind in kirchlichen Gruppen auszumachen, die alternatives Handeln erproben, neue Apokalyptiker stehen für

eine radikale Systemkritik, und eine neue Weisheit, die sich am Prediger Salomo orientieren kann, für gelassene Resignation angesichts der finsteren Zukunft.
Man lernt bei Taxacher, wie aus der Interdependenz von Menschen und Systemen Schuldzusammenhänge resultieren können, die für den Einzelnen schwer abzuschätzen sind und gerade darum das Gemüt belasten. Bei allem Bemühen um Differenzierung konstatiert Taxacher indes mehr, als mir sicher erscheint, eine Schuld des Nordens gegenüber dem Süden. Besteht hier nicht die Gefahr, dass postkoloniale Eliten vorschnell aus der Verantwortung entlassen werden? Und lebt hier nicht auch eine gewisse Eurozentrik weiter, die vor allem „uns" als Handlungssubjekte konzeptualisiert? Der Diskurs um die globale Ungleichverteilung ist auch ein Diskurs um Würde. Würde impliziert Personalität, und Personalität impliziert, dass auch das Gegenüber im Süden als Verantwortungsträger in Frage kommt. Und wie wichtig ist überhaupt die Schuldfrage, wenn Menschen in Not sind?
Zweifelhaft beunruhigend ist, was Taxacher zu ökologischen Fehlentwicklungen wie dem wohl irreversiblen Artenschwund dokumentiert, aber auch hier ist die Ansage des unausweichlich kommenden Unheils (nach manchen Forschern vor aller Reichtumskritik das eigentliche Movens der Prophetie des Amos) in meinen Augen nicht ganz so sicher das Wort zur Zeit. Man wird die Chancen auf mehr Nachhaltigkeit, die sich mit ökonomischer Prosperität verbinden, nicht unterschätzen dürfen: Die Fische, die in Flüssen Afrikas fehlen, sind in unseren wieder zu finden. Der Erwerbstrieb ist als ein Humanum zu achten, schon um der Freiheit willen, die ohne Wirtschaftsfreiheit kaum zu denken ist. Vielleicht brauchen wir weniger eine neue Apokalyptik als vielmehr die Klugheit der Rabbinen, die genau wussten, dass ohne den bösen Trieb - bei ihnen kein Accidens, sondern ein Werk des Schöpfers - keine Häuser gebaut werden. Es könnten Passivhäuser sein.
Systemkritik führt bei Taxacher leicht zu einer Ablehnung reformistischer Strategien. Passend dazu mangelt es an konkreten Handlungsanweisungen. Was soll ich tun? Ich erfahre etwas von Fleischverzicht. Ich würde gerne mehr wissen. Was bezahle ich für einen Computer, bei dem eine menschengerechte Entsorgung (also nicht Recycling durch Kinderarbeit in afrikanischen Slums) von vornherein eingepreist ist? Wie teuer wäre eine faire Klima-, Entwicklungs- und Außenwirtschaftspolitik - etwa im Vergleich zum Atomausstieg und zum Großprojekt Inklusion? Ich benenne damit zwei Vorhaben, die oft als unzweifelhaft gut gelten, und zwar vielfach mit der Folge, dass ein Versuch, auf die nicht ganz unbeträchtlichen Kosten hinzuweisen, schon fast als unmoralisch dasteht. Aber Geld spielt immer eine Rolle, zumal dann, wenn es unfaires Geld ist, das man ausgibt, Geld, das man anderen schuldet, oder Geld, das andere dringender brauchen.

Andreas Grandys Untersuchung *Die Weisheit der Gottesherrschaft* folgt einer Forschungstradition (u.a. Küchler, Boccaccini), für die das frühe Judentum seit Beginn der Hellenisierungskrise im 3. Jahrhundert v. Chr. durch den Gegensatz

zwischen mosaischem und henochitischem Judentum geprägt ist. Für die mosaische Richtung ist die Mose-Tora, eine auf stabile Schöpfungsordnung setzende Weisheit und eine moderate Reichtumskritik typisch; für die henochitische der (heute nur noch auf Altäthiopisch überlieferte) Henoch-Pentateuch, eine Orientierung an geheimem Offenbarungswissen, eine negative Wertung der Geschichte verbunden mit einer Hoffnung auf eine radikale Heilswende und eine radikale Reichtumskritik. Die mosaische Richtung ist geprägt durch traditionelle Weisheit und wird vertreten von Pharisäern, Sadduzäern und später den Rabbinen, die henochitische Richtung ist geprägt durch Apokalyptik bzw. apokalyptische Weisheit und fand ihre Ausläufer im Essenertum. In der Jesusüberlieferung scheint ein ähnlicher Gegensatz zu bestehen, der in Forschungshypothesen über den historischen Jesus tendenziell einseitig aufgehoben wird: Manche sehen den historischen Jesus fast ausschließlich als Weisheitslehrer (Harnack, Robinson), andere fast ausschließlich als apokalyptischen Propheten (Weiß, Bultmann). Grandy konstatiert für den historischen Jesus eine Synthese von apokalyptischer und traditioneller Weisheit. Angesichts der bereits präsenten Gottesherrschaft gehen bei Jesus Hoffnung auf radikale Heilswende und traditionelle Weisheit ineinander über, und dementsprechend stehen bei ihm radikale Reichtumskritik und pragmatischer Umgang mit Reichtum nebeneinander. Erwiesen wird diese These anhand ausgewählter jesuanischer Weisheitslogien; besonders ausführlich werden Jesusworte vom berge- bzw. maulbeerfeigenbaumversetzenden Glauben analysiert.

Eine Stärke des Buches besteht im reflektierten Einsatz von traditionell historisch-kritischer Methodik, eine Schwäche in seiner Sprachgestalt, vor allem in der Fehlanwendung von Metaphern: Es ist etwas zu viel von transformierten Nährböden und verwurzelten Horizonten die Rede; manche Sätze sind so kompliziert, dass ich sie gar nicht verstand. Rhetorik und Essayistik werden an deutschsprachigen Universitäten zu wenig geschätzt - sofern man nicht ohnehin dazu übergegangen ist, schlechtes Englisch zu schreiben. Zweifel hege ich an dem Forschungskonstrukt „henochitisches Judentum". Steht der Henoch-Pentateuch wirklich in Konkurrenz zur Tora? Verfolgt er nicht eher das Anliegen, der Religion und dem Ethos der Tora eine Vorgeschichte in der Urzeit (vor der Sintflut) zu geben, um so zu demonstrieren, dass die Tora eigentlich eine Lebensordnung für die gesamte Menschheit ist? Schwierigkeiten habe ich auch mit der Tendenz bei Grandy und in der Forschungsliteratur, mit Traditionsströmen zu operieren, die oft wie soziale Bewegungen gesehen werden. Gab es eine Apokalyptik? Niemand hat sich in der Antike als Apokalyptiker bezeichnet. Eher gab es bestimmte Weltbildelemente (etwa die Vorstellung von einem nahen Endgericht), die im Alten Testament noch fehlen und die man mehr oder weniger teilte, ohne damit gleich einer Bewegung, etwa der Apokalyptik, anzugehören. Gleichwohl: Wer zum Beispiel etwas über die Traditionshintergründe des Jesusworts vom bergeversetzenden Glauben wissen will, der hat in Grandys Buch ein gutes Hilfsmittel zur Hand.

Der Sammelband *Apokalyptik. Zeitgefühl mit Perspektive?* geht auf die Initiative von Studierenden der Universität Augsburg zurück, die mehr über Apokalyptik wissen wollten. Ich beschränke mich hier darauf, drei Beiträge zu würdigen, die im vorliegenden Band nicht unbedingt vermutet würden und sehr lesenswert sind.
Der erste Beitrag ist ein Gespräch mit Bärbel Bohley über das Ende der DDR, der kaum etwas mit Apokalyptik zu tun hat. Für Bohley ist Freiheit vorrangig das Recht des Einzelnen, sein eigenes Leben führen zu können. Ob einige Studierende wohl gemerkt haben, wie aktuell Bohleys Freiheitsverständnis angesichts überregulierter Universitäten ist?
Der zweite Beitrag ist ein Artikel von Wolfgang Lerch über die politische Eschatologie im Islam. Während bei den Sunniten vielfach ein Mahdi als Vorbote der Endzeit erwartet wird, hoffen Schiiten auf den wiederkehrenden Imam. Ausführlich werden eschatologische Motive bei Khomeini und in der Politik des modernen Irans erörtert. Der Beitrag endet mit der Feststellung, dass egalitäre Momente im Islam - zu seinem Nachteil - niemals zu einer rein weltlichen Gerechtigkeitsvorstellung transformiert worden seien. Aber steht das Abendland besser da? In der politischen Philosophie des Abendlandes hat es nämlich genau diese Transformation gegeben, und zwar mit dem Kommunismus, der - bis dato jedenfalls - mehr Unheil angerichtet hat als der Islamismus.
Der dritte Beitrag stammt von Franz Sedlmeier und handelt von den Kapiteln über Gog und Magog in Ezechiel 38-39. Das Buch Ezechiel steht nicht für das, was man gemeinhin als Apokalyptik bezeichnet, gehört aber zur Vorgeschichte der frühjüdischen Eschatologie, für die vor allem Endzeitszenarien und die Hoffnung auf eine nahe bevorstehende weltumfassende Heilswende typisch sind.

Jan Dochhorn

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

„Heimat“ im Dialog zwischen Theologie und Literatur



Pascal Schmitt
Sehnsuchtsort – Sehnsuchtswort
Heimat als theologisch anschlussfähiger Begriff bei Arnold Stadler

Format 14 x 22 cm
206 Seiten
Paperback
€ 25,– [D] / sfr 35,50
ISBN 978-3-7867-3009-5

Heimat hat Konjunktur. Sehnsucht nach ihr ist heute im gesellschaftlichen Diskurs, in Literatur, Feuilletons und Nachrichtenmagazinen vielfältig sichtbar. Pascal Schmitt greift dieses Phänomen auf und befragt dazu exemplarisch das Werk des Schriftstellers Arnold Stadler. Die Studie zeigt, wie Heimat in Stadlers Texten vorkommt, welche Sehnsucht und welche Lebensfragen darin erfahrbar werden. Es wird deutlich: Eine menschennahe Theologie kann und muss mit diesen Fragen ins Gespräch kommen.
Pascal Schmitt leistet mit seiner Studie einen innovativen Beitrag zum Verhältnis von Theologie und Literatur sowie zum Dialog zwischen Religion und Gegenwartskultur.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / August 2014 · 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, Oxford, 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):

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
2013–5 Zur Reform der Römischen Kurie

50. Jahrgang
2014–1 Mit Unterschieden leben
2014–2 Christliche Orthodoxie

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

ternationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / August 2014 · Heft 3

Impressum

)NCILIUM erscheint in sechs Sprachen:
utsch, Englisch, Italienisch, Kroatisch,
rtugiesisch, Spanisch.

ÜNDUNGSMITGLIEDER

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

ÄSIDIUM
äsident
lix Wilfred
zepräsidenten
ierry-Marie Courau OP, Diego Irarrázaval,
san Ross

ERAUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

gina Ammicht Quinn, Frankfurt
le Babić, Sarajevo
aria Clara Bingemer, Rio de Janeiro
k Borgman, Tilburg
a Sowle Cahill, Boston
ierry-Marie Courau OP, Paris
lle Haker, Chicago
ego Irarrázaval, Santiago de Chile
lange Lefebvre, Montréal
i Messi Metogo OP, Jaunde
rojini Nadar, Durban
niel Franklin Pilario, Quezon City
san Ross, Chicago
via Scatena, Reggio Emilia
n Sobrino SJ, San Salvador
iz Carlos Susin OFM Cap., Porto Alegre
ndrés Torres Queiruga, Santiago de
Compostela
ão J. Vila-Chã SJ, Rom
arie-Theres Wacker, Münster
lix Wilfred, Madras

EKRETARIAT
itende Sekretärin: Arokia Anthony Das

ian Centre for Cross-Cultural Studies
)/6A, Panayur Kuppam Road –
olinganallur Post
nayur, Madras 600119, Indien
Mail: Concilium.madras@gmail.com
ternet: www.concilium.in

OPYRIGHT

International Association of Conciliar
eology, 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 / 2014 wird im Oktober 2014 erscheinen.
Thema:

Christentum, Konsum und Markt

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: Korruption • Jugend • Kirche der Armen • Der Mensch im 21. Jahrhundert • Stille

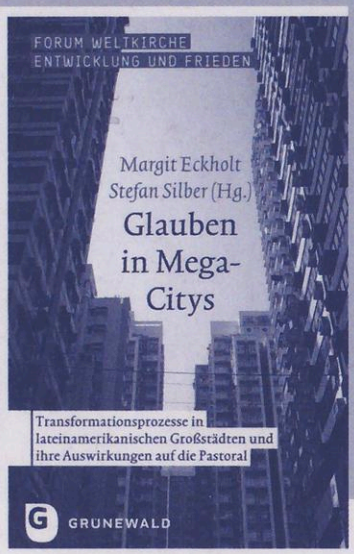
CONCILIUM erscheint fünfmal im Jahr.
Jahresabonnement € 54,00; Studentenabonnement € 39,80; Einzelheft € 12,90 (jeweils zuzüglich Zustellgebühren).
Abbestellung bis sechs Wochen vor Jahresende.

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 in gesellschaftlichen Brennpunkten



Margit Eckholt / Stefan Silber (Hg.)
Glauben in Mega-Citys
Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral
Reihe: Forum Weltkirche – Entwicklung und Frieden, Band 14

Format 14 x 22 cm
484 Seiten
Paperback
€ 35,– [D] / sfr 46,90
ISBN 978-3-7867-3011-8

Die lateinamerikanischen Bischöfe haben die Metropolen und Mega-Citys als »Laboratorien einer zeitgenössischen komplexen und pluralen Kultur« bezeichnet und fordern deshalb eine neue urbane Pastoral. Um auf die Herausforderungen der wachsenden Urbanisierung angemessen reagieren zu können, ist eine wissenschaftliche Begleitung nötig: Gefordert sind Reflexionen auf die sozialen, kulturellen und politischen und vor allem religiösen Transformationsprozesse in den Metropolen.
Vorliegende Publikation bezieht sich auf Studien interdisziplinärer Forscherteams in Lateinamerika und zeigt Kriterien und Perspektiven für die geforderte neue Pastoral in Mega-Citys auf.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

Oktober 2014
50. Jahrgang
Y 23000

4

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Christentum, Konsum und Markt

Herausgegeben von Susan A. Ross, Diego Irarrázaval und Sarojini Nadar

N. O. MÍGUEZ	Die Märkte in biblischer Perspektive
W. T. CAVANAUGH	Was will ich? Theologische Anthropologie und Konsumismus
J. RIEGER	Der Konsumismus ist nicht das Problem. Religion, Arbeit und die von unten umgeformten Bedürfnisse
C. TRAINA	Sex als Ware – vom Rand der Gesellschaft aus gesehen
A. EGAN	Begünstigen die südafrikanischen Kirchen des „Wohlstandsevangeliums" die Korruption?
F. TEIXEIRA	Der Gott des Wohlstands: Bilder dekonstruieren
G. CÉSPEDES	Die Befreiungstheologien, der Markt und das Patriarchat
T.-M. COURAU	Der Buddhismus angesichts des Marktes: auf dem Weg der Befreiung oder der Anpassung?

Theologisches Forum

R. ESTRADA / T. M. TOLDY	Der Vorrang der caritas – Programm für ein Pontifikat
I. A. REBLIN	Der Fußball in Brasilien: Über die Ambivalenzen eines Nationalsports zu Zeiten der Fußballweltmeisterschaft
A. MIKULICH	Bryan Massingale, Trayvon Martin und die Fortdauer der weißen Mitschuld
REZENSIONEN	Christentum als Ware?

50 Jahre concilium 1965–2014

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / Oktober 2014 · Heft 4

ZU DIESEM HEFT

SUSAN A. ROSS – DIEGO IRARRÁZAVAL – SAROJINI NADAR
Das Christentum, der Konsum und der Markt 347

THEMA: CHRISTENTUM, KONSUM UND MARKT

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

THEOLOGISCHES FORUM

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

REZENSIONEN 447

Thomas Weißenborn: Christsein in der Konsumgesellschaft. Nachdenken über eine alltägliche Herausforderung
Mirsoslav Volf: Umsonst. Geben und Vergeben in einer gnadenlosen Kultur
Mark Clavier: Rescuing the Church from Consumerism

Redaktion: Susan A. Ross, Chicago. Diego Irarrázaval, Santiago de Chile. Sarojini Nadar, Durban

concilium

Zu diesem Heft

Das Christentum, der Konsum und der Markt

Susan A. Ross, Diego Irarrázaval und Sarojini Nadar

Die Wechselwirkung zwischen Christentum, Konsumgesellschaft und Markt sowie ihre theologische Bedeutung haben in den letzten Jahren immer mehr Aufmerksamkeit gefunden. Aus der Perspektive der theologischen Anthropologie legt die Beschäftigung mit den menschlichen Bedürfnissen - den Bedürfnissen nach Gott, nach Mitmenschen, nach materiellen Gütern - uns nahe, dass wir zwar nicht ohne Nahrung, Kleidung oder Obdach - unsere anscheinend unstillbaren Bedürfnisse - leben können, dass diese uns aber gleichwohl zu verzehren, zu konsumieren imstande sind, wie es Augustinus so eindrucksvoll geschildert hat. Wie können wir Menschen mit unseren Bedürfnissen sinnvoll umgehen, wenn wir mit Werbung bombardiert werden, die uns ständig sagt, dass wir mehr von allem brauchen, und zwar zu jeder Zeit?

Der Inkarnationsgedanke ist für das Christentum zentral: Die Menschen wurden in eine Welt hineingeschaffen, von der Gott erklärte, dass sie „gut" sei. Der Welt zuliebe wurde Gott Mensch, und in den zutiefst physischen Gestalten von Brot und Wein ist Gott bei uns. Daher brauchen wir Nahrung, Kleidung und Obdach, und neben unseren unmittelbaren physischen Erfordernissen verlangt es uns zudem nach Sinn in unserer Arbeit und unseren Beziehungen. Doch die Steuerung unserer materiellen und spirituellen Bedürfnisse ist in einer Welt, in der wirtschaftliche Belange so sehr über das menschliche Leben zu bestimmen haben, eine schwierige Aufgabe.

Darüber hinaus führt das zunehmend globale Wirtschaften dazu, dass die Existenzen der Menschen untrennbar miteinander verknüpft werden. Die Kleidung, die wir kaufen, ist möglicherweise von einer Billiglohnarbeiterin auf der anderen Seite der Erdkugel hergestellt worden. Unser ständig zunehmender Konsum hat verheerende Auswirkungen auf die Welt, wobei die Ärmsten am schlimmsten betroffen sind. Worin besteht unsere Verantwortung für unsere Nächsten, die als Textil- oder Landarbeiter unseren Warenbedarf decken?

In einem sehr hilfreichen Überblicksartikel aus dem Jahr 2007 nennt Kenneth Himes vier Faktoren, die dazu beitragen, dass der Konsumismus gegenwärtig verstärkt in den Blick kommt:

- die wachsende Ungleichheit in einer Welt, in der die Superreichen immer noch reicher werden und die Mittelschicht und die Armen auf der Stelle treten oder ärmer werden,
- die Kommerzialisierung des menschlichen Lebens, in dem fast alles, was Menschen sein oder tun können, zu einer verkäuflichen Ware wird,
- die Globalisierung und
- die ökologischen Kosten des Konsumismus.[1]

Alles diese Punkte werfen komplexe theologische Fragen auf: Zu welchem Gott beten wir? Wie werden wir gerettet? Inwieweit helfen uns unsere Kirchen, auf Gottes Gande und auf die Sünde in der Welt zu reagieren? Wie sollen wir unsere Glaubensüberzeugungen in unserem Leben umsetzen?

Papst Franziskus hat sich darüber jüngst ebenfalls Gedanken gemacht. In seinem umfangreichen Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* vom 24. November 2013 ist ein Abschnitt enthalten, der sich äußerst kritisch mit vielen Erscheinungen der globalen Konsumwirtschaft auseinandersetzt. „Es ist unglaublich," schreibt er, „dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht." In dieser „Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen", so fährt er fort, wird der „Mensch an sich [...] wie ein Konsumgut betrachtet, das man gebrauchen und dann wegwerfen kann. Wir haben die ‚Wegwerfkultur' eingeführt, die sogar gefördert wird."[2] Ähnliche Sorgen angesichts der Konsequenzen der globalen Marktwirtschaft wurden nicht nur von zahlreichen Theologinnen und Ethikern[3], sondern auch von Ökonomen[4], politischen Philosophen[5] und Soziologinnen[6] formuliert. Dass wir in einer marktdominierten Welt leben, sehen wir daran, dass Universitäten von Studenten und Studentinnen als „Kunden" sprechen, dass wir die neuesten Produkte besitzen müssen, die unsere unsere Kleider und elektronischen Geräte, die noch völlig in Ordnung sind, veraltet erscheinen lassen, dass unsere Meere zu Müllkippen der Welt werden.

Die Äußerungen des Papstes wurden von manchen mit tiefem Misstrauen zur Kenntnis genommen. Rush Limbaugh, ein konservativer Radiomoderator in den USA, erwiderte etwa: „Papst Franziskus hat in einem Dokument, das das Programm seines Pontifikats umreißt und zu einer Erneuerung der katholischen Kirche aufruft, den entfesselten Kapitalismus als ‚eine neue Tyrannei' attackiert

und die Führer der Welt beschworen, Armut und wachsende Ungleichheit zu bekämpfen. [...] Das ist bedauerlich, denn dieser Papst zeigt sehr deutlich, dass er keine Ahnung hat, wovon er spricht, wenn es um Kapitalismus und Sozialismus und so weiter geht."[7] Alle jedoch, die mit der katholischen Soziallehre vertraut sind, insbesondere wo es um wirtschaftliche Fragen geht, wissen, dass das, was Papst Franziskus gesagt hat, völlig mit der Linie seiner Vorgänger übereinstimmt. Von Leo XIII., der in *Rerum Novarum* die Rechte der Arbeiter verteidigt hat, über Papst Paul VI., der in *Octogesima Adveniens* die wirtschaftsliberalen Ideologien kritisiert, zu Johannes Paul II., der in *Centesimus Annus* das Gemeinwohl betont, bis hin zu Benedikt XVI., der in *Caritas in Veritate* die zunehmende Ungleichheit in der Welt hervorhebt, findet man die übergreifenden Themen der Menschenwürde, der Bedeutung des Gemeinwohls und - in den letzten Jahren - der vorrangigen Option für die Armen.

Die ersten vier Aufsätze in diesem Heft beziehen sich auf biblische Quellen und die Tradition, um von dort her Licht auf jene Probleme zu werfen, die die Konsumkultur und der Markt uns heute stellen. Der argentinische Theologe *Néstor Míguez* konfrontiert die heutige Allmacht des Marktes mit wirtschaftlichen und kulturellen Vorstellungen in der Bibel. Míguez zieht die Beispiele von Jesu Umgang mit den Händlern im Tempel und dem Opfer der Witwe heran und beleuchtet die Grundannahmen hinter diesen Erzählungen.

William Cavanaugh denkt in seinem Aufsatz über das menschliche Begehren nach und darüber, wie die Ideologie des Konsumismus dieses Begehren entstellt. Die Überfülle des Warenangebots führt dazu, dass wir nicht mehr wissen, was wir wollen, und uns fragen, ob wir die richtige Wahl getroffen haben, wenn wir aus dem Angebotenen etwas ausgewählt haben. Darum setzt sich Cavanaugh mit Augustinus auseinander, der die menschliche Verstrickung in zu viele Wahlmöglichkeiten für eine Art Sklaverei hielt und die Ansicht vertrat, dass wir nur durch die Bindung an Gott aus diesem sündigen Zustand freikommen können.

Auch *Jörg Rieger* greift die Frage der Konsumwünsche auf, meint aber, es seien nicht so sehr unsere menschlichen Bedürfnisse, die nach Erfüllung durch immer mehr Dinge rufen. Ursache sei vielmehr „der ökonomische Imperativ der wachsenden Produktion von Gütern, Ideen und Dienstleistungen zugunsten des Profits". Für Rieger wäre es eine Aufgabe der religiösen Traditionen, den Menschen Wege aufzuzeigen, auf denen sie (unnötigen) Wünschen widerstehen können. Er setzt sich mit biblischen Erzählungen auseinander, in denen es um Arbeitsbedingungen geht, etwa mit Mose und den Lebensbedingungen unter der Sklaverei in Ägypten, ebenso mit den vielen Geschichten von Jesus, die sich auf alltägliche Tätigkeiten von Arbeitern beziehen. In solchen Situationen, in denen die Lebensbedingungen unerträglich werden, können Visionen einer anderen Realität „von unten hervor[brechen], wo sich [...] Gott selbst in Solidarität mit den Menschen abrackert."

Eine der am meisten kommerzialisierten Dimensionen des heutigen menschlichen Lebens ist die Sexualität. „Sex sells" - Sex verkauft sich, heißt es. Und so gut wie alles von Autos über Alkohol bis hin zu Nahrungsmitteln und darüber hinaus

wurde schon mit Sex in Verbindung gebracht. Doch auch wenn es so scheint, dass Sexualität erst in jüngerer Zeit zu einer Handelsware wurde, stellt *Cristina Traina* fest, dass Sex schon in der Bibel immer eine ökonomische Dimension besessen hat. Sie beschreibt die Machtaspekte sozialer Beziehungen, wonach es für sie unabdingbar ist, dass in Fällen sexueller Ausbeutung die Stimmen der Opfer immer zuerst gehört werden sollten. Dies wäre die logische Konsequenz aus dem Wort Jesu: „Die Letzten werden die Ersten sein."

Die sich daran anschließenden Texte in diesem Heft wenden sich der Frage zu, wie sich manche religiösen Bewegungen mit der Marktförmigkeit unserer Gesellschaften überschneiden.

Anthony Egan untersucht die südafrikanischen „Kirchen des Wohlstandsevangeliums" und ihr mögliches Verhältnis zur Korruption. Diese Kirchen verbinden religiösen Glauben mit materiellem Wohlstand. Während im Südafrika nach der Apartheid die Korruption grassiert, haben die Wohlstandskirchen eine Reihe verschiedener Kanäle zur Politik. Es gebe zwar keine direkte Verbindung zwischen diesen Kirchen und der Korruption, schreibt Egan, doch könnten sie wesentlich mehr gegen die Korruption unternehmen, wenn ihre Beziehungen zur politischen Klasse sie nicht daran hinderten.

Faustino Teixeira diskutiert in seinem Aufsatz, wie mit Gott in einer Marktgesellschaft umgegangen wird: Unsere wirtschaftlichen Kategorien beeinflussen unsere religiösen Institutionen und sogar unsere Vorstellungen von Gott. So konzentrieren sich die Pfingstkirchen - anders als die traditionellen Kirchen mit ihren rationaleren, moralischeren und bisweilen elitären Dimensionen - mehr auf die Erlangung von Heil und auf das Überleben an den Rändern der Gesellschaft. Die unterschiedlichen Gottesbilder, die sich aus dem „Wohlstandsevangelium" ergeben, stehen in starkem Kontrast zu Gott, dem Schöpfer allen Lebens.

Geraldina Céspedes setzt ebenfalls bei den Kämpfen um Leben und Würde an und vertritt die Ansicht, dass feministische Befreiungstheologien helfen können, den entmenschlichenden Kräften des Konsumismus zu widerstehen. Insbesondere Frauen sind nicht nur eine Zielgruppe für die Verkäufer von Waren, sondern ebenso - wie auch Traina beschreibt - Konsumobjekte, insofern die Körper von Frauen auch als Handelsware Verwendung finden. So werden die Menschen nicht nur zum Konsum angeregt, sondern vor allem Frauen werden auch selbst zu Konsumgütern gemacht, etwa im Menschenhandel und in der Prostitution. Kapitalismus und Patriarchat kennen, vor allem wenn sie in einer „Spiritualität des Wohlstands" miteinander verbunden werden, nur eine oberflächliche Spiritualität, der es nicht um Gerechtigkeit für die Menschen oder für die Erde geht.

Da die Marktkräfte sich über alle Teile der Welt ausdehnen, haben sich manche dem Buddhismus zugewandt in der Hoffnung, hier an einem Potenzial gegen diese Marktkräfte Anteil haben zu können. Bei *Thierry-Marie Courau* finden viele Kommentare der Autoren und Autorinnen dieses Hefts Widerhall, wenn sie feststellen, wie alles, auch die Religion, warenförmig wird. Der Buddhismus mit seinen anderen Denkformen kann hier einige hilfreiche Reflexionswege aufzeigen. Die buddhistische Lehre, dass die Menschen in endlosen Begierden gefangen sind,

dass sie sich an die Dinge klammern, ist eine treffende Beschreibung der konsumistischen Welt von heute. Der Buddhismus lehrt, dass der Realität keine Substanz zukommt und dass wir uns von unseren Begierden befreien müssen. Das geschieht durch strenge Disziplin und Übung; nicht zuletzt durch die Übung der Großzügigkeit. Auch wenn manche sich dem Buddhismus wie einer Ware zuwenden, um von ihr Stressvermeidung zu erlangen, ist nicht „Glück" das Ziel des Buddhismus, sondern die Befreiung von unseren Begierden.

Allerdings lassen alle diese spezifischen Themen einige grundlegende Fragen offen. Jörg Rieger weist darauf hin, indem er uns dringend auffordert, über eine „oberflächliche Konsumkritik" und allzu einfaches Moralisieren und Predigen hinauszugehen. Man könnte sagen, dass viele Beiträge in diesem Heft der Askese und Genügsamkeit zugeneigt sind und das Verlangen nach „Gütern" als unverträglich mit einer christlichen Ethik darstellen.

Der bereits erwähnte Aufsatz von Kenneth Himes hingegen stützt sich auf Überlegungen von David Matzko McCarthy über den gemeinschaftsermöglichenden Charakter von Gütern. Als ein Beispiel erwähnt McCarthy seine eigene Hochzeit. Seine ursprüngliche Sicht, dass die Überfülle von Hochzeitsgeschenken den Anlass kommerzialisiere und schmälere, machte bei ihm einer anderen Einsicht Platz, nämlich, dass dabei noch etwas ganz anderes geschehe. Er habe gemerkt, dass „da eine andere Art der Ökonomie wirksam ist: Eine Gemeinschaft investiert in ein Heim. Eine Gemeinschaft stattet ein Heim mit Gegenständen aus für wesentliche Vollzüge des geteilten Lebens, für die Gastfreundschaft, für Treue und Beständigkeit." Vielleicht bekommt hier das Konzept des „Haushalts Gottes" einen guten Sinn. Wir wissen auch, dass in vielen traditionellen afrikanischen und indischen Gemeinschaften die Hochzeitsgeschenke genau diesen Zweck hatten: Gemeinschaft zu ermöglichen. Jedoch würden wir ebenfalls anmerken, dass dieser Aspekt in der Gegenwart weitgehend verlorenging, seit es den Familien nur noch darum geht, die anderen zu übertrumpfen, wodurch der Wettbewerbsaspekt in den Vordergrund gerückt ist. In gewisser Weise ist es also der Markt, der dem Konkurrieren eine zentrale Stellung verschafft hat, wo sonst Gelegenheit zum Aufbau von Beziehungen und Gemeinschaft wäre. Diese Beziehungen würden zwar auf „Gütern" beruhen, aber um eines „gemeinsamen Gutes" willen, nämlich des Wohles aller. Das wäre durchaus ein Gegensatz zur Marktgesellschaft, in der es vor allem um das individuelle Wohl geht.

Aus den gegenwärtigen Diskussionen um Konsum und Christentum tritt also die wesentliche Bedeutung der Kultur ins Bewusstsein. Gerade indigene Kulturen und Lebensformen können hier als eine gute Alternative zur „Konsumkultur" gesehen werden, die wir und die Autorinnen und Autoren dieser Ausgabe so entschieden kritisieren. Ließe sich aus diesem indigenen Wissen um das gute Leben etwas für ein besseres Verständnis des Evangeliums und der Option für die Armen lernen?

Das *Theologische Forum* dieser Ausgabe enthält eine neue ausführliche Reflexion zum immer noch jungen Pontifikat von Papst Franziskus von *Rui Estrada* und *Teresa Martinho Toldy*. Ihr Aufsatz untersucht das Denken und Wirken von

Franziskus anhand des schon berühmten Interviews mit Antonio Spadaro SJ[8] und des Apostolischen Schreibens *Evangelii Gaudium*. Die Autoren betonen dabei den Vorrang der Barmherzigkeit vor der Lehre und der Macht bei Franziskus. Seine Vorstellung ist, dass die Kirche auf die Straßen hinausgeht, zuhört und sich barmherzig zeigt: „eine arme Kirche für die Armen". Jesus Christus ist sowohl die Quelle der Freude für die Kirche als auch ihr ultimatives Kriterium. Es gibt eine Option für die vom Leben Ausgeschlossenen, und die ganze Kirche freut sich über Umkehr und Befreiung. Ethische Fragen müssen in diesem Kontext gesehen werden. In *Evangelii Gaudium* sehen Estrada und Toldy einen pastoralen und epistemologischen Durchbruch.

Ebenfalls im *Theologischen Forum* findet sich der Essay von *Iuri Andréas Reblin* über den Fußball in Brasilien. Der Sport fördert einerseits die soziale Identität und das Miteinander und trägt so zum persönlichen Wohlbefinden bei; andererseits ist insbesondere der Fußball mit immensen Geldströmen und einer Marktdynamik verbunden, die allzu oft über die Menschenrechte hinweggehen. In Brasilien führte die Veranstaltung der Fußballweltmeisterschaft 2014 zu Milliardenausgaben, sozialer Ungleichheit und zur profitorientierten Umgestaltung der Städte mit schweren Konsequenzen für die Stummgemachten und Ausgegrenzten. Weil dieser Sport oft mit einer quasireligiösen Hingabe verbunden wird, ist es angebracht, hierzu aus theologischer Perspektive Rückfragen zu stellen.

Im abschließenden Aufsatz des *Theologischen Forums* denkt *Alex Mikulich* über den Fall von Trayvon Martin nach. Martin, ein 17-jähriger afroamerikanischer Schüler, wurde im Februar 2012 in Sanford, Florida, USA, von George Zimmerman, einem Freiwilligen des Nachbarschaftswachdienstes erschossen, als er einen Gemischtwarenladen verließ. Das Gerichtsverfahren im Juli 2013 sprach Zimmerman von allen Anklagepunkten frei. Mikulich kommentiert in seinem Text einen Essay des afroamerikanischen Moraltheologen Bryan Massingale und stellt im Anschluss an ihn fest, dass nur wenige weiße Theologen sich dem eigenen Rassismus gestellt haben und darum auch nicht fähig sind, Empathie für „die Situation ihrer Mitbürger mit schwarzer Hautfarbe" zu entwickeln.

Die Herausgeber dieser Ausgabe von CONCILIUM danken Maria Clara Bingemer, John Cumming, Rosino Gibellini, Gianluca Montaldi, Jean-Guy Nadeau, Sylvie Romanowski und Luiz Carlos Susin für ihre Vorschläge, Kommentare und Unterstützung in vielerlei Form.

[1] Kenneth Himes, *Consumerism and Christian Ethics*, in: Theological Studies 68 (2007), 136f.

[2] Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*, 24. November 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 53.

[3] Vgl. neben Himes auch Jung Mo Sung - Marcella Althaus-Reid - Ivan Petrella, *Reclaiming Liberation Theology: Desire, Market, Religion*, London 2007; Jung Mo Sung, *Dios en una economía sin corazón*, São Paulo 1994; William T. Cavanaugh, *Being Consumed: Economics and Christian Desire*, Grand Rapids 2008; Franz Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Fribourg 1985; William Schweiker - Charles T. Mathewes (Hg.), *Having: Property and Possession in Religious and Social Life*, Grand Rapids 2004. Des Weiteren

empfehlen wir die aufschlussreichen Publikationen über Theologie und Ökonomie des DEI *(Departamento Ecuménico de Investigaciones)* in Costa Rica.

[4] John J. Considine, *Marketing Your Church: Concepts and Strategies,* Lanham, MD1995; George Barna, *Growing True Disciples: New Strategies for Producing Genuine Followers of Christ,* Colorado Springs 2001); Antonio Miguel Kater Filho, *O Marketing Aplicado à Igreja Católica,* São Paulo 1994.

[5] Michael Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets,* New York 2012; José María Mardones, *Capitalismo y religión: La religión política neoconservadora,* Santander 1991; Zygmunt Bauman, *Leben als Konsum,* Hamburg 2009; Mara Einstein, *Compassion, Inc: How Corporate America Blurs the Line between What We Buy, Who We Are, and Those we Help,* Oakland 2012; Pierre Bourdieu, *The Social Structures of the Economy,* Cambridge 2005.

[6] Das klassische Werk hierzu ist Max Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus* (1904/1920), Badenheim 1993; vgl. auch Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion,* New York 1990; Juliet Schor, *Plenitude: The New Economics of True Wealth,* New York 2010; Nestor Garcia Canclini, *Consumers And Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts,* Minneapolis 2001; R. Laurence Moore, *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture,* Oxford 1995; Vincent Miller, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture,* New York 2003.

[7] Vgl. www.huffingtonpost.com/2013/12/02/rush-limbaugh-pope-francis_n_4373635.html (26. 4. 2014).

[8] Deutsch zugänglich auf der Homepage der Zeitschrift *Stimmen der Zeit* (www.stimmen-der-zeit.de) oder als Taschenbuch: Antonio Spadaro SJ, *Das Interview mit Papst Franziskus,* Freiburg u.a. 2013.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Christentum, Konsum und Markt

Die Märkte in biblischer Perspektive

Néstor O. Míguez

Heute vom Markt zu reden heißt, sich einer ebenso schwer greifbaren wie allgegenwärtigen Wirklichkeit zuzuwenden. Die Redeweise vom „totalen Markt", wie sie innerhalb der Ideologie des Neoliberalismus eines Friedrich von Hayek bzw. Milton Friedman sowie deren Nachfolgern gängig ist, beherrscht die Praxis, wie sie uns von den großen Wirtschaftsmächten aufoktroyiert wird. Diese konkrete Praxis konzentriert auf der einen Seite ein unvorstellbar großes Vermögen in den Händen einiger weniger Superreicher, die weniger als 1 Prozent der Weltbevölkerung ausmachen, und einer hauptsächlich im nordatlantischen Raum beheimateten Mittelklasse, die 20 Prozent der Menschheit umfasst, aber mehr als 80 Prozent der verfügbaren Güter und Dienstleistungen konsumiert.[1] Auf der anderen Seite erleiden die Völker wirtschaftliche Unterdrückung, die Kürzung von Sozialleistungen, den Verlust von Arbeitsplätzen und andere wirtschaftliche und soziale Übelstände. Gleichzeitig gefährdet der gleichsam unbegrenzte Konsum den Erhalt des Lebens des gesamten Planeten. Dieses System behauptet sich als sich selbst regulierend, als eine gleichsam naturwüchsige Realität, die ihre Grundlage in einem extremen Individualismus, im aggressiven Konkurrenzkampf und im absoluten Eigentumsrecht hat. Diese Charakteristika entsprächen der Daseinsverfassung des Menschen in seinem Reifestadium als dem letztgültigen Ergebnis der abendländischen kulturellen Entwicklung. Diese „Eigenschaften" fänden ihren höchsten Ausdruck im freien Markt - auch wenn in Wahrheit daran gar nichts frei ist.

Doch gleichzeitig stellt sich dieser Markt im Vergleich zu den Märkten im Altertum als eine abstrakte, virtuelle Realität, als ein „Nicht-Ort" dar, der sich dennoch allerorts breit macht. Nicht allein die Naturschätze, die Arbeitskraft, die Industrieprodukte und die Ressourcen des Finanzkapitals sind Marktgrößen, sondern auch die Gesundheit, die Bildung, die Kultur, ja selbst die zwischenmenschlichen Beziehungen werden zu Waren herabgestuft und den Tauschgesetzen unterworfen. Während einerseits so getan wird, als sei die Ökonomie eine eigenständige Wissenschaft, als seien die Gesetze des Marktes allgemein gültig und als müssten sie vor jeglichem äußeren Einfluss geschützt werden, erleben wir auf der anderen Seite, dass der Markt sich anmaßt, sich in alle Belange des menschlichen Lebens einzumischen und das hervorzubringen, was einige Autoren „Biopolitik" genannt haben. Damit ist die Macht gemeint, das Leben von Mensch und Gesellschaft von der Wiege bis zur Bahre zu verwalten.

Auch die Sphäre der Religion ist von diesem ideologischen Tsunami nicht verschont geblieben. Die „Theologie des Wohlstands" ist die extreme Ausdrucksgestalt des ideologischen Einflusses des Kapitalismus innerhalb des Christentums. Doch beileibe nicht die einzige: Die Geschäfte und das Geschachere der einzelnen Kirchen, die Existenz eines „religiösen Marktes", das Auftauchen einer gewissen „Religion des Konsums" von klarer individualistischer Prägung, die Missionspraktiken bestimmter Gruppen, die sich an den Gesetzmäßigkeiten des Marketing orientieren - all dies ist durchdrungen von der Ideologie des Marktes. Ohne sich dessen bewusst zu sein - oder vielleicht doch! - reduziert man hier das Evangelium auf ein marktfähiges Produkt.

In Anbetracht dessen, was der Markt als System und der Anreiz zum Konsum als aufoktroyierte kulturelle Parameter bedeuten, lohnt es sich, die biblische Botschaft zu erkunden, um zu sehen, was wir darüber sagen können. Angesichts der Komplexität der Gewalten, mit denen wir es zu tun haben, muss man sich davor hüten, Idealisierungen oder voluntaristischen Lösungen ausgehend von der eigenen Überzeugung zu verfallen und den biblischen Text in das Prokrustesbett historischer Parallelen zu zwingen, die nicht möglich sind. Es kommt darauf an zu sehen, wie die gesellschaftlichen Kräfte wirken, auf welchen Voraussetzungen sie aufruhen, wie es ihnen gelingt, ihre Dynamik und ihren Diskurs durchzusetzen. Nur so können wir einerseits verstehen, was sie einbringen, und andererseits, wie man sich ihnen entgegenstellt. Auf die Bibel als Quelle der Offenbarung zurückzugreifen soll uns helfen, das aufzudecken, was sich hinter diesen Ideologien und dieser Praxis verbirgt.

I. Märkte in der vorkapitalistischen Welt

Karl Polanyi schreibt: „Die Erforschung des wechselnden Stellenwertes, den die Wirtschaft innerhalb der Gesellschaft einnimmt, ist also nicht mehr als die Analyse dessen, wie die wirtschaftliche Tätigkeit in unterschiedlichen Epochen und in unterschiedlichen Regionen institutionalisiert wird."[2] Die Behauptung,

der Markt sei das organisatorische Prinzip der gesamten Wirtschaft zu allen Zeiten, ist unhaltbar. So war es in der Vergangenheit nicht, und so wird es auch nicht zwangsläufig in Zukunft sein. Wenn man die biblische Sicht auf den Markt erforscht, dann ist es unabdingbar anzuerkennen, dass er in biblischen Zeiten nicht dieser zentrale Mechanismus war, dem die wirtschaftlichen Aktivitäten unterworfen waren. Die Institutionen, die die wirtschaftlichen Ressourcen und Austauschbeziehungen hervorbrachten, waren eng mit anderen Funktionen verbunden: mit Verwandtschaftsbeziehungen, Stammesleben, Monarchie oder Religion.

Wie die Beiträge des eben zitierten Buches von Polanyi und anderen zeigen, kann man behaupten, dass in den nichtkapitalistischen Gesellschaften die Wirtschaft so mit den anderen Institutionen verwachsen war, dass es nicht möglich ist, ihr einen spezifischen und davon unterschiedenen Bereich zuzuordnen. Allein die Tatsache, dass sich bereits das griechische Wort *oikonomía* auf das Familienleben im Unterschied zur dieses ergänzenden politischen Ordnung (in der Beziehung *oîkos - pólis*) bezieht, zeigt uns ihre Einbettung in die Institution Familie, in den Haushalt als zentrale Produktionsstätte. Natürlich gab es den Markt (*agorá*) als Ort des Austauschs. Doch die *agorá* selbst wiederum war die zentrale Stätte für andere, auch religiöse Aktivitäten. Das Wort „Ökonomie" gelangt innerhalb des trinitarischen Diskurses in den theologischen Sprachgebrauch[3] und wird dort im Zusammenhang der inneren und eigenständigen Beziehung der göttlichen Personen verwendet. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als der Kapitalismus entstand, bildet sich die Vorstellung heraus, der Erforschung der Wirtschaft eine eigene Wissenschaft, die sogenannte „politische Ökonomie", zu widmen (man beachte hier die innere Spannung, die sich aus der Etymologie dieser Worte ergibt). Das Buch *Der Wohlstand der Nationen* von Adam Smith leitet diesen Bruch ein und legt die Grundlage für die ideologische Vorstellung einer eigenständigen, sich selbst regulierenden Autonomie im Begriff der „unsichtbaren Hand". Zu erkennen, wem diese unsichtbare Hand gehört, damit sie nicht allzu unsichtbar sei, und zu wissen, wie sie agiert, bildet einen Teil unseres „Offenbarungs"-Auftrags.

Dennoch ist diese Vorstellung, dass die wirtschaftlichen Institutionen ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten folgen, dass sie in der menschlichen Natur selbst verankert sind und dass sie sich jeder ethischen Beurteilung entziehen, nicht nur nicht auf die früheren Gesellschaften anwendbar, sondern hält nicht einmal einer tieferen gesellschaftlichen Analyse unserer heutigen Realität stand. Sie ist lediglich ein rhetorischer Trick, der eine Denk- und Handlungsweise hinsichtlich der Produktion und Verteilung der für das Leben notwendigen Ressourcen verschleiert und als solche mit den Herrschaftskonzepten verknüpft ist, die sich anmaßen, den Planeten zu managen. Ein Beweis hierfür ist es, dass der „freie Markt" sich mit politischer oder militärischer Gewalt durchsetzen muss. Dieselbe Gewalt etablierte, wie wir sehen werden, zu anderen Zeiten andere Formen des wirtschaftlichen Handelns.

II. Die Märkte im Altertum und Israel

Bereits die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9) macht deutlich, dass der Bau auf das Streben nach Macht und Prestige des „Volkes Nimrod" (Gen 10,8-10)[4] zurückzuführen ist. Sein wirtschaftlicher Aspekt ist mit Gewalt verknüpft. Die Stadt ist ein Symbol der politisch-ökonomischen Macht gegenüber der Landbevölkerung, und der Turm ist das Wahrzeichen seiner militärischen Stärke.[5] Die Erzählung aus Gen 14 wirft eine Reihe von Fragen auf, die im Zusammenhang mit Gütern und Ressourcen stehen, die gewiss durch Gewalt und keineswegs durch irgendeinen Marktmechanismus vermittelt sind. Die Erzählung in Gen 34 beginnt gleichsam mit einem Handelsabkommen zwischen Völkern, um schließlich in einem blutigen Rache- und Beutefeldzug zu enden. Zur Zeit der Stämme war die Wirtschaft eng an Verwandtschaftsbeziehungen geknüpft.[6] Es gab einen gewissen Tauschhandel, wie bestimmte Aussagen belegen, die sich auf den Handel, insbesondere auf die Karawanen, beziehen. 1 Sam 13,19-21 zeugt von einer anderen Handelsbeziehung, die in diesem Fall von einem unterschiedlichen Stand der Technik (der technischen Beherrschung des Eisens) bei Nachbarvölkern abhängt. Gewalt und Herrschaftswille gehen mit all diesen Begebenheiten einher.

Später wird es das an den Tempel und die Monarchie gebundene Tributsystem sein, das die produktive und reproduktive Tätigkeit Israels bestimmt.[7] Die Steuerfrage wird zum Bruch zwischen dem Erbteil Salomos und Israels im Norden führen (1 Kön 12). Innerhalb dieses Kontextes war die Arbeit von der landwirtschaftlichen Tätigkeit bestimmt, wobei der Landbesitz zugleich der Willkür des Königs anheimgestellt war, was zuweilen gegen das Gesetz Israels verstieß, wie das Beispiel vom Weinberg Nabots (1 Kön 21) zeigt. Der Handel zwischen den Völkern betraf einen winzigen Teil der Bevölkerung und war auf die unmittelbare Umgebung des Königs beschränkt. Das Alltagsleben der Bevölkerungsmehrheit war von der Subsistenzland- oder -weidewirtschaft geprägt und war den Auflagen oder Maßnahmen vonseiten der monarchisch-religiösen Gewalt unterworfen. Die „Märkte" waren die Marktplätze auf dem Dorf, auf denen der Tausch stattfand. Während der Exilszeit blieb die Wirtschaft Israels an das von den jeweiligen herrschenden Mächten auferlegte Reglement gebunden, und der Handel war dem Einfluss der auswärtigen Interessen ausgesetzt. Der Prophet Ezechiel klagt die Folgen dieser Handelsaktivität an, wobei Tyrus im Mittelpunkt steht (Ez 26-28).

Néstor O. Míguez, geb. 1948 in Argentinien, Professor emeritus für Neues Testament und Systematische Theologie an der Universität von Buenos Aires. Er gehört der methodistischen Kirche an und ist Präsident der argentinischen Föderation der evangelischen Kirchen. Veröffentlichungen u.a.: The Practice of Hope (2012); Jesús del Pueblo (2011); Misión y Educación Teológica (zus. mit Jung Mo Sung und L. Wirth, 2012); Beyond the Spirit of the Empire (zus. mit Jung Mo Sung und Jörg Rieger, 2009). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Für eine Wirtschaft, die Gnade kennt" in Heft 5/2011. Anschrift: H. Coucheiro 163, Va. Sarmiento – Moron, 1706 Pcia. de Buenos Aires, Argentinien. E-Mail: nestormiguez@gmail.com.

Diese Zeit ist nicht frei von Kritik, die sich speziell auf das bezieht, was wir heute „Wirtschaft" nennen. Die vorexilischen Propheten sagen deutlich genug, dass die wirtschaftliche Ausbeutung der Grund für den sozialen Niedergang Israels ist (z.B. Amos 2,6-7; 8,4-7). Jesaja kritisiert ausdrücklich die Konzentration von Landbesitz als eine der Ursachen des Verfalls Israels (Jes 5,8-10). Auch Hosea stellt den Handel als von Betrug und Korruption durchdrungen dar (Hos 12,7-8). Diese Propheten klagen die Gewalt an, die diesen Praktiken zugrunde liegt. Das Buch Deuteronomium zeigt alternative Mechanismen auf, um Ausbeutung und Besitzanhäufung zu vermeiden (z.B. den Schuldenerlass und die Freilassung der Sklaven alle sieben Jahre; Dtn 15). Doch während die Tora und die Propheten Wege für eine andere Ökonomie weisen[8], bleiben das real existierende Israel und das Judentum des Zweiten Tempels (vgl. die Klagen der Frauen angesichts der Ausbeutung durch die Mächtigen in Neh 5) den herrschenden unterdrückerischen Praktiken der Reiche jener Zeit ausgesetzt.

III. Jesus und der Markt des Tempels

Die hellenistische Epoche brachte für Israel bedeutende Veränderungen mit sich, die sich mit der Präsenz des Römischen Reiches noch verstärkten. Das Tributsystem wich der Sklavenhaltergesellschaft. Die Produktionsverhältnisse in der Landwirtschaft veränderten sich mit den großen Latifundien. Dies zog die Herausbildung prekärer Arbeitsverhältnisse von Tagelöhnern in der Landwirtschaft nach sich, deren Überleben von dieser Tätigkeit abhing[9], wobei viele ausgeschlossen blieben. Das erzeugte eine Unzufriedenheit innerhalb der Gesellschaft, die mit der Zeit zur Entstehung der Zelotenbewegung führte. Insgesamt blieb für Judäa der Tempel weiterhin das Zentrum der Abgaben, das die Steuerlast und das Schuldenregister verwaltete - sowohl die Einnahmen zu seinen eigenen Gunsten wie auch diejenigen, die an das Römische Reich abzuführen waren. Der Tempel war auch der Hauptlandbesitzer. Der Markt von Jerusalem, der wichtigste der gesamten Region, war an den Tempel gebunden, und die Priester führten die Aufsicht über ihn.

Die vier Evangelisten erzählen die Episode von der Konfrontation Jesu mit den Händlern im Tempel. Johannes stellt diese Szene an den Beginn des Wirkens Jesu (Joh 2,13-16), während sie die Synoptiker ans Ende seines Wirkens verlegen (Mk 11,15-18; Mt 21,12-16; Lk 19,46). Es ist eine interessante Beobachtung, dass Jesus bei Johannes sagt, der Tempel sei zu einer „Markthalle" (*empórion*) geworden und die Synoptiker diesen Ausdruck mit „Räuberhöhle" wiedergeben.

Ohne Zweifel kannte Jesus die Märkte auf den Dörfern Galiläas. Als umherziehender Handwerker wird Jesus sicherlich gelegentlich daran teilgenommen haben. Die Marktplätze finden sogar als Schauplätze einiger seiner Heilungswunder Erwähnung (Mk 6,56; man beachte die Erwähnung der *agorá*). Angesichts dieser Art von Markt reagiert Jesus nicht so, wie er es angesichts des Marktes des

Tempels tat. Dies lässt zwei mögliche Interpretationen zu: Entweder richtet sich sein Zorn gegen die Verunglimpfung des Tempelkultes oder gegen die ökonomische Ausbeutung, die sich hier den Glauben der einfachen Leute zunutze machte. Beide Interpretationen schließen einander auch nicht aus. Der Markt als Ort des Austauschs und des öffentlichen Auftretens wird von Jesus nicht verworfen, sehr wohl aber ist dies dann der Fall, wenn dieser Markt zum Zentrum eines unehrlichen Handels und der Ausbeutung des Glaubens der einfachen Leute wird. Genau hier entlädt sich der Zorn Jesu über den Markt von Jerusalem. In diesem Fall sind Markt und Opfer eng miteinander verbunden. Nicht nur, weil die Opfertiere zum Verkauf angeboten werden, sondern weil in gewisser Weise das Volk selbst vermittels ritueller Ausbeutung geopfert wird.

Die Perikope vom Scherflein der Witwe (Lk 20,45-21,6) hilft uns, diesen Punkt klar herauszuarbeiten. Ganz im Gegensatz zur herkömmlichen Auslegung geht es hier nicht um ein Lob der Opfergabe; wenn man diese Perikope im Gesamtzusammenhang liest, dann ist sie vielmehr eine Anklage der Ausbeutung durch den Tempel. Die Perikope vom Scherflein der Witwe muss im Zusammenhang der Anschuldigung, dass der Tempel sich die Häuser der Witwen aneignet (Lk 20,47), und der Ankündigung, dass diese Opfergaben zerstört werden (Lk 21,5-6), gelesen werden. Die Witwe lässt „ihren ganzen Lebensunterhalt" da, während sie nach dem Gesetz des Deuteronomiums ihren Lebensunterhalt gerade vom Zehnten des Tempels beziehen sollte (Dtn 14,29).[10] Kult und Markt sind vereint in Korruption und Opfergewalt. Diesen setzt Jesus seine symbolische Gewalt entgegen. Es ist die „Gewalt der Barmherzigkeit". Der Schutz und keineswegs die Zerstörung des Lebens ist es, für den die messianische Zeichenhandlung eintritt. Die Märkte als Orte des Austauschs, die für die Entfaltung der wirtschaftlichen Aktivität notwendig sind, sind an sich nicht Gegenstand der Anklage. Doch sie sind es sehr wohl, wenn ihre Praxis eine Gewalt hervorbringt, die letztlich zum Anschlag auf das Leben wird, indem sie den Schwächsten das Lebensnotwendige vorenthält.

IV. Paulus predigt auf der Agora

Auch wenn man das griechische Verb *agorázein* unter anderem mit handeln, kaufen, bezahlen übersetzen kann, so war die *agorá* der griechischen Städte nicht einfach der Markt im ökonomischen Sinne. Einerseits war er der Platz, an dem die Handwerker im Wettstreit miteinander ihre Waren darboten, die Bauern ihre Produkte verkauften und die Arbeitslosen nach Arbeit suchten (Mt 20,3). Doch zugleich war die *agorá* der Platz der Stadt, an dem man spontan ein Fest feiern konnte (Lk 7,32), der Platz, an dem sich die Richter einfanden, um öffentliche Anhörungen durchzuführen, und wo sich die Eremitagen und Altäre für die Schutzgötter der Stadt häuften (Apg 17,16). Es war der Platz der öffentlichen Zurschaustellung und des Rechtsstreits (Apg 17,17).

Die Apostelgeschichte schildert, wie Paulus auf diesem Marktplatz predigt; dies

ist eine Alternative zu seiner Verkündigung in der Synagoge. Der Marktplatz stellt symbolisch den Ort seiner Begegnung mit der heidnischen Welt dar. Aber er ist auch der Ort, an dem er angeklagt wird, als die Herren der jungen Sklavin „die Hoffnung auf ihren Gewinn" dahinschwinden sahen (Apg 16,19). Bei einer ähnlichen Szene in Ephesus wird das Theater als Schauplatz dienen, aber der Grund des Konflikts ist wiederum der, dass die Predigt des Paulus den ökonomischen Profit gefährdet. In diesem Fall geht es um den Profit der Silberschmiede, die ihre kleinen Artemis-Figuren herstellen. Beide Episoden zeichnen sich dadurch aus, dass sie den Zusammenhang von Kommerz und Gewalt bestätigen und dass man sich auf die Rolle des Staates nicht als Sachwalter der Gerechtigkeit, sondern als Schutzmacht des ökonomischen Profits der Kaufleute bezieht. Doch gleichzeitig bilden in beiden Fällen auch das Religiöse und die Glaubensüberzeugungen den Hintergrund des Rechtsstreits.

Der Markt(-platz) als konkreter Ort war ein Zentrum unterschiedlicher Aktivitäten, der Ort der Begegnungen und fehlgeschlagenen Begegnungen. Einerseits war er der Ort, an dem Paulus den Raum findet, um sein Evangelium in die Welt der Heiden hineinzutragen, um der Botschaft eine neue Zuhörerschaft zu erschließen, um das Angebot der göttlichen Gnade zu verkünden. Andererseits war er der Ort, wo Ehrgeiz und Gewinnstreben manifest wurden und das Leben mit einem Preisschild versehen wurde. Als Ort der Begegnung ermöglicht er lebendigen Austausch, aufbauende Beziehungen, wozu auch die Debatte gehört. Wenn die Gier nach Profit, das Gewinnstreben, die Willkür der Macht dominieren, dann wird er zu einem Ort des Zwangs und zu einem Raum symbolischer sowie physischer Gewalt.

V. Märkte gestern und heute: Die Kritik des Götzendienstes

Der Markt, den die Ökonomie heute als den preisbildenden Faktor betrachtet, hat mit diesen Märkten der Antike, an denen die Waren ausgeschrien und daneben andere Angelegenheiten des täglichen Lebens geregelt wurden, wenig zu tun. Dennoch können wir bei aller Wahrung der Unterschiede als Gemeinsamkeit die Verbindung von Markt und Gewalt als einen entscheidenden Faktor herausstellen, wie ihn die Durchsicht der biblischen Texte offenbart.[11] Die lockende Stimme, die zum Konsum verführt, wird zur Drohrede und Kriegserklärung, wo es ihr nicht gelingt, die anderen Stimmen zu übertönen, wenn man ihrem Anspruch nach Totalität Grenzen setzen will. Die unsichtbare Hand des Marktes wird sichtbar, indem sie zu den Waffen greift, wenn die Völker sich ihrem totalisierenden Zwang widersetzen.

Es ist genau diese totalisierende Anmaßung, die sich selbst als das einzige System und als keinen Grenzen unterworfen proklamiert, die die lateinamerikanische Theologie aus einer anderen Perspektive als die Hauptsünde der derzeitigen neoliberalen Auffassung vom Markt bezeichnet hat.[12] Die theologische Pointe des

Götzendienstes ist der Trugschluss, der den Menschen eine Schöpfung seiner eigenen Hände anbeten lässt, indem er ihr eigenständige Gewalt verleiht, ja sogar das Leben seiner Mitmenschen opfert. Eben dies macht den Markt als einen Götzen aus, dem man Opfer darbringt und der das Leben der kleinen Leute aufzehrt. Die Schädigung der gesamten Schöpfung, indem die öffentlichen Güter dem privaten Bereich übereignet werden und indem ausgehend von der Knechtschaft des Begehrens ein grenzenloser Konsum propagiert und eine kolonisierte Subjektivität[13] ausgebildet wird, ist eine weitere Folge der Konzeption des freien Marktes, des totalen Marktes. Unter dem Deckmantel einer Rhetorik, die die Freiheit verkündet, befördert er die schlimmste Unterwerfung: die Geiselhaft des Lebens durch den Ehrgeiz der Mächtigen zu akkumulieren. Dies ist die Wurzel aller Übel (1 Tim 6,19),

Der Markt als Raum des Austauschs, der Begegnung, des Zeigens der eigenen Fähigkeiten und der eigenen Produktivität, ja auch als Ort der Konfrontation ist Teil des menschlichen Lebens. Doch wenn er sich absolut setzt, wenn er sich von der Seite der Ausbeutung und Gewalt zeigt, wenn er Machtbeziehungen verschleiert, die den Verletzlichsten unterwerfen, wenn er die Menschen, ihren Leib und ihr Begehren in die Palette seiner Sonderangebote aufnimmt (Offb 18,10-14), dann wendet er sich gegen den Menschen und dessen Schöpfer.

[1] Die Daten sind den Informationen der Vereinten Nationen zur Vermögensverteilung entnommen. Sie sind zugänglich im Internet unter www.unfpa.org/swp/2001/espanol/ch01.html (aufgerufen am 15. 1. 2014).

[2] Karl Polanyi, *The Economy as Instituted Process*, in: ders. (Hg.), Trade and Market in the Early Empires: Economics in History and Theory, New York 1966, 243-270, hier 250.

[3] Vgl. zur Entwicklung dieses Begriffs und zu seiner Bedeutung für die Ökonomie als eigenständige Aktivität: Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt am Main 2010.

[4] Vgl. Néstor O. Míguez, *Un acercamiento a Génesis 10-11 en diálogo con el pueblo Qom*, in: Vida y Piensamiento (2002/2), 9-28; englische Übersetzung: *Comparative Bible Study. Genesis 10-11: An Approach from Argentine*, in: P. Wickeri (Hg.), Scripture, Community, and Mission. A Festschrift in Honor of D. Preman Niles, Hongkong 2002, 152-165.

[5] Dies wurde herausgestellt von Milton Schwantes, *La ciudad y la torre. Un estudio de Génesis 11,1-9*, in: Cristianismo y sociedad (1981), Nr. 69/70.

[6] Vgl. Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel*, Maryknoll 1979.

[7] Vgl. H. Reimer, *Sobre economia no antigo Israel e no espelho de textos da Biblia Hebraica*, in: Ivone Richter Reimer (Hg.), *Economia no mundo bíblico. Enfoques sociais, historicos e teológicos*, São Leopoldo 2006, 7-32.

[8] Vgl. Ulrich Duchrow, *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*, Gütersloh/Mainz 1994, insbesondere Kapitel V.

[9] Das Gleichnis Mt 20,1-15 hat diese Realität zur Grundlage. Zu einer Analyse des Gleichnisses aus einer ökonomischen Perspektive vgl. Néstor O. Míguez, *El reino de Dios y su justicia. La parábola de los obreros de la viña*, in: Edesio Sánchez Cetrina (Hg.), Enseñaba por Parábolas, Miami 2004, 145-156.

Für eine detailliertere Analyse dieser Perikope und meine Deutung vgl. Néstor O. Míguez, *Transformación social a partir del Nuevo Testamento*, in: Caminhos 11 (2013/1), 107-118, insbes. 108-115. Auch in: ders., Jesús del Pueblo, Buenos Aires 2011, 146-148. Im Internet verfügbar unter www.revistas.ucg.br/index.php/caminhos/article/view File/2472/1531 und unter www.webselah.com/marcos-12-38-44.

[11] Zum Verhältnis von Ökonomie und Gewalt vgl. Néstor O. Míguez, *Economy, Violence, and Culture of Peace*, in: T. Eberhart (Hg.), The Economy of Salvation: Essays in Honour of M. Douglas Meeks, o.O. 2014.

[12] Vgl. unter anderem Hugo Assmann - Franz Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992; Jung Mo Sung, *La idolatria del capital y la muerte de los pobres*, San José de Costa Rica 1991; ders., *Deseo, mercado y religión*, Santander 1999; Elsa Tamez, *Der Gott der Gnade gegen den „Gott" des Marktes*, in: CONCILIUM 36 (2000/4), 465-472.

[13] Vgl. Jörg Rieger - Jung Mo Sung - Néstor O. Míguez, *Beyond the Spirit of the Empire*, London 2009.

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

Was will ich?

Theologische Anthropologie und Konsumismus

William T. Cavanaugh

Ein Freund von mir murmelt jedesmal, wenn er im Restaurant die Speisekarte mit ihren vielen Möglichkeiten sichtet, vor sich hin: „Was will ich?" Das ist eine ziemlich merkwürdige Frage. Eigentlich gehen wir davon aus, dass wir wissen, was wir wollen. Wir setzen voraus, dass die wichtigen Fragen lauten: „Was möchtest du?", oder: „Bekomme ich, was ich will?", oder aber: „Ist das, was ich gerne möchte, mir und anderen zuträglich?" Nur selten hinterfragen wir die Vorstellung, dass sich die Menschen über ihre Wünsche im Klaren sind. Auf genau dieser Vorstellung beruht die Ideologie des Konsumismus.

In diesem knappen Beitrag möchte ich diese Vorstellung auf den Prüfstand stellen und vor Augen führen, dass dieses Bild den Menschen in verzerrter Weise sieht. Dazu untersuche ich einige Ergebnisse der empirischen Psychologie und zeige, dass Augustinus in seiner theologischen Anthropologie schon vor vielen Jahrhunderten zu ähnlichen Schlüssen gelangt ist. Schließlich plädiere ich dafür, dass es für eine vollständige und sachgerechte Darstellung des menschlichen Begehrens notwendig ist, sie um Aspekte augustinischer Theologie zu ergänzen.

I. Wirkliche und künstliche Bedürfnisse

Der Begriff „Konsumismus" wird unterschiedlich verwendet. Manchmal dient er zur Bezeichnung der bei uns existenten Wirtschaftsform, in der die Entscheidungen der Konsumenten maßgeblich sind. In diesem Beitrag werde ich Konsumismus als Ideologie behandeln - also als einen „-ismus" - und nicht im Sinne einer empirischen Beschreibung. So verstanden ist Konsumismus eine bestimmte Weltsicht, der zufolge wir dadurch Freiheit erlangen, dass wir uns aussuchen können, was wir wollen.

Ein Beispiel hierfür bietet James B. Twitchells Artikel *In Praise of Consumerism* [etwa: „Lob des Konsumismus"]. Twitchell wendet sich gegen die wissenschaftliche Kritik an der Manipulation durch den Konsumismus. Diese Art von Kritik geht nach Twitchells Ansicht auf den Marxismus und seine Verurteilung eines „falschen Bewusstseins" zurück. Darunter ist die Vorstellung zu verstehen, dass einfache Menschen dazu verleitet würden, nach etwas zu verlangen, nach dem sie sonst nicht verlangen würden. Twitchell bezeichnet dies als „Injektionsmetapher", weil in diesem Verständnis der willfährigen, gemeinen Masse falsche Bedürfnisse eingeimpft werden, und zwar in erster Linie durch die Werbung.[1] Twitchell zufolge geht die wissenschaftliche Kritik am Konsumismus davon aus, dass die Menschen, wenn man sie sich selbst überlassen würde, lieber literarische Klassiker lesen und grünen Salat essen würden, doch durch die Werbung werden sie im Interesse des Profits der mächtigen Unternehmen zu etwas anderem verleitet. Nach Twitchell liegt diese „Weigerung, die befreiende Rolle des Konsums zu erkennen", mehr darin begründet, welche Menschen in Wissenschaft und Forschung tätig sind und weniger darin, was die große Mehrzahl der Menschen denkt.[2]

Für Twitchell und viele andere, die ein Loblied auf die Marktwirtschaft singen, werden die Menschen in der Konsumgesellschaft nicht betrogen, sondern sie streben schlicht nach dem, was sie wirklich wollen. „Die Vorstellung, wonach der Konsumismus künstliche Bedürfnisse weckt, beruht auf der larmoyanten Ignoranz der Geschichte und der Natur des Menschen und auf dem vagen, romantischen Gefühl, das es einstmals eine glückliche Zeit der edlen Wilden mit reinen und natürlichen Bedürfnissen gegeben habe."[3] Für Twitchell ist das menschliche Verlangen nach Dingen eine überzeitliche Erscheinung. Ihm zufolge hat es die Menschen immer nach Dingen verlangt - und nun haben sie endlich auch die Möglichkeit, sie zu bekommen. „Der Triumph des Konsumismus ist in gewissem Maße der Triumph des Willens der Masse. Man muss nicht mögen, was hergestellt, beworben, verpackt, mit einem Markennamen versehen und verbreitet wird, aber es entspricht mehr dem, was sich die meisten Menschen die meiste Zeit über wünschen, als das sonst in der Neuzeit jemals der Fall gewesen ist."[4] Twitchell gesteht zu, dass manche Menschen - manchmal einschließlich seiner selbst - die Konsumkultur banal finden, doch „für sehr viel mehr Menschen bedeutet sie Befreiung und Demokratie".[5]

In gleicher Weise lehnen Milton und Rose Friedman in ihrem richtungsweisenden

Bestseller *Chancen, die ich meine* die Vorstellung rundweg ab, dass sich Wünsche durch Manipulation herstellen ließen. „Und was ist dran an der Behauptung, dass die Konsumenten durch Werbung an der Nase herumgeführt werden können? Unsere Antwort ist: Das ist gar nicht möglich, wie viele und auch sehr teure Fehlschläge der Public-Relations beweisen."[6] Als Beleg dafür, dass die Werbung keine Bedürfnisse wecken kann, die die Menschen nicht ohnehin haben, führen die Friedmans die Automarke Edsel des Automobilherstellers Ford an: Obwohl der Edsel stark beworben wurde, war er ein Misserfolg. Werbung kostet Geld, und die Friedmans sind der Ansicht, dass es wirtschaftlicher ist, an - wie sie es nennen - „wirkliche Verbraucherwünsche" zu appellieren, statt zu versuchen, „künstliche Bedürfnisse" zu wecken. „Natürlich ist es auch generell viel billiger, etwas zu verkaufen, was die Leute wirklich haben wollen, als künstliche Bedürfnisse zu wecken."[7] Von Seiten der Kritiker werden die jährlich wechselnden Automodelle als Beispiel für die Weckung künstlicher Bedürfnisse angeführt. Die Friedmans halten dagegen, dass diejenigen Modelle erfolgreicher sind, die jährlich verändert werden. Das spreche dafür, dass die Menschen genau dies „wirklich wollen".[8] Ebenso wie Twitchell halten die Friedmans die Kritiker der Werbung für elitär: „Die meisten Kritiker lehnen die Werbung nicht deshalb ab, weil die Werbung den Geschmack manipuliert, sondern weil die Öffentlichkeit insgesamt einen kitschigen Geschmack hat, - d.h. einen Geschmack, der nicht mit dem der Kritiker übereinstimmt."[9]

Den Bemerkungen Twitchells und der Friedmans liegt eine bestimmte Anthropologie des Wünschens zugrunde, und in dieser Anthropologie steht der Konsumismus für eine Ideologie. Hiernach entstehen die Wünsche im Menschen selbst; die Menschen wollen einfach das, was sie wollen. Es ist nicht so, dass die Wünsche in einem gesellschaftlichen und historischen Prozess entstehen würden, durch den das Individuum geprägt ist. Darüber hinaus ist der Konsumismus den verschiedenen *teloi* oder Zielen gegenüber indifferent, auf die sich die Wünsche richten; nach Aussage von Milton Friedman gibt eine freie Wirtschaft „den Menschen das, was sie wollen und nicht das, was ihnen eine bestimmte kleine Gruppe aufzwingen will"[10]. Vorausgesetzt wird dabei, dass die Menschen wissen, was sie wollen, und versuchen werden, das von ihnen Gewünschte auch zu bekommen. Was die Menschen sich *wirklich* wünschen, erfährt man demzufolge schlicht dadurch, dass man sie dabei beobachtet, was sie sich aussuchen, wenn sie sich denn frei entscheiden können. Damit sich das, was die Menschen wollen, mit dem deckt, wofür sie sich tatsächlich entscheiden, müssen sie eine Auswahl haben, und je größer die Auswahl ist, desto mehr Freiheit haben sie, das zu bekommen, was sie haben wollen.

II. Falsches Wollen

Das bisher Dargestellte beschreibt, was in einer Konsumkultur als Ergebnis des gesunden Menschenverstands gilt; doch das lässt sich anfechten. Vielleicht be-

ginnen wir mit Twitchells Behauptung, dass es zur Natur des Menschen gehört, mehr Dinge haben zu wollen; dieses Wollen wäre dann einfach etwas, das zum Menschsein dazugehört. Doch Max Weber hat in seinem Klassiker *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus* herausgestellt, dass Muße in traditionellen, vorkapitalistischen Gesellschaften höhere Wertschätzung genießt als die Dinge. Wenn Arbeitgeber als Anreiz für die Arbeiter den Akkordlohn erhöhten - also etwa in der Erntezeit mehr Geld für einen Heuballen bezahlten -, dann arbeiteten die Menschen nicht mehr, sondern weniger; sie hatten die von ihnen benötigte Summe Geldes schneller verdient, und dann hörten sie auf zu arbeiten. So schreibt Weber: „[D]er Mensch will ‚von Natur' nicht Geld und mehr Geld verdienen, sondern einfach leben, so leben wie er zu leben gewohnt ist und soviel erwerben, wie dazu erforderlich ist."[11] Den Menschen muss zunächst erst beigebracht werden, dass sie sich primär als Konsumenten von Gütern und damit den Konsum als Ziel sehen sollen, auf das sie hinarbeiten können, und nicht als Mittel zum Unterhalt des Lebens, das sie gewohnt sind. Die Geschichte der Werbung im 20. Jahrhundert ist weitgehend eine Geschichte der Erziehung durch die Werbung. Was Menschen wollen, lässt sich nicht einfach anhand bestimmter menschlicher Grundkonstanten bestimmen.

Anders als Twitchell und die Friedmans behaupten, ist es auch nicht so einfach, zu wissen, was man will. Bei den Rolling Stones heißt es: „You know you can't always get what you want", doch der Harvard-Psychologe Daniel Gilbert hält dagegen: „Meiner Ansicht nach liegt darin nicht das Problem. Das Problem ist vielmehr, dass man nicht immer weiß, was man will."[12] Gilbert und andere Psychologen haben in mehrjährigen Experimenten belegt, dass Menschen ihre Entscheidungen auf der Grundlage von Prognosen darüber fällen, welche Auswirkungen diese Entscheidungen auf ihre Zufriedenheit haben werden. Allerdings liegt die Trefferquote bei der Prognostizierung dieser Auswirkungen nicht besonders hoch. In der Regel wird überschätzt, wie zufrieden positive Entscheidungen machen werden - ein neues Auto, ein neuer Job, ein größeres Haus usw. - und wie lange die Zufriedenheit andauert; die Psychologen bezeichnen dies als „Verzerrung der Auswirkungen" (*impact bias*). Zugleich passen sich Menschen schneller an Schlechtes an, das ihnen widerfährt, als sie vorher denken. Man gewöhnt sich an etwas und nimmt es dann als gegeben hin. Dies führt dazu, dass falsche Entscheidungen getroffen werden; Gilbert nennt dies „falsches Wollen" (*miswanting*).

William T. Cavanaugh ist Leiter des Zentrums für Weltkatholizismus und interkulturelle Theologie und Professor für Katholizismusstudien an der DePaul University, Chicago. Veröffentlichungen u.a.: Torture and Eucharist (1998); Theopolitical Imagination (2002), Being Consumed (2008); The Myth of Religious Violence (2009); The Blackwell Companion to Political Theology (als Mitherausgeber, 2004). Anschrift: Center for World Catholicism, 2320 North Kenmore Ave, suite 575, Chicago, IL, 60614-3210, USA. E-Mail: wcavana1@depaul.edu.

Die Experimentalpsychologie hat darüber hinaus auch noch eine „Einfühlungslücke" (*empathy gap*) ausgemacht, die in der Differenz zwischen dem besteht, wie sich jemand in einem „heißen" Gefühlszustand wie etwa Aufgewühlt-

heit, Beherztheit, Angst, sexueller Erregung usw. verhält, und der Fähigkeit zur Prognose des Verhaltens in einem solchen „heißen" Zustand, wenn man sich selbst in einem „kalten" Gefühlszustand befindet. Schon länger ist bekannt, dass Menschen sich an wunderbare neue Dinge mit der Zeit gewöhnen und das Interesse an ihnen verlieren, und dass Menschen in einem „heißen" Gefühlszustand schlechte Entscheidungen treffen. Doch kaum jemand kann erklären, wie es zur Unfähigkeit kommt, dies vorauszusagen. Diese Unfähigkeit führt dazu, das Falsche zu wollen. Immer wieder fällen Menschen in heißen Gefühlszuständen schlechte Entscheidungen, und „wenn dann der Spaß an einer Sache nachlässt, sucht man sich die nächste Sache oder das nächste Ereignis und trifft mit ziemlicher Sicherheit die nächste falsche Prognose, dann noch eine und noch eine, und so geht es endlos weiter"[13]. Dieses permanente Streben nach etwas Neuem, das zwangsläufig zur Enttäuschung führt, wird von manchen Psychologen als „hedonistische Tretmühle" bezeichnet.[14]

Wichtig beim Gedanken des „falschen Wollens" ist dabei, dass es zumindest einige Dinge gibt, die Menschen objektiv betrachtet *wirklich* wollen und die ein *telos* menschlichen Strebens darstellen. So hat die Experimentalpsychologie beispielsweise herausgefunden, dass Menschen „häufig gern ein großes, allein liegendes Haus hätten (an das sie sich leicht gewöhnen), auch wenn es faktisch so ist, dass es unser Glück beeinträchtigt, zu den Nachbarn auf Distanz zu gehen. (Seit langem weiß man, dass soziale Interaktion und Freundschaften über lange Zeit Freude bereiten.)"[15] Hierin schlägt sich sowohl die Einsicht nieder, dass es objektiv erstrebenswerte Daseinszustände gibt - wozu auch das Bedürfnis nach Kommunikation gehört -, als auch die, dass Menschen allgemein nicht wirklich gut darüber Bescheid wissen, worin diese bestehen. Man kann eben aus der schlichten Beobachtung menschlicher Entscheidungen nicht erschließen, was Menschen *wirklich* wollen.

Derzeit hegt die Psychologie zudem noch Zweifel daran, dass es Menschen zu mehr Freiheit verhilft, wenn sie mehr Entscheidungsmöglichkeiten haben. Dem Konsumismus zufolge führt eine größere Anzahl von Wahlmöglichkeiten dazu, dass limitierende Faktoren in größere Ferne rücken und Menschen größere Freiheit genießen. Doch der Psychologe Barry Schwartz hat entdeckt, dass 285 Keks- und 360 Shampoosorten in seinem örtlichen Lebensmittelgeschäft nur dazu führen, dass nicht allein ihm die „Tyrannei der Auswahl" aufgebürdet wird. Damit es den Menschen gut geht, ist es wichtig, dass sie eine gewisse Auswahl haben; es ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für Zufriedenheit. Schwartz hat jedoch herausgefunden, dass das enorme Anwachsen von Wahlmöglichkeiten in der Konsumgesellschaft dazu beigetragen hat, dass die Menschen weniger zufrieden sind. Sie müssen große Zeit- und Kraftressourcen aufbringen, um die vielen Wahlmöglichkeiten zu prüfen, und diese Investition führt zu größerer Sorge, weil der Einsatz bei jeder getroffenen Entscheidung hoch ist. Nicht nur, dass Menschen über begrenzte Ressourcen verfügen, um aus den zahllosen zu Gebote stehenden Möglichkeiten eine Auswahl zu treffen - die Ideologie der Konsumentenentscheidung dringt darauf, dass sie die *bestmögliche*

Wahl treffen, damit die getroffene Wahl ihren Horizont nicht einschränkt, sondern erweitert.[16]

Die Zunahme an Wahlmöglichkeiten führt also dazu, dass es auch mehr Gelegenheiten zur Reue gibt: Je mehr Wahlmöglichkeiten vorhanden sind, umso leichter können wir davon überzeugt werden, dass eine von uns ausgeschlagene oder übersehene Möglichkeit die bessere gewesen wäre. Die „Verzerrung der Auswirkungen" (*impact bias*) verschärft das Phänomen, dass wir einer Entscheidung nachtrauern. Darüber hinaus hat Schwartz noch herausgefunden, dass das enorme Anwachsen von Wahlmöglichkeiten zu „vorweggenommener Reue" führt; hierbei verzweifeln Menschen schon vor der Entscheidung daran, die richtige Wahl zu treffen. Vorweggenommene Reue ist dabei schlimmer als Nachtrauern, weil es zur Verzerrung von erst noch zu treffenden Entscheidungen führt. Häufig folgt hierauf eine Art Lähmung, also die Unfähigkeit, eine Entscheidung zu treffen, woraufhin Entscheidungen aufgeschoben werden. Vorweggenommene Reue kann auch zur Verzerrung aller Entscheidungen führen, die schließlich doch getroffen werden; sie lässt mehr „heiße" Gefühlszustände entstehen, die in der Verzerrung von Entscheidungen resultieren.[17] Schwartz führt folgendes Beispiel an: „Wenn man sich entscheiden muss, ob man sich nun einen Toyota Camry oder einen Honda Accord zulegt, und der beste Freund gerade einen Accord gekauft hat, dann ist es wahrscheinlich, dass man sich auch einen Accord kauft - teilweise aus dem Grund, dass man nur auf diese Weise um die Botschaft herumkommt, einen Fehler gemacht zu haben, wenn man kauft, was der Freund gekauft hat, und so auch einem möglichen unangenehmen Vergleich aus dem Weg geht."[18]

Eine weit verbreitete Umgangsweise mit dem Problem der Reue besteht darin, sich für noch mehr Wahlmöglichkeiten auszusprechen statt für weniger: Man steht weniger in der Gefahr, sich in Reue zu verstricken, wenn man sich viele Optionen offenhält und mehr Entscheidungen trifft, die sich rückgängig machen lassen. Schwartz ist jedoch zu der Erkenntnis gekommen, dass das zum einen häufig im Alltag nicht funktioniert - große Investitionen wie die in Autos, Häuser, Jobs und Ehen lassen sich kaum rückgängig machen -, und dass das Phänomen der Reue sich zudem auch noch verschärft, wenn man sich alle Optionen offen hält. Wenn sich Entscheidungen nicht rückgängig machen lassen, dann braucht man sie auch nicht zu revidieren, sondern das Leben geht weiter. Wenn hingegen immer die Möglichkeit besteht, ein besseres Auto, einen besseren Ehepartner, einen besseren Job oder einen besseren Wohnort zu finden, dann ist die Möglichkeit der Reue über getroffene Entscheidungen allgegenwärtig. Die Ideologie des Konsumismus suggeriert, dass wir Menschen durch mehr Wahlmöglichkeiten glücklicher werden, weil die Wahrscheinlichkeit größer ist, dass wir bekommen, was wir wollen. Doch Psychologen haben herausgefunden, dass beispielsweise Menschen, die davon überzeugt sind, dass ihr Ehegelöbnis unverbrüchlich ist, glücklichere Ehen führen als Menschen, die in dieser Frage anderer Ansicht sind.[19] In Schwartz' Worten: „So widersinnig es sich vielleicht anhört - es scheint, dass das, was uns bindet, mehr zu unserem Glück beiträgt als das, was uns befreit."[20]

III. Gott und die menschlichen Wünsche

Das Bild des Menschen, das sich aus dem oben Gesagten ergibt, ist nicht das eines souverän Auswählenden, der weiß, was er will und es zu bekommen versucht, sondern das einer gespaltenen Person, die sich nicht immer über ihre eigenen Wünsche im Klaren ist. Augustinus hat in seiner Betrachtung des Menschen eine solche Analyse schon vor vielen hundert Jahren vorweggenommen. In der Psychologie wird nicht zu erklären versucht, warum der Mensch so ist. Doch Augustinus tut dies, indem er den Menschen in seiner Beziehung zu Gott betrachtet. So entsteht das Bild eines menschlichen Wesens, das deshalb von sich getrennt ist, weil es von Gott getrennt ist. Es liegt deshalb bei Gott, das Wollen zu heilen.

Durch Augustinus' *Confessiones* zieht sich der Gedanke, dass die Menschen in ihrem irdischen Leben gespaltene Geschöpfe sind, die nicht *einen* Willen besitzen, sondern viele. Augustinus schreibt: „Denn wenn es so viele entgegengesetzte Naturen wie widerstrebende Willen gibt, so wird es deren nicht zwei, sondern mehr geben."[21] Er spricht davon, sich hinter seinem eigenen Rücken zu befinden, „hinter dem ich mich versteckt hatte"[22], und davon, „mit mir im Streite [zu liegen]", „uneins mit mir" zu sein.[23] Er zögert, sein altes Leben hinter sich zu lassen, weil er Angst hat, eine unumkehrbare Entscheidung zu treffen und von seinem alten Leben „in Ewigkeit"[24] abgetrennt zu sein. Doch in der Rückschau erkennt er, dass die vermeintliche Wahlfreiheit, die er hatte, bevor er diese Möglichkeiten ausgeschlossen hat, überhaupt keine Freiheit war, sondern eine Art Knechtschaft. Er spricht davon, im „Strom der Gewohnheit"[25] gefangen gewesen zu sein, „nicht in fremde Eisenbande, sondern in die Bande meines eisernen Herzens"[26] geschlagen gewesen zu sein. Augustinus zufolge geht es nicht nur darum, nicht in der Lage zu sein, das Gute zu wollen, sondern noch nicht einmal wissen zu können, was das Gute ist. Augustinus ist der Ansicht, dass wir nicht wissen, was wir wollen, weil wir uns selbst ein Rätsel sind; „so gibt es doch etwas im Menschen, was selbst der Geist nicht weiß, der in ihm selbst ist"[27]. Augustinus' Vorstellung der *memoria* weist, wie Henry Chadwick bemerkt, Elemente der modernen Vorstellung des Unbewussten auf.[28] So schreibt Augustinus: „Ich mühe mich an mir selbst ab."[29]

Für Augustinus steht außer Frage, dass es nicht einfach ist, zu wissen, was man will, unter anderem weil das Wollen gesellschaftlich hervorgebracht wird und nicht einfach spontan im Selbst entsteht, wie es die Friedmans offenbar annehmen. Von außen wirken verschiedene Kräfte auf den Menschen ein. Der Zustand der Entfremdung von unserem wirklichen Wollen wird von Augustinus als „Sünde" bezeichnet. Sünde entsteht für Augustinus gesellschaftlich; sie ist ein Zustand, in den alle Menschen wohl oder übel hineingeboren werden. In seiner legendären Beschreibung des Birnendiebstahls, den er als Jugendlicher begangen hat, macht Augustinus deutlich, dass er diesen nicht begangen hätte, wenn er allein gewesen wäre. Eigentlich ging es ihm gar nicht um die Birnen, sondern um die Gemeinschaft mit anderen; das ist ein etwas pervertierter Beleg für den

echten Wunsch nach Gemeinschaft, den Gott den Menschen ins Herz eingeschrieben hat.[30] So wie „falsches Wollen" ein sozialer Vorgang ist, verhält es sich auch mit dem Streben nach Gutem. Augustinus schildert seine Bekehrung in Kapitel VIII der *Confessiones* nicht als ein inneres Zwiegespräch, sondern als Begegnung mit Freunden - Simplicianus, Alypius, Ponticianus -, die Augustinus den Weg zur Kirche geebnet haben.

Augustinus nimmt nicht nur das komplexe Bild des menschlichen Wollens voraus, das uns in der modernen Psychologie wieder begegnet, sondern er liefert eine Erklärung für das Menschsein, in dem er es in den Kontext der menschlichen Beziehung zu Gott stellt. Für Augustinus befindet sich der Mensch in der Schwebe zwischen einem guten Gott und einer guten Schöpfung. Wir sind ständig versucht, bei den niederen, vergänglichen Gütern der Schöpfung festgehalten zu werden und die Quelle ihres Guten zu vergessen, den Schöpfergott, der allein die Wechselfälle der Zeiten transzendiert. Nur in Gott findet sich das dauerhaft Gute, und deshalb kann nur Gott das menschliche Wollen heilen. Das ungewisse irdische Leben, dessen Wechselfällen der Mensch ausgeliefert ist, kann nur durch den ewigen Gott zu einer guten Ruhestatt geführt werden. Der Zweck des Daseins besteht nicht nur darin, zu bekommen, was man will, sondern das Richtige zu wollen. Es gibt ein *telos* für das Wollen. So schreibt Augustinus: „Und ob der eine auf diese, der andere auf jene Weise sein Ziel erstrebt - das gemeinsame Ziel, nach dem sie alle streben, ist die Freude."[31] Und der Urgrund der Freude ist nach Augustinus der ewige Gott.

Deshalb ist Freiheit kein immer breiter werdender Horizont unbestimmter Wahlmöglichkeiten, sondern die Fähigkeit zur Erkenntnis dessen, was wirklich Freude bringt, und die Entscheidung hierfür. Augustinus beschreibt die Fähigkeit, überhaupt eine Wahl zu treffen - zu der auch eine schlechte Wahl gehört - durchgängig nicht als Stärke, sondern als Schwäche, als „Sklaverei" und „Krankheit".[32] Wir brauchen andere Menschen, damit wir nicht der Tyrannei unseres eigenen Willens ausgeliefert sind; wir brauchen eine auf Gott ausgerichtete Wertegemeinschaft, um gutes Wollen zu lernen. Nur vor dem Hintergrund einiger dieser Erzählungen vom guten Zweck oder *telos* des menschlichen Lebens ergibt Barry Schwartz' Beobachtung einen Sinn, dass wir eher dadurch zufrieden werden, dass wir gebunden sind, als dass wir frei werden. Mit Sicherheit werden wir nur dadurch zufrieden, dass wir uns an etwas oder an ein Gut binden. Schwartz setzt in seiner Bemerkung ein negatives Verständnis von Freiheit voraus; Freiheit bedeutet, frei zu sein vom Wollen der anderen, und entsprechend ist Bindung das Gegenteil von Befreiung. Augustinus dagegen sieht Freiheit in positiver Weise als Fähigkeit zum Guten, und deshalb ist er der Ansicht, dass wir umso freier sind, je mehr wir Anteil an Gott haben. So heißt es bei ihm: „Durch Gnade kommt Heilung der Seele vom Sündenschaden, durch Heilung der Seele Befreiung des Willens."[33] Augustinus' Sichtweise kann als Beleg für den Gedanken gelten, dass es weniger einschränkend, sondern vielmehr befreiend sein kann, sich mit jemandem in der Ehe zu verbinden oder im Dasein Gottes aufgehoben zu sein. Freiheit ist nicht die unbegrenzte Wahlmöglichkeit, sondern das, was

uns befähigt, mehr zu tun als wir sonst tun würden, oder mehr aus uns zu machen, als wir sonst wären.

IV. Fazit

Außer Frage steht an dieser Stelle, dass eine zentralisierte staatliche Planwirtschaft oder eine kirchliche oder andere Instanz den Menschen sagen sollte, was sie wirklich wollen. Gott wirkt durch Anziehung, nicht durch Zwang; dies hat Augustinus nicht deutlich genug herausgestrichen. Im Kern geht es darum, dass die Ideologie des Konsumismus falsch ist: Mehr Auswahl verschafft einem Menschen nicht notwendig mehr Freiheit. Um zu bestimmen, wann eine Ökonomie die Menschen wirklich frei macht, muss man ein solides Konzept von den wahren Zielen oder Zwecken des menschlichen Lebens haben, wie es sich in einer guten Theologie finden lässt.

[1] James B. Twitchell, *In Praise of Consumerism*, in: Reason, August/September 2000; www.reason.com/archives/2000/08/01/in-praise-of-consumerism.

[2] Ebd.

[3] Ebd.

[4] Ebd.

[5] Ebd.

[6] Milton Friedman - Rose Friedman, *Chancen, die ich meine. Ein persönliches Bekenntnis*, Berlin 1983, 242 [englisches Original: *Free to Choose*, New York 1979, 224].

[7] Ebd.

[8] Ebd.

[9] Ebd. [im englischen Original 225].

[10] Milton Friedman, *Kapitalismus und Freiheit*, Stuttgart 1971, 36 [engl. Original: *Capitalism and Freedom*, Chicago 1962, 15].

[11] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus*, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I, Tübingen 1920, 44. Siehe auch Rodney Clapp, *Why the Devil Takes Visa: A Christian Response to the Triumph of Consumerism*, in: Christianity Today, 7. Oktober 1996, www.christianitytoday.com/ct/1996/october7/6tb018.html.

[12] Daniel Gilbert, zit. n. Jon Gertner, *The Futile Pursuit of Happiness*, in: New York Times Magazine, 7. September 2003; www.nytimes.com/2003/09/07/magazine/the-futile-pursuit-of-happiness.html?pagewanted=all&src=pm.

[13] Gertner, ebd.

[14] Barry Schwartz, *The Paradox of Choice*, New York 2004, 172-173.

[15] Gertner, *The Futile Pursuit of Happiness*.

[16] Schwartz, *The Paradox of Choice*, 1-22.

[17] Ebd., 147-165.

[18] Ebd., 158-159.

[19] Ebd., 144-146.

[20] Ebd., 107f.

[21] Augustinus, *Confessiones* VII.x.23; zitiert nach: Augustinus. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse, aus dem Lateinischen übersetzt von Alfred Hofmann, BKV 1. Reihe, Bd. 18, München 1914.

[22] Ebd., VIII.vii.16.

[23] Ebd., VIII.x.22.

[24] Ebd., VIII.xi.26.

[25] Ebd., VIII.vii.18.

[26] Ebd., VIII.v.10.

[27] Ebd., X.v.7.

[28] Henry Chadwick (Übs.), St. Augustine, *Confessions,* Oxford 1991, 185 Anm. 12.

[29] Augustinus, *Confessiones* X.xvi.25.

[30] Ebd., II.iv.9-viii.16.

[31] Ebd., X.xxi.31.

[32] Beispielsweise ebd., X.xxiii.33.

[33] Augustinus, *De spiritu et littera,* XXX.52; deutsch zitiert nach: Ernst Kochs (Übs.), Augustin, Geist und Buchstabe, Neukirchen-Vluyn 1962, 60.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Der Konsumismus ist nicht das Problem

Religion, Arbeit und die von unten umgeformten Bedürfnisse

Jörg Rieger

Die ökonomischen und ökologischen Katastrophen unserer Zeit werden gerne auf den „Konsumismus" und auf das zurückgeführt, was man gemeinhin „Materialismus" nennt. Diese Vorwürfe basieren auf der Annahme, dass Menschen immer mehr haben wollen und dass diese Wünsche irgendwie zu ökonomischer Ungleichheit und ökologischer Zerstörung führen. Leider verkennt diese Sichtweise die Wurzeln des Problems, weil sie Begehren oder Wünsche für individuelle Probleme hält und daher dazu neigt, Einzelne verantwortlich zu machen. Außerdem vermag diese Sichtweise mit ihrem Versuch, den sogenannten „Materialismus" durch nicht-materielle Einstellungen zu ersetzen, die manche wiederum mit Spiritualität verwechseln, keine echten Alternativen zu entwickeln. Wenn wir uns mit Konsumismus und Begehren oder Wünschen befassen und Alternativen

aufzeigen wollen, müssen wir zunächst der Frage nachgehen, wie diese Haltungen entstehen und wer von ihnen profitiert.

Die Frage nach den Wünschen greift tief. Da Wünsche infolge eines wirtschaftlichen Phänomens, das man „fallende Profitrate“[1] nennt, immer mehr umkämpft sind, können wir nicht ohne Weiteres davon ausgehen, dass wir unsere Wünsche selbst kontrollieren. Das hat auch theologische Implikationen. Denken Sie nur an Martin Luthers klassische Antwort auf die Frage: „Was heißt, einen Gott haben, oder was ist Gott?“ Gott ist, so Luther, „worauf du nun dein Herz hängst und verlässest“[2]. Was bedeutet es aus theologischer Sicht, wenn wir das, woran wir unser Herz hängen, nicht mehr kontrollieren können?

Genauso wie unser Begehren und unsere Wünsche zunehmend umkämpft sind, ist nichts, nicht einmal die religiösen Gemeinschaften, von diesem Kampf ausgenommen. Das soll nicht heißen, dass religiöse Gemeinschaften im Kampf um den Einfluss auf die Wünsche keine wichtige Rolle zu spielen und dass religiöse Traditionen nicht einige praktikable Alternativen zu bieten hätten, doch wir müssen genauer hinsehen und uns fragen, welche Gestalt diese Alternativen in Situationen annehmen, wo die Religion selbst vom Status quo vereinnahmt worden ist.

Ein mangelndes Bewusstsein dafür, wie tief Wünsche greifen, zeigt sich nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Wirtschaftslehre. Die Mainstream-Ökonomie neigt dazu, Wünsche als selbstverständlich vorauszusetzen - der „Bedarf“ scheint eine natürliche Anlage des Menschen zu sein - und gleichzeitig anzunehmen, dass die Märkte dann am besten funktionieren, wenn man sie individuellen Wünschen überlässt. Und auch die Demokratie wird angeblich dadurch verwirklicht, dass Menschen sich von ihren individuellen Wünschen leiten lassen. Wünsche werden hier nicht nur als gegeben und natürlich, sondern gleichzeitig als etwas aufgefasst, das es (fraglos) verdient, den Lauf der wirtschaftlichen Entwicklung und im weiteren Sinne auch des Lebens insgesamt zu bestimmen.

Die Vorwürfe des Konsumismus und Materialismus übersehen zwei grundlegende Probleme. Trotz der verbreiteten Annahme, dass die Menschen immer mehr haben wollen, kann die Bereitschaft, immer mehr zu konsumieren, selbst in der sogenannten Konsumgesellschaft nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden. Die Werbeindustrie lebt von der Notwendigkeit, die Konsumbereitschaft und die Wünsche, die sie antreiben, unablässig zu befeuern. Zweitens richtet sich der sogenannte Materialismus in letzter Konsequenz nicht auf materielle Dinge. Die Dinge, die wir konsumieren, versprechen uns wesentlich mehr, denn die Werbung lenkt unseren Blick nicht auf Materielles, sondern auf Höheres: Man erwartet, dass der Kauf bestimmter Dinge Glück und Erfüllung bringt.

Der Ökonom John Kenneth Galbraith hat auf zwei Missverständnisse in der Wirtschaftslehre hingewiesen, die miteinander zusammenhängen, nämlich erstens, dass „die Dringlichkeit der Nachfrage [...] nicht merklich mit dem Grad ihrer Befriedigung“ abnimmt. Mit anderen Worten, die Vorstellung von einer Sättigung existiert nicht: Der Bedarf ist anscheinend grenzenlos. Das zweite Missverständ-

nis besteht, Galbraith zufolge, darin, dass „die Bedürfnisse [...] der Persönlichkeit des Verbrauchers [entspringen]. Sie sind auf jeden Fall für den Nationalökonomen gegebene Daten. Seine Aufgabe beschränkt sich darauf, ihre Befriedigung anzustreben. Er braucht nicht zu untersuchen, wie diese Bedürfnisse entstehen."[3] Alle anderen Probleme wurzeln in diesen Fehleinschätzungen von Bedürfnissen und Wünschen.

In seinen Forschungen zu den Bedürfnissen und Wünschen in der Ökonomie diagnostiziert Galbraith einen „sinkenden Dringlichkeitsgrad des Bedarfs" und einen damit einhergehenden Bedeutungsverlust von Nachfrage, Produktion und Verbrauch.[4] Es trifft nicht zu, dass die Menschen immer mehr wollen; es trifft nicht einmal zu, dass die Menschen immer mehr brauchen. Es gibt zum Beispiel nur eine ganz bestimmte Menge an Schokoriegeln oder an Autos, die die Menschen wollen oder brauchen; weder der Wunsch noch der Bedarf an Schokoriegeln oder Autos ist unbegrenzt. Wenn es um Wünsche und Bedürfnisse im Besonderen geht, spielt die Produktion eine zentrale Rolle: „Man kann nicht die Produktion damit rechtfertigen, dass sie vorhandene Bedürfnisse befriedige, wenn die gleiche Produktion selbst erst die Bedürfnisse weckt", so Galbraith. Damit sind wir bei der zentralen Rolle, die die Produktion bei der Schaffung von Bedürfnissen und Wünschen spielt: „Die Produktion füllt nur eine Lücke aus, die sie selbst erst geschaffen hat."[5] Was den Konsum antreibt, sind mithin nicht in erster Linie der Konsumismus und die Wünsche, sondern der ökonomische Imperativ der wachsenden Produktion von Gütern, Ideen und Dienstleistungen zugunsten des Profits. Doch dieser Antrieb ist den Blicken meist entzogen - vor allem dann, wenn man über den Konsumismus klagt, der die Wurzel allen Übels sei.

Galbraith beschreibt den Zusammenhang zwischen Produktion und Konsum wie folgt: „Eine noch engere Verbindung zwischen Produktion und Nachfrage wird durch die moderne Werbe- und Verkaufstechnik hergestellt. Sie lässt sich auf keinen Fall mit dem Begriff unabhängig entstandener Bedürfnisse vereinbaren, da ihre Hauptaufgabe darin liegt, Bedürfnisse zu schaffen - Bedarf zu wecken, der vorher noch nicht existiert hat."[6] Wenn also eine Verbindung zwischen Produktion und Konsum besteht, dann sind Konsumismus, Bedürfnisse und Wünsche nicht länger das Problem der individuellen Ethik und können folglich auch nicht durch moralische Appelle an Einzelne gelöst werden.

Wie bereits angedeutet, spielt die Werbeindustrie bei der Erzeugung von Bedürfnissen und Wünschen eine wichtige Rolle. Werbung besteht nicht in erster Linie darin, Fakteninformationen über die Produkte zu liefern; Werbung hat etwas mit der Formung von Wünschen zu tun. Nicht von ungefähr sind die Werbefachleute als die „neuen Hohepriester" bezeichnet worden, die, wie wir hinzufügen dürfen, nicht nur auf das Geschäftsleben, sondern auch auf Politik und Religion maßgeblichen Einfluss ausüben. Ralph Glasser, der ein Buch zu diesem Thema verfasst hat, bringt auf den Punkt, was Wirtschaftswissenschaftler und Theologen gerne übersehen. Glasser spricht lieber über Wünsche als über Nachfrage, weil „Nachfrage im Wirtschaftsleben keine ausgemachte Tatsache ist wie beispielsweise ein Fluss, sondern das Ergebnis latenter Wünsche, Träume und

Bestrebungen, die man schüren kann oder nicht. Marketing verkauft kein Produkt - es verkauft einen Traum: einen Traum von Schönheit, Gesundheit, Erfolg oder Macht."[7] Aufgabe der Werbung ist es, Wünsche zu erzeugen, damit wirtschaftliche Nachfrage entsteht.

Es wird nun deutlicher, weshalb der verbreitete Vorwurf des „Materialismus" unangebracht ist. Der durch die Werbung erzeugte Wunsch ist nicht der schlichte Wunsch nach einem Produkt: Der Bedarf richtet sich auf etwas Transzendenteres, auf das das Produkt verweist, wie etwa die Hoffnung auf Glück und ein besseres Leben. Der Wunsch richtet sich zum Beispiel nicht auf eine Perlenkette um ihrer selbst willen, sondern auf das größere Selbstvertrauen oder vielleicht sogar die Liebe, die man dadurch zu gewinnen hofft. Die Werbung erzeugt also Wünsche, indem sie materielle Dinge mit Transzendentem verbindet - ein wahrhaft religiöses Unterfangen, das uns zu den tieferen Wurzeln des Konsumismus und des sogenannten Materialismus führt.

Die Wünsche, die den Konsumismus antreiben, erzeugen sich mithin nicht selbst, sondern müssen von den herrschenden Wirtschaftsinteressen geweckt werden, um die Produktion in Gang zu halten. Während sich schon bei Aristoteles ein rudimentäres Wissen um den Zusammenhang zwischen Geld und Wünschen nachweisen lässt[8], haben wir es heute mit einer neuen Intensität dieses Zusammenhangs zu tun. Die herrschenden ökonomischen Interessen versuchen, an die tiefsten Schichten unseres Menschseins heranzukommen, die wir selbst nicht kontrollieren können, und unsere geheimsten Wünsche umzuformen. Tag für Tag sind wir geschätzten 300 bis 3000 Werbungen ausgesetzt, deren Botschaften darauf abzielen, unsere unbewussten Wünsche zu formen und Identität zu erzeugen. „Branding" nennt man das im Werbejargon - Theologen würden vielleicht von „Initiation" sprechen.

Wenn wir mit Botschaften bombardiert werden, die bis in den religiösen Bereich vordringen, wie können sich die Religionsgemeinschaften und ihre Theologien dann dieser Formung durch die kapitalistische Marktwirtschaft entziehen? Sowohl die Theologie als auch die Wirtschaft geht der Frage nach, was uns in unserem tiefsten Inneren formt. Über den Konsumismus zu lamentieren kann in dieser Situation nur schädlich sein, weil es über die Methoden der Erweckung von Wünschen hinwegtäuscht. Und weil es darüber hinwegtäuscht, dass das Problem nicht nur den Erwerb materieller Dinge, sondern unsere Identität als ganze betrifft, die auch das miteinschließt, was Menschen denken, glauben und fühlen. Selbst die scheinbar nicht-materialistischen Bereiche unserer Überzeugungen und Vorstellungen werden von diesen Prozessen und damit letztlich von den herrschenden Wirtschaftsmächten geformt. Die Menschen werden in einem solchen Maß zum Konsum verlockt, dass ihre ganze Identität neu gestaltet wird.

In Anbetracht des bisher Gesagten kann die angemessene Reaktion nicht darin bestehen, weniger materialistisch und dafür spiritueller zu werden - so als wäre der spirituelle Bereich sicherer und weniger von den herrschenden ökonomischen Interessen des Kapitalismus beeinflusst als die materielle Welt. Wir brauchen einen anderen Materialismus und eine andere Spiritualität. Die religiösen Tradi-

tionen des Christentums mit ihren jüdischen Wurzeln könnten bei diesem Prozess eine Hilfe sein, weil sie sich weigern, das Materielle und das Spirituelle gegeneinander auszuspielen.

Religion, Arbeit und widerständige Wünsche

In einer Situation, in der Wünsche sich vor allem auf das Leben derer verheerend auswirken, die sie nicht zu befriedigen vermögen, müssen wir über die Möglichkeit widerständiger Bedürfnisse und Wünsche nachdenken. Das kann nicht aus sicherer Entfernung und ohne Bezug auf den schweren Schaden geschehen, den die Wunscherweckung anrichtet, denn genau hier zeigt sich die ganze Tragweite des Problems, lassen sich falsche Hoffnungen heraussieben und werden die drängendsten Fragen aufgeworfen.[9] Gleichzeitig können wir genau hier auch die ersten Blicke auf mögliche Alternativen erhaschen. Wie sehen Wünsche in Zeiten eines schweren Wirtschaftsabschwungs aus, wenn sie eher von echter Not als von den Verlockungen des Kapitalismus geprägt sind? Und - da ja Wünsche auch in diesem Kontext eine neue Formung erhalten - welche neuen Vorstellungen vom Transzendenten und von der letzten Wirklichkeit bilden sich heraus?

Wenn es zutrifft, dass die „Bedürfnisse von der Produktion abhängig sind" (Galbraith, S. 172), dann müssen wir uns, wenn wir diese Bedürfnisse, Wünsche und letztlich den Konsumismus selbst verändern wollen, die ökonomische Produktion näher ansehen. Galbraith erinnert uns daran, dass eine wachsende Produktion, die eine Steigerung der Bedürfnisse und Wünsche verlangt, eine Gesellschaft nicht zwangsläufig besser macht. Ab einem bestimmten Punkt, so schreibt er, trägt die Produktion einer immer größeren Menge von Waren und Bedürfnissen nicht mehr zu größerem Wohlstand bei. Deshalb, so seine Schlussfolgerung, dürfe die Produktion nicht an die Privatinteressen gekettet sein, sondern müsse befreit werden, um sich den größeren Aufgaben der Menschheit zuzuwenden.[10]

Der erste Schritt hin zur Weckung alternativer Bedürfnisse und Wünsche, die widerständig sein können, besteht folglich darin, sich wieder auf das zu besinnen, was die Menschen wirklich benötigen. Der Historiker Peter Stearns schreibt, dass „es für die Armen nicht um Konsum geht, sondern darum, sich um einen ausreichenden Lebensunterhalt zu bemühen"[11]. Diese Frage, so merkt er an, treibt viele Menschen auf der ganzen Welt um - darunter auch 13 Millionen Kinder in den Vereinigten Staaten, die unterhalb der Armutsgrenze leben und deren Zahl wächst.

Jörg Rieger ist Professor für konstruktive Theologie an der Southern Methodist University in Dallas, Texas. Veröffentlichungen u.a.: Occupy Religion: Theology of the Multitude (mit Kwok Pui-lan, 2012); No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future (2009); Beyond the Spirit of Empire (mit Néstor Míguez und Jung Mo Sung, 2009); Christus und das Imperium: Von Paulus bis zum Postkolonialismus (2009); Religion, Theology, and Class: Fresh Engagements after Long Silence (als Herausgeber, 2013). Anschrift: Perkins School of Theology, Southern Methodist University, P.O. Box 750133, Dallas, TX 75275-0133, USA. E-Mail: jrieger@smu.edu.

Die Verbindung zwischen den Wünschen und dem, was der Mensch wirklich braucht, ist verlorengegangen, als der Kapitalismus begann, den Menschen nach seinem Bild zu schaffen: als ein Wesen, dass nur Wünsche kennt, aber keine echte physische Not. Der Befreiungstheologe Hugo Assmann und der Ökonom Franz Hinkelammert stellen eine Parallele zu spiritualisierenden Theologien her, deren Funktionsweise ebenfalls in der Abstraktion echter menschlicher Nöte und des menschlichen Lebens insgesamt besteht. In der Befreiungstheologie dagegen, so führen sie aus, wird diese Spiritualisierung überwunden, weil die echte menschliche Not wieder in den Blickpunkt gerückt wird.[12] Das ist ein wichtiger erster Schritt; doch es bleibt noch mehr zu tun. Wenn uns die echte menschliche Not bewusst wird, dann sind wir auch in der Lage, Wünsche als etwas Konstruiertes zu erkennen. Und dieses Wissen um die konstruierte Natur der Wünsche führt uns wieder zu dem zurück, was bei der Produktion geschieht.

Während die Produktion ein unstrittiger Aspekt der Mainstream-Ökonomie ist, die einfachen Regeln von Angebot und Nachfrage folgt und zur Profitakkumulation führt, verändert sich die Sicht auf die Produktion, wenn man sie aus der Perspektive der Arbeit betrachtet. Hier stoßen wir auf eine Parallele zu verschiedenen alten jüdisch-christlichen Traditionen, die sich mit dem Thema Arbeit befassen. Diese Traditionen sind, obwohl ihre Präsenz in den biblischen Texten recht ausgeprägt ist, in der Geschichte der Theologie und der Kirche oft vernachlässigt worden und werden auf diese Weise selbst zu einem Beleg dafür, wie sehr die Anliegen der Religion vom ökonomischen Status quo geprägt sind.

Dass Mose arbeitende Sklaven organisiert hat und dass Jesus ein Bauarbeiter war und aus einer Bauarbeiterfamilie stammte, könnte sich als wichtiger herausstellen, als wir es je vermutet haben. Warum hat Gott, um seine göttliche Macht zu offenbaren, nicht die Spitzen der antiken Reiche wie Ägypten und Babylon ausgewählt, und warum ist Gott nicht in einer Familie der jüdischen Oberschicht Mensch geworden, zumal dies *ceteris paribus*, wie die Wirtschaftsfachleute sagen, also unter ansonsten gleichen Bedingungen alle möglichen Vorteile mit sich gebracht hätte? Offensichtlich sind in diesem Fall nicht alle anderen Bedingungen gleich. Es scheint, dass Gottes soziale Verortung im Hinblick auf Produktion und Arbeit etwas zu bedeuten hat.

Eine wichtige theologische Implikation von Gottes sozialer Verortung in der Welt der Arbeit ist die, dass Mose, Jesus, Petrus, Paulus, Maria und andere religiöse Führungsgestalten die Perspektive der arbeitenden Bevölkerung geteilt haben und deshalb besser sehen konnten, was vor sich ging und wo die eigentlichen Probleme lagen. Und was nicht weniger wichtig ist: Aus dieser Perspektive waren sie imstande, Gott mit neuen Augen zu sehen und die vielen Bilder falscher Götter, die die Menschen versklavten - angefangen bei den Sklaven in Ägypten im Fall des Mose bis hin zur Landbevölkerung in den Randbezirken des römischen Imperiums im Fall Jesu und seiner Jünger -, aus dem Weg zu räumen. Überdies scheinen durch diesen Kontakt mit den Nöten der Menschen und dadurch, dass Gott auf unerwartete und lebensverändernde Weise erschien, die Bedürfnisse und Wünsche neu geformt und widerstandsfähig gemacht worden zu sein.

In vielen Traditionen der abrahamitischen Religionen ist der Blickwinkel der arbeitenden Bevölkerung unverzichtbar. Das (Juden, Muslimen und Christen gemeinsame) Erbe des Mose ist nicht ohne seine Solidarität mit den hebräischen Sklaven in Ägypten zu begreifen, die allerdings keine Rechtfertigung für seinen Mord an einem der ägyptischen Sklavenhalter darstellt (Ex 2,12). Das Erbe Jesu ist nicht ohne seine Solidarität mit den Arbeiterinnen und Arbeitern seiner eigenen Zeit zu begreifen. Die Gleichnisse Jesu sind gespickt mit Beispielen von der alltäglichen Arbeit und Mühsal; sie erzählen die Geschichten von Hirten, die meist nicht die Eigentümer der von ihnen gehüteten Herden waren (Lk 15,1-7), von arbeitenden Frauen (Mt 13,33, Lk 15,8-10), von Arbeitern in den Weinbergen (Mt 20,1-16; 21,33-46) und auf den Feldern (Mk 4,1-9.13-20), von Fischern (Mk 1,16-20) und Sklaven (Mt 18,23-34).

Wenn wir der Schaffung alternativer Bedürfnisse und Wünsche noch weiter auf den Grund gehen wollen, müssen wir die zentrale Rolle der Arbeiter in der Produktion - der Produktion von Gütern, Ideen oder Dienstleistungen - berücksichtigen. Ebendies lässt die Mainstream-Ökonomie wohl am schmerzlichsten vermissen, die immer nur die Kreativität der Firmenchefs und anderer Manager hervorhebt, die Beiträge der Arbeitnehmer aber nie angemessen würdigt. Denselben Fehler begeht - vielleicht nicht weiter verwunderlich - auch der Großteil der Mainstream-Theologie, die die Führungsqualitäten von Bischöfen, prominenten Seelsorgern und Theologen hervorhebt, es jedoch versäumt, die Beiträge, die die gewöhnlichen Menschen (die sogenannten „Laien") zum Glaubensleben leisten, zu würdigen. Ohne Arbeit keine Produktion, das ist so weit klar - aber was bedeutet diese Erkenntnis?

Zunächst einmal unterscheiden sich die Ziele der arbeitenden Bevölkerung von den Zielen, die die Mainstream-Ökonomie den Geschäftsführern und die Mainstream-Theologie den Kirchenführern zuschreibt. Das Ziel der arbeitenden Bevölkerung, ihr tiefster Wunsch, ist nicht die grenzenlose Profitmaximierung für Aktionäre. Und ebenso ist das Ziel der Laien in der Kirche nicht in erster Linie der Anstieg der Mitgliederzahlen und Haushaltsgelder. Die Wünsche der arbeitenden Bevölkerung und der Laien in der Kirche richten sich auf Produktions- und Arbeitsprozesse, die die Menschenwürde respektieren, gerechte Löhne und Sozialleistungen bieten und das Wohlergehen der Familien und der Gemeinschaft gewährleisten. Zudem wird ein Produktionsprozess, der die Menschenwürde respektiert, auch der Kreativität der Arbeitenden mehr Raum geben. Dass diese Kreativität selbst unter den derzeitigen Arbeitsbedingungen existiert und dass Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer trotz schwierigster Umstände oft beträchtlich zu Verbesserungen in der Produktion von Gütern, Ideen und Dienstleistungen beitragen, erinnert uns daran, dass ihr Potenzial noch weitgehend brachliegt. Hier sind bereits einige wie auch immer geartete alternative Wünsche am Werk, die es weiterzuentwickeln und zu intensivieren gilt.

Was die Erweckung von Wünschen betrifft, müssen wir auch bedenken, dass die arbeitende Bevölkerung es im derzeitigen System mit einer zweifachen Bürde zu tun hat: Während die Produktion auf ihren Schultern ruht - der Profit basiert auf

ihrer Arbeitsleistung, wie der Ökonom David Ricardo schon Jahrzehnte vor Karl Marx gezeigt hat -, sind die Arbeitenden auch diejenigen, auf die es ankommt, wenn die von ihnen produzierten Güter, Ideen und sogar Dienstleistungen konsumiert werden sollen. Mit anderen Worten, sie sind die Zielgruppe der Erweckung von Wünschen, aber aus demselben Grund auch diejenigen, die das größte Interesse an Wünschen haben müssten, die widerständig sind.

Die gute Nachricht ist, dass die Wünsche der Arbeitenden zwar notwendig sind, um die Produktion in Gang zu halten, und daher der Kontrolle der herrschenden Mächte unterliegen - ohne Arbeit würde nichts produziert -, dass aber die Wünsche der in der Produktion Beschäftigten nie völlig vereinnahmt und kontrolliert werden können. Eine erste Ahnung, dass die Wünsche sich nicht gänzlich vereinnahmen lassen, entsteht, wenn man sich die Ambivalenz des ökonomischen Status quo vor Augen hält. Macht und Einfluss des Kapitalismus sind nie absolut, und selbst seine Produktionsprozesse sind nie völlig frei von Ambivalenz.[13] Die alternativen Wünsche sind an ganz unerwarteten Stellen am Werk; sie entstehen bei jenen, die gezwungen sind, den Druck des Systems zu ertragen, aber letztlich nicht von besagtem System profitieren und daher nicht gänzlich unter Kontrolle gehalten werden können.

Die Herausforderung an die Wünsche und die Möglichkeit, alternative Wünsche zu erzeugen, bezieht sich also auf die „Letzten", die die „Ersten sein werden" (Mt 20,1-16), und auf die „Geringsten". Bezeichnend ist, dass den Worten Jesu zufolge selbst das letzte göttliche Gericht von der Beziehung zu diesen Geringsten abhängt (Mt 25,31-46). Diese alternativen Wünsche machen vielleicht nicht viel her, aber der Kapitalismus wird von jedem Wunsch herausgefordert, der nicht mit seinen Zwecken übereinstimmt und nicht nach seinen Regeln spielt und sich nicht in die Grenzen seiner besonderen Form von Freiheit einfügen will. Schlimmer noch: Der Kapitalismus fürchtet sich besonders vor der Möglichkeit, dass alternative Wünsche sich organisieren und nach alternativen Zielen streben könnten. Das ist die ultimative Herausforderung der Arbeiterbewegungen, und das erklärt auch die bösartigen Attacken gegen die Arbeit, die in den Vereinigten Staaten und andernorts zu beobachten sind.[14]

Schlussfolgerungen

Wenn wir über eine nur oberflächliche Kritik des Konsumismus (und damit auch des Kapitalismus) hinausgehen wollen, dann müssen wir vor allem eines bedenken: dass Wünsche sich nicht so ohne Weiteres verändern lassen und dass die systemübliche Reaktionsweise, nämlich zu moralisieren und zu predigen, uns nicht weiterbringt. Alternative Wünsche enstehen unter dem Druck der Lebenserfahrungen und in Bezug auf eine Produktion, bei der Gott selbst am Werk ist.[15] Gleichwohl müssen auch solche alternativen Wünsche organisiert werden. Ohne Organisation verschwinden sie wieder. Vielleicht liegt hierin die besondere Weisheit vor allem derjenigen alternativen religiösen und sozialen Bewegungen, die sich an der Unterseite der Geschichte herausbilden.[16]

Der Fortschritt bei der Schaffung alternativer Wünsche hängt also von einer selbstreflektierten Rückkehr zu Situationen ab, die von hohem Druck und von der Logik des Abschwungs, das heißt von Rahmenbedingungen gekennzeichnet sind, unter denen sich viele religiöse Kernüberlieferungen herausgebildet haben. Hier überschneiden sich das theologische Nachdenken und das ökonomische Denken dergestalt, dass der Beitrag des theologischen und religiösen Nachdenkens zur weiteren Entwicklung der Wirtschaft nicht in erster Linie darin besteht, für ein anderes System von Ideen (oder „Werten") oder für ein verändertes Bewusstsein zu sorgen, sondern Blicke auf alternative Wirklichkeiten zu erhaschen, die genau dort entstehen, wo der Druck des wirtschaftlichen Status quo unerträglich und ebendeshalb in Frage gestellt wird.

Diese sich ausprägenden alternativen Wirklichkeiten und damit verbundenen Wünsche eignen sich besser als die geschlossene Realität des Status quo dazu, uns auf das Letztgültige und das Göttliche auszurichten. Hier werden die Theologie und das religiöse Nachdenken Alternativen bieten können - nicht, indem sie die selbstzufriedenen Symbole der regulierten Religiosität repräsentieren (jene Art von Symbolen also, die sich allzu leicht von den kommerziellen Schönrednern vereinnahmen und wieder neu verzaubern lassen), sondern indem sie aus den nicht zu unterdrückenden Energien und Wünschen ihrer unterschwelligen Überlieferungen schöpfen, wie sie sich unter dem Druck des Lebens entwickelt haben und auch weiterhin von diesem geformt werden.

Eine solche Verwandlung der Wünsche, bei der wir die vielen Schichten des ökonomischen Status quo zu durchdringen beginnen, steht am Anfang eines Wandlungsprozesses, der alternativen Werten und Lebensweisen Raum gibt, die sich der Kontrolle des kapitalistischen Lifestyles entziehen. Hier tun sich Möglichkeiten einer produktiveren Begegnung mit den alternativen Sichtweisen der christlichen Überlieferungen auf. Viele Aspekte dieser Traditionen harren noch ihrer Entdeckung. Widerständige Wünsche müssen nicht länger aus sich selbst entstehen, sondern brechen von unten hervor, wo sich - zu unserer niemals endenden Überraschung - Gott selbst in Solidarität mit den Menschen abrackert.[17]

[1] Da Profite sich beständig in langen Spiralen abwärts bewegen, wird der Kampf um die Kontrolle der menschlichen Wünsche mit der Zeit zwangsläufig alles durchdringen. Eine sehr detaillierte Darstellung zu dieser Frage bietet Robert Brenner, *The Economics of Global Turbulence: The Advanced Capitalist Economies from Long Boom to Long Downturn, 1945-2005*, New York 2006).

[2] Martin Luther, *Der Große Katechismus*, in: Kurt Aland (Hg.); Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 3: Der neue Glaube, Göttingen 1983, 20. Luther erinnert uns außerdem daran, dass auch „Geld und Gut", „große Gelehrsamkeit, Klugheit, Gewalt, Gunst, Verwandtschaft und Ehre" Gottes Platz einnehmen können.

[3] John Kenneth Galbraith, *Gesellschaft im Überfluss*, München 1959, 159f.

[4] Ebd., 162ff. „Die Vorstellung, dass die Bedürfnisse des Menschen nicht weniger dringend werden, wenn er reichlicher versorgt ist, verstößt rundweg gegen den gesunden Menschenverstand. So etwas kann nur jemand für richtig halten, der es für richtig halten will." (168)

[5] Ebd., 169.

[6] Ebd., 171.

[7] Ralph Glasser, *The New High Priesthood: The Social, Ethical, and Political Implications of a Marketing-Orientated Society*, London 1967, 12.

[8] Vgl. z.B. die Darstellung bei Ulrich Duchrow, *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft: biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*, Gütersloh 1994, 32-39.

[9] In meinem Buch *No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future*, Minneapolis 2009, nenne ich dies die „Logik des Abschwungs".

[10] Galbraith, *Affluent Society*, 174. In einem 40 Jahre später verfassten Nachwort spricht sich Galbraith dafür aus, den Kampf gegen die Armut und den Umweltschutz zu diesen Aufgaben zu rechnen, um die „Überflussgesellschaft" zu retten, *The Affluent Society*, Jubiläumsausgabe, Boston 1998, 263.

[11] Peter N. Stearns, *Consumerism in World History: The Global Transfiguration of Desire*, New York 2001, 139.

[12] Hugo Assmann - Franz J. Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992, 24.39.

[13] Dieser Ambivalenzbegriff ist von Homi Bhabha entwickelt worden: *The Location of Culture*, London 1994, 86. Eine Weiterentwicklung im Kontext des theologischen Diskurses erfährt er außerdem bei Rieger, *Christ and Empire: From Paul to Postcolonial Times*, Minneapolis 2007, 11.

[14] Die Geschichte der Arbeiterbewegung in den Vereinigten Staaten ist voller Beispiele aus Vergangenheit und Gegenwart. Eine große Zahl von Arbeitenden wird mittels sehr strenger Gesetze und Regeln daran gehindert, sich gewerkschaftlich zu organisieren, und der Kampf gegen die Gewerkschaften ist weit verbreitet.

[15] Gleich zu Anfang der hebräischen Bibel wird Gott als Arbeiter dargestellt (Gen 2,4-9).

[16] Eine genauere Untersuchung dieser Dynamik bieten Jörg Rieger und Kwok Pui-lan, *Occupy Religion: Theology of the Multitude*, Lanham, MD 2012.

[17] Ausführlichere Überlegungen zum Thema Wunsch und Religion finden sich in Jörg Rieger, *No Rising Tide*, Kap. 4: „Consuming Desire vs. Resisting Desire".

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Sex als Ware – vom Rand der Gesellschaft aus gesehen

Cristina Traina

Die Analyse der Intersektionalität von Sexualität, Missbrauch und dem Markt dafür ist eine anspruchsvolle Aufgabe, weil Sex seit jeher eine ökonomische Seite besitzt. Im Buch Genesis werden Rahel und Lea ausdrücklich als „Lohn" bezeich-

net, den Jakob von Laban erhält, und Lea sieht ihre Söhne als Mittel an, um sich Jakobs Gunst zu erkaufen.[1] Durch die ganze Geschichte hindurch - und auch heute noch in vielen Teilen der Welt - haben Männer Frauen geheiratet, um Familien zu gründen, und Frauen haben Kinder zur Welt gebracht, von denen erwartet wurde, dass sie die Familienbetriebe unterstützten oder weiterführten.[2] In anderen Teilen der Welt sind Kinder in erster Linie ein Wirtschaftspotenzial, in das Eltern investieren. In diesen Breiten stellt auch der Handel mit Keimzellen und Embryonen (wenn nicht mit den Zellen selbst, dann mit ihrer Züchtung) ein lukratives Geschäft dar, das pro Geburt 35.000 Euro einbringt, zuzüglich der Kosten für die Versorgung der ungeplanten Zwillinge und Drillinge.[3] Gleichzeitig werden allerorten Sex oder bildliche Darstellungen von Sex verkauft, die keinen direkten Bezug zur Fortpflanzung herstellen. Im Jahr 2009 sind manche Beobachter schon der Ansicht gewesen, dass sich ein Rückgang der kommerziellen Pornographie abzeichnete. Doch der Ökonom Elliott Morss hat geschätzt, dass damals durch Prostitution und Pornographie jährlich etwa 500 Milliarden US-Dollar umgesetzt wurden. Dabei ist die kostenpflichtige Werbung noch nicht mitgerechnet, die es zur „kostenfreien" Online-Pornographie dazugibt.[4]
Welche Leitlinien können wir entwerfen für das Handeln in einer Welt, in der Sex und Markt untrennbar miteinander verbunden sind? Wie unterscheiden wir sexuelle oder erotische Beziehungen, die zwangsläufig eine ökonomische Dimension besitzen, von solchen Beziehungen, die warenförmig oder in anderer Weise ausbeuterisch sind? Und wie kann uns der Feminismus mit seiner - durch die Perspektive der Marginalisierten und Machtlosen geprägten - Sicht dabei helfen? Im Folgenden wird es um Kommodifizierung [d.h. um das Zur-Ware-Machen; Anm. d. Red.], um strukturelle Fragen und um den Vorrang für die Opfer gehen, wobei all diese Fragen vom Rand der Gesellschaft aus gestellt werden.

Menschen, Waren und Macht

Wenn man die Märkte vom Rand der Gesellschaft aus analysiert, so heißt das, sie aus der Perspektive der Menschen zu untersuchen, die davon bedroht sind, zur Ware gemacht zu werden. Eine Ware ist ein Gut, das erworben und verkauft werden kann. Wareneinheiten lassen sich gegeneinander eintauschen. Ein Scheffel Winterweizen ist genauso gut wie ein anderer von gleicher Herkunft und Qualität. In der Sicht der Kommodifizierung werden Menschen wie funktional austauschbare Produkte behandelt, deren Wert sich entsprechend ihrer Funktion monetär bemessen lässt - egal, ob die Funktion nun darin besteht, Tomaten zu pflücken oder Sex anzubieten.
Im christlichen Verständnis von Gerechtigkeit ist bezahlte Arbeit mit einem angemessenen Lebensunterhalt verknüpft, und entsprechend dürfen Landwirte die Tomatenpflücker nicht wie Waren behandeln, also in diesem Fall wie austauschbare Maschinen. Selbstverständlich verbietet es das christliche Gerechtigkeitsverständnis nicht, Arbeiter für ihre Arbeit zu entlohnen. Vielmehr muss

denen, die Tomaten pflücken, ein gerechter Lohn gezahlt werden, weil es sich bei ihnen um freie und unabhängige Menschen handelt, die ihr Leben auskömmlich bestreiten können sollen, und nicht um Objekte, die sich verstauen und benutzen ließen. Doch anders als es auf den ersten Blick erscheinen mag, lässt es sich nicht so leicht erfassen, welchen moralischen Unterschied die Arbeitenden selbst zwischen der Entlohnung für das Tomatenpflücken und der Entlohnung für Sex sehen. Es ist ein Gebot der Gerechtigkeit, dass Landwirte einen fairen Lohn zahlen, dass sie Vorsorge für den Krankheitsfall und für medizinische Versorgung treffen und dass sie für sichere Arbeitsbedingungen Sorge tragen. Im Idealfall interessieren sich die Landwirte auch für das Leben ihrer Angestellten und bieten die Chance auf Gehaltserhöhungen und Beförderungen.[5] Theoretisch ließe sich das Gleiche über Sex sagen.

Das Christentum lehrt aber auch, dass das Anbieten des eigenen Körpers zum sexuellen Vergnügen anderer Menschen etwas anderes ist als Tomatenpflücken. Worin besteht der Unterschied? Man könnte sagen, dass Sex ein intimer Austausch mit einem anderen einzigartigen Menschen ist und nicht mit einem Objekt wie einer Tomate. Vielleicht ist es die beziehungshafte Qualität des Sex, der dafür sorgt, dass er nicht in die gleiche Kategorie von Handlungen fällt, für die man billigerweise einen anderen Menschen bezahlen könnte. Doch das ist eindeutig nicht der Fall. Viele Menschen sind in beziehungshafter und fürsorglicher Weise tätig; so etwa Menschen, die im Bereich der Pflege, der Erziehung, der schulischen Ausbildung und der Beratung tätig sind. Dies alles sind Menschen, die ihren Lebensunterhalt damit verdienen, sich anderen Menschen persönlich zu widmen. So könnte man sagen, dass ihre Arbeit wie in allen menschlichen Beziehungen die Würde und Einzigartigkeit aller beteiligten Personen achten sollte, wozu auch Beziehungen, Individualität, Verstand und Geist gehören. Diese Arbeitenden sind nicht einfach austauschbar. Und wenn sie gerechte Löhne erhalten, wenn sie genug Ressourcen haben, um sich anderen in positiver Weise zuzuwenden, wenn ihre Arbeitsbedingungen sicher und wirklich gut sind, dann würde man auch nicht davon sprechen, dass sie Opfer der Kommodifizierung sind, obwohl sie für ihre Beziehungsarbeit bezahlt werden. Wenn solche Arbeitenden allerdings zum Objekt gemacht werden, indem sie auf die Einheiten oder die Minuten von Pflege oder Fürsorge reduziert werden, die sie anbieten, und wenn sie so eher wie austauschbare Dinge behandelt werden und weniger als Personen, dann sind sie zu Waren geworden, auch wenn sie einen Lohn erhalten.[6]

Bis hierher hat es den Anschein, dass sich die Kriterien für beziehungsorientierte Fürsorge einfach auf bezahlten Sex übertragen ließen: Bezahlter Sex ist gerecht, wenn die Bezahlung gut ist, wenn die Arbeitsbedingungen gut sind, wenn die Individualität und die Freiheit der Arbeitenden anerkannt werden und wenn der vertraute, relationale Charakter des Umgangs miteinander respektiert wird. Umgekehrt werden die Arbeitenden zur Ware gemacht und auf die austauschbare Dienstleistung reduziert, die sie anbieten, wenn die Bezahlung und die Arbeitsbedingungen schlecht sind, die Arbeitenden weder frei sind noch respektiert wer-

den, wenn die Zuhälter den Großteil der Einnahmen einstreichen oder der Umgang miteinander grob und rücksichtslos ist.

Doch ist bezahlter Sex für Prostituierte oder Pornodarstellerinnen und -darsteller wirklich so etwas wie andere freiwillige, intime, beziehungsorientierte Fürsorgeleistungen wie Haarpflege, Massage oder Maniküre? Die Prostituierten, die Avaren Ipsen für ihr Buch *Sex Working and the Bible* interviewt hat, würden dem wohl zustimmen.[7] Es ist tatsächlich so, dass sich keine absoluten phänomenologischen Unterschiede mehr zwischen diesen intimen, bezahlten Annehmlichkeiten und dem bezahlten Sex mehr ausmachen lassen, sobald man den Bereich des Marktes betritt. Doch der Blick von den gesellschaftlichen Rändern aus lässt einige wichtige Unterschiede erkennen. In der Erfahrung vieler Darstellerinnen und Darsteller, Models und Prostituierter besteht ihre Arbeit aus vielen Begegnungen mit Menschen, die sie bestenfalls zum Objekt machen und schlimmstenfalls eine Gefahr für sie darstellen.[8] Erstens verdienen sexuell kommodifizierte Frauen und Männer genau damit Geld, dass sie ihren Kunden gegenüber körperlich schutzlos sind. Wenn sie nach dem Bild des inkarnierten Gottes erschaffen sind, bilden sie eine Einheit von Körper, Geist und Seele. Sich so gänzlich und einseitig dem Vergnügen eines anderen Menschen auszuliefern, ist entmenschlichend und auch entweihend, und es führt zu Abscheu oder Abspaltung, wodurch diese Abbildhaftigkeit und Einheit verleugnet wird.[9] Zweitens verfügen Sexarbeitende und Porno-Models ihren eigenen Erfahrungen zufolge über viel weniger Macht als ihre Arbeitgebenden. Wenn sie sich verweigern, wenn sie weggehen oder auch wenn sie sich kooperativ zeigen, kann das zu brutalen Verletzungen oder lebensbedrohlichen Krankheiten führen. Fürsorgliche, vertraute Beziehungen mit wechselseitiger Verletzlichkeit wie die Ehe sind kein Garant für Sicherheit, aber zumindest sind sie nicht per se strukturell ungleich.[10] Und schließlich gilt, was Rachel Moran schreibt, die sich zwischen ihrem 16. und 23. Lebensjahr prostituieren musste:

„[Umarmt zu werden] war immer das Schlimmste. Das möchte ich ganz deutlich sagen. Das war immer das Schlimmste.
Ich wollte von dir nicht umarmt werden. Ich wollte mit dir nicht schmusen. Ich wollte dich nicht in meiner Nähe haben, geschweige denn in mir. Wenn du mich umarmt hast, wollte ich mehr ausspucken, als dein Penis es je konnte. Ich habe das von mir ferngehalten; es war so furchtbar. Jeder Moment mit dir war eine Lüge, und ich habe jede Sekunde gehasst. Und du hast diese Lüge gekauft; du kannst mir glauben, dass es eine Lüge war, die du gekauft hast, denn ich weiß es, weil ich sie dir verkauft habe.“[11]

Dieser „nette“ Freier stellt sich vor und benimmt sich so, als ob er in einer

Cristina L.H. Traina ist Professorin für Religionsstudien an der Northwestern University in Evanston, IL, USA, worin sie sich auf römisch-katholische und feministische Ethik spezialisiert hat. Zuletzt befasste sie sich mit der Ethik der Beziehungen zwischen Ungleichen und mit den Rechten und Bedürfnissen arbeitender Kinder. Veröffentlichungen u.a.: Erotic Attunement: Parenthood and the Ethics of Sensuality between Unequals (2011); Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas (1999). Anschrift: Department of Religious Studies, Northwestern University, Evanston, IL, USA. E-Mail: c-traina@northwestern.edu.

gleichberechtigten Beziehung wechselseitiger Fürsorge zu der Frau stehen würde, die er und andere Männer mehrmals täglich dafür bezahlen, diese Illusion für sie zu erzeugen. Moran findet diese falsche Intimität entwürdigender als den Übergriff des bezahlten Sexes.

Diese Beobachtungen führen zu zwei wichtigen Erkenntnissen bezüglich persönlicher Werte und sexueller Kommodifizierung. Erstens könnten weder Prostitution noch Pornographie ohne einen Markt dafür existieren - auch wenn es noch darum gehen wird, dass sexuelle Kommodifizierung nur auf der Basis struktureller Missstände gedeihen kann -, also ohne die Menschen, die bereit sind, für die Illusion von Intimität zu bezahlen. Wenn gegen Prostitution vorgegangen wird, dann zeigt sich, dass sexuelle Kommodifizierung von der Nachfrage bestimmt wird. So erreichen beispielsweise die erfolgreichsten US-amerikanischen Versuche, die Nachfrage nach Prostitution zu senken, ihr Ziel dadurch, dass sie Männer in „Freierschulen" schicken. Dort wird ihnen beigebracht, das Menschsein der Frauen, die sie herablassend behandelt haben, nun anzuerkennen.[12]

Allerdings beseitigt die Anerkennung der *ontologischen* Würde von Prostituierten oder Models nicht die reale *soziale* Ungleichheit zwischen ihnen und den Menschen, die ihre Sexualität käuflich erwerben wollen. So ist es beispielsweise so, dass Männer normalerweise mehr Geld verdienen, über größere Körperkräfte verfügen und manchmal auch einen höheren gesetzlichen Status besitzen als Frauen; Eltern haben Macht über ihre Kinder, Lehrer und Lehrerinnen über ihre Schüler und Schülerinnen, Geistliche über Laien und Laiinnen, Arbeitgebende über Arbeitnehmende und Erwachsene über Heranwachsende. Bei all diesen ungleichen Paarungen nehmen die eigentlichen Interessen der Schwächeren die Mächtigeren in die Pflicht, und zwar nicht nur abstrakt (was wäre allgemein gut für ein Kind?), sondern auch in diesem konkreten Einzelfall (ist das, was ich gelernt habe, gut für *dieses* Kind?). Das liebevolle Sich-Einstellen auf die Bedürfnisse und Erwartungen des schwächeren Anderen - die Prägung durch den konkreten, vertrauten Umgang im Bewusstsein des größeren Rahmens gesellschaftlicher Praktiken - muss leitend sein für alle, die in Beziehungen über Macht verfügen.

Situationen großer Verletzlichkeit wie Sex erfordern es, dass die gesellschaftlich mächtigere Person ihre Fähigkeiten besonders ausbildet, sich auf jemanden einzustellen, zu vertrauen und fürsorglich zu sein. Durch das Sich-Einstellen unterscheidet sich Sex auch von allen Beziehungen, denen Autorität innewohnt und in denen der schwächere Mensch nicht frei darüber entscheiden kann, die Beziehung einzugehen, und aus dem gleichen Grund auch von allen Beziehungen zwischen Erwachsenen und Kindern. Daraus folgt ebenso, dass Menschen mit größerer Macht auch besonders sorgsam mit ihren eigenen Bedürfnissen und Wünschen umgehen müssen, damit sie nicht unbewusst verlangen, dass die ihrer Fürsorge anvertrauten Menschen diese Bedürfnisse befriedigen.[13]

Versagen Menschen an diesem Punkt, dann ist schnell der Bereich der Kommodifizierung erreicht. Wenn mächtige Menschen die Bedürfnisse verletzlicher Men-

schen zu ihren eigenen Zwecken missbrauchen, führt das zu Ausbeutung und häufig zu Gewalt. Kinder bangen um ihre Familien, wenn Priester damit drohen, ihren Eltern oder Geschwistern zu schaden, wenn diese Kinder über den sexuellen Missbrauch durch Priester sprechen. Die gleiche Angst und Ausbeutung gibt es bei der Sexarbeit. Wenn Zuhälter ihre Gefühle und ihre Gunst oder auch Bestrafungen an die Leistungen knüpfen, die Frauen als Prostituierten erbringen, oder wenn sich mit Pornographie höhere Einkommen erzielen lassen als mit legalen Beschäftigungen, dann setzen manche Menschen ihre Macht über andere dazu ein, sie sexuell zu missbrauchen. Das gilt sogar für Sex in der Ehe. Die Körperkräfte oder Wirtschaftskraft von Männern kann auch unbewusst eine große Rolle dabei spielen, wenn Frauen den Wunsch ihrer Männer nach Sex stillschweigend hinnehmen, auch wenn die Frauen lieber keinen Sex haben würden oder zu einem bestimmten Zeitpunkt kein Kind bekommen möchten. Die Mächtigen kommodifizieren die Verletzlichen, indem sie fordern, dass diese - buchstäblich oder im übertragenen Sinne - für die Verweigerung gegenüber den sexuellen Wünschen der Mächtigen „bezahlen", und indem sie sie für sexuelle Kooperation „bezahlen". In gleicher Weise funktioniert auch Kindesmissbrauch.

Strukturelle Missstände

Auch Papst Franziskus hat darauf hingewiesen, dass das Problem sexueller Kommodifizierung nicht bloß ein Laster einzelner Menschen ist. Es ist eine systemische Erscheinung. Wenn wir nicht aktiv gegen Kommodifizierung angehen, zu der auch sexuelle Ausbeutung gehört, dann machen wir uns an ihr mitschuldig.

„Immer hat mich die Situation derer mit Schmerz erfüllt, die Opfer der verschiedenen Formen von Menschenhandel sind. Ich würde mir wünschen, dass man den Ruf Gottes hörte, der uns alle fragt: ‚Wo ist dein Bruder?' (Gen 4,9). Wo ist dein Bruder, der Sklave? Wo ist der, den du jeden Tag umbringst in der kleinen illegalen Fabrik, im Netz der Prostitution, in den Kindern, die du zum Betteln gebrauchst, in dem, der heimlich arbeiten muss, weil er nicht legalisiert ist? Tun wir nicht, als sei alles in Ordnung! Es gibt viele Arten von Mittäterschaft. Die Frage geht alle an! [...] die Hände vieler triefen von Blut aufgrund einer bequemen, schweigenden Komplizenschaft."[14]

Bei der Komplizenschaft geht es nicht nur darum, dass wir nicht nach unseren Brüdern und Schwestern suchen. Sie kann strukturelle Formen annehmen, bei denen wir keine Verbindung mehr zu sexueller Ausbeutung und Menschenhandel ziehen. So können Menschen beispielsweise durch niedrige Löhne, von denen sie ihren Lebensunterhalt nicht auf legale Weise bestreiten können, dazu gezwungen werden, schwarz zu arbeiten oder illegale Tätigkeiten zu verrichten. Eine Schätzung aus dem Jahr 2007 setzt den durchschnittlichen Stundenverdienst von Straßenprostituierten in Chicago mit 27 US-Dollar an, was viermal soviel ist, wie sie verdient hätten, wenn sie für den Mindestlohn arbeiten würden[15]; der Betrag liegt knapp über dem Existenzminimum, das ein Erwachsener mit zwei Kindern

2014 in Chicago benötigt.[16] Es hat den Anschein, dass Prostitution aus der Sicht einer armen Mutter ein auskömmlicheres und sichereres Einkommen erbringt als „legale" Arbeit im Niedriglohnbereich. Anders gesagt hat eine solche Mutter eher das Gefühl, ihr volles Menschsein leben zu können, indem sie ihrer Aufgabe als Elternteil besser nachkommt, wenn sie sich für die Kommodifizierung durch Prostitution entscheidet und gegen die Kommerzialisierung in einem Fast-Food-Restaurant, als Putzkraft oder im Einzelhandel.

Darüber hinaus gilt: Je niedriger die Löhne sind und je höher die Arbeitslosigkeit, je verzweifelter Frauen und Kinder um ihren Lebensunterhalt kämpfen müssen, umso wahrscheinlicher wird es, dass die Preise für Prostitution und Pornographie fallen und damit eines der effektivsten Abschreckungsmittel für eventuelle Käufer von Pornographie und Prostitution wegfällt, nämlich die hohen Kosten. So ergeben Schätzungen von John Luiz und Leon Roets aus dem Jahr 2000, dass Straßenprostituierte im Niedriglohnland Südafrika pro Einsatz umgerechnet nur den damaligen Gegenwert von 2 US-Dollar verdient haben.[17] Und noch schlimmer: Das Women's Media Center hat 2013 berichtet, dass unter anderem Angestellte von Nichtregierungsorganisationen sowie Soldaten der UN-Friedenstruppen sich weigerten, Hilfsgüter oder lebensnotwendige Dinge an Frauen aus dem Kongo zu verteilen oder zu verkaufen, wenn diese nicht mit ihnen Sex hatten; das Gleiche berichten syrische Flüchtlinge in Jordanien.[18] Im Wesentlichen waren es Männer, die das Lebensnotwendige als Geisel nahmen, um die Frauen, die sie „beschützten", zum Sex zu zwingen. Dies ist im buchstäblichen Sinn eine Kommodifizierung, nämlich die Gleichsetzung von Grundnahrungsmitteln mit Sex.

Ohne Zweifel tragen Billiglöhne und mangelnde soziale Unterstützung von Arbeitslosen zur Förderung von Sklaverei, Pornographie, Prostitution, Drogen- und Menschenhandel sowie weiteren illegalen und erniedrigenden Formen der Ausbeutung bei. In dem Maß, in dem Menschen mit wirtschaftlicher Macht in ihren Ländern unangemessene Löhne und große Einkommensunterschiede zulassen, begünstigen sie faktisch sexuellen Missbrauch, Kommodifizierung und Gewalt. Rechtssysteme, in denen über Vergewaltigung und geschlechtsspezifische Gewalt hinweggesehen wird, begünstigen ebenfalls die Kommodifizierung von Sexualität. In demokratischen Gesellschaften machen sich alle Bürger an solchen Missständen mitschuldig. Weniger ins Auge fällt dabei, dass über Macht verfügende Menschen und Gemeinwesen auch eine Mitschuld daran tragen, wenn in der Ferne Schaden angerichtet wird. Wo die Schulden bei der Weltbank ein lähmend hohes Niveau erreichen, sind die für die Herstellung von Exportgütern gezahlten Löhne so niedrig, dass sie nicht zum Leben ausreichen, oder wo in anderen Fällen die Methoden eines Landes in der Landwirtschaft und im Export die Bewohner anderer Länder vom Land in die Städte treiben, da werden Prostitution, Pornographie und Menschenhandel sprunghaft ansteigen. Wir sind alle miteinander verbunden; mit den Worten von Papst Franziskus: „Die Frage geht alle an!" Selbst wenn die politischen Entscheidungen in einem Land oder auf internationaler Ebene scheinbar keine Auswirkungen auf den Menschenhandel oder auf Sexarbeit haben, müssen wir uns doch immer fragen, ob dadurch Um-

stände begünstigt werden, durch die Menschenhandel oder Sexarbeit verschlimmert oder aber gelindert werden.[19]

Vorrang für die Opfer

Schließlich erfordert es der Glaube an die Würde des Menschen, dass beim Umgang mit sexueller Ausbeutung die Stimmen der Opfer zuerst und nicht zuletzt gehört werden. Skandal und Unrecht entstehen nicht, wenn ausbeuterisches Verhalten aufgedeckt wird, sondern wenn es durch Schweigen oder Schuldzuweisungen an die Verletzlichen verschleiert wird. Darauf hat der Bericht des Ausschusses der Vereinten Nationen für die Rechte des Kindes zum falschen Umgang des Vatikan mit sexuellem Missbrauch - unabhängig von der Kontroverse über die Bemerkungen zu Abtreibung und Geburtenkontrolle - großen Nachdruck gelegt.[20] Selbstverständlich muss besonderes Augenmerk auf Priester, Bischöfe und Vorgesetzte gelegt werden, die sexuellen Missbrauch begehen oder dulden, und strukturelle Reformen und Entschädigungen sind unerlässlich. Nicht nur die Kirche, sondern alle Institutionen und Wirtschaftszweige müssen bessere Verfahren schaffen, um Missbrauchstäter zu erkennen, zu melden und zu isolieren.

Doch abgesehen von diesen Bemühungen ist es in der Kirche und vielen anderen Institutionen eher so gewesen, dass wirksame Heilung, direkte Reaktionen auf die schwächsten Beteiligten, die Opfer, an letzter Stelle standen. Dringend notwendig ist etwas, das häufig nicht umgesetzt wird, nämlich den Zeugen und Opfern Glauben zu schenken und sie zu schützen und vor allem dem Wunsch der Opfer nach Unterstützung und Schutz nachzukommen. Menschen jeden Alters, die Opfer sexueller Ausbeutung - von Pornographie, Prostitution, sexuellem Missbrauch und anderen Straftaten - geworden sind, sind Menschen, die unserer vollen Aufmerksamkeit und Fürsorge bedürfen. Es ist unentschuldbar, den ultimativen Akt der Kommodifizierung zu vollziehen, indem das Schweigen der Opfer erkauft wird, und es ist unverzeihlich, wenn es durch die positiven Anstrengungen für strukturelle Veränderungen, für eine Isolation der Täter und für Ähnliches in den Hintergrund gedrängt wird, dass wir uns alle um die emotionalen und spirituellen Wunden der einzelnen Opfer sorgen. Ein Vergewaltigungsopfer wird nicht durch hohe ethische Ansprüche geheilt, sondern nur durch achtsame und respektvolle Behandlung.

Von den Rändern der Gesellschaft aus gesehen ist es ebenso bedeutsam, dass die Opfer von Menschenhandel und sexueller Kommodifizierung selbst Expertinnen und Experten sind. Ihre Erfahrungen sind nicht nur deshalb von Bedeutung, weil sie eine emotionale Wirkung auf die Mächtigen haben, die sich für Veränderungen einsetzen können, sondern auch im Hinblick auf die Analyse und das Abstellen der Kommodifizierung selbst. Die Zusammenarbeit ist nicht nur deshalb von Bedeutung, weil sie die Solidarität zwischen Mächtigen und Marginalisierten belegt, sondern auch als Strategie der wechselseitigen Unterweisung und Stärkung und als Weg, die Gemeinschaft wiederherzustellen.[21]

Eine opferzentrierte Ethik auf der Grundlage der Menschenwürde zeigt, dass

dreierlei notwendig ist, um der sexuellen Kommodifizierung abzuhelfen: vertiefte und permanente persönliche Selbsterkenntnis und strukturelle Veränderungen, die beide sachkundig durch die Erfahrungen von Opfern gestützt werden. Diese drei Aspekte sind unverzichtbar, wenn die menschliche Würde verletzlicher Menschen gewahrt werden soll.

[1] Gen 29.

[2] Siehe beispielsweise Carol Meyers, *The Family in Early Israel,* in: Leo G. Perdue u.a. (Hg.), Families in Ancient Israel, Louisville 1997, 1-47, hier 22-41.

[3] Mark P. Connolly u.a., *The Costs and Consequences of Assisted Reproductive Technology: An Economic Perspective,* Human Reproduction Update 16/6, 8. Juni 2010, 603-613; www.humupd.oxfordjournals.org/content/16/6/603.full.pdf+html.

[4] Elliott Morss, *The Economics of the Global Entertainment Industry,* 26. Juni 2009, www.morss-globalfinance.com/the-economics-of-the-global-entertainment-industry. Ben Fritz dokumentiert den Rückgang der US-amerikanischen Porno-Industrie in: *Tough Times in the Porn Industry,* Los Angeles Times, 10. August 2009, www.latimes.com/local/la-fi-ct-porn10-2009aug10-story.html#page=1. David Rosen bestätigt diesen Trend in seinem gründlichen Beitrag *Is Success Killing the Porn Industry?,* Alternet (27. Mai 2013) www.alternet.org/sex-amp-relationships/success-killing-porn-industry.

[5] Damit soll nicht gesagt sein, dass landwirtschaftliche Betriebe in den USA diese Anforderungen erfüllen; bei vielen ist das nicht der Fall.

[6] Ich danke Karla Jo Grimmett für einen Einblick in dieses Phänomen, das im Gesundheitswesen häufig anzutreffen ist.

[7] Vgl. Avaren Ipsen, *Sex Working and the Bible,* London 2009. Ipsen würde allerdings zu Recht einwenden, dass ich mir meine im Anschluss vorgebrachten Einschätzungen nicht habe in Gesprächen mit Sexarbeitenden bestätigen lassen.

[8] Hierbei ist es schwierig, objektiv zu sein, weil Ex-Prostituierte dazu neigen, ihre Gefühle der Verobjektivierung, Abspaltung und Ausbeutung hervorzuheben, während aktive Prostituierte eher die Überwindung des Unrechts, der Gefahr und der Scheinheiligkeit betonen, denen sie in ihrer Arbeit begegnen.

[9] Siehe des Artikel von Rachel Moran, *An Open Letter to the „Good" Punter,* im Blog, der ihrem Buch „Paid For: My Journey through Prostitution" (Dublin 2013) vorausgegangen ist. Siehe www. theprostitutionexperience.com.

[10] Nach der aus dem Jahr 2000 stammenden Studie über Gewalt unter Intimpartnern des US-Justizministeriums werden jährlich 1,5 Millionen US-amerikanische Frauen und 800.000 Männer Opfer von Vergewaltigung und/oder tätlicher Angriffe durch ihre Intimpartner. Siehe Patricia Tjaden - Nancy Thoennes, *Extent, Nature, and Consequences of Intimate Partner Violence,* Washington 2000; www.ncjrs.gov/pdffiles1/nij/181867.pdf.

[11] Moran, *„Good" Punter.*

[12] Siehe Michael Shively u.a., *A National Overview of Prostitution and Sex Trafficking Demand Reduction Efforts. Final Report, National Institute of Justice,* Juni 2012; www.ncjrs.gov/pdffiles1/nij/grants/238796.pdf.

[13] Dieses Argument habe ich an anderer Stelle breiter entfaltet: Cristina L. H. Traina, *Erotic Attunement: Parenthood and the Ethics of Sensuality Between Unequals,* Chicago 2011.

[14] Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium,* 24. November 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 194), Bonn 2013, Abschnitt 211.

[15] Steven D. Levitt - Sudhir Alladi Venkatesh, *An Empirical Analysis of Street-Level Prostitution* (Online-Veröffentlichung vom September 2007), 3. Diese Untersuchung der Straßenprostitution in Chicago wurde auf einer Konferenz vorgestellt und häufig in den Nachrichten zitiert, doch anscheinend wurde die endgültige Fassung nicht veröffentlicht (letzter Zugriff am 16. Mai 2014 unter www.economics.uchicago.edu/pdf/Prostitution%205.pdf). Eine 2014 publizierte Untersuchung aus acht US-amerikanischen Städten kommt zu dem Schluss, dass die Preise für online arrangierte Prostitutionsdienstleistungen häufig höher sind als die Preise von Straßenprostituierten, wobei sich nicht sagen lässt, ob der höhere Preis zu höheren Einkünften der Prostituierten führt oder zu höheren Profiten der Zuhälter. Meredith Dank u.a., *Estimating the Size and Structure of the Underground Commercial Sex Economy in Eight Major Cities*, The Urban Institute, März 2014, 203; www.urban.org/UploadedPDF/413047-Underground-Commercial-Sex-Economy.pdf.

[16] Siehe Massachusetts Institute of Technology Living Wage Calculator, www.livingwage.mit.edu/places/1703114000.

[17] John M. Luiz - Leon Roets, *On Prostitution, STDs and the Law in South Africa: The State as Pimp*, in: Journal of Contemporary African Studies 18 (2000/1), 21-38, hier 27. Luiz und Roets weisen darauf hin, dass die Frauen kaum jemals den gesamten Lohn behalten konnten, sondern ihre Zuhälter oder für andere Formen des Schutzes zahlen mussten.

[18] Vibeke Brask Thomsen, *„Survival Sex": How NGOs and Peacekeepers Exploit Women in War* (29. Juli 2013); www.womenundersiegeproject.org/blog/entry/Survival-sex-how-NGOs-and-peacekeepers-exploit-women-in-war.

[19] Zur Ethik von in der Ferne entstehendem Nutzen und Schaden siehe die Beiträge in: Daniel K. Finn (Hg.), *Distant Markets, Distant Harms: Economic Complicity and Christian Ethics*, New York 2014.

[20] UN-Ausschuss für die Rechte des Kindes, *Concluding Observations on the Second Periodic Report of the Holy See* [nur in englischer Sprache erschienen] (31. Januar 2014); www.tbinternet.ohchr.org/Treaties/CRC/Shared%20Documents/VAT/CRC_C_VAT_CO_2_16302_E.pdf. Siehe auch das Bulletin des Vatikan vom 5. Februar 2014 zum UN-Bericht: www.press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2014/02/05/0087/00183.html#TESTO%20IN%20LINGUA%20INGLESE.

[21] Jonathan Todres, *A Child Rights Framework for Addressing Trafficking of Children*, Michigan State International Law Review 22 (2014/2), 557-593, hier 591.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Begünstigen die südafrikanischen Kirchen des „Wohlstands-evangeliums" die Korruption?

Anthony Egan

Vor allem wer sich im Bereich der Religion nicht so gut auskennt, unterstellt den Lehren und Gepflogenheiten religiös anders geprägter Menschen leicht Schlechtes. An dieser Stelle muss ich einräumen, dass das „Wohlstandsevangelium" meinem eigenen Glauben und der Tradition der katholischen Kirche, der ich angehöre, fremd ist. Die katholische Kirche hat sich in Südafrika während des Kampfes gegen die Apartheid für die Option für die Armen und Unterdrückten ausgesprochen und insofern nie das „Wohlstandsevangelium" verkündigt. Historisch bewegt sich die katholische Soziallehre zwischen der Unterstützung eines Kapitalismus mit sozialem Gewissen und einer sozialdemokratischen Position. In Südafrika ist das „Wohlstandsevangelium" ein religiöser Diskurs (oder erschien als ein solcher), der in *einigen* der neuen evangelisch-charismatischen oder evangelikal-pfingstchristlichen Kirchen mit afrikanischen Wurzeln beheimatet ist.

Als jemand, der außerhalb dieses komplexen Geflechts steht (das im Folgenden als „evangelikal-pfingstchristlich" bezeichnet wird), bin ich mir dessen bewusst, dass sich in pauschal negativen Behauptungen häufig Vorurteile manifestieren, die an die Stelle fundierter Begründungen treten. Die Situation wird dadurch noch komplexer, dass in diesen Kirchen nicht nur das „Wohlstandsevangelium" verkündet wird, sondern dieses mit körperlich-spiritueller Heilung verbunden ist; dabei überschneidet sich beides gelegentlich, doch manchmal bekommt die Heilung auch größeres Gewicht.

Körperlich-spirituelle Heilung ist für charismatische Katholiken in Südafrika nichts Neues, und sie wird im Mainstream-Christentum noch leichter akzeptiert. Die Überschneidung beider Erscheinungen leuchtet auf den ersten Blick ein, ist aber bisher kaum untersucht worden. Sie besteht darin, dass die Heilung angeblich zumindest teilweise auf einer Hebung des materiellen Wohlstands basiert. Diese Verbesserung kann durch die Verkündigung eines bestimmten Arbeitsethos geschehen oder sich in einem Glauben manifestieren, dessen Grundlage das fast magisch verstandene Prinzip des „Bete und werde reich" bildet. Letzteres ist deshalb schwer einzuschätzen, weil (von Außenstehenden) angenommen wird, dass ein solcher Glaube in einem manchmal exzessiven Geben des Zehnten an die Gemeinde wurzelt. Von religiösen wie säkularen Außenstehenden wird das allerdings als Beispiel dafür angesehen, wie leichtgläubige und verzweifelte Menschen manipuliert werden können.

Während solche Ansichten unter Südafrikanern verbreitet sind, denen das „Wohlstandsevangelium" fremd ist, und während dies natürlich eingehenderer Untersuchungen bedürfte, liegt mein Schwerpunkt in diesem Beitrag auf der häufiger zu hörenden Behauptung, dass das „Wohlstandsevangelium" in Südafrika das ohnehin gesellschaftlich weit verbreitete Problem der Korruption noch weiter verschärft. Meine knappe Einschätzung lautet, dass es eine Verbindung zwischen der Korruption in Südafrika und dem von diesen Kirchen (angeblich) verkündeten „Wohlstandsevangelium" gibt; doch das muss sowohl zurückhaltend formuliert als auch empirisch belegt werden. Ich hoffe, ich kann zeigen, dass die häufig angenommene Verbindung zwischen Korruption und „Wohlstandsevangelium" (zumindest soweit es Südafrika betrifft) nicht so offensichtlich ist, wie man vielleicht denken könnte.

Staatliche Korruption und Religion in Südafrika

Auch wenn es zweifellos bereits vor 1994 Korruption gab[1], hat sie in den zwanzig Jahren echter parlamentarischer Demokratie unter der Führung des African National Congress (ANC) doch ein breiteres, vielleicht sogar systemisches Ausmaß angenommen. Korruption bildet nun einen Teil der südafrikanischen Realität: Stand das Land im Jahr 1995 (ein Jahr nach Nelson Mandelas Amtsantritt als Präsident) auf dem Korruptionsindex (*Corruption Perception Index*, CPI) von Transparency International auf Platz 25, so ist es 2013 auf Platz 72 abgerutscht.[2]

Die Kommunalverwaltungen und Provinzregierungen sowie die Staatsregierung sind in den letzten zwanzig Jahren durch eine Serie von Finanzskandalen erschüttert worden. Diese reichen von eher weniger bedeutsamen Vorfällen des Missbrauchs öffentlicher Gelder durch Staatsbedienstete über Bestechung bei der Polizei und im öffentlichen Dienst, Fälle von Nepotismus - vor allem die Erteilung öffentlicher Aufträge an Firmen, die Staatsbediensteten oder deren Angehörigen gehören - bis hin zum großen Skandal um Waffengeschäfte, bei dem Parlamentsabgeordnete im Rahmen der Aufrüstung der südafrikanischen Luftwaffe und Marine Bestechungsgelder von Rüstungsfirmen angenommen haben.

Während die Regierung die Korruption - in Gestalt von Bestechung, Vetternwirtschaft, Veruntreuung öffentlicher Gelder usw. - offiziell bekämpft, scheint sie doch nicht in der Lage zu sein, sie in den eigenen Reihen zu unterbinden. Als Befreiungsbewegung, die den bewaffneten Kampf gegen die Apartheid geführt hat, hat sich der ANC an den einigermaßen stalinistischen Maßgaben des „demokratischen Zentralismus" orientiert: Es galt absolute Loyalität, und wer aus der Reihe tanzte, aus welchen Gründen auch immer, galt als Verräter. Zum Lohn für die absolute Loyalität war man geschützt. Unter den gewandelten Verhältnissen scheint man zu den Belohnungen nun auch staatliche Arbeitsplätze, Parlamentssitze und den Zugang zu lukrativen öffentlichen Aufträgen zu rechnen.

Der Politologe Roger Southall spricht davon, dass der ANC sich eine Haltung zu

eigen gemacht hat, die sich auch bei anderen afrikanischen Befreiungsbewegungen findet: Der ANC sieht überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen sich und dem Land und hält seine Interessen für deckungsgleich mit den nationalen Interessen.[3] Zugleich betrachten mittlerweile manche ANC-Mitglieder das persönliche Streben nach Reichtum als legitimes Ziel, desgleichen die Indienstnahme der Partei zur Erreichung dieses Ziels. „Wir haben nicht gekämpft, um arm zu bleiben" oder ähnliche Formulierungen lassen sich allerorten hören. In der Folge sehen viele Menschen eine Mitgliedschaft im ANC, die Abgabe ihrer Stimme für den ANC oder die finanzielle Unterstützung des ANC als Mittel zum Vorwärtskommen an. Letztlich ist dies eine Möglichkeit, um sich die politische Gunst des ANC zu sichern.

Auch wenn es in einigen Korruptionsfällen zur Strafverfolgung und zu Gefängnisstrafen gekommen ist, herrscht doch bei Südafrikanern heute die Ansicht vor, dass Korruption weitgehend ungeahndet bleibt - insbesondere wenn man zum herrschenden ANC gute Verbindungen hat und ihm loyal verbunden ist.

Zwar haben die südafrikanischen Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften wiederholt gegen die Korruption im öffentlichen Bereich protestiert, doch sie scheinen damit nicht durchzudringen. Nach 1994 haben sich die Kirchen einige Jahre lang aus dem öffentlichen Leben herausgehalten (bis auf einige Proteste mancher Gruppierungen gegen die Liberalisierung des Abtreibungsrechts). Als sie ihre Stimme wiedergefunden und verstanden hatten, dass sie sich weniger in Form von Protest, sondern stärker durch Engagement zu grundsätzlichen Themen und Fragen der Regierungsführung einbringen sollten, hatten sich zwei entscheidende Faktoren gewandelt.

Zum Ersten hatte sich die Demographie des Christentums verändert. Die zahlenmäßige Überlegenheit ging von den in Europa gegründeten (katholischen wie evangelischen) Kirchen über auf die afrikanischen Kirchen (die früher als unabhängige Kirchen bezeichnet wurden) sowie auf die Pfingstkirchen und den wiedererstarkten (oder zumindest offeneren) Synkretismus mit traditionellen afrikanischen Religionen.[4] Die letztgenannten Traditionen - die während der Apartheidszeit quietistisch waren oder sogar kollaborierten - machten sich die Nachfrage armer wie reicher Menschen nach psychischer, körperlicher und spiritueller Heilung und manchmal auch nach dem Versprechen von Wohlstand zunutze. Obwohl es in den meisten in Europa gegründeten Kirchen auch einen charismatischen Zweig gab, wechselten viele Christen zu den neuen evangelikal-pfingstchristlichen Kirchen.

Zum Zweiten hat sich die religiöse „Bindung" des ANC nach und nach verschoben. Zwischen den 1960er Jahren und 1994 hat der ANC sowohl in Südafrika als auch international eng mit progressiven Gruppierungen der in Europa gegründeten Kirchen zusammengearbeitet. Nach 1994 haben sich diese Kirchen eine Zeitlang nicht mehr im Bereich der Politik engagiert: Einige wichtige Befreiungstheologen traten der Regierung bei, andere zogen sich aus dem öffentlichen Leben zurück, und manche sind verstorben. Als die in Europa gegründeten Kirchen sich wieder auf der öffentlichen Bühne zurückmeldeten, nahmen sie eine zunehmend

kritische Haltung gegenüber der Politik des ANC ein; sie monierten sein Versagen bei der Umsetzung seiner Vorhaben, die ausbleibende Kritik an der Korruption sowie die Inkompetenz seiner Führungskräfte. Alte „Verbündete" wie der Südafrikanische Kirchenrat (*South African Council of Churches*, SACC) galten aufgrund ihrer Kritik nun als „illoyal", und ihnen wurde kein Gehör mehr geschenkt. Der ANC fand jetzt neue Unterstützung bei den zahlreichen, bis dahin „quietistischen" evangelikal-pfingstchristlichen Kirchen sowie bei den in Afrika gegründeten Kirchen, die - auch wenn sie in sozialer Hinsicht bei Fragen wie der Abtreibung oder der Homosexuellen-Ehe konservativer waren - tendenziell mehr Respekt gegenüber den gewählten „gottgegebenen" Staatsorganen zeigten (wie sie es auch während der Apartheidszeit getan hatten). Wenn man es denn in quasi-marxistischer Begrifflichkeit ausdrücken möchte, dann waren sie jetzt so weit, die neue herrschende Klasse zu legitimieren.

Die Politik der evangelikal-pfingstchristlichen „Wohlstands"-Kirchen im neuen Südafrika

Die Ursprünge der Kirchen, die in Südafrika das sogenannte „Wohlstandsevangelium" verkündigen, liegen in den turbulenten späten 1970er und frühen 1980er Jahren. Diese Kirchen sind aus zwei unterschiedlichen theologischen Verschiebungen hervorgegangen, die je für sich tiefgreifender sind als das „Wohlstandsevangelium": zum einen das Erstarken charismatischer Zweige in den Kirchen europäischer Gründung, zum anderen eine Gegenbewegung gegen die Entwicklung in ebendiesen Kirchen, sich immer stärker gesellschaftspolitisch zu engagieren. Auch hat sich die Gestalt verschiedener Kirchen mit diesem Wiedererstarken in unterschiedlicher Weise verändert, wobei dieser Prozess bis heute anhält. Wichtig ist daneben, dass das „Wohlstandsevangelium" keineswegs der dominante Diskurs im globalen oder südafrikanischen Pfingstchristentum gewesen ist.[5]

In den 1970er Jahren wurden die katholische und die evangelischen Kirchen von einer Welle der charismatischen Erneuerung ergriffen, die in erster Linie - aber nicht ausschließlich - weiße Mitglieder erreicht hat. Gleichzeitig bezogen diese Kirchen vor allem nach dem Aufstand schwarzer Schüler in Soweto 1976 klarer Stellung gegen die Apartheid. Das sorgte für Verstimmungen bei politisch konservativen Christen, die teilweise charismatisch orientiert waren. In der Folge kam es in den 1970er und 1980er Jahren zu einer Bewegung weg von den „Mainstream"-Kirchen, die bestenfalls

Anthony Egan SJ, geb. 1966 in Kapstadt, arbeitet am Jesuit Institute South Africa in Johannesburg. Er ist promovierter Historiker, studierte außerdem Theologie und Philosophie und versieht Lehraufträge in Medizinethik und Sozialethik an den Universitäten von Witwatersrand und Pretoria sowie am St.-Augustine-College in Johannesburg. Veröffentlichungen u.a.: Signs of the Times: The Church and War in the 21st Century (2012); The Politics of a South African Catholic Student Movement 1960–1987 (1991). Anschrift: St Ignatius House, 15 Molesey Avenue, Auckland Park, Johannesburg 2092, Gauteng, Südafrika.
E-Mail: anthegan2@gmail.com.

„apolitisch" waren (die also die Apartheid nicht in Frage stellten und infolgedessen die Politik des Konformismus begrüßten), im schlimmsten Fall allerdings offen politisch, indem sie die Politik des Staates unterstützten. Zu Letzteren, die später (von Befreiungstheologen) als rechtsgerichtete christliche Gruppierungen (*Right Wing Christian Groups*, RWCGs)[6] bezeichnet wurden, gehörten Bewegungen wie die „Gospel Defence League" [etwa: Bund zur Verteidigung des Evangeliums] und als „Frontline Fellowship" [etwa: Frontkameradschaft], die die Apartheid im Namen des Antikommunismus ausdrücklich befürworteten.[7] Ein Teil der „apolitischen" evangelikal-pfingstchristlichen Kirchen machte sich das „Wohlstandsevangelium" zu eigen, wobei nur einige von ihnen es mit antikommunistischen Denkweisen verknüpften. Ältere und etabliertere evangelikale und pfingstchristliche Kirchen (wie etwa die „Assembly of God" oder die „Apostolic Faith Mission") haben sich weder das eine noch das andere offiziell auf die Fahnen geschrieben, auch wenn vielleicht einzelne Gemeinden verschiedentlich und je nach Neigung ihrer Pfarrer mit beiden Ausrichtungen experimentiert haben.

Eine neue Kirche, die das Pfingstchristentum, das „Wohlstandsevangelium" und den Antikommunismus in den späten 1970er Jahren miteinander verknüpft hat, ist die „Rhema Bible Church", ein Spross der „Rhema Ministries" aus Tulsa (Oklahoma/USA), die von Ray McCauley, einem früheren katholischen Charismatiker und Bodybuilder, in Johannesburg aufgebaut wurde. Weil Rhema heute im ANC in hoher Gunst steht und McCauley das regierungsfreundliche „National Interreligious Leadership Forum" (NILF) leitet - ein Zusammenschluss von theologisch vorwiegend konservativen religiösen Gruppierungen, die dem ANC nicht so offen kritisch gegenüberstehen wie der SACC -, lohnt sich ein genauerer Blick auf die Entwicklung, die Rhema genommen hat.[8]

Anfänglich hat Rhema vor allem die Mittel- und Oberschicht angesprochen. Seit seiner Gründung in den späten 1970er Jahren ist Rhema enorm gewachsen. Herrschte zunächst eine pfingstchristliche, stark antikommunistisch und auf das „Wohlstandsevangelium" zielende Ausrichtung[9], so hat die Kirche seit den frühen 1990er Jahren einen Wandel durchgemacht. McCauley und Rhema gestanden ein, dass sie mit der Apartheid kollaboriert hatten - was auch der Fall gewesen war: Während der 1980er Jahre standen Rhema und andere konservative Kirchen beim staatlichen Rundfunk in besonderer Gunst. Sie sprachen sich gegen Sanktionen aus, befürworteten staatliche Sicherheitsmaßnahmen und die Unterdrückung Andersdenkender (oder thematisierten sie nicht) und unterstützten den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit (die sie als biblisch legitimiert ansahen). Zugleich bestärkten sie ihre Gläubigen darin, materiellen Reichtum als Zeichen göttlichen Segens anzusehen.

Die politische Wende Ray McCauleys in den frühen 1990er Jahren, seine Absage an die Apartheid und sein klares Bekenntnis zu den neuen, demokratischen Verhältnissen erwies sich auch für Rhema als Erfolg: Die Kirche gewann immer mehr Zuspruch durch die neue schwarze Mittelklasse, und ihr (in den späten 1980er Jahren in Soweto gegründeter) Ableger „Grace Bible Church" wuchs sprunghaft.

Mit dem Ende der Apartheid stiegen die Mitgliederzahlen vieler „quietistischer" Kirchen, und auch ihr Ruf verbesserte sich. „His People Church" - eine Gruppierung, die einmal als evangelikal-pfingstchristliche und auf Studierende zielende Gemeinde (als Alternative zu den politisch radikalisierten christlichen Gruppierungen rund um die Universitäten in den 1980er Jahren) begonnen hatte - konnte sich in großen Städten wie Johannesburg und Kapstadt eine starke Anhängerschaft aufbauen. Zwischen den späten 1990er Jahren und der Jahrtausendwende büßte das offen verkündigte „Wohlstandsevangelium" zunehmend an Attraktivität ein. Auch wenn eher moderate Publikationen weiterhin populär waren[10], gab es eine deutliche Veränderung hin zum „Wohlstandsevangelium light", zu den „sich entwickelnden Kirchen" („*emergent church movement*") und hin zu Vorstellungen, wie sie etwa in Rick Warrens „Leben mit Visionen"[11] zum Ausdruck kommen. Wie sehr die globale Pfingstbewegung vom „Wohlstandsevangelium" und verwandten Tendenzen abgerückt ist, zeigt sich vor allem in der 2011 verabschiedeten „Kapstadt-Verpflichtung". Sie wendet sich ausdrücklich gegen das „Wohlstandsevangelium", ruft auf zu einer Selbstverpflichtung, ethische Verantwortung für die Ressourcen zu übernehmen, und verurteilt den - in ihren Worten - „schädlichen Götzendienst der Konsumorientierung"[12].

Zu den Kirchen, die sich dem Trend entgegengestellt haben, gehört die in Brasilien gegründete „Universal Church of the Kingdom of God". Auch wenn ihr in vielen Ländern unterschiedlichste Dinge vorgeworfen werden, die vom Übervorteilen ihrer Mitglieder bis - bizarrerweise - zum Satanismus reichen, und obwohl sie in vielen Ländern gesetzlich unter Druck geraten ist (und in Sambia sogar verboten ist), hat sie seit den 1990er Jahren in Südafrika vor allem unter den Arbeitern und Armen in den Städten Fuß gefasst. Im Unterschied zu den anderen in diesem Artikel genannten Kirchen hat sich in ihr viel vom alten „Wohlstandsevangelium" erhalten.[13]

Die politisch einflussreichste der neuen evangelikal-pfingstchristlichen Kirchen bleibt zweifellos Rhema. Die Verbindung zwischen politischem Konformismus und einer positiven Haltung zum Wohlstand, die nun verknüpft ist mit einem neuen sozialen Bewusstsein, das in erheblichem Maße und wirkungsvollerweise in Gestalt des sozialen Dienstes an den Armen praktiziert wird, hat Rhema zum idealen Partner des ANC gemacht. Trotz der sozial konservativen Einstellung (die sich mit der Haltung der meisten Südafrikaner deckt) kommt ihr Konformismus der ANC-Regierung entgegen. Anders als die anderen Kirchen und zivilgesellschaftlichen Organisationen hat Rhema die Leistungen und Praktiken des ANC nicht in Frage gestellt. Rhema hat sich nicht „in die Politik eingemischt". Von dieser Kirche wurden weder die politische Manipulation von Institutionen wie der Justiz noch korrupte ANC-Funktionäre mit Nachdruck kritisiert. Faktisch stehen etliche ihrer Mitglieder und Berater und viele der mit ihr eng verbundenen Menschen in großer Nähe zum ANC. Wie weit diese Nähe reicht, lässt sich daran ablesen, dass der ANC-Präsidentschaftskandidat Jacob Zuma im Wahlkampf 2009 bei Rhema in Randburg gesprochen hat. Kein Mitglied der Führung anderer Parteien hat eine derartige Einladung erhalten.[14]

Wohlstandsevangelium und Korruption – eine indirekte Verbindung?

Viele der neuen (und manche der älteren) evangelikal-pfingstchristlichen Kirchen Südafrikas verkündigen immer noch eine abgewandelte Form des „Wohlstandsevangeliums" (genauer gesagt, des „Wohlstandsevangeliums light", auch wenn ich versucht bin, es als „Wohlstandsevangelium extra light" zu bezeichnen), oder stehen ihm zumindest positiv gegenüber. Kann man angesichts der Tatsache, dass manche von ihnen - vor allem Rhema - in der Gunst der neuen Eliten stehen, behaupten, dass sie Korruption theologisch billigen oder rechtfertigen?

Nein. Die vorhandenen Indizien lassen darauf einfach nicht schließen. Eher ist das Gegenteil der Fall, wenn man den Hinweisen folgt, die Maria Frahm-Arp in ihrer maßgeblichen Studie über die Beteiligung junger berufstätiger Frauen in diesen Kirchen gesammelt hat.[15] Zwar würde keine der von ihr untersuchten Kirchen (Rhema, His People sowie die Grace Bible Church in Soweto) offen ein Lob der Armut anstimmen oder den Erfolg kritisieren - ganz im Gegenteil sehen diese Kirchen rechtmäßig erworbenen Reichtum als Zeichen göttlichen Segens an -, doch ihre Haltung lässt sich nicht auf einen so schlichten Nenner bringen. Es ist gut, Gutes zu tun und in finanzieller Hinsicht erfolgreich zu sein. Ebenso ist es für die Kirchenmitglieder in wirtschaftlich gesicherten Verhältnissen wichtig, die neue Generation junger, berufstätiger Menschen zu unterstützen und zu betreuen. Wohlstand muss sich auf harte Arbeit gründen, und er ist ein Zeichen des Einsatzes von Christen für Christus. Kurz gesagt finden wir hier die erneute Bestätigung von Max Webers These von der protestantischen Ethik des Kapitalismus.

Während die Mitgliedschaft in diesen Kirchen - insbesondere für die Gruppe oder Gruppen junger berufstätiger Menschen, die in der Rolle von Betreuern tätig sind - in vielen Fällen zweifellos Möglichkeiten zum Vorankommen bietet, wird der hier zugrundeliegende Geist nie mit Korruption in Verbindung gebracht. Doch dies ist ein Punkt, über den sich streiten ließe. Während die Betreuung in ethischer Hinsicht löblich ist, lässt sich die moralische Anfrage an die Tatsache, dass die Kirche als „Personalvermittlung" benutzt wird, nicht so eindeutig beantworten. Es ist allgemein bekannt, dass es in allen Kirchen passiert, dass Menschen aus der eigenen Gemeinde bevorzugt eingestellt werden, und die Gründe dafür liegen auf der Hand: Man stellt Menschen ein, die als fähig und vertrauenswürdig gelten, und ihre Verbindung zur Kirche wird (zu Recht oder zu Unrecht) als Kriterium für eine Beurteilung des Charakters angesehen. Doch wenn wir ähnliche Vorgänge betrachten, bei denen die politische Einstellung ein Anstellungskriterium ist, dann würden wir das normalerweise als korruptes Verhalten einordnen. Fairerweise müsste man sagen, dass die dann angestellte Person im zweiten Fall der Institution gesellschaftlich stärker verpflichtet ist, und dass vielleicht auch erwartet wird, dass sich dies für die Partei später auszahlt (meist durch unerschütterliche Loyalität, zu der auch die Bereitschaft zur Beteiligung an Vertuschungen gehört). Es gibt keinen Beleg dafür, dass die von

mir untersuchten Kirchen etwas Derartiges von den Mitgliedern erwarten, zu deren Fortkommen sie beigetragen haben.

Allein die Tatsache, dass Pfarrer und Menschen in leitenden kirchlichen Funktionen in Kirchen wie Rhema enge Verbindungen zum herrschenden ANC haben - und insbesondere zu einigen ANC-Mitgliedern, die im Hinblick auf Korruption womöglich einen zweifelhaften Ruf genießen - ist kein Beweis für den Anschein der Mittäterschaft oder der Unterstützung von Amtsmissbrauch. Wenn man eine solche Behauptung aufstellen würde, käme die gleiche Logik zur Anwendung, wie wenn man sagen würde, dass die katholische Kirche aufgrund der Tatsache, dass viele Mafiosi katholisch sind, korrupt ist und ihre Theologie Korruption befördern würde.

Gibt es also irgendeine Verbindung zwischen Religion und Korruption? Manche Untersuchungen legen nahe, dass sich statistisch gesehen mehr Korruption in Ländern findet, in denen sich dominante religiöse Traditionen finden, doch sie weisen daneben darauf hin, dass auch andere Faktoren Auswirkungen auf das Ausmaß an Korruption haben. Manchmal wird daraus der Schluss gezogen, dass „Religion negative Auswirkungen und Spiritualität positive Auswirkungen auf die Korruption im öffentlichen Sektor hat".[16] Hierbei wird eine Unterscheidung vorgenommen zwischen religiösen Überzeugungen und spiritueller Praxis; wer tief im Glauben verwurzelt sei und durch das Gebet zu moralischen Urteilen komme, sei weniger anfällig für Korruption. Dies gilt für alle möglichen Christen, Muslime, Juden, Hindus und Buddhisten und sogar für Menschen, die sich zu säkularer Spiritualität bekennen. Man könnte also sagen, dass Menschen mehr danach streben, ehrlich zu leben, je mehr sie spirituell leben (als Gegenteil einer bloßen Religionszugehörigkeit). Angesichts der Betonung des lebendigen Glaubens in den südafrikanischen evangelikal-pfingstchristlichen Kirchen würde dies für meine These sprechen, dass nicht notwendigerweise eine Beziehung zwischen Korruption und Pfingstchristentum besteht.

Während viele historisch und kulturell protestantisch geprägte Länder eher weniger Korruption aufweisen als katholische oder orthodoxe Länder, scheinen die entscheidenden Faktoren doch an anderer Stelle zu liegen. Eine Untersuchung über Korruption und Religion in der OECD (Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) und der OPEC (Organisation erdölexportierender Länder) zeigt, dass demgegenüber ein engerer Zusammenhang zwischen Korruption und dem Bruttoinlandsprodukt (BIP) besteht. Länder mit niedrigem BIP weisen unabhängig von der Religionszugehörigkeit eher ein hohes Maß an Korruption auf.[17] Viel wichtiger sind anscheinend Wohlstand, Kultur, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und funktionierende staatliche Institutionen. Wo Demokratie und Rechtsstaatlichkeit bestehen und gefestigt sind, ist ein Rückgang der Korruption zu verzeichnen, und zwar unabhängig von den vorherrschenden Religionen, oder auch in Ländern, in denen die Religionsausübung keine so große Rolle spielt. Hier können mögliche Parallelen zur Korruption in Südafrika gezogen werden: Südafrika besitzt noch nicht lange demokratische Institutionen und Rechtsstaatlichkeit, und diese versuchen, das Erbe der Apartheid und die

Mentalität der „Befreiungsbewegung, die jetzt an der Macht ist" zu überwinden, und zwar in einem Kontext, in dem die Kluft zwischen Arm und Reich seit 1994 stetig gewachsen ist.

Es wird noch etwas komplexer: Südafrika hat viele kulturelle Praktiken mit dem restlichen Afrika und Teilen Asiens gemein, die sich durch ein komplexes Gefüge auszeichnen, das Anthropologen als die „Logiken" des Verhandelns, des Schenkens, der Solidarität, begehrlicher Behörden und der Akkumulation zum Zweck der Umverteilung[18] bezeichnen - kurzum: als eine Kultur der Begünstigung. Diese lässt sich anhand der Mentalität verdeutlichen, die sich bei manchen im herrschenden ANC findet: Der ANC habe das Recht zu herrschen und von Südafrika zu profitieren, weil er (zumindest nach eigener Sicht) der einzige Befreier des Landes gewesen sei.

Die von mir untersuchten evangelikal-pfingstchristlichen Kirchen befinden sich in unterschiedlich großer Nähe zum regierenden ANC. Sie sind zwar nicht zu einer Art „Staatskirche" geworden, haben aber bislang auch noch keine reflektierte und engagierte kritische Haltung zum neuen Establishment entwickelt. Sie haben einem Teil der neuen Eliten eine spirituelle Heimat geboten - eine Heimat, die weit entfernt ist von einer kritischen Position gegenüber dem Verhalten dieser Eliten. Dies überrascht kaum angesichts des historischen Konformismus gegenüber den jeweiligen Regierungen Südafrikas. Die historische Sympathie dieser Kirchen gegenüber dem „Wohlstandsevangelium" in der einen oder anderen Form sorgt - ohne irgendeine Begünstigung oder Billigung der Korruption - dafür, dass die Mitglieder psychisch und spirituell darin bestärkt werden, dass es gut ist, reich zu werden. In Verbindung mit der Kultur der Begünstigung und des Anspruchsdenkens, die es schon in einem fundamental ungleichen Südafrika gegeben hat, trägt diese Bestärkung nicht dazu bei, dass es von Seiten der Kirchen starken religiösen Widerstand gegen die Korruption gibt.

Kurz gesagt bringt die Wohlstandstheologie in Südafrika (in ihrer jetzigen Form) die Korruption weder hervor, noch legitimiert sie sie - doch sie sorgt auch nicht dafür, dass ihr ein Ende gesetzt wird.

[1] Tom Lodge, *Political Corruption in South Africa. From Apartheid to Multiracial State,* in: Arnold J. Heidenheimer - Michael Johnston (Hg.), Political Corruption. Concepts and Contexts, New Brunswick [3]2002, 403-424.

[2] Nähere Einzelheiten finden sich auf der Webseite von Transparency International: www.transparency.org.

[3] Roger Southall, *Liberation Movements in Power. Party and State in Southern Africa,* Oxford/Pietermaritzburg 2013.

[4] Zur Verschiebung im Bereich der Religion siehe Anthony Egan, *Kingdom Deferred? The Churches in South Africa 1994-2006,* in: Sakhela Buhlungu u.a. (Hg.), State of the Nation. South Africa 2007, Pretoria 2007, 448-469.

[5] Allan H. Anderson, *Global Pentecostalism in the New Millennium,* in: Allan H. Anderson - Walter J. Hollenweger (Hg.), Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition, Sheffield 1999, 209-223, hier 214; Jacques Theron, *Money Matters in Pentecostal Circles,* in: Studia Historiae Ecclesiasticae 37 (2011/2), 153-171, hier 167.

[6] Paul Gifford, *The Religious Right in Southern Africa,* Harare 1988, sowie die Artikel im Sonderheft „Right Wing Religious Movements" des Journal of Theology for Southern Africa [JTSA], Nr. 69, Dezember 1989.

[7] Vgl. Roger A. Arendse, *The Gospel Defence League. A Critical Analysis of a Right Wing Christian Group in South Africa,* in: JTSA Nr. 69, Dezember 1989, 95-105; Steve Askin, *Mission to Renamo. The Militarisation of the Religious Right,* in: JTSA Nr. 69, Dezember 1989, 106-116.

[8] Eine systematische Untersuchung findet sich bei Marius Oosthuizen, *The Evolving Role of the Rhema Movement in the South African Public Square,* Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif [NGTT] 54, Supplement 4/2013, 83-100.

[9] Trevor Verryn, *Rich Christian. Poor Christian. An Appraisal of Rhema Teachings,* Pretoria 1983; Michael Worsnip, *Low Intensity Conflict and the South African Church,* JTSA Nr. 69, Dezember 1989, 82-94, hier 91.

[10] So vor allem Bücher wie Bruce Wilkinson, *The Prayer of Jabez,* Colorado Springs 2000, sowie Joel Osteen, *Your Best Life Now. 7 Steps to Living Your Full Potential,* New York 2004.

[11] Rick Warren, *Leben mit Visionen. Wozu um alles in der Welt lebe ich?* Asslar 2003; englischsprachige Ausgabe: *The Purpose-Driven Life,* Grand Rapids 2002.

[12] Die Lausanner Bewegung, *Die Kapstadt-Verpflichtung,* Abschnitt 7 A, www.lausanne.org/de/de/1581-die-kapstadt-verpflichtung.html#p1-7.

[13] Eine differenziertere und detailliertere Analyse findet sich bei Ilana van Wyk, *Believing Practically and Trusting Socially in Africa. The Contrary Case of the Universal Church of the Kingdom of God in Durban, South Africa,* in: Harri Englund (Hg.), Christian and Public Culture in Africa, Cambridge 2011, 189-203.

[14] *Opposition Slams Rhema for Snubbing Leaders,* in: Mail & Guardian, 1. April 2009; www.mg.co.za.

[15] Maria Frahm-Arp, *Professional Women in South African Pentecostal Charismatic Churches,* Leiden 2010.

[16] James M. Leaman, *Religion, Spirituality, Corruption and Development. Causal Links and Relationships,* Ph.D. Dissertation, University of Pittsburgh 2009, 141.

[17] Subarna Samanta u.a., *Religion as a Determinant of Corruption. Comparative Evidence from OPEC and OECD Countries,* International Journal of Management 27 (2010/3.2), 728-744.

[18] Jean-Pierre Olivier de Sardan, *A Moral Economy of Corruption in Africa,* in: Journal of Modern African Studies, 37 (1999/1), 25-52.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Der Gott des Wohlstands: Bilder dekonstruieren

Faustino Teixeira

Das allgemeine Erscheinungsbild der Religionen ist heute bedeutenden Veränderungen ausgesetzt. Man kann eine zunehmende Komplexität der Präsenz des Religiösen feststellen, das sich nicht mehr in der Weise zeigt wie früher. Mit dem Fortschreiten der Moderne, der Globalisierung und der Pluralisierung ist die Religion dem Einfluss einer neuen Dynamik ausgesetzt. Unter den derzeit stattfindenden Veränderungen macht sich vor allem der Prozess der Deinstitutionalisierung bemerkbar, wie dies der Anthropologe Pierre Sanchis gut zum Ausdruck gebracht hat:

„Die festen Strukturen, welche das Universum der religiösen Erfahrungen begründeten, einhegten und regulierten, indem sie ihnen Distanzierung ermöglichten und ihnen Identität und Inhalt verliehen, leisten dies nicht mehr mit derselben Strenge, und selbst dann, wenn sie sich mit erneuter Kraft behaupten, nicht mehr in derselben umfassenden Weise. Eines der kritischsten Probleme, denen sich die religiösen Institutionen in nächster Zeit ausgesetzt sehen werden, wird die Frage sein, ob die Gläubigen an ihnen festhalten, wenn ihre Bedeutung für die identitätsstiftende Beziehung nicht mehr so allumfassend sein wird."[1]

Das Voranschreiten der Moderne führt nicht zur Ausgrenzung des Religiösen, sondern zu einer neuen Weise seiner Präsenz. Die religiösen Traditionen verlieren an Starre, und die Einzelnen bewegen sich freier von einer zur anderen, ohne dass sich die Notwendigkeit ergäbe, einer Tradition dauerhaft und ausschließlich verbunden zu bleiben. Sie setzen sich den Bezugsrahmen für ihre Identität mithilfe unterschiedlicher religiöser oder spiritueller Quellen selbst zusammen.
Mit Recht sagte bereits Peter L. Berger, dass der Pluralismus das einstige Monopol der Religionen aufgebrochen hat. Die Religionen verlieren ihre Herrschaft oder Hegemonie über die Gläubigen. Es etabliert sich eine „Logik des Marktes", welche die religiösen Institutionen oder Gruppen in miteinander konkurrierende Instanzen verwandelt, die sich nun so organisieren müssen, dass sie der jeweiligen Nachfrage der Gläubigen entsprechen.[2] Der Druck, in einer Situation des Wettstreits „Ergebnisse" zu erzielen, führt letztlich zu einer „Rationalisierung der sozioreligiösen Strukturen", die sich von einer bürokratischen und ökonomischen Logik durchdringen lassen.

I. Der Faktor Gott in der Marktgesellschaft

In der modernen, von Marktbeziehungen geprägten Gesellschaft werden die Religionen in der Tat wesentlich beeinflusst. Man spricht sogar vom Entstehen einer neuen Form von Religion, der „Religion der Ware", die so wie die traditionellen Religionen auf ihre Weise Leben, Glück und Sinngebung verheißt.[3] Doch darum geht es in diesem Beitrag nicht. Was hier untersucht werden soll, ist das Faktum, dass die religiösen Institutionen von der bürokratischen und ökonomischen Logik durchdrungen werden, ohne dass dies diese Organisationen zwangsläufig ihrer religiösen Ausrichtung berauben würde.

Wenn man die religiöse Landschaft Brasiliens in den Blick nimmt, dann stellt man mit gewisser Besorgnis fest, dass bestimmte christliche, pfingstlerische und charismatische Traditionen von der Logik des Marktes bestimmt werden. Die Ausformulierung der „Theologie des Wohlstands" fügt sich gut in diese neue Dynamik ein. Diese Lehre, die in den Vierzigerjahren entstanden ist und in den Siebzigerjahren als eigenständige Bewegung erstarkte, umfasst Glaubensüberzeugungen hinsichtlich Heilungswundern, Wohlstand und der Kraft des Glaubens und ist in Lateinamerika, insbesondere in Brasilien, sehr einflussreich. Die „Theologie des Wohlstands" „mit ihren Verheißungen, dass die Welt der Ort des Glücks, des Wohlstands und der Überfülle des Lebens für die Christen als die Erben der göttlichen Verheißungen" wäre, hat die Tendenz zur Anpassung an die Welt, wie sie in verschiedenen pfingstlerischen Kreisen herrscht, verstärkt.[4]

Es handelt sich um eine Theologie, die seit Ende der Achtzigerjahre in Teilen des brasilianischen Neupfingstlertums Aufnahme findet und vor allem in zwei Kirchen besonders stark vertreten ist: in der „Universalen Kirche vom Reich Gottes" (IUR), und in der „Internationalen Kirche der Gnade Gottes". Zu den mit Nachdruck vertretenen Glaubensüberzeugungen gehört es, dass es der Plan Gottes für den Menschen sei, ihn in dieser Zeit - und nicht erst im Jenseits - wohlhabend und glücklich zu machen sowie ihm Segen zu verleihen. Den pfingstlerischen Predigern zufolge „ist nur der in diesem Leben nicht finanziell wohlhabend, gesund und glücklich, dem es an Glauben fehlt, der nicht dem entspricht, was in der Bibel hinsichtlich der göttlichen Verheißungen steht, und der direkt oder indirekt mit dem Teufel zu tun hat"[5]. Gemäß der Sichtweise des großen Repräsentanten der „Universalen Kirche vom Reich Gottes" des Bischofs Edir Macedo, besteht das Angebot der Gläubigen in „Investition" für das persönliche Wachstum: „Wer alles gibt, empfängt alles von Gott." Er betont, dass die geleistete Arbeit ein „Ergebnis" im Leben der Gläubigen zeitigt. „Die Mehrheit trat pleite und wirtschaftlich gescheitert in die Kirche ein, und heute sind diese Leute erfolgreiche Unternehmer, machen lukrative Geschäfte, haben Autos, Häuser und Güter ohne Ende. Und was das Wichtigste ist: Die Familie wurde wiederhergestellt, sie erfahren das Glück von Neuem."[6]

Wenn sich die Logik des Marktes in der Gesellschaft behauptet und den Bereich des Religiösen durchdringt, dann hat dies ohne Zweifel Rückwirkungen auf die Vorstellung von Gott. Diese Logik, die sich über alle Bereiche des täglichen

Lebens erstreckt, entfaltet sich nicht, ohne gleichzeitig Opfer hervorzubringen. Der Markt ist von seinem Wesen her Produzent von Opfern, vor allem innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. „Die gesellschaftliche Institution Markt produziert im Rahmen einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung Leben für einen kleinen Teil der Länder und soziale Unordnung und Tod für die Mehrheit der Menschen."[7] Die Theologie der Befreiung hat mit Nachdruck die Gefahren aufgezeigt, die hinter der ideologischen Verknüpfung des Gottesbildes mit dem Opfer hervorbringenden kapitalistischen System lauert. Sie sprach von der Gegenwart eines *Deus inversus,* der in der Weise einer doppelten Abwesenheit gegenwärtig ist: im Schmerz, im Elend, in Abhängigkeit und einer randständigen Existenz von Millionen Ausgegrenzten ebenso wie unter denen, die den Namen Gottes im Mund führen oder ihn in ihren Kultstätten verehren, deren Lebenserfahrung oder Lebenspraxis jedoch nicht dem Plan Gottes entspricht.[8]

Der Literaturnobelpreisträger José Saramago erhob mit Macht Einspruch gegen diesen „Gottesfaktor", der harte Erfahrungen von Gewalt gegen die anderen beinhaltet, von denen einige zu den absurdesten und kriminellsten zählen.[9] Es gibt nicht wenige, die wie Saramago nicht daran glauben, dass die Religionen Versöhnung und Nähe unter den Menschen ermöglichen. Diese Autoren meinen, dass die Religionen „Ursache von unsagbarem Leid, von Massenmord, von ungeheurer physischer und spiritueller Gewalt waren und nach wie vor sind, von Dingen, die eines der dunkelsten Kapitel der elendigen Menschheitsgeschichte darstellen."[10] Theologen wie Christian Duquoc haben die traurige Komplizenschaft zwischen der Überzeugung, im Besitz der Wahrheit zu sein, und der Gewalt als Grundkonstante der Kirchengeschichte aufgezeigt.[11] Ohne diese traurige Realität zu verkennen, muss man darauf hinweisen, dass die echte und tiefe Verbundenheit mit dem absoluten Geheimnis nicht Gewalt hervorruft, sondern im Gegenteil: „Sie erweckt unerschrockenen Mut zum Verwirklichen von mehr Menschlichkeit in allen Lebensbereichen."[12] Die religiöse Gewalt entspringt eher einer schädlichen und unkritischen Verknüpfung zwischen dem Absoluten und der gesellschaftspolitischen Ordnung, die die Menschen hervorgebracht haben. Es können verdeckte oder offene spezielle Verbindungen entstehen oder Annahmen vorausgesetzt werden, die in ein Zerrbild von Gott münden und auf diese Weise Gewalthandeln hervorrufen.

Beispiele von Praktiken, die mit der „Theologie des Wohlstands" verbunden sind, verweisen auf Charakterzüge eines Gottes, der sich den Erfordernissen des Marktes anpasst. Der Gott, der Gesundheit und Wohlstand verheißt, verlangt vom Gläubigen eine entsprechende Gegenleistung, einen Beitrag für das „Haus Gottes". Der Segen bleibt abhängig von der „Erstattung" dessen, was Gott gehört, das heißt des Zehnten. Erst durch diesen Beitrag wird das Wunder Wirklichkeit. Es handelt sich um „eine Auffassung von Gott, die das gute Funktionieren des Marktes nicht stört"[13].

II. Der Gott des Lebens, der durch die Mauerritzen eindringt

Das Deutungsfeld des Phänomens der Volksreligion kann nicht durch einen eingeengten Blickwinkel der Reflexion erfasst werden. Dies trifft auf die Praktiken zu, die innerhalb der pfingstlerischen Erfahrung üblich sind und auch die Praktiken im Zusammenhang mit der „Theologie des Wohlstands" mit umfassen. Das Phänomen Pfingstlertum enthält ein „vielfältiges Spektrum von Bedeutungen". Wenn es eine Logik gibt, die oftmals die Autorität des Amtes der Pastoren und Bischöfe in den Pfingstkirchen bestimmt, dann gibt es eine Dynamik aufseiten der Gläubigen, ihrer konkreten spirituellen Erfahrung, die nicht immer dem festgelegten Drehbuch folgt. Dies ist zum Beispiel der Fall bei der Frage des Geldes und der Gabe. Wenn für die führenden Repräsentanten einer Kirche „der Zehnte der Gläubigen ein Geschäft" ist, dann kann man daraus nicht den voreiligen Schluss ziehen,

„dass für die praktizierenden Gläubigen derselbe Akt dasselbe bedeutet. Die Pastoren verkaufen die Erlösung im Himmel und den Reichtumserwerb auf Erden, doch die Gläubigen ‚kaufen' nicht unbedingt eine Ware im Sinne der Deutung, die die Logik des Marktes nahelegt. Sie ‚geben' etwas; sie nehmen mittels des Geldes an einer ‚Sache' teil. Das ist etwas anderes und verändert alles."[14]

Die Logik, von der der Gläubige bestimmt ist, unterscheidet sich wohl von der festgefügten Logik, die den Pastor beherrscht, dessen Charisma seinen Glanz durch die Ausübung seines Amtes verliert. Das Charisma ist nun mit einem „bürokratischen Heilsunternehmen" verbunden. Der Gläubige kommuniziert von einem anderen Blickwinkel aus. In den Gesten und Praktiken seiner spirituellen Erfahrung wird er von einer Dynamik erzeugenden Perspektive motiviert, um einen Ausdruck Durkheims zu benutzen. Indem er gibt, erfährt er Bereicherung in seinem Subjektsein. Im Widerspruch zu einer utilitaristischen Moral „fühlt sich der Gläubige den Ungläubigen überlegen, weil er von einem Lebensstil Zeugnis ablegt, in dem das Geben und das Loslassen ein narzisstisches Bild moralischer Erhabenheit schaffen, das durch Geld nicht zu kaufen ist"[15]. Selbst wenn die religiöse Botschaft rationalisiert, moralisiert und elitär ist, „nimmt sie überwiegend den Charakter religiöser Erlösung von den unmittelbaren Übeln der Welt an und wird zur Heilsreligion"[16], wenn sie sich ausbreitet und die Volksmassen ergreift. Für den Gläubigen gibt es nichts Wichtigeres, als mit seinem Gott und der mit ihm

Faustino Teixeira, geb. 1954 in Juiz de Fora, Brasilien, promovierte aus 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). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Im Spannungsfeld unterschiedlicher Hermeneutiken" in Heft 3/2013. Anschrift: Rua José Lourenço Kelmer, Campus Universitário – 36037-000 São Pedro, Juiz de Fora/MG, Brasilien. E-Mail: fteixeira@uaigiga.com.br.

verbundenen Kraft oder Macht direkt kommunizieren zu können. Diese Energien sind es, die das Leben und den Mut am Lodern halten, um die Schwierigkeiten des Alltags zu bestehen. Die literarische Figur des Veredas aus dem Sertão von Guimarães Rosa sagt: „Wenn Gott existiert, vermittelt alles Hoffnung; immer ist ein Wunder möglich, das Rätsel der Welt löst sich auf."

Man muss feine analytische Instrumente finden, um die religiöse Erfahrung erfassen zu können, die in den Verzweigungen des volkstümlichen Pfingstlertums wuchern, und zwar jenseits des üblichen Jargons von Berufssoziologen und -theologen. Einige wichtige theologische Bemühungen gewinnen an Strahlkraft, wie etwa die Arbeit, die Bernardo Campos unternommen hat, um „das Pfingstlerprinzip" zu erfassen. Seine Absicht ist es, die Bewegung zu verstehen zu versuchen, die sich in ganz Lateinamerika als „eine spirituelle Bewegung" ausbreitet, die „viel tiefer und komplexer ist als ihre im engeren Sinne historischen Ausdrucksweisen"[17]. In ähnlicher Perspektive fand auch die interdisziplinäre Forschungsarbeit des Soziologen Waldo Cesar und des Theologen Richard Shaull über die Bedeutung der Pfingstbewegung in Brasilien zwischen 1955 und 1997 Anerkennung.[18] Was könnte diese überaus starke Beteiligung der Armen am Pfingstlerglauben erklären? Dies ist die Fragestellung, die Waldo Cesar verfolgt, wenn er das Thema Alltag und Transzendenz im Pfingstlertum behandelt. Er betont:

„Nur eine Art außergewöhnliche Verwandlung des Lebens kann sie zu dieser strahlenden Akzeptanz einer Vorsehung veranlassen, die in der Lage ist, mit den niedrigsten Vertretern der Gattung Mensch zusammenzuleben und ihnen eine Hoffnung anzubieten, die Situationen in Siege verwandelt, die normalerweise mit Scheitern und Verzweiflung in Verbindung gebracht werden."[19]

In den „strahlenden Gesichtern" der Gläubigen, die auf Gott und die Kraft des Geistes vertrauen, gibt es einen typischen Zug von Transzendenz und Spiritualität. Und das kann nicht einfach nur als entfremdend gewertet werden, denn es offenbart Dimensionen von Widerstandskraft und Protest. Es gibt auch einen „Schrei", der sich in dieser Dynamik verbirgt, welche Überleben und Transzendenz miteinander verbindet. Waldo Cesar zufolge „ist in dieser Verwirrung der Gefühle, in der Erfahrung, in ein und derselben Geste das Transzendente und das Immanente zu vereinen, vielleicht das Wunder der Pfingstglaubens eingeschrieben: das Überleben inmitten der Randständigkeit des Lebens selbst"[20]. Der Theologe Richard Shaull unterstützt diese Position und weist darauf hin, dass im Bemühen, die Pfingstbewegung, insbesondere die „Erfahrung mit dem Evangelium", zu deuten und zu verstehen, etwas gefehlt hat. Ein anderer theologischer Blickwinkel kristallisiert sich heraus: die Möglichkeit einer Herausbildung von „Elementen eines neuen Paradigmas des christlichen Glaubens und Lebens, die in der Lage sind, die heute so dringend nötigen Ressourcen für die Regeneration des Lebens und der menschlichen Gesellschaft bereitzustellen"[21]. Inmitten einer Situation der Armut und Ausgrenzung machen viele Arme „eine so reichhaltige

Erfahrung, wie wir sie uns nicht vorstellen können; eine Erfahrung von Heilung und erlösender Gegenwart Gottes“[22].

III. Eine Erfahrung der Neuordnung der Lebensenergien

Die Forschungsarbeiten lassen erkennen, dass diese Pfingsterfahrung ein Gefühl des Vertrauens, der Dynamisierung des Lebens und der Ausstattung des Subjektes mit Macht fördert, das einem nur oberflächlichen Blick entgeht. Es gibt eine ganze Dynamik der Neuwerdung des Subjektes und der Neudimensionierung des Lebens, der Rekonstruktion der Geschichte und des vertrauten Weges. Selbst wenn es nicht so leicht ist, in dieser Bewegung eine ausdrückliche Theologie der sozialen Verantwortung offenzulegen, zeigt sich ihr Potenzial, „das Leben der Ärmsten und am stärksten Ausgegrenzten zu erreichen und ihnen zu helfen, ihr Leben neu zu gestalten, indem sie ihnen ein neues Gespür für Identität und Hoffnung auf die Zukunft verleiht“[23].

Forscher auf dem Gebiet der Anthropologie haben einen wichtigen verbindenden Zug innerhalb der pfingstlerischen Dynamik aufgezeigt, der an den Reichtum der Erfahrungen in den Kirchlichen Basisgemeinden Lateinamerikas erinnert. Man darf die Pfingstkirchen in ihrer ganzen Komplexität nicht auf eine Art „Wesen“ festlegen wollen, das sie ausschließlich als entfremdend oder konservativ einordnet. Das, was man über den Bekehrungsprozess innerhalb der Pfingstbewegung weiß, hat es in der Tat plausibel gemacht, ihn als solchen zu verstehen, der dem Subjekt Würde verleiht. Diese Menschen kommen an den Rändern der Gesellschaft am besten voran und ermöglichen wichtige Netzwerke des Zusammenhalts und des sozialen Miteinanders. Es sind Räume des Lernens, des Umgangs mit dem Wort, des persönlichen Wachstums und der gegenseitigen Hilfe, der Schaffung von Banden des Vertrauens, die ein einzigartiges Netz von Beziehungen zum Wohl der gesamten Gemeinschaft verstärken. Die pfingstlerische Erfahrung hat einen „subalternen Weg zur Herstellung von Würde“ erschlossen. Diese These stellt die aus Rio de Janeiro stammende Anthropologin Regina Novaes in ihren Forschungsarbeiten zu diesem Thema auf. Und das, was sie dabei am meisten beeindruckt, ist die Reichweite der Erfahrung. Die Pfingstler „gelangen an Orte, denen sich keine andere religiöse oder zivile Institution zu nähern wagt“. Sie breiten sich in den verborgensten Seitengässchen der Slums aus und lösen dort neue Dynamiken des Zusammenschlusses aus. Mit der pfingstlerischen Bekehrung geht ein neues Gefühl der Würde und Selbstachtung, der Stimmigkeit des Lebens und der Macht einher. Wie Durkheim bereits sagte, ist der religiöse Mensch nicht jemand, der einfach neue Wahrheiten sieht, sondern einer, der „mehr vermag“. Dies findet seine Bestätigung in der pfingstlerischen Erfahrung. Man muss sich nicht wundern, meint Novaes, „dass die Bekehrung zum Pfingstlertum, wie einige Forschungsarbeiten zeigen, zu einem kulturellen Vehikel werden kann, um ‚das Trinken sein zu lassen‘ und die Selbstachtung wiederzuerlangen, und dass sie auf diese Weise eine Art Ressource zur Wiederherstellung der Familie darstellt“[24].

In einigen Fällen ist die Bekehrung zum Pfingstlertum eine mögliche Ressource, um der kriminellen Laufbahn zu entkommen, ja sogar um die Fangnetze des Drogenhandels auszutricksen. Der Große Gewinn der Bekehrung besteht ohne Zweifel in der Wiederherstellung der Identität und der Bekräftigung einer neuen subjektiven Ordnung. In einem bedeutenden Dokumentarfilm über eine kleine Pfingstkirche, das „Haus des Jesus-Gebets", stellt der Regisseur João Moreira Salles meisterhaft die Gründe dar, warum die Pfingstkirchen unter den Armen in den Städten in der Region um Rio de Janeiro so erfolgreich sind. Der Regisseur wählte eine kleine eigenständige Kirche im Westen Rio de Janeiros aus. Unter dem Titel „Heiliges Kreuz" erzählt dieser Dokumentarfilm aus dem Jahr 2000 in kostbarer Weise die Entstehung und Etablierung einer Pfingstkirche. Die Absicht des Regisseurs war es dabei, dieses Netzwerk von Solidarität und gegenseitiger Hilfe zu verstehen zu versuchen, das jenseits der speziell spirituellen Fragen bestimmend für die pfingstlerische Erfahrung war. In den Neunzigerjahren war die Präsenz der Pfingstler in der Region um Rio von erheblicher Bedeutung. Die Daten der entsprechenden Erhebung aus dem Jahr 1992 (Censo Institutional Evangélico) zeigen, dass im Jahr 1990 nicht weniger als 141 und im Jahr 1991 sogar 262 neue Kirchen entstanden sind. Das bedeutet im Durchschnitt fünf neue Kirchen pro Woche, davon 80 Prozent in der Region um Rio.[25] Eine andere, vom Anthropologen Rubem Cesar Fernandes (ISER) durchgeführte und geleitete Forschungsarbeit aus dem Jahr 1994 gelangt zu einer beeindruckenden Feststellung: Ungefähr 250.000 Menschen schlossen sich in dieser Region zwischen 1992 und 1994 einer evangelikalen Kirche an, durchschnittlich 80.000 im Jahr.[26]
Für sein Dokumentarfilmprojekt hatte João Moreira Salles eine Liste von 25 neuen Kirchen zur Hand, die in dem Monat, als das Filmprojekt in Angriff genommen wurde, gegründet wurden. Die Wahl fiel auf die Kirche eines „weniger charismatischen" Pastors, eines Metallarbeiters im Ruhestand (Jamil). Und dies war wichtig für die Hypothese, die der Film vertrat, nämlich dass die Bekehrung unabhängig von der verführerischen Kraft eines Pastors ist. Der Film zeigte in der Tat den Prozess der Gemeindebildung und konzentrierte sich auf die Personen, die sich um die Figur des Pastors herum zusammenschlossen. Das Fallbeispiel einer dieser Personen, des Steinmetzes Eronildes, ist sehr bezeichnend, um diesen Prozess des „symbolischen Gewinns der Bekehrung" aufzuzeigen.

„Tagsüber arbeitet er am Bau; nachts kommt er nach Hause, zieht sich um, zieht einen Anzug an, betrachtet sich im Spiegel und weiß, dass er besser angezogen ist als der Vorarbeiter, der den Tag damit zubringt, ihm Anweisungen zu geben. Überdies weiß er, dass er innerhalb der kirchlichen Hierarchie aufsteigen, Diakon, Missionar, wer weiß, vielleicht sogar Pastor werden kann, und damit würde er zu einer Respektperson, die er in Wahrheit eigentlich bereits ist, wenn er sein Wohnviertel mit der Bibel unter dem Arm durchquert."[27]

Unter anderem am Beispiel der Geschichte von Eronildes bringt der Regisseur die Anerkennung darüber zum Ausdruck, dass sich innerhalb des Raumes der Kirche eine neue Identität entfalten kann, wobei das Subjekt mit neuer Würde ausgestat-

tet wird. Der Film zerstört damit einige geläufige Vorstellungen vom Pfingstlertum und zeigt Wege neuer Deutungsversuche auf, indem er einen Blick von innen und eine verstehende Haltung gegenüber diesem komplexen Phänomen bevorzugt. Er ermöglicht in der Tat einen Einblick in das Potenzial der Kirche, „moralische Gemeinschaft und ein Netz gegenseitiger Hilfe zu bilden". Es ist, als ob die Gemeinschaftserfahrung „allmählich einen Hohlraum ausfüllen würde", einen Raum von geringen Möglichkeiten von Würde. Der Film versucht die ersten drei Monate der Gemeinde und die Veränderungen nachzuzeichnen, die die neue Kirche bewirkte. „Die von der Kirche geförderte Integration bewirkte Freundschaft unter den Nachbarn, schuf ein Netz der Unterstützung und gegenseitigen Hilfe unter Gleichen, wobei das vorher heruntergekommene Viertel, ein ‚Niemandsland' und ein ‚zivilisatorisches Vakuum', von guten Beziehungen ‚durchdrungen' wurde."[28]

IV. Bilder dekonstruieren

Die Bilder, die man von Gott entwirft, sind stets sehr bruchstückhaft. Überdies gelingt es keinem menschlichen Bild, die Bedeutung Gottes zu vermitteln. Diese irdischen Bilder sind im besten Fall Andeutungen des stets größeren Geheimnisses, das sich stets unseren begrenzten und Veränderungen unterworfenen Koordinaten entzieht. Man kann nicht leugnen, dass es theologische Konstrukte gibt, die problematische Gottesbilder darstellen, wie etwa einige derer, die mit der „Theologie des Wohlstandes" zusammenhängen: Bilder eines Gottes, der sich der Dynamik der Gesellschaft und den Erfordernissen des Marktes anpasst. Doch man muss selbst noch in den kleinsten Spalten von im Allgemeinen problematischen Konstrukten die Zeichen der Erneuerung freilegen können, die einen Gott vermitteln, der das Leben trägt und dem Dasein Dynamik verleiht. Dies ist auch in gemeinschaftlichen religiösen Erfahrungen des einfachen Volkes, ob es nun katholisch ist oder einer Pfingstkirche bzw. anderen religiösen Traditionen wie Umbanda oder Candomblé zugehört, vorhanden. Wichtiger ist es, sich nicht auf das Gottesbild zu fixieren, sondern das Augenmerk auf die Dynamik zu lenken, welche durch die Beziehung zu diesem Geheimnis ausgelöst wird. Und die echte Beziehung zu ihm oder zum Geist, der für ihn steht, ist, wie bereits Schillebeeckx sagte, Vermittlerin einer befreienden Gabe, die den unerschrockenen Mut zum Verwirklichen von mehr Menschlichkeit in allen Lebensbereichen erweckt.

[1] Pierre Sanchis, *Prefácio,* in: Faustino Teixeira - R. Menezes (Hg.), *Religiões em movomento. O Censo de 2010,* Petrópolis 2013, 13-14.

[2] Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie,* Frankfurt am Main 1988, 161-162.

[3] Leonardo Boff, *Der Markt und die Religion der Ware,* in: CONCILIUM 28 (1992), 195-197.

[4] Ricardo Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do nvo pentecostalismo no Brasil,* São Paulo 1999, 147-186.

[5] Ebd., 157.

[6] Douglas Tavalaro, *O bispo. A história revelada de Edir Macedo*, São Paulo 2007, 207-209.

[7] Boff, *Der Markt und die Religion der Ware*, 195.

[8] Leonardo Boff, *Atualidade da experiência de Deus*, Rio de Janeiro 1974, 38-39.

[9] José Saramago, *O fator Deus*, in: Folha e São Paulo, 19. September 2001.

[10] Ebd.

[11] Christian Duquoc, *„Credo la chiesa". Precarietà e regno di Dio*, Brescia 2001, 26 (vgl. ähnlich auch auf Deutsch: Christian Duquoc, *Kirche unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie*, Fribourg 1985; Anm. d. Übers.).

[12] Edward Schillebeeckx, *Religion und Gewalt*, in: CONCILIUM 33 (1997), 568.

[13] Leonildo Silveira Campos, *Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de um empreendimento pentecostal*, Petrópolis 1997, 369 und 375-376.

[14] Jurandir Freire Costa, *A lógica oculta da desrazão*, in: Folha de São Paulo, 21. Januar 1996.

[15] Ebd.

[16] Lísias Nogueira Negrão, *Mercadolicismo*, in: ANPOCS - XXII Reunião Anual - Outubro de 1998: www.anpocs.org/portal/index.php?option=docman&task=doc_view&gid=5162&ltemid=359 (7. 1. 2014).

[17] Bernardo Campos, *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja. Debate sobre o pentecostalismo na América Latina*, Quito/São Leopoldo 2002, 72.

[18] Waldo Cesar - Richard Shaull, *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs. Promessas e desafios*, Petrópolis 1999.

[19] Ebd., 57.

[20] Ebd., 62.

[21] Ebd., 154.

[22] Ebd., 167.

[23] Ebd., 266-267.

[24] Regina Reyes Novaes, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, in: Victor Vincent Valla (Hg.), Religião e cultura popular, Rio de Janeiro 2001, 69. Vgl. auch Cecília Mariz, *Alcolismo, gênero e pentecostalismo*, in: Religião e Sociedade 16 (1994), 80-93; Ronaldo de Almeida, *Trânsito religioso*, in: IHJU-Online 169 (2005), 40.

[25] ISER, *Censo Institucional Evangélico CIN 1992*, Rio de Janeiro 1992, 7.

[26] Rubem Cesar Fernandes u.a., *Novo nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*, Rio de Janeiro 1998, 140.

[27] João Moreira Salles, *Notícias de um cinema particular*, in: Sexta Feira 8 (2006), 160-161 (Interview mit dem Herausgeberteam und Lilia K.M. Schwarcz).

[28] Cláudia Mesquita, *Santa Cruz (de João Moreira Salles e Marcos Sá Corrêa): o mundo preenchido*, in: Sexta Feira 8 (2006), 178.

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

Die Befreiungstheologien, der Markt und das Patriarchat

Geraldina Céspedes

Zu den auffälligsten Dynamiken eines funktionierenden Markts gehört der Ansporn zu zügellosem und verantwortungslosem Konsum, zu dem sich die Menschen unter dem Einfluss der Medienwerbung oft völlig kritiklos hinreißen lassen. Menschen aller Altersklassen werden gewissermaßen konditioniert und verwandeln sich in zwanghafte Konsumenten, die die Ressourcen unseres Planeten ausbeuten. Diese Dynamik beruht darauf, dass man uns die Vorstellung „verkauft", zwischen dem Konsum und der Suche nach Glück bestehe ein enger Zusammenhang. Das macht sich die Werbung geschickt zunutze, wenn sie die Werte des Markts propagiert und moderne wie alte Formen benutzt, um vor allem mithilfe unterschwelliger Botschaften in den Bereich der Wünsche und Bedürfnisse der Menschen vorzudringen.

Dieser Prozess verfolgt vor allem ein Ziel: Gewinne für den Markt zu erzielen, und zwar um den Preis der Entmenschlichung und Verdinglichung insbesondere der Wehrlosesten. Unter all diesen schädlichen und ungerechten Dynamiken des globalisierten neoliberalistischen Systems halte ich vor allem zwei für besonders entwürdigend. Mit ihnen möchte ich mich im vorliegenden Beitrag befassen.

Die erste ist jene Dynamik, der die Idee zugrunde liegt, alles zur Ware zu machen, und die sogar so weit geht, auch aus dem Menschen nicht nur einen Käufer und Verkäufer, sondern ein Objekt zu machen, das ge- und verkauft wird. Wie Zygmunt Bauman schreibt: „Die ‚Subjektivität' des Subjekts [...] ist fokussiert auf das nicht enden wollende Bemühen, selbst eine verkäufliche Ware zu werden und zu bleiben."[1] Und da dies im Rahmen eines Systems geschieht, das nicht als nur *kapitalistisch* und *neoliberal*, sondern zudem als *androzentrisch* und *patriarchalisch* klassifiziert wird, kommen wir nicht umhin, uns die Frage zu stellen, wie all das in seiner äußersten Grausamkeit auch die Frauen betrifft - die bevorzugten Opfer des marktwirtschaftlichen Systems und der Konsumkultur.

Die zweite Dynamik des patriarchalischen kapitalistischen Systems, über die meines Erachtens nachgedacht werden muss, schlägt sich in der Vorstellung nieder, dass man aus allem ein einträgliches Geschäft machen kann. Daran lässt die Geschichte des Kapitalismus keinerlei Zweifel aufkommen. Dennoch muss angesichts des aktuellen Aufschwungs der Religiosität eine Frage besonders hervorgehoben werden: Wie konnte sich der Markt im Rahmen dieser Logik, aus allem ein Geschäft zu machen, dazu versteigen, auch an die Seelen der Menschen und Völker zu rühren und sogar mit der Spiritualität Gewinne erzielen zu wollen?

Ich möchte zunächst die Funktionsweise dieser beiden Dynamiken beschreiben, um anschließend aufzuzeigen, wie sich mithilfe einer feministischen Befreiungstheologie die Dämme verstärken lassen, um der anbrandenden Zerstörung und Entmenschlichung der Konsumgesellschaft Einhalt zu gebieten. Nach wie vor fordern uns die Befreiungstheologie und die feministische Theologie zu einem anderen Denken und zu einer Gegenkultur heraus, die sich der herrschenden Ordnung in den Weg stellt und dem Folge leistet, was Paulus an die christliche Gemeinde geschrieben hat, die im Herzen des Imperiums lebte und versucht war, sich anzupassen und das etablierte Wertesystem kritiklos zu übernehmen:

„Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist ...“ (Röm 12,2).

I. Von Verbraucherinnen zu verbrauchten Frauen

Die Frauen sind ein wichtiges Rädchen im Getriebe des neoliberalen Konsumsystems. Wir müssen wohl leider sagen, dass die Frauen - sowohl in ihrer Funktion als (schlecht bezahlte und unterbewertete) Produktionsarbeiterinnen als auch in ihrer Funktion als Verbraucherinnen - das System auf ihren Schultern tragen. Das heißt aber auch, dass wir Frauen, wenn wir uns beispielsweise den Vorgaben der patriarchalischen kapitalistischen Gesellschaft in puncto Produktionsprozesse und Konsumgewohnheiten widersetzten, etwas verändern, eine Krise herbeiführen und die Strukturen des Markts wahrscheinlich ins Wanken bringen könnten.

Die Frauen machen den Großteil der Verbraucher aus und sind sogar dann die wichtigste Zielgruppe von Werbeanzeigen und Marketingstrategien, wenn es sich um Waren, Güter und Dienstleistungen handelt, von denen sie gar nicht profitieren. Der Markt produziert Waren, die dafür bestimmt sind, von Frauen gekauft zu werden, die den Männern gefallen und den Erwartungen und Wünschen der Männer entsprechen wollen.

Der Kapitalismus und das Patriarchat sind Komplizen, und diese Verbindung zeigt sich besonders deutlich im Bereich des Konsums. Dort werden Artikel beworben, die genderbedingte Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten widerspiegeln und die Frau als Objekt behandeln. Das Konsumsystem führt dazu, dass viele Menschen und insbesondere Frauen zum Beispiel mehr Zeit darauf verwenden, einkaufen zu gehen, als darauf, sich mit anderen zu treffen und sich zu organisieren, um gemeinsam nach einer Lösung für ein drängendes Problem zu suchen oder sich spirituell und intellektuell weiterzuentwickeln.

Mittels der Konsumgesellschaft übt das System eine narkotisierende Wirkung auf das Bewusstsein der Männer und Frauen aus. Der Markt verspricht Seelenfrieden, Selbstverwirklichung und Glück durch Konsum. Viele Einkaufszentren sind mit ihrer Musik, ihren Symbolen und ihren Botschaften so ausgerichtet, dass sie eine gewisse Entspannung zu versprechen scheinen.

Das Bewusstsein der Frauen wird außerdem dadurch ruhiggestellt, dass man ein

Verständnis von Entwicklung in Umlauf bringt, das dem neoliberalen System und dem Patriarchat in die Hände spielt. Diesem Verständnis nach besteht Entwicklung darin, dass man sich nicht etwa bemüht, ein würdiges Leben für alle zu gewährleisten, sondern alle dazu anspornt, ihr Heil im Konsum zu suchen. Eine so verstandene Entwicklung erhält die etablierte Ordnung und die Beziehungen der Herrschaft zwischen Männern und Frauen und zwischen Mensch und Schöpfung aufrecht.

Verbrauchte Frauen

Wir leben in einem marktwirtschaftlichen System, das die Frauen nach und nach zerstört, indem es sie zu Opfern und zur Zielgruppe für einen Großteil jener unnötigen und unnützen Objekte macht, die die kommerzielle Werbung uns gerne als unverzichtbar „verkaufen" würde. Im Zuge dieser Dynamik verwandelt das System Menschen in Räuber und Abfallproduzenten. Ich habe schon oft erlebt, wie von Regierungs- und Bildungseinrichtungen oder auch im Rahmen von Nachbarschaftsinitiativen Aktionstage zum Einsammeln oder sogar Recyceln von Abfall veranstaltet wurden. Nie aber wurden bei solchen Gelegenheiten die Teilnehmer dafür sensibilisiert, weniger Abfall zu produzieren, denn das würde bedeuten, dass wir unseren Lebensstil ändern und nach Möglichkeiten suchen müssten, nachhaltig für ein blühendes Leben und ein würdiges Menschsein zu sorgen.

Eine der Arten, wie Frauen im Rahmen der Marktwirtschaft verbraucht werden, ist der Umgang mit ihrer Zeit. Um den Anforderungen des patriarchalischen Frauenklischees zu entsprechen, müssen die Frauen einen beträchtlichen Teil ihrer Zeit auf häusliche Angelegenheiten, auf ihr Äußeres und auf die Einkäufe verwenden. Schon Betty Friedan hat in ihrem Buch *The Feminine Mystique* (das gemeinsam mit Simone de Beauvoirs *Le Deuxième Sexe* zu den maßgeblichen Werken der sogenannten „zweiten Feminismuswelle" zählt) auf das Problem der Frau hingewiesen, die als perfekte Hausfrau unablässig und geradezu zwanghaft davon in Anspruch genommen ist, ihre häuslichen Pflichten zu erfüllen und die Einkäufe zu erledigen.[2] Eine solche Frau ist praktisch immer müde und beschäftigt; sie bringt ihre gesamte Zeit damit zu, eine gute Ehefrau und Hausfrau zu sein, und behält keine Zeit für sich übrig: um ihren Intellekt und ihre Spiritualität zu pflegen und um sich zu organisieren und mit anderen Frauen zusammenzutun. So wird ein Satz Wirklichkeit, den ich einmal bei einer Demonstration gegen das System auf einem Plakat gelesen habe: „Der Verbrauch verbraucht dich."

Die patriarchalische neoliberale Ideologie setzt sich sogar unmerklich im Denken

Geraldina Céspedes stammt aus der Dominikanischen Republik, ist Dominikaner-Missionarin und Professorin der Theologie an der Universidad Rafael Landívar sowie an der Feministischen Schule EFETA. Sie verwirklicht ihren theologischen und missionarischen Dienst in einem Armenviertel von Guatemala-Stadt. Veröffentlichungen u.a.: Tras las fuentes de la Sabiduría: teología feminista e interculturalidad (2008); Revisión crítica de las religiones: camino para recuperar su dinamismo y relevancia (2011); Hacer memoria: fuente de energía, resistencia y creatividad (2011). Anschrift: 21 Ave. D, 15-93, Colonia El Limón, Zona 18, Guatemala. E-Mail: migeral@yahoo.es.

solcher Frauen fest, die bereits ein gewisses Bewusstsein entwickelt haben und sich in den feministischen Bewegungen engagieren. Um nur ein Beispiel zu nennen: Warum kämpfen wir bis zur Erschöpfung gegen die unterdrückerischen Systeme und zerstören oder vernachlässigen dabei unsere inneren Ressourcen, die uns zu freieren, kreativeren und widerstandsfähigeren Menschen machen? Dass wir ständig beschäftigt sind (und sei es auch mit der Sache der Befreiung) und nie Zeit für uns haben, ist nur ein weiterer Fallstrick des Systems, von dem wir Frauen uns noch immer nicht wirklich haben befreien können.

Daneben gibt es noch eine andere Art, den Frauen ihre Zeit zu stehlen - die Zeit nämlich, die sie in ihr Erscheinungsbild investieren, um dem gerecht zu werden, was die Gesellschaft für schön hält und was die Männer von ihnen erwarten. Der Markt hat dieses überaus einträgliche Segment für sich entdeckt und erfindet und bewirbt alle nur erdenklichen Arten von Produkten, mit deren Hilfe es möglich sein soll, sich dem Idealbild der schönen Frau zu nähern. Der Markt und das Patriarchat treiben Handel mit dem Bild der Frau und mit einem kommerziellen, von Rassismus und Profitgier geprägten Schönheitsbegriff.

Die saftigen Gewinne, die das System auf dem Wege der Konsumförderung abwirft, sind in der Regel vom Blut der Opfer getränkt. Auf die eine oder andere Weise gehen diese Gewinne zulasten der Lebensqualität und ganzheitlichen Entfaltung der Frauen. Das beworbene Schönheitsideal, das dem Markt und dem androzentrisch-patriarchalischen System in die Hände spielt, lässt ethische und ökologische und zudem alle diejenigen Kriterien außer Acht, die mit dem Wohlergehen und der Gesundheit der Frauen zu tun haben. Mit Blick auf ein bestimmtes Erscheinungsbild werden Kosmetikartikel, Kleidungsstücke und chirurgische Eingriffe angepriesen, die die Gesundheit der Frauen und der Umwelt gefährden.

In diesem System versteigen wir uns sogar zu der Unmenschlichkeit, Menschen zu verbrauchen, um Dinge zu produzieren. Mit am stärksten betroffen sind die Frauen, deren Leben und deren Kräfte sowohl bei der Produktion unnötiger Waren als auch von der Konsumdynamik selbst aufgebraucht werden. Vor allem aber muss man über diejenigen Frauen sprechen, die in den Netzen des Menschenhandels verbraucht und deren Körper ausgebeutet werden, um dem System als unterbezahlte Arbeitskräfte oder den Männern als Lustobjekte zu dienen. Das ist der Gipfel der Grausamkeit und Erbarmungslosigkeit des Systems: Es verleitet die Menschen nicht nur zum Konsum, sondern konsumiert sie. Die Frauen werden nicht nur dazu gebracht, Objekte zu konsumieren, sondern werden selbst zum Konsumobjekt für die Männer. Damit sind wir bei der Frage nach der Rolle, die der Markt dem Körper der Frau zugedacht hat.

Die Einträglichkeit der Frauenkörper für den Markt und für das Patriarchat

Die Funktionsweise des Markts basiert darauf, dass der Markt Menschen und insbesondere Frauen und ihre Körper verbraucht. So gesehen müssten wir das, was wir vorhin gesagt haben - dass nämlich die Frauen den Großteil der Verbrau-

cher ausmachen - revidieren: Die größten Verbraucher sind die Männer, die die Frauen als sexuelle Ware konsumieren.

Es gibt, wie schon erwähnt, verschiedene Arten, Frauen zu verbrauchen, ihre Energien und ihre Würde zu erschöpfen und Kapital anzuhäufen. Eine Form des Konsums und der Nutzbarmachung von Frauen hat jedoch besonders tragische und alarmierende Ausmaße angenommen: der Handel mit Frauen und Mädchen vor allem zum Zweck ihrer sexuellen Ausbeutung, die ihre physischen und emotionalen Kräfte aufzehrt. Der Frauenhandel ist eines jener Phänomene, die die enge Verbindung zwischen Markt und Patriarchat besonders deutlich machen. Der Menschenhandel, der von der UNO als Sklaverei des 21. Jahrhunderts bezeichnet worden ist und von dem mehrheitlich Frauen betroffen sind, rangiert zurzeit auf Platz zwei der lukrativsten illegalen Geschäfte der Welt.

Beim Frauenhandel wirken zwei Arten von Faktoren zusammen: Die einen haben mit den Werten zu tun, die von der neoliberalen Globalisierung propagiert werden, und die anderen stammen aus der androzentrisch-patriarchalischen Gesellschaft. Hintergrund des Umgangs mit Frauen sind einerseits das Phänomen der Feminisierung der Armut, die Gewalt gegen Frauen, ihre Verwundbarkeit in einer androzentrisch-patriarchalischen Gesellschaft und die wirtschaftliche Abhängigkeit der meisten von ihnen. Andererseits sind der Frauenhandel und der damit verbundene Konsum auf den räuberischen und kommerzialisierenden Charakter des neoliberalen kapitalistischen Systems zurückzuführen, das mit seinem Hang, aus allem eine Ware zu machen, die Ausbeutung der weiblichen Sexualität als ein weiteres Konsum- und Unterhaltungsprodukt für sich entdeckt hat, das geringe Risiken mit enormen Gewinnen verbindet und dessen Vertrieb zudem straflos oder mit geringeren Sanktionen belegt ist als andere illegale Aktivitäten.

II. Von der religiösen Rechtfertigung zur Spiritualität des Konsumobjekts

Aus marktwirtschaftlicher Perspektive betrachtet, lässt sich aus allem ein Konsumartikel und ein gutes Geschäft machen. Wir haben bereits gesehen, dass das räuberische und zerstörerische Bündnis zwischen Kapitalismus und Patriarchat vor allem den Frauen schadet. Doch nicht nur die weibliche Sexualität wird in diesem System ausgebeutet: Die Kommerzialisierung betrifft auch die spirituellen Ressourcen der Menschheit. Während in anderen Epochen der Menschheitsgeschichte das Religiöse eher als Handhabe zur Rechtfertigung der etablierten Ordnung gedient hat, können wir heute sagen, dass die Spiritualität zu einem im ökonomischen Sinne profitablen Geschäft geworden ist.

Natürlich handelt es sich dabei um eine *Light*-Spiritualität, die nicht mit der Leidensrealität der großen Mehrheit in Berührung kommt und weit davon entfernt ist, sich für eine andere Welt zu engagieren. Die Art von Spiritualität, die der Markt verkauft, verhilft den Menschen zu einem egolatrischen Wohlergehen: Sie kümmern sich vor allem um den Kult ihres Ichs, und nur zu ganz besonderen

Gelegenheiten fallen die Brosamen der Solidarität und des Mitleids von ihrem Tisch.

Die Logik der neoliberalen Globalisierung will die Spiritualität zu einer Ware machen, die man mit Geld kaufen und instand halten kann. In luxuriösen Resorts werden unzählige Workshops und Kurse zu spirituellen und pseudospirituellen Themen für Geschäftsleute angeboten, die effizienter und erfolgreicher werden wollen. Die Spiritualität wird als Antriebskraft benutzt, um immer neue Märkte zu erschließen und immer größere Profite zu erzielen, indem man die Menschen auf Konsum konditioniert.

Diese Art von Spiritualität zielt nicht in die Tiefe, wo jeder Mensch angesichts der großen Nöte unserer Welt seine ethische Verantwortung entdeckt, sondern dient eher als Flucht vor der echten Spiritualität, die den Menschen innerlich weiten, verwandeln und historisch in die Pflicht nehmen will. Man spricht in religiösen oder pseudoreligiösen Begriffen über die Geschäftswelt. Man müsse an den erfolgreichen Abschluss glauben, heißt es da, oder dass Gott mit den Tüchtigen sei, weil der gute Geschäftsmann satte Gewinne einfährt oder befördert wird. Wohlstand, Erfolg und immer größere Vergünstigungen werden religiös - zum Beispiel als Segen Gottes - interpretiert, und die Spiritualität ist grundlegender Bestandteil des unternehmerischen Erfolgs.

In Unternehmen, in denen eine solche Spiritualität verbreitet ist, werden die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von der Chefetage aus ermutigt, ihre Frömmigkeit, das heißt diejenigen Elemente ihrer Religiosität zu kultivieren und auf die Geschäftswelt zu übertragen, die für das Überleben und das Wachstum des Unternehmens unproblematisch sind. Hier findet eine Spiritualität Anwendung, die in der Praxis dazu führt, dass der Betreffende sich nicht über Ungerechtigkeiten und die Verletzung seiner Rechte empört, sondern alles passiv hinnimmt. Viele Kurse und Workshops in Sachen Wellness, Meditation und Entspannung, die in dem betreffenden Arbeitsumfeld angeboten werden, haben nicht das Glück der Arbeitenden, sondern die Steigerung ihrer Loyalität, Produktivität und Wettbewerbsfähigkeit im Blick.

Doch das System beschränkt sich nicht darauf, den Menschen spirituelle Werte einzuimpfen und die Ideologie der Wohlstandsspiritualität (oder die Spiritualität von Wohlstand und Belohnung) zu verkaufen, nein: Der globale Markt geht noch weiter und ‚verkauft' sich selbst als die große letzte Instanz, die das Leben der Menschen ordnet, ihnen Wohlstand und Glück bringt, ihnen Sicherheit gibt und ihnen sogar ein Gefühl der Transzendenz vermittelt. In unseren Städten lässt sich zunehmend die Tendenz beobachten, Einkaufszentren zu bauen, die an die großen Tempel der Vorzeit erinnern. Es sind die modernen Tempel, zu denen man hinströmt, um die Riten des Konsumismus zu zelebrieren. Andererseits erliegen auch die Religionen dieser Idee des zur Schau gestellten Wohlergehens. Das beweist die Mode der Megatempel, der Megakirchen, der religiösen Megakonzerte und der Bewegungen, die eine Wohlstands- und Erfolgstheologie predigen. Kirchen und Konzerne durchdringen und beeinflussen sich gegenseitig. Die Konzerne lassen sich von der Funktionsweise mancher Kirchen inspirieren, und die

Kirchen funktionieren nach einer unternehmerischen Logik und wenden marktwirtschaftliche Strategien an.

III. Die feministische und Befreiungstheologie als Widerstand gegen den Markt und das Patriarchat

Der Beitrag der Frauen zum Beginn einer neuen Etappe der Befreiungstheologie zeigt sich in der aufkommenden feministisch-theologischen Strömung, die nicht nur Kritik an der Gesellschaft, sondern auch an den religiösen Institutionen übt, insofern diese von einer androzentrischen Theologie getragen und aufrechterhalten werden und so als Multiplikatoren hierarchisch-patriarchalischer Strukturen fungieren, die die Sichtweise und Erfahrung von Frauen ausschließen.

Die Befreiungs- und die feministische Theologie müssen sich ihren prophetisch-befreienden Blickwinkel bewahren, um die Religion des Markts zu entlarven und zu untergraben, die gemeinsam mit dem Patriarchat das blühende Leben insbesondere der Frauen verhindert. In Zeiten wie diesen müssen beide Theologien ihre Gemeinsamkeiten unterstreichen und stärker interagieren, um dem Markt und dem Patriarchat mit vereinten Kräften Widerstand zu leisten.

Die Perspektive der Befreiungstheologie kann uns, Frauen wie Männern, helfen, uns selbst zu hinterfragen und zu prüfen, inwieweit unsere Diskurse mit der theoretischen und praktischen Kritik an den Diktaten des Markts wie auch an der Ideologie übereinstimmen, die die Frauen aus den Entscheidungs- und Produktionsbereichen in Religionen und Gesellschaft heraushält. Die Theologie muss der Stachel sein, der das Bewusstsein der Menschen wachhält, wenn die Mechanismen der soziopolitischen und auch der religiösen Systeme versuchen, es einzulullen. Und sie muss bereit sein, neue Perspektiven und Themen zu integrieren, die aus der Realität selbst und aus den sich wandelnden Situationen unserer Zeit erwachsen und den befreienden Horizont erweitern und konkretisieren, wie wir es am Beispiel der aus der Sicht der Frauen betriebenen Theologie anschaulich sehen können.

Wenn es darum geht, dem System Einhalt zu gebieten, das die Frauen und den Planeten verbraucht, scheint mir zurzeit die ökofeministische Theologie eine besonders vielversprechende und bereichernde theologische Sichtweise zu sein. Sie denkt über zwei große Nöte unserer Zeit nach und versucht darauf zu reagieren: den Schrei der Erde und den Schrei der Frauen. Die ökofeministische Strömung wird uns helfen, den Raubzug des neoliberalen kapitalistischen Systems aufzuhalten, das kein ökologisches Mitgefühl kennt, sondern immer nur weiter zu Konsum und Ausbeutung anstachelt. Es handelt sich um eine Theologie, die zu Wachsamkeit und Kritik gegenüber Formen des Konsums aufruft, die, wie die sogenannten „Bioprodukte", in ökologischer Verkleidung daherkommen, tatsächlich aber nur neue Spielarten des Konsums (ein Öko-Konsumismus) und ein neuerlicher Beweis dafür sind, wie das neoliberale kapitalistische System die Sprache, die Forderungen und die Zielsetzungen der sozialen Bewegungen und der Völker vereinnahmt.

Die heutige Theologie muss uns an den befreienden Charakter des Evangeliums und an seine Dimension der Freude erinnern, die durch den Konsumismus und die patriarchalische Herrschaft zerstört werden. Beide generieren Traurigkeit und Zerstörung, obwohl ihre Diskurse Glück versprechen, wie die Werbung, die zum Konsum verlockt, dies ganz unverhohlen tut. Angesichts eines Systems, das Zerstreuung und Unterhaltung bietet, muss die befreiende Dynamik der feministischen und der Befreiungstheologie das Evangelium als Angebot einer Erfahrung präsentieren, die allen gleichermaßen Freude schenkt. Eine Freude, an der auch die ganze Erde teilhat, weil, wenn die merkantilistische und ausbeuterische Sicht auf die Ressourcen erst einmal überwunden ist, Beziehungen des Respekts und der Sorge für alles Geschaffene geknüpft werden. Statt den Schwerpunkt auf die Produktion von Waren zu legen, die konsumiert werden müssen, richtet die Theologie der Befreiung uns darauf aus, Leben hervorzubringen. Statt die Kultur von Verschwendung und Überfluss für einige wenige zu propagieren, lädt das Evangelium uns ein, unser Leben wieder einfacher zu gestalten, damit alle von den Gütern der Schöpfung profitieren können.

Im Rahmen einer Komplizenschaft zwischen Markt und Patriarchat müssen die Befreiungs- und die feministischen Theologien gemeinsam auf theoretischer wie praktischer Ebene zusammenarbeiten, um die Grundlagen eines Systems zu untergraben, das nicht nur den Menschen kein würdiges Leben garantiert, sondern auch den übrigen Geschöpfen das Wasser des Lebens abgräbt. Angesichts dieser Situation gehört es zu den Funktionen der heutigen Theologie, uns Mut zuzusprechen, damit wir dem marktwirtschaftlichen Konsumismus und dem Patriarchat Widerstand leisten - also gegenkulturell sind, denn Konsumismus und Patriarchat sind Kennzeichen unserer Kultur - und damit wir dem Götzendienst, das heißt einem System abschwören, in dem der Markt sich selbst zum Gott erklärt hat: einem Gott, der Traurigkeit erzeugt und damit gegen das Evangelium handelt, das, wie Papst Franziskus uns in der Enzyklika *Evangelii gaudium* (2-3; 53-56) ins Gedächtnis gerufen hat, ein Entwurf des Glücks und der Freude ist.

[1] Zygmunt Bauman, *Leben als Konsum*, Hamburg 2009, 21.

[2] Vgl. Betty Friedan, *Der Weiblichkeitswahn oder die Selbstbefreiung der Frau*, Neuaufl., Reinbek bei Hamburg 1991 (Originalausg.: *The Feminine Mystique*, 1963).

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Der Buddhismus angesichts des Marktes: auf dem Weg der Befreiung oder der Anpassung?

Thierry-Marie Courau

Einleitung

Ein global-urbaner Markt

Seit es möglich ist, übertragbare Antriebsenergie zu erzeugen, die gespeichert und leicht transportiert werden kann, hat der Mensch sich aufgemacht, sich eine neue Kraft nutzbar zu machen, die sein Verhältnis zur Natur umgestaltet und die unbegrenzte Felder zur Verwirklichung seines Herrschaftsstrebens eröffnet. Dadurch dass die Schnelligkeit der Transportmittel immer mehr zugenommen hat, sind die meisten Aktivitäten zu einer Handelsware geworden. Indem sie die Ressourcen des Planeten rücksichtslos ausbeuten, sind Unternehmen aufgrund der Entmaterialisierung des Geldes zu internationalen Akteuren und Instrumenten politischer Macht geworden. Wenn die heutige Finanzwelt ganz und gar auf die Entwicklung der Erfahrungswissenschaften und der Technik setzt, deren Tochter sie ja ist, vermehrt sie ihre kurzfristigen Gewinne. Die Welt wird immer einförmiger, und sie wird zu einem *Global Urban Market,* der grenzenlos und unkontrollierbar ist und aus allem eine Ressource macht, aus der er sich nährt. Er beutet den Planeten und die Menschen radikal aus, bereichert die Gerissensten, befriedigt zeitweilig auch die Massen, ignoriert aber die Schwächsten und leistet Akten der Verzweiflung Vorschub: dem Terrorismus, Massakern, Drogensucht und Selbstmorden. Die Betätigung des Gewissens schrumpft auf bloße Automatismen, und die Freiheit wird gleichgesetzt mit der Möglichkeit, seine Begierden augenblicklich zu befriedigen. Vieles, was Symbol für Höheres ist, löst sich auf, die Poesie, die Musik und alle kulturellen Erscheinungen werden zu Produkten wie andere. Geistige und religiöse Erwartungen werden abgewertet zugunsten von Aussichten, Vermögen zu erwerben, Gesundheit zu bewahren und sich wohl zu fühlen. Die Menschheit insgesamt nimmt mit aller Kraft eine narzisstische Haltung ein, die nur in einem Leerlauf enden kann, sodass sie das Scheitern des Prometheus erleben wird. Erstaunlicherweise erlebt sie gleichzeitig, dass sich dem Menschen unglaublich vielfältige neue Möglichkeiten eröffnen. Eine tiefgreifende Umgestaltung ist im Gange, in der der Mensch und seine Lebenswelt sich ändern. All dies hat seine Quelle in der westlichen Gesellschaft, es wird aber unter anderem auch mitten in die asiatischen Gesellschaften mit ihren vom Buddhismus geprägten religiösen und geistigen Grundlagen hineingetragen.

Ein vielgestaltiger Buddhismus

Von welchem Buddhismus aber reden wir hier? Wir können drei große „buddhistische" Regionen unterscheiden. Zunächst die vom indischen Buddhismus mit seinen beiden Strömungen des Theravada[1] (Sri Lanka, Myanmar, Thailand, Laos, Kambodscha usw.) und des Vajrayana[2] (Tibet, Bhutan usw.) geprägten Regionen, die sich in einer offensichtlich dominierenden einheitlichen religiösen Farbe darbieten.[3]

Anders ist das in den von der chinesischen Kultur beeinflussten asiatischen Gesellschaften (und in dem stark vom Hinduismus geprägten Nepal), wo es kaum möglich ist, den Buddhismus (mit seinen verschiedenen Strömungen) von anderen religiösen Elementen zu isolieren, die diese Länder und ihre gesellschaftlichen Strukturen beeinflussen. Paradoxerweise sind alle diese seit vielen Jahrhunderten vom Buddhismus beeinflussten und strukturierten Gesellschaften[4] neuerdings genau so der Beeinflussung durch das Christentum und die westliche Kultur ausgesetzt.[5] Das Christentum und die westliche Kultur bleiben jedenfalls nicht wirkungslos, wo es um die Regeneration des Buddhismus geht, und zwar aus unterschiedlichen Gründen.[6]

Schließlich können wir noch einen dritten Bereich nennen: Die nicht-buddhistisch geprägten Länder. Hier wird der Buddhismus eingepflanzt zunächst infolge der Einwanderung von Asiaten, die fortfahren, innerhalb der Gemeinschaft ihrer Landsleute ihre religiöse und kulturelle Tradition zu leben; außerdem fasst der Buddhismus hier auch Fuß, weil Westler Interesse zeigen, neue Lehrmeister der Spiritualität kennen zu lernen. Der Buddhismus findet sich hier einer neuen Beziehung zu anderen „Kulturen" ausgesetzt, die ihm ausgehend von ihrem Können Fragen stellen, die ihn beeinflussen und verändern, die sich ihn für ihre eigenen Zwecke aneignen. Hier ist die buddhistische Meditation das aktuellste Beispiel.[7] Sie erlebt, *mutatis mutandis,* derzeit eine Veränderung ähnlicher Art, wie der Yoga sie erfahren hat, der vielfach zu einer sanften Gymnastik für stressgeplagte Menschen geworden ist.

Ganz allgemein gilt: So wie der Buddhismus an sich vielgestaltig ist, sei es in seiner Geschichte oder in unserem heutigen Kontext, so sind es auch die von ihm verfolgten Ziele. Regionale und nationale Situationen können leicht in tatsächlichem oder scheinbarem Widerspruch stehen zu dem, was wir von ihm sagen. Um nicht in eine Debatte zwischen verschiedenen Konfessionen des Buddhismus hinein zu geraten, möchten wir uns hier Rechenschaft geben über mögliche Beiträge zur Lehre über die buddhistische Praxis und dabei einige wesentliche Punkte auswerten, ohne welche diese Konfessionen niemals entstanden wären. Die ersten beiden Teile unserer Darlegungen gelten folgenden Themen: I. Was der Buddhismus über die Gier und die von ihr erzeugte Welt sagt. II. Die Antwort auf die damit aufgeworfenen Fragen ist die Übung des Geistes mit der Blickrichtung auf seine Befreiung, die sichtbar wird in der großmütigen Freigebigkeit. III. Ein dritter Teil verweist auf die unvermeidliche Vieldeutigkeit der Reden und Praktiken, die ihren Grund hat in den sie begründenden Lehren.

I. Was der Buddhismus über die Gier und die von ihr erzeugte Welt sagt

Das paradoxe Verhalten des Menschen

Der Kerngehalt der buddhistischen Lehre lässt sich ersehen aus den Grundaussagen der indischen Schulen der ersten Jahrhunderte. Ausgangspunkt ist die Rede vom Ungenügen, vom schlechten Sein, vom Unbehagen *(dukkha)* aller menschlichen Existenzen, von ihrem Geborensein zum Tode. Dies hat seinen Ursprung in einer Begierde *(tanha)*, die in allen Akten (Denken, Reden und Handlungen) wirksam ist, die geprägt sind von Anhänglichkeit und Streben nach Besitzergreifung. Dieser unersättliche Hunger nach Besitzergreifung entsteht aus einem Mangel an Einblick in das wirkliche Wesen der Dinge, aus Ignoranz. Daher erzeugen diese Taten *(karman)* entsprechend unvoraussagbaren Situationen und Zeitspannen dementsprechende mentale Früchte. Die Taten und ihre Früchte schaffen eine Welt. Die älteste Sicht, die in allen buddhistischen Traditionen verschiedene Formen annimmt, denkt an eine Abfolge von Geburten, einen Ablauf von zeitlich begrenzten Daseinsweisen *(samsara)* als Vergeltung für Taten. Jede dieser Daseinsweisen ist bestimmt durch eine bestimmte Geistesverfassung. Fünf bis sechs Kategorien, *gati* („wohin man geht") genannt, werden für gewöhnlich unterschieden: Die negativsten stehen für animalische, unerträgliche Zustände, für äußerste Frustration. Die günstigsten sind charakteristisch für die dem Menschen angemessenen Lebensbedingungen und stehen in Beziehung zu himmlischen oder göttlichen Sphären *(deva)*. Keine dieser Kategorien und keines der zu ihnen gehörigen Geschicke ist vollkommen befriedigend. Selbst die am meisten erwünschten Situationen sind nicht von Dauer, und zwar aufgrund der Angst, die jedes von niederer Begierde eingefärbte Streben erzeugt, und möge es auch noch so subtil sein. Der Lebensdurst *(tanha)* ist das wahre Problem. Das Aufhören der Unbefriedigtheit kommt zustande durch das völlige Aufhören der Gier, durch den endgültigen Bruch mit ihr. Das habsüchtige Begehren und die Weigerung loszulassen sind Haltungen, die keinen tragfähigen Grund haben, denn das, was der Mensch zu halten sucht, ist nicht von Dauer, es unterliegt dauernder Veränderung, es ist bar jeder in sich ruhender Existenz. Alles ist immer zugleich im Werden und zugleich im Verschwinden begriffen.[9] Alles ist substanzlos. Das gilt auch für den Buddha und die menschlichen Wesen. Indem der Mensch um jeden Preis festzuhalten sucht, was ihm doch immer wieder entgleitet, wird sein Dasein unerträglich. Dies ist nach buddhistischer Sicht die paradoxe Situation, in die der Mensch sich bringt.

Die Karikatur der konsumistischen Gesellschaft

Die buddhistische Lehre findet ein hervorragendes Beispiel für die Beschreibung der menschlichen Geschicke in der Welt des Konsumismus, die glauben machen möchte, das Glück hänge ab vom Fortschritt an Wohlleben, es wachse durch die Anhäufung von Gütern, durch die Weiterentwicklung des Konsums, durch die unmittelbare Befriedigung der sinnlichen Vergnügungen, durch das körperliche

und seelische Wohlbefinden, durch die der Technik zu verdankende Verlängerung der Lebenszeit, durch die Möglichkeit, über das Ende seines Lebens zu bestimmen. Diese Auffassung wird heute zu einer um jeden Preis zu verteidigenden Lehrmeinung, sie inspiriert die heute auf dem ganzen Planeten herrschenden politischen Zielsetzungen. Alles aber deutet heute darauf hin, dass diese Verhaltensweisen zum Scheitern verurteilt sind. Sie messen dem Individuum, seiner Leiblichkeit, seinem Reichtum, seinem Wissen, seiner Macht und seiner Vernetzung den höchsten Wert bei, und konsequenterweise lassen sie alle diejenigen, die sich nicht aus eigener Kraft auf dieses Niveau erheben können, links liegen. Die mit aller Willenskraft organisierte und geplante Befriedigung der Gier ist in den Augen der buddhistischen Denker eine gelebte karikaturhafte Darstellung des seit den ältesten buddhistischen Texten immer wieder beschriebenen *samsara*. Die liberalen, auf Effizienz gerichteten und materialistischen Bestrebungen rücken in den Mittelpunkt des Interesses. Dies gilt auch für das soziale, humanitäre und geistige Leben.[10] Unser Planet und seine Bewohner werden zum Objekt und zu ausgebeuteten Instrumenten im Dienst der Befriedigung der Sucht nach Vergnügen und der Befreiung von Ängsten. Die Welt tritt die Flucht nach vorn an, dorthin, wo es nicht mehr möglich ist, die Wirklichkeit zu erkennen. Der Mensch wird reduziert zu einem Ballon, der nur noch aufgeblasen ist von der Selbsttäuschung, er sei jemand. Ein bewunderter Star zu sein, durch sich selbst und für sich selbst zu existieren, oder aber zu denken, man sei nur wenig wert, sich als einen zu verachtenden Abfall zu fühlen, weder für sich noch für andere da zu sein: Für die Buddhisten sind alle diese Betrachtungsweisen hinsichtlich eines letzten Sinnes identisch, das heißt ohne eigentliche Bedeutung. Es gibt weder einen Star noch bloßen Abfall, weder ein in sich existierendes Individuum noch ein Individuum, das nicht existiert.

II. Den Geist von der Gier befreien

Sehen lernen

Die buddhistische Antwort auf diese Situation besteht nicht darin, einen billigen Ausgleich anzubieten, so wie wenn es möglich wäre, Öl und Wasser so kompatibel zu machen, dass das eine mit dem anderen vermischt werden könnte. In der Sicht des Buddhismus geht es darum, die Menschen von diesem Durst nach Aneignung zu befreien, und zwar ein für allemal. Es geht darum, den Blick auf die Dinge zu verändern, um von einer irrigen Meinung überzugehen zur richtigen Anschauung der Wirklichkeit, zu einer Erkenntnis der Dinge, wie sie wirklich sind, das heißt leer eines eigenen Wesens. Folglich hat das Streben nach Eroberung und Unterwerfung der Welt keinen Zielort mehr. Der Geist wird sich vollkommen bewusst, dass dieses Streben auf einer Selbsttäuschung beruht, die ignoriert hatte, dass das angestrebte Ziel überhaupt kein eigentliches Sein hat. Die damit vom Menschen erfahrene und nicht mehr rückgängig zu machende Erkenntnis, die „Erwachen" *(bodhi)* genannt wird, macht jede von Gier geprägte

Tat unmöglich. Ebenso kann von da an keinerlei Fruchtbringen, keinerlei neue Vergeltung, keinerlei Neugeburt, keinerlei unwillkürliche Teilhabe am Kreislauf der Existenzen mehr stattfinden.

Wie ist es möglich, ein solches Ziel zu erreichen? Wie kann man das Aufhören der Gier einüben? Es bedarf dazu der Zeit, einer Übung im Verlauf zahlreicher menschlicher Existenzen. Der menschliche Geist muss sich selbst dazu erziehen, die Dinge so zu sehen, wie sie sind, indem er Schritt für Schritt auf seinen Lebensdurst verzichtet. Der Gläubige muss lernen, dass die Dinge nicht so sind, wie er gemeint hat. *Der achtfache Pfad,* von dem die vierte der *Vier Edlen Wahrheiten* spricht, ist der Archetyp dieser Erziehung. Er fordert, dass man von einer richtigen Anschauung ausgeht, welche einem die Lehre Buddhas erschließt, die das Problem, seinen Ursprung, die Möglichkeit seiner Lösung und die Wege zum Ziel darlegt. Der Gläubige wird die Lehre hören, er wird sie sich intellektuell aneignen und dann praktisch danach handeln. Es handelt sich hier um eine ernste Übung der Geistestätigkeit, nicht um sie zu stärken und zu entwickeln, um einen Zustand beruhigter oder entspannter Stimmung zu erreichen, sondern um den Geist von jedem gierigen Streben zu befreien und ihn die Wirklichkeit aller Dinge entdecken zu lassen: Dass sie keinerlei eigene Existenz besitzen. Der Gläubige macht sich dies immer mehr zu eigen, nicht bloß in einer fest gegründeten und dauerhaften inneren Einstellung, in der viele Übungen der Sammlung möglich werden, sondern auch im praktischen Verhalten in allen Lebenslagen.[11] Der Begriff Kultivierung *(bhavana)* bringt gut zum Ausdruck, was hier mit der täglichen, regelmäßigen Einübung des Geistes gemeint ist.

Die großmütige Freigebigkeit als Grundlage der Einübung

Die Einübung des Geistes allein[12] führt zur Schau[13], das heißt, dass man auf endgültige und unerschütterliche Weise erkennt, dass die Dinge leer sind von Eigenwesen und dass es, wenn man sie sich auf eine immer unbefriedigend bleibende Weise aneignet, keinen endgültigen Gewinn gibt. Diese Einübung aber ist schwierig. Es gibt nur wenige Menschen, die sich in vollem Ernst und in aller Bestimmtheit bemühen, dies zu praktizieren. Dies geschieht Schritt für Schritt[14] in ständiger Arbeit an den das praktische Verhalten und das Denken beeinflussenden Instinkten[15], um dahin zu gelangen, dass man sich frei macht von dem Willen, die Dinge festzuhalten, die sich uns letztlich doch entziehen.[16] Sich vom Zugriff auf die Dinge zu befreien beginnt damit, dass man sich übt, wegzugeben. Die großmütige Freigebigkeit *(dana)* ist die erste der zu übenden Qualitäten oder Tugenden.[17] Sie ist wirksam vom

Thierry-Marie Courau OP ist Professor der Theologie der Religionen. Seine Arbeits- und Forschungsgebiete sind der Buddhismus und die Theologie des Dialogs. Er ist Mitglied des Dominikanerordens, Ingenieur und Doktor der katholischen Theologie. Derzeit Dekan der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät des Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen u.a.: Les pays africains entre violence, espoir et reconstruction (2011); Dialogue et conversion, mission impossible? (2012); Rites, fêtes et célébrations de l'humanité (2012); Entreprises et diversité religieuse. Un management par le dialogue (2013). Anschrift: 222 rue du Faubourg Saint-Honoré, F-75008 Paris, Frankreich. E-Mail: tm.courau@icp.fr.

Anfang bis zum Ende des langen Weges, den man zurücklegen muss. Die physischen oder mentalen Opfergaben im Blick auf die *Drei Kleinode* (Buddha, Dharma, Sangha[18]) spielen eine entscheidende Rolle, denn sie richten den Geist des Gläubigen auf seine Befreiung aus. Hinzu kommen Gaben, die beseelt sind vom Mitleid[19] mit den „von den Wogen der trügerischen Scheinwelt hin und her gerissenen" Wesen.[20] Dies führt dazu, dass man rückhaltlos gibt, dass man das opfert, was man am meisten schätzt, vor allem dadurch, dass man anderen Lehre und Schutz angedeihen lässt, aber auch, wenn man zu den am weitesten Fortgeschrittenen gehört, dadurch dass man seinen eigenen Leib darbringt. Auf diesem Weg wird die großmütige Freigebigkeit von anderen Tugenden begleitet. Die Disziplin entscheidet sich für gute Taten und meidet schlechte Taten. Die Geduld ermöglicht es, Prüfungen gleich welcher Art zu ertragen. Die Anstrengung führt dazu, dass man eifrig an dieser Praxis festhält. Dies macht es möglich, zur Sammlung zu gelangen, die wiederum zum Sieg über zerstreute Gedanken führt. Als Folge des aufmerksamen Hinhorchens und des Nachdenkens entfaltet sich mit Hilfe der regelmäßigen Kultivierung alles dessen Erkenntnis. Durch die Entfaltung und Vervollkommnung dieser Qualitäten verzichtet der praktizierende Buddhist nach und nach darauf, sich als ein „Ich" zu begreifen, das auf „seine" Welt zugreift.

All dies führt nicht zu Bod-Gaya

Die großzügige Freigebigkeit ist eine Vorbedingung der Einübung in das rechte Sehen. Diese Übung und alle anderen Übungen sind zu verstehen als etwas in verschiedenen Stufen zu erlangendes, je nach der Weise des sie stützenden Denkens, der sie stützenden Anschauung. Der Buddhismus hat verschiedene Arten von Gläubigen im Blick:

- Diejenigen, die sich nicht für einen bestimmten Weg entscheiden, lassen sich allein von dem Spiel eines unbegrenzten Verlangens tragen, was dazu führen wird, dass sie negative Geschicke erleiden müssen.
- Für diejenigen, die von einem mehr oder weniger beherrschten Verlangen beseelt sind, die günstige Wiedergeburten zu schaffen wünschen, das heißt neue Daseinsweisen unter menschlichen Lebensbedingungen (die einzig und allein die Möglichkeit des Erwachens, der Erleuchtung bieten) oder unter der Lebensbedingung des *deva* (des Göttlichen), eröffnet sich „der Weg in die Paradiesgärten". Hier bestehen immer noch die Leidenschaften. Durch Vollbringen verdienstvoller Taten und Vermeiden schuldhafter Taten aber reinigen die so Handelnden ihren Geist von schädlichen Begierden, die zu Wiedergeburten in niedrigeren Daseinsweisen führen würden. Dies bleibt aber ein fehlerhafter Weg. Auch der ernste Weg gewisser Menschen wird noch als „weltlicher Weg" bezeichnet. Ihn zu beschreiten, befreit noch nicht auf endgültige Weise von den Leidenschaften. Diese Praxis leistet nicht mehr, als ein wenig von ihnen wegzuführen, bisweilen auch auf sehr ernst zu nehmende Weise, und sie lässt auch einige Befriedigung verkosten. Der Praktizierende bereitet sich hier darauf vor, den einzigen Weg anzutreten, der endgültig zur Auslöschung *(nirwana)* aller Begierden und aller Leidenschaft führt, zum überweltlichen

Weg. Der Praktizierende wird dann ein Edler *(arya)* genannt. Wenn er diesen Durchbruch schafft, macht er eine erste Erfahrung der Leere der Dinge von jedem Eigenwesen. Wenn er die Einübung weiter verfolgt, dann ist die Befreiung zum Greifen nah. Nach und nach und mehr und mehr bis hin zur Erreichung des Erwachens begreift er, was er gelehrt wurde und was sich ihm jetzt offenbart.

III. Unterschiedliche und mehrdeutige Diskurse

Die Gläubigen begleiten

Wenn man in den Gesamtzusammenhang der Sicht des Buddha, der Lehre von der buddhistischen Praxis und der Beschreibung der möglichen Wege eintritt, eröffnet das die Möglichkeit, verstehen zu lernen, worauf sich die von gesundem Menschenverstand gegründeten Diskurse der buddhistischen Führungspersönlichkeiten stützen, wenn sie sich an eine größere Öffentlichkeit wenden. Bei soziologischen, politischen Überlegungen stehen zu bleiben oder es bei einem Blick von außen zu belassen, indem man von seinen eigenen zentralen Interessen her urteilt, wäre ohne jeden Nutzen. Es könnte einen glauben machen, es sei möglich, eine Einheitsfront der Religionen zu konstruieren, die sich auf gemeinsame Anschauungen über die Welt verständigen könnte. Das ist illusorisch. Man muss vielmehr aus den Quellen schöpfen, wenn man verstehen will, welcher Art die Aussagen sind, die innerhalb ihres Gesamtzusammenhanges erzeugt worden sind. So anerkennen alle Lehrer des Buddhismus die Notwendigkeit, den Lebensdurst zu reduzieren, und sie betonen nachdrücklich, dass das konsumistische Verhalten unserer Zeitgenossen eine Verirrung ist. Dennoch weichen die Ansichten über die rechte Art des Weltengagements voneinander ab, denn sie hängen ab von der Interpretation der Quellen und der Traditionen.[21] Bevor sie noch ein Weltengagement ins Auge fassen oder dazu ermutigen, die Welt zu verändern, werden die Religionsgelehrten meist ohne jedes Zögern auf die individuellen Fragen der Gläubigen antworten. Manche werden offenbar keineswegs deren Streben verkleinern, sondern es sogar unterstützen.[22] Die an sie gestellten Fragen können die Lebenden betreffen (Krankheit, Schuld, Besitz, Geschäfte usw.), oder sie wenden sich mittels verschiedener Rituale oder symbolischer Gegenstände (Amulette usw.) oder Wallfahrten (Reliquien, heilige Stätten usw.)[23] an die Geister, die Toten, um sich Schutz, Glück, Kindersegen, Heilung, friedliche Beziehungen zu den Vorfahren usw. zu sichern.

Der Erwerb von Verdiensten, die gute Voraussetzungen für eine glückliche Zukunft schaffen, ist umso wirksamer, wenn er sich auf spirituelle Objekte bezieht (das Anhören und Abschreiben heiliger Texte, die Herstellung von Bildern, die Unterstützung von Ordensleuten und ihren Institutionen, Schutz des Dharma durch Religionsgelehrte usw.) und wenn er im Zusammenhang mit besonderen Festzeiten (z.B. Gedenken an Geburt, Erwachen und Sterben des historischen Buddha) geschieht. Dies geschieht vor allem im Rahmen asiatischer Volksgrup-

pen, deren Mitglieder in einer buddhistischen Kultur geboren und aufgewachsen sind. Nichts könnte sie darin beirren, denn sie haben Anteil an unausrottbaren kulturellen und religiösen Gepflogenheiten, die eine Gesellschaft und deren Deutungsrahmen für das Verständnis der Welt aufgebaut haben.[24] Selbst Westler sind dadurch sensibilisiert worden. Diese Praktiken finden eine lehrmäßige Unterstützung auch dadurch, dass jede Beziehung eines Gläubigen zu einem Element des Buddhismus, wenn sie schon nicht völliger Verzicht auf die Stillung des Lebensdurstes ist, doch eine Vorbereitung darauf ist.[25] Indem sie sich auf ein religiöses „Objekt" bezieht, verringert sie sein Verlangen nach den Objekten der „Welt" und schafft eine heilsame Verbindung für die Zukunft. Alles, was auf den Buddha ausrichtet, ist günstig.

Ebenso könnte es scheinen, es wäre eine Katastrophe, wenn man zuließe, dass der Buddhismus zu einer Methode der persönlichen Entwicklung[26] oder zu einer Therapie des Leidens am Stress umgeformt würde, denn dies wäre die Vorstufe zu seinem Verschwinden.[27] Auch hier engagieren sich einige Lehrer in diesem Sinne, denn es ist denkbar, dies als eine Vorbereitung auf andere günstige Existenzweisen zu verstehen, weil sie dank dem Auswechseln des Objektes eine erste Verminderung des Lebensdurstes ermöglichen. Es ist eben besser, sein Gefallen an der im Verlauf eines Kurses zur Einführung in spirituelle Übungen gewonnenen seelischen Ruhe zu entwickeln als ein Gefallen an fleischlichen Vergnügungen.

Ein Engagement, warum?

Was in den Augen eines westlichen Christen paradox und verwunderlich scheinen könnte: Zahlreiche buddhistische Strömungen ermutigen ihre praktizierenden Anhänger, sich gewisse (im Wesentlichen aus bestimmten Formen der Frömmigkeit bestehende) Mittel zunutze zu machen, damit nach dem Verschwinden des von Gautama entdeckten buddhistischen Gesetzes im günstigsten Augenblick, in der Zeit und am Ort des Erscheinens des nächsten Buddhas, des Maitreya, neue Geburten geschehen können. Bereit für diese Begegnung, können diese Menschen in aller Schnelligkeit das Erwachen und die Erleuchtung erlangen - nach dem Bild der ersten Jünger des historischen Buddha, wie die Texte es zeigen. Auch für viele Buddhisten geht es dabei nicht darum, diese unsere konsumistische Welt in Frage zu stellen oder sie unter ihre Kontrolle zu bringen. Sie ist ja nur ein Reflex des Geisteszustandes ihrer Bewohner. Wichtig ist es nur, seine Fähigkeit, die Leere dieser Welt von einem Eigenwesen zu sehen, vorzubereiten und weiter zu entwickeln und so dafür zu sorgen, dass es gelingt, sich von ihr zu befreien. Es kommt darauf an, einzuwirken auf den mentalen Erzeuger von Welten, um ihn dazu zu bringen, auf seinen ihn treibenden Lebensdurst zu verzichten und sich von seinem Nichtwissen zu befreien.

Gewissen Denkern genügt diese Sicht nicht. Es ist vielmehr notwendig, weit darüber hinauszugehen und diese ökonomischen Strukturen zu verändern, die, da sie auf einer nie befriedigten Gier beruhen, in eine Sackgasse führen und so den Menschen schaden, die doch berufen sind, den Weg ihrer Befreiung zu gehen.

Man kann ihnen helfen, indem man Widerstand gegen diese Strukturen leistet. Die Bewegung des „engagierten Buddhismus“[28] ist in diese Richtung einzuordnen. Eine Gefahr aber bedroht sie. Gegen eine neue Gesellschaftsstruktur zu kämpfen, kann den Anschein erwecken, als sei sie eine andere Form von Gier, die zwar lobenswerter ist als andere Formen, aber trotzdem immer noch eine Selbsttäuschung ist.[29]

In jedem Fall ist es notwendig, seine Orientierung, sein Interesse, seine Motivation *(chanda)* zur Erlangung der Weisheit zu entwickeln, statt sich vom Durst nach sinnlichen Vergnügungen, nach Macht über sein Leben treiben zu lassen. Um sein egoistisches Verhalten durch ein Wachstum der hellsichtigen Selbsterkenntnis zu vermindern, ist Erziehung von grundlegender Bedeutung. In der Bevölkerung der Länder Asiens leisten zahlreiche Religionsgelehrte in großer Geduld eine solche Erziehungsarbeit.[30] Dies tun sie mittels traditioneller Methoden der Predigt, der Anleitung zur Frömmigkeit und zu anderen Formen religiöser Praktiken. Das ist die hauptsächliche Form ihres Engagements. Hier entwickelt sich eine mögliche Zukunft, die nicht aufbaut auf einem bloßen Merkantilismus, wie er sich derzeit wie ein nicht aufzuhaltender Tsunami ausbreitet.

Schlussbemerkungen

Wir verstehen: Die wichtigste Lehre, die der Buddhismus der Welt anbietet, besagt, dass die Gier des Menschen eine künstliche Welt konstruiert, die zur Quelle der Unzufriedenheit, des Unwohlseins wird. Diese Scheinwelt, an der die Menschen teilhaben, beschäftigt sich nur mit sich selbst. Aufgrund ihres von Gier bestimmten Begehrens, ihres Greifens nach verführerischen Gegenständen und ihres abweisenden Verhaltens gegen andere Menschen wird sie blind für das, worauf es letztlich ankommt. Sie kann sich auf nichts stützen, was festen Halt verspricht, was von Dauer ist. Sie ist das Ergebnis von Spielen des menschlichen Geistes, der keine Augen hat für das, was da gespielt wird. Diese Betrachtungsweise zu lernen, das ist es, worauf es letztlich ankommt. Nicht weniger wichtig ist es zu lernen, Gegenmittel einzusetzen, das Spiel zu verlangsamen, Erleichterung zu schaffen durch die Übung des Geistes und das Praktizieren der großmütigen Freigebigkeit. Dies kann den Druck lindern, dem der Geist sich selbst aussetzt, und es kann eine wohnlichere Lebensumwelt schaffen.

Dennoch ist dieser Ort nicht weniger der Selbsttäuschung ausgesetzt als der vorher beschriebene. Ein häufig gemachter Fehler besteht darin, von einem Buddhismus zu träumen, der hier und jetzt ein trautes Kämmerlein des Glücks sei. Das ist gar nicht sein Thema. Dies zu meinen, hieße, ihn zunächst zurückzustutzen, um ihn dann zu zerstören. Ziel des Buddhismus ist es nicht, zu einer glücklichen Situation zu führen, die nur die Umkehrung der verabscheuten Kulissenwelt wäre und doch nur zur selben von einem Menschen konstruierten Scheinwelt gehörte. Er will vielmehr die immer neue und dann endgültige Erfahrung dessen machen, was je nach den verschiedenen Richtungen das Nicht-Gemachte

oder Nicht-Geborene, oder auch die Leere jedes Phänomens von Eigenwesen genannt wird. Allein diese Erfahrung ist befreiend und kann als echtes, reines Glück bezeichnet werden, wenn dieser Ausdruck Sinn haben kann; was weder Glück noch Fehlen von Glück ist.[31] Diese Erfahrung schafft die Buddhas, deren Sorge es ist, alle Menschen zu diesem Ziel zu führen.

[1] Anm. d. Übers.: *Theravada* bedeutet „der Weg der Alten". Vielfach auch *Hinayana* („das kleine Fahrzeug") genannt, im Gegensatz zu dem volksnäheren *Mahayana* („das große Fahrzeug"). Die Schriften des *Theravada* sind im Pali-Kanon gesammelt.

[2] Anm. d. Übers.: *Vajrayana* bedeutet „das Diamantfahrzeug"; diese aus dem *Mahayana* entstandene Form des Buddhismus wird auch als „Lamaismus" bezeichnet.

[3] Was viel komplexer ist als es scheinen könnte. Die Geschichte des Buddhismus ist nicht die Geschichte einer fortschreitenden und endgültigen Einpflanzung, welche die lokalen Kulte ersetzt, sondern die Geschichte von mehr oder weniger glanzvollen Perioden, von Konkurrenzen und Einflüssen, die koexistierten mit einheimischen religiösen Traditionen, sowie mit anderen Traditionen, die aus Indien oder anderswoher (aus Europa, aus chinesisch geprägten Regionen) kamen. Ihre Spuren sind in den besonderen Prägungen der jeweiligen Regionen zu erkennen.

[4] Der Buddhismus fasste jedes Mal Fuß, wenn er zu einer Religion im Dienst eines Souveräns und seines Territoriums wurde.

[5] Éric Rommeluère, *Le bouddhisme n'existe pas*, Paris 2011, 39.

[6] Michael von Brück - Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum*, München 1997.

[7] Anstatt von „Meditation" sprechen wir lieber von „Einübung des Geistes".

[8] Deshalb verwenden wir für die von uns angeführten Begriffe die zugrunde liegenden Formen in Sanskrit.

[9] Dieser zentrale Gedanke der buddhistischen Lehre wird *pratiyasamutpada*, „bedingte Koproduktion" genannt.

[10] Diese Sicht stammt nicht aus neuester Zeit. Sie war bereits entwickelt worden durch den tibetischen Lehrer Chögyam Trungpa, der sich, als er sich mit der amerikanischen Hippie-Generation konfrontiert sah, bewusst wurde, dass deren Erwartungen, obwohl sie sich für spirituell ausgaben, ebenso von sinnlichen Begierden gekennzeichnet waren. Siehe sein berühmtes kleines Werk, das eine synthetische Vision des Buddhismus darstellt und in dem die Begriffe, von denen wir in diesem Artikel sprechen, wiedergefunden werden können: *Cutting Through Spiritual Materialism*, Berkeley 1973; *Pratique de la voie tibétaine, Audelà du matérialisme spirituel*, Paris 1976.

[11] Siehe z.B. eine neueste Veröffentlichung von Vorträgen, die Chögyam Trungpa 1970 gehalten hat: *Work, Sex, Money*, Boston 2011; *Argent, sexe et travail*, Paris 2014.

[12] Diese Behauptung müsste gemildert werden hinsichtlich der Lehrpositionen gewisser buddhistischer Traditionen des Mahayana, besonders der Tradition des „Reinen Landes". Die Zielsetzung bleibt zwar dieselbe, unterschiedlich ist nur die Auffassung von den Mitteln, die zur Heilung führen.

[13] Sehr wichtig ist es, zu erkennen, dass es dem Buddhismus um die rechte Einsicht *(darsana)* und die rechte Erkenntnis *(jnana)* der Wirklichkeit der Dinge als den Ort der Befreiung geht und nicht um die Verwirklichung der heiteren Gelassenheit, des Friedens, der Harmonie, des Lebens im gegenwärtigen Augenblick oder um das volle Bewusstsein. Wenn es auch eine wichtige Erfahrung auf dem Wege ist, sich in all dies einzuüben, und wenn in der Zeit der

Erwartung des Erwachens auch die Früchte dieser Einübung geerntet werden können, so ist all dies doch nicht zu verwechseln mit dem Ort der Befreiung selbst.

[14] Selbst die sogenannten „unmittelbaren, schnellen oder simultanen Methoden", wie sie im chinesischen Chan-Buddhismus und seinen regionalen Verzweigungen (*zen, son* usw.) gelehrt werden können, darf man sich nicht als etwas vorstellen, für das es keinerlei Abstufungen auf den einzelnen Wegstrecken gebe.

[15] Dies beginnt schon mit der Übernahme von Geboten: „Ich werde mich bemühen, die folgenden Gebote zu halten: dem Leben jedes lebenden Wesens nicht zu schaden; nur zu nehmen, was mir gegeben wird; keinen Gefallen zu finden an den krummen Pfaden sinnlicher Genüsse; mich schlechter Worte zu enthalten; keine Drogen oder berauschende Getränke zu mir zu nehmen, die nachlässiges Verhalten verursachen." Philippe Cornu, *Le bouddhisme, une philosophie du bonheur?* Paris 2013, 227.

[16] David R. Loy, *The Religion of the Market,* in: Journal of the American Academy of Religion 65 (1997/2), 274-290, hier 288.

[17] Zahlreiche Autoren sehen darin einen besonderen Beitrag des Buddhismus. Vgl. Allan Hunt Badiner (Hg.), *Mindfulness in the Marketplace: Compassionate Responses to Consumerism,* Berkeley 2002.

[18] Wenn die Bezeichnung dieser drei Größen auch in allen Strömungen erscheint, so kann ihre Interpretation doch leicht unterschiedlich ausfallen. Wir können aber sagen, dass damit die Weise des Erwachens, der von der Lehre gewiesene Pfad und die Gemeinschaft der Praktizierenden gemeint ist.

[19] Unsere Leserinnen und Leser sind vielleicht überrascht davon, dass wir das Mitleid *(karuna)* nicht erwähnen. Dieses nimmt ja im Mahayana einen großen Platz ein, vor allem seit dem 4. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung. Diese Beschaffenheit des befreiten Geistes, die bis zur Erlangung des Erwachens eingeübt werden muss, bedeutet den Wunsch, die Wesen von der Nichtbefriedung zu befreien. Sie erscheint als Impuls, tätig zu werden, um seinen eigenen Lebensdurst zu vermindern und so auch anderen zu helfen, dasselbe zu tun. Sie kann so auch ein Element der Lehre werden, die das Handeln für die Welt und in der Welt fördert. Vgl. den Hinweis auf Badiner (in Anm. 17).

[20] Die pflegliche Behandlung der Tiere ist von dieser Sorge getragen.

[21] Eine gute Darstellung der unterschiedlichen Sichten ist zu finden bei Peter Harvey, *Buddhist Reflections on ‚Consumer' and ‚Consumerism'*, in: Journal of Buddhist Ethics 20 (2013), 334-354. Diese Zeitschrift ist zugänglich über www.blogs. dickinson.edu/buddhistethics.

[22] Zur Illustration sei hier verwiesen auf den Artikel von Louis Gabaude, *La fête bhouddique en Thaïlande* in: Thierry-Marie Coureau - Henri La Hougue (Hg.), Rites, fêtes et célebrations de l'humanité, Paris 2012, 795-845.

[23] Diese Aktivitäten sind in den letzten Jahrzehnten stark entwickelt worden, entweder um den Buddhismus zu verbreiten oder aus ökonomischen Interessen oder auch um neuen Wettbewerbern entgegenzutreten.

[24] James R. Egge, *Religious Giving and the Invention of Karma in Theravada Buddhism,* Richmond 2002. Der im Oktober erstmals gezeigte neue Film des chinesischen Regisseurs Jia Zangkhe, *A Touch of Sin,* beschreibt gut, welchen Platz diese Praktiken im heutigen China paradoxerweise einnehmen. Dort gibt es überall ungerechte Gewalt, die zum Ausbruch kommt im ungerechtfertigten Erschleichen von Sozialleistungen, durch Lüge, durch die allgegenwärtige Verfügbarkeit von Geld, das dazu benutzt wird, Menschen zu bestechen oder sie zunichte zu machen, besonders auch um Menschen als Sexualobjekte zu versklaven, sie zu Verbrechen, zu irgendwelchen Verrücktheiten oder zum Selbstmord zu verleiten. Religiöses dringt überall ein, z.B. durch „den Göttern" oder den (zu den traditionellen religiösen oder spirituellen Traditionen des alten China gehörenden) Dämonen dargebrachte Weihrauchopfer,

durch den Kauf der auf den Märkten angebotenen Gifte, die man in einen Bach schüttet (als Symbolhandlung zur Befreiung von Lebewesen), durch den Besuch von Tempeln, die soeben in den alten und neuen Wohnvierteln (wieder)erbaut werden.

[25] Buddhisten in Ländern des Westens betrachten diese Praktiken als pervertierte Form des ursprünglichen echten Buddhismus und treten für einen Buddhismus ein, der sich von diesen Entartungen fernhält. Siehe z.B. Stephen Batchelor, *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*, New York 1997; ders., *Confession of a Buddhist Atheist*, New York 2010. Jede menschliche Situation nur im allgemeinen Rahmen des Kreislaufs der Wiedergeburten und der Schwierigkeit, auf die Befriedigung seiner sinnlichen Gelüste zu verzichten, zu betrachten hieße, die vielerlei Möglichkeiten des Verständnisses der buddhistischen Lehre zu vernachlässigen.

[26] Raphaël Liogier, *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sur la globalisation du religieux*, Paris 2005.

[27] Es wird prognostiziert, dass dies nach einigen Jahrhunderten geschehen wird. Die genauen Zahlen dieser Jahrhunderte variieren je nach den verschiedenen Schulen. Wichtig ist es, zu verstehen, dass in buddhistischer Sicht die von uns bewohnte Welt in eine Periode der Degeneration des Dharmas eingetreten ist.

[28] Dieser Begriff wurde zu Anfang der sechziger Jahre von dem vietnamesischen Religionsgelehrten Thich Nhat Hanh geprägt. Tatsächlich wird dieser Begriff, wenn er auch bequem scheint, nicht überall verwendet. Er ermöglicht es, ein heterogenes Netz von Universitätsprofessoren, von Religionsführern, von Gruppen praktizierender Buddhisten und Aktivisten zu benennen, die dem Buddhismus die Frage nach der Art seines Weltbezugs stellen, und dies nicht ohne die Erwartung von Veränderungen bis hin zu ganz neuen Formen des Buddhismus. Siehe besonders: Éric Rommeluère, *Le bouddhisme engagé*, Paris 2013; Christopher S. Queen u.a. (Hg.), *Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism*, London/New York 2003; Phil Henry, *The Sociological Implications for Contemporary Buddhism in the United Kingdom: Socially Engaged Buddhism, a Case Study*, in: Journal of Buddhist Ethics 13 (2006), 2-43; David Loy, *Money, Sex, War, Karma. Notes for a Buddhist Revolution*, Boston 2008. Unter den aktiven Bewegungen sind zu nennen: Buddhist Peace Fellowship und ihr Magazin *Turning Wheel: The Journal of Socially Engaged Buddhism*, www.buddhistpeacefellowship.org.; International Network of Engaged Buddhists, www.inebnetwork.org.; Zen peacemakers, gegründet von Bernie Glassman. Die Website *DharmaNet International* bietet fortlaufend aktualisierte Informationen über diese Bewegung des engagierten Buddhismus mit einer Reihe von Ressourcen, vor allem zum Thema Konsumismus: www.dharmanet.org/lcengaged.htm.

[29] David R. Loy, *What's Buddhist about Socially Engaged Buddhism*, www.zen-occidental.net/articles1/loy12-english.html (12. 2. 2014).

[30] Cornu, *Le bouddhisme, une philosophie du bonheur?*, 263.

[31] Ein „durch die Befreiung induziertes bedingungsloses und zeitloses Glück": Cornu, ebd., 172.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

concilium

Theologisches Forum

Der Vorrang der *caritas* – Programm für ein Pontifikat

Rui Estrada und Teresa Martinho Toldy

„Es ist wie bei Maria: Wenn man wissen will, wer sie ist, fragt man die Theologen. Wenn man wissen will, wie man sie liebt, muss man das Volk fragen."[1]

Nach dem populären konservativen Papst Johannes Paul II. aus Polen (von dem man im Hinblick auf seine vielen Reisen die Pointe formuliert hat: „Gott ist überall, und der Papst war schon überall!") und dem Intellektuellen und eifrigen Verfechter des Althergebrachten, den aus Deutschland stammenden Benedikt XVI., wurde der Argentinier Jorge Mario Bergoglio als Papst Franziskus zum obersten Repräsentanten der katholischen Kirche gekürt.
Das Programm seines Pontifikates erschließt sich für uns einmal aus dem Interview, das gleichzeitig in mehreren jesuitischen Zeitschriften veröffentlicht wurde, sowie aus seinem Apostolischen Scheiben (seinem ersten) *Evangelii Gaudium*[2], das seiner ausdrücklichen Absichtserklärung zufolge dieses Programm formuliert. Beginnen wir mit dem Interview.

Das Interview mit Antonio Spadaro SJ

Der zentrale Punkt und das Neue in diesem langen Gespräch mit dem Papst betrifft die Verhältnisbestimmung von Gottesglauben (Glaube an die Liebe Gottes) einerseits und den Menschen, die zu einer bestimmten Zeit und unter spezifischen Umständen leben, andererseits.

Die Begegnung mit Gott, die (einzige) „dogmatische Sicherheit"[3] Bergoglios, wird nicht von rechtgläubigen theologischen Voreingenommenheiten bestimmt, sondern vollzieht sich auf einem unsicheren Weg, der schließlich das kontingente und geschichtliche Leben der Menschen in Gemeinschaft charakterisiert.
Papst Franziskus weist jedes Ansinnen von sich, den Glauben zu einer abstrakten und nutzlosen Ideologie zu machen, und lässt die konkrete Situation im Licht des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, an das er hier erinnert (Interview, 48), klar hervortreten. Das verkündete Wort ist von seinem Wesen her pragmatisch, wenn auch nicht einfach relativistisch, wie der Papst selbst betont:

„Unser Leben ist uns nicht gegeben wie ein Opernlibretto, in dem alles steht. Unser Leben ist Gehen, Wandern, Tun, Suchen, Schauen ... Man muss in das Abenteuer der Suche nach der Begegnung eintreten und in das Sich-suchen-Lassen von Gott, das Sich-begegnen-Lassen mit Gott. [...] Wenn der Christ restaurativ ist, ein Legalist, wenn er alles klar und sicher haben will, dann findet er nichts. [...] Wer heute immer disziplinäre Lösungen sucht, wer in übertriebener Weise die ‚Sicherheit' in der Lehre sucht, wer verbissen die verlorene Vergangenheit sucht, hat eine statische und rückwärtsgewandte Vision." (Interview, 61-62)

Das hier beschriebene pragmatische Voranschreiten hat jedoch nur im Kontext einer Gemeinschaft Sinn, die von einer besonderen Sorge und einer besonderen Lebenserfahrung geprägt ist. Bergoglio kritisiert gerade diejenigen, die den Glauben einen „Experimentierfeld-Glauben" (Interview, 70) nennen. Damit ist ein Laboratorium, ein theologisch-ideologisches Gebäude gemeint, das in sich selbst abgeriegelt ist und von der unvermeidlichen Lebenserfahrung der Menschen unberührt bleibt.
Von wissenschaftstheoretischem Standpunkt aus wendet sich der Papst gegen eine Theorie, die immer dieselbe Diagnose stellt und immer dieselbe Therapie anwendet, angesichts vielfältiger Praktiken, die offensichtlich unterschiedlich sind und eine jeweils andere Behandlung erfordern. Die Konsequenz dieser ideologischen Blindheit ist, dass die Theorie auf einer bestimmten Entwicklungsstufe - man beachte, dass der Papst behauptet, die katholische Kirche befinde sich an diesem kritischen Punkt - nur innerhalb des geschlossenen Experimentierfeldes Sinn ergibt, wo sich ihre begeisterten und eifernden Verteidiger aufhalten.
Dieses Denken steht dahinter, wenn der Papst sagt, die Kirche brauche Hirten und keine Funktionäre (Interview, 48-49). Kurz zuvor benutzt der Papst die Metapher von der Kirche als Feldlazarett, die noch erhellender ist:

„Ich sehe ganz klar [...], dass das, was die Kirche heute braucht, die Fähigkeit ist, Wunden zu heilen und die Herzen der Menschen zu wärmen - Nähe und Verbundenheit. Ich sehe die Kirche wie ein Feldlazarett nach einer Schlacht. Man muss einen Schwerverwundeten nicht nach Cholesterin oder nach hohem Zucker fragen. Man muss die Wunden heilen. Dann können wir von allem anderen sprechen. [...] Man muss ganz unten anfangen." (Interview, 47-48)

Ganz unten, beim Grundlegendsten, anfangen, heißt ganz entschieden - und in diesem Punkt ist der Papst unmissverständlich -, sich wieder der Praxis, der Gemeinschaft zuwenden. Man muss die anderen Menschen, die Weggefährten, wiederfinden, mit einer einzigen dogmatischen Gewissheit (und es könnte nicht anders sein): „Gott ist im Leben jedes Menschen." (vgl. Anm. 3)
Es gibt keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Auffassung des Papstes und den Worten Gianni Vattimos:

„Die einzige uns durch die Heilige Schrift offenbarte Wahrheit, die im Laufe der Zeit keinerlei Entmythifizierung erfahren kann - da es sich nicht um eine experimentelle, logische, metaphysische Aussage, sondern um einen praktischen Appell handelt -, ist die Wahrheit der Liebe, der caritas. [...] Für diese beiden Denker [Richard Rorty und Jürgen Habermas] gibt es keine Erfahrung der Wahrheit ohne irgendeine Form der Teilnahme an einer Gemeinschaft, wobei damit nicht notwendigerweise die geschlossene Gemeinschaft (Kirchengemeinde, Provinz oder Familie) gemeint sein muss, die den Kommunitaristen vorschwebt."[4]

Der Vorrang der *caritas*, die innerhalb einer Gemeinschaft gelebt wird, vor der Theologie führt zu einer Neubewertung von innerhalb der katholischen Kirche stark umstrittenen Themen. Das betrifft die Rolle der Frauen, die Homosexualität, den Schwangerschaftsabbruch, die Ehescheidung.
In scharfsinniger Zuspitzung und im Kontext seiner vorausgehenden Bemerkungen sagt der Papst, dass die Kirche auf keinen Fall immer wieder auf diese Streitfragen zurückkommen und auf ihrem Standpunkt beharren darf. Er geht sogar noch weiter. Wenn die Kirche das tut, dann muss sie dabei den Kontext beachten (vgl. Interview, 51).
Das Feldlazarett, die *caritas*, die Liebe müssen den Vorrang innehaben. Innerhalb des Bildes, das der Papst gebraucht, ist es nutzlos, den Verwundeten unabhängig von der Art seiner Verletzung zu fragen, ob er einen hohen Cholesterinspiegel habe. Darin schwingt mit, dass es auch völlig überflüssig ist, ihn zu fragen, ob er homosexuell oder geschieden sei. In diesem Sinne behauptet der Papst, dass das dogmatische Beharren auf diesen Themen nicht die Priorität der Kirche sein darf. Man muss ganz unten anfangen.
Trotz dieser Haltung, die Erneuerung bewirkt, weist Bergoglio die direkte Auseinandersetzung mit diesen Fragen nicht von sich. Und er sagt dabei Dinge, die innerhalb der katholischen Kirche außergewöhnlich sind. Er geht vom Grundsatz aus, dass es „keine spirituelle Einmischung in das persönliche Leben" geben darf (vgl. Interview, 50), und betont wiederholt die Notwendigkeit, seinen Ausgangspunkt bei der Gemeinschaft, bei der konkreten menschlichen Situation zu nehmen:

„Ich denke auch an die Situation einer Frau, deren Ehe gescheitert ist, in der sie auch abgetrieben hat. Jetzt ist sie wieder verheiratet, ist zufrieden und hat fünf Kinder. Die Abtreibung belastet sie, und sie bereut wirklich. Sie will als Christin weitergehen. Was macht der Beichtvater?" (Interview, 50-51)

Die Frage bleibt unbeantwortet. Die Theologen beantworten sie gewiss.[5] Der Papst lädt hingegen eher zu einer Reflexion darüber ein, was im konkreten Fall zu tun sei. Das ist der Weg, der erschlossen wird, im Gegensatz zur Vorlage, die man lediglich anwendet.

Was die Frauen betrifft so ersetzt der Papst wiederum die dogmatische Lehre durch Reflexion. Die Herausforderung besteht darin, die Rolle der Frau in der Kirche ohne Tabus zu diskutieren:

„Man muss noch mehr über eine gründliche Theologie der Frau arbeiten. Nur wenn man diesen Weg geht, kann man besser über die Funktion der Frau im Inneren der Kirche nachdenken. Der weibliche Genius ist nötig an den Stellen, wo wichtige Entscheidungen getroffen werden. Die Herausforderung heute ist: reflektieren über den spezifischen Platz der Frau gerade auch dort, wo in den verschiedenen Bereichen der Kirche Autorität ausgeübt wird.“ (Interview, 56)[6]

Das Apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium*

Der Primat der Barmherzigkeit vor der Lehre, von dem wir gesprochen haben, findet seine deutliche Bestätigung im Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium*. Es ist das erste Lehrdokument des Papstes Franziskus und versteht sich, seiner ausdrücklichen Absichtserklärung zufolge, als das Programm für die Kirche für die nächsten Jahre. Das Dokument ruft zur Reform der katholischen Kirche und zu strukturellen Veränderungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems auf. Die Analyse dieser großen Themen dieses Schreibens würde über die Zielsetzung dieses Beitrags hinausführen. Deshalb werden wir uns darauf beschränken, die Elemente herauszuarbeiten, die in Übereinstimmung mit dem bereits besprochenen Interview stehen - Elemente, die den neuen Stil und eine neue Haltung an den Tag legen: im Hinblick auf Dokumente dieser Art, im Hinblick auf den Papst selbst und im Hinblick auf ein Vorhaben für die katholische Kirche.

Gleich im ersten Absatz wird etwas Neues ausgesprochen, was dann das ganze Dokument durchziehen wird: Der Papst schreibt im Briefstil und in einem Tonfall, der die Wirklichkeit der Idee überordnet; auf diese Weise legt er ein offenes Denken an den Tag. Und tatsächlich formuliert er in dem Apostolischen Schreiben ausdrücklich: „Die Wirklichkeit steht über der Idee.“ (EG 233) Diese Einsicht ermöglicht es in seiner Sichtweise, Formen der Realitätsflucht zu vermeiden, wie etwa „die engelhaften Purismen, die Totalitarismen des Relativen, die in Erklärungen ausgedrückten Nominalismen, die mehr formalen als realen Projekte, die geschichtswidrigen Fundamentalismen, die Ethizismen ohne Güte, die Intellektualismen ohne Weisheit“ (EG 231).

Die Auffassung, dass die Wirklichkeit der Idee übergeordnet ist, wird in Verbindung mit dem Primat der Barmherzigkeit gegenüber der Lehre im Verlauf des ganzen Dokumentes zu einer Programmatik. Sehen wir zu:

Das Schreiben stellt einen langen Brief an die Katholiken dar, in dem Franziskus

um den Beitrag der Gläubigen bittet, damit er seinen Dienst besser ausüben könne (EG 32).
Indem der Papst um diesen Beitrag bittet, spricht er einen der Aspekte an, den es zu ändern gilt: die übermäßige Zentralisierung innerhalb der katholischen Kirche. Sie stuft die Rolle der Bischofskonferenzen herab. Diese Zentralisierung „kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik" (EG 32). Es geht hierbei nicht um eine strategische Veränderung, sondern um die Anerkennung der Tatsache, dass das päpstliche Lehramt kein erschöpfendes Wort zu allen Fragen sein darf, die die Kirche und die Welt betreffen (EG 16). Darüber hinaus wird die Nähe der Bischofskonferenzen zur Wirklichkeit in der betreffenden Region anerkannt und gleichermaßen betont, dass alle Christen dazu aufgerufen sind, die Zeichen der Zeit zu lesen (EG 51). Dieser Ausdruck geht auf Papst Johannes XXIII. und dessen Enzyklika *Pacem in terris* sowie auf das Zweite Vatikanische Konzil, näherhin dessen Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes* 4), zurück.
Der Primat der Wirklichkeit gegenüber der Idee veranlasst den Papst, eine beschmutzte Kirche einer auf ihre eigene Sicherheit bedachten, in sich verschlossenen, vorzuziehen:

„Mir ist eine ‚verbeulte' Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verschlossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist." (EG 49)

Das Modell von Kirche, das dem Papst vorschwebt, ist das einer Kirche, die auf die Straße hinausgeht. Das ist ein Punkt, auf den Franziskus im Verlauf des Schreibens häufig zurückkommt. Worum es geht, ist keine neue Sprache für einen alten Proselytismus. Es geht vielmehr um eine Haltung, die von Grund auf von der Barmherzigkeit durchdrungen ist, die davon geprägt ist, sich in die Situationen, ins tägliche Leben hineinnehmen zu lassen und wie Christus mit dem menschlichen Leid in Berührung zu kommen. Diese Kirche, die sich hinaus begibt, muss nach Auffassung des Papstes auch eine „Kirche mit offenen Türen" (EG 46), „das offene Haus des Vaters" (EG 47) sein.
Deshalb kann Franziskus zufolge das Ziel der Pastoral der Kirche nicht die „Selbstbewahrung" (EG 27) sein. Die Kirche ist nicht dazu berufen zu richten, sondern zu vergeben. Man muss „die möglichen Wachstumsstufen der Menschen [...] mit Geduld und Barmherzigkeit begleiten" (EG 44) und respektieren. Der Beichtstuhl darf „keine Folterkammer sein" (EG 44).
Der Papst verankert seine Sichtweise, dass die Wirklichkeit der Idee übergeordnet ist und dass die Barmherzigkeit wichtiger ist als die reine Glaubenslehre, in Jesus Christus selbst als der kritischen Instanz der Kirche. Jesus Christus „kann auch die langweiligen Schablonen durchbrechen, in denen wir uns anmaßen, ihn gefangen zu halten, und überrascht uns mit seiner beständigen

göttlichen Kreativität" (EG 11). Die „unaufschiebbare kirchliche Erneuerung" (EG 27-33), der Franziskus einen großen Teil des Dokuments widmet, beginnt mit der Einsicht, dass das Wort die Schemata der Kirche sprengt und das Prinzip der Freiheit begründet, welches die Kirche akzeptieren muss (EG 22). Die Grundbotschaft der Freude, die dem Dokument seinen Titel verleiht, ist die Botschaft von einem Christus, der „von der Sünde, von der Traurigkeit, von der inneren Leere und von der Vereinsamung" (EG 1) befreit. Diese Botschaft stellt einen Aufruf zur Überwindung des Pessimismus, einer „Fastenzeit ohne Ostern" (EG 6), einer Evangelisierung „mit einem Gesicht wie bei einer Beerdigung" (EG 10), dar, wenngleich der Papst ausdrücklich sagt, dass die Traurigkeit vieler Menschen darauf zurückzuführen sei, dass sie viel leiden (EG 6).

Die programmatische Aussage, dass die Wirklichkeit wichtiger sei als die Idee und dass die Barmherzigkeit der zwanghaften Sorge „der zusammenhanglosen Vermittlung einer Vielzahl von Lehren" (EG 35) übergeordnet ist, muss die Kirche von einer Pastoral der Bewahrung dessen, was bereits existiert, zur Freude „über einen einzigen Sünder, der umkehrt" (EG 15) führen, da ja die neunundneunzig Gerechten der Umkehr nicht bedürfen.

Die Freude um einen Einzigen, der umkehrt, wird in Verbindung mit dem Respekt vor dem Wachstumsrhythmus jedes Einzelnen Veränderungen innerhalb der Kirche bewirken müssen. Der Papst benennt sie und öffnet damit Türen, die bislang verschlossen oder zumindest halb verschlossen waren. Vor allem etabliert er die Option für die Armen nicht nur als ein mögliches Programm für die Kirche, sondern als eines, mit dem ihre Identität selbst auf dem Spiel steht: „Aus diesem Grund wünsche ich mir eine arme Kirche für die Armen" (EG 198), schreibt der Papst. Seine Redeweise weist keinerlei ekklesiale Hermeneutik auf, die die zentrale Botschaft der grundlegenden Dokumente des Christentums in dieser Hinsicht wie einen heißen Brei umgehen könnte (EG 194).

Der Wunsch nach einer Kirche an den Rändern, das heißt nach einer Kirche, die sich zur Begegnung mit denen aufmacht, die am Rand leben, führt zur Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und dem Beiwerk sowohl in dogmatischer als auch in moralischer Hinsicht. Diese Unterscheidung muss also gleichermaßen theologischer wie pastoraler Natur sein. Es würde sich lohnen, die Abschnitte des Apostolischen Schreibens sorgfältiger zu analysieren, die sich auf das „Herz des Evangeliums" (EG 34-39) und auf die „Mission, die in den menschlichen Begrenzungen Gestalt annimmt" (EG 40-49), beziehen, zumal man sagen kann, dass diese Abschnitte die Überlegungen und Schlussfolgerungen des Papstes zu diesem Thema des Wesentlichen und des Beiwerks und seiner Verbindung mit der Glaubenslehre und der Barmherzigkeit in kondensierter Form enthalten.

Der Papst beginnt mit der Einsicht, dass die moralischen Lehren der Kirche oftmals losgelöst vom Kontext dargestellt werden. Hierfür sind nicht nur die Medien verantwortlich. Von seinem Standpunkt aus steht eine Pastoral, die missionarisch sein will, „nicht unter dem Zwang der zusammenhanglosen Vermittlung einer Vielzahl von Lehren, die man durch unnachgiebige Beharrlichkeit aufzudrängen sucht" (EG 35), wie bereits weiter oben gesagt wurde. Damit

gesteht Franziskus ein, dass die Pastoral selbst die moralischen Positionen der Kirche zusammenhanglos darbietet. Und diese Unverbundenheit bezieht er auf eine Darbietung der unterschiedlichen Wahrheiten dergestalt, als ob sie alle von gleichem Gewicht wären. Genau in diesem Zusammenhang erwähnt der Papst die Bedeutung des Begriffs einer „‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre" (EG 36), der dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu verdanken ist (vgl. *Unitatis Redintegratio* 11), sich innerhalb der Kirche auf eine lange Tradition berufen kann und auch mit dem thomistischen Begriff der Hierarchie in der Morallehre zusammenhängt (EG 36-37). Diesem Konzept zufolge sind einige Glaubenswahrheiten „wichtiger, um unmittelbarer das Eigentliche des Evangeliums auszudrücken" (EG 36). Und dies „gilt sowohl für die Glaubensdogmen als auch für das Ganze der Lehre der Kirche, einschließlich der Morallehre" (EG 36). Aus dogmatischer Sicht besteht der „grundlegende Kern" in „der Schönheit der heilbringenden Liebe Gottes, die sich im gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus offenbart hat" (EG 36). Auch aus moralischer Sicht gibt es eine Hierarchie „in den Tugenden und in den Taten, die aus ihnen hervorgehen" (EG 37). Der Papst bezieht sich auf Thomas von Aquin[7] und sagt, dass „die Barmherzigkeit die größte aller Tugenden ist" (EG 37). Das heißt: Das tugendhafteste moralische Verhalten eines Christen besteht darin, barmherzig zu sein. Wenn die Behauptung einer Hierarchie der Wahrheiten aus theologischer Sicht sehr bedeutsam ist, so kann ihre Reichweite in pastoraler Hinsicht zu Veränderungen innerhalb der Kirche führen. Aus theologischer Sicht kehrt die These von einer Hierarchie der Wahrheiten die seit den Achtzigerjahren bestehende Tendenz in den Dokumenten des Lehramtes um, alle Wahrheiten und Lehren einander gleichzusetzen. Diese Tendenz wurde von der berühmten „Kölner Erklärung"[8] aus dem Jahr 1989 dafür verantwortlich gemacht, dass sie zur Verfolgung von Theologen beitrage, die, vor allem in Fragen der Moral, vom Lehramt abweichende Meinungen vertreten.

Aus pastoraler Sicht führt die Hierarchie der Wahrheiten, oder besser: der Tugenden, den Papst zu Konsequenzen für die Predigt und die Haltung der Kirche angesichts von Fragen wie der des Zugangs zu den Sakramenten, des Inhalts der Morallehre sowie der Notwendigkeit, die Ausdrucksweise und die Normen zu überdenken.

Rui Estrada ist Professor an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Fernando Pessoa; er promovierte in Lissabon im Fach Literaturtheorie und erhielt im Jahr 2002 den Essay-Preis des Pen-Clubs. Er hat bis jetzt vier Bücher und etliche Aufsätze veröffentlicht. Forschungstätigkeit an der geisteswissenschaftlichen Fakultät in Porto. Anschrift: Universidade Fernando Pessoa, Praça 9 de Abril 349, 4249-004 Porto, Portugal. E-Mail: restrada@ufp.edu.pt.

Teresa Martinho Toldy ist Professorin für Sozialwissenschaften an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Fernando Pessoa; sie hat an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen SJ (Frankfurt am Main) aus Theologie promoviert; sie arbeitet am Zentrum für gesellschaftswissenschaftliche Forschung der Universität Coimbra, wo sie auch das Projekt „Beobachtung der Religion im öffentlichen Raum" leitet. Sie ist darüber hinaus Präsidentin der portugiesischen Vereinigung feministischer Theologinnen. Sie publiziert im Bereich feministische Theologie, Menschenrechte und Säkularisierung. Anschrift: Universidade Fernando Pessoa, Praça 9 de Abril 349, 4249-004 Porto, Portugal. E-Mail: toldy@ufp.edu.pt.

So beginnt der Papst mit der Feststellung, dass es notwendig sei, pastorale Konsequenzen hinsichtlich dessen zu ziehen, was er als das „rechte Maß" bezeichnet, bestimmte Themen zu behandeln, und hinsichtlich der Akzentsetzung, mit der man dies tut, zum Beispiel wenn „mehr vom Gesetz als von der Gnade, mehr von der Kirche als von Jesus Christus, mehr vom Papst als vom Wort Gottes gesprochen wird" (EG 38) oder wenn man die christliche Moral als eine „stoische Ethik", als „Askese", eine „bloß praktische Philosophie" bzw. einen „Katalog von Sünden und Fehlern" darstellt (EG 39).

Dann ist es notwendig, die Sprechweise zu erneuern. Eine „vollkommen musterhafte", orthodoxe Sprache zu verwenden, anstatt die Nähe zu den Gläubigen zu suchen, kann diese Gläubigen auf Distanz halten, denn eine solche Sprache deckt sich nicht mit der, welche die Leute selbst benutzen und verstehen. Eine solche Sprechweise kann sogar eine Art und Weise darstellen, „einen falschen ‚Gott' und ein menschliches Ideal, das nicht wirklich christlich ist", zu vermitteln (EG 41).

Darüber hinaus ist es notwendig, keine Angst davor zu haben, kirchliche Bräuche, Normen und Vorschriften, die möglicherweise tief in der Geschichte verwurzelt sind, die aber heute nicht mehr in derselben Weise interpretiert werden können, da sie ihre Triftigkeit eingebüßt haben, nicht länger verständlich oder von Bedeutung für die Weitergabe des Evangeliums sind, kritisch zu revidieren (EG 43).

Diese Überlegungen lassen den Papst zum Schluss kommen, dass „der evangelisierende Einsatz sich innerhalb der Grenzen der Sprache und der Umstände bewegt" (EG 45), so wie er auch den Grenzen der Möglichkeiten eines jeden Einzelnen unterworfen ist. Diese Akzeptanz der Grenzen lässt im Papst in Verbindung mit dem Gedanken von der Kirche als einem offenen Haus den Wunsch aufkeimen, dass nicht nur die Türen der Kirche im konkreten physischen Sinne offen stehen mögen, sondern dass sich auch andere Türen öffnen mögen, konkret etwa die Tür zum Zugang zu den Sakramenten (bekanntermaßen eine Streitfrage im Hinblick auf die geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken). Auch wenn der Papst dies nicht ausdrücklich erwähnt, wäre es schwer, den Aufruf zu einer solchen Veränderung nicht zwischen seinen Zeilen zu lesen:

„Alle können in irgendeiner Weise am kirchlichen Leben teilnehmen, alle können zur Gemeinschaft gehören, und auch die Türen der Sakramente dürften nicht aus irgendeinem beliebigen Grund geschlossen werden. Das gilt vor allem, wenn es sich um jenes Sakrament handelt, das ‚die Tür' ist: die Taufe. Die Eucharistie ist, obwohl sie die Fülle des sakramentalen Lebens darstellt, nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen. Diese Überzeugungen haben auch pastorale Konsequenzen, und wir sind berufen, sie mit Besonnenheit und Wagemut in Betracht zu ziehen. Häufig verhalten wir uns wie Kontrolleure der Gnade und nicht wie ihre Förderer." (EG 47)

Genau in diesem Kontext einer Kirche mit offenen Türen ist auch die Perspektive zu verstehen, in die der Papst weiter unten in diesem Dokument die Frage der Abtreibung einordnet. Obwohl er die Lehre der Kirche im Hinblick auf dieses

Thema wiederholt, sich darauf bezieht, „den unantastbaren Wert eines jeden Menschenlebens anzuerkennen", und sagt, dass die Kirche in diesem Punkt ihre Haltung nicht ändern werde, fügt er hinzu:

„Doch es trifft auch zu, dass wir wenig getan haben, um die Frauen angemessen zu begleiten, die sich in sehr schweren Situationen befinden, wo der Schwangerschaftsabbruch ihnen als eine schnelle Lösung ihrer tiefen Ängste erscheint, besonders, wenn das Leben, das in ihnen wächst, als Folge einer Gewalt[9] oder im Kontext extremer Armut entstanden ist." (EG 214)

Und er stellt die rhetorische Frage (übrigens eine Methode, der er sich auch im Interview bedient): „Wer hätte kein Verständnis für diese so schmerzlichen Situationen?" (EG 214)
Es gibt bereits Anzeichen dafür, dass sich Unbehagen und Unzufriedenheit angesichts eines Programms bemerkbar machen, das die Barmherzigkeit über die dogmatische Fixierung und die Wirklichkeit über die Idee stellt. Leonardo Boff weist darauf hin, dass die radikalsten Vertreter dieser Richtung „zum Wohle der Kirche" bereits darum beten: „Herr, öffne ihm die Augen oder schließe sie ihm."[10] Die Befürchtungen des Papstes beziehen sich nicht darauf, und genau diese Befürchtungen empfiehlt er einer Kirche nicht, von der er nicht will, dass sie eine „Zollstation" ist (EG 47). Franziskus hätte es lieber, wenn die Katholiken von einer anderen Furcht ergriffen wären:

„Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ‚Gebt ihr ihnen zu essen.' (Mk 6,37)"

[1] Antonio Spadaro, *Das Interview mit Papst Franziskus*, hg. von Andreas R. Batlogg, Freiburg i. Br. 2013, 43. Antonio Spadaro SJ ist Chefredakteur der Zeitschrift *Civiltà Cattolica*, für die er das Interview machte. Es wurde daraufhin in verschiedenen jesuitischen Zeitschriften weltweit publiziert, im deutschen Sprachraum zunächst in der Zeitschrift *Stimmen der Zeit*. Wir benutzen hier die revidierte Fassung in Buchform. Im Folgenden zitieren wir aus dem Interview mit dem Kurztitel „Interview" und entsprechender Seitenangabe.

[2] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) *Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM von Papst Franziskus*, Bonn 2013 (im Folgenden zitiert als „EG" mit entsprechender Angabe der Nummer des Abschnittes).

[3] „Ich habe eine dogmatische Sicherheit: Gott ist im Leben jeder Person. Gott ist im Leben jedes Menschen. [...] Man kann und muss ihn in jedem menschlichen Leben suchen." (Interview, 62)

[4] Richard Rorty - Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main 2006, 58.

[5] Der Theologe Benedikt XVI. antwortet: „Die monogame Ehe gehört zum Fundament, auf dem die Zivilisation des Westens beruht. Wenn sie zusammenbricht, bricht Wesentliches unserer Kultur zusammen." (Benedikt XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg i. Br. [2]2010, 58). Und einige Seiten weiter heißt es: „Wenn man beispielsweise im Namen der Nichtdiskriminierung die katholische Kirche zwingen

will, ihre Position zur Homosexualität oder zur Frauenordination zu ändern, dann heißt das, dass sie nicht mehr ihre eigene Identität leben darf ..." (ebd., 71).

[6] Vgl. hierzu wiederum Benedikt XVI., der Johannes Paul II. zitiert: „Die Formulierung von Johannes Paul II. ist sehr wichtig: Die Kirche hat ‚keinerlei Vollmacht', Frauen zu weihen. Es ist nicht so, dass wir sagen, wir mögen nicht, sondern: wir können nicht. Der Herr hat der Kirche eine Gestalt gegeben mit den Zwölfen _ und in deren Nachfolge dann mit den Bischöfen und den Presbytern, den Priestern. Diese Gestalt der Kirche haben nicht wir gemacht, sondern sie ist von Ihm her konstitutiv. Dem zu folgen ist ein Akt des Gehorsams, eines in heutiger Situation vielleicht mühsamen Gehorsams." (Benedikt XVI., *Licht der Welt*, 178)

[7] Er zitiert Sth I-II q 66 a 4-6; q 108 a 1; q 30, a 4.

[8] *Wider die Entmündigung - für eine offene Katholizität. Kölner Erklärung katholischer Theologieprofessorinnen und Theologieprofessoren vom Dreikönigsfest 6.1.1989*, in: www.we-are-church.org/de/files/90_k%F6lnerkl.pdf (12. 5. 2013).

[9] Im spanischen Original des Dokuments steht an dieser Stelle nicht „Gewalt" *(violencia)*, sondern „Vergewaltigung" *(violación)*. Lediglich die englische Übersetzung hat diesen ursprünglichen Sinn beibehalten und mit „rape" übersetzt.

[10] Leonardo Boff, *Franziskus aus Rom und Franz von Assisi. Ein neuer Frühling für die Kirche*, Kevelaer 2014, 98-99. Der Übersetzer weist in einer Fußnote darauf hin, dass es im portugiesischen Original wörtlich heißt: „Herr, erleuchte *(ilumine)* oder vernichte *(elimine)* ihn. Dieses Wortspiel hat der Übersetzer durch die hier wiedergegebene Wendung nachzuahmen versucht (Anm. d. Übers.).

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

Der Fußball in Brasilien

Über die Ambivalenzen eines Nationalsports zu Zeiten der Fußballweltmeisterschaft

Iuri Andréas Reblin

Eine Szene wiederholt sich täglich an verschiedenen Orten in Brasilien. Am späten Nachmittag, nach der Schule oder nach der Arbeit, treffen sich Erwachsene, Jugendliche und Kinder auf einem umzäunten Platz, auf brachliegendem Gelände oder auf der Straße, um Fußball zu spielen. Der Fußball ist Teil der kulturellen Identität Brasiliens. Fußball mögen, Fußballfan sein oder eine Profikarriere anstreben ist ein fester Bestandteil des brasilianischen gemeinschaftlichen Imaginären. Viele träumen davon, Fußballspieler oder Fußballspielerin zu werden.

Brasilien ist das Land des Fußballs: Es exportiert viele fähige Spieler auf den internationalen sportlichen Unterhaltungsmarkt. Es zählt zu den Ländern, in

denen die meisten offiziellen Fußballspiele pro Woche stattfinden. Die brasilianische Bevölkerung im Allgemeinen liebt Fußball. Es ist der Sport, den alle kennen und spielen können, der gut für die Gesundheit ist und der gemeinschaftsbildend wirkt. Während der Zeit einer Meisterschaft unterbrechen viele Menschen ihre alltäglichen Aktivitäten, um ihre Mannschaft anzufeuern zu können.

In Brasilien ist der Fußball nicht mehr nur ein Vergnügen, sondern eine Religion. Nicht selten gleicht die Verehrung des Sports fast einem religiösen Fundamentalismus, der sich in der Gewalt der Fanclubs äußert und das Fußballstadion in eine Gladiatorenarena verwandelt. In gewissen Kontexten kann es gar riskant sein, sich als Fan eines bestimmten Clubs erkennen zu geben, denn es besteht die Gefahr, Opfer von Aggressionen und Spott zu werden.

Dies alles ist nicht nur für Brasilien typisch, und dennoch sind diese Charakteristika dort besonders ausgeprägt. Leidenschaft für den Sport und Extremismus gibt es an unterschiedlichen Orten der Welt und sie zeigen die Ambivalenz auf, die den Fußball zuinnerst ausmacht. Als Sportart fördert der Fußball auf der einen Seite die Lebensqualität, die Beziehungen und das Gemeinschaftsgefühl. Auf der anderen Seite kann nicht ignoriert werden, dass der Fußball zu einem lukrativen Geschäft geworden ist, das mit Wertschöpfung und Konsum lockt. Wenn der Fußball diese Dimension erreicht hat, ist er nicht mehr nur ein Spaß am späten Nachmittag oder am Wochenende; dann hört er auf, ein Vergnügen zu sein.

In Brasilien hat sich an der nationalen Umsetzung und Vorbereitung der Weltmeisterschaft all das gezeigt, was Fußball nicht sein sollte: ein Ort, an dem Rechte verletzt werden, Kapital vermehrt und Menschen ihre Würde abgesprochen wird, und an dem Schreie zum Verstummen gebracht werden. Aus diesen Gründen hat die Weltmeisterschaft nicht zuletzt eine Welle des Protests im ganzen Land ausgelöst. Im Zuge der Austragung einer Weltmeisterschaft werden Milliarden Dollar über Merchandising und Ausstrahlungsrechte eingenommen und das austragende Land wird zu einer Reihe von Vorschriften verpflichtet, welche auch die Abänderung geltender Rechte im Land mit sich ziehen. So wurde z.B. auf Bitten der FIFA das Verbot, alkoholische Getränke in den Stadien auszuschenken, für die Zeit der Weltmeisterschaft ausgesetzt.[1] Den erhobenen Daten der nationalen Volksausschüsse zur Weltmeisterschaft (*Nacional de Comitês Populares da Copa*, ANCPC) zufolge, verletzen die Gesetze zur Weltmeisterschaft mindestens sieben Artikel der Verfassung. Eine noch größere Belastung für das Land sind unterdessen die Ausgaben von Milliarden von Dollar für Stadien und einzelne urbane infrastrukturelle Baumaßnahmen, welche Studien zufolge die Lebensqualität der Bevölkerung langfristig nur gering steigern werden. Hingegen schreit der Zustand der gesellschaftlichen Grundbedürfnisse wie Bildung und Gesundheit weiterhin zum Himmel.

Iuri Andréas Reblin, Dr. theol, ist Professor der theologischen Hochschule Faculdades EST in São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasilien. Seine Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Theologie, Kunst, Kultur, Popkultur, Mythen und Religiosität, das Werk von Rubem Alves sowie theologische Didaktik. Anschrift: Rua Amadeu Rossi, 467 Morro do Espelho, 93030-220 São Leopoldo/RS, Brasilien. E-Mail: reblin@est.edu.br.

Die Dokumentation *Domínio Público* (dt. öffentlicher Raum), welche sich mit der Weltmeisterschaft in Brasilien auseinandersetzt und von „Paêbirú Realizações Cultivadas" produziert wurde[2], zeigt, dass die mit der Weltmeisterschaft in Verbindung stehenden Bauarbeiten das Leben von mehr als 170 Millionen Personen gefährden. In dem Video betont Carlos Vainer, Professor an der staatlichen Universität von Rio de Janeiro (Universidade Federal do Rio de Janeiro), dass die Weltmeisterschaft der Stadt als einem sozialen, politischen und kulturellem Ort nicht Rechnung trage, sondern diese nur als ein Geschäft betrachte, das den Interessen des Marktes unterliege. Außerdem zeigt das Video auch, dass selbst die Anwesenheit der polizeilichen Friedenstruppen (die sogenannten UPPs) nicht primär der Sicherheit der Favelas gelte. Vielmehr spekuliere man darauf, neue Investitionsmöglichkeiten wie z.B. durch das Errichten von Hotelketten und Freizeiteinrichtungen zu schaffen, ohne dabei grundlegende Versorgungsfragen wie z.B. öffentliche Apotheken und Schulen zu bedenken. Die öffentlichen Arbeiten anlässlich der Weltmeisterschaft würden von den Verantwortlichen als „soziale Säuberung" verstanden und beruhten auf falschen Annahmen hinsichtlich der Trennung von arm und reich: Man ginge überwiegend davon aus, dass die Armen keine Rechte hätten, weil sie keine Steuern zahlten - so der Soziologe Alexandre Guimarães in der genannten Dokumentation.

Nun haben die nationalen Volksausschüsse ein zweibändiges Dossier herausgegeben, das den Titel *Megaeventos e Violações de Direitos Humanos* („Mega-Events und Menschenrechtsverletzungen") trägt und über die Auswirkungen der öffentlichen Arbeiten anlässlich der Weltmeisterschaft 2014 informiert.[3] Das Dokument bestätigt, dass es zu zahlreichen Rechtsverletzungen bezüglich des Wohnungs- und Arbeitsmarktes, des Versicherungs- und Finanzwesens, der Umwelt sowie des Informationssektors gekommen sei. Es sind solche Taten, die die Menschenrechte verletzen und die Gesetzgebung des Landes schädigen: Menschen werden von dem Land vertrieben, auf dem sie leben, ohne dass ihnen vorher die Möglichkeit gegeben würde umzuziehen. Historische Gebäude werden abgerissen und neue Gebäude und Sportkomplexe gebaut. Die Lebenshaltungskosten für Transport und Lebensmittel sind infolgedessen exzessiv angestiegen. Golfplätze werden in Naturschutzgebieten gebaut und Seen teilweise aufgeschüttet. Die Arbeitsbedingungen während der Weltmeisterschaft sind prekär. In der Summe ist dies der Preis, den Brasilien für die Austragung der Weltmeisterschaft zahlen muss: Verletzungen der Grundrechte, Kapitalanhäufungen von Privatunternehmen sowie Prekarisierung der Lebensqualität, vor allem in den armen Gemeinden, die direkt von den öffentlichen Arbeiten der Weltmeisterschaft betroffen sind. Lohnt sich das? Für wen?

Angesichts des bisher gezeichneten Bildes scheint sich der Sport, der identitätsstiftend für den brasilianischen Abend ist und ein Teil der sozialen wie kulturellen Identität bildet, sehr weit von dem Fußball entfernt zu haben, wie ihn die FIFA vertritt. Der Fußball ist kein Vergnügen mehr oder ein Ort der Integration und der Gemeinschaft sondern nur noch ein Geschäft, in dessen Namen soziale Ungleichheiten gerechtfertigt werden.

Die Theologie muss angesichts dieser Situation handeln und eine prophetische Rolle einnehmen. Schlussendlich beschäftigt sich die Theologie mit dem sozialen Leben und dem Wohlbefinden der Gemeinschaft und verfolgt das Ziel, allen ein gutes und besseres Leben zu ermöglichen; sie geht von dem Wissen aus, dass Gott in der Welt handelt und etwas von uns erwartet. Die politischen Theologien und Befreiungstheologien in Lateinamerika haben ihre Pastoral und Arbeit in den Basisgemeinden entsprechend dahingehend ausgerichtet. Sie identifizieren sich mit den sozialen Bewegungen Nordamerikas, mit dem Befreiungskampf der Feministinnen und der Schwarzen und mit der öffentlichen Theologie in Südafrika, die sich für den Versöhnungsprozess und den Kampf um Rechte einsetzt. Die Theologie handelt hinsichtlich des Fußballs aus dieser selben Dynamik heraus und macht von ihrem prophetischen Charakter der Verkündigung und des Anklagens Gebrauch: Sie handelt im Rahmen der gesellschaftlichen Kämpfe für Grundrechte prophetisch und engagiert, und sie positioniert sich an der Basis.

Zum Schluss bleibt, den prophetischen Auftrag der Theologie zum Ausdruck zu bringen: „Möge der Eröffnungspfiff nicht den Projekten gelten, die im Zusammenhang mit der Weltmeisterschaft entstehen, und mögen die Olympischen Spiele nicht deshalb öffentlich diskutiert werden, weil sie das Existenzrecht und die Sicherheit aller Gemeinden und armen Vororte aufs Spiel gesetzt haben. Möge keine Medaille vergeben werden solange das Arbeitsrecht nicht vollständig akzeptiert wurde. Möge niemand verfolgt werden, weil er im öffentlichen Sektor arbeitet. Möge die Vetternwirtschaft aufhören und der Schutz der Umwelt garantiert werden. Möge das Spektakel nur ausgetragen werden, wenn die Rechte der Fans und Konsumenten geachtet werden. Und, was nicht weniger wichtig ist, mögen die Organisatoren der Weltmeisterschaften und der Olympiaden das Versprechen geben, dass die privaten Kosten von privaten Kapitalgebern bezahlt werden und nicht von öffentlichen Geldern.“[4] Möge der Fußball letztlich eine Bühne des Dialogs, der Freude und der Kooperation sein, weil das gemeinsame Spiel wichtiger ist als der Sieg.

[1] Vgl. die Gesetzesvorschriften zur Fußball-Weltmeisterschaft in Brasilien, Gesetz Nr. 12.663, 5. Juni 2012. Abrufbar unter: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/Lei/L12663.htm (25. 1. 2014).

[2] Siehe die Website der Produktionsfirma: www.paebiru.com (25. 1. 2014).

[3] Richtlinien der nationalen Volksausschüsse zur Weltmeisterschaft (*Nacional de Comitês Populares da Copa*, ANCPC): *Megaeventos e Violações de Direitos Humanos*. Rio de Janeiro, 2012. Abrufbar unter: www.apublica.org/wp-content/uploads/2012/01/DossieViolacoesCopa.pdf (25. 1. 2014).

[4] ANCPC, 2012, S. 10_11.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Miriam Leidinger

Bryan Massingale, Trayvon Martin und die Fortdauer der weißen Mitschuld

Alex Mikulich

Die Stellungnahme *When profiling is 'reasonable,' injustice becomes excusable* [Wenn Profiling ‚vernünftig' ist, wird Unrecht entschuldbar][1] von Pfarrer Bryan Massingale bestimmt im Fall von Trayvon Martin die Realität als eine des Erinnerungsverlusts der Weißen, des Machtgefälles und des privilegierten Zugangs zu Rechtsmitteln. Bevor ich auf Massingales Überlegungen zu sprechen komme, will ich zunächst die grundlegenden Fakten des Falles in Erinnerung rufen.

Trayvon Martin war ein 17-jähriger Afroamerikaner, der am 26. Februar 2012 Familienmitglieder in einer bewachten Wohnanlage in Sanford, Florida, besuchte, um mit ihnen zusammen ein Basketballspiel der Profi-Auswahlmannschaft anzusehen. Während der Halbzeit des Spiels ging Martin zu einem nahegelegenen Gemischtwarenladen, um Süßigkeiten und eine Dose Eistee zu kaufen. Als Martin zurück zum Haus ging, verdächtigte George Zimmerman, ein freiwilliger Hauptmann der Bürgerwehr, Martin umgehend krimineller Betätigung und rief die Polizei.

Obwohl der Notrufleiter Zimmerman anwies, an Ort und Stelle bis zum Eintreffen der Polizei zu warten, fuhr Zimmerman mit seinem Fahrzeug dem zu Fuß gehenden Martin hinterher. Es folgte eine Konfrontation, für die Zimmerman der einzige lebende Zeuge ist. Im Verlauf der siebenminütigen Konfrontation schoss Zimmerman den unbewaffneten Martin in die Brust. Martin starb auf der Straße, 60 Meter von dem Haus entfernt, in dem er zu Besuch war.

George Zimmerman wurde schließlich angeklagt und stand am 24. Juni 2013 vor einer ausschließlich aus Frauen bestehenden Gruppe von Geschworenen. Die Geschworenen hatten drei Möglichkeiten: Sie konnten Zimmerman des Mordes mit bedingtem Vorsatz für schuldig befinden; sie konnten auf das geringere Delikt der fahrlässigen Tötung erkennen oder ihn für nicht schuldig erklären. Die sechs Frauen befanden Zimmerman am 13. Juli 2013 für nicht schuldig.

Ein Schlüsselelement von Zimmermans rechtlicher Verteidigung war das „Stand Your Ground"-Gesetz des Staates Florida.* Nach diesem Gesetz hätte Zimmerman sich noch vor dem ordentlichen Verfahren selbst vor dem Richter verteidigen können, ohne dass Geschworene zur Urteilsfindung herangezogen worden wären. Im Erfolgsfall wäre die Anklage zurückgezogen worden. Doch Zimmermans Anwälte entschieden sich gegen eine solche vorgerichtliche Anhörung, denn sie sahen eine Chance für einen Freispruch durch Geschworene.

In seinen Vorgaben an die Geschworenen zitierte der Richter das „Stand Your Ground"-Gesetz. Diesem Gesetz zufolge reicht es für die Anklagebehörde nicht aus nachzuweisen, dass Zimmerman unklug gehandelt habe, als er Martin verfolgte. Die Gesetze von Florida verlangen von Zimmerman nicht, dass er sich irgendwann zurückzieht; er hat grundsätzlich das Recht, sich selbst zu behaupten („to stand his ground") und auf Gewalt mit Gewalt zu antworten. Zimmerman musste nicht beweisen, dass er tatsächlich bedroht worden war. Die Beweislast lag bei der Staatsanwaltschaft, die nachweisen musste, dass Zimmerman keinen ernsthaften Grund hatte, um sein Leben zu fürchten.

Die Anweisungen an die Geschworenen hielten fest: „Sie müssen davon ausgehen oder glauben, dass George Zimmerman unschuldig ist." Zimmerman war nicht verpflichtet, irgendetwas zu beweisen. Außerdem wurde den Geschworenen vorgegeben: „Falls eine Überzeugung [von der Schuld des Angeklagten] besteht, dann kann sie nicht fest sein, sondern bleibt schwankend und unentschieden, doch dann ist die Anklage nicht über jeden vernünftigen Zweifel erhaben, und Sie müssen George Zimmerman für nicht schuldig erklären, weil vernünftige Zweifel bestehen."[2]

Wie Ta-Nehisi Coates, ein Journalist des Magazins *Atlantic* beobachtet hat, hielten sich die Geschworenen exakt an die Vorgaben des Gesetzes. Die ungerechtfertigte Tötung von Trayvon Martin „wurde von einem Land hervorgebracht, das es während eines Großteils seiner Geschichte für richtig hielt, eine Klasse von Parias zu etablieren. Die Tötung von Trayvon Martin durch George Zimmerman ist kein Programmierfehler. Sie ist die folgerichtige Wirkung von Kräften, die wir vor vielen Jahren in Gang gesetzt haben, und wir haben nur wenig getan, um sie wieder anzuhalten."[3]

Es ist kaum zu bestreiten, dass Trayvon Martin, wenn er weiß gewesen wäre, noch leben und für die Welt ein Unbekannter sein würde. Es ist alltägliche Praxis, dass Weiße tendenziell für unschuldig gehalten werden und Schutz erhoffen dürfen von Polizei, Sicherheitskräften und Bürgerwehrhauptleuten. Dagegen werden täglich unschuldige Schwarze im Rahmen polizeilicher Überwachungsmaßnahmen angehalten, gefilzt, schikaniert, festgenommen und getötet. Alle 28 Stunden wird mindestens ein Schwarzer von der Polizei oder von Bürgerwehren getötet.[4] Die tatsächliche Zahl ist wahrscheinlich noch höher. Die New Yorker Bürgerrechtsvereinigung *Civil Liberties Union* fand heraus, dass das „Anhalten und Durchsuchen"-Programm der Stadt New York zu einem überproportionalen Anhalten von dunkelhäutigen Männern durch die Polizei geführt hat, obwohl 90 Prozent von ihnen sich als unschuldig erweisen.[5]

Alex Mikulich promovierte an der Loyola-Universität von Chicago und ist Assistenzprofessor am Jesuit Social Research Institute der Loyola-Universität von New Orleans. Seine Forschungsarbeit beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von „Rasse" und sozialer Gerechtigkeit vor allem in den USA. Zusammen mit Laurie Cassidy und Margaret Pfeil ist er Autor von: The Scandal of White Complicity in US Hyper-Incarceration: A Nonviolent Spirituality of White Resistance (2013). Anschrift: Jesuit Social Research Institute, Loyola University, Box 94, 6363 St. Charles Ave., New Orleans, LA 70118, USA. E-Mail: mikulich@loyno.edu.

„Der Blues: ein Gefühl der Frustration und der Trauer angesichts der brutalen Wirklichkeit; die Weigerung aufzugeben trotz tiefen Schmerzes."

Diese Worte zeigen Bryan Massingales tiefes Gefühl der Frustration und der Trauer über den Freispruch für George Zimmerman und über das „aufgeregte Leugnen" allzu vieler, dass Rasse in diesem Fall eine Rolle gespielt habe. Father Bryan berichtet von seinen eigenen Erfahrungen damit, von der Polizei angehalten und ermahnt zu werden, sich „nicht in fremde Angelegenheiten einzumischen", von Erfahrungen, „aufgemischt" zu werden und einmal sogar beschuldigt zu werden, ein Krimineller zu sein, wie schon sein völlig anderer Körperbau verrate.

Massingales Blues ist „mit Zorn verschnürt", denn er müsse „das Kreuz der weißen Ängste und Befürchtungen tragen", immer die „zusätzliche Meile" mitgehen, seinen Alltag unterbrechen, um den Weißen zu versichern, dass er keine Bedrohung sei. Manchmal, so fährt er fort, sei das Tragen des Kreuzes der weißen Ängste und Befürchtungen eine schwere Belastung, die ihn ausrufen lasse: „Es reicht!" Wenn ihm, wie im Fall von Trayvon, ein solcher Ausruf entfahre, „werfen sie dir vor, nicht bedacht zu haben, welche Konsequenzen deine Ungeduld [und] deine Weigerung haben könnten, dich auf die Verdächtigungen und Ängste der Gesellschaft einzustellen."

Sein tiefster Blues aber kommt daher, dass allzu viele weiße Amerikaner das Rassen-Profiling - die Verdächtigung allein aufgrund der Hautfarbe - für eine vernünftige Sache halten. Trotz anderslautender Fakten ist es für Weiße ausgemacht, dass schwarze Männer die überwiegende Mehrheit aller Verbrechen begehen. Und nach ihrem tiefsitzenden „Bauchgefühl" halten Weiße die meisten schwarzen Männer solange für Kriminelle, bis jeder einzelne schwarze Mann das Gegenteil bewiesen hat. Dass einige Unschuldige belästigt oder verletzt würden, sei für die Weißen eben der Preis, den die Gesellschaft für die Sicherheit der Weißen bezahlen müsse. „Kollateralschäden", stellt Massingale fest, „sind nicht bloß eine Realität in auswärtigen Kriegen."

Diese Beobachtung führt Massingale dazu, die „Geschworene B 37" zu zitieren, die einzige Geschworene des Zimmerman-Prozesses, die öffentlich über den Fall gesprochen hat. Sie erklärte: „George Zimmerman ist ein Mann, dessen Herz am rechten Fleck war, das aber verschoben worden ist von all dem Vandalismus in den Wohnvierteln, und weil er diese Leute unbedingt schnappen wollte, ging er einfach über das hinaus, was er eigentlich tun sollte. Aber ich glaube, er hatte sein Herz am rechten Fleck. Es ging nur schrecklich schief."

Doch, so fragt Massingale, *„für wen* ging die Sache denn so schrecklich schief?" Zimmerman wollte nur vernünftigerweise seine Nachbarschaft vor Vandalen beschützen, doch die Geschworene B 37 berührt es nicht, dass ein unschuldiger Trayvon Martin ebenfalls sein Herz am rechten Fleck hatte, als er seine Familienangehörigen besuchte. Martins Kritiker, so fährt Massingale fort, gestanden ihm kein Recht zu, „sich gegen jemanden zu verteidigen, der ihn aggressiv verfolgte, ohne dass er denjenigen provoziert hatte.

Hier betritt der Rassismus die Szene, aber nicht, so erläutert Massingale, im Sinne von offenen Akten der Grausamkeit, sondern im Medium der unbewussten Voreingenommenheit, wie sie sich manifestiert in den um sich greifenden Assoziationen von „schwarz" mit Kriminalität und dem kulturell verankerten Willen, den Nicht-Schwarzen zumindest einen Vetrauensvorschuss zu geben.

Dieser Fall enthüllt die „unbewusste Unfähigkeit vieler weißer Amerikaner und Amerikanerinnen, die Situation ihrer Mitbürger mit schwarzer Hautfarbe zu verstehen - von Empathie ganz zu schweigen. Der Urteilsspruch im Zimmerman-Verfahren verweist auf einen tiefen Mangel an etwas, das die katholische Soziallehre ‚Solidarität' nennt, d.h. die Überzeugung, dass ‚sie' im Grunde ‚wir' sind."

Massingale schließt: Martin „wird zu einem bedauernswerten - aber notwendigen - Opfer eines vernünftigen Sicherheitsbedürfnisses. Theologisch gesprochen ist er ein Opfer auf dem Altar der weißen Angst." Darin liegt unverkennbar eine theologische Bezugnahme Massingales auf die Eucharistie und auf die Unvereinbarkeit zwischen eucharistischer Anbetung und weißem Götzendienst. Und was noch wichtiger ist - er wirft Fragen auf nach der „weißen Seele" und wie diese in Kirche, Gesellschaft und Wissenschaft inkarniert ist. Er richtet grundsätzliche theologische, methodische und spirituelle Fragen an die gesamte Architektur der modernen katholischen Theologie.[6]

Eigenartigerweise jedoch gab es auf der Internetseite, wo sonst Theologen und andere katholische Intellektuelle intensiv über alle nur denkbaren sozialen, rechtlichen, politischen und wirtschaftlichen Themen diskutieren, kaum Reaktionen auf Massingales Essay. Weiße Theologen scheinen von Geburt an unfähig zu sein, mit Bryan Massingale mitzudenken, mitzufühlen und Fragen an die *Subjekte* des theologischen Sprechens zu richten - auch in Bezug auf ihre Ängste, Befürchtungen, Vorurteile und ihren Stolz. Das Schweigen der Weißen - eine Manifestation ihrer Privilegien und ihrer Macht - scheint seine Herrschaft weiterhin fortzusetzen. Der weißen Theologenschaft steht somit eine nachhaltige Auseinandersetzung mit der weißen Mitschuld am Rassen-Profiling, an den überproportionalen Festnahmen, Verurteilungen und Inhaftierungen unserer afro- und lateinamerikanischen Brüder und Schwestern noch bevor.

Ich hoffe, dass der Dank an Bryan Massingale, den einige wenige weiße Theologen im Internet zum Ausdruck gebracht haben, für den Willen steht, nachhaltig das Gespräch zu suchen und Mitverantwortung für den Schmerz, das Leiden, die Verluste an Leben zu übernehmen, zu der er uns Anwesende einlädt. Dieses Leiden ist nicht etwas, das getrennt von uns „irgendwo dort draußen" existierte - es handelt sich um unsere Brüder und Schwestern in Christus, die unserer Liebe und Verantwortung teilhaftig werden sollen. Die Glaubwürdigkeit unseres Glaubens und unsere theologische Berufung stehen auf dem Spiel. Was werden wir antworten?

Bryan Massingale seinerseits schließt seinen Essay mit der Einladung, miteinander die Umkehr anzugehen: *„Der Blues: die Weigerung aufzugeben trotz tiefen Schmerzes.* Ich unterbreite meine Überlegungen hier in Trauer, Zorn und schmerzerfüllter Hoffnung. Im Hoffen gegen alle Hoffnung, dass dieses Zeugnis

ein Katalysator sein möge für die Umkehr, die uns, unabhängig von unserer Hauffarbe, frei machen wird von dem tragischen Wahn, der weiterhin unsere Nation verführt und unsere Kinder in Gefahr bringt. Und unseren Glauben kompromittiert."[7]

* Anm. d. Übers.: „stand your ground" ist ein stehender Ausdruck für Selbstbehauptung.

[1] Bryan Massingale, *When Profiling is "Reasonable," Injustice Becomes Excusable,* in: US Catholic, 19. Juli 2013, www.uscatholic.org/blog/201307/when-profiling-"reasonable"-injustice-becomes-excusable-27574.

[2] Der volle Text der Vorgaben an die Geschworenen ist nachzulesen unter: www.npr.org/blogs/thetwo-way/2013/07/12/201410108/read-instructions-for-the-jury-in-trial-of-george-zimmerman.

[3] Ta-Nehisi Coates, *Trayvon Martin and the Irony of American Justice,* in: The Atlantic, 15. Juli 2013, www.theatlantic.com/national/archive/2013/07/trayvon-martin-and-the-irony-of-amerian-justice/277782/.

[4] Malcolm X Grassroots Movement, *Operation Ghetto Storm: 2012 Annual Report on Extrajudicial Killings of 313 Black People by Police, Security Guards, and Vigilantes,* www.mxgm.org/wp-content/uploads/2013/04/Operation-Ghetto-Storm.pdf.

[5] New York Civil Liberties Union, *Stop-and-Frisk 2012,* www.nyclu.org/files/publications/2012_Report_NYCLU_0.pdf.

[6] Vgl. Alex Mikulich - Laurie Cassidy - Margaret Pfeil, *The Scandal of White Complicity in U.S. Hyper-Incarceration: A Nonviolent Spirituality of White Resistance,* Palgrave 2013, worin die Kategorie der weißen Mittäterschaft als Kernstück einer alternativen theologischen, moralischen und spirituellen Methodologie vorgestellt wird.

[7] Massingale, *When Profiling is "Reasonable".* Hervorhebung im Original.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Christentum als Ware?

Thomas Weißenborn: Christsein in der Konsumgesellschaft. Nachdenken über eine alltägliche Herausforderung, Marburg: Verlag der Francke-Buchhandlung 2010, 139 S., € 9,95

Mirsoslav Volf: Umsonst. Geben und Vergeben in einer gnadenlosen Kultur, Gießen: Brunnen-Verlag 2012, 320 S., € 19,99

Mark Clavier: Rescuing the Church from Consumerism, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 144 S., £ 10,99

Das Thema „Christentum, Konsum und Markt" wirft die Frage auf, ob sich das Christentum in unserer westlichen Konsumgesellschaft nicht ungewollt selbst zur Ware macht, zum Konsumartikel, den man sich (wie ein angesagtes Label) zulegen kann, um seine religiösen Bedürfnisse zu befriedigen - anstatt einen alternativen Lebensstil zu praktizieren. Drei Bücher, die sich dieser Fragestellung widmen, sollen hier vorgestellt werden. Es ist bestimmt kein Zufall, dass sie alle keine Beiträge aus dem Bereich der wissenschaftlichen Theologie darstellen und dass sie von Verlagen stammen, die sich eher der Verbreitung von Frömmigkeits- und Erbauungsliteratur widmen.

Thomas Weißenborn hat ein Buch vorgelegt unter dem Titel *Christsein in der Konsumgesellschaft. Nachdenken über eine alltägliche Herausforderung.* Es ist im Verlag der Francke-Buchhandlung in Marburg erschienen; Weißenborn ist dort Dozent für Neues Testament und Systematische Theologie am evangelikal geprägten Marburger Bibelseminar. Sein Buch ist in drei Abschnitte unterteilt unter den Überschriften „Die Spiritualität des Konsums", „Der Konsum der Spiritualität" und „Eine Spiritualität gegen den Konsum". Wie so oft ist der erste Teil der Analyse des *Status quo* gewidmet und bringt insofern wenig Neues (eine kritische Bestandsaufnahme unserer Konsum- und Wegwerfgesellschaft, des

Turbo-Kapitalismus, der Globalisierung und Umweltzerstörung). Im zweiten Teil werden Parallelen aufgezeigt zwischen Marketingmechanismen in der Gesellschaft und bestimmten Praktiken in der evangelikalen Szene: Nach Weißenborn „scheuen wir oft nicht davor zurück, die ‚Erlösung' in der Sprache der Ökonomie an den Mann und die Frau zu bringen. Gott macht ein ‚Angebot', über das wir nachdenken sollten, weil es ‚etwas für uns' sein könnte. In nicht wenigen Veranstaltungen wird diese marktgerechte Verkündigung mit einem Ruf nach vorn und fest formulierten Übergabegebeten verknüpft. Auch das erinnert an geschäftliche Transaktionen, die wir von ‚Butterfahrten' und Ähnlichem kennen: Nach einigen auflockernden Einlagen und der ausführlichen Präsentation des Produktes durch einen werbetechnisch versierten Verkäufer werden die Kunden zum sofortigen Kauf aufgefordert. Ist diese Nähe nur Zufall, oder steckt tatsächlich ein konsumorientiertes Verständnis des Christentums dahinter?" (S. 43) So begrüßenswert es ist, dass der Autor sich hier selbstkritisch mit seiner eigenen religiösen Tradition auseinandersetzt, so wenig erscheinen seine Beobachtungen außerhalb der evangelikalen Christenheit relevant zu sein. Eine eklektische und synkretistische Spiritualität lehnt er jedenfalls ab.

Von allgemeinerem Interesse ist sein Entwurf einer „Spiritualität gegen den Konsum" (ab S. 63). Wenngleich auch hier die Darstellung teilweise etwas undifferenziert ist (etwa wenn die Kritik am Individualismus mit dem Argument begründet wird, dass dies „nicht der Weg der Bibel ist", S. 69), so finden sich Überlegungen, die uns grundsätzlich herausfordern: Weißenborn fordert eine Spiritualität des Maßhaltens und „die Wiederentdeckung des asketischen Ideals" (S. 79), einen zunehmenden Verzicht auf Statussymbole und die exemplarische Handarbeit (man wird an das Bild von Mahatma Gandhi vor dem Spinnrad erinnert): „Das Herstellen von Dingen für den täglichen Gebrauch, der Erwerb von grundlegenden Fähigkeiten ist deshalb Teil der Antwort auf die Sinnfrage. Wir bekommen einen Wert, wenn wir etwas zu geben haben und nicht immer nur Nehmende sind. Kochen, Backen, Hand- und Heimwerkerarbeiten, Hausmusik oder künstlerische Fähigkeiten sind deshalb grundlegend, wenn wir dem auf Konsumdenken beruhenden fragilen Selbstwertgefühl etwas Tieferes entgegensetzen wollen." (S. 81) Hier sind wir ganz im Bereich der Praxis angelangt, auf den diese Spiritualität abzielt. Deshalb mündet dieser Entwurf auch in einem Anhang unter dem Titel „Erste Schritte vom Haben zum Sein", worin geradezu eine „Gebrauchsanweisung für einen alternativen Lebensstil" entwickelt wird (unter den Stichworten „informieren", „nachhaltig konsumieren" sowie „verzichten und abgeben" - übrigens weder moralisierend noch platt, sondern differenziert und gut zu lesen). Und schließlich wird dann mit dem Hinweis auf die Kreuzestheologie doch noch eine theologische Begründung angedeutet, worauf sich der Gegenentwurf zur Konsumgesellschaft stützen kann: „Nur Liebende können ermessen, worum es hier geht. Wer konsumiert, liebt nicht; lieben kann nur, wer sich konsumieren lässt, wer sich verzehrt für den Anderen". (S. 108)

Dieses Buch ist ein Beispiel dafür, dass auch im Bereich des evangelikalen Christentums ökologische und gesellschaftspolitische Fragen zu einer ernsthaf-

ten Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben anregen können - jenseits der so verhängnisvollen Argumentation, der Untergang dieser Welt sei ja ohnehin schon in der Bibel vorausgesagt, und deshalb verbiete es sich für Gläubige, in ihr noch „ein Apfelbäumchen zu pflanzen". Im angelsächsischen Bereich besetzen politisch engagierte Evangelikale zumindest eine erkennbare Nische (Jim Wallis, Ronald Snyder u.a.); in Deutschland bilden sie eine seltene Ausnahme, und ihre Stimme verdient umso mehr Gehör.

Mit dem Buch *Umsonst* von Miroslav Volf wechseln wir nun in die englischsprachige Welt (wobei der Autor gebürtig aus Kroatien stammt und sein Buch in einer sprachlich hervorragenden deutschen Übersetzung von Friedemann Lux vorliegt). Der Verfasser ist Direktor am Center for Faith and Culture an der Yale Divinity School in den USA. Dort leitet er ein auf viele Jahre angelegtes Forschungsprojekt zum Thema „Faith as a Way of Life", und seine Hauptaufgabe in diesem Projekt besteht darin, „ein Buch zu schreiben, das den christlichen Glauben als Lebensstil darstellt und die Leser einlädt, sich auf diesen Lebensstil einzulassen" (S. 307). Das Ergebnis seiner Arbeit legt er hier vor. Sein Buch *Free of Charge* wurde vom Erzbischof von Canterbury für das Jahr 2006 als *Lent Book* (d.h. als spiritueller Begleiter durch die Fastenzeit) ausgewählt, und es ist in der Tat dazu geeignet, säkular geprägten Zeitgenossen einen neuen Zugang zu Grundwahrheiten des christlichen Glaubens zu eröffnen. Dies (und nicht die Kritik an der Konsumgesellschaft oder am „Christentum als Ware") ist das Hauptanliegen dieses durchaus lesenswerten Buches.

Volf stellt sich seiner Aufgabe, indem er sich mit zwei Begriffen auseinandersetzt, die sowohl in unserer Kultur als auch für den christlichen Glauben eine zentrale Rolle spielen, nämlich *Geben* und *Vergeben*. Der Aufbau des Buches ist streng logisch (und sein Inhalt ist zugleich sehr persönlich geprägt - eine seltene Kombination, die der Lektüre einen besonderen Reiz verleiht). Die beiden Grundbegriffe bilden die zwei Teile dieses Buches; jeder Teil beginnt mit einem persönlichen „Zeugnis" aus der Biographie des Autors (er stammt aus einem pfingstkirchlichen Elternhaus, wo „Zeugnis geben" eine spirituelle Grundübung darstellt). Sodann wird das Thema jeweils in drei parallelen Gedankenschritten erschlossen: Gott der (Ver)gebende - Wie sollen wir (ver)geben? - Wie können wir (ver)geben? Die Tugenden des Gebens bzw. Vergebens werden also zunächst auf Gott als ihr Vorbild und ihren Quellgrund zurückgeführt; anschließend wird dargelegt, dass jeder Mensch sowohl die „Macht" als auch das „Recht" hat, zu (ver)geben.

Gerade der erste Teil, worin die Gedanken zum Thema „Geben" entfaltet werden, bietet indirekt durchaus eine Kultur- und Kapitalismuskritik der „gnadenlosen" Gesellschaft, in der wir leben. Dennoch scheinen mir die Herausforderungen und die spirituelle Tiefe beim Thema „Vergeben" noch größer zu sein. Der Autor selbst spricht hier von einer Steigerung, denn ihm zufolge ist „es schwieriger [...] zu vergeben als zu geben" (S. 168). Das Geben vollzieht sich innerhalb einer grundsätzlich positiven Dimension; es geht um Teilen und Schenken - auch wenn die Empfänger nicht unbedingt unsere Freunde oder auch nur Bekannte sein müssen. Beim Vergeben dagegen ist stets der Kontext von Schuld und Schmerz

vorhanden, und die Gabe der Versöhnung wird hier einem „Feind" zuteil. Besonders schwierig ist dies, wenn der Täter keine Vergebung erbittet, ja seine Schuld nicht einmal erkennt. Volf stellt hier keine dogmatischen Grundsätze und keine Maximalforderungen auf, sondern beschreibt voller Feingefühl und mit seelsorgerlichem Trost die Vergebung als zarte Pflanze, die wachsen kann und wird, wenn einmal ein Anfang gemacht ist. Am Beispiel einer bosnischen Frau, die während des Bürgerkriegs misshandelt und gedemütigt wurde und sich daraufhin dem Hass verschrieben hat, kommt Volf zu dem hoffnungsvollen Schluss: „Und irgendwann wird er vielleicht da sein, der Tag, wo sie vergeben kann. Es kann sein, dass sie mit der einen Hälfte ihrer Seele vergibt, während die andere nach Rache schreit. Oder sie vergibt, nur um dies im nächsten Moment wieder zurückzunehmen. Oder sie vergibt ein paar von den leichteren Vergehen, aber nicht die allerschlimmsten. Solche zögerlichen, schwankenden Versuche sind noch nicht die volle Vergebung, aber sie sind ein Anfang. Und wenn diese Frau den zarten Schössling der Vergebung, der durch die Kruste der Rache, mit der sie sich schützt, brechen will, nicht gleich wieder zertrampelt, sondern ihn mit dem lebendigen Wasser der Güte Gottes gießt, dann kann er so hoch wachsen, dass er eines Tages Früchte trägt." (S. 267) Immer wieder weist der Autor seine Leser und Leserinnen hin auf „Gott, der den Undankbaren gibt und den Gottlosen vergibt" (S. 289).

Das Buch des anglikanischen Priesters Mark Clavier *„Rescuing the Church from Consumerism"* nähert sich dem Problem von Kirche und Konsumgesellschaft nochmals aus einer anderen Perspektive. Es wurde nicht ins Deutsche übersetzt; zu sehr ist es dem Kontext der US-amerikanischen bzw. britischen Gesellschaft verhaftet (der Verfasser hat in beiden Ländern gelebt). Seine wesentliche These besagt, dass die Versuche innerhalb der anglikanischen Kirche, durch alternative gottesdienstliche Angebote kirchendistanzierte Zielgruppen anzusprechen, auf einer Verwechselung von *mission* und *worship* beruhen (S. 73 u.ö.) und als Ausdruck von Konsumorientierung zu kritisieren seien - eine Auffassung, der sich die Rezensentin keineswegs anschließen kann. Vielmehr bin ich davon überzeugt, dass es für die Kirchen aller Konfessionen unerlässlich ist, neue und kreative Wege der Pastoralarbeit mutig zu beschreiten, damit der christliche Glaube seine gesellschaftsgestaltende Kraft auch im dritten Jahrtausend entfalten kann.

Jutta Koslowski

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Katechese neu denken



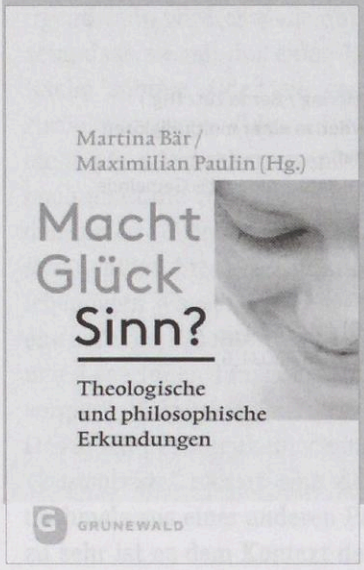
Patrik C. Höring / Bernd Lutz (Hg.)
Christwerden in einer multireligiösen Gesellschaft
Initiation – Katechumenat – Gemeinde

Format 14 x 22 cm
128 Seiten
Paperback
€ 16,99 [D] / sfr 24,50
ISBN 978-3-7867-3031-6

Die volkskirchliche Selbstverständlichkeit der Säuglingstaufe schwindet. Gleichzeitig wird die Zahl derer, die im Erwachsenenalter ihren Weg zum Glauben und zur Taufe finden, immer größer. Dies rückt die Erwachsenenkatechese zunehmend in den Fokus christlicher Gemeinden. Damit einher geht die Frage, wie diese Gemeinden aussehen müssen, wenn sie initiationsfähige, einladende und inspirierende Gemeinden sein wollen.
Das vorliegende Buch nimmt diese Herausforderungen in den Blick und beleuchtet aus theologischer, religionswissenschaftlicher und praktischer Perspektive die vielfältigen Wege des Christwerdens sowie die ekklesiologischen Prämissen lebensnaher Gemeinden.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

Sinnsuche in der Nachmoderne



Martina Bär / Maximilian Paulin (Hg.)
Macht Glück Sinn?
Theologische und philosophische Erkundungen

Format 14 x 22 cm
252 Seiten
Paperback
€ 28,- [D] / sfr 38,50
ISBN 978-3-7867-3023-1

Christliche Theologie sieht traditionell den Sinn des menschlichen Lebens durch Gott gegeben: Wer sein Leben nach dem Willen Gottes ausrichtet, stellt es in einen letzten Sinnhorizont und sichert sich den Lohn im Jenseits, das Glück der Gottesschau. Doch die Prämissen dieses Konzeptes sind fragwürdig geworden. Ist nicht der Mensch seines Sinnes Schmied? Liegt nicht aller Wert in den Dingen und im Leben selbst, sodass nur das Glück selbst Sinn stiftet? Jedoch: Existenziell dramatische Erfahrungen stellen diese Sicht infrage. Wenn das Glück ausbleibt, verliert dann auch das Leben seinen Sinn? Die Autorinnen und Autoren des Bandes versuchen aus theologischen und philosophischen Blickwinkeln heraus Antworten zu geben, wie unter den Bedingungen heutigen Denkens über Glück, Sinn und seine Stiftung durch Gott gesprochen werden kann.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

Religionsfreiheit neu gedacht



Winfried Kretschmann /
Verena Wodtke-Werner (Hg.)
Wie viel Religion verträgt der Staat?
Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen

Format 14 x 22 cm
176 Seiten
Paperback
€ 18,99 [D] / sfr 27,50
ISBN 978-3-7867-3022-4

Ob kirchliches Arbeitsrecht, Kopftuchverbot oder Beschneidung – die Diskussionen um diese Themen zeigen eine Gesellschaft, für die die Anliegen von Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht mehr selbstverständlich sind. Den religiösen Gemeinschaften gelingt es immer weniger, ihre Riten und Traditionen nachvollziehbar zu vermitteln. Und der gesamtgesellschaftliche Wert der Religion wird zunehmend infrage gestellt. Aber wie kann eine wertgetragene Solidargemeinschaft ohne Religion sichergestellt werden? Und kann eine rein privatisierte Sichtweise der Bedeutung von Glaube und Religion gerecht werden? Namhafte Vertreter aus Kirchen und Gesellschaft diskutieren, wie eine neue Balance zwischen Staat und Religionsgemeinschaften gedacht und gelebt werden kann.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / Oktober 2014 · 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, Oxford, 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):

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
2013–5 Zur Reform der Römischen Kurie

50. Jahrgang
2014–1 Mit Unterschieden leben
2014–2 Christliche Orthodoxie
2014–3 Die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins

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.

oncilium

ernationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / Oktober 2014 · Heft 4

Impressum

ICILIUM erscheint in sechs Sprachen:
tsch, Englisch, Italienisch, Kroatisch,
ugiesisch, Spanisch.

INDUNGSMITGLIEDER

an den Boogaard †, P. Brand,
ongar †, H. Küng, J.B. Metz, K. Rahner †,
chillebeeckx †

SIDIUM
ident
Wilfred
präsidenten
rry-Marie Courau OP, Diego Irarrázaval,
an Ross

AUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

na Ammicht Quinn, Frankfurt
Babić, Sarajevo
ia Clara Bingemer, Rio de Janeiro
Borgman, Tilburg
Sowle Cahill, Boston
rry-Marie Courau OP, Paris
Haker, Chicago
o Irarrázaval, Santiago de Chile
nge Lefebvre, Montréal
Messi Metogo OP, Jaunde
jini Nadar, Durban
iel Franklin Pilario, Quezon City
an Ross, Chicago
a Scatena, Reggio Emilia
Sobrino SJ, San Salvador
Carlos Susin OFM Cap., Porto Alegre
rés Torres Queiruga, Santiago de
ompostela
J. Vila-Chã SJ, Rom
ie-Theres Wacker, Münster
Wilfred, Madras

RETARIAT
ende Sekretärin: Arokia Anthony Das

n Centre for Cross-Cultural Studies
5A, Panayur Kuppam Road –
inganallur Post
ayur, Madras 600119, Indien
ail: Concilium.madras@gmail.com
rnet: www.concilium.in

YRIGHT

ternational Association of Conciliar
ology, 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 / 2014 wird im Dezember 2014 erscheinen.
Thema:

Korruption

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: Jugend • Kirche der Armen • Der Mensch im 21. Jahrhundert • Stille • Familie

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

Sakramente als Lebensimpulse



Stefan Knobloch
Lebenszeichen
Für eine Wiederentdeckung der Sakramente

Format 14 x 22 cm
144 Seiten
Paperback
€ 14,99 [D] / sfr 21,90
ISBN 978-3-7867-3019-4

Die Sakramente haben bis vor wenigen Jahrzehnten die bedeutsamen Lebenswenden geprägt. Heute sind sie – wenn sie überhaupt gefeiert werden – oft nur noch schöne Dekoration. Auf der Suche nach Gründen wird schnell die These der Entchristlichung angeführt. Aber ist damit wirklich schon alles erklärt?
Für Stefan Knobloch ist der entscheidende Punkt nicht das Desinteresse der Menschen, sondern die Art und Weise, wie die Sakramente vermittelt werden. Er plädiert für ein neues Verständnis der Sakramente, das von den Bedürfnissen, Erfahrungen und Sehnsüchten der Menschen ausgeht und diese ernst nimmt. Denn nur so können Sakramente wieder zu Lebenszeichen werden – Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

Dezember 2014
50. Jahrgang
Y 23000
5

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Korruption

Herausgegeben von Regina Ammicht Quinn, Luiz Carlos Susin und Lisa Sowle Cahill

PAPST FRANZISKUS / J. M. BERGOGLIO	Die Sünde wird vergeben, die Korruption kann nicht vergeben werden
D. K. FINN	Der Kampf gegen die allgegenwärtige Korruption
F. BETTO	Korruption innerhalb der politischen Tradition. Koloniale Mentalität und hierarchische Beziehungen aus lateinamerikanischer Perspektive
K. ABRAHAM	Im Dschungel der Gesetze. Die Geschichte sexueller Gewalt in Indien
A. TARIMO	Bodenschätze und Korruption in Afrika
H. HAKER	Strukturelle Korruption der Gesundheitsinstitutionen
P. PRODI	Gibt es ein konstantinisches Zeitalter? Korruption und moralischer Verfall in der Kirche
G. MONTALDI	Wo sind die Opfer?
L. C. SUSIN	„Aus der Verderbnis des Besten entsteht das Schlimmste". Eine entscheidende Frage für die Kirche
E. TAMEZ	Die Gültigkeit der prophetischen und der weisheitlichen Tradition angesichts von Korruption und struktureller Sünde
N. RECK	Ist Gott käuflich? Eine Spurensuche

Theologisches Forum

A. EGAN	Ohne Mandela: Was hätte mir in meinem Leben und meiner Arbeit gefehlt?
S. NADAR	Freiheiten, die sich überschneiden: Nachdenken über Mandelas Vermächtnis
M. C. BINGEMER	João Batista Libânio SJ. 19. Februar 1932 – 30. Januar 2014
S. A. ROSS	David Noel Power OMI. 14. Dezember 1932 – 19. Juni 2014
REZENSIONEN	„Gesellschaftlicher Krebs"

50 Jahre concilium 1965–2014

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / Dezember 2014 · Heft 5

ZU DIESEM HEFT

REGINA AMMICHT QUINN – LUIZ CARLOS SUSIN – LISA SOWLE CAHILL
„Eine Vertrauensbeziehung zerstören": allgegenwärtige Korruption 451

THEMA: KORRUPTION

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

THEOLOGISCHES FORUM

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

REZENSIONEN 566

Jorge Mario Bergoglio / Papst Franziskus: Korruption und Sünde. Eine Einladung zur Aufrichtigkeit
Sven Litzcke – Ruth Linssen – Sina Maffenbeier – Jan Schilling: Korruption: Risikofaktor Mensch. Wahrnehmung – Rechtfertigung – Meldeverhalten
Birger P. Priddat – Michael Schmid (Hg.): Korruption als Ordnung zweiter Art

Redaktion: Regina Ammicht Quinn, Tübingen. Luiz Carlos Susin, Porto Alegre. Lisa Sowle Cahill, Boston

concilium

Zu diesem Heft

„Eine Vertrauensbeziehung zerstören": allgegenwärtige Korruption

Regina Ammicht Quinn, Luiz Carlos Susin und Lisa Sowle Cahill

„Korruption ist eine heimtückische Seuche, die ein breites Spektrum von Wirkungen aufweist, die die Gesellschaft zersetzen. Sie untergräbt die Demokratie und die Herrschaft des Gesetzes, sie führt zu Menschenrechtsverletzungen, wirkt marktverzerrend, beeinträchtigt die Lebensqualität und lässt das organisierte Verbrechen, den Terrorismus und andere Bedrohungen für die Sicherheit der Menschen ins Kraut schießen."
(UNO-Generalsekretär Kofi Annan anlässlich der Verabschiedung der UN-Konvention gegen Korruption, 2004)

Transparency International, eine internationale gemeinnützige Organisation, die Korruption weltweit bekämpft, beschreibt Korruption als „den Missbrauch anvertrauter Macht für privaten Nutzen" (2009).
Korruption ist eine Transaktion im gesellschaftlichen Bereich, näherhin ein Austausch von „Gütern", der gegen die üblichen und allgemein akzeptierten gesellschaftlichen Normen verstößt, dem es an Transparenz mangelt und der mit Vorteilen für Beteiligte verbunden ist, die in irgendeiner Weise über Autorität oder Macht hinsichtlich der Bedingungen der Transaktion verfügen.
Was allerdings in dem einen Land, der einen Kultur oder einer bestimmten

Situation als „korrupt" gilt, wird in einem anderen Land, einer anderen Kultur oder einer anderen Situation möglicherweise nicht so bewertet. An welchem Punkt zum Beispiel eine übliche oder traditionelle Bestätigung von Beziehungen durch Geschenke in Korruption umschlägt, ist anscheinend von Kultur zu Kultur unterschiedlich, und es ist schwer, im Einzelfall zu urteilen. Auf diese Weise bleiben große Grauzonen bestehen, in denen die Logik gegenseitiger Geschenke und die Logik der Macht und ihres Missbrauchs für private, gemeinschaftliche oder nationale Vorteile - seien diese nun materiell oder immateriell - ineinander übergehen und verschwimmen.

Korruption hat eine Vielzahl unterschiedlicher Aspekte: Sie kann unter anderem als Bestechung, Unterschlagung, Diebstahl, Betrug, Erpressung, Geheimnismissbrauch, Günstlingswirtschaft oder Nepotismus in Erscheinung treten.[1] Es gibt Definitionen, die entweder den Markt, öffentliche Ämter oder das öffentliche Interesse zum Ausgangspunkt haben.[2] Es gibt Polizisten, die sich nebenbei als Entführer betätigen, Richter, die Freisprüche verkaufen, Lehrer, die Noten gegen Geld vergeben, Staatspräsidenten, die den Ausverkauf der Ressourcen ihrer Länder betreiben und den Gewinn einstreichen, Ärzte, die gegen Gefälligkeiten behandeln, und Priester, die „um des höheren Wohls der Kirche willen" ihre des Kindesmissbrauchs schuldigen Amtsbrüder beschützen.

All diese unterschiedlichen Gestalten und Praktiken der Korruption haben eine verheerende Wirkung. Obwohl Korruption in reichen und armen Ländern gleichermaßen existiert, hat sie in den armen Ländern ihre schlimmsten Auswirkungen. Ihre Größenordnung kann ganz einfach ökonomisch bestimmt werden. Nicht weniger wichtig sind ihre politischen und gesellschaftlichen Kosten. In den letzten Jahren wurde auch immer deutlicher, dass die Umwelt aufgrund von unkontrollierter Ausplünderung natürlicher Ressourcen einen hohen Preis für die Korruption zu zahlen hat.

Es gibt verschiedene Methoden, um Korruption zu messen. Sie sind wichtig für eine empirische Grundlage für den Kampf gegen die Korruption. Im Einzelnen sind hier zu nennen: der Korruptionswahrnehmungsindex[3] von Transparency International, der weltweite Integritätsbericht[4], das *GATEway tool* für Korruptionsforschung[5] von Transparency International sowie die Antikorruptionsarbeit der UNO[6].

Quantitative Erfassung ist notwendig. Doch Korruptionsprozesse weisen Anteile auf, die nicht messbar sind, und es gibt Anteile, die nicht in jedem im konkreten Zusammenhang zu bewertenden Fall von Korruption klar zutage liegen. So wird es immer eine „Dunkelziffer" geben, es wird immer Uneinigkeit darüber herrschen, was als Korruption „zählt" und was nicht, und es wird immer einander widerstreitende Empfindungen und Urteile hinsichtlich Korruption in kleinerem Maßstab geben.

Wenn man dies alles berücksichtigt, dann kann Korruption am besten so beschrieben werden, wie es Daniel Finn in seinem Beitrag in diesem Heft vorschlägt: *Der moralische Kern der Korruption liegt darin, dass sie ein Vertrauensverhältnis zerstört.* Im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen im kleinen wie im gro-

ßen Maßstab wird Vertrauen oft als Lückenbüßer für Wissen betrachtet. Wir müssen Vertrauen in das setzen, was wir nicht wissen oder nicht wissen können; ich muss darauf vertrauen, dass mir mein Arzt das richtige Medikament verschreibt, dass mein Präsident keinen Krieg entfesselt und dass mein E-Mail-Provider meine Daten nicht an irgendeinen Geheimdienst weitergibt. In diesem Sinne ist Vertrauen die notwendige Voraussetzung für komplexe Gesellschaften.

Doch Vertrauen ist mehr als das. Menschen brauchen Vertrauen ebenso wie sie Nahrung, Wasser und Sauerstoff brauchen. Ohne Vertrauen gibt es keine funktionierende Gemeinschaft und keine Gesellschaft, in der es sich leben lässt. Grundvertrauen ist notwendig für jegliche Art von Interaktion. Wenn dieses Grundvertrauen zerstört wird, dann kann menschliches Leben nicht gedeihen. Das gilt nicht nur für Familien, sondern es trifft auch auf den politischen Bereich insgesamt zu. Des Weiteren ist Korruption, insbesondere im öffentlichen Bereich, mit einer Zunahme ethnischer Gewalt verbunden. „Je stärker das Ausmaß an Korruption ist, umso höher ist die Wahrscheinlichkeit ethnischer Gewalt in großem Stil."[7] Hier zerstört Korruption Vertrauen, indem sie „Entscheidungsprozesse zugunsten einer bestimmten ethnischen Gruppe" manipuliert, indem sie „ungleiche Verhältnisse zwischen ethnischen Gruppen"[8] verstärkt und auf diese Weise eine demokratische Entwicklung, soziale Gerechtigkeit und sozialen Frieden verhindert.

Korruption ist ein Thema, das die Theologie etwas angeht. Korruption ist zwar so alt wie die Menschheitsgeschichte selbst, aber dennoch auch ein Zeichen der Zeit. Korruption vergrößert die Beschwernisse und Ängste von Einzelnen, Gruppen und ganzen Gesellschaften. Die Theologie hat die Pflicht, Antworten zu geben und Beispiele für den Kampf gegen die Korruption aufzuzeigen.

Auf einer bestimmten Ebene sind die katholische und andere christliche Kirchen sowie sonstige institutionell verfasste Religionen mächtige Gebilde mit ihrer jeweiligen Geschichte und der in ihnen herrschenden Korruption. Diese Geschichte muss ausgewertet werden, und Korruption innerhalb der Kirche muss ausgemerzt werden.

Auf einer anderen Ebene ist die Vorstellung der „Korruption" für verschiedene Traditionen klassischen theologischen Denkens zentral: Die Sünde „korrumpiert", das heißt, sie verdirbt die Seele, und deshalb ist die Natur des Menschen (und damit auch der menschliche Leib mit seinen Bedürfnissen und seinem Begehren) „korrupt", verderbt. Gibt es einen Zusammenhang zwischen einer abschätzigen Auffassung von der „menschlichen Natur" und der immer wiederkehrenden Toleranz gegenüber Korruption?

Wenn sowohl die Theologie als auch die Praxis der Kirche dieses Thema bereitwillig in Angriff nehmen, dann könnten beide die Ressourcen freisetzen, um Korruption näher einzugrenzen und zu bekämpfen - insbesondere durch eine Analyse des Unterschieds zwischen Korruption und anderen Formen „sozialer Sünde", indem man sich den prophetischen Kampf gegen Korruption zu eigen macht, indem man über Vertrauen und „anvertraute Macht" reflektiert und in-

dem man eine Vision von Beziehungen und politischen wie religiösen Institutionen entwirft, die nicht bloß nach außen eine Fassade von „Vertrauen" zeigen, sondern sich darum bemühen, wirklich vertrauenswürdig zu sein. Wenn der christliche Gott ein Gott der Liebe und der Gerechtigkeit ist, dann untergräbt Korruption im Sinne des Missbrauchs anvertrauter Macht dieses Gottesbild und verhindert die entsprechende Erfahrung von göttlicher Gegenwart im Leben des Menschen. Die Frage der Korruption ist also nicht nur eine moralische oder theopolitische Frage unter anderen. Korruption ist ein grundlegendes gesellschaftliches und persönliches Übel, das die Fähigkeit zu moralischem Handeln untergräbt und die Seele zerstört - dies gilt für den Einzelnen ebenso wie für Institutionen. Deshalb betrifft das Thema Korruption das Wesen der christlichen Identität in dieser Welt.

Dieses Themenheft von CONCILIUM wird eröffnet mit einer Reflexion von *Papst Franziskus*. Sie wurde veröffentlicht und verfasst, als er noch Erzbischof von Buenos Aires war, also noch lange vor der Zeit, bevor er sich mit den die römische Kurie betreffenden Fragen beschäftigen musste. Papst Franziskus widmet sich mit pastoralem Einfühlungsvermögen der gesellschaftlichen Realität. Dabei verbindet er die Wahrnehmung der Phänomene und die psychologische Bewertung derer, die in Korruption verwickelt sind, mit der Lektüre des Evangeliums und betrachtet deren Protagonisten im Lichte des Urteils Jesu. Es handelt sich also um eine pastorale Hermeneutik mit psychologischem Fingerspitzengefühl von einem Mann, der „weiß, wie es um den Menschen bestellt ist".

In einem Beitrag, der grundlegende Definitionen der Korruption und ihrer verschiedenen Erscheinungsformen bietet, merkt *Daniel Finn* an, Korruption im Geschäftsleben sei zwar nicht selten, doch die Korruptionsfälle mit den weitestreichenden und schädlichsten Folgen ereigneten sich, wenn Regierungsbeamte ihre Macht und das in sie gesetzte Vertrauen missbrauchen, um einen persönlichen Vorteil daraus zu ziehen.

Bestechung und Erpressung im Verhältnis zwischen Vertretern einer Regierung und Partnern, mit denen sie - oftmals im Zusammenhang mit geschäftlichen Verträgen - zu tun haben, sind allgegenwärtig. Doch eine weitaus schädlichere und stärker verbreitete Form der Korruption ist das System der Günstlingswirtschaft, bei der Zivilbeamte aufgrund ihrer Loyalität gegenüber übergeordneten Stellen ernannt werden, was zu einem Verlust gesellschaftlichen Vertrauens und weit verbreiteter Inkompetenz führt. Antikorruptionsgesetze sind wichtig, aber unzureichend, denn sie werden nicht ohne den Druck der Zivilgesellschaft durchgesetzt werden. Die katholische Kirche hat damit begonnen, bei der Entwicklung eines solchen Drucks eine Rolle zu übernehmen. Das zeigte sich, als der Vatikan im Jahr 2006 zu einer internationalen Konferenz zum Thema einlud, und geht bis hin zu entsprechenden Bemühungen von Bischofskonferenzen in den am meisten von Korruption betroffenen Regionen und Ländern.

Frei Betto, ein Dominikaner (Laienbruder) und Schriftsteller, der als Stimme der Bewegung und Pastoral der Befreiung in Lateinamerika bekannt ist, deckt die unterirdischen kolonialen Wurzeln der Korruption auf, die in den lateinamerika-

nischen Gesellschaften Fuß gefasst hat. Sie sind verantwortlich für die absurden strukturellen Ungleichheiten. Das Eigentum, die kapitalistische Akkumulation, ist - so die Deutung Frei Bettos - die große Achse der Korruption in den modernen und traditionellen Gesellschaften. Doch es gibt Anlass zur Hoffnung, denn es ist möglich, Maßnahmen gegen die Korruption zu ergreifen und sie, wenn auch nicht gänzlich auszurotten, so doch zu verringern und die schlimmen Auswirkungen auf die Schwächsten abzumildern.

Kochurani Abraham schreibt über die Geißel der überhandnehmenden sexuellen Gewalt in Indien und zeigt, dass Gesetze wirkungslos und nutzlos sind, wenn sie nicht durchgesetzt werden. Und die Durchsetzung der Gesetze wird dort nicht erfolgen, wo es eine Wertekultur gibt, die im Widerspruch zum Gesetz steht, oder wo Straffreiheit sowohl von den Opfern als auch von den Tätern für selbstverständlich genommen wird. In Indien steigt die Zahl der Vergewaltigungen und des Missbrauchs innerhalb der Familie, was auch Mord mit einschließt, obwohl es zugleich Fortschritte hinsichtlich Bildung und Beschäftigung von Frauen gibt. Zu den Ursachen, die diesen Befund erklären, gehört eine stereotype Auffassung von Männlichkeit: Sexuelle Machtausübung ist hierbei ein Beweis für das Mannsein. Selbst die Frauen haben diesem Stereotyp zufolge den Mythos verinnerlicht, dass Frauen an sexuellen Übergriffen schuld sind. Und das Stigma der Vergewaltigung hält die Opfer davon ab, sich unter den Schutz des Gesetzes zu begeben oder Wiedergutmachung einzuklagen. Leider ist die „offizielle" katholische Kirche keine einflussreiche Größe, wenn es um Veränderungen in der indischen Gesellschaft geht. Katholische Theologinnen, katholische Feministinnen und katholische Organisationen, die Frauen unterstützen, übernehmen jedoch eine führende Rolle dabei, den politischen Willen zu schaffen, die strukturellen Wurzeln der Ungleichheit der Geschlechter in Indien zu bekämpfen.

Aquiline Tarimo wendet sich dem afrikanischen Kontinent zu und bereichert den von Daniel Finn bereitgestellten analytischen Rahmen durch eine Diskussion über den Abbau natürlicher Ressourcen. Die Menschen der an Ressourcen reichsten Länder zählen zu den Ärmsten der Armen. Eine Erklärung dafür kann die Korruptheit von Regierungen sein. Tarimo zufolge ist die Praxis von Vertragsabschlüssen zwischen afrikanischen Regierungen und transnationalen Konzernen von Korruption bestimmt, sodass sich die Einkünfte in den Händen der Beamten und derer, die ihnen innerhalb eines Systems der Günstlingswirtschaft verbunden sind, stets vermehren. Tarimo zeigt auf, dass ein wichtiger die Korruption begünstigender Faktor die Zentralisierung der Regierungsgewalt in den Händen weniger ist, die demokratischen Prozessen und Institutionen gegenüber nicht rechenschaftspflichtig sind. Ein Teil der Lösung wäre die Förderung der zivilen Tugenden unter den Bürgern, die für das öffentliche Leben notwendig sind. Dies stellt eine Aufgabe und Herausforderung für das Bildungssystem und für die katholische Kirche dar.

Hille Haker erkundet in ihrem Beitrag ein weiteres Gebiet, das von Korruption durchdrungen ist: das System der Erforschung, Entwicklung und Verteilung von Medikamenten und medizinischen Produkten. Das Ziel einer „guten" medizini-

schen Versorgung für alle in einer globalisierten Welt kann nur dann erreicht werden, wenn auch die Erforschung, Entwicklung und Verteilung von Medizin und medizinischen Produkten „gut" sind: im wissenschaftlichen und funktionellen wie auch im moralischen Sinn des Wortes. Gesundheitseinrichtungen neigen jedoch zu einer strukturellen Korruption, die eng damit zusammenhängt, Medikamente als eine Ware unter anderen zu betrachten. Dieser Beitrag zeigt auf, wie eine solche strukturelle Korruption funktioniert, wie die Menschen weltweit davon betroffen sind und wie man ihr begegnen könnte.

Paolo Prodi untersucht die Vorstellung vom konstantinischen Zeitalter des Christentums von einem historischen Standpunkt aus. Diese Vorstellung, so Prodi, könnte als ein Vorwand dafür dienen zu behaupten, Irrtümer und Korruption in der Kirche seien ein Erbe der Vergangenheit und es könnte einen Ort oder eine Zeit geben, in der die Kirche von der Forderung nach einer ernsthaften Reform nicht betroffen sei. Der bedeutende italienische Historiker will im Gegenteil zeigen, dass sich das Christentum vor und nach Konstantin in wachsender wechselseitiger Verbundenheit mit dem Römischen Reich ausbreitete, dabei jedoch einen scharfen Dualismus erzeugte, der noch in den beiden „Städten" des hl. Augustinus seinen Widerhall findet. Prodi zufolge reicht es nicht aus, jetzt die Vergangenheit zu erforschen, so wie es auch nicht richtig ist, die Korruption auf einen Einfluss von außerhalb der Kirche, auf den Einfluss irgendeiner imperialen Politik zurückzuführen. Heute, nach der Säkularisierung von Politik und Kultur, herrscht eine Spannung zwischen der prophetischen und eschatologischen Dimension des Heils und der Notwendigkeit geschichtsimmanenter Institutionen. Es reicht jedoch nicht, wenn sich die Kirche mit einer gewissen Vergangenheit abfindet. Die Kirche bleibt fehlbar und hat es mit Korruption nicht als einem Übel zu tun, das von außen herrührt.

Gianluca Montaldi wirft knapp und direkt eine Fragestellung auf, die das Verhältnis zwischen den Korrumpierenden und den Korrumpierten wie ein Strahl durchdringt: Wer sind die Opfer? Die Korruption von den Opfern her zu betrachten führt mittelbar zu einer neuen Situation, verleiht dem Gesicht und dem Wort des Opfers Bedeutung, das häufig in diesem Zusammenhang vergessen wird. Die von den Autoren zitierten Beispiele erhellen, wie sehr das „Mysterium des Bösen" und das Problem der Legitimität zum Tragen kommen, wenn man sich in erster Linie den Opfern der Korruption, des Missbrauchs und des Schweigens der Opfer zuwendet.

Luiz Carlos Susin nimmt seinen Ausgangspunkt bei zwei Autoren, nämlich bei Ivan Illich und Pierre Legendre, und versucht von daher die Gestalt des Antichrist in den Johannesbriefen und das „Geheimnis der Gesetzlosigeit" aus dem Brief des Paulus an die Thessalonicher zu verstehen: die Nichtakzeptanz der Demut des irdischen Christus, der im Fleisch kam, und die Verführung und Ersetzung durch Christus als Gestalt *sui generis*, als in abtrünniger Weise verherrlichte Gestalt, die in das formale römische Rechtssystem eingepasst wurde. Dies wäre dann der dunkle Abgrund, den allein die Kirche aufhellen könnte. Für Legendre sind, nachdem das römische soziale, dogmatische und kirchenrechtli-

che Gebäude auf der Grundlage biblischer Legitimation jahrhundertelang Bestand hatte, die derzeitigen Gesellschaften dabei, mit ihrer wissenschaftlichen Bildung, ihrer Technologie und dem globalen Markt das Leben der meisten Menschen in ein „nacktes Leben" im Sinne Agambens zu verwandeln: der Gewalt ausgesetzt, ohne einen institutionellen Zufluchtsort zu haben. Die Kirche ist also Weizen *und* Unkraut, der bergende Schoß Christi, aber auch des Antichrist in der Geschichte. Die Auflösung könnte nur eschatologisch erfolgen.

Die Bibelwissenschaftlerin *Elsa Tamez* untersucht zwei biblische Traditionsstränge im Ersten Testament, um das Verständnis zu vertiefen und die Korruption mit dem Wort Gottes zu konfrontieren; die prophetische Tradition unter besonderer Berücksichtigung des Propheten Micha und die weisheitliche Tradition, vor allem am Beispiel des Buches Kohelet. Die Schrift kommt, selbst wenn es sich um unterschiedliche literarische Genera handelt, in zwei Aspekten überein: Die Armen sind stets die größten Opfer der Korruption, und die Korruption hat ihren Ursprung in den meisten Fällen bei den führenden Vertretern der Institutionen. Tamez zieht auch den Römerbrief heran, um die Korruption in ihren Wurzeln zu ergründen, nämlich von der sozialen Sünde her, die sich zum Gesetz macht, sich selbst legitimiert und auf diese Weise die Korruption verstetigt.

Ist Gott korrupt? Dies ist die leitende Fragestellung in *Norbert Recks* theologischer Reflexion. Können wir Gebete, Geschenke oder Taten aufbieten und damit Gott überreden oder zwingen, uns das zu geben, was wir brauchen, und das zu tun, was wir wollen? Dieser Beitrag zeigt anhand einiger zentraler biblischer Texte, wie Israels Opfertheologie als eine Zurückweisung dieser Vorstellungen und als ein Einspruch gegen die religiöse Tauschlogik konzipiert wurde. Für die christliche Tradition ist dies auf vielen Ebenen etwas Neues - was aber zu einem befreiteren und von stärkerem Selbstvertrauen geprägten spirituellen Leben führen könnte.

Im *Theologischen Forum* geht es in dieser Ausgabe um Hinterlassenschaften: Zwei südafrikanische Wissenschaftler denken über Nelson Mandela nach, der im Dezember 2013 verstorben ist. Im Jahr 2014 starben João Batista Libânio SJ und David Noel Power OMI, zwei herausragende Theologen. *Maria Clara Lucchetti Bingemer* (Brasilien) und *Susan Ross* (USA) gedenken ihrer in Nachrufen.

Wir danken Maureen Junker-Kenny vom Trinity College in Dublin für ihre Ideen und ihre Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Heftes.

[1] Peter Langseth, *Measuring Corruption*, in: Charles Sampford u.a. (Hg.), *Measuring Corruption*, Aldershot 2006, 7-44.

[2] Alexander J. Brown, *What are we trying to measure? Reviewing Basics of Corruption Definition*, in: ebd., 57-79.

[3] www.transparency.org/resaerch/cpi/overview.

[4] www.globalintegrity.org.

[5] www.gateway.transparency.org.

[6] www.unglobalcompact.org/issues/transparency_anticorruption.

[7] Natascha S. Neudorfer - Ulrike G. Theuerkauf, *Buying War Not Peace: The Influence of Corruption on the Risk of Ethnic War,* in: Comparative Political Studies I-31, Veröffentlichung vor der Drucklegung am 31. Januar 2014 unter: www.cps.sagepub.com/content/early/2014/01/ 24/0010414013516919.abstract.

[8] Ebd., 5.

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

concilium

Thema: Korruption

Die Sünde wird vergeben, die Korruption kann nicht vergeben werden

Papst Franziskus / Jorge Mario Bergoglio

Anlässlich einiger Vorkommnisse im Jahr 1991, die auf Korruption innerhalb der Gesellschaft hindeuteten, schrieb der damalige Erzbischof von Buenos Aires einen Artikel und danach ein kleines Buch, in dem er versuchte, die Korruption und die korrupte Person phänomenologisch zu erfassen. Er setzte beides dabei in Beziehung zu den Gestalten des Evangeliums und den darin überlieferten Worten Jesu, dekonstruierte auf diese Weise die Korruption, auch im religiösen Bereich, und zeigte Wege auf, wie sie beseitigt werden kann.

„Sünder - ja". Wie schön ist es, das hören und sagen zu können, und uns in diesem Augenblick in die Barmherzigkeit des Vaters zu versenken, der uns liebt und immer erwartet. „Sünder - ja", wie es der Zöllner im Tempel sagte [...].
Doch wie schwer ist es, durch prophetische Kraft ein korruptes Herz aufzusprengen! Es ist so sehr in der Zufriedenheit seiner Selbstgenügsamkeit befangen, die keine Infragestellung erlaubt. „Er sammelt Schätze für sich selbst, aber ist vor Gott nicht reich" (Lk 12,21). Er fühlt sich behaglich und glücklich, wie jener Mann, der den Bau neuer Scheunen plante (vgl. Lk 12,16-21) und im Fall einer schwierigen Situation alle Finten kennt, um sich herauszuwinden, so wie es der ungetreue Verwalter tat (vgl. Lk 16,1-8) [...] Der Korrupte hat sich ein Selbstbild zurechtgelegt, das auf seinen betrügerischen Verhaltensweisen basiert, er wählt

den Weg der Vorteilsnahme, der ihn zwar am schnellsten zum Ziel führt, den er aber mit dem Verlust der eigenen Würde und der Würde seiner Mitmenschen bezahlen muss. Der Korrupte hat das Antlitz des *Ich war's nicht,* das „Gesicht eines Heiligenbildchens", wie meine Großmutter zu sagen pflegte. Sie hätte eine Ehrendoktorwürde in gesellschaftlicher Kosmetiklehre verdient! Wie schwer ist es, dass hier die Prophetie Einlass hält! Deswegen sagen wir zwar: „Sünder - ja", schreien allerdings gleichzeitig mit aller Kraft: „Aber korrupt - nein!" [...]

Man könnte sagen, dass die Sünde verziehen wird, während es für die Korruption keine Vergebung gibt. Einfach deswegen, weil jedem korrupten Verhalten ein Gefühl des Überdrusses im Hinblick auf die Transzendenz zugrunde liegt. Gott gegenüber, der nicht müde wird, zu vergeben, bestimmt sich der Korrupte als jemand, der alles aus eigener Kraft zu schaffen vermag; er entbindet sich von der Bitte um Vergebung.

Damit stoßen wir auf ein erstes Kriterium jeder Korruption: *die Immanenz.* Bei einem korrupten Menschen ist eine grundlegende Selbstbezogenheit festzustellen, die sich zunächst unbewusst entwickelt und später als das Allernatürlichste angenommen wird. Die menschliche Selbstbezogenheit ist niemals abstrakt. Es handelt sich um eine Haltung des Herzens, die auf einen Schatz bezogen ist, der es verführt, umgarnt und träge macht: „Dann kann ich zu mir selber sagen: Nun hast du einen großen Vorrat, der für viele Jahre reicht. Ruh dich aus, iss und trink und freu dich des Lebens!" (Lk 12,19) Und auf merkwürdige Art und Weise entsteht ein Widerspruch: der *Selbstzufriedene* ist im Grunde genommen immer ein Sklave dieses Schatzes, und je mehr er zum Sklaven degeneriert, desto *unzufriedener* ist er im Hinblick auf die Festigkeit seiner Selbstbezogenheit. Hieraus erklärt sich, weshalb die Korruption nicht verborgen bleiben kann: Das Ungleichgewicht zwischen der Überzeugung, sich selbst genug zu sein, und der Wirklichkeit, eigentlich Sklave des Schatzes zu sein, lässt sich nicht unterdrücken. Es handelt sich um ein Ungleichgewicht, das nach außen wirkt und - wie es mit allem geschieht, was in sich selbst verschlossen ist - siedet, um mit dem eigenen Druck fertig zu werden ... und das beim Austreten den Geruch dieses Eingeschlossenseins ausströmt. Es riecht schlecht. Ja, die Korruption riecht nach Fäulnis. [...]

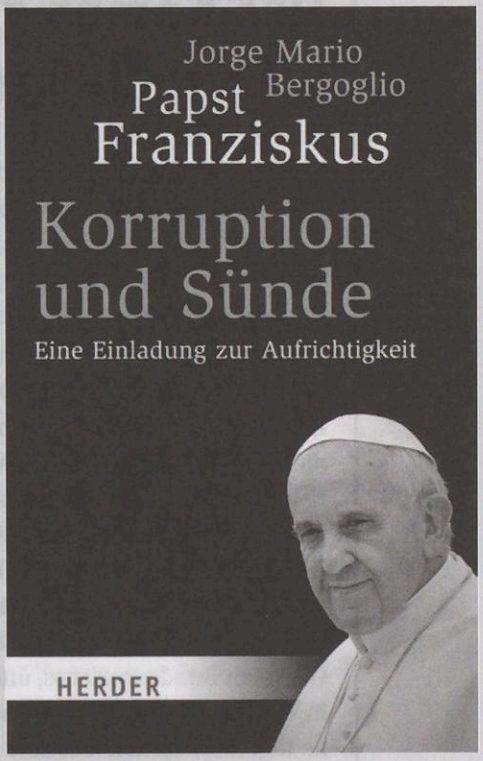
Normalerweise rettet der Herr [den Korrupten] durch Prüfungen, die er in bestimmten Situationen zu bestehen hat (Krankheiten, materielle Einbußen, Verlust geliebter Menschen usw.). Sie sind es, die den Panzer der Korruption aufsprengen und der Gnade Einlass gewähren können. Auf diese Weise wird Heilung möglich. [...]

Deshalb muss die Korruption mehr als vergeben werden, sie muss *geheilt* werden. Sie gleicht einer beschämenden Krankheit, die man zu verheimlichen sucht, und man versteckt sich, bis man ihren Ausbruch nicht mehr verbergen kann ... Dann eröffnet sich die Möglichkeit, geheilt zu werden. [...]

Im Verhalten des Korrupten wird das kranke Tun schließlich als bloß unpassend erscheinen; es wird bestenfalls als *Schwäche* oder *Schwachstelle* angesehen, die von der Gesellschaft noch als verhältnismäßig statthaft oder entschuldbar bewer-

tet wird. Zum Beispiel: Ein Korrupter, der Macht anstrebt, wird höchstens den Anschein erwecken, er sei ein wenig *launenhaft* oder *oberflächlich,* weshalb er dazu neige, seine Meinung zu ändern oder sich jeder Situation anzupassen: Dann wird man über ihn sagen, er sei schwach oder anpassungsfähig oder interessiert ... aber das grundlegende Übel seiner Korruption (das Streben nach Macht) wird verborgen bleiben. [...] Der Sünder, der sich als solcher erkennt, räumt auf irgendeine Weise die Falschheit des Schatzes ein, an dem er hing oder noch immer hängt ... der Korrupte hingegen hat mit seinem Laster einen *Schnellkurs in guter Erziehung* absolviert; er verheimlicht seinen wahren Schatz, nicht indem er ihn dem Blick seiner Mitmenschen entzieht, sondern indem er ihn so modifiziert, dass er gesellschaftlich akzeptabel wird. Und die Selbstbezogenheit wird stärker ... sie beginnt mit der Launenhaftigkeit und der Frivolität und endet mit der todsicheren Überzeugung, dass man besser ist als alle anderen [...]

Durch das Vergleichen erhebt sich der Korrupte zum Richter über die anderen: Er macht sich zum *Maßstab* für moralisches Verhalten. „Ich bin nicht wie dieser da" bedeutet: „Der ist nicht wie ich, und dafür danke ich dir." [...]



Die Korruption führt zum Verlust der *Scham,* welche über die Wahrheit wacht und die Wahrhaftigkeit der Wahrheit ermöglicht. Die Scham wacht zudem nicht nur über die Wahrheit, sondern auch über die Güte, Schönheit und Einheit des Seins. Die Korruption bewegt sich auf einer anderen Ebene als die Scham: Indem sie sich *ein bisschen näher* an der Transzendenz ansiedelt, rückt sie notwendigerweise in ihrem Anspruch und ihrer Gefälligkeit *weiter ab.* Sie hat den Weg eingeschlagen, der von der *Scham* zur *schamhaften Unverschämtheit* führt. [...]

Verbunden mit diesem *Maßstab-Sein* im Hinblick auf das Urteilen kann man einen weiteren Wesenszug der Korruption ausmachen: Jede Korruptheit entfaltet sich in einer Atmosphäre des Triumphalismus und drückt sich gleichzeitig in ihr aus. Der Triumphalismus ist der ideale Nährboden für korrupte Handlungen, weil die Erfahrung lehrt, dass eine derartige Vorgehensweise zu guten Ergebnissen führt. Demzufolge fühlt sich der Korrupte als *Gewinner,* er triumphiert. [...]

Der Korrupte hat keine Hoffnung. Der Sünder hofft auf Vergebung ... der Kor-

rupte dagegen nicht, weil er sich nicht in Sünde sieht: Er hat ja triumphiert. [...] Der Korrupte kennt keine Geschwisterlichkeit oder Freundschaft, sondern nur *Komplizenschaft*. [...]
Wenn zum Beispiel ein Korrupter an der Ausübung von Macht teilhat, wird er immer andere in sein korruptes Verhalten mit einbeziehen, sie auf *sein Maß herunterziehen* und sie zu Komplizen jenes Lebensstils machen, für den er sich entschieden hat. [...]
Die Sünde und die Versuchung sind ansteckend ..., die Korruption hingegen will Proselyten machen.

Textauszüge aus: Papst Franziskus / Jorge Mario Bergoglio: *Korruption und Sünde. Eine Einladung zur Aufrichtigkeit.* Verlag Herder, Freiburg 2014, S. 33-35; 44-49; 53; 55-60. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Herder Verlags.

Der Kampf gegen die allgegenwärtige Korruption

Daniel K. Finn

Als ich vor einigen Jahren an einem Freitagmorgen aus Guatemala abreiste, brachten die Zeitungen als Aufmacher gerade die Geschichte eines reichen Landbesitzers, der einige Tage zuvor entführt worden war. Derartige Entführungen zur Erpressung von Lösegeld gibt es dort so häufig, dass diese Nachricht eigentlich nicht weiter ungewöhnlich war. Diesmal jedoch schon: Das 41-jährige Opfer konnte seinen Entführern nach einigen Stunden irgendwie entkommen. Der Mann kehrte nach Hause zurück und erstattete Strafanzeige bei der Polizei. Diese schickte zur Untersuchung des Vorfalls dieselben drei Männer, die ihn an jenem Morgen entführt hatten - nur diesmal in Polizeiuniform.
Der Mann verfügte über gute Beziehungen, und er kannte den Präsidenten des Obersten Bundesgerichts, und so gelangte die Geschichte in die Schlagzeilen. Ich fragte einige der dort Lebenden, wie sie zu diesen Ereignissen stünden. Die häufigste Reaktion bestand in einem Achselzucken. Alle wussten, dass den Tätern nicht der Prozess gemacht würde, sondern dass sie ungestraft davonkämen.
In seinem monumentalen Werk *Bribes. The Intellectual History of a Moral Idea* führt John T. Noonan vor Augen, dass das Problem korrupter Amtsträger mitnichten neu ist, weil es bereits vor viertausend Jahren auf ägyptischen und altorientalischen Steintafeln erwähnt wird.[1] Vor dieser Heimsuchung ist auch

heute kein Land gefeit. Staatspräsidenten verwenden öffentliche Gelder zum Bau ihrer Privathäuser und erwerben Landstriche, auf denen ein Jahr danach die Regierung zufällig eine neue Autobahn bauen möchte.[2] In der Wöchnerinnenstation müssen Frauen den Krankenschwestern und Ärzten einen Wochenlohn zahlen, um ihr Neugeborenes sehen zu können.[3] Taxifahrer werden von der Polizei angehalten und können entweder ein geringes Bestechungsgeld zahlen, oder sie werden zwei Stunden lang befragt. Abgeordnete verschaffen den Reichen, die ihre politischen Kampagnen mit großen Geldsummen unterstützen, Möglichkeiten der Einflussnahme.

Dieser Aufsatz geht kurz auf die Formen und den ethischen Hintergrund der allgegenwärtigen Korruption ein, gibt einen Überblick über die Kosten der Korruption und skizziert einige aktuelle Maßnahmen zur Korruptionsbekämpfung.

Was ist Korruption?

Transparency International definiert die Korruption als „Missbrauch anvertrauter Macht zum privaten Nutzen oder Vorteil"[4]. In den Wirtschaftswissenschaften wird die Korruption als Beispiel für das „Prinzipal-Agenten-Problem" angesehen, das heißt, „das Problem, die eine Seite (den Agenten) dazu zu bringen, zugunsten eines anderen (des Prinzipals) zu handeln"[5]. Im Fall der Korruption verletzt jemand, der sich dazu verpflichtet hat, zugunsten anderer tätig zu werden, diese Verpflichtung und ergreift eigennützige Maßnahmen, die den Interessen derer entgegenstehen, denen zu dienen er versprochen hat.

Korruption kann im staatlichen Bereich auftreten, wenn etwa ein Amtsträger Bestechungsgelder annimmt, um illegitimerweise eine Ausnahme von gesetzlichen Bestimmungen zu ermöglichen; oder auch im Bereich der Privatwirtschaft, wenn sich beispielsweise der Einkäufer eines Unternehmens nach der Entgegennahme von Bestechungsgeld bereiterklärt, für eine Ware einen Preis zu bezahlen, der über dem eigentlichen Preis liegt. Doch die Diskussionen um die allgegenwärtige Korruption konzentrieren sich überwiegend - und zu Recht - auf die Korruption im staatlichen Bereich, bei denen in den meisten Fällen Unternehmen involviert sind.

Korruption zwischen Unternehmen kommt ebenfalls vor[6], doch weltweit gesehen findet sich Korruption im öffentlichen Bereich häufiger, vor allem weil die Verantwortlichkeiten in den Unternehmen meist auf weniger Personen verteilt sind und sich direkter nachverfolgen lassen. *Erstens* sind es die Steuerzahler, die einen Großteil der Kosten für Korruption im staatlichen Bereich tragen. Da es jedoch viele Steuerzahler gibt und die Verluste durch die Korruption für jeden Einzelnen gering sind, gibt es kaum finanzielle Anreize für die Bürger, Zeit und Geld zu investieren, um die mit der Korruption verbundenen Einbußen zu verhindern. Darüber hinaus kontrollieren die Bürger die Regierungsarbeit in erster Linie durch Wahlen, bei denen eine ganze Reihe von Themen eine Rolle spielen und es nicht allein um die Redlichkeit der Bewerber geht. Unternehmen haben meist

nicht so viele Eigentümer, und so ist jeder einzelne stärker motiviert, die durch Korruption verursachten Verluste gering zu halten.

Zweitens haben Firmen, die intern von Korruption betroffen sind, höhere Ausgaben und dadurch Wettbewerbsnachteile gegenüber Unternehmen, die keine derartigen Probleme haben. Amtsträger stehen dagegen kaum einmal in Konkurrenz miteinander.

Drittens schließlich sind die angestrebten Ziele im staatlichen Bereich meist komplexer als in Unternehmen. So können beispielsweise die Kommunalverwaltungen bei der Vergabe öffentlicher Bauvorhaben noch weitere Ziele verfolgen, als die Vorhaben lediglich zu einem möglichst geringen Preis zu realisieren; daneben kann es auch um die Verbesserung der Beschäftigungssituation vor Ort gehen, um die Förderung regionaler Unternehmen oder um die längerfristig gesehene gleichmäßige Auftragsvergabe zwischen ortsansässigen Firmen.[7] Aus dieser Vielzahl von Gründen können Bürger kaum beurteilen, wann ein Auftrag auf der Basis korrupter Praktiken zustande gekommen ist; gleichermaßen schwierig ist es für die Strafverfolgungsbehörden, einen solchen Sachverhalt nachzuweisen. Aus diesen Gründen befasst sich dieser Beitrag mit der Korruption im staatlichen Bereich.

Natürlich gibt es eine ganze Reihe von Korruptionsformen, die sich überschneiden. Dazu gehören Bestechung, geheime Absprachen, Untreue, Diebstahl, Betrug, Erpressung, Missbrauch des Ermessensspielraums, Günstlings- und Vetternwirtschaft, Klientelwirtschaft, Klüngelei, Begünstigung und so weiter. Deshalb lässt sich Korruption auch nicht mit einer einfachen Typisierung erfassen.[8] Im Rahmen dieser knappen Einführung in das Thema jedoch reicht eine grobe Unterteilung in drei Kategorien aus.

Die erste Kategorie besteht in der Korruption, die an „persönliche Befugnisse" gebunden ist, wie etwa Untreue, Diebstahl oder Betrug. Diese Art der Korruption wird durch einzelne Agenten begangen wie beispielsweise einen Staatspräsidenten oder den Chef der Buchhaltung. Sie besitzen die Befugnis, allein oder mit Hilfe von Untergebenen das in sie gesetzte Vertrauen der Öffentlichkeit zugunsten ihres eigenen wirtschaftlichen Vorteils zu missbrauchen.

Die zweite Form lässt sich als Korruption „mit zwei Agenten" beschreiben. In diese Kategorie fallen in erster Linie Bestechung und Erpressung sowie auch diejenigen Handlungen, die meist mit der „allgegenwärtigen Korruption" in Verbindung gebracht werden. Im Fall der Bestechung initiiert jemand außerhalb des staatlichen Bereichs den Prozess dadurch, dass er versucht, den normalen Ablauf der staatlichen Entscheidungsfindung zu beeinflussen. In der Regel wird einem Amtsträger eine Begünstigung finanzieller Art geboten, damit er im Gegenzug etwas wohlwollend in Betracht zieht. Im Fall der Erpressung erkennt ein Amtsträger den wirtschaftlichen Wert der eigenen Ermessensspielräume und initiiert den Korruptionsfall, indem er zusätzliche Zahlungen verlangt, bevor eine positive Entscheidung gefällt wird. Unabhängig davon, welche Seite den ersten Schritt macht, müssen beide Seiten einverstanden sein, damit korruptes Handeln seinen Lauf nehmen kann. Wenn ein Bestechungs- oder Erpressungssystem erst einmal

lange genug existiert, dann müssen zwischen beiden Seiten auch nicht mehr viele Worte gemacht werden, weil beide verstanden haben, „wie das System funktioniert". Deshalb ist in Staaten mit einem hohen Maß an Korruption häufig nur schwer zwischen Bestechung und Erpressung zu unterscheiden, weil die heimlichen Geldzahlungen ohne Aufhebens getätigt und in selbstverständlicher Weise angeboten und angenommen werden.

Die dritte Form der Korruption besteht in einem System der Patronage. Dabei dienen Amtsträger den Interessen derer, die sie bestellt haben. Sogar gewählte Amtsträger stehen in gleicher Weise in der Schuld der politischen Partei, die sie für dieses Amt nominiert hat. Das System der Patronage ist die Form der Korruption mit den verheerendsten Auswirkungen, weil ihr Einfluss sehr weit reicht. Einerseits sind die anderen Formen von Korruption sehr leicht zu bewerkstelligen, solange „die da oben" nichts dagegen haben und sich den Bemühungen zur Untersuchung und zur Strafverfolgung widersetzen. Andererseits ist es möglich, dass vom Richter am Obersten Gerichtshof hinunter bis zum Müllmann jeder seine Stellung aufgrund der Loyalität und nicht aufgrund der Fähigkeiten bekommt. Deshalb sehen sich die Bürger oft auf allen Regierungs- und Verwaltungsebenen mit Korruption und Inkompetenz konfrontiert.

Korruption als ethisches Problem

In der Sicht der katholischen Moraltheologie liegt das Hauptübel der Korruption darin, dass sie ein Vertrauensverhältnis zerstört. Diese grundlegende Beziehung zwischen Korruption und Vertrauen bringt drei Probleme mit sich, die nicht immer unmittelbar erkennbar sind.

Das erste Problem liegt im Unterschied zwischen Bestechung und einem Geschenk, wobei ein Geschenk für sich genommen erst einmal vom Empfänger keine Reaktion erfordert. Doch die meisten Geschenke werden im Rahmen eines reziproken Verhältnisses gemacht, bei dem Geber und Empfänger ihre Rollen in vorhersehbarer Weise tauschen; dies ist etwa bei Geburtstags- oder Weihnachtsgeschenken der Fall. Wie jedoch Papst Benedikt XVI. in *Caritas et veritate* formuliert hat, muss „eine wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Entwicklung, die wahrhaft menschlich sein will, dem *Prinzip der Unentgeltlichkeit* als Ausdruck der Brüderlichkeit Raum geben"[9]. Dabei spricht er von der Gegenseitigkeit. Diese stellt eine Mischung dar zwischen einem reinen Geschenk (bei dem keine Gegengabe erwartet wird) und einem Vertrag (bei dem das, was als Gegengabe gegeben wird, genau festgelegt und einklagbar ist).[10] So würden wir beispielsweise jemandem, der keine Hand frei hat, die Tür aufhalten, aber wir würden erwarten, dass dieser Mensch das gleiche für uns - oder eher für jemanden anderen - tut, wenn es die Situation erfordert. Im normalen Wirtschaftsleben gibt es diese Art der Gegenseitigkeit sehr häufig, wenn etwa ein Arbeitnehmer sich damit einverstanden erklärt, sonnabends zu arbeiten, weil der Arbeitgeber diese zusätzliche Unterstützung gut gebrauchen kann, oder wenn der Arbeitgeber

einem Arbeitnehmer auf dessen Wunsch einen freien Tag gewährt. In beiden Fällen ist dies ein Geschenk, aber es wird so verstanden, dass die andere Seite das Geschenk bei passender Gelegenheit erwidert. Weil man sich nicht sicher sein kann, dass diese Erwartung erfüllt wird - dass nämlich die andere Seite das Geschenk erwidert -, wird durch die Erfüllung der Erwartung Vertrauen geschaffen. Gegenseitigkeit schafft Vertrauen.

Trotzdem kann dieser ethisch anspruchsvolle Prozess der Gegenseitigkeit das Vertrauen untergraben und zur Korruption werden, wenn das Überreichen eines Geschenks darauf zielt, beim Empfänger ein Vertrauensverhältnis zu verletzen, in das dieser zuvor eingewilligt hat. Wenn ein Geschenk das Vertrauensverhältnis zwischen dem Empfänger und seinem Arbeitgeber zerstört, dann ist dies Bestechung.

Diese Erkenntnis führt uns zu einer zweiten Schwierigkeit beim Verständnis der inhärenten Ethik der Korruption. So würde es beispielsweise eigentlich kein Problem darstellen, wenn ein Bauunternehmen bereit wäre, auf Einnahmen im Rahmen eines Auftrags der Stadtverwaltung zum Bau einer Straße zu verzichten, wenn dies einfach zu niedrigeren Kosten für den Auftrag führen würde. Schwierig wird es erst, wenn der Unternehmer dem Amtsträger ein persönliches Geschenk zukommen lässt; das Geschenk verändert den ethischen Charakter der Kommunalverwaltung, die der Schenkende zu beeinflussen versucht. Er versucht, den Amtsträger dazu zu verleiten, das Vertrauen zu enttäuschen, das die Bürger in ihn setzten. Bei der zweiten Schwierigkeit handelt es sich also um die Verpflichtung jedes ökonomisch Handelnden, (in gewissem Rahmen) Verantwortung für die angemessene Ethik von Organisationen zu übernehmen, denen er nicht angehört.

Ein drittes ethisches Problem ergibt sich durch das Zusammenspiel zwischen ethischen Prinzipien und den Eigeninteressen von Unternehmen, die an der Bestechung staatlicher Stellen beteiligt sind. Auch wenn jedes Unternehmen für sich entscheiden muss, inwieweit die Zahlung von Bestechungsgeldern in seinem Interesse liegt, wäre die Geschäftswelt wohl besser beraten, wenn es überhaupt keine Korruption gäbe, weil nebenher geleistete Zahlungen an einzelne jedem Wirtschaftssystem beträchtliche Ressourcen entziehen. Nach Schätzungen des Weltwirtschaftsforums erhöhen sich weltweit die Geschäftskosten durch Korruption um 10 Prozent.[11] Dieser Fall bietet ein Beispiel für das Problem der Isolation, das, wie John Rawls erläutert, immer dann entsteht, „wenn das Ergebnis vieler isolierter Einzelentscheidungen für jeden schlechter ist als das einer anderen Handlungsweise, obwohl die Entscheidung jedes einzelnen Menschen völlig vernünftig ist, wenn das Verhalten der anderen als gegeben genommen wird."[12] Ein gemeinsames Vorgehen zur Korruptionsbekämpfung entspricht langfristig sogar dem Eigeninteresse derer, die im eigenen Interesse handelnd Bestechungsgelder zahlen.

Die Kosten der Korruption

Korruption verursacht immense Kosten. Doch weil Korruption im Geheimen praktiziert wird, weil sie die Aufdeckung fürchtet, gibt es keine Informationen über die exakten Kosten, die dadurch verursacht werden. In der Formulierung der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) ist Korruption „ein weit verbreitetes Übel. Es führt zu Kostensteigerungen und zur Verzerrung von Entscheidungsprozessen, es hemmt das Wirtschaftswachstum, zieht öffentliche Mittel von wichtigen, auf gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fortschritt zielenden Projekten ab und untergräbt das Vertrauen in öffentliche Einrichtungen und in Amtsträger“[13].

Die römisch-katholischen Bischöfe im südlichen Afrika haben Korruption als „herzensverhärtende Praxis“ und als „Raub an den Armen und Schwachen“ gebrandmarkt.[14] Natürlich sind die Armen von Korruption immer am stärksten betroffen. Die konkreten Folgen in armen Ländern zeigen sich in Gestalt von Schulen ohne Bücher, Papier, Stifte oder Kreide und in Krankenhäusern, in denen die Löhne der Krankenschwestern seit Monaten nicht gezahlt und die Patienten nicht medizinisch behandelt werden.

Ebenso wichtig für die wirtschaftliche Situation der Armen ist, dass Korruption im staatlichen Bereich wirtschaftliche Investitionen aus dem In- wie aus dem Ausland schwächt. Ich erinnere mich an den Besuch einer kleinen Stahlfabrik im peruanischen Chimbote, die auf einer Anhöhe mit Blick auf den Fischereihafen gelegen war. Wegen der Überfischung der Meere war die Fischereiindustrie zusammengebrochen, die Arbeitslosigkeit in der Stadt betrug über 50 Prozent, und die zwanzig Stellen im verarbeitenden Gewerbe in diesem Unternehmen waren für die Wirtschaft vor Ort von unschätzbarem Wert. Die Fabrik stellte stählerne Lagerhallen her, die der Inhaber in die USA exportieren wollte. Dort hätten seine Produkte preislich gut mithalten können – wenn da nicht ein Problem gewesen wäre: Um seine Lagerhallen auf ein Frachtschiff verladen zu können, das unten im Hafen lag, hätte er eine Exportlizenz erwerben müssen, die den Preis um 25 Prozent erhöht hätte. Die offizielle Lizenzgebühr war eher gering, gemessen an der erwarteten Sonderzahlung an diejenigen, die für die Ausstellung dieser Lizenz zuständig waren. Das bedeutete, dass seine Waren zu teuer wurden für den ausländischen Markt. Er konnte seine Belegschaft nicht auf die 100 Angestellten erhöhen, wie er es geplant hatte, wenn die Verkäufe ins Ausland tatsächlich möglich gewesen wären. Nach Schätzungen betragen die durch die Korruption entstehenden Kosten mehr als 5 Prozent des weltweiten Bruttoinlandsprodukts,

Daniel K. Finn ist Professor der Ökonomie und der Theologie an der St. John's University in Collegeville, Minnesota. Er forscht zu Fragen der Wirtschaftsethik, der Moralität in der Marktgesellschaft, des internationalen Handels sowie der Macht in der katholischen Soziallehre. Veröffentlichungen u.a.: Distant Markets, Distant Harms: Market Complicity and Christian Ethics (2014); Christian Economic Ethics: History and Implications (2013); The Moral Ecology of Markets: A Framework for Assessing Justice in Economic Life (2006). Anschrift: St. John's School of Theology, P.O. Box 7288, Collegeville, MN 56321, USA. E-Mail: dfinn@csbsju.edu.

nämlich 2,6 Billionen (2.600.000 Millionen) US-Dollar[15], von denen etwa 1 Billion US-Dollar auf die Zahlung von Bestechungsgeldern entfallen.[16]
Auch wenn Korruption in den Industrieländern deutlich weniger häufig anzutreffen ist, so findet sie sich doch in allen Ländern der Erde. So sind beispielsweise in den USA seit dem Jahr 2000 sechs Kongressmitglieder wegen Vergehen verurteilt worden, die im Zusammenhang mit Korruption stehen.[17] Und jenseits solcher Rechtsverstöße gibt es noch die legale Korruption in Gestalt der Finanzierung politischer Kampagnen: Dabei werden Politiker durch die Notwendigkeit, große Geldsummen aufzubringen, dazu verleitet, reichen Spendern Einflussmöglichkeiten zu gewähren, die normalen Bürgern verwehrt bleiben. Im Jahr 2012 musste ein Politiker, der aus der Bewerbung um einen Sitz im US-Repräsentantenhaus siegreich hervorgehen wollte, für seine Kampagne etwa 2,6 Mio. US-Dollar aufbringen.[18] Diese Summe ist so hoch, dass nur wenige Normalbürger sich auf ein solches Amt bewerben können. Andererseits ist dieser Betrag eher gering im Vergleich zu den Summen, die großen Unternehmen und überhaupt den Reichen zur Verfügung stehen; dies lässt sich schon an der Tatsache ablesen, dass die Durchschnittskosten für einen halbminütigen Werbespot während des Super Bowls 2014 [des Finalspiels der US-amerikanischen Football-Liga] 3,7 Mio. US-Dollar betragen.[19] Die Spender erhalten im Gegenzug unzählige Vorteile, wie etwa Gesetze, die den Reichen weitreichende Möglichkeiten der Steuerflucht eröffnen.[20]

Die Korruptionsbekämpfung

Der Kampf gegen die Korruption ist mühsam und wenig ermutigend; trotzdem lassen sich in den letzten vier Jahrzehnten beträchtliche Fortschritte verzeichnen. Seit 1977 der „Foreign Corrupt Practices Act" verabschiedet wurde, gelten die USA global[21] als führend bei der Korruptionsbekämpfung. Diesem Gesetz zufolge ist jede Zahlung von Bestechungsgeldern durch US-Unternehmen an ausländische Amtsträger strafbar. 1998 hat die OECD die internationale Anti-Korruptions-Konvention verabschiedet, der zufolge die OECD-Mitglieder - die Industrieländer - alle Formen der Unternehmenssteuerreduzierung für Zahlungen an ausländische Amtsträger abschaffen müssen. Damit ist diese Art der Bestechung nun rechtswidrig. Zwar hat die OECD selbst keine Möglichkeit, diese Konvention in Kraft zu setzen, doch der internationale Druck hat dafür gesorgt, dass die meisten Mitgliedsstaaten der OECD ihr zugestimmt haben.
Die UN-Konvention gegen die Korruption wurde 2003 im mexikanischen Mérida verabschiedet, und im April 2014 hatten sie 171 Staaten unterzeichnet; darunter ist auch die Europäische Union, aber weder Deutschland noch Japan oder Neuseeland. In der Konvention wird verlangt, dass die einzelnen Länder eine Reihe von Anti-Korruptions-Maßnahmen ergreifen, die darauf zielen, „die Korruption zu bekämpfen, bestimmte Handlungsweisen für illegal zu erklären, international die Durchsetzung des Rechts und die strafrechtliche Zusammenarbeit zu verstärken,

wirksame rechtliche Maßnahmen zur Vermögensabschöpfung zu schaffen und technische Hilfe und Informationsaustausch zu gewähren".[22]

Die katholische Kirche sieht Korruption mittlerweile als eine direkte Gefahr für die Armen und als ernstliche Bedrohung eines Lebens an, das im christlichen Glauben gelebt wird. Zu diesem Thema hat der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden im Jahr 2006 eine internationale Konferenz abgehalten.[23] Einige regionale Bischofskonferenzen haben dies ebenso getan. Dazu gehört CELAM, der lateinamerikanische Bischofsrat, der sich mit dem Thema bei Konferenzen in den Jahren 1997, 2007 und 2010 befasst hat. CEAS, das für soziales Handeln zuständige Gremium der peruanischen Bischofskonferenz, hat in vier Diözesen Pilotprojekte initiiert, in denen die Kirche zusammen mit zivilgesellschaftlichen Organisationen auf lokaler Ebene gegen Korruption im staatlichen Bereich angeht.

Auch wenn Gesetzesänderungen und die Veränderung bei Verwaltungsabläufen für die Korruptionsbekämpfung unverzichtbar sind, bringen derartige Neuerungen nichts, wenn nicht der Druck von Seiten der Zivilgesellschaft wächst. Das bekannteste Beispiel hierfür ist die brasilianische Stadt Porto Alegre. Seit 1989 hat die Stadt einen „partizipativen" oder „Bürgerhaushalt", bei dem die Bürger direkt in die Entscheidungen und die Aufsicht eingebunden sind. Dies soll bei der Korruptionsbekämpfung helfen und die Steuereinnahmen dorthin fließen lassen, wo sie am meisten gebraucht werden. Für die Armen hat sich das sehr segensreich ausgewirkt. So berichtet beispielsweise die Weltbank, dass sich im Rahmen dieses Programms während des ersten Jahrzehnts der Anteil der Haushalte in der Stadt, die an das Wasser- und Kanalisationsnetz angeschlossen sind, von 75 Prozent auf 98 Prozent erhöht hat.[24]

Eine andere vielversprechende Möglichkeit stellt der von Transparency International vorgeschlagene „Integritätspakt" dar. Dies ist eine formelle Übereinkunft, die zur Vermeidung von Bestechung und geheimen Absprachen eingesetzt wird und Sanktionen vorsieht. Sie wird von den Verantwortlichen in den Verwaltungen und von allen Bewerbern um einen öffentlichen Auftrag unterzeichnet.[25] Ein Beispiel für den Einsatz der neuen Medien bei der Korruptionsbekämpfung ist die Webseite *ipaidabribe.com*. Auf dieser indischen Plattform können normale Bürger anonym melden, wenn sie zur Erlangung öffentlicher Dienstleistungen Bestechungsgelder gezahlt haben.

Trotz der Bedeutung, die Gesetzesänderungen und das Organisieren zivilgesellschaftlichen Drucks für die Reformen besitzen, sind doch auch die persönlichen ethischen Überzeugungen von Amtsinhabern, Wirtschaftsführern und normalen Bürgern sehr wichtig.[26] Hierbei kann die Leitung der katholischen Kirche – besonders in Ländern mit einem hohen katholischen Bevölkerungsanteil – eine entscheidende Rolle spielen. Die katholische Moraltheologie macht sich sowohl für die notwendigen persönlichen ethischen Werte stark, mit denen man der Korruption widerstehen kann, als auch für die strukturellen Reformen, die aufgrund von Solidarität und Subsidiarität notwendig sind. Während die Kirche in den letzten zehn Jahren hierbei deutliche Fortschritte gemacht hat, bleibt dennoch viel zu tun.

Fazit

Korruption ist der Missbrauch anvertrauter Macht zum privaten Nutzen oder Vorteil, und das grundlegende ethische Problem dabei ist die Zerstörung eines Vertrauensverhältnisses. Korruption verursacht enorme Kosten: in direkter Weise, weil Dienstleistungen besonders für arme Menschen nicht erbracht werden, aber auch indirekt, weil Stellen nicht geschaffen werden, die geschaffen würden, wenn Unternehmen sich nicht mit den durch die Korruption entstehenden zusätzlichen Kosten konfrontiert sähen.

Eine Reihe wichtiger Maßnahmen zur Eindämmung der Korruption sind sowohl in einzelnen Ländern als auch international entwickelt worden. Zu den vielversprechendsten Strategien „vor Ort" gehört die Stärkung zivilgesellschaftlicher Organisationen, die aktiv gegen die Korruption angehen. In diesem Prozess spielt die Kirche mittlerweile eine aktive Rolle.

Die Reichen der Welt können die durch die Korruption verursachten Verluste kompensieren, doch die Armen der Welt können dies nicht - und das ethische Gefüge demokratischer Selbstverwaltung kann es ebensowenig.

[1] John T. Noonan, *Bribes. The Intellectual History of a Moral Idea*, Berkeley 1984, 3-13.

[2] *The Economist*, 12. April 2014, 40.

[3] Celia W. Dugger, *Where a Cuddle with Your Baby Requires a Bribe*, in: New York Times, 30. August 2005.

[4] Zu finden unter: www.transparency.org/whatwedo; deutsche Fassung: https://sslsites.de/www.transparency.de/was-ist-korruption.2176.0.html.

[5] The Financial Times, *The Principal/Agent Problem;* www.lexicon.ft.com/term?term=principal/agent-problem.

[6] Zwischen einzelnen Staaten bestehen hierbei erhebliche Unterschiede. In einer aktuellen Untersuchung aus Kolumbien stimmen 62 Prozent der Geschäftsleute der Aussage zu: „Wenn ich kein Bestechungsgeld zahle, habe ich geschäftliche Einbußen"; in: El Tiempo, 12. März 2013, 9.

[7] Frédéric Jenny, *Competition and Anticorruption Considerations in Public Procurement*, in: Organization for Economic Co-operation and Development, Fighting Corruption and Promoting Integrity in Public Procurement, Paris 2005, 29-40; hier 30.

[8] José Vargas Hernández hat in der Literatur ein Dutzend unterschiedlicher Kategorisierungen für verschiedene Formen der Korruption ausgemacht: José G. Vargas-Hernández, *The Multiple Faces of Corruption. Typology, Forms and Levels* (21. Oktober 2009); http://ssrn.com/abstract=1413976; oder: http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1413976.

[9] Benedikt XVI., *Caritas et veritate*, 34; Hervorhebung in der Übersetzung nach www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_ge.html.

[10] Luigino Bruno/Stefano Zamagni, *Civil Economy. Efficiency, Equity, Public Happiness*, London 2007.

[11] World Economic Forum [Weltwirtschaftsforum], *Global Agenda Council on Anti-Corruption & Transparency 2012-2014;* http://www.weforum.org/content/global-agenda-council-anti-corruption-transparency-2012-2014.

[12] John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit,* Frankfurt am Main 1975, 302 (Original: *A Theory of Justice,* Cambridge 1971, 269).

[13] Organization for Economic Co-operation and Development, *Fighting Corruption and Promoting Integrity in Public Procurement,* Paris 2005, 9.

[14] Southern African Catholic Bishops' Conference [Katholische Bischofskonferenz im südlichen Afrika], *A Call to Examine Ourselves in the Widespread Practice of Corruption,* Hirtenbrief vom 16. Oktober 2013; www.sacbc.org.za/pastoral-statement-on-corruption/.

[15] World Economic Forum [Weltwirtschaftsforum], *Anti-Corruption,* http://reports.weforum.org/global-agenda-council-2012/councils/anti-corruption/.

[16] World Bank [Weltbank], *Six Questions on the Cost of Corruption with World Bank Institute Global Governance Director Daniel Kaufmann;* www.web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/NEWS/0,,contentMDK:20190295~menuPK:34457~pagePK:34370~piPK:34424~theSitePK:4607,00.html.

[17] Zu den Namen und Anklagen siehe www.en.wikipedia.org/wiki/List_of_American_federal_politicians_convicted_of_crimes; Zugriff am 14. Juni 2014.

[18] Paul Steinhauser - Robert Yoon, *Cost to Win Congressional Election Skyrockets,* CNN, 11. Juli 2013; www.cnn.com/2013/07/11/politics/congress-election-costs.

[19] Stuart Elliott, *Super Bowl Commercial Time Is a Sellout,* New York Times, 8. Januar 2013; www.nytimes.com/2013/01/09/business/media/a-sellout-for-super-bowl-commercial-time.html?_r=0.

[20] Schätzungen zufolge haben die Reichen weltweit 7,6 Billionen US-Dollar in entlegenen Steueroasen deponiert, wodurch den Regierungen 200 Milliarden US-Dollar an Steuereinnahmen entgehen. Jacques Leslie, *The True Cost of Hidden Money. A Piketty Protégé's Theory on Tax Havens,* New York Times, 15. Juni 2014. www.nytimes.com/2014/06/16/opinion/a-piketty-proteges-theory-on-tax-havens.html?emc=edit_th_20140616&nl=todaysheadlines&nlid=39542080&_r=0.

[21] Manuel A. Solanet, *La corrupción en las instituciones públicas y privadas,* Valores en la Sociedad Industrial, April 1997, Bd. 15 Nr. 38, 31-40; hier 37.

[22] Siehe www.ombudsman.go.ke/index.php?option=com_content&view=article&id=185:caj-recognized-as-a-watchdog-to-eliminate-abuse-of-power-abuse-of-office-and-integrity-lapses&catid=78&Itemid=496.

[23] Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *Der Kampf gegen die Korruption;* www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060921_lotta-corruzione_en.html [in englischer Sprache].

[24] World Bank, *Participatory Budgeting in Brazil;* www.siteresources.worldbank.org/INTEMPOWERMENT/Resources/14657_Partic-Budg-Brazil-web.pdf.

[25] Siehe Luis Moreno Ocampo, *Structural Corruption and Normative Systems,* in: Joseph S. Tulchin - Ralph H. Espach, Combating Corruption in Latin America, Washington 2000, 53-70; siehe auch Transparency International, *Integrity Pacts,* www.archive.transparency.org/global_priorities/public_contracting/integrity_pacts [auf der deutschen Homepage von Transparency International: www.transparency.de/Integritaetspakt.80.0.html].

[26] Zur Diskussion um das System der Patronage in Argentinien und die Bedeutung der unter „Idoneidad" zusammengefassten Werte siehe Gerardo Sanchis Muñoz, *Exploring the Public Service-Public Good-Common Good Linkage to Enlighten Argentina's Decay Enigma,* in: Daniel K. Finn, The Empirical Foundations of the Common Good (im Erscheinen).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Korruption innerhalb der politischen Tradition

Koloniale Mentalität und hierarchische Beziehungen aus lateinamerikanischer Perspektive

Frei Betto

„Die größten Verbrecher erlassen Gesetze,
um ihre Verbrechen zu legalisieren."
Gianna Segnini, Journalistin aus Costa Rica

Es ist allgemein bekannt, dass die Kolonisierung Lateinamerikas durch europäische Länder, unter ihnen vor allem Spanien und Portugal, zutiefst von Raub, Plünderung, Vernichtung unserer Ureinwohner, Versklavung und weit verbreiteter Korruption vonseiten derer geprägt war, die in der Neuen Welt die Interessen der Kolonisatoren vertraten. In Lateinamerika ist die Korruption ein Erbe aus der Kolonialzeit. Wir sind die Erben einer Sklavenherrschaft, deren Folgen sich in unsere Strukturen und Gewohnheiten tief einprägten. Um zu überleben oder Machtpositionen zu erlangen, haben viele - bis heute - auf Mittel wie Bestechung, Veruntreuung, Vetternwirtschaft und Mord zurückgegriffen.
Wenn man in Brasilien einen Politiker oder einen anderen Menschen, dessen Worte nicht mit seinen Taten übereinstimmen, öffentlich anprangert, dann pflegt man zu sagen, es handle sich um einen „hohlen Heiligen". Dieser Ausdruck hat seinen Ursprung in der Kolonialzeit, als Portugal das reichlich vorhandene Gold in der Region ausbeutete, die heute den Bundesstaat Minas Gerais bildet. Im 17. und 18. Jahrhundert benutzten Priester, Mönche und Bischöfe oftmals Holzfiguren von Heiligen, in deren Innerem man Gold, Edelsteine oder Diamanten nach Europa schmuggelte. Was nach außen hin ein Heiliger war, barg im Inneren Raub, Schwindel und Betrug.

I. Das Erscheinungsbild der Korruption

Der Jesuitenpater Antônio Vieira (1608-1697), der fast sein ganzes Leben in Brasilien verbrachte, wo er sich für die Rechte der Indiovölker und die Abschaffung der Sklaverei einsetzte, schildert die Korruption der Kolonialzeit in seiner „Predigt vom guten Schächer"[1]:

Der Räuber, der stiehlt, um zu essen, kommt nicht in die Hölle und bringt auch niemanden hinein. Diejenigen, die nicht nur selbst in die Hölle kommen, sondern andere dahin bringen, und von denen ich hier reden will, sind von größerem Kaliber

und gehören einer höheren Sphäre an. Unter derselben Bezeichnung und derselben Charakteristik stellt sie St. Basilius der Große sehr gut dar. Räuber, so sagt der Heilige, sind nicht nur die Taschendiebe oder diejenigen, die den Badenden auflauern, um ihnen die Kleider wegzunehmen. Die Räuber, die im eigentlichen Sinne und mit Recht diese Bezeichnung verdienen, sind diejenigen, denen die Könige die Heere und Legionen oder die Regierungsgewalt über Provinzen sowie die Verwaltung von Städten anvertrauen und die bald mit schmutzigen Tricks, bald mit Gewalt Städte und Reiche bestehlen. Die anderen stehlen auf eigenes Risiko, diese aber ohne jegliche Furcht oder Gefahr; die anderen werden gehenkt, wenn sie stehlen, diese aber stehlen und verhängen selbst Strafen [...] Diogenes, der alles mit schärferem Blick wahrnahm als die anderen Menschen, sah, wie ein großer Trupp von Richtern mit ihren Ruten[2] und Dienern der Gerechtigkeit einige Räuber zur Richtstatt brachten, und begann zu schreien: „Da gehen die großen Räuber, um die kleinen an den Galgen zu liefern" [...].

Aus eigener Erfahrung kann ich hinzufügen, dass nicht nur am Kap der Guten Hoffnung und darüber hinaus, sondern auch diesseits davon dieselbe Konjugation gilt. Man konjugiert das Verb „rapio" in allen Verbalmodi, denn man stiehlt nach allen Regeln der Kunst, ganz zu schweigen von anderen, neuen, ausgetüftelten Regeln, die weder Donatus noch Despauterius[3] kannten. Sobald man dort ankommt, beginnt man zu stehlen im Indikativ, denn die erste Information, die man von den Lotsen erbittet, ist, dass sie einem die Wege dahin weisen, wo man alles an sich reißen kann. Man stiehlt im Imperativ, denn da man die gemischte und reine Befehlsgewalt innehat, wird sie ganz und gar despotisch zur Ausführung des Raubs eingesetzt. Man stiehlt im Jussiv, denn sie nehmen hin, was immer man ihnen befiehlt, und damit alle befehlen, werden diejenigen, die nicht befehlen, nicht akzeptiert. Man stiehlt im Optativ, denn sie begehren das, was ihnen gut erscheint. Und indem man die Dinge, die man begehrt, ihren Eigentümern gegenüber mit höflichen Komplimenten lobt, händigen diese besagte Dinge aus, ohne es zu wollen. Man stiehlt im Konjunktiv, denn man vereinigt seine wenige Habe mit derjenigen derer, die über viel verfügen, und es reicht schon aus, dass sie ihre Gnade beisteuern, um wenigstens zur Hälfte Anteil am Gewinn zu erlangen.[4] Man stiehlt auch im Potentialis, denn ohne Vorwand oder weitere Umstände gebraucht man seine Kraft.[5] Man stiehlt im Permissiv, denn man lässt zu, dass andere stehlen und diese die entsprechende Befugnis kaufen. Man stiehlt im Infinitiv, denn das Stehlen hört nicht auf, wenn die Herrschaft zu Ende geht, und es bleiben immer Wurzeln zurück, die dafür sorgen, dass das Stehlen weitergeht. Diese Verbalmodi werden in allen Personen durchkonjugiert. Denn die erste Person des Verbums ist das eigene Ich, die zweite sind deren Nachkommen und die dritte sind alle, die sich dessen befleißigen und davon Kenntnis haben. Man stiehlt in allen Zeitformen, denn im Präsens rafft man zusammen, was die Amtszeit selber hergibt, und um das Präteritum und das Futur in das Präsens mit einzuschließen, exhumiert man Verbrechen aus der Vergangenheit, verkauft daraus Gnadenerlasse und vergessene Schulden, die gänzlich beglichen werden; und in der Zukunft erhalten sie die regelmäßigen Einkünfte und sie antizipieren die Verträge, mit denen ihnen alles bereits Verjährte und nicht Verjährte in die Hände fällt. Schließlich entgehen ihnen zugleich keineswegs Imperfekt, Perfekt, Plusquamperfekt und jegliche andere Zeitform, denn sie stehlen, sie haben gestohlen,

sie werden stehlen, sie würden stehlen und hätten noch mehr gestohlen, wenn es mehr zu stehlen gäbe. [...]
Das Resumé dieser ganzen Konjugation ist das Supinum des lateinischen Verbums rapio: um zu stehlen. Und wenn sie dann die ganze aktive Verbform durchkonjugiert haben, so wie die erbärmlichen Provinzen das Passiv durchlaufen haben, dann kommen sie mit Reichtümern beladen zurück, als hätten sie große Dienste vollbracht, und die besagten Provinzen sind ausgeraubt und ausgezehrt. [...] So haben sie aus Indien 500.000 Cruzados herausgeholt, aus Angola 200.000, aus Brasilien 300.000, und sogar aus dem armen Maranhão[6] haben sie mehr herausgeholt, als alles zusammen wert ist.“

In São Luis de Maranhão fragte Padre Vieira in der Predigt zum Fest des heiligen Antonius im Jahr 1654 nach: „Die Wirkung des Salzes besteht darin, das Verderben zu verhindern, doch wenn man sieht, wie korrupt unser Land ist, wobei es darin so viele gibt, die die Funktion des Salzes innehaben, dann stellt sich die Frage: Was ist und was kann die Ursache dieser Verderbnis sein?“
Seiner Meinung nach gab es zwei Hauptursachen: den Widerspruch dessen, der eigentlich als Salz wirken sollte, und den Verlust an Glaubwürdigkeit beim Volk angesichts so vieler Taten, die nicht den Worten entsprachen.
Der Korrupte zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht zugibt, korrupt zu sein. Er ist schlau, und das Motiv seines Handelns ist die Gier nach Geld. Er ist nicht einfach ein gewöhnlicher Räuber. Es handelt sich vielmehr um einen ausgemachten Erpresser von der Sorte derer, die sich eines lockeren Plaudertons und eines liebenswürdigen Lächelns bedienen und als höfliche *Salamaleques*[7] daherkommen.
Der Korrupte kommt nicht aus der Deckung hervor. Er erpresst. Seinen Anteil betrachtet er als sein Recht. Die Provision ist für ihn Bezahlung für seine Dienste. Die Unterschlagung ist eine Art und Weise für ihn, sich das anzueignen, was ihm zusteht. Für ihn sind diejenigen Dummköpfe, die ihren Einfluss geltend machen, ohne daraus Profit zu schlagen.
Es gibt viele Arten von Korrupten. Der korrupte Beamte nutzt ein öffentliches Amt, um persönlichen Vorteil für sich, seine Familien und seine Freunde daraus zu ziehen. Er tauscht das Nummernschild, er organisiert für die Frau eine Reise, die aus dem Staatssäckel bezahlt wird, er verursacht Spesen und zwingt den Steuerzahler, dafür aufzukommen. Er betrachtet überhöhte Rechnungen, das Fehlen von Ausschreibungen und das Spiel mit gezinkten Karten als selbstverständlich.
Die Logik des Korrupten ist korrupt. „Wenn ich das nicht mache, dann hat ein anderer den Vorteil an meiner Stelle.“ Seine einzige Angst ist es, auf frischer Tat ertappt zu werden. Er schämt sich nicht, wenn er in den Spiegel schaut, er fürchtet sich lediglich davor, seinen Namen in der Zeitung zu entdecken. Er ist zuversichtlich und stellt sich niemals vor, dass ihn seine kleine Tochter einmal fragen könnte: „Papa, stimmt das, dass du korrupt bist?“
Der Korrupte empfindet keinerlei Gewissensbisse, wenn er zu Weihnachten Kis-

ten voller Whiskey und teure Geschenke von Lieferanten bekommt oder Firmenflüge benutzt. Sie machen ihn durch Gefälligkeiten gefügig, und er lockert im Gegenzug die Bürokratie, welche die öffentlichen Mittel verwaltet.

Es gibt auch den korrupten Privatmann. Er spricht nie über bestimmte Summen, er deutet sie lediglich vorsichtig an, als ob er davon ausginge, dass jedes seiner Worte auf einem Tonträger aufgezeichnet würde. So wird er zum Meister der Metapher. Er ist niemals direkt. Er spricht in umschreibenden Floskeln und ist sich sicher, dass sein Gesprächspartner zwischen den Zeilen zu lesen versteht.

Der „franziskanische" Korrupte nimmt, was er kriegen kann. Sein Motto lautet: „Wer nicht weint, kommt nicht an die Mutterbrust." Er stellt keine Reichtümer zur Schau, er unternimmt keine Auslandsreisen, er gibt sich als arm, um seine Leichtlebigkeit besser zu verbergen. Er ist der Erste, der sich darüber empört, dass sich die Korruption im ganzen Land wie eine Seuche ausbreitet.

Der korrupte Angeber gibt Geld aus, das er nicht verdient, er baut Häuser und vermehrt den Viehbestand seiner landwirtschaftlichen Güter und ist davon überzeugt, dass Schleimerei Liebenswürdigkeit ist und dass ein augenzwinkerndes Lächeln blendet. Er rühmt sich seiner Dreistigkeit, mit der er seine Frau betrügt und die Kollegen anlügt.

Der nostalgische Korrupte rühmt sich seiner bescheidenen Herkunft vom Land, rühmt sich der Tatsache, dass der Vater Eisenbahner und die Mutter Lehrerin war, doch er ist zutiefst davon überzeugt, dass es sich seine Vorfahren nicht entgehen hätten lassen, wenn sie dieselben Möglichkeiten gehabt hätten, zuzugreifen.

Der Korrupte lächelt nicht, er schmeichelt. Er grüßt nicht, sondern streckt die Hand aus: Er lobt nicht, sondern beweihräuchert. Er hat keine Werte außer denen auf dem Bankkonto. Er ist auf eine solche Weise korrupt, dass niemand mehr merkt, dass er korrupt ist. Man hält ihn für einen recht erfolgreichen Geschäftsmann.

Triefend vor Schmeichelei, ist der Korrupte beflissen und stets auf der Hut, er sucht die Nähe zu den Anständigen, um sich in ihrem Schatten aufzuhalten und davon zu profitieren, er behandelt die Untergebenen mit einer Härte, die ihn als den integersten Menschen überhaupt erscheinen lässt. Im Übrigen gibt sich der Korrupte dem frommen Glauben hin, dass ihm alle eine schlichte Ehrlichkeit zubilligen würden, angesichts derer eine Mutter Teresa vor Neid erblassen würde.

Der Korrupte meint von sich selbst, er sei mit einer Intelligenz ausgestattet, die ihn von der Welt der Minderbegabten abhebt und ihn scharfsinniger und klüger sein lässt als die normalen Sterblichen.

Frei Betto (eigentlich: Carlos Alberto Libânio Cristo), geb. 1944, ist Dominikaner (Laienbruder), Journalist und Schriftsteller sowie Aktivist und Berater sozialer und pastoraler Bewegungen. Er beteiligte sich als Aktivist der katholischen Studentenbewegung am Widerstand gegen die Militärregierung und wurde vier Jahre lang inhaftiert. Aus der Erfahrung der Gefängnishaft entstand sein Buch „Bluttaufe", das später auch verfilmt wurde. Während der ersten Amtsperiode des Präsidenten Luiz Inacio da Silva („Lula") war er Koordinator der Initiative „Fome Zero" („Null Hunger"). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Null Hunger – ein ethisch-politisches Projekt" in Heft 2/2005. Adresse: Rua Atibaia, 420, São Paulo – SP 01235-010, Brasilien. E-Mail: fbetto@uol.com.br.

II. Korruption im Verwaltungsapparat

Wie Vieira sehr schön deutlich macht, wurden innerhalb der politischen Tradition Lateinamerikas, in welcher das Volk von je her wenig präsent ist, die öffentlichen Mittel im privaten Interesse angeeignet. Die Logik des kapitalistischen Systems, das auf unserem Kontinent vorherrscht, begünstigt diesen kulturellen Nährboden, da sie von der Auffassung ausgeht, dass die Privilegien des Kapitals den Interessen der Arbeit übergeordnet sein müssen. Diese Praxis erstreckt sich auch auf die „Korrumpierung" der Natur durch Umweltzerstörung.

Es gibt also auf der ganzen Welt und insbesondere in Lateinamerika eine wahre *kleptokratische* Oligarchie, für die die Korruption ein Mechanismus ist, der dem System der Verträge, Vereinbarungen, Verhandlungen und Transaktionen selbst innewohnt, insbesondere im Verhältnis zur öffentlichen Gewalt. Die *Kleptokratie* ist die Vorherrschaft des Privatinteresses im öffentlichen Bereich, was umso leichter ist, je weniger man mit sozialen Kontrollmechanismen des Staates und der öffentlichen Verwaltung rechnet.

Diese unserem lateinamerikanischen politischen System selbst eingeschriebene Korruption verstärkt die Neigung, die politischen Institutionen ihrer Glaubwürdigkeit zu berauben und die Wahlen immer mehr zur Farce zu machen. In Brasilien sagt man, dass die Unternehmen kein Stimmrecht haben, aber die Wahlen doch gewinnen ...

Die Arten der Korruption sind zahlreich, wie etwa die Verwendung eines privilegierten Zugangs zu Informationen zu privatem Nutzen. Ein Minister, der Kenntnis davon hat, dass die Regierung beschlossen hat, ein Gesetz oder ein Dekret zu erlassen, das in die Finanzmärkte eingreift, kann sich dieser Information zu seinem Vorteil oder zum Vorteil seiner Vertrauten und Freunde bedienen, die versuchen, an der Börse Aktien zu kaufen oder zu verkaufen oder mit Fremdwährungen zu spekulieren.

Überhöhte Rechnungen für Aufträge, die mit öffentlichen Geldern bezahlt werden, stellen eine weitere Form der Korruption dar, wie sie in Lateinamerika häufig anzutreffen ist. Viele Ausschreibungen sind faktisch ein Spiel mit gezinkten Karten, und die Unternehmen, die für einen Auftrag verantwortlich sind, wissen bereits, dass sie 15 bis 20 Prozent des Gesamtvolumens an Politiker weiterreichen müssen, die das unsaubere Geschäft abgewickelt haben.

Eines der offensichtlichsten Zeichen dafür, wie die Korruption Wahlen beeinflusst, ist die große Kluft zwischen den Kosten für eine Wahlkampagne und dem offiziell angegebenen Einkommen des Kandidaten. Im Allgemeinen drücken die Wahlkommissionen ein Auge zu angesichts dieser Form von Korruption und verlangen weder vom Kandidaten noch von den Parteien, sich einer strengen Prüfung der Ausgaben für Wahlkampagnen zu unterziehen.

Es gibt subtile Arten der Korruption, wie etwa die Festlegung von Schwerpunkten vonseiten der Regierung. In Lateinamerika gibt es häufig Länder wie Brasilien, wo mehr als die Hälfte der Häuser über kein Abwassersystem verfügt, und auf der anderen Seite teilen private Bauunternehmen die Flächen auf, die für Gebäude

und höchst luxuriöse Privathäuser vorgesehen sind; und noch bevor die Bauarbeiten begonnen haben, werden diese Grundstücke mit asphaltierten Straßen, mit Beleuchtung und einem Abwassersystem versehen.

Das jüngst erschienene Buch des französischen Wirtschaftswissenschaftlers Thomas Piketty, das zum Bestseller wurde, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*[8], warnt vor einer schweren Verwerfung, die auf die ihrem Wesen nach korrupte Struktur des kapitalistischen Systems verweist: Die Akkumulation und private Aneignung des Reichtums übertrifft weltweit bereits den Reichtum, der durch die Entwicklung der Länder produziert wurde. Beim Weltwirtschaftsforum im Januar 2014 in Davos verwies die britische Nichtregierungsorganisation Oxfam auf folgenden statistischen Befund, der Pikettys Analyse untermauert: 85 einzelne Personen verfügen über genauso viel Einkommen wie 3,5 Milliarden Menschen, also die Hälfte der Weltbevölkerung!

Dem Wirtschaftswissenschaftler Thomaz Ferreira Jensen zufolge zeigt Pikettys Studie auf, dass zwischen dem 19. Jahrhundert und dem Jahr 2012 die jährliche Produktion durchschnittlich um 1,6 Prozent anstieg, während die Kapitalrendite um 4 bis 5 Prozent pro Jahr zunahm. Heute sind 43 Prozent der Aktiva weltweit in den Händen von 1 Prozent der Weltbevölkerung. Die reichsten 10 Prozent besitzen 83 Prozent davon.

In den USA entfallen auf 10 Prozent der Bevölkerung 50 Prozent des Gesamteinkommens. Unter den Ländern, die die geringste Ungleichheit aufweisen, wie etwa Schweden, verfügen die 10 Prozent Reichsten über 25 Prozent der Einkommen. In den Ländern mit dem höchsten Grad an Ungleichheit steigt dieser Anteil auf 60 Prozent. Hinsichtlich des Vermögens ist die Differenz noch weitaus größer. In den Ländern mit dem höchsten Grad an Gleichheit besitzen die 10 Prozent Reichsten 50 Prozent des Vermögens.

Brasilien wird in Pikettys Analysen nicht berücksichtigt. Doch die entsprechenden Indizes bezüglich der Ungleichheit aus dem Jahr 2012 besagen, dass die reichsten 10 Prozent über 42 Prozent des Einkommens verfügen, während sich die 40 Prozent der Ärmsten 13,3 Prozent teilen. Und das tatsächliche Einkommen des reichsten 1 Prozent war 87-mal höher als das der ärmsten 10 Prozent.

Es ist die Aufgabe der Theologie, über eine strukturelle Sünde dieser Art und ihre Ursachen nachzudenken - eine strukturelle Sünde, die den Ausschluss von Milliarden Menschen von den lebensnotwendigen Grundrechten bewirkt, wie Ernährung, Schutz vor Witterung, Sorge um die Nachkommenschaft ... Alle Mechanismen, die geschaffen wurden, um Vermögen der Kontrolle durch Gesetz und Ethik zu entziehen, wie dies etwa bei den Steuerparadiesen der Fall ist, stehen im Widerspruch zu den Werten des Evangeliums.

In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* erhebt Papst Franziskus warnend seine Stimme: „... solange die Ausschließung und die soziale Ungleichheit in der Gesellschaft und unter den verschiedenen Völkern nicht beseitigt werden, wird es unmöglich sein, die Gewalt auszumerzen. Die Armen und die ärmsten Bevölkerungen werden der Gewalt beschuldigt, aber ohne Chancen-

gleichheit finden die verschiedenen Formen von Aggression und Krieg einen fruchtbaren Boden, der früher oder später die Explosion verursacht. Wenn die lokale, nationale oder weltweite Gesellschaft einen Teil ihrer selbst in den Randgebieten seinem Schicksal überlässt, wird es keine politischen Programme, noch Ordnungskräfte oder *Intelligence* geben, die unbeschränkt die Ruhe gewährleisten können. Das geschieht nicht nur, weil die soziale Ungerechtigkeit gewaltsame Reaktionen derer provoziert, die vom System ausgeschlossen sind, sondern weil das gesellschaftliche und wirtschaftliche System an der Wurzel ungerecht ist." (*Evangelii Gaudium*, 59)[9]

III. Korruption weltweit

Eine Studie der Nichtregierungsorganisation Transparency International[10] mit Sitz in Berlin vom Dezember 2013 weist darauf hin, dass Somalia, Nordkorea und Afghanistan die Länder sind, in denen es am meisten Korruption gibt, während Dänemark und Neuseeland, gefolgt von Luxemburg, Kanada, Australien, den Niederlanden und der Schweiz die Länder mit dem höchsten Maß an Transparenz hinsichtlich öffentlicher Gelder sind.

Der Korruptionsindex vergibt Noten von 0 bis 100, wobei die 0 einem Land mit viel Korruption zugeordnet wird und 100 einem Land, in dem vollkommene Transparenz hinsichtlich öffentlicher Gelder gegeben ist. „Das Gesamtbild ist besorgniserregend", heißt es im Dokument dieser NGO, denn „während einige wenige Länder korrekt handeln, erreicht dennoch keines die maximale Punktzahl, und mehr als zwei Drittel weisen weniger als 50 Punkte auf."

Die Liste stützt sich auf die Expertise von Wirtschaftsfachleuten, die die Korruption in 177 Ländern bewerten. Brasilien nimmt innerhalb dieser Rangliste Platz 72 ein. Innerhalb Lateinamerikas erweist sich Brasilien als anfälliger für Korruption als beispielsweise Chile, Uruguay, Costa Rica und Kuba, aber weniger anfällig als Argentinien, Venezuela, Bolivien und Ecuador.

In 70 Prozent der bewerteten Länder gibt es starke Anzeichen dafür, dass Beamte bestechlich sind. Innerhalb Lateinamerikas ist Venezuela auf dieser Liste eines der korruptesten Länder (weltweit auf Platz 160), während die Länder mit dem höchsten Grad an Transparenz Uruguay (Platz 19) und Chile (Platz 22) sind.

Die Studie von Transparency International bewertet die Korruption nicht nur innerhalb der politischen Parteien, sondern auch bei der Polizei, im Justizapparat und in der öffentlichen Verwaltung.

Finn Heinrich, der Herausgeber der Studie, gesteht ein, dass die Korruption in erster Linie die Ärmsten betrifft: „Wenn man die Länder betrachtet, die am Ende der Liste stehen, dann sind die ärmsten Bewohner diejenigen, die den größten Schaden davontragen. Irak, Syrien, Libyen, Sudan und Südsudan, Tschad, Äquatorialguinea, Guinea-Bissau, Haiti, Turkmenistan, Usbekistan und Jemen gehören zu den Ländern, in denen die Korruption in der öffentlichen Verwaltung und in Privatunternehmen am meisten grassiert. Die Korruption steht stark in

Verbindung mit der Tatsache, dass sich Staaten im Zustand der Auflösung befinden, wie etwa Libyen und Syrien." Das trifft auch auf Afghanistan zu.
Es gibt Länder, die ihren Platz auf der Rangliste erheblich verbessern konnten, wie etwa Myanmar, wo die Militärjunta einen Prozess demokratischen Wandels einleitete, der schließlich im Jahr 2010 in allgemeinen Wahlen und im darauf folgenden Jahr in der Wiederherstellung der Demokratie mündete.
Kein Land ist vor Korruption sicher. Alle „sind mit der Bedrohung durch Korruption auf allen Ebenen konfrontiert, angefangen von Zugeständnissen und Erlaubnissen auf lokaler Ebene bis hin zur Anwendung von Gesetzen und Vorschriften", sagt Huguette Labelle, die Präsidentin von Transparency International. Das Wesen der Korruption selbst - sie ist geheim und illegal - verhindert eine genauere Auswertung.

IV. Engagement zur Bekämpfung der Korruption

Am 8. November 2013 verabschiedete die Erste Konferenz von Ministerinnen, Ministern und Behörden zur Prävention und zum Kampf gegen die Korruption der Staatengemeinschaft Lateinamerikas und der Karibik (CELAC), die in Santa Cruz (Bolivien) stattfand, die *Erklärung von Santa Cruz*, die in der Quechua-Sprache der Ureinwohner der Anden *Ama Quilla, Ama Llulla, Ama Suwa* („nicht stehlen, nicht lügen, nicht entmutigen") heißt.
Die Unterzeichnerländer verpflichteten sich darin, die Korruptionsdelikte rigoros zu bekämpfen, und sie setzten eine Arbeitsgruppe ein, die sich auf Prävention und Bekämpfung der Korruption spezialisiert, und zwar „auf der Grundlage der Bürgerbeteiligung, der sozialen Kontrolle, der Transparenz, der Zahlungsmoral, der Ethik und der öffentlichen Integrität".
In Brasilien versucht die Bundesregierung ein Antikorruptionssystem zu etablieren. Am 29. Januar 2014 verabschiedete der Nationalkongress das Gesetz 12.846/2013, das dem Staat im Kampf gegen die Korruption mehr Mittel an die Hand gibt. Diesem Gesetz zufolge kann ein in Korruption verstricktes Unternehmen mit einer Geldstrafe in Höhe von 20 Prozent seines Umsatzes belegt werden.
Im Jahr 2003 schuf die Regierung Lula die Generalinspektion der Union, ein Organ der Bundesregierung mit der Befugnis, Anhörungen und Strafverfahren durchzuführen sowie die Transparenz in der öffentlichen Verwaltung zu fördern. Die tatsächliche Unabhängigkeit der Staatsanwaltschaft wurde garantiert. Seither wird ein Generalprokurator für dieses Organ gewählt. Heute sind sechzig Organe und Gremien mit der „Nationalen Strategie zur Bekämpfung der Korruption und der Geldwäsche" befasst.
Die brasilianische Regierung veröffentlicht jeden Tag ihre Ausgaben auf dem Internetportal für Transparenz (www.portaltransparencia.gov.br). Das ist weltweit eine einzigartig dastehende Initiative. Brasilien ist eines der führenden Länder der „Globalen Partnerschaft für eine Offene Regierung" und hat ein fortschrittliches Gesetz für den Zugang zu Information.

Obwohl die Korruption immer noch die Struktur des brasilianischen Staates infiziert, wurden innerhalb von zehn Jahren (von 2003 bis 2013) 4800 Beamte aus der Bundesverwaltung entfernt, 2500 Nichtregierungsorganisationen wurden die Mittel verweigert und 3800 Unternehmen wurden öffentliche Aufträge verwehrt.

Um den Kampf gegen die Korruption noch zu verbessern, muss Brasilien noch zwei wichtige Reformen in Angriff nehmen: die Reform des Justizsystems mit dem Ziel, die Prozesse schneller abzuwickeln und wirksamere Strafen zu verhängen; die Reform des politischen Systems, um zum Beispiel zu verhindern, dass Unternehmen oder juristische Personen Wahlkampagnen von Kandidaten für öffentliche Ämter finanzieren können.

[1] Der Text des portugiesischen Originals ist im Internet verfügbar unter: www.portugues.free-ebooks.net/ebook/Sermao-do-Bom-Ladrao-1655/pdf/view.

[2] Die Ruten oder Stöcke in verschiedenen Farben waren zur Zeit Antônio Vieiras Insignien der Richter.

[3] Donatus und Despauterius sind der Legende nach die Namen der beiden „Schächer", die zusammen mit Jesus gekreuzigt wurden (Anm. d. Übers.).

[4] Der portugiesische Ausdruck „meeiro", den Vieira hier verwendet, meinte damals jemanden, der sich auf einem fremden Landgut verdingte und dafür die Hälfte des Ertrags bekam.

[5] Dieser Satz fehlt bei Frei Betto und wurde vom Übersetzer aus dem Originaltext der Predigt ergänzt (Anm. d. Übers.).

[6] Maranhão ist heute ein Bundesstaat im Nordosten Brasiliens.

[7] Dieser Ausdruck leitet sich vom arabischen Gruß as-salaamu aleikum („Der Friede sei mit dir") her. Er wurde möglicherweise von Sklaven importiert. Landläufig bedeutet dieser Ausdruck ein pompöses Getue und übertriebene Höflichkeit.

[8] München 2014.

[9] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium von Papst Franziskus* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 194), Bonn 2014.

[10] Die Veröffentlichungen von Transparency International finden sich auf deren Homepage: www.transparency.de (Anm. d. Übers.).

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

Im Dschungel der Gesetze

Die Geschichte sexueller Gewalt in Indien

Kochurani Abraham

Der Fall einer jungen Frau aus Suryanelli steht dafür, welche systembedingten Verflechtungen es gibt, wenn es um sexuelle Gewalt und Strafverfolgungsorgane geht. Die junge Frau stammt aus einer armen Familie in Suryanelli, einem kleinen Dorf im südindischen Bundesstaat Kerala. Die Zehntklässlerin war am 16. Januar 1996 mit einem Mann davongelaufen, der ihr vorgespielt hatte, sie zu lieben. Am Schluss wurde sie zum Opfer einer Sex-Bande mit prominenten Mitgliedern, unter denen unter anderem einige Politiker und andere Männer waren, die hohe Positionen bekleideten. Von ihrem „Freund" wurde sie keinem Geringeren als einem Vertreter des Gesetzes ausgeliefert - einem Anwalt, der sie vierzig Tage lang gefangen hielt und furchtbaren Vergewaltigungen und Übergriffen durch mehrere Männer aussetzte. Währenddessen baten ihre verzweifelten Eltern die Polizei vergeblich um Hilfe bei der Suche nach ihrer Tochter. Am 26. Februar 1996 wurde die entsetzlich missbrauchte junge Frau von ihren Kidnappern freigelassen, als diese befürchteten, dass sie an den Misshandlungen sterben könnte. Im Jahr 2000 verurteilte ein zur Untersuchung des Falls eingerichtetes Sondergericht 36 Menschen zu unterschiedlich langen Haftstrafen. Nachdem jedoch alle Angeklagten Berufung eingelegt hatten, kassierte der Oberste Gerichtshof Keralas im Jahr 2005 alle Urteile bis auf eines. Während der Hauptangeklagte zu fünf Jahren Haft verurteilt wurde, wurden alle anderen mit der Begründung freigesprochen, dass die junge Frau mit allen Angeklagten einvernehmlichen Sex gehabt haben müsse, da sie nicht geflohen sei.

Daraufhin rief das Opfer den Obersten Bundesgerichtshof an, der den Fall am 31. Januar 2013 an den Obersten Gerichtshof Keralas zur Neuverhandlung zurückverwies. In der Zwischenzeit versuchte ein früherer Richter am Obersten Gerichtshof, der den Angeklagten 2005 freigesprochen hatte, die junge Frau zu verleumden. Er verteidigte sein Urteil mit der Begründung: „Es gab umfangreiches Beweismaterial dafür, dass es sich im Fall des Mädchens um Kinderprostitution gehandelt hat, was nicht mit Vergewaltigung gleichzusetzen ist."[1] Trotzdem verurteilte der Oberste Gerichtshof Keralas den Hauptangeklagten am 4. April 2014 zu einer lebenslänglichen Haftstrafe und 24 weitere Angeklagte zu unterschiedlich langen Haftstrafen. Sieben weitere Angeklagte wurden freigesprochen. Obwohl einige von der jungen Frau benannte Personen, die in der Regierung leitende Positionen innehaben, noch nicht vor Gericht gestellt wurden, hat das jüngste Urteil der jungen Frau und ihrer Familie zumindest eine Atempause verschafft, weil es zu ihrer Rehabilitation beigetragen hat. Die junge Frau aus

Suryanelli hat nach achtjähriger Leidenszeit nur ein kleines bisschen Gerechtigkeit erlangen können. Immerhin jedoch hat der Fall entscheidend dazu beigetragen, Licht darauf zu werfen, wie bösartig die Korrumpierung ist, die sich in Indien im Hinblick auf sexuelle Gewalt tief ins Rechtssystem hineingefressen hat.

Die Schwere des Verbrechens und das Unvermögen des Rechtssystems

Die Zunahme von Fällen sexueller Gewalt hat in Indien dafür gesorgt, dass dieses Thema zu einem wichtigen Anliegen im Bereich der Genderfragen geworden ist. Dem jüngsten Bericht des Nationalen Strafregisters zufolge gab es im Jahr 2012 unter den 244.270 an Frauen verübten Verbrechen 24.923 zur Anzeige gebrachte Vergewaltigungen und 45.351 Übergriffe auf Frauen mit der Absicht der Rufschädigung.[2] Bei den Vergewaltigungen ging es in 1051 Fällen um die Altersgruppe von bis zu Zehnjährigen und bei 135 um über Fünfzigjährige, wobei diese Statistik nicht die vielen Fälle erfasst, die nicht zur Anzeige gebracht wurden oder nur lückenhaft dokumentiert sind. Nachdem im Dezember 2012 eine 23-jährige Frau, die sich in der Ausbildung zur Krankengymnastin befand, von einer Gruppe von Männern vergewaltigt und getötet wurde, ist die Zahl der zur Anzeige gebrachten Vergewaltigungen stark gestiegen, und in der Öffentlichkeit wurde mit Nachdruck ein strikteres rechtliches Vorgehen bei Vergewaltigungen gefordert. Dennoch gibt es weiterhin eine erschreckend hohe Anzahl von Vergewaltigungen, was überdeutlich zeigt, welche Gefahren das gestörte Verhältnis zwischen den Geschlechtern in Indien nach sich zieht.

Es gibt in Indien nicht zuwenig Gesetze gegen sexuelle Gewalt. Die Frage ist jedoch, ob dadurch Rechtssicherheit geschaffen werden kann. Als der Oberste Bundesgerichtshof 1983 zwei Polizisten im Vergewaltigungsfall von Mathura freisprach, wurden die überholten Gesetze der Paragraphen 375 und 376 des indischen Strafgesetzbuches, die sich mit Vergewaltigung befassen, nach einer massiven landesweiten Kampagne von Frauengruppen novelliert.[3] Bei dieser Novellierung ging es vor allem um die Frage der Einvernehmlichkeit und darum, dass diese sich auf die Aussage des Opfers stützen müsse.[4] Doch zeigt sich die systemische Korrumpierung des Rechtssystems, die die Gesetze nicht zur Anwendung kommen lässt, deutlich im Fall der jungen Frau aus Suryanelli.

Das Gesetz zum Schutz von Frauen vor häuslicher Gewalt aus dem Jahr 2005 befasst sich mit häuslicher sexueller Gewalt, auch wenn Vergewaltigung in der Ehe im Land kein Straftatbestand ist. Zwar hat der Justice-Verma-Ausschuss[5], der von der Regierung nach der Gruppenvergewaltigung von Delhi eingesetzt wurde, gefordert, dass das indische Strafgesetzbuch die Vergewaltigung in der Ehe nicht mehr straffrei stellen solle. Doch dies ist bei der Novellierung des Strafrechts von 2013 nicht umgesetzt worden.[6] Deutlich wird hierbei, dass Vergewaltigung in der Ehe weder als Straftatbestand gilt, noch bestraft wird, solange die Gesetzgebung und die Gesellschaft Frauen in der Ehe keine eigenständigen Rechte zugesteht.[7]

Während feministische Gruppierungen das 2013 verabschiedete Gesetz zur Ver-

hinderung, zum Verbot und zur Überwindung sexueller Belästigung von Frauen am Arbeitsplatz[8] begrüßen, das auf den Vishaka-Richtlinien[9] basiert, ist es doch notwendig, den Zusammenhang zwischen der Möglichkeit sexueller Belästigung und den jeweiligen Arbeitsbedingungen sowie den Hierarchien am Arbeitsplatz zu berücksichtigen.[10] Dieses Gesetz könnte in zwei indischen Fällen zur Anwendung kommen, die zurzeit verhandelt werden. Im ersten geht es um das renommierte Medienhaus Tehelka, im anderen um eine junge Anwaltspraktikantin und einen früheren Richter am Obersten Bundesgerichtshof. An beiden Fällen lässt sich verdeutlichen, in welchem rechtlichen Dschungel man sich wiederfindet, wenn höhergestellte Menschen involviert sind.

Durch die Novellierung des Strafgesetzes von 2013 sind Gesetze im Bereich sexueller Gewalt im indischen Strafgesetzbuch neu gefasst worden. Hierbei wurde der Begriff der Vergewaltigung auf neue Delikte wie Säureattacken, sexuelle Belästigung, Voyeurismus und Stalking ausgedehnt. Doch die Art und Weise, wie diese Gesetze von ihren korrupten Hütern ausgelegt und manipuliert werden, führt dazu, dass die Täter und nicht die Opfer geschützt werden. Die ungesunde Verbindung zwischen den „Verteidigern" des Gesetzes und denen, die gesellschaftlich in Macht und Ansehen stehen, verhindert es, dass durch diese Gesetze tatsächlich Recht geschaffen wird.

Wie im patriarchalischen Rahmen Täter ungestraft davonkommen

Da sexuelle Gewalt in Indien trotz der verschärften Gesetze und des geschärften Bewusstseins der Zivilgesellschaft weiter in diesem Ausmaß anzutreffen ist, sollen nicht nur die systemischen, sondern auch die horizontalen Schwachstellen genauer in den Blick genommen werden. Die Zählebigkeit dieses Vergehens geht Hand in Hand damit, dass ständig Straffreiheit gewährt wird; dieses Vorgehen wird teilweise durch den Staat begünstigt und teilweise durch die patriarchalischen Genderzuschreibungen von Klasse und Rasse im Blick auf Täter wie Opfer. Frauen aus ländlichen Gebieten und weibliche Dalits sind seit jeher der Gefahr ausgesetzt, von Grundeigentümern und Unternehmern vergewaltigt zu werden. Diese Fälle kommen jedoch nicht zur Anzeige, weil sich auch bei Polizei, Dorfräten, Medien und Regierungsangestellten die Vorurteile des Hindu-Kastensystems finden und Verbrechen gegen Menschen am Rand der Gesellschaft als Teil der akzeptierten gesellschaftlichen Ordnung und

*Dr. **Kochurani Abraham** ist feministische Theologin, Ordensfrau und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Indian Council of Social Science Research (ICSSR), das der Mahatma-Gandhi-Universität in Kerala, Indien, angehört. Sie ist Koordinatorin der „Ecclesia of Women in Asia", eines Forums der katholischen feministischen Theologinnen in Asien. Ihre Forschungsinteressen gelten hauptsächlich Gender-Fragen, mit besonderem Schwerpunkt auf feministischer Theologie und Spiritualität sowie ökologischen Belangen. Anschrift: Karippaparambil, P.B. No. 7, Kanjirappally P.O., Kerala-686507, Indien.*
E-Mail: kochuabraham@gmail.com.

damit als normal angesehen werden.[11] Auf die Vergewaltigung einer jungen Fotojournalistin am 22. August 2013 in Mumbai durch eine Gruppe von Männern folgte ein öffentlicher Aufschrei, der den trägen Apparat der Strafverfolgungsorgane in Bewegung hätte bringen können. Als die Attentäter gefasst waren, gestanden sie, dass sie bereits Wochen vor der Attacke auf die Journalistin vier Lumpensammlerinnen und eine Sexarbeiterin vergewaltigt hatten. Doch diese Fälle waren von den Medien, der Mittelklasse und der Polizei ignoriert worden. Es ist fatal, wenn die Täter dabei ungestraft davonkommen, denn sie werden so in dem Glauben bestärkt, weiterhin vergewaltigen zu können, ohne dafür belangt zu werden.[12]

Das Problem der Gewährung von Straffreiheit entsteht, weil das Gesetz und die Rechtsorgane in einem bestimmten gesellschaftlichen Rahmen exekutiert werden. Die Rechtsauslegung und die Hüter der gesellschaftlichen Ordnung orientieren sich an den gleichen patriarchalischen Imperativen und sind von den gleichen Vorurteilen geprägt wie die Gesellschaft insgesamt.[13] Kürzlich hat ein hoher indischer Politiker sich kritisch gegenüber der Todesstrafe geäußert, die gegenüber den drei jungen Männern verhängt wurde, die mehrere Gruppenvergewaltigungen in Mumbai begangen hatten: „Soll Vergewaltigung jetzt mit Erhängen bestraft werden? Das sind Jungs, und sie machen eben Fehler."[14] Die Debatte über die Frage, ob auf Vergewaltigung die Todesstrafe stehen sollte, kann in diesem Beitrag nicht weiter verfolgt werden, weil es hier um die Korrumpierung der Strafverfolgungsorgane geht.

Die patriarchalische Unterstützung der Straffreiheit gerät ebenfalls in den Blick, wenn man sich ansieht, wie Männlichkeit verstanden und gelebt wird. Feministischen Untersuchungen zufolge bieten sexuelle Übergriffe in Kulturen, in denen die Fähigkeit zur Ausübung von Gewalt als Zeichen von Männlichkeit gilt, mit der Frauen gewaltsam „an ihrem Platz" gehalten werden können, Männern die Möglichkeit, sich ihrer Männlichkeit zu versichern.[15] In solchen Gesellschaften ist auch Vergewaltigung in der Ehe kein Thema, weil Männer in patriarchalischer Sicht ein Anrecht auf den Körper, die Sexualität und die Seelen von Frauen haben. Deshalb ist es quasi ein ungeschriebenes Gesetz, dass Täter bei häuslicher Gewalt ungestraft davonkommen.

Doch auch Frauen wirken aktiv daran mit, dass dieser Zustand der Straffreiheit bestehen bleiben kann. Viele haben den patriarchalischen Mythos internalisiert, wonach Frauen selbst zu sexuellen Übergriffen auffordern, indem sie zur falschen Zeit am falschen Ort sind oder sich mit ihrer Art, sich zu kleiden, über bestehende Normen hinwegsetzen. Den hegemonialen Weiblichkeitscodes zufolge sind Zurückhaltung und Keuschheit der Inbegriff weiblicher Tugendhaftigkeit. Nach Ansicht derer, die sich mit diesen Normen identifizieren, verliert man durch die Verletzung dieser Normen Selbstwert und Würde, weshalb man dann auch nicht an die Öffentlichkeit geht. Auch verhindern es die mit der namentlichen Identifikation der Täter verbundenen Risiken, dass Frauen sexuelle Gewaltakte zur Anzeige bringen. Es stellt sich die Frage, wofür diese Gesetze eigentlich gut sind, wenn Frauen darauf verzichten, sie für sich zu nutzen.

Bei der Gewährung von Straffreiheit geht es an entscheidender Stelle um Macht. Deshalb bleiben Täter häufig dort ungestraft, wo der Staat und die Mächtigen in der Gesellschaft gemeinsame Sache machen. Dies lässt sich anhand der Khap-Panchayats[16] und des indischen Gesetzes über die Sonderbefugnisse der Streitkräfte (*Armed Forces Special Powers Act*, AFSPA)[17] vor Augen führen. Der Bericht des Verma-Ausschusses stellt ausdrücklich fest, dass „eindeutig das Versagen bei verantwortungsbewusster Regierungsführung, nicht aber der Mangel an gesetzlichen Regelungen als Grund dafür anzusehen ist, dass in der derzeit unsicheren Situation die Rechtsstaatlichkeit untergraben wird"[18]. Da die Machtverhältnisse in Indien vorzugsweise durch Kasten-, Klassen- und Genderzugehörigkeit bestimmt sind, hängt es von der jeweiligen Position in der Kasten-, Klassen- und Genderhierarchie ab, ob man in den Genuss der Straffreiheit kommen kann.

Sexuelle Gewalt und die Kirche: Ein kritischer Blick nach innen

In zahlreichen Fällen sind „Gottesmänner" in Indien wegen sexueller Übergriffe auf Frauen festgenommen worden. Im Jahr 2013 war der skandalöseste Fall wohl der von Asram Bapu.[19] Die kürzliche Inhaftierung eines katholischen Priesters in Kerala, der ein minderjähriges armes Mädchen seiner Gemeinde sexuell missbraucht haben soll, deutet darauf hin, dass auch die Kirche vor sexuellen Übergriffen in ihren Reihen nicht gefeit ist.[20] Genauer zu untersuchen wäre auch das auffällige Schweigen der Amtskirche, als nach der Gruppenvergewaltigung von Neu Delhi ganz Indien in Aufruhr war. John Dayal, Generalsekretär des Indischen Kirchenrates und des Nationalen Integrationsrates der indischen Regierung, hat davon gesprochen, dass die Kirche durch dieses „Schweigen" eine Gelegenheit verpasst habe, einmal mehr „verändernd in den nationalen Diskurs über Fragen einzugreifen, die im Land, seiner Demokratie und seinem Volk große Sorge auslösen"[21].

In dieser Situation haben von kirchlicher Seite vor allem katholische Feministinnen aktiv eingegriffen. Die im zentralindischen Pune beheimatete katholisch-feministische Organisation Streevani („Stimme der Frauen") hat eine Gruppe besorgter Katholiken und Katholikinnen dazu veranlasst, einen Entwurf für ein Papier über den Umgang mit sexueller Gewalt in der Kirche zu formulieren. 2013 wurde dieser Entwurf der Katholischen Bischofskonferenz Indiens vorgelegt. Der Entwurf befasst sich vor allem mit sexuellem Fehlverhalten in der Kirche, mit Entschädigungsmöglichkeiten und mit Verhaltensregeln für kirchliches Personal. Bis jetzt hat die Katholische Bischofskonferenz Indiens noch keine offizielle Strategie zum Umgang damit verabschiedet. Auch das Forum indischer Theologinnen *(Indian Women Theologians Forum)* hat diese Frage bei seiner Jahreskonferenz behandelt und deutlich gemacht, wie dringend es ist, sich damit zu befassen. Darüber hinaus versuchen neue Initiativen wie „Women for Change" (für den

katholischen Bereich) sowie die (ökumenische) „Christliche Frauenbewegung Indiens" *(Indian Christian Women's Movement)*, die von indischen feministischen Katholikinnen in jüngster Zeit angestoßen wurden, Plattformen für den Umgang mit diesem Übel zu schaffen, das die Kirche und die Gesellschaft als Ganze betrifft.

Indien ist jedoch ein Land, in dem den Religionen nach wie vor bei der Sinnstiftung im Leben der Menschen eine wichtige Rolle zukommt. Deshalb haben die Versuche, sexueller Gewalt nur durch die Berufung auf Gesetze oder durch die Arbeit mit Hilfe einflussreicher Institutionen Herr zu werden, wenig Aussicht auf Erfolg. Entscheidend wird es sein, die hegemonialen Codes von Religionen und Theologien infrage zu stellen, die eine Kultur stützen, in der geschlechterbezogene Gewalt als normal angesehen wird. Das gilt für die in hohem Maße genderspezifische und überholte christliche Ehetheologie, die Männer als „Häupter" mit Macht und Autorität ausstattet und Frauen zu fügsamen und sich aufopfernden „Herzen" der christlichen Familie macht, und es gilt ebenso von der Ungleichheit männlicher wie weiblicher Identitätskonstruktionen. Wenn die Kirche eine prophetische Stimme sein möchte, die den Teufelskreis sexueller Gewalt durchbrechen will, dann müssen diese Themen völlig neu bedacht werden.

Viele indische Pastoren sind immer noch der Ansicht, Mädchen und Frauen wären besser vor sexueller Gewalt geschützt, wenn sie sich anders kleiden und sich weniger in der Öffentlichkeit bewegen würden. Nimmt man hierzu noch die Tatsache, dass die Kirche sich gegenüber den Fragen häuslicher Gewalt, dem sexuellen Kindesmissbrauch und der Vergewaltigung in der Ehe innerhalb ihrer eigenen Strukturen taub stellt, dann deutet dies auf eine Theologie hin, die zutiefst patriarchalisch und vom Kastendenken geprägt und so deformiert ist, dass sie nicht mehr als gut bezeichnet werden kann. Das Gebot der Stunde ist ein radikales Neudenken der Gendertheologie unter Zuhilfenahme kritisch-feministischer Kategorien. Erst wenn Frauen und Männer lernen, sich jenseits der hierarchischen Anordnung von Genderbeziehungen zu bewegen und zu einem auf Reziprozität basierenden Verhältnis zu finden, werden sie sich gegenseitig als Personen mit vollem Menschsein akzeptieren. Auf diesem Weg müssen Frauen vom Schweigen zum Sprechen finden, von der Unterwürfigkeit zum Widerstand und vom stillschweigenden Einverständnis zum Zorn, damit sie sich eine neue, befreiende Theologie zu eigen machen können.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in Indien zur Eindämmung sexueller Gewalt nicht neue Gesetze gebraucht werden, sondern der politische Wille nötig ist, die strukturellen Gründe sozialer und geschlechterbedingter Ungleichheit bei der Wurzel zu packen. Hierbei muss die Theologie einen Perspektivwandel vom kanonischen Text hin zur fleischgewordenen Textur konkreter Menschenleben vollziehen. Sie muss politisch und befreiend werden und so die Kultur der Gewalt und der Straffreiheit unterminieren und abschütteln. Sie muss die Entwicklungsparadigmen thematisieren, die der Ausbeutung der Marginalisierten und der Vergewaltigung der Erde zugrunde liegen, denn all diese Facetten von Gewalt sind miteinander verknüpft. Hier bedarf es einer geschärften Wahrneh-

mung theologischer Handlungskompetenz von Frauen. Frauen können einer Theologie des Zorns und des Protestes zur Sprache verhelfen, die kulturelle Normen, gesellschaftliche Praktiken und religiöse Sanktionierungen infrage stellt, durch die Gewalt in all ihren vielen Facetten legitimiert und aufrechterhalten wird.

[1] *The Times of India*, 9. Februar 2013.

[2] The National Crime Records Bureau Report, *Crime in India 2012. Statistics*, in: National Crime Records Bureau, Ministry of Home Affairs, Government of India, Neu Delhi, 4. Juni 2013. Der komplette Bericht lässt sich auf der offiziellen Webseite des NCRB einsehen: www.mha.nic.in.

[3] Die sechzehnjährige Mathura wurde von zwei Polizisten vergewaltigt, als sie zur Polizeistation kam, um eine Beschwerde einzulegen. Nachdem die Polizisten vor Gericht freigesprochen wurden, weil Mathura als Mädchen aus einer ländlichen Region selbstverständlich Geschlechtsverkehr habe und es sich deshalb um einvernehmlichen Geschlechtsverkehr gehandelt habe, verurteilte die nächsthöhere Instanz die Polizisten, weil eine unter Druck zustande gekommene passive Einvernehmlichkeit nicht als Einvernehmlichkeit gelten könne. Der Oberste Gerichtshof hob dagegen diese Entscheidung auf und sprach die Polizisten mit der Begründung frei, dass die junge Frau keine sichtbaren körperlichen Verletzungen aufgewiesen habe, weshalb der Geschlechtsverkehr als einvernehmlich zu gelten habe.

[4] Flavia Agnes, *Fighting Rape - Has Amending the Law Helped?* in: The Lawyers, Februar 1990, 4-11.

[5] Das dreiköpfige Gremium unter Vorsitz des früheren obersten indischen Richters Verma wurde am 23. 12. 2012 eingesetzt, um Empfehlungen zur Veränderung des Strafrechts zu erarbeiten, damit Prozesse mit Anklagen wegen sexueller Gewalt gegen Frauen schneller zum Abschluss gebracht und angemessene Strafen ausgesprochen würden.

[6] Das Gesetz zur Novellierung des Strafrechts von 2013 ist am 19. März 2013 vom indischen Parlament verabschiedet worden. Es enthält Novellierungen des indischen Strafrechts, der Beweisführung und der Strafprozessordnung von 1973 zu Gesetzen, in denen es um Sexualdelikte geht.

[7] Bhavish Gupta - Meenu Gupta, *Marital Rape: Current Legal Framework in India and the Need for Change*, in: Galgotias Journal of Legal Studies, Bd. I, (2013/1), 16-32.

[8] Im Gesetz wird „sexuelle Belästigung" als unerwünschtes sexuell bestimmtes Verhalten definiert, zu dem (unmittelbar oder mittelbar) körperlicher Kontakt und Annäherungsversuche gehören sowie Aufforderung zu oder Frage nach sexuellen Gefälligkeiten, Bemerkungen sexuellen Inhalts, das Zeigen pornographischer Darstellungen sowie weiteres unerwünschtes körperliches, verbales oder nonverbales Verhalten sexueller Natur. Der indische Präsident hat dem Gesetz zur Verhinderung, zum Verbot und zur Überwindung der sexuellen Belästigung von Frauen am Arbeitsplatz von 2013 seine Zustimmung erteilt. Siehe *The Gazette of India Extraordinary*, Teil II, Abschnitt I, Nr. 18, Neu Delhi, 23. April 2013.

[9] Die Vishaka-Richtlinien beziehen sich auf ein epochales Urteil zur Gruppenvergewaltigung von Bhanwari Devi, einer Dalit, die Landesbedienstete in Rajastan war und sich aktiv gegen Kinderehen engagierte. Die feudalen Patriarchen der Kasten-Gemeinschaft waren über sie entrüstet und setzten Vergewaltigung als Mittel zu ihrer Bestrafung ein. Die Machtpolitik der Kaste und des Geldes nahm Einfluss auf die Justiz, und so blieb Bhanwari Devi in den unteren Instanzen und vor dem Obersten Gerichtshof Rajastans Gerechtigkeit verwehrt, weil die Vergewaltiger freigesprochen wurden. Eine sich für Frauenrechte engagierende Gruppe namens Vishaka hat daraufhin ein Gerichtsverfahren im öffentlichen Interesse vor dem Obersten Bundesgerichtshof Indiens erwirkt (Vishaka und andere gegen den Staat Rajastan). 1997 hat

der Oberste Bundesgerichtshof ein historisches Urteil im Vishaka-Fall gesprochen und Richtlinien erlassen, wie mit Klagen über sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz umzugehen sei.

[10] Maya John, *Fears and Furies of Sexual Harassment. Time to Go beyond Vishaka,* in: Economic & Political Weekly, Bd. XLIX, Nr. 15, 12. April 2014, 20-32.

[11] Siehe beispielsweise Badri Narayan, *No candlelight protest for Lalli Devi,* The Hindu, 30. Dezember 2012.

[12] Editorial *Crime and Safety,* in: Economic & Political Weekly, Bd. XLVIII, Nr. 36, 7. September 2013, 7.

[13] Nitya Rao, *Rights, Recognition and Rape,* in: Economic & Political Weekly, Bd. XLVIII, Nr. 7, 16. Februar 2013, 18-20.

[14] Vgl. *The Times of India,* 10. April 2014.

[15] Romit Chowdhury, *Male Sexual Violence. Thoughts on Engagement,* in: Economic & Political Weekly, Bd. XLVIII, Nr. 49, 7. Dezember 2013, 14-16.

[16] Die Khap-Panchayats [„Kasten-Panchayats"] sind [nicht-gewählte] Dorfräte, die sehr auf die Kastenzugehörigkeit achten und stark patriarchalisch geprägt sind. Sie sprechen selbst Recht und vollziehen auch die Urteile. Sie sind dafür berüchtigt, Ehrenmorde zu legitimieren und Vergewaltigungsopfer mit den Vergewaltigern zu verheiraten.

[17] Das Gesetz über die Sonderbefugnisse der Streitkräfte (Armed Forces Special Powers Act) wurde 1958 im Nordosten Indiens und 1990 in Kaschmir in Kraft gesetzt. Es verleiht den Soldaten umfassende Befugnisse, sodass die Streitkräfte jede Straftat begehen können, ohne dafür belangt zu werden.

[18] Bericht des Verma-Ausschusses zur Novellierung des Strafrechts, Neu Delhi, 13. Januar 2013, Abschnitt 7 des Vorworts.

[19] Asaram Bapu, ein beliebter „Gottesmann" im Norden Indiens, hat sich in sehr umstrittener Weise zur Gruppenvergewaltigung von Neu Delhi geäußert. Er gab dem Opfer die Schuld und mutmaßte, dass die Frau den Angriff hätte abwehren können, wenn sie „den Namen Gottes gesungen und sich ihren Angreifern zu Füßen geworfen hätte". Welche Heuchelei sich hinter dieser Bemerkung verbarg, wurde nur kurze Zeit später offenbar, als der Mann unter dem Verdacht festgenommen wurde, in seinem Ashram eine Minderjährige vergewaltigt zu haben. Siehe *Frontline,* 4. Oktober 2013.

[20] Vgl. *The Indian Express,* 25. April 2014.

[21] John Dayal, *A silent Church is a dead one. Why has it not spoken out on the Delhi gang rape?* in: UCAnews, 8. Januar 2013; www.ucanews.com/news/a-silent-church-is-a-dead-one/67046.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Bodenschätze und Korruption in Afrika

Aquiline Tarimo

Obwohl der afrikanische Kontinent sehr reich an Bodenschätzen ist, erreichen die meisten Menschen aufgrund von Missmanagement, Korruption und diversen Kon-

flikten keinen angemessenen Lebensstandard. In Ländern mit begrenzten natürlichen Ressourcen herrscht eher Frieden als in Ländern, die viele Rohstoffe besitzen. Dies führt dazu, dass die Menschen die Fülle an Bodenschätzen für einen Fluch halten. Diese Einschätzung wird durch die Tatsache gestützt, dass durch die reichliche Verfügbarkeit natürlicher Ressourcen Bedingungen geschaffen werden, die ein Vorankommen in sozio-ökonomischer Hinsicht verhindern.
Vorwiegend aus den Industrieländern stammende multinationale Konzerne haben den Kontinent auf der Suche nach Öl, Gas, Holz und Mineralstoffen systematisch erobert, und zwar in Zusammenarbeit mit den lokalen Eliten. Parallel zeigt sich der Trend, dass tausende Hektar Land für agrarindustrielle Zwecke gekauft werden und dass die einheimische Bevölkerung von ihrem angestammten Land vertrieben wird, damit dort Bodenschätze abgebaut werden können. Dieser Trend hat bereits zu Landlosigkeit, Umweltzerstörung, Arbeitslosigkeit und bewaffneten Konflikten geführt. Kritiker führen an, dass diese Probleme durch Korruption, ineffiziente Regierungsführung und eine verantwortungslose Führung verschärft werden.
Im vorliegenden Beitrag soll die Beziehung zwischen Bodenschätzen und Korruption aus ethischer, evaluativer und afrikanischer Perspektive untersucht werden. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem Missmanagement der natürlichen Ressourcen, auf der Beteiligung der katholischen Kirche im kritischen Umgang mit der Korruption und darauf, dass in der Förderung zivilgesellschaftlicher Tugenden langfristig eine Lösung des Korruptionsproblems liegen kann.

Der Fluch der Bodenschätze

Die Praxis der Korruption in öffentlichen Einrichtungen findet sich verdeckt in den Verträgen mit ausländischen Investoren, in denen es um den Abbau von Bodenschätzen und den Ankauf von Land geht. Soziologische Studien zeigen, dass Menschen aus rohstoffreichen Ländern am ärmsten sind. Der Grund dafür liegt darin, dass die erzielten Gewinne nicht in den Kampf gegen die wachsende Ungleichheit, zur Verbesserung der maroden Infrastruktur oder zur Schaffung der häufig fehlenden öffentlichen Dienstleistungen investiert werden.
Rohstoffreiche Länder sind besonders davon bedroht, schwache Regierungen und verantwortungslose Eliten zu haben. Es liegt auf der Hand, dass es vielen Ländern besser gehen könnte, wenn sie sich im Umgang mit den rohstoffausbeutenden Unternehmen an einer Ethik guter Regierungsführung orientieren würden. Zu einer derartigen Selbstverpflichtung würde auch die Schaffung von Antikorruptionsmaßnahmen gehören sowie von wirtschaftspolitischen Instrumenten, durch die eine breit gefächerte Wirtschaft gefördert wird, die nicht allein von den Rohstofferträgen abhängig ist. Die Erfahrung zeigt, dass der Großteil der durch die Ausbeutung der Bodenschätze erzielten Gewinne nicht in Afrika verbleibt, sondern durch Unternehmen in ausländischer Hand abgeschöpft wird. Die Ausbeutung der Rohstoffe schafft nicht wirklich Arbeitsplätze für die einheimische

Bevölkerung, sie trägt nichts zur einheimischen Wirtschaft bei, und die Infrastruktur wird von ihr - entgegen den Erwartungen - auch nicht verbessert. Die Praxis der Korruption macht sich schwache Institutionen, schwache Regierungsführung und schwache Führungssysteme zunutze.

Worin liegen die Ursachen der Korruption? Lässt sich Korruption aus öffentlichen Einrichtungen verbannen? Korruption lässt sich bestimmen als der Missbrauch eines öffentlichen Amtes zugunsten privater Interessen.[1] Korruption hat viele Gesichter, und in unterschiedlichen Kontexten nimmt sie unterschiedliche Gestalten an. Als System struktureller Desorganisation und Ungleichheit ließe sich Korruption auch als Missbrauch der Macht beschreiben, mit der leitende Amtsträger im öffentlichen Bereich betraut sind. Hierzu zählen Vergehen wie Betrug, Bestechung und die Manipulation bestehender ethischer Verhaltensregeln und rechtlicher Standards. Dabei ist Bestechung nicht allein auf finanzielle Anreize beschränkt, sondern kann auch nicht-monetäre Formen annehmen.

In geringerem Maß findet sich Korruption, wenn um öffentliche Dienstleistungen nachgesucht wird. Diese Art der Bestechung wird von den Armen vorgenommen. Arme bestechen Staatsbedienstete, um öffentliche Dienstleistungen zu erlangen, die ihnen eigentlich kostenlos gewährt werden sollten. In größerem Maßstab wird Korruption zur Manipulation der öffentlichen Ordnung eingesetzt. Diese Form der Korruption findet sich im Bereich von Regierungsverträgen, Steuerveranlagungen, Ausschreibungen oder dem Verkauf öffentlicher Güter. Unter dieser Art von Korruption leidet die Leistungsfähigkeit öffentlicher Einrichtungen, die zur Erbringung öffentlicher Dienstleistungen geschaffen wurden, weil zur Erbringung dieser Leistungen bereits Mittel zurückgestellt wurden. Menschen, die ihr Einkommen erhöhen wollen, schaffen gezielt Situationen, in denen Korruption ein Mittel zur Erlangung öffentlicher Dienstleistungen ist. Dies geschieht auf Kosten derer, die öffentliche Dienstleistungen nachfragen.

Die Ursachen der Korruption liegen in ungleicher Vermögensverteilung, in der Günstlingswirtschaft, der Unterbezahlung von Staatsbediensteten sowie der Gier. Korruption wirkt sich dahingehend aus, dass die Effizienz öffentlicher Einrichtungen leidet, dass Steuereinnahmen zurückgehen und dass die öffentliche Infrastruktur verkommt. Korruption ist ein Symptom von Missmanagement, Ineffizienz und zu starker Zentralisierung von Entscheidungsprozessen. Notwendig sind demgegenüber Regierungsstrukturen, die sich der weitverbreiteten Tendenz zur Veruntreuung öffentlicher Gelder entgegenstellen. Die Ursache des Problems liegt darin, dass Eigeninteressen über die Interessen der Allgemeinheit gestellt werden. Korruption ist zu einem ernstlichen Hindernis bei der Armutsbekämpfung geworden. Korruption gibt es in jedem Land, und sie gehört mittlerweile zum Regieren und zu Führungspositionen dazu. Diese Situation ändert sich nicht, weil staatliche Institutionen zu schwach sind, weil die Bürokratie überhand nimmt und weil Staatsbedienstete unterbezahlt sind. Korruption findet sich im öffentlichen Dienst, bei der Ressourcenverteilung und bei Investitionen.

Korruption in großem Maßstab gefährdet die Entwicklungsarbeit und untergräbt politische Maßnahmen, die zu diesem Zweck ergriffen werden. Letztlich ist es

möglich, Korruption zu unterbinden, indem zur Überwachung von Regierungs- und Führungshandeln strenge ethische Richtlinien aufgestellt werden. Menschen können durch Ethikkommissionen mehr über ihre Rechte und Pflichten erfahren. Auf diese Weise könnten sie lernen, mehr Strenge gegenüber den von ihnen gewählten Führungspersonen walten zu lassen. Es mag eine Vielzahl von Antikorruptionsregeln und -kommissionen geben, aber die Korruption wird weiter bestehen, solange die Menschen ohne ethische Bildung bleiben.

Wie bereits angesprochen, ist die Korruption auf eine ganze Reihe von Ursachen zurückzuführen. Sie gedeiht dort, wo sich die Macht in den Händen weniger Einzelner ballt, die über Entscheidungsprozesse befinden. Möglich ist Korruption dort, wo es Informationsmonopole gibt und zu wenig strukturierte Verfahren, und wo es an Transparenz und Rechenschaftspflicht mangelt. So schreibt John Powelson:

„Wenn sich die Macht an einigen wenigen Punkten konzentriert, dann zahlt sich Korruption für die Mächtigen aus, die von niemandem kontrolliert werden können. Wenn konkurrierende politische Kräfte ebenfalls Zugang zur Macht erhalten, sehen alle einen Vorteil darin, die Korruption der anderen einzudämmen. Wenn jeder der Mächtigen nur einer unter vielen ist, dann bleibt der Vorteil durch die eigene Korruption im Vergleich zum Nachteil durch die Korruption der anderen relativ gering.“[2]

Demnach lässt sich Korruption auf der Ebene der höheren Verwaltungsränge durch die Dezentralisierung von Macht beseitigen, während sie sich an der Basis durch die Übertragung von Dienstleistungen bekämpfen ließe. Auf der mittleren Ebene, auf der Staatsbedienstete die Erbringung von Dienstleistungen kontrollieren, ist die Bürokratie ein Einfallstor für die Kultur der Korruption. Powelson führt aus, dass ein Mangel an Klarheit auf Seiten „bürokratischer Regelungen allen möglichen Arten von Bestechung auf Seiten der Bediensteten Tür und Tor öffnet, wie auch der Betrug auf Seiten möglicher Nutznießer, die nicht wissen, welche Ansprüche sie geltend machen können.“[3] Manchmal werden Anti-Korruptions-Gesetze als Mittel eingesetzt, um sich politischer Gegner zu entledigen.[4] Wenn Menschen in verantwortlichen Positionen Antikorruptionskampagnen initiieren, dann geschieht dies oft nur zum Schein, weil sie eigentlich nicht die Absicht haben, das Problem einer Lösung zuzuführen. Es ist fraglich, ob solche Aufrufe „zum Sturz einer korrupten Führung den Beginn eines öffentlichen Aufschreis gegen die Korruption markieren oder ob sie darauf zielen, politische Gegner aus dem Weg zu schaffen.“[5] Korruption entsteht oft durch Unklarheit im Verwaltungs-

Aquiline Tarimo SJ ist Professor für christliche Sozialethik am Hekima College in Nairobi, Kenia, das zur Katholischen Universität von Ostafrika gehört. Seine Bücher und Artikel widmen sich Fragen der Entwicklungstheorie, der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit. Zusätzlich versieht er eine Gastprofessur an der Santa Clara University in Kalifornien und ist Inhaber eines Lehrstuhls an der Saint Joseph's University in Pennsylvania. Anschrift: Hekima College, School of Theology, Joseph Kangethe Road – Ngong Rd, P.O. Box 21215, 00505 Nairobi, Kenia.
E-Mail: tarimo@hotmail.com.

dienst. In Patronagesystemen gibt es häufig keine klare Trennung zwischen privaten und öffentlichen Kräften, und die Mächtigen können ihre öffentliche Macht als Mittel zur Maximierung ihrer Privatinteressen betrachten. Private und öffentliche Interessen werden bewusst vermischt, um zu einer Situation der Verwirrung zu führen, die wiederum das Gedeihen von Korruption ermöglicht. Wenn sich die Macht in den Händen einer einzigen Person ballt, dann steigen die Chancen auf Machtmissbrauch. Deshalb liegt „der Hauptvorteil einer ethischen Ökonomie darin, dass in ihr kulturell akzeptiert wird, dass weder Macht noch Reichtum irgendwo konzentriert werden dürfen, weder im Staat noch bei privaten Unternehmen“[6]. Es ist schwierig, ein Geschenk von einem Anreiz zu unterscheiden, der als Motivationshilfe oder Bestechung gedacht ist.

Den hier angesprochenen Problemen kann man nur durch gemeinsame Anstrengungen begegnen, durch gemeinsame Verantwortung und entschiedenes Engagement. Erfolge bei der Ausmerzung der Korruption ergeben sich nicht automatisch, und sie sind auch nicht daran geknüpft, dass es zahlreiche Richtlinien gibt; vielmehr werden sie dadurch erlangt, dass zivilgesellschaftliche Pflichten verinnerlicht werden, bei denen es um den Prozess der Gestaltung öffentlicher Institutionen und um die Förderung zivilgesellschaftlicher Tugenden geht. Auch wenn Staatsverfassungen vorausschauende Regelungen für Leitungsethik, Transparenz und die Verpflichtung zu guter Regierungsführung enthalten, ist mehr als dies nötig, wenn der Korruption ein Ende bereitet werden soll. Notwendig sind Institutionen, die die Bürger auf lange Sicht bilden können. Charakterbildung ist keine kurzfristige Angelegenheit, sondern ein Prozess, in dem Menschen wachsen und Werte zur Anwendung kommen.

Vielfach ist zu hören, dass Korruption in öffentlichen Institutionen sich nicht ausmerzen ließe. Wo eine solche Sichtweise vorherrscht, fehlt es in öffentlichen Institutionen an Motivation, Ehrgeiz, Wettbewerb und positiven Anreizen. Es wird angeführt, dass Korruption dort grassiert, wo Unsicherheit herrscht. Öffentliche Institutionen sind von kollektiven Entscheidungen abhängig, die aufgrund von Bürokratie und Ineffizienz langwierig sind, während Privatunternehmen auf viel einfachere Verfahren setzen. Korrupte Staatsdiener werden Möglichkeiten finden, sich die öffentlichen Gelder anzueignen, die bestimmten Programmen zugewiesen sind, ohne dass sich diese Geldflüsse leicht nachweisen ließen.

Die katholische Kirche und die Korruption

Welche Rolle spielt die katholische Kirche bei der Abschaffung der Korruption? Zur Beantwortung dieser Frage sollte man sich vor Augen führen, dass die Sondersynoden für Afrika in den Jahren 1994 und 2009 die Korruption als besonderes Problem für die dortige Entwicklung herausgestellt haben. Die beiden Bischofssynoden bestätigen, dass es zur Herausbildung eines zivilgesellschaftlichen Bewusstseins zum Ziel der Eindämmung der Korruption notwendig ist,

dass sich die Kirche bei der Ausbildung zivilgesellschaftlicher Verantwortung einbringt. Zu einem solchen Engagement gehört der Unterricht in ethischem Bewusstsein und die Förderung zivilgesellschaftlicher Tugenden.

Auch zeigt der Brief der südafrikanischen Katholischen Bischofskonferenz von 2013 mit dem Titel *Aufruf zur Selbstprüfung hinsichtlich der verbreiteten Praxis der Korruption,* dass man sich in dieser Region bereits gegen die Korruption einsetzt. Im Brief heißt es, dass „Bestechung, geheime Absprachen und andere Formen der Korruption dort gut gedeihen können, wo Heimlichtuerei und Verdunkelung herrschen, und dass dies weiterhin so sein wird, wenn wir es zulassen. Wenn die Annahme von Bestechungsgeldern bei Staatsbediensteten, Geschäftsleuten und bei kirchlichen Angestellten zur Normalität gehört, dann wird hierbei die eigentliche Verantwortung zugunsten der eigenen Bereicherung hintangestellt."[7] Viele Menschen räumen ein, Staatsbedienstete bestochen zu haben, damit ihnen staatliche Dienstleistungen gewährt werden. Der Brief macht deutlich, dass hier eine andere Einstellung Einzug halten muss. In ihm bestätigt sich, dass Korruption nicht allein ein Problem der Regierungen darstellt, sondern für viele Menschen bereits Teil des alltäglichen Lebens ist.

Es ist gut, den Kampf gegen die Korruption von der Kanzel aus zu führen, aber das allein reicht nicht aus. Wenn bei der Korruptionsbekämpfung wirklich etwas erreicht werden soll, dann müssen dabei zivilgesellschaftliche Tugenden ausgebildet werden. Von der zweiten Afrika-Synode ist beschrieben worden, wie beschämend das Verhalten lokaler Regierungen und Eliten ist, denn unabhängig von der Tatbeteiligung von Ausländern sind doch immer auch Verwaltungsbedienstete involviert. Beschämend ist dies deshalb, weil Führungspersönlichkeiten mit multinationalen Konzernen gemeinsame Sache machen, um ihre eigenen Länder auszuplündern und die Menschen auszubeuten, von denen sie gewählt wurden.

Die Aufgabe der Kirche ist es, spirituelle und ethische Bildung anzubieten. Sie sollte sich dafür einsetzen, vielfältige Programme zivilgesellschaftlicher Bildung aufzulegen, die das soziale Gewissen formen. Dem II. Vaticanum und der katholischen Soziallehre zufolge ist die Kirche dazu aufgerufen, kompetente und ehrbare Bürger dazu zu ermutigen, politische Leitungsämter zu übernehmen. Dies wird damit begründet, dass die Kirche ihrer Aufgabe nur dann wirksam nachkommen kann, wenn sie sich in den Dienst der Förderung sozialer Gerechtigkeit stellt. Um diesem Engagement nachkommen zu können, sind effektive Methoden der Mitwirkung, der Bewusstseinsbildung und des pastoralen Einsatzes notwendig.

Bis jetzt fehlen jedoch klare Aktionspläne, aktive Zentren gesellschaftlicher Mitwirkung und eine koordinierte Beteiligung an ethischer Bildung. Um tatsächlich eine Wirkung entfalten zu können, müssten Ergebnisse und Empfehlungen „von einem klaren Aktionsplan mit spezifischen Zielen, einem Zeitplan für die Umsetzung, der Benennung von Verantwortlichen für die Umsetzung des Plans und der regelmäßigen Evaluierung der Umsetzung flankiert werden"[8]. Solange dies nicht gewährleistet ist, werden die von den Afrika-Synoden vorgeschlagenen Lösungen kaum große Wirkung zeigen. Die Kirche muss jeweils vor Ort tätig werden, um

den Geist der Afrika-Synoden realistisch umzusetzen. Die Aufgabe, Glauben, Gerechtigkeit und Frieden zu bringen, lässt sich nicht ohne pastoralen Einsatz bewerkstelligen.

Die Pflege zivilgesellschaftlicher Tugenden

Eine ausgewogene Bildung setzt sich für eine sowohl informative als auch prägende Erziehung ein, damit Körper, Geist und Seele geformt werden. Die Vermittlung von Wissen wird begleitet von wirklicher Bildung, die ihre Grundlage in der Aufgabe der Charakterbildung sieht. Wirklicher Bildung geht es um die Entwicklung der Reflexionsfähigkeit, um die Schulung der Ausdrucksmöglichkeiten und die Erbringung von Leistung. Eine werteorientierte Bildung verbindet spirituelle Werte und ethische Übungen im Rahmen eines Gesamtprozesses zivilgesellschaftlicher Bildung miteinander. Allein die Vervielfachung der Anstrengungen im Bereich der Korruptionsbekämpfung kann der Korruption kein Ende bereiten. Eine langfristig orientierte Bildung der Bürger erfordert die Herausbildung zivilgesellschaftlicher Tugenden.

In der akademischen Ausbildung gilt der Unterricht in ethischen Werten oft als zweitrangig. In Wirklichkeit jedoch bilden ethische Werte den wichtigsten Teil einer sozio-ökonomischen Organisation, die sich durch Effizienz, Integrität und Verantwortlichkeit auszeichnet. Man kann nicht über gute Regierungsführung und verantwortliche Führung sprechen, ohne sich auf ethische Werte zu beziehen. Erst auf dieser Basis kann sozio-ökonomische Entwicklung geschehen. Erfahrungen aus der Praxis zeigen, dass gute Regierungsführung nicht von Menschen praktiziert werden kann, die nicht über ethische Werte verfügen.[9] Wer öffentliche Institutionen leitet, muss ein moralisch integrer Mensch sein.

Die Korruption lässt sich auf unterschiedliche Weisen überwinden, die sich grob in zwei verschiedene Kategorien unterteilen lassen: durch Führungsaufsicht und durch Charakterbildung. Die Bildung von Vernunft und Herzen beinhaltet auch die Charakterbildung. Dies ist ein Prozess, der es den Einzelnen ermöglicht, das Alltagsleben mit ethischen Werten zu erfüllen und in der Folge Fehlverhalten zu vermeiden. Man prüft das eigene Handeln und die Auswirkungen, die es auf das Leben anderer Menschen hat. Wenn wir Erfolg haben wollen, dann müssen wir uns in der formellen wie der informellen Bildung engagieren und vor allem bei jungen Menschen Vernunft und Herzen bilden, damit die Bürger verantwortungsbewusst werden. Ethisch betrachtet sollte die Bildung in zivilgesellschaftlichen Tugenden das Fundament einer akademischen Ausbildung sein. So bemerkt Maulana Wahiddudin:

„Die Ausbildung in Tugenden führt dazu, dass man Handlungen anhand ihrer Folgen bewertet, was ein gewichtiger Faktor ist, wenn man verantwortlich handeln will. Wer sich eine solche Perspektive zu eigen macht, kann einen wertebezogenen Blick entwickeln. So fällt es leichter, die Gefühle zu kontrollieren und inneren Frieden zu finden.

Ein Bildungssystem, zu dem auch die Ausbildung in [ethischen und] spirituellen Werten zählt, wird den Lernenden dabei helfen, ewige Werte und Wahrheiten zu übernehmen, durch die sie nicht nur ihre intellektuellen Fähigkeiten weiterentwickeln können, sondern auch ihre Rolle von verantwortlichen Mitgliedern der Gesellschaft ausfüllen können."[10]

Es muss Teil der akademischen Bildung werden, Menschen darin zu schulen, pflichtbewusste und verantwortungsvolle Mitglieder der Gesellschaft zu werden. Ein Mangel an ethischer Bildung und der Verfall ethischer Traditionen haben dazu geführt, dass es mehr verantwortungslose Führung und ineffektive Leitung in öffentlichen Institutionen gibt. Ein Wertesystem wird geschwächt, wenn „es nicht mehr praktiziert wird. Deshalb ist es notwendig, Kinder auszubilden und Menschen aus allen Bereichen der Gesellschaft miteinander in Kontakt zu bringen"[11]. Fehlt diese Art der Bildung, dann wird das auf alle Bereiche des öffentlichen Lebens negative Auswirkungen haben. Für die ethische Bildung junger Menschen sind Rollenvorbilder nötig, eine Umsetzung in die Praxis sowie ethisch informierte Ausbildung. Ohne diese Maßnahmen wird die Öffentlichkeit keine Vorstellung davon entwickeln können, wie das Gemeinwohl aussehen kann.

Wenn es einer Gesellschaft gut gehen soll, dann muss sie eine gesunde politische Kultur besitzen, die durch die Pflege zivilgesellschaftlicher Tugenden gestützt wird. Dieses Ziel lässt sich durch ethische Bildung und durch die Schaffung besserer Strukturen bei der Ausgestaltung von Verantwortlichkeit und bei der Unternehmensführung erreichen. Auf diese Weise wird gute Regierungsführung gestärkt. So lässt sich der Trend stoppen, die Ressourcen der Gemeinschaft zur Vergrößerung von Ungleichheit einzusetzen; dadurch entstehen sonst Konflikte, die aus den Ressentiments unter denjenigen hervorgehen, die keinen Anteil an den gemeinschaftlichen Ressourcen haben. Auf lange Sicht kann eine Lösung darin bestehen, dass sich spezialisierte Bildungsinstitutionen der ethischen Bildung annehmen, um die Menschen durch einen Geist der Verantwortung, der Rechenschaft und der Leistung zu stärken. Die Menschen müssen durch diese Institutionen ermutigt werden, zivilgesellschaftliche Tugenden zu pflegen, zu schätzen und stärker auszubilden. Die positiven Auswirkungen derartiger Bildung werden sich auf der Ebene zivilgesellschaftlicher Verantwortlichkeit zeigen, und zwar besonders bei den Menschen, denen Führungs- und Leitungsaufgaben sowie die Durchsetzung des Rechts anvertraut sind.

Zivilgesellschaftliche Tugenden wie beispielsweise Freiheit bilden die Grundlage des öffentlichen Lebens. Sie ermutigen die Menschen, nach dem Guten zu streben, indem sie Maßstäbe dafür entwickeln, anhand derer sich erkennen lässt, was gut für die Gemeinschaft ist. Sie schulen in zivilgesellschaftlicher Verantwortlichkeit, die beim Streben nach Glück in den Menschen entsteht. Schwächen auf der Leitungsebene von Organisationen entstehen, wenn Menschen in verantwortlichen Positionen der Ansicht sind, dass sie selbst die festgesetzten ethischen Standards nicht zu beachten brauchen. Ein ethisch ausgerichtetes, zum Dienst

am anderen aufgerufenes Leben wird überschattet, wenn ein Übermaß an Eigeninteresse herrscht. Im öffentlichen Bereich zeigt sich Selbstsucht darin, dass Menschen alles nur unter der Perspektive betrachten, was ihnen selbst nutzen kann.

Die Schulung zivilgesellschaftlicher Tugenden als Prozess der Durchdringung gesellschaftlichen Handelns durch ethische Werte ermöglicht es, einen verantwortungsvollen Charakter zu entwickeln und zivilgesellschaftliche Freundschaften zu pflegen. So gesehen wird das öffentliche Leben bereichert, wenn die Vernunft dazu eingesetzt wird, richtig zu entscheiden. Wer sich eine solche Bildung aneignet, macht sich Anstand, Besonnenheit und den Dienst an anderen Menschen zu eigen. Demgegenüber ist es unrealistisch anzunehmen, dass Menschen sich bessern, ohne dass ihre Anstrengungen zur eigenen Weiterentwicklung von einer Institution gestützt werden.

[1] Eine umfassende Untersuchung zur Korruption findet sich in der Zusammenfassung des Berichts, den der frühere Oberste Richter Tansanias, Joseph Warioba, verfasst hat: *The Report of the Warioba Commission on Corruption*, in: Business Times Supplement, 27. Juni 1997, 1–33.

[2] John Powelson, *The Moral Economy*, Michigan 1998, 142.

[3] John Powelson zit. n. David Pryce-Jones, *Corruption Rules the World*, in: The America Spectator, Dezember 1997, 27.

[4] Powelson, *The Moral Economy*, 143.

[5] Ebd., 144.

[6] Ebd., 159.

[7] Südafrikanische Katholische Bischofskonferenz, *A Call to Examine Ourselves in the Widespread Practice of Corruption*, www.ncronline.org (Zugriff 20. November 2013).

[8] Michael McCabe, *The Second African Synod: Major Emphases and Challenges*, www.missiologia.org.br/cms/userfiles/cms-artugos-pdf-73.pdf (Zugriff 1. April 2014).

[9] Donald C. Menzel, *Ethics of Management for Public Administrators: Building Organizations of Integrity*, New York 2000, 8.

[10] Maulana Wahiddudin, *How to Eradicate Corruption*, www.articles.timesofindia.indiatimes.com/2011-09-16/new-age-insight/30160787-1-spiritual-values-corruption-inculcate.

[11] Christian A. Conrad, *Morality and Economic Crisis:* Enron, Subprime & Co., Hamburg 2010, 75.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Strukturelle Korruption der Gesundheitsinstitutionen

Hille Haker

I. Einleitung: Gesundheit als öffentliches Gut

Weil Gesundheit eine Grundbedingung des (guten) Lebens für jeden Menschen ist, wird ihre Erhaltung, die Prävention bzw. Verringerung von Krankheitsrisiken, die Wiederherstellung der Gesundheit im Fall der Erkrankung sowie die Linderung des Leidens von unheilbaren Krankheiten als eines der wichtigsten und universalen öffentlichen Güter angesehen. Maßnahmen und Unterstützungsleistungen zur Krankheitsbekämpfung gelten zugleich international als individuelles Menschenrecht (UN-Menschenrechtskonvention Art. 12 sowie der UN-Pakt zu sozialen Rechten Art. 25), wobei freilich unbestimmt bleibt, wie die Grundversorgung von Dienstleistungen zur Förderung der Gesundheit zu unterscheiden ist. Die Aufgabe von Gesundheitsinstitutionen besteht darin, dem Gut des individuellen Wohlergehens zu dienen, das der Einzelne als ein Recht in Anspruch nehmen darf. Nun ist es sicherlich eine Sache, ein moralisches „Gut" explizit zu benennen oder ein „Recht" als einen Anspruch zu fassen; eine andere Sache ist es jedoch, die Strukturen zu schaffen, die notwendig sind, um das Recht auf Gesundheit auch wirklich umzusetzen. Dass es seit der Entwicklung der modernen Medizin ungeheure Fortschritte gegeben hat, wird niemand leugnen. Wahr ist aber auch, dass der WHO-Report von 2013, der die globale Gesundheitsstatistik erfasst, zu dem Schluss kommt, dass die Hälfte aller vom Bericht erfassten Länder Zugang nur zu ungefähr 50 Prozent der für eine Basisversorgung als essentiell betrachteten Medikamente hat.

In diesem Beitrag werde ich mich auf die *strukturelle* Korruption der Gesundheitsinstitutionen konzentrieren, die durch konfligierende Ziele der Pharmaunternehmen und der Forschungs- und Versorgungsinstitutionen entstehen. Es geht dabei nicht um die „guten" medizinischen Institutionen und die „böse" Pharmaindustrie, sondern vielmehr geht es darum zu zeigen, dass das ökonomische Paradigma, für das die Pharmaindustrie steht, sich mehr und deutlicher in der medizinischen Forschung und Versorgung niederschlägt, als dies der Fall sein *sollte.* Es geht mir dabei um die Korruption *innerhalb* der internationalen gesetzlichen Rahmenbedingungen, und nicht um organisierte Kriminalität, bei der Organisationen zum Beispiel pharmazeutische Produkte fälschen und dann vermarkten. Diese wird von der internationalen Politik zumindest sehr ernst genommen und aktiv bekämpft[1], während die enge Verflechtung von Pharmaindustrie und wis-

senschaftlicher Forschung aktiv gefördert wird: Universitäre (medizinische) Forschung ist heute zum Beispiel ohne die Kommerzialisierung ihrer Ergebnisse kaum mehr denkbar. Pharmazeutische Unternehmen erforschen, entwickeln, produzieren und vermarkten Medikamente entsprechend im Verbund mit den Forschungs- und Gesundheitsinstitutionen, und nur etwa zur Hälfte gehen ihre Investitionen auf die öffentliche Förderung zurück. Sie sind ein wichtiger Wirtschaftsfaktor in den Industrienationen und zunehmend auch in den Schwellenländern. In den OECD-Staaten liegt ihr Anteil am Bruttosozialprodukt bei knapp 10 Prozent, in den USA sogar bei 17 Prozent (Valverde 2013).

II. Strukturelle Korruption

Im November 2013 fand am Edmond J. Safra Foundation Center for Ethics der Harvard Law School ein denkwürdiges Symposium zum Thema „Korruption und pharmazeutische Politik" statt. Lawrence Lessig, der Direktor des Centers, erläutert seine Definition der strukturellen Korruption, die er „institutional corruption" nennt:

„Institutionelle Korruption besteht dann, wenn eine systemische und strategische Einflussnahme vorliegt, auch wenn diese rechtlich oder auch ethisch gerechtfertigt ist. Diese Einflussnahme untergräbt die Effektivität einer Institution, indem sie deren Zweck verkehrt oder die Durchsetzung ihres Zwecks schwächt. Dies kann einschließen, dass das öffentliche Vertrauen in die Institution, das für die Realisierung ihres Zwecks notwendig ist, oder die systemimmanente Vertrauenswürdigkeit, ebenfalls geschwächt werden." (Lessig 2013, 553)

Lessig betont, dass seine Definition bewusst darauf verzichtet, den jeweiligen Zweck einer Organisation oder Institution zu bewerten, weil er den Korruptionsbegriff analytisch und nicht normativ verstehen will. In Anlehnung an seine Definition können wir strukturelle Korruption in unserem Kontext so definieren: *Strukturelle Korruption der Gesundheitsinstitutionen liegt dann vor, wenn Beeinflussungen die Effektivität der Institutionen untergraben, indem ihr eigentlicher Zweck, nämlich Krankheiten zu heilen, Risiken zu reduzieren oder Leiden zu lindern, zugunsten anderer Zwecke geschwächt wird.* Korruption ist kein neutraler Begriff, bedeutet er doch eine Beschädigung der moralischen Integrität derjenigen Institutionen, denen Menschen in verletzlichen Situationen vertrauen können *müssen.* Korruption *der* Gesundheitsinstitutionen ist daher auch weit mehr als die Korruption *in der* pharmazeutischen Industrie. Sie ist jedoch in den vergangenen Jahren zu einem globalen Problem geworden: die Etablierung kommerzialisierungsfreundlicher Strukturen und die institutionellen Praktiken der Pharmaindustrie seit den 1980er Jahren haben dazu geführt, dass ökonomische Interessen soziale bzw. ethische Prinzipien der Gesundheitsversorgung *systematisch* verdrängen. Struktureller Korruption kann daher auch nicht dadurch begegnet werden, dass

man an die charakterliche Stärke bzw. individualethische Tugenden etwa von WissenschaftlerInnen oder ÄrztInnen appelliert. Während es gute Problemanalysen gibt, mangelt es bis heute am Willen, den Ökonomisierungstrend umzukehren - nicht zuletzt deshalb, weil wir alle die Strukturen der Forschung und Entwicklung, aber auch der Vermarktung von Medikamenten nicht durchschauen, und weil wir von der Herstellung und Verteilung ihrer Produkte abhängig sind. Zudem leben wir in einer politischen Kultur, in der Politiker Eingriffe in Unternehmensstrategien scheuen, weil dies volkswirtschaftliche Effekte haben könnte, für die niemand verantwortlich zeichnen möchte.

Zu den Verflechtungen zwischen Gesundheitsinstitutionen und Pharmaindustrie gehören unterschiedliche Strategien, die zum Teil innovations*förderlich* sind, zum Teil aber der Forschung und Gesundheitsversorgung *schaden*. Zu den korrumpierenden Unternehmensstrategien zählen zusammengefasst:

- finanzielle Anreizsysteme für Ärzte oder medizinische Forschungsinstitutionen (Kliniken, Universitäten) zur Verschreibung von Medikamenten und Medizinprodukten;
- Anreize zur Teilnahme an klinischen Studien und Rekrutierung von Versuchspersonen;
- Intransparenz in Bezug auf die Forschungs- und Entwicklungsprozesse durch Vertraulichkeitsklauseln für Datensätze;
- Intransparenz und Verschweigen von negativen Nebenwirkungen von zugelassenen Medikamenten bzw. Intransparenz in Bezug auf den Nutzen von Medikamenten;
- Werbung für pharmazeutische Produkte mit zweifelhaftem Informationsgehalt;
- aktiver politischer Lobbyismus und Einflussnahme auf Gesetzgebungen;
- die Verfassung von Publikationen im Namen von WissenschaftlerInnen und die gezielte Lancierung von medizinischen Publikationen in Wissenschaftsjournalen und Massenmedien.

Da viele dieser Praktiken kaum bekannt und selbst für ExpertInnen im Einzelnen kaum durchschaubar sind, gelingt es in vielen Fällen, die Legalität von korrumpierenden Praktiken und Strukturen aufrechtzuerhalten, die ansonsten womöglich als systemschädigend, wenn nicht gar als illegale Praktiken gelten würden. Wenn diese Praktiken dazu führen, dass unsere Gesundheitsversorgung an Vertrauen und Vertrauenswürdigkeit einbüßt, dann sind wir heute - trotz aller technischen Errungenschaften - womöglich verletzlicher als noch vor einigen Jahrzehnten. Die Frage ist, ob dies nicht ein zu hoher der Preis ist, den wir uns aus sozialen und aus ethischen Gründen nicht leisten können. Dieser Beitrag dient daher vor allem einer Bestandsaufnahme auf der Grundlage verschiedener Studien zu den Praktiken, die in den letzten drei Jahrzehnten etabliert wurden.

1. Die Macht der Pharmaindustrie

Große Pharmaunternehmen agieren heute längst nicht mehr nur national, sondern global. Sie sind für die jeweiligen Volkswirtschaften, in denen sie angesie-

delt sind, ein wichtiger Faktor: Sie schaffen Arbeitsplätze, sorgen für eine gute Reputation in Bezug auf den Forschungs- und Entwicklungsstatus, und sie sorgen dafür, dass PatientInnen Zugang zu Medikamenten und Medizinprodukten haben. Anders als die mehrheitlich öffentlich finanzierten Gesundheitsinstitutionen müssen sie so viel Wachstum wie möglich erzielen, um im Wettbewerb zu bestehen. Dass dies nur *ein* Modell von Marktwirtschaft ist, das zum Beispiel von Seiten der christlichen Sozialethik seit über einem Jahrhundert kritisiert wird, sei dahingestellt; trotz anderslautender Initiativen etwa zur Herausbildung einer „corporate social responsibility" ist die Pharmaindustrie ist heute weit von einer *sozialen* marktwirtschaftlichen Ausrichtung entfernt. Die zehn größten Pharmaunternehmen gehören zu den reichsten Firmen der Welt, und ihre Profitquote ist erheblich - Merck & Company machten zum Beispiel 2008 57 Prozent Profit, was nicht zuletzt an der Vermarktung des Schmerzmittels Vioxx lag, auf das ich noch zurückkommen werde (Leak 2011, 121).

Der Mythos, dass die Entwicklung neuer Medikamente den größten Teil der Investitionen ausmacht, ist seit langem entlarvt: Neue Medikamente machen etwa 1 Prozent der Investitionskosten aus; weitaus mehr Geld, etwa 20 Prozent, wird für die Forschung und Entwicklung von Varianten, sogenannten Analogpräparaten oder auch „me too"-Präparaten, ausgegeben, deren Nutzen oder Vorteil gegenüber bestehenden Medikamenten nicht eigens nachgewiesen werden muss - da die Entwicklung eines Medikaments aber mehr als zehn Jahre dauern kann, müssen die Kosten über Patente bzw. Lizenzen, die für zwanzig Jahre ein Marktmonopol garantieren, erwirtschaftet werden. Ein Teil dieser Lizenzgebühren wird an die beteiligten Forschungsinstitutionen abgeführt, die dadurch ihre weitere Forschung finanzieren können. 80 Prozent der globalen Forschung in der Biotechnologie werden von US-Firmen durchgeführt, und entsprechend halten US-amerikanische Firmen weltweit die meisten Patentrechte auf Medikamente. Für sie ist dabei nicht nur der wachsende Generikamarkt eine Bedrohung, sondern natürlich auch der Kostendruck, der auf der öffentlich finanzierten Gesundheitsversorgung lastet (Valverde 2013, 54).

Je größer der wirtschaftliche Druck ist, umso mehr wird sich die Forschung, Entwicklung und Vermarktung von Medikamenten an Unternehmensstrategien und weniger an „sozialen" oder „ethischen" Zielen ausrichten, wie sie die UN-Konventionen festgelegt haben. Von den tausenden von Medikamenten, die heute angeboten werden, stuft die WHO nur etwa dreihundert als essentielle Medikamente ein. Es ist bezeichnend für die globale Gesundheitsversorgung, dass die ärmsten Menschen nicht einmal Zugang zu diesen Medikamenten erhalten, während auf der anderen Seite die Grenzen zwischen Medikamenten und Lifestyle-Produkten immer mehr verschwimmen.[2] Die präventive Medizin, die vor allem Risikofaktoren identifiziert und entsprechend behandelt, versucht Krankheiten auszuschließen, indem gesunde Menschen mit Medikamenten behandelt werden; leicht geraten wir dabei aber in eine Spirale der Medikalisierung, wo alternative Methoden der Risikoverminderung womöglich effektiver wären - genau dies wird aber gar nicht untersucht. Das Resultat dieser Entwicklung ist eine

- von den Pharmafirmen durchaus begrüßte - Zunahme von Diagnosen und Medikationen in allen Lebensphasen. Selbstverständlich gibt es die Krankheiten oder Risikofaktoren, für die die jeweiligen Medikamente zugelassen sind, und keineswegs sollten diese bedrohlichen Situationen bagatellisiert werden. Aber genau dies geschieht, wenn innerhalb eines kurzen Zeitraums immer mehr Symptome bei immer mehr Menschen diagnostiziert und behandelt werden, die bis vor wenigen Jahrzehnten zu den jeweiligen Lebensstadien dazugehörten. Unabhängige Informationen zu Medikamenten sind selbst für Ärzte und Ärztinnen schwer zu bekommen: Auch die einschlägigen Nachschlagewerke wie der *Physicans' Desk Reference* werden von der Pharmaindustrie finanziert; und in den einschlägigen Publikationen werden immer wieder negative Ergebnisse von Studien bzw. Nebenwirkungen verschwiegen oder heruntergespielt. Zudem dienen Konsultationsbesuche in Arztpraxen und Krankenhäusern natürlich nicht nur der Information, sondern sie sind Bestandteil der Vermarktungsstrategien der Pharmaunternehmen, deren Wirkung häufig nicht unmittelbar, sondern eher mittelbar und subtil ist (Healy 2012).

2. Die Forschung und Entwicklung von Medikamenten

Die Entwicklung eines Medikaments muss verschiedene Phasen durchlaufen; am wichtigsten für die Zulassung sind die klinischen Studien. Pro Medikament müssen ca. 4000 PatientInnen rekrutiert werden, und es werden im Schnitt über sechzig klinische Studien durchgeführt, bevor ein Medikament zugelassen wird. Sicherheit und Wirksamkeit eines Medikaments sind die entscheidenden Kriterien für die Zulassung; sie werden in drei oder vier Phasen erforscht und häufig mit Hilfe von Placebostudien überprüft. Die Bereitschaft, an klinischen Studien teilzunehmen, ist in den Industrienationen zu gering, um eine ausreichende Zahl von PatientInnen zu bekommen. Die Zurückhaltung ist verständlich: Insbesondere bei Analogpräparaten sind Placebostudien, die PatientInnen unter Umständen von bereits erprobten Therapien ausschließen, ethisch fragwürdig. Heute werden daher fast die Hälfte aller Studien außerhalb der Industrienationen durchgeführt. In Ländern wie Indien oder Südafrika ist die Pharmaindustrie ein wichtiger Motor der wirtschaftlichen Entwicklung - aber für die Etablierung funktionierender Review Boards bzw. Ethik-Kommissionen, die eine Vorbedingung der Durchführung klinischer Studien sind, werden kaum die notwendigen Strukturen geschaffen (Shah 2006). Die Herabsetzung der Standards in der Behandlung *(standard of care)* während der Studien führte in den vergangenen Jahren zu teils

Hille Haker hat den Lehrstuhl für Moraltheologie an der Loyola-Universität in Chicago, USA, inne. Promotion (1998) und Habilitation (2001) an der Universität Tübingen. Sie ist Mitglied der „European Group on Ethics in Sciences and New Technologies" (EGE) der Europäischen Kommission. Veröffentlichungen u.a.: Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik (2011), Medical Ethics in Health Care Chaplaincy (Mitherausgeberin, 2009), Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge (Mitherausgeberin, 2013). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Neue Erwägungen zu Solidarität und Gerechtigkeit" in Heft 1/2014. Anschrift: Loyola University Chicago, 1032 W. Sheridan Rd., Chicago, IL 60660, USA. E-Mail: hhaker@luc.edu.

heftigen Diskussionen in den medizinischen und medizinethischen Fachgesellschaften (Haker 2011).

Seit den 1980er Jahren übernehmen immer mehr sogenannte kommerziell arbeitende Auftragsforschungsinstitute *(contract research organizations)* die Planung und Organisation vieler klinischer Studien - im Jahr 2010 wurden zwei Drittel aller Studien auf diese Weise von Pharmafirmen ausgelagert, mit steigender Tendenz. Firmen schaffen zudem Anreizsysteme insbesondere für Kliniken, die für die Rekrutierung von PatientInnen bezahlt werden - leicht entstehen dadurch Interessenkonflikte. Da die meisten Studien heute international durchgeführt werden, ist es weder den einzelnen WissenschaftlerInnen noch den ÄrztInnen möglich, einen Überblick über den Verlauf großer Studien zu gewinnen; sie arbeiten nach wissenschaftlichen bzw. medizinischen Kriterien, während die Auswertung der Daten weitgehend von den Auftragsforschungsinstituten erfolgt - ohne dass diese je einen Patienten oder eine Patientin gesehen haben müssen oder in die Durchführung vor Ort einbezogen sind. Normalerweise liegen die Datensätze bei den Firmen, die die Studien größtenteils finanzieren, unter Verschluss, und so entsteht in den Jahren der Forschung und Entwicklung eines Medikaments ein System der kommerzialisierten Forschung und Entwicklung, das gemeinsam von Pharmaindustrie und Forschungs- bzw. Gesundheitsinstitutionen getragen wird. Es besteht aus einem fast unüberschaubaren Dickicht von PatientInnen- und ProbandInnengruppen, medizinischen Daten, medizinischen und wissenschaftlichen Akteuren, Publikationsorganen und den Vorgaben der Regulierungsbehörden. Aufsehen erregte zum Beispiel der Fall des Grippemittels Tamiflu, bei dem die Datensätze der Studien jahrelang von der Firma Roche unter Verschluss gehalten wurden; nach ihrer erzwungenen Veröffentlichung stellte sich die Unwirksamkeit des Medikaments heraus, an dem Roche zuvor jedoch Milliarden von US-Dollars verdient hatte (Loder 2014).

Die strukturelle Korruption wird durch die intransparente Kooperation zwischen Forschung und Industrie einerseits und klinischer Praxis und Industrie andererseits begünstigt; die Frage ist, ob die verschiedenen Paradigmen, unter denen die jeweiligen Akteure arbeiten, überhaupt in Einklang miteinander gebracht werden können oder ob Interessenkonflikte unausweichlich sind, die das System der medizinischen Innovation korrumpieren. Die meisten KritikerInnen der engen Kooperation weisen darauf hin, dass die großen Pharmaunternehmen immer stärker in Wissenschaft und medizinische Versorgung eindringen und durch immer subtilere Anreizsysteme die Unabhängigkeit der Akteure - und letztlich die Integrität der Institutionen selbst - zerstören; haben diese KritikerInnen Recht, dann betrifft dies nicht nur das Vertrauen der Öffentlichkeit in die medizinische Versorgung, sondern in der Tat ihre Vertrauens*würdigkeit.* Welche Formen der Kooperation zwischen Pharmaindustrie, Wissenschaft und Medizin sowie den Regulierungsbehörden aber zuträglich sind und welche zur strukturellen Korruption führen, ist empirisch kaum erforscht (Taylor 2013). Taylor fasst das Dilemma so zusammen: Die Gesellschaft fördert die Zusammenarbeit und verachtet sie gleichzeitig; umgekehrt fordert sie die Unabhängigkeit der ForscherInnen

und WissenschaftlerInnen, hat aber gleichzeitig ein Finanzierungs- und Regulierungssystem geschaffen, das eine strukturelle Unabhängigkeit nahezu unmöglich macht.

3. Die Vermarktung der Medikamente

In den USA kann durch die Zahlung von Gebühren (englisch: *user fees for fast track reviews*) eine schnellere Prüfung durch die US Food and Drug Administration (FDA) erreicht werden, in Europa übernimmt die European Medicines Agency (EMA) die Prüfung. Begleitet wird die Forschung und Entwicklung bis zur Marktzulassung von wissenschaftlichen Publikationen, die Peer-Reviews unterliegen und den Standards der guten wissenschaftlichen Praxis entsprechen müssen. Inzwischen werden aber Wissenschaftlern, die an klinischen Studien beteiligt sind, so genannte Ghostwriter-Dienstleistungen angeboten, die die Interpretation der Daten bis hin zur Entwurfsfassung der wissenschaftlichen Publikationen übernehmen - als Autoren und Autorinnen erscheinen aber trotzdem die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen. In den USA und in Großbritannien gibt es allein 50 Firmen, die medizinische Publikationen *(medical writing)* anbieten - laut Healy sind die Angestellten häufig gut ausgebildete, zum Teil promovierte Wissenschaftlerinnen, die die Artikel in Heimarbeit verfassen. Offenkundig ist es auch möglich, Artikel „on demand" in wissenschaftlichen Zeitschriften zu lancieren, um die Markteinführung eines Medikaments auf diese Weise „wissenschaftlich" zu begleiten (Healy 2012).

Nicht nur in der nichtakademischen Werbung werden offensichtlich die negativen Auswirkungen systematisch verschwiegen, sondern ebenso in den Wissenschaftsjournalen. Für die Vermarktung eines Medikaments wird weitaus mehr, in den USA bis zu zwei Drittel mehr, Geld ausgegeben als für die Forschung und Entwicklung. Unternehmen sind nicht verpflichtet, Studien nach der Zulassung durchzuführen oder Ergebnisse zu veröffentlichen - im Gegenteil, sie kommunizieren und manipulieren die medizinischen Professionen, indem sie kommerzielle Interessen hinter Informationen, Werbeveranstaltungen hinter Fortbildungen, Wissenschafts- und Politiklobbyismus hinter Beiratspositionen und Konsultationsverträgen verschleiern. Selbst Patientenorganisationen, die für die Erforschung von Krankheiten, an denen sie oder ihre Angehörigen leiden, kämpfen, werden „ins Boot" geholt: Sie erhalten von den Unternehmen Informationen, wie sie ihre Interessen politisch durchsetzen können, und im Gegenzug können sie als Lobbygruppe eingesetzt werden, um den Interessen der Pharmaunternehmen mehr Gewicht zu geben. Solche strategischen Partnerschaften sind ebenfalls bisher kaum erforscht.[3] Und auch wenn sie zu einem Teil gewiss notwendig sind, so sind sie zu einem anderen Teil eben doch auch korruptionsförderlich, und sie bergen das Potential, die Integrität der beteiligten Gesundheits- oder Patientenorganisationen insbesondere dann zu gefährden, wenn die Verbindungen nicht klar benannt werden.

III. Neue Strategien gegen strukturelle Korruption sind notwendig

Medikamente und Medizinprodukte sind anderen Waren nicht gleichzustellen, auch wenn sie viele Merkmale mit ihnen teilen. Medikamente greifen unmittelbar in unseren Körper und in unsere Psyche ein, und wir brauchen sie in Phasen der Krankheit notwendig, um leben und überleben zu können - deshalb genießen sie einen besonderen Schutz und sind besonderen Kontrollen unterstellt. Aber im größten Markt, den USA, gibt es keinerlei Prioritäten, welche Krankheiten erforscht werden sollten; es gibt auch keine Pflicht, den Nutzen eines neuen Medikaments gegenüber einem bereits bestehenden nachzuweisen, weshalb die Analogpräparate so attraktiv für Pharmaunternehmen sind. Es besteht weder eine Informationspflicht bezüglich negativer Studienergebnisse noch die Pflicht zu Studien nach Markteinführung eines Medikaments. Erst wenn die Behörden gewichtige Hinweise auf Schädigungen bekommen, können sie reagieren. Aber auch an dieser Schaltstelle der Kontrolle gibt es enge Vernetzungen von Behörden und Unternehmen, die keineswegs immer transparent sind - so scheint zum Beispiel im Fall des bereits erwähnten Schmerzmittels Vioxx die enge Zusammenarbeit zwischen Merck & Co und der FDA eine erhebliche Rolle bei der zögerlichen Aufklärung der Studienergebnisse gespielt zu haben. Vioxx war 1999 als Schmerzmittel zugelassen worden, musste aber 2004 zurückgezogen werden, weil es mit einem erhöhten Herzinfarktrisiko einhergeht; Tausende von Todesfällen wurden mit der Einnahme von Vioxx in Verbindung gebracht. Im Gerichtsverfahren stellte sich heraus, dass Studien mit Hinweisen auf diese Nebenwirkungen zurückgehalten worden waren. Wie auch immer dies im Einzelfall zu beurteilen ist: Im Hinblick auf möglichst schnelle Wege von der Forschung bis zur Behandlung von PatientInnen stimmen die ansonsten unterschiedlichen Paradigmen von Regulierungsbehörden und Pharmaunternehmen überein: Das Ziel der Gesellschaft und ihrer Vertreter in den Behörden, so schnell wie möglich Therapien für Krankheiten zu finden, korreliert mit dem Ziel, möglichst schnell neue Nischen für den globalen pharmazeutischen Markt zu finden. Dass statistische Fehler gemacht oder allgemein Auswertungsfehler übersehen werden, dass Nebenwirkungen bei Analogpräparaten unterschätzt werden, dass es zu Fehlern bei überhasteten Prüfverfahren kommen kann - dies ist nur dann nachvollziehbar, wenn man die Motivation beider Institutionen, die Dauer der Medikamentenentwicklung zu verkürzen, versteht. In Ausnahmefällen - wie im Fall Vioxx - werden zwar Medikamente vom Markt genommen, aber die meisten Klagen enden dennoch mit Vergleichen, die in keinem Verhältnis zu den Umsatzzahlen der betreffenden Unternehmen stehen.

Transparenz und Offenlegung aller Informationen, die Analyse der Interessenkonflikte und die Unterscheidung von zuträglichen und abträglichen Kooperationen, die Entflechtung von institutionellen Verbindungen, die zu forschungs- und systemschädigenden Interessenkonflikten führen - dies sind die Minimalbedingungen für eine Korrektur der strukturellen Korruption. Der Schutz der Integrität

der medizinischen Institutionen, der Wissenschafts- und der Forschungsinstitutionen allerdings bedarf einer gesellschaftlichen Diskussion in allen Ländern; denn Wissenschaft und Forschung sowie die Integrität medizinischer Institutionen ist eine Bedingung für Vertrauen und Vertrauenswürdigkeit - und diese war eine der wichtigsten Errungenschaften der modernen Medizin im 19. und 20. Jahrhundert. Die soziale und ethische Neuausrichtung der pharmazeutischen Industrie im Sinne menschenrechtsorientierter ethischer Standards ist daher eine globale Herausforderung, die letztlich weit über den Gesundheitssektor hinausweist. Die theologische und kirchliche Bioethik kann und muss ihre sozialethische Tradition für die Kritik der strukturellen Korruption sowie für die konstruktive Mitarbeit in einem Prozess der Neuorientierung nutzen - und sie muss Alternativen aufzeigen, wie Universitäten und Forschungsinstitutionen, Kliniken und Krankenhäuser mit der Pharmaindustrie so kooperieren können, dass das Ziel der globalen Gesundheitsversorgung nicht zu einer rhetorischen Floskel verkommt. Nicht zuletzt ist es die Würde eines jeden einzelnen Menschen, insbesondere aber eines kranken und verletzlichen Menschen, die zum Umdenken zwingen sollte.

[1] Vgl. etwa die 2011/12 verabschiedete Konvention des Europarats über Arzneimittelfälschung: (Europarat 2011) sowie die 2013 von der UN verabschiedete Resolution 20/6 zu gefälschten Arzneimittelprodukten (United Nations Commission on Crime Prevention and Criminal Justice 2013).

[2] Zumindest die US-amerikanische pharmazeutische Industrie stand der WHO-Liste der essentiellen Medikamente lange sehr kritisch gegenüber, und zwar mit der expliziten Begründung, dass sie den unternehmerischen Interessen entgegenstehen. Vgl. zum Zusammenhang von Pharmaindustrie und Weltgesundheit und der Veränderung der Rahmenbedingungen in den 1980er Jahren (Chetley 1990).

[3] Vgl. das Konsensabkommen zwischen Teilen der Pharmaindustrie und einigen Patientenorganisationen vom Januar 2014: International Federation of Pharmaceutical Manufacturers & Associations (IFPMA) 2014.

Literatur

Chetley, Andrew: *A Healthy Business? World Health and the pharmceutical industry*, London/New Jersey 1990

Europarat: *Konvention des Europarats über die Fälschung von Arzneimittelprodukten und ähnliche Verbrechen, die eine Bedrohung der öffentlichen Gesundheit darstellen:* Report for Europarat 2011

Haker, Hille: *Interests, Rights and Standards of Care in the Context of Globalized Medicine*, in: Journal of Internal Medicine 269 (2011/4), 370-374

Healy, David: *Pharmageddon*, Berkeley/Los Angeles 2012

International Federation of Pharmaceutical Manufacturers & Associations (IFPMA): *Consensus Framework for Ethical Collaboration* (2014), www.ifpma.org/ethics/ifpma-code-of-practice/about-ifpma-code-of-practice.html

Leak, Terry L.: *Phantom Billing, Fake Prescriptions, and the High Cost of Medicine. Health Care Fraud and What to do About it*, Itaca/London 2011

Lessig, Lawrence: *Foreword: "Institutional corruption" defined,* in: J. Law Med. Ethics Journal of Law, Medicine and Ethics 41 (2013/3), 553-555

Loder, Elizabeth - Tovey, David - Godlee, Fiona: *The Tamiflu Trials,* in: BMJ (Clinical research ed.) 348 (2014).

Shah, Sonia: *The body hunters : testing new drugs on the world's poorest patients.* New York 2006

Taylor, Patrick L.: *Innovation Incentives or Corrupt Conflicts of Interest? Moving Beyond Jekyll and Hyde in Regulating Biomedical Academic-Industry Relationships,* in: Yale Journal of Health Policy, Law, and Ethics 13 (2013/1), 135-197

United Nations Commission on Crime Prevention and Criminal Justice: *Countering Fraudulent Medicines, in Particular their Trafficking:* Report for 2013

Valverde, José Luis: *The Pharmaceuticals Industry in Trouble,* in: Pharmaceuticals Policy and Law 15 (2013/1-2), 51-69

Gibt es ein konstantinisches Zeitalter?

Korruption und moralischer Verfall in der Kirche

Paolo Prodi

Im vergangenen Jahr 2013 waren 1700 Jahre seit dem Erlass des sogenannten Edikts von Mailand vergangen. Aus diesem Anlass wurden Sammelbände veröffentlicht, Ausstellungen organisiert und Kongresse einberufen. Ohne hier eine Bilanz oberflächlicher Initiativen und neuer Forschungsergebnisse vorlegen zu wollen, denke ich doch, dass dieses Gedenkjahr angesichts der geschichtswissenschaftlichen Kritik Anlass geben kann zu einem ernsten Nachdenken über unsere heutigen Probleme, zur Diskussion über das Vorhandensein von Korruption und moralischem Verfall in der Kirche und über deren Beziehung zur Macht.
Der Begriff bzw. das Paradigma „konstantinisches Zeitalter", wie es in der Geschichtswissenschaft verwendet wird für die lange Zeitspanne der Geschichte der Kirche vom 4. Jahrhundert bis heute, wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erarbeitet von Theologen wie Karl Barth und anderen im Zusammenhang mit der Forderung nach einer Reform der Kirche im Sinne einer Rückkehr zu ihrer ursprünglichen „Form". Dies geschah in Reaktion auf die „politische Theologie" Carl Schmitts und auf totalitäre Ideologien. Diese Forderung wurde dann am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils vor allem von Marie-Dominique Chenu erneut vorgetragen.[1]
Die Genealogie dieses Begriffes aber kann auch viel weiter, bis ins Mittelalter zurückgehend rekonstruiert werden. In der gesamten europäischen Literatur, bei

Lorenzo Valla angefangen, wurde das Mailänder Edikt vermengt mit dem gefälschten Dokument der „Konstantinischen Schenkung", durch die dem Papst die Herrschaft über weströmische Territorien übertragen worden sei, und dann wurden im Blick auf den Reichtum und die Korruption der kirchlichen Hierarchie, auf die Forderung der Säuberung und der Rückkehr zur evangelischen Armut unzählige Male die berühmten Verse Dantes aus der *Divina Comedia* (Inferno, 19. Gesang, Verse 115-117) wiederholt:

„Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversion, ma quella dote
che da te prese il primo ricco patre /
Ach, Konstantin, wie viele Übel entsprangen
nicht deinem Übertritt, nein, jener Schenkung,
die einst der erste reiche Papst von dir empfing."

Dieser Verweis - der zur Zeit Dantes (als die Fälschung des Schenkungsdokumentes noch nicht bewiesen war) viel berechtigter war als später - erschien mir immer mehr zu sein denn eine historische Erinnerung: eine Flucht der Kirche als Körperschaft vor ihrer konkreten Verantwortung und vor der vertieften theologischen Besinnung auf die Bedeutung ihrer Präsenz in der Heilsgeschichte. Dies wurde dann zu einem Passepartout, mit dessen Hilfe man dem Problem der geschichtlichen Bedingtheit der kirchlichen Institutionen und ihrer Entwicklung ausweichen konnte, indem man die Kirche als Körperschaft irgendwie von der Verantwortung für das von ihr im Lauf der Jahrhunderte ausgearbeitete Machtsystem mit seiner institutionellen Organisation und dem kanonischen Recht meinte entlasten zu können.

Mir scheint, dass das Problem der „konstantinischen Wende" sowohl aus geschichtswissenschaftlichem als auch aus theologischem Blickwinkel im Lichte der Forschungen der letzten Jahrzehnte tiefgründiger gesehen werden kann. Neueste Studien haben klar erkennen lassen, dass ein langer und vielgestaltiger Weg von der von Konstantin gewollten Duldung bis hin zu der im Jahre 381 von Theodosius verfügten Erklärung des Christentums zur Staatsreligion geführt hat.

Ein erster Punkt, der klargestellt werden muss: Das sogenannte „Edikt von Mailand" vom Jahr 313 ist gar kein Edikt, und es kam nicht aus Mailand. In Wirklichkeit handelt es sich bloß um ein *mandatum,* einen Brief mit für die Verwalter der Provinzen bestimmten Instruktionen, der verfasst wurde, um das aufgrund von Vereinbarungen der beiden Augusti Konstantin und Licinius erlassene Edikt des Galerius von 311 in die Praxis zu überführen: Dies war kein zufällig vom Himmel gefallenes Ereignis, sondern Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses von langer Dauer. Es handelt sich entsprechend dem schönen Titel eines neuen Buches von Paul Veyne[2] tatsächlich um eine das gesamte 4. Jahrhundert durchlaufende Entwicklung: Im Jahr 312 öffnet sich dann Konstantin, einer der beiden Mitkaiser, der christlichen Minderheit gegenüber, die damals nicht mehr als 5 bis 10 Prozent der Bevölkerung des Reiches zählte. Achtzig

Jahre später wird die heidnische Religion verboten, und im 6. Jahrhundert wird das Reich nur noch von Christen bewohnt sein, wenn es auch im 7. Jahrhundert aufgrund des Wirkens von Muhammad zur muslimischen Abspaltung (einem Schisma?) kommen wird.

Ich glaube aber, dass Veyne nicht recht hat, wenn er behauptet, das Christentum wäre ohne Konstantin eine der sieben Sekten geblieben, die im Mittelmeerraum lebten. Im Blick auf die Machtverhältnisse war die Schlacht an der Milvischen Brücke am 28. Oktober 312 ein Ereignis von zentraler Bedeutung: Nach einer Legende erblickte Konstantin das Kreuz zusammen mit dem aus den übereinander gelegten griechischen Buchstaben Chi und Rho gebildeten Christuszeichen; er siegte, und am folgenden Tag zog er in Rom ein. Um dieses Ereignis zu verstehen, muss man einen Blick auf die Zeit werfen, die dem vorausging.

Auf dem Weg zur Überwindung des feindlichen Gegensatzes

Seit einiger Zeit ist die Vorstellung von einem feindlichen Gegensatz zwischen dem Christentum und den römischen Institutionen überwunden, wonach es keinerlei Osmose, sondern einzig und allein einen von Verfolgungen gezeichneten feindlichen Gegensatz gegeben habe, der allein durch die zur Zeit Konstantins erfolgte Anerkennung der christlichen Religion aufgehoben werden konnte. In Wirklichkeit ist es so, dass es der Boden der römischen Ordnung ist, auf dem das Christentum sich nährt und seine ersten Schritte tut, und eben diese Ordnung des Reiches nimmt Fermente auf, die in der Zeit des Hellenismus in der Welt des Mittelmeeres überall verbreitet sind.[3] Die kirchlichen Institutionen, insbesondere die Diözesen, werden organisiert auf der Grundlage der Verwaltungsstrukturen des Römischen Reiches. Dieses Phänomen aber ist nichts rein Äußerliches. Es schließt die gesamte innere Struktur der Kirche in ihrer Sprache, in ihren liturgischen Ausdrucksformen und in ihren Ideen mit ein: Es sind vor allem die Gedanken der Stoa über die Ethik, über die *virtus* und über die *fides* als Voraussetzungen des Rechtswesens, die das christliche Denken von Anfang an prägen.

Die wichtigste Verbindung zwischen beiden Bereichen scheint mir darin zu bestehen, dass der Begriff eines Naturrechts entstand (eines Begriffs, welcher der ältesten römischen Rechtstradition fremd war), und dass sich die Anfänge einer Rechtsphilosophie entwickelten; und dies geschah insbesondere in Verbindung mit der von Cicero bis zu Seneca reichenden Erfahrung der Stoa. Dies fließt zusammen in der Definition des Gaius (mit der Unterscheidung zwischen dem *ius civile* jedes einzelnen Volkes und dem allen Völkern auf Grund der Vernunft gemeinsamen *ius gentium*) und in Ulpians berühmter Dreiergruppe von Naturrecht, Völkerrecht und Zivilrecht; dies wird zur Basis des *Corpus iuris civilis* und des gesamten künftigen Weges des westlichen Rechtes: „Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit."

In diesem Rahmen entwickelt sich seit dem 2. Jahrhundert bei den Kirchenvätern die Lehre von Christus als höchstem Gesetzgeber und von einem göttlichen Recht, das übereinstimmt mit dem Naturrecht. Dies hat Folgen auf der Ebene des Problems der Zuständigkeitsbereiche. Dies gilt nicht nur in negativem Sinn (weil damit der Glaube an das bevorstehende Ende der Welt, die Parusie, abnimmt), es gibt nicht nur Schwierigkeiten bei der Bestimmung der Zugehörigkeit der einzelnen Mitglieder zur Gemeinschaft. Es setzt sich auch eine neue Sicht auf die Welt durch: Die kosmische, natürliche Ordnung deckt sich nicht mehr mit der politischen Ordnung, und es eröffnet sich das Problem einer Spannung, die nicht nur die Beziehung zur Politik, sondern auch zur Rechtsordnung und Rechtsverwaltung betrifft. Die Berufung auf eine Gerechtigkeit, die höher steht als die geschriebenen Gesetze, bleibt nichts Abstraktes, sondern wird konkret in einer Reihe prinzipieller Werte: in der menschlichen Person, dem Eigentum, der *fides* usw. Dies führt zu einem früher unbekannten Prozess der Verrechtlichung der Verhaltensnormen der christlichen Gemeinschaft und der ethischen Begründung des Rechtes. Noch bevor sich die Bußpraxis entwickelt, ist dies zu bemerken im Denken der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte: Neben dem Anspruch auf den Vorrang der neuen christlichen Moral gegenüber dem römischen Recht kommt es, vor allem im Westen, zur Verwendung der Rechtssprache im Dienst der Theologie, der religiösen Begriffe und besonders in der Ekklesiologie, sei es hinsichtlich der Regeln des Glaubens, der Liturgie oder der Kirchenzucht.

Wie Jean Gaudemet zum Abschluss seines großen Freskos schreibt: „Das römische Recht ermöglicht es der christlichen Gemeinschaft, sich in der Gesellschaft zu organisieren. Diesen Dienst wird es Jahrhunderte hindurch leisten. Es wird aus der katholischen Kirche in gewissem Sinne die echteste Erbin des Römischen Reiches machen."[4] Man kann diese Sicht in weiß oder in schwarz ausmalen, aber mir scheint, dass man sie nicht einfach ablehnen kann: In den letzten Jahrzehnten hat man oft auf oberflächliche Weise gedacht, man könne die Kirche reformieren, indem man sie von den Folgen einer äußeren konstantinischen Wende befreit, aber man hat nicht nachgedacht über jene mehr innere Osmose.

Paolo Prodi stammt aus einer Familie politisch engagierter Intellektueller und Wissenschaftler. Nach der Promotion zum Doktor der Politischen Wissenschaften vervollständigte er seine Studien an der Universität Bonn. An der Universität Trient hat er Moderne Geschichte gelehrt und war von 1972–1977 Rektor dieser Universität. Er hat außerdem an den Universitäten Rom und Bologna gelehrt. 2007 erhielt er den Alexander-von-Humboldt-Preis. Veröffentlichungen u.a.: Il Sovrano Pontifice. Un corpo e due anime: La monarchia papale nella prima età moderna, Bologna 1982; Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents (1997); Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat (1997); Il paradigma tridentino: Un'epoca nella storia della Chiesa (2010). Anschrift: Università di Bologna, Via Zamboni 33, I-40126 Bologna, Italien. E-Mail: paolo.prodi@unibo.it.

Die Bibel tritt als erste Quelle - angefangen vom Dekalog bis hin zu den Geboten des Evangeliums - in das juridische Universum ein. Die so erstellte Ordnung wird nicht in Frage gestellt, und es wird kein Recht zur Revolte geschaffen, aber es eröffnet sich die Möglichkeit eines Konfliktes, in dem die *iura fori* Platz machen

müssen für die *iura coeli:* Es werden die Voraussetzungen geschaffen für einen institutionellen Dualismus.

In der frühen Kirche konnte es keine Unterscheidung der Art geben, wie sie erst viele Jahrhunderte später entstehen wird: eine Unterscheidung zwischen einer Sphäre des Strafrechts und der Sphäre des Bußrechts, zwischen der Exkommunikation und der Absolution von der Sündenschuld. In diesen ersten Zeiten gibt es nur das Bemühen, Sünden von öffentlichem Belang, bei denen die Zugehörigkeit des Mitglieds zur Gemeinschaft auf dem Spiel steht (für die es ziemlich undifferenzierte Bezeichnungen wie Sünde, Vergehen, Delikt gibt) von anderer Schuld zu unterscheiden, um im Blick auf die Prozedur der Wiedereingliederung und der Rehabilitation die Schwere des Verstoßes messen zu können.

Abgesehen von sicherlich auch wichtigen politischen Opportunitätserwägungen und von Machtspielen, scheint mir dies die entscheidende Frage zu sein, vor die sich Konstantin im Jahre 312 gestellt sah: Es handelte sich nicht bloß um ein reines Machtkalkül, sondern darum, eine Dialektik neuen Typs zu akzeptieren, in welcher der Kaiser außerhalb der Kirche bleibt, nämlich als *„episcopus ad extra"*, der zwar seine Funktion als Oberhaupt der Christenheit ausübt, aber von außen her: Er lässt sich ja auch erst kurz vor seinem Tod taufen; vorher aber wird er schon das Konzil von Arles und das Erste Ökumenische Konzil von Nicaea gegen die neuen Häresien einberufen. Tatsächlich verzichtet er auf die göttliche Grundlegung seiner eigenen Autorität, deren er bedurft hätte, um die dem Kaiser als Gott geschuldete Verehrung fordern zu können. Er akzeptiert es, dass die politische Macht nicht direkt mit der religiösen Macht identifiziert wird, indem er anerkennt, dass er eine sakrale Würde erst vonseiten der Kirche empfängt, und damit erkennt er auch den neuen Dualismus an, der nun auf kultureller und juridischer Ebene im Entstehen begriffen ist. In diesen Rahmen ordnet Augustinus am Ende des ersten Teils seiner Schrift *De civitate Dei* (V,24 f.) die Gestalt Konstantins als des idealen Fürsten ein, dem eine Fülle von göttlichen Gunsterweisen, von Siegen und von allgemeinem Wohlstand beschert wird, der aber nie von Machtgier beherrscht war.

Die Zeit zwischen Antike und frühem Mittelalter

In diesem Rahmen gibt es einen Konflikt zwischen Heidentum und Christentum, der im 5. Jahrhundert zwei für den Osten und den Westen völlig verschiedene Szenarien eröffnet: Im Westen nimmt die Kirche mehr und mehr die Stelle des sterbenden römischen Staates ein und wird immer mehr zum kulturellen Werkzeug für den Eintritt der barbarischen Völker in die *„romanitas"*, das ihnen Zugehörigkeit und kollektive Identität verschafft. Im Osten läuft es schließlich darauf hinaus, dass die Kirche sich mit dem Staat von Konstantinopel, mit dem christlichen Kaiserreich, identifiziert.[5] Wir stehen hier am Anfang einer Bewegung in zwei verschiedene Richtungen, die, wenn sie auch erst viele Jahrhunderte später als Schisma definiert werden kann, schon jetzt eine völlig verschiedene

Wegrichtung hinsichtlich der Beziehung zwischen der christlichen Gemeinschaft und der Macht impliziert.

Selbstverständlich maßen wir uns keinesfalls an, etwas Genaueres über das allgemeine Problem des Christentums als Staatsreligion im byzantinischen Reich zu sagen.[6] Es gibt wohl kaum ein Phänomen, über das mehr Studien erschienen sind, als über den byzantinischen Cäsaropapismus: Im Osten kann sich keinerlei Kirchenrecht in autonomem Sinne bilden, weil es der Staat ist, der die Kirche mit seinen Gesetzen und seiner Verwaltung regiert, und weil schon das Denken der Väter der Ostkirche sich in ebendiese Richtung bewegt. In der juridischen Literatur des Ostens finden wir nicht einmal den Begriff „kanonisches Recht". Selbstverständlich müsste Genaueres über die je nach Zeit und Raum unterschiedlichen Entwicklungen gesagt werden: Es ist noch nicht alles entschieden mit dem im Jahre 380 in Thessalonike erlassenen Edikt des Theodosius, das „alle Völker des Reiches zur Annahme des Glaubens des Apostels Petrus" verpflichtet, und der damit eingeschlagene Weg wird nicht frei sein von Verzögerungen, die auch in der Gesetzgebung Niederschlag finden; der Prozess aber wird unaufhaltsam weitergehen.

Hier geht es nicht bloß um ein Problem der Zahlen, sondern der Kultur. Um das Jahr 400 kann Augustinus in einer Reflexion über die positive Seite der menschlichen Lebensgeschichte jenseits der Todesgrenze behaupten, dass die Autorität des Glaubens sich über die ganze Welt ausweitet (*Confessiones* VI, 11, 19):

„Was dann, wenn der Schnitt des Todes mit eins aller Fühlung, aller Sorge Schluss und Ende machte? [...] Nein, weit gefehlt, es wäre so! Es ist nicht ohne Grund, ohne Sinn, dass die erhabene Macht und Würde des christlichen Glaubens in aller Welt verbreitet ist; nie geschähe aus göttlicher Fügung so Großes und Herrliches für uns, wäre mit dem Tod des Leibes auch das Leben der Seele aus ..."

Der Dualismus der Macht

Neueste Studien haben begonnen, den bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts zurückgelegten Weg zu beleuchten, angefangen von der Promulgation des *Codex Theodosianus* im Jahre 439, der erklärte, der Zweck des Staates sei es, die christliche Religion zu verteidigen, bis hin zu den Gesetzen, die den Dekreten der Konzilien von Ephesus und Chalkedon den Rang staatlichen Rechts verliehen und die Unterdrückung der Häresie organisierten.[7] So beginnt ein Jahrhundert, das dazu führt, dass in den *Codex Justinianus* unter dem Titel „De Summa Trinitate et fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat" als erster Artikel - sozusagen als oberste Verfassungsnorm - die berühmte Weisung eingefügt wird:

„Wir wollen, dass alle dank unserer Liebe zu ihnen unserer Herrschaft unterworfenen Nationen jener Religion treu ergeben bleiben, die dem Apostel Petrus übermittelt wurde und die er persönlich den Römern übermittelt hat und die dann von Papst Damasus und von Petrus, dem Bischof von Alexandrien, einer Person apostolischer

Heiligkeit, treu bewahrt worden ist. Dies müssen wir glauben gemäß der Lehre der Apostel und gemäß dem Evangelium in der Einheit der göttlichen Natur von Vater, Sohn und Heiligem Geist, die gleich sind in der Majestät und in der Heiligen Dreifaltigkeit. Wir ordnen an, dass diejenigen, welche die Behauptungen dieses Gesetzes nicht verletzen, katholische Christen genannt werden sollen. Die anderen betrachten wir als Menschen ohne Einsicht, und wir ordnen an, dass sie als Häretiker mit der Strafe der Infamie verfolgt werden sollen, und ihren Versammlungen werden wir nicht den Namen Kirche zuerkennen. Sie müssen zuerst der göttlichen Rache übergeben werden und dann von uns mit den Strafmaßnahmen verfolgt werden, die zu verhängen uns der Himmlische Richter bevollmächtigt hat."[8]

Tatsächlich haben wir es hier mit einem Bruch zu tun, der mit der Christianisierung des Reiches und mit dem Konflikt des 4. Jahrhunderts auch auf juridischer Ebene nach und nach zu Tage tritt. Im Osten wird die Kirche dadurch, dass sie Staatsreligion wird und der Kaiser seine Gesetze im Namen Gottes und Christi erlässt, dem Imperium einverleibt. Auch die zunehmende rechtliche Regelung des Lebens der Kirche wird nun zu einem Teil der staatlichen Gesetzgebung.[9] Andererseits muss nun auch jede auf das Naturrecht bezogene Äußerung auf die monolithische Form eines Verordnungswesens zurückgeführt werden, das seinen Gipfel im Imperator als dem Garanten dieser Koinzidenz von menschlichem und göttlichem Gesetz hat.

Im Westen ist die Entwicklung völlig verschieden. In allen Handbüchern der Kirchengeschichte wird erinnert an den berühmten Brief von Papst Gelasius an Kaiser Anastasius I. (494) über das Verhältnis zwischen der *potestas* der Kaiser und der *auctoritas* der römischen Päpste als die erste Bildung einer Theorie des für den Westen typischen Dualismus: „Zweierlei Art, o Kaiser, sind die Formen der Macht, mit denen vor allem diese Welt regiert wird, die heilige Auctoritas der Päpste und die königliche Potestas ..."

Nach einem weiteren Jahrhundert kann man in Papst Gregor dem Großen, in seinen Briefen und in seinem Traktat *Moralia in Job* schon den Begründer des Dualismus auf der Ebene der Jurisdiktion sehen.[10] Ich meine sagen zu können, dass nun auf der Grundlage der Theologie des Augustinus, des Prestiges des Papstes, des Vakuums bezüglich weltlicher Macht und der Moraltheologie Gregors ein Gottesrecht als pädagogisches Instrument für die Völker des werdenden neuen Europa entsteht. Im Gegensatz zu dem, was man allgemein glaubt, gibt es hier keine Überordnung eines kirchlichen heiligen Rechts über ein weltliches Recht, sondern das Nebeneinander eines sich auf die Heilige Schrift gründenden Gottesrechts einerseits und eines neu entstehenden römisch-barbarischen Rechts andererseits. Die menschliche Gerechtigkeit ist Frucht der Sünde und besitzt innerlich nicht die Fähigkeit, die Gesellschaft umzugestalten, sondern nur die Fähigkeit, Gewaltanwendung durch Gewaltanwendung im Gleichgewicht zu halten, ein Gleichgewicht wieder herzustellen zwischen den Rechten einzelner und den Rechten verletzter Gruppen, und zwar durch Akte der Rückerstattung, der Wiedergutmachung oder entsprechender Bestrafung.

Wir können hier nicht die gesamte Geschichte der Beziehung zwischen politischer Macht und religiöser Macht im christlichen Westen zurückverfolgen: Da gibt es den institutionellen Dualismus, der sich vom 11. Jahrhundert an mit dem Investiturstreit zwischen Päpsten und Kaisern entwickelt, den konfessionellen Pluralismus, der im 16. Jahrhundert mit der Reformation beginnt, den Prozess der Säkularisierung in den letzten Jahrhunderten. Ich möchte hier keiner schönfärberischen Sicht Vorschub leisten: In der westlichen Christenheit des Mittelalters gab es die Kreuzzüge und die an den Katharern begangenen Massaker, die Inquisition, die Religionskriege; aber immer hat man festgehalten am Dualismus der Macht und dem Unterschied zwischen der Ebene des Gewissens und der Ebene des positiven Gesetzes.

Aus dem, was hier gesagt wurde, kann man aber auch eine neue Betrachtungsweise lernen, die helfen kann, die Probleme von heute zu verstehen.[11] Es geht dabei nicht darum, „christliche Wurzeln", die von der Säkularisierung und vom Prozess der Modernisierung verdrängt wurden, wieder freizulegen, sondern den Dualismus des Westens, die zwischen heiliger Macht und politischer Macht bestehende Dialektik, als historischen Prozess zu begreifen.

Abgesehen von einigen Ausnahmen wird die Moderne in der weltlichen oder konfessionellen Geschichtsschreibung vorwiegend als Ergebnis der Aufklärung des 18. Jahrhunderts (mit einigen Vorboten in den vorangehenden Jahrhunderten) gesehen, was einherging mit einem Prozess der Säkularisierung und der Ausschaltung des Heiligen aus der Geschichte: Unterschiedlich ist nur die am Ende dieser Betrachtung stehende positive oder negative Bewertung; die Definition des zur Moderne führenden historischen Prozesses durch beide Parteien aber ist offensichtlich identisch. Wenn ich ein Modell dieser beiden offensichtlich gegensätzlichen Positionen entwerfen sollte, würde ich sagen, dass die aus dem klassischen Text des Hugo Grotius wieder hervorgeholte berühmte Formulierung *„etsi Deus non daretur"* dazu neigt, mit der entgegengesetzten Formulierung *„veluti si Deus daretur"* zusammenzufallen: Es sind dies spiegelbildliche Lösungsvorschläge, die aber tatsächlich das angestrebte Ziel verfehlen, denn sie beruhen auf der irrigen Vorstellung der Koinzidenz des Gottesgesetzes und des Vernunftgesetzes als ein für allemal vollendeter Errungenschaft.

Das heutige Problem ist bestimmt durch den Eintritt in ein Zeitalter, in dem die Andersartigkeit, der Dualismus zwischen politischer Macht und heiliger Macht nicht mehr verständlich formuliert werden kann, weder in einem System einer Christenheit nach Art der mittelalterlichen Gesellschaft noch in einer Beziehung von Staat und Kirche, wie sie in den Jahrhunderten der Moderne verwirklicht wurde, weil eben die territoriale „Souveränität" weltlicher oder geistlicher Art verloren gegangen ist.[12]

Mythische Theologie und staatliche Theologie

Kehren wir zurück zu den Gedanken des Augustinus über die Geschichte: In Perioden der Stabilität und des Vertrauens in die politischen und gesellschaftli-

chen Strukturen konnten innerhalb der Tradition und des Denkens des westlichen Christentums die Bezugspunkte vielfältig und unterschiedlich sein, die Krise jedoch, die unsere Welt nun von innen her erfasst hat, nötigt uns, uns zu messen mit jenem Denker, der sich auf der Wasserscheide zwischen der Zeit der Klassik und der Christenheit befand und der sich in der Krise der alten Ordnung erstmals dem Problem der Beziehung zwischen Heilsgeschichte und menschlicher Geschichte gestellt hat.

Wir wollen ausgehen von der Klassifizierung der Erkenntnisweisen, die Augustinus im 6. Buch von *De civitate Dei* vorgelegt hat. Er fußt dabei auf Werken des Marcus Terentius Varro, *De antiquitate rerum divinarum* und *De antiquitate rerum humanarum*. Diese verlorengegangenen Werke waren einige Jahrzehnte vor Christi Geburt verfasst worden, und zwar mit der Zielsetzung, die Kulturgeschichte Roms bis hin zu ihrer Blütezeit zu rekonstruieren. Augustinus nimmt diese Arbeit einige Jahrhunderte später wieder auf, nämlich nach der Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahre 410, als das ganze Gebäude der römischen Kultur in eine vollständige Krise geraten war. Was von Göttern und Menschen gesagt werden kann, ist nach Varro in drei Teilwissenschaften enthalten: in der mythischen Theologie, in der physischen oder natürlichen Theologie und in der staatlichen Theologie. Die mythische Theologie besingt die Taten der alten Götter in Epen und Theaterstücken usw. Für Augustinus gibt es eine enge Verbindung zwischen dieser mythischen Theologie und der staatlichen Theologie, weil die erstgenannte in die Kultur der Stadt und in die Politik überführt wird und so in eine Form von Wissen umgeformt wird, das dem Zweck dient, das politische Gemeinwesen zu erhalten, oder anders gesagt, das zur „Ideologie" wird. Der Kult und die theatralische Darstellung der Taten der Götter werden so zu einem integralen Bestandteil des Lebens der Stadt, der Riten des politischen Gemeinwesens.

Der Symbiose dieser beiden Theologien setzt Augustinus die von ihm bevorzugte physische oder natürliche Theologie entgegen, weil diese unmittelbar mit der Vernunft verbunden ist: Sie lehrt die Vernunft, nachzudenken über das, was natürlicherweise evident ist, nachzudenken über die historischen Prozesse. In der natürlichen Theologie kann Augustinus zufolge die neue Kultur entstehen, die fähig ist, einen Dialog mit der Vernunft und mit der christlichen Offenbarung zu führen, wobei der grundlegende Dualismus zwischen der religiösen Sphäre und der Sphäre der Macht respektiert wird. Die ersten Bücher von *De civitate Dei* sind, wie allgemein bekannt ist, vor allem zu dem Zweck verfasst worden, die gegen die Christen erhobene Anklage zu widerlegen, sie seien schuld am Fall des römischen Imperiums. Die monolithische Sicht der Geschichte macht nun Platz für eine dualistische und dialektische Auffassung, die schon am Anfang des Werkes dargelegt wird und die dazu bestimmt ist, Heilsgeschichte und menschliche Geschichte bis zum Ende der Welt zu verflechten und jeden Einheitszwang aufzuheben[13]:

„Diese Erwiderungen [...] mag der pilgernde Staat Christi des Königs den Feinden entgegenhalten: Sie sollen sich stets vor Augen halten, dass unter ihren Feinden auch

künftige Mitbürger verborgen sind, damit sie es wenigstens bei diesen nicht für vergebliche Geduld halten, ihre Anfeindungen zu ertragen, bis aus ihnen Gläubige werden; wie ja auch hinwieder der Gottesstaat, solang er hienieden pilgert, bei sich solche aus den Feinden birgt, die verbunden sind mit ihm durch die Gemeinschaft der Sakramente, aber doch nicht mit ihm teilnehmen an dem ewigen Lose der Heiligen. [...] Denn die beiden Staaten sind in dieser Welt so lange ineinander verschlungen, bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden."

Die Aufgabe des Historikers ist es also nicht, das Gute vom Bösen zu trennen, und noch weniger ist es seine Aufgabe, die beiden Staaten gegeneinander zu stellen. Auch die Gemeinschaft der Christen, die Kirche, hat innerhalb ihres sakramentalen Gefüges das Böse in sich: Die beiden Staaten kohabitieren und koexistieren, ohne dass sie in den historischen Institutionen identifiziert werden könnten.
In dieser Situation kann der Historiker nur mit Fragmenten arbeiten, ohne ein umfassendes Urteil fällen zu können: Die Geschichtswissenschaft ist Bemühen um eine Erkenntnis, die gewissermaßen parallel zur theologischen Erkenntnis geschieht, aber da gibt es keinen Raum für eine politische Theologie, die verschweißt wäre mit der Geschichte und die dem Zweck diente, einen alles umfassenden Gesamtplan zu entwerfen (auch nicht, so möchten wir hinzufügen, in der säkularisierten Fassung von Hegels Staat oder der Klassen von Karl Marx). In den vom Historiker aufgelesenen Fragmenten sind Heilsgeschichte und menschliche Geschichte tief innerlich und untrennbar miteinander verbunden, und er muss versuchen, sie in ihrer Endlichkeit und Konkretheit zu verstehen, und zwar mit jener Radikalität und jener Distanz, die ihm möglich sind, weil er die theologische Erkenntnis auf einer anderen Ebene angesiedelt hat; so wie der Christ, wie schon der Autor des Briefes an Diognet sagt, derjenige ist, der die Gesetze des Staates umso ernster befolgt, als er sie ja nur um solcher Zwecke willen befolgt, die höherwertig sind als die des Staates.

Ende des konstantinischen Zeitalters?

Wenn man sich mit den politischen Theologien des 20. Jahrhunderts befassen will, kann der Begriff „konstantinisches Zeitalter" von Nutzen sein. Aus ekklesiologischer und historischer Sicht wurde dieser Begriff instrumentalisiert, um die Vorstellung zu stützen, wenn die Kirche zur reinen Lehre des Evangeliums zurückkehren wolle, genüge es, das konstantinische Zeitalter hinter sich zu lassen, ohne dass sie sich dem Problem stellte, dass sie selbst eine menschliche Gesellschaft - im Sinne des augustinischen Denkens - ist, in deren leiblicher Verfassung auch das Böse seinen Platz hat.
In den Konflikten der auf das II. Vaticanum folgenden Jahre habe ich immer misstrauisch reagiert, wenn Anklagen gegen die „konstantinische Kirche" laut wurden, wobei diese mit besonderer Härte geäußert wurden, wenn es um das

soziale Engagement für die Armen und um die Revolution ging: Nicht weil ich nicht auch überzeugt gewesen wäre von der Notwendigkeit einer Erneuerung; aber es schien mir, dass man das komplizierte Problem der Krise der Kirche nicht verstünde, wenn man Konstantin oder der von ihm eröffneten Symbiose mit der politischen Macht - die dann mit verschiedenen Änderungen bis heute weiterentwickelt wurde und die, wenn man sich nur dazu entschlösse, rückgängig gemacht werden könne - die ganze Schuld zuschöbe. Mir scheint, dass diese Sicht im Grunde genommen die These der konservativsten Traditionalisten gestützt hat, die diese Tendenzen der Gefahr der Verwandlung des Christentums in eine Ideologie geziehen haben. Auf diesem Altar wurde dann die prophetische Komponente der Kirche geopfert zugunsten der Bestrebungen entweder progressistisch-horizontaler oder aber konservativ-vertikaler *pressure groups:* Das Wortpaar Kirche-des-Volkes/hierarchische Kirche gewinnt hier Vorrang vor dem Wortpaar Kirche-als-Institution/Kirche-der-Prophetie![14] Es gibt aber nicht eine Mutter Kirche und daneben eine Stiefmutter Kirche: Die Kirche, das sind wir, und Korruption und moralischer Verfall sind nicht ein von außen kommendes Übel. Wenn wir uns dessen bewusst werden, hat das Konsequenzen für die Weise, wie wir dem Problem der Strukturreform begegnen müssen, nämlich entsprechend der historischen Entstehung der Gesellschaft im Dualismus und in der unvermeidlichen doppelten Zugehörigkeit des Christen, wie sie in den bekannten Sätzen des Briefes an Diognet zum Ausdruck kommt. Die Verflechtung und der Zusammenstoß mit der politischen Macht, welche das Leben der Kirche jahrhundertelang geprägt haben und ihr in Fleisch und Blut übergegangen sind, müssen historisch verstanden werden, um so auch die neuen Orte der Macht erkennen zu können, die sich derzeit in der globalisierten Gesellschaft bilden und die sich in den letzten fünfzig Jahren vollständig verändert haben.

Nach dem großen und tragischen Pontifikat Pauls VI., der versucht hat, die Reform der Strukturen in die Wege zu leiten, insbesondere durch die Einrichtung des Bischofsrates - wenn dieser auch in seiner Tätigkeit behindert wurde durch die Reaktion der Kurie und die ängstlichen Sorgen, so könne der petrinische Primat gefährdet werden - und nach dem charismatischen Pontifikat Johannes Pauls II. hat Joseph Ratzinger mit seiner Abdankung das Problem auf die stärkstmögliche Weise neu aufgeworfen. Und dann ist ein Papst nicht nur vom Rande der Welt, sondern auch aus den *„interiora"*, dem „innersten Kern" der Kirche, gekommen.

[1] Vgl. G. M. Zamagni, *Fine dell'era costantiniana. Retrospettiva genealogica di un concetto critico*, Bologna 2012

[2] Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (313-394)*, Paris 2007 (deutsche Ausgabe: *Als unsere Welt christlich wurde: Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*, München 2011).

[3] Jean Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècles*, Paris 1979; Peter Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium"*, München 1995; eine Synthese bringt Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori a moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 1990, Kap. I.

[4] Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église*, 230.

[5] Die Einführung in Arnaldo Momiglianos Beitrag in dem von ihm herausgegebenen Buch *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV,* Turin 1968.

[6] Für eine Synthese vgl. Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike.*

[7] Elio Dovere, *„Ius principale" e „Catolica lex". Dal Teodosiano agli editti su Calcedonia,* Neapel 1955.

[8] *Corpus Iuris civilis, 3 Bände,* Berlin 1872-1895, II: Paul Krüger (Hg.), *Codex Iustinianus,* S. 6 (I,1,1).

[9] Girolamo Crifò, *La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano,* in: E. Dal Cavolo - R. Uglione (Hg.), Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano, Rom 1997, 171-202.

[10] Girolamo Arnaldi, *Gregorio Magno e la giustizia,* in: La giustizia nell'alto medioevo (secc. V-VIII), Sammelband mit den Beiträgen zur 42. Studienwoche der Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo 1994 in Spoleto, 57-102. Siehe auch den Band über die 44. Studienwoche, 1996.

[11] Paolo Prodi, *Cristianesimo e potere,* Bologna 2012, 225.

[12] Paolo Prodi, *La sovranità divisa. Uno sguardo storico sulla genesi dello ius publicum europaeum,* Bologna 2003 (Antrittsvorlesung zum Akademischen Jahr 2002-2003 an der Universität Bologna).

[13] Augustinus, *De civitate Dei,* Buch I, Kapitel 35.

[14] Vgl. Paolo Prodi, *Profezia vs utopia,* Bologna 2013.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Wo sind die Opfer?

Gianluca Montaldi

„Gerechtigkeit für die Gerechtigkeit! [...] Wir können nur so lange wissen, bis wir einsehen wollen, dass unser Wissen trügerisch ist: In diesem ungleichen Kampf hat die Wahrscheinlichkeit immer das letzte Wort."
Vladimir Jankélévitch[1]

Wo sind die Opfer? Diese Frage weist hin auf das zentrale Thema dieses Artikels. Eine erste Zielsetzung besteht tatsächlich darin, zu unterstreichen, wie sich die Rede von Korruption ändert, wenn man ins Spiel bringt, dass es da Opfer gibt, und wenn man ihre Stimme zu Gehör bringt. Tatsächlich aber spricht man, wenn man Korruption zu definieren versucht, im Allgemeinen von dem, der besticht, und von dem, der sich bestechen lässt[2], als den beiden Beteiligten. Das Opfer dagegen, um das es eigentlich geht, weil es die durch die Bestechung angerichteten Schäden erleidet, ist ganz woanders. Hier wollen wir es zum Thema machen.

Eine zweite Zielsetzung betrifft die Verbindung von Korruption und kirchlichem Leben. Da ich in einem der am meisten von Korruption befallenen Länder lebe, wo diese zynischerweise vergiftend in das tägliche Leben eindringt[3], habe ich keine Schwierigkeiten zuzugeben, dass auch die kirchlichen Beziehungen auf unterschiedlichen Ebenen davon betroffen sind; hier soll dieser Aspekt nicht bloß auf eine an Skandalen interessierte Weise behandelt werden: Ich versuche vielmehr, ihn aus einer praktisch-theologischen Sicht zu behandeln.[4]

I. Das Problem aus der Sicht auf die Opfer

Insofern die Kirche eine Institution ist, die teilhat an der allgemeinen Geschichte, ist die Kirche im Lauf ihrer eigenen Geschichte selbstverständlich auch Opfer der Korruption gewesen. Um dies an einem vielsagenden Beispiel zu illustrieren, und wenn wir dabei nicht auf die dreißig Silberlinge, die Judas bekam, zurückgreifen wollen, dann können wir schnell auf das Geschick der Jeanne d'Arc verweisen. Abgesehen davon, dass die Diskussion über die Motive, die zu ihrer Gefangennahme bei Compiègne geführt haben, noch nicht abgeschlossen ist, ist es nicht unwahrscheinlich, dass dabei auch die Tatsache mitgespielt hat, dass sie schon zu einer unbequemen Person geworden war, wenn nicht für den König, so doch zumindest für das Leben der Höflinge. Dass Karl VII., dessen Krönung zum König von Frankreich sie doch ermöglicht hatte, dann kein Wort mehr für sie einlegte, ist zum Teil mit dem Einfluss von Beratern zu erklären, die gegen die *Pucelle* eingestellt waren.[5] Ihr Geschick war von diesem Augenblick an dadurch bestimmt, dass Geld ins Spiel kam; es wurde davon abhängig, ob Geld gezahlt würde oder nicht[6]: ein Paradox, wenn man bedenkt, dass sie sich niemals hatte bestechen lassen, nicht einmal dadurch, dass der König sie in den Adelsstand erhoben hatte.[7]

Selbst das Tribunal der Inquisition, das sie wegen Häresie und Hexerei zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilte, setzte sich zusammen „aus Richtern, die der Macht entgegenkamen und die bereit waren, das kirchliche Recht zugunsten politischer Interessen"[8] zu brechen. Obwohl die Anklagen, die zur Tötung Jeannes führten, mit rechtsfremden Argumenten konstruiert worden waren, war der, der sie formuliert hatte, überzeugt, Gerechtigkeit walten zu lassen. Der Prozess, der zur Verurteilung geführt hatte, ist zwar nach juristischen Auseinandersetzungen längst revidiert worden, und das Urteil ist annulliert worden; aber diese Vorgänge rücken die korrupte Gewalt dieser Kommission in helles Licht: Sie wurde von ziviler, kirchlicher und männlicher Macht ausgeübt, und ihr Opfer blieb ohne Stimme, weil es sich auf die direkt zu ihrem Gewissen sprechende Stimme berief. Es geht in diesem Fall darum, die Gerechtigkeit dort wiederherzustellen, wo sie verloren gegangen ist, denn es kann hier keine Liebe ohne Gerechtigkeit geben (vgl. CV 6), und wir können sagen, dass der Fall Jeanne d'Arc ein aussagekräftiges Beispiel ist für jene Situationen, in denen die Bemühung um Gerechtigkeit mit einem korrupten System zusammenstößt.

II. Reicht Gerechtigkeit aus?

Ich habe schon an die Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Korruption erinnert, zwischen Bestechlichkeit und Bestechung. Im *Codex Iuris Canonici* finden wir diese Unterscheidung wieder in can. 1386. In ihm wird bestimmt, dass Bestechung oder Bestechlichkeit mit einer „gerechten Strafe" belegt werden soll.[9] Diese Bestimmung ist selbstverständlich anwendbar, wenn irgendjemand im Spiel ist, „der einen Dienst in der Kirche ausübt", das heißt, wenn die Ausübung einer kirchlichen Funktion durch Schenkungen oder Versprechungen beeinträchtigt wird. Seinem buchstäblich verstandenen Wortlaut nach aber kann dieser Canon in vielen anderen Fällen nicht angewandt werden[10]: zum Beispiel, wenn eine kirchliche Vereinigung ihren Einfluss und ihre Ressourcen benützt, um Politiker zu bestechen und Vergünstigungen für ihre erzieherischen oder karitativen Unternehmungen zu erhalten, oder viel einfacher, wenn ein bestimmtes kirchliches Amt es ermöglicht, in Einrichtungen des Gesundheitswesens nicht monatelangen Wartezeiten ausgesetzt zu sein. Auch wenn wir einmal davon absehen, dass ein solches Verhalten, selbst wenn es vom Kirchenrecht nicht zum Thema gemacht wird, auf jeden Fall im Blick auf die Kirche nicht unerheblich ist. Die Paradoxie der kirchenrechtlichen Definition springt aber ins Auge, sobald man sich fragt: Wer ist in diesem Falle das Opfer? Wir könnten antworten: Das ist die Gesellschaft, das wäre aber nur ein Trick, um die Frage unwirksam zu machen. Auch aus theologischer Sicht möchte ich eher vorschlagen, deutlicher und konkreter von den Opfern zu sprechen: Man muss, um eine Formulierung von Michel Foucault auszuleihen, die Korruption einer biopolitischen Wertung unterziehen.

Ich möchte ein konkretes Beispiel anführen, wenn ich damit auch eine weiter gefasste Bedeutung des Begriffs „Korruption" ins Spiel bringe: Die Diskussion darüber, ob man den von Klerikern begangenen Missbrauch Minderjähriger bei den Organen der staatlichen Justiz anzeigen soll, hat zu unterschiedlichen Stellungnahmen geführt. Im Allgemeinen wird in klerikalen Kreisen das Band von Solidarität und pastoraler Liebe, das zwischen einem Bischof und seinen Priestern besteht, verteidigt, und man hält die entsprechenden Bestimmungen des (derzeit gültigen) Kirchenrechts für ausreichend. In anderen Gruppen, zum Beispiel innerhalb einer Familie, hat das Empfinden der Solidarität mit den Opfern und des ihnen zustehenden Schutzes Vorrang vor einer Verletzung der Anzeigepflicht. Der Unterschied zwischen diesen beiden Denkweisen besteht darin, dass die erstgenannte abstrakten Formeln folgt, während die letztgenannte wenigstens einschlussweise wahrnimmt, dass es da ein Opfer

Gianluca Montaldi, geb. 1966, Priester und Ordensmann, erwarb den Grad eines Dr. theol. an der Università Gregoriana in Rom mit einer Dissertation über den Begriff des Glaubens im Zweiten Vatikanischen Konzil. Er arbeitet sowohl im Erziehungswesen als auch in der Seelsorge. Veröffentlichungen u.a.: In fide ipsa essentia revelationis completur (2005); Ridire il Credo oggi. Percorsi, sfide, proposte (hg. zus. mit F. Bossin, erscheint demnächst). Anschrift: Ist. Santa Maria di Nazareth, Via E. Ferri, 75, 25123 Brescia, Italien.
E-Mail: Gianluca.Montaldi@unicatt.it.

gibt. Ist es nicht tatsächlich so, dass es in diesem Fall eben nicht auf der einen Seite einen „aktiven Korruptor" (der missbraucht hat) und auf der anderen Seite einen „passiven Korruptor" (der sich hat missbrauchen lassen) gibt? Da gibt es vielmehr „Korruptoren" und Opfer, und das Recht verteidigt entweder die Erstgenannten oder die Letztgenannten; da die Erstgenannten im Allgemeinen von einer privilegierten Position ausgehen, muss das Recht im Sinne der Verteidigung des Opfers interpretiert werden. Es geht hier um die Legitimität des Rechts, und zwar auch des Kirchenrechts.

III. Mala tempora currunt

In seinem Schreiben an Kardinal Francesco Chieregati, den er als seinen Legaten 1522 zum Reichstag in Nürnberg schickt, bekennt Papst Hadrian VI., dass es in der Kirche und vor allem beim Heiligen Stuhl viel Verderbliches gegeben habe: „Wir wissen wohl, dass auch bei diesem Heiligen Stuhl schon seit manchem Jahr viel Verabscheuungswürdiges vorgekommen ist: Missbräuche in geistlichen Dingen, Übertretungen der Gebote, ja, dass alles sich zum Ärgeren verkehrt hat. [...] Du sollst in unserem Namen versprechen, dass zuerst die Römische Kurie, von der vielleicht alle Übel ihren Anfang genommen haben, gebessert werden soll. Dann wird, wie von hier die Krankheit gekommen, von hier auch die Gesundung beginnen. Solches zu vollziehen, halten wir uns umso mehr verpflichtet, als die ganze Welt eine solche Reform begehrt."[11] Worauf sich das bezieht, können wir aus den Forderungen erschließen, mit welchen die Reformatoren und die Fürsten deutscher Nation sich in dieser Sache an den Heiligen Stuhl gewandt hatten. Was das Thema im engeren Sinne betrifft, um das es in diesem Heft von CONCILIUM geht, so werden in den *„Gravamina nationis germanicae"* die folgenden Punkte genannt: Gebühren für die Dispens von kirchenrechtlichen Verpflichtungen[12], der Handel mit Ablässen und Reliquien[13], die mangelnde Klarheit in der Unterscheidung zwischen weltlicher und kirchlicher Jurisdiktion[14], das Pfründewesen und der Nepotismus, verschiedene simonistische Praktiken[15] usw.

Seit damals hat sich aufgrund der durchgeführten Reformen und der Säkularisierung die Situation der Kirche sicherlich verändert.[16] Man muss sich jedoch bewusst sein, dass der Verweis auf einen allgemeinen Verfall der Sitten ein ziemlich weit verbreiteter literarischer Topos ist, und dies nicht nur in der Literatur mit religiöser Thematik. Tacitus zum Beispiel behauptet, dass in Rom „von überall her alle Scheußlichkeiten und alles, wofür man sich schämen muss, zusammenkommen und Anhänger finden", und um dies mit einem Beispiel zu illustrieren, verweist er auf das Christentum.[17] Ähnlich, wenn auch in einem anderen Sinne, dürften vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in das folgende Jahrhundert hinein immer wieder Analysen zu finden sein, in denen es um Dekadenz und Sittenverfall in der Gesellschaft geht.[18] An der Berechtigung dieser Appelle besteht kein Zweifel, sie bleiben aber auf der Ebene einer bloßen moralisierenden Beschwörung; diese Beschwörung würde erst dann Wirkung

entfalten, wenn man die Opfer solchen Sittenverfalls nennen würde. Und im Erziehungswesen müssten dann Jungen und Mädchen auf die neue Industriegesellschaft vorbereitet werden; im Gesundheitswesen sind es die Kranken und Armen, in der Sozialarbeit sind es die weniger gut Organisierten und die weniger Beschützten, die im Mittelpunkt der Bemühungen stehen müssten, damit alle lernen, welche Bedeutung die Rede vom sittlichen Verfall für jeden von ihnen hat.[19]

IV. Kakokenodizee

Für die Erfindung dieses hässlichen Wortes „Kako-keno-dizee" musste der Autor sofort um Entschuldigung bitten. Aber es ist ja das gemeinsame Schicksal aller gedruckten Worte, dass sie Folgen haben, und ironischerweise gilt dies auch für hässliche Worte. In diesem Fall ist der Autor Giorgio Agamben. Der Kontext ist eine von ihm verfasste Reflexion über den Rücktritt Benedikts XVI., den er als Appell versteht, „zu unterscheiden zwischen zwei wesentlichen Prinzipien unserer ethisch-politischen Tradition, für die unsere Gesellschaften jedes Bewusstsein verloren haben: Legitimität und Legalität"[20].

Vor allem anderen erinnert er daran, wie der junge Joseph Ratzinger den *Liber regularum* des Tyconius verstanden hat.[21] In diesem Licht und mit Berufung auf andere Studien[22] interpretiert Agamben das *mysterium iniquitatis*, von dem der Zweite Brief an die Thessalonicher (Kapitel 2, Verse 1-11) spricht. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Kirche, insofern sie „juridisch konstituierte Autorität ist [...], die Gesetzwidrigkeit, welche die messianische Zeit kennzeichnet, bekämpft und zugleich verhüllt, und damit verzögert sie das Offenbarwerden der verborgenen Macht der Gesetzwidrigkeit" [= *mysterium iniquitatis*]. Gleich dem modernen Staat bewirkt die Kirche, dass die Geschichte weitergeht. Und so kommen wir endlich an bei unserem Wort „Kakokenodizee": „Nach den beiden Weltkriegen hat das Entsetzen angesichts der grauenhaften Geschehnisse [...] Philosophen und Theologen angetrieben, im Rückgriff auf die *kénosis*, die Selbstentäußerung Christi, den Wurzelgrund dieses Mysteriums in Gott selbst zu suchen, in einer Art schauerlicher ‚Kakokenodizee' - man verzeihe mir die Prägung dieses Begriffs -, in einer Rechtfertigung des Bösen mit Hilfe der *kénosis*, wobei man dessen eschatologische Bedeutung völlig vergessen hat [...]. Unter Verzicht auf jede eschatologische Erfahrung ihres eigenen geschichtlichen Handelns hat die Kirche [...] selbst das Gespenst des *mysterium iniquitatis* geschaffen. Wenn sie sich von diesem Gespenst befreien will, muss sie selbst die eschatologische Erfahrung ihres geschichtlichen Handelns - und jedes geschichtlichen Handelns - als eines Dramas, in dem der entscheidende Konflikt immerzu im Gange ist, wiederfinden."[23]

Ich weiß nicht, ob Benedikt XVI. mit seinem Rücktritt wirklich auf prophetische Weise erinnern wollte an die doppelte Dimension einer „Ökonomie", in die wir uns eingetaucht vorfinden, und einer Eschatologie, die das Drama unserer Geschichte schafft, in die doppelte Dimension der Spannung zwischen Legalität und Legiti-

mität, wenn der Grund dafür nicht der Verfall des eigenen Körpers oder der Körperschaft Kirche (wie viele Medien gemeint haben) und/oder der körperschaftlich verfassten Zivilgesellschaft war (wie Agamben denkt). Weil Benedikt XVI. privilegierter Zuschauer der letzten Tage im Leben und der ersten Augenblicke des Sterbens Johannes Pauls II. war, ist es möglich, dass in seiner Entscheidung verschiedene Aspekte zusammengewirkt haben. Wenn wir zumindest vermeiden wollen, das Böse, das wir erfahren, weiterhin mit „den gegenwärtigen Lebensbedingungen der Menschheit" (DH 3005), also mit einer von Verfall gezeichneten Geschichte, zu rechtfertigen, dann scheint mir, dass uns vom Evangelium doch ein Erkenntnismittel angeboten wird, nämlich das, was ich „die Stimme der Opfer" genannt habe.

[1] Vladimir Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Turin 2011, 171f.; französ. Original: *Le Je-ne-sais-quoi et le Près que-rien*, Paris 1957.

[2] Die Strafrechtskonvention des Europarates (STCE 173) zum Beispiel, die von allen seinen Mitgliedsstaaten unterzeichnet worden ist, beschreibt eine auf verschiedenen Ebenen mögliche „passive" und eine „aktive" Korruption (vgl. www.conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=173&CM=8&DF=18/10/2012&CL=ITA).

[3] Siehe das *Eurobarometro* 397 (www.ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb_special_399_380_en.htm): In Italien sind mehr korrupte Verhaltensweisen wahrzunehmen als anderswo, und diese scheinen im Vergleich mit der Vergangenheit noch zugenommen zu haben (vgl. die Korruptionsindizes, die von Transparency International erarbeitet wurden: www.transparency.de/Korruptionsindizes.1015.0.html). In Europa wird dieser Wert nur von Griechenland übertroffen. Im Allgemeinen vgl. den *EU Anti-Corruption Report 2014* (ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/policies/organized-crime-and-human-trafficking/corruption/anti-corruption-report/index_en.htm). Dem CPI (Corruption Perceptions Index) von Transparency International von 2013 zufolge rangiert Italien auf dem 69. Platz, während es 2005 den 40. Platz einnahm (vgl. www.transparency.it/ind_it.asp): Anzumerken ist, dass 2012 vom italienischen Parlament endlich ein Antikorruptionsgesetz erlassen wurde. Die Umsetzung seiner Bestimmungen in die Wirklichkeit ist aber noch nicht abgeschlossen. Die hier genannten Reporte enthalten keine statistischen Daten des Vatikanstaates.

[4] Zur Methodenfrage sei verwiesen auf Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus*, Ostfildern 2008; Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg i. B. 2006. Bei der Annäherung an das Thema Korruption ist es berechtigt, diese im Zusammenhang mit der politischen Anthropologie zu verstehen, wobei man daran erinnern muss, „dass sie, da es sich um eine Abweichung von den Praktiken der Regierung handelt, als eine Form der Machtausübung betrachtet werden muss, aber auch im Blick auf die Weise, wie die Leute darüber reden und welche Bedeutung sie ihr beimessen" (vgl. Davide Torsello, *Potere, legittimazione e corruzione. Introduzzione all'antropologia politica*, Mailand 2009, 155-183, hier 171f).

[5] Gerd Krumeich, *Giovanna d'Arco*, Bologna 2008, 65-84 (deutsche Ausgabe: *Jeanne d'Arc. Die Geschichte der Jungfrau von Orleans*, München 2012).

[6] Anm. des Übersetzers zu „...dass Geld ins Spiel kam": Jeanne d'Arc wurde vom Herzog von Burgund für 10.000 Francs an die Engländer verkauft.

[7] Siehe das Protokoll des Verhörs vom 22. Februar und vom 10. März 1431: Der Aussage vom 3. März ist zu entnehmen, dass Jeanne sich weigerte, aus der Tatsache, dass Catherine de la Rochelle das Vertrauen vieler Leichtgläubiger gefunden hatte, Nutzen zu ziehen. Catherine wollte nämlich in weiten Kreisen des Volkes Geld eintreiben zur Unterstützung der von Jeanne

angeführten Kriegszüge. Siehe Wortlaut des Verhörprotokolls in: Teresa Cremisi (Hg.), *Il processo di condanna di Giovanna d'Arco*, Mailand 2000.

[8] Gerd Krumeich, *Giovanna d'Arco*, 93.

[9] Canon 1386 des *Codex Iuris Canonici* bestimmt: „Wer irgendetwas schenkt oder verspricht, damit jemand, der einen Dienst in der Kirche ausübt, etwas unrechtmäßig tut oder unterlässt, soll mit einer gerechten Strafe belegt werden; ebenso, wer diese Schenkungen oder Versprechungen annimmt." Er wird auch dann bestraft, wenn sein Bestechungsversuch unwirksam bleibt. Der Canon ist aber nicht anwendbar in Fällen, bei denen es um eine Geste des Dankes geht.

[10] Zur Unangemessenheit der Sprache und der Form des derzeit geltenden Codex vgl. auch die Beobachtungen von Severino Dianich, *La chiesa cattolica verso la sua riforma*, Brescia 2014. Angesichts des die Bestechung begünstigenden Klimas, in dem es immer wieder zu Verletzungen der Anzeigepflicht kommt, ist es hier wie auch in anderen Fällen schwierig, zu unterscheiden zwischen einer freundschaftlichen Essenseinladung und einer Einladung, die den Zweck verfolgt, die Übertragung eines Amtes zu erreichen, zwischen einer Geste der Dankbarkeit und einem Mittel, um z.B. einen Heiligsprechungsprozess u.ä. zu beschleunigen.

[11] Hadrian VI., *Instructio per te D. Francisco Cheregato*, in: Petrus Qentel (Hg.), Gravamina nationis germanicae centum, Frankfurt und Leipzig 1778, 14f.

[12] „Haec nimirum atque iis similes complures humanae constitutiones, eousque ligant homines, donec pecunia, sibi harum legum gratiam a statuentibus impetrent, ut ita pecunia faciat divitibus licitus, quod tenuibus gratis sit prohibitum [...]. Nec minus interim gravamen, quod pauperis divitisque longe diversa in relaxandis his constitutionibus, sit conditio" (Gravamina 38-39). Eigentlich also wendet sich die Klage gegen die Tatsache, dass die Zahlung einer Dispensgebühr einen Unterschied schafft zwischen dem, der zahlen kann, und dem, der dies nicht kann.

[13] „Atque his mercium inundationibus, simul et spoliata est aere Germania, et Christi pietas extincta, quando quilibet pro precii, quod in has merces expenderat, modo, peccandi impunitatem sibi pollicebatur [...]. Quae omnia in hoc excogitata sunt, ut simplices illi ad vivum exigantur" (Gravamina, 40.42).

[14] Einerseits verursacht dies Unsicherheit bei der Anwendung des Rechts; andererseits lässt es die zivilen und kirchlichen Richter zu einem übereinstimmenden Urteil gelangen: „Officiales auri sacra pellecti fame, usuras ac pecunias foenus illicitum, nedum non interdicunt, sed et passim permittunt, fovent ac tutantur." (Gravamina, 98)

[15] Außer beim Verkauf von Pfründen und kirchlichen Ämtern gibt es simonistische Praktiken aufgrund der Forderung von Zahlungen „illicitis exactionibus" (Gravamina, 106) für ganz gewöhnliche pastorale Tätigkeiten, z.B. für die Feier von mehreren Messen an einem einzigen Tag, für die Annahme mehrerer Messstipendien für eine einzige Eucharistiefeier, für die Forderung von Gebühren für eine Eheschließung.

[16] Aus diesem Gesichtswinkel betrachtet ist es vielsagend, dass unter den Institutionen, die sich bestechen lassen und die bestochen werden können, die religiösen Institutionen an letzter Stelle genannt werden (vgl. *Barometro della Corruzione Globale di Transparency*, herunterladbar unter www.transparency.it/upload_doc/GCB2013_Report_Embargo.pdf).

[17] *Annales* XV, 44,3: Tacitus schreibt dies, als Rom im Jahre 64 nach Christus während der Regierung Neros abgebrannt war. Der Topos des Sittenverfalls kann vielleicht zurückgeführt werden auf die von Platon behauptete Verbindung von Reichtum und Korruption: vgl. Platon, *Siebter Brief*, 3248-3268.

[18] Hier könnten noch mehr Beispiele genannt werden, wobei man entsprechende Stichworte in der hagiographischen Literatur oder in offiziellen Dokumenten des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden finden könnte. Eine neue sprachliche Stimmlage bietet die

Veröffentlichung des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden *La lotta contro la corruzione* vom 21. September 2006 (www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060921_lotta-corruzione_it.html).

[19] Wenn Antonio Rosmini unter den Symptomen des Sittenverfalls in der Kirche die Tatsache nennt, dass sie die Sorge für die Armen aufgegeben habe, um das Eigentum der Feudalherren nicht anzutasten, so schreibt er die Schuld dafür nicht von ungefähr mehr ihrer Verbindung mit den germanischen Stämmen zu als Konstantin (vgl. Antonio Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Lugano 1848 / Rom 1998, 283f [V, 153]).

[20] Giorgio Agamben, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Roma/Bari 2013, 8; und er fährt fort: „Wenn die Krise, die unsere Gesellschaft gerade durchmacht, so tief und schwerwiegend ist, so liegt das daran, dass sie nicht nur die Legalität der Institutionen, sondern auch ihre Legitimität nicht in Frage stellt; nicht nur, wie allzu oft wiederholt wird, die Regeln und Modalitäten der Machtausübung, sondern das Prinzip an sich, das diese Machtausübung begründet und legitimiert."

[21] Joseph Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im „Liber regularum"*, in: Revue des Études Augustiniennes 2 (1956), 173-185; www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/56_ii_1_2_15.pdf.

[22] Vgl. Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Turin 2009.

[23] Agamben, *Il mistero del male*, 35.37-38.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

„Aus der Verderbnis des Besten entsteht das Schlimmste"

Eine entscheidende Frage für die Kirche

Luiz Carlos Susin

„Geistliche Weltlichkeit" ist der Ausdruck, den Papst Franziskus bei verschiedenen Gelegenheiten benutzt hat, um den katastrophalen Prozess der Verderbnis und Auflösung zu bezeichnen, dem sich die Kirche ausgesetzt sieht. Der Ausdruck stammt von Henri de Lubac. Er greift ihn in seinem Buch *Die Kirche. Eine Betrachtung*[1] auf, das der Papst in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium*, 93, zitiert. Doch ausführlicher noch zitiert er daraus in seinem Buch *Korruption und Sünde*[2]. Abschnitte daraus leiten dieses Heft von CONCILIUM ein. Um besser zu begreifen, worum es geht, ist es nützlich, die gesamte Fußnote zu zitieren, worin der damalige Erzbischof von Buenos Aires Henri de Lubac wiedergibt:

Die „geistliche Weltlichkeit" [Anscar Vonier] ist „die ärgste Gefahr für jene Kirche, die wir sind, die perfideste Versuchung, die tückisch nach jedem Sieg über die andern neu erwacht, ja sich eben aus diesen Siegen ernährt" (de Lubac, aaO., 339). De Lubac beschreibt sie folgendermaßen: „‚Wir verstehen darunter die anscheinende Abkehr von der andern Weltlichkeit, wobei aber das sittliche, ja geistliche Leitbild nicht die Glorie des Herrn, sondern der Mensch und seine Vervollkommnung wäre. Radikale Anthropozentrik: das ist das Wesen der geistlichen Weltlichkeit. Sie wäre dann unverzeihlich geworden, wenn (falls es möglich wäre) ein Mensch alle geistliche Vollkommenheit besäße, aber ohne sie auf Gott zu beziehen' [vgl. M.-J. Lory]. Sollte je diese geistliche Weltlichkeit sich in der Kirche einnisten und ihr innerstes Prinzip unterwühlen, dann wäre sie viel verhängnisvoller als jede bloß sittliche Verweltlichung. Verderblicher auch als der scheußliche Aussatz, der in gewissen Geschichtszeiten das Antlitz der Braut so entstellt hat, da sich ‚im Namen der Religion das Ärgernis im Heiligtum installierte und, von einem freigeistigen Papst repräsentiert, das Antlitz Christi unter Schmuckbehang, Schminke und Schönheitspflästerchen begrub' [Anscar Vonier]. Keiner von uns ist vor solchem Unheil gänzlich gefeit. Ein subtiler Humanismus kann sich auf tausend Wegen einschleichen: Gottes Widersacher und heimlich auch des Menschen Feind" (ebd.).[3]

Ziel dieses Beitrags ist es, das Verständnis dieser erschreckenden Möglichkeit zu vertiefen, die mit dem geistlichen Leben und dem Leben der Kirche gegeben ist. Die wiedergegebene Fußnote unterstreicht den Punkt, auf den es dem Papst in diesem Text letztlich ankommt, die *Verderbnis des Religiösen.* Der Papst erinnert in diesem Text an das lateinische Sprichwort *corruptio optimi, pessima*[4]. Ivan Illich, auf den ich in diesem Beitrag immer wieder zurückkommen werde, übersetzt hintergründig: „Das [sic!] Verderbnis des Besten ist das Schlimmste."[5] Es wird aber nicht nur selbst zum Schlimmsten, sondern zum *Schoß*, der noch schlimmere Dinge gebiert. Illich untersucht den Gehalt dieses Sprichworts und wendet es auf die Geschichte des Christentums, insbesondere der Kirche, an. In ihr nehmen das *Mysterium iniquitatis,* von dem Paulus spricht, und der *Antichrist* der Johannesbriefe, der Urheber der Verführung, des Betrugs und des Abfalls, leibliche Gestalt an. Das Schlimmste, das aus dem Schoß des Christentums hervorgegangen ist, welches immer offener als Christenheit herrscht, ist seiner Analyse zufolge der Kapitalismus mit seinen monetaristischen und finanziellen Merkmalen, der alles, sogar die Transzendenz und das Unendliche, in den *globalen Markt* verwandelt. Er lenkt die menschlichen Energien, einschließlich der religiösen, auf die Akkumulation von Reichtum hin, die nicht zum Gemeinwohl wird. Oder wie es Papst Franziskus ausgedrückt und auf den Punkt gebracht hat: Er ist die „Vergötterung des Geldes" (*Evangelii Gaudium,* 55-57). Zwei entscheidende Herausforderungen ergeben sich angesichts dessen für die Kirche:

a) Sie selbst muss zur ungeschuldeten Gnade und zur Einfachheit des Evangeliums und des Lebensbeispiels Jesu zurückfinden und dabei auf das Faszinierende des Antichrist, auf die geistliche Weltlichkeit, verzichten;

b) Sie muss sich in prophetischem und riskantem Zeugnis selbst aufs Spiel

setzen, um einen Gegenentwurf zum aktuellen Zustand antievangelischer und antichristlicher Gegebenheiten, die im Lauf ihrer Geschichte als Antichrist entstanden sind, darzustellen und ihnen gegenüber Alternativen zu eröffnen.
Wer so handelt, der wird von jenem Teil, welcher heute innerhalb und außerhalb der Kirche den Antichrist verkörpert, verfolgt und in irgendeiner Form dem Martyrium zugeführt werden.

I. Die Gestalt des Antichrist und das Geheimnis des Bösen von der Kirche her gesehen

Ivan Illich war ein fruchtbarer Denker und Aktivist auf dem Feld der Pädagogik, der Gerechtigkeit und der Hoffnung in einer Welt, die sich für den Pluralismus öffnete. Doch seine letzten, posthum veröffentlichten Texte bezeugen die radikale Ausrichtung seines Denkens, das ihm viele Konflikte eintrug. Vor allen anderen Dingen sucht Illich nach dem Wesen nicht etwa des Christentums, sondern des Evangeliums. Er findet es in der Verbindung zwischen der Inkarnation des Wortes, des Sohnes Gottes im Schoß Mariens, und der Erzählung vom „barmherzigen Samariter", die den gesamten Lebensweg Jesu bis zum Kreuz und zum Pascha im reinsten Geschenk vonseiten Gottes und der Menschheit in Jesus zusammenfasst. Illich fragt: Warum ist Paulus so beunruhigt angesichts des Geheimnisses des Bösen (*mysterium iniquitatis / mystérion tes anomías;* 2 Thess 2,7), das - in verborgener Weise - am Werk ist und sich auf etwas zu beziehen scheint, was aus der christlichen Gemeinde heraus entsteht? Wohl darum: Wenn das, was den Widersacher jetzt noch zurückhält, entfernt ist, wird in der christlichen Gemeinde das Unreine deutlich und nicht mehr in verborgener Weise an den Tag kommen: das Feindselige, der Sohn des Verderbens, der Verführer, der sich gegen alles empört, was von Gott stammt, der kultische Verehrung genießt, indem er sich „sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt" (2 Thess 2,4). Ivan Illich bringt dieses Mysterium mit dem „Antichrist" in Verbindung, einer Gestalt, die offensichtlich nur am Rande in den späten Texten des Neuen Testaments auftaucht. In 1 Joh 2,18.22; 4,3 und in 2 Joh 7 wird er „Verführer" genannt und als der bezeichnet, der den Abfall vom Glauben bewirkt, der das Glaubensbekenntnis zu Christus, der „im Fleische kam", austilgt und sich an seine Stelle setzt. Auf diese Weise bringt er die Lüge und die Täuschung mittels Verführung hervor. Für unseren Fall ist das folgende Detail am bedeutsamsten: Der Erste Johannesbrief wechselt, wenn er vom Kommen des Antichrist spricht, in den Plural: Viele Antichristusse sind bereits gekommen, was ein Zeichen der Endzeit darstellt. Und er fügt hinzu: „Sie sind aus unserer Mitte gekommen" (1 Joh 2,19a). Illich erinnert an den prophetischen Charakter der Offenbarung in der Schrift, und aus der Tatsache, dass die Propheten in der Geschichte des Christentums rasch zum Schweigen gebracht wurden, stellt sich ihm die entscheidende Frage, auf die er selbst eine beunruhigende Antwort gibt: „Was also hatten die Propheten zur Kirche zu sagen, das andere Lehrer und

Prediger, die in den ersten christlichen Dokumenten erwähnt werden, nicht sagen konnten? Ich glaube, sie hatten das Mysterium zu verkündigen, dass das endgültige Böse, das die Welt zu einem Ende bringen würde, schon gegenwärtig war. Dieses Böse wurde Antichrist genannt und die Kirche als das Milieu ausgemacht, in dem es sich einnisten würde. Die Kirche ging schwanger mit einem Bösen, das im Alten Testament keinen Nistplatz gefunden hätte."[6]

Mit anderen Worten: Nur im Schoß der christlichen Gemeinde könnte der Antichrist erstehen. Deshalb handelt es sich nicht um die Gestalt eines Dämons oder um irgendeine Metapher des apokalyptischen Tieres, sondern um etwas unermesslich Schlimmeres, um eine Gestalt, die sich auf eine in der christlichen Kirche vorhandene Möglichkeit bezieht, nämlich dass sie selbst das Gegenteil ihrer eigenen Berufung hervorbringt: eine Verderbnis und Perversion des Christentums. Doch andererseits ist es eine Gestalt, die über den Binnenraum der Kirche hinausragt, die die Welt zu sich selbst verführt, einem Pseudomessianismus frönt, die Welt ihrem Verderben entgegentreibt und damit eine perverse und verderbte Sendung anstelle der wahren Sendung der Kirche erfüllt. Deshalb hat sie etwas „maßlos" Apokalyptisches, ein katastrophisches Ende - *mystérion tes anomías.*

Ivan Illich war sich dessen bewusst, dass man ihn als einen Fundamentalisten bezeichnen könne, wenn er dieses Bild benutzt, und er zögert nicht, von jener Anfangszeit der Kirche zur Welt überzugehen, in der wir leben. Er analysiert die Absurdität ihrer wirtschaftlichen und technologischen Struktur, die statistisch gesehen enthumanisierend wirkt: die antisoziale Konzentration des Reichtums, die allgemeine Abhängigkeit vom Geld, die technische Manipulation, die das Leben missbraucht, die himmelschreiende Ungleichheit, die jeglichen Sinn für Geschwisterlichkeit beeinträchtigt, die Zerstörung des Gemeinschaftssinnes, die Verwandlung der gesamten Kultur in den Markt. Es ist dies das Gegenteil von Ungeschuldetheit und Geschenk, von Güte und Geschwisterlichkeit, welche das Evangelium der Menschwerdung und des barmherzigen Samariters als Reich Gottes verkündet. Doch dieser Sprung von den Anfängen zur heutigen Welt in ihren dunklen Seiten macht den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, die historische Entwicklung nicht plausibel. Illich erklärt diesen Zusammenhang damit, dass sich die Institutionalisierung des Christentums immer stärker imperial und weltlich vollzog, bis es eine emanzipierte Moderne hervorbrachte, welche diese verführerischen und antimessianischen Merkmale aufwies.

II. Christentum, Moderne und Kapitalismus: In welchem Verhältnis stehen sie zueinander?

Es gibt unzählige Studien, die das Verhältnis zwischen der christlichen Tradition und der westlichen Moderne zu verstehen suchen, aus deren Innerem die kapitalistische Wirtschaft hervorgeht. Natürlich gibt es eine Vielfalt von Einflüssen, die zur Herausbildung der Moderne führten. Doch es ist ebenso richtig, dass das

Christentum, genauer gesagt die römisch-katholische Kirche, jahrhundertelang das komplexe kulturelle Gebilde durchdrang, das zur Matrix werden sollte, aus der die Moderne entstand. Ich werde im Folgenden zwei mögliche Deutungen zusammenfassend darstellen und eine dritte, die mich am meisten interessiert, im Anschluss daran präsentieren.

Die erste Deutung lautet: Die Moderne ist eine „Folge", ein Hervorgang und eine Tochter der christlichen Tradition. Innerhalb der Moderne entfaltet sich in stärker säkularer Gestalt der Humanismus, der im Inneren des Christentums selbst und in den Quellen des Evangeliums enthalten ist: die Freiheit, die Autonomie, die Gleichheit, die Menschenrechte, die Unantastbarkeit des Individuums usw.[7]

Die zweite Deutung geht davon aus: Die Moderne ist „Opposition", die aus dem Konflikt und im Kampf für Emanzipation im Widerstreit zur christlichen Tradition, zu den heiligen Autoritäten und den vorgeblich unantastbaren Werten hervorgegangen ist, die nun als Ideologien betrachtet werden. Die in der Moderne geschaffene Welt zeitigt mittels der Hermeneutik des Verdachts und der Forschung eine fortschreitende „Austreibung" und „Exkulturation" des Christentums, die in einer Entsakralisierung und Selbstbehauptung der Welt ohne jegliche transzendente Krücken, auf die man sich stützen könnte, mündet.[8] Beide Deutungen beinhalten wichtige Wahrheiten, doch es gibt noch eine andere Herangehensweise.

Die dritte Möglichkeit der Interpretation lautet: Die Moderne erreicht vor allem in technischer und ökonomischer Hinsicht einen Zustand der Perversion durch die Verderbnis, die sich im Inneren des Christentums selbst vollzog. Illichs These ist es, dass der moderne Westen das Christentum selbst in Gestalt einer seiner Möglichkeiten - der schlimmsten zumal - repräsentiert: Korruption und Perversion. Seine vergifteten Früchte sind die Entstehung des Kapitalismus, der Technokratie, der Gewalt gegenüber den traditionellen Gemeinschaftsformen unter dem Vorwand, das Leben der Völker zu verbessern, wobei man stets gute Geschäfte, den Markt und die Bereicherung im Blick hat. Muss man nicht einfach dem Lauf der Geschichte folgen, um diese für das Christentum so unbequeme Deutung zu verifizieren?

III. Eine Archäologie der Institutionalisierung des Christentums

Die „Achsenzeit", Karl Jaspers zufolge der tiefste Einschnitt in der Geschichte, datiert vor der Entstehung des Christentums und vor Jesus. Sie zeichnete sich dadurch aus, dass Stammeskulturen sich auf eine universale Ethik hin öffneten, und sie umfasste mehr als den gesamten indoeuropäischen Raum. Geografisch erstreckte sie sich vom China des Konfuzius und des Taoismus über das Indien der buddhistischen Reform bis hin zu den Propheten des Mittleren Ostens und den klassischen griechischen Philosophen. Dieser Sinn für die Universalität

machte sich im Mittelmeerraum nicht nur im Bereich der hellenischen Philosophie und Kultur bemerkbar, sondern übte seinen Einfluss auch auf das Römische Reich und dessen Recht aus. Hier kam es zu einer wirkmächtigen juridischen Universalität, deren größte geistige Leistung die Erfindung der „juridischen Person", die Substanzialität der Institutionen, war. Als das Christentum allmählich im Mittelmeerraum Fuß fasste, brachte es eine andere Form der Universalität mit sich: eine Botschaft, die zum „roten Faden" inmitten aller Verwandlungen des Christentums selbst werden sollte: die Menschlichkeit Gottes, die Freiheit der Kinder Gottes, die weitgefasste Familie, in der es keinen Unterschied mehr zwischen Sklaven und Freien, Mann und Frau, Juden und Griechen gibt. Paul Tillich und Luc Ferry zufolge bestand die „Versuchung", Christ zu werden, vor allem im Versprechen der Leichtigkeit, ohne das Joch religiöser Opfervorschriften zu leben, und im Versprechen der Zukunft für den Sünder und den Sterblichen, der sich im Alltag mit seiner körperlichen Daseinsverfassung abmühte: dem Versprechen der *Vergebung der Sünden* und der *Auferstehung des Fleisches.*[9] Der neue Glaube brachte auf diese Weise eine keineswegs abstrakte oder bloß ethische und spirituelle Universalität, sondern vielmehr eine leibliche und gemeinschaftliche, eine offene und transzendente Konkretheit mit sich. Woher kommt dann aber die Möglichkeit der Perversion?

Zusammen mit der Institutionalisierung setzte die Möglichkeit der Korruption und Perversion ein. Dieses Phänomen wurde bereits ein wenig unpassend als die „konstantinische Wende" des 4. Jahrhunderts bezeichnet. Doch bereits für Paulus und Johannes gab es die Möglichkeit der Rückkehr zum Gesetz und zur Gnosis. Oder vielleicht, um den rätselhaften Ausdruck des Paulus hinsichtlich des Mysteriums des Bösen - Mysterium der Anomie und der Maßlosigkeit - zu gebrauchen, die Möglichkeit der Verfälschung gerade aufgrund des Fehlens des rechten Maßes und des Gesetzes als eine Nebenwirkung oder einen Schatten der großen Botschaft und der Erfahrung, für die Paulus selbst eintrat: Nicht das Gesetz, sondern die Gnade ist es, die rettet.

Irenäus musste wie Johannes gegen eine Loslösung der christlichen Erfahrung vom konkreten Fleisch in der Gnosis kämpfen. Doch für Ivan Illich liegt die Perversion vor allem in der Institutionalisierung der Liebe, der Tat des Samariters, der Geschwisterlichkeit und Liebe. Wie Paolo Prodi in seinem Beitrag über die Existenz eines „konstantinischen Zeitalters" in diesem Heft zeigt, ist die immer ausgeklügeltere und immer schwerfälligere Institutionalisierung des Christentums eine Bewegung, die sich über viele Jahrhunderte hin erstreckt und über die Ufer des Jahrtausends tritt. Es stimmt zwar, dass man sich keine historische Bewegung, und sei sie auch noch so spirituell, ohne ihre danach erfolgende

Luiz Carlos Susin ist Kapuziner, Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität von Rio Grande do Sul und an der Hochschule für Theologie und Spiritualität der Franziskaner in Porto Alegre sowie Generalsekretär des Weltforums für Befreiungstheologie, das sich als Teil des Weltsozialforums versteht. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Lateinamerika: der farbenprächtige Subkontinent" in Heft 1/2014. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171, Porto Alegre – RS 91520-100, Brasilien.
E-Mail: lcsusin@pucrs.br.

Institutionalisierung denken kann. Und das Christentum lässt sich nicht auf seine spirituelle Dimension reduzieren; es ist in radikaler Weise leiblich verfasst. In gewisser Weise bleibt im Christentum ein extremes Spannungsverhältnis zwischen dem roten Faden der reinen Gnade, der ursprünglichen samaritanischen Güte und der Institutionalisierung im Lauf der Geschichte bestehen. Die franziskanischen Spiritualen haben von diesem Spannungsverhältnis in ihrer Auseinandersetzung mit Papst Johannes XXII. in recht tragischer Weise Zeugnis abgelegt. Doch könnte es ein anderes Christentum geben, das weniger der Gefahr von Korruption und Perversion ausgesetzt wäre? Im Bereich der Geschichte ist es schwer, mit Hypothesen zu arbeiten, doch es gibt Fakten. Und Deutungen von Fakten, wie etwa die folgende.

IV. Die andere Bibel des Abendlandes: das Denkmal des römischen Rechts und die dogmatische Konstruktion der westlichen Gesellschaften

Die Überschrift dieses Abschnittes ist dem Titel des Buches von Pierre Legendre[10] entliehen, einer Studie über die Benutzung des Textes der Bibel bei der Schaffung des mittelalterlichen Europas und über das formale juridisch-dogmatische Erbe, das in den Aufbau der modernen Gesellschaften mit einfloss und das sich nach Meinung des Autors nun erschöpft und nicht in der Lage ist, sich mit der Stärke des Marktes und des damit verbundenen „Managements" zu messen.
Legendre insinuiert, dass sich die lateinische Christenheit in ihren normativen Texten und der der christlichen Sprache zugeschriebenen sowie ihr entnommenen Sakralität im Sinne „legitimierender Zitation" auf eine heilige juridische Konstruktion stützte, welche die biblische Erzählung, die trinitarische Struktur und die Zentralität der Christologie performativ einsetzte und dadurch einen dauerhaften Rahmen schuf. Dabei bewegte man sich innerhalb der konkreten Sphäre der Gesellschaft und der sozialen Stufenleiter stets auf zwei Ebenen: der der menschlichen und der der göttlichen Natur. Doch der biblische Text war stets dem typisch juridischen formalen Rahmen des griechisch-römischen Erbes unterworfen und stellte eher eine „Farbgebung" dar. Dies erklärt Legendre zufolge die europäischen Gesellschaften bis heute, selbst wenn sie in ihrer radikalsten Säkularität den Farbton entfernen und keine „legitimierende Zitation" mehr verwenden. Selbst die kritische Philosophie der Moderne und der auf Vertrag und Verfassung beruhende Staat, wie er in der Zeit der Aufklärung entstand, behalten diese sakrale, dogmatische und definierende Struktur bei, die sich in Institutionen, in juridischen Personen eher verkörpert als in physischen Personen. Die Letzteren finden allein innerhalb dieser juridischen Personen ihre Erklärung, ihre Anerkennung und gegebenenfalls ihre Anerkennung als Gleiche.
Mit anderen Worten: Die andere und eigentliche Bibel des Abendlandes ist die juridische, dogmatische und (kirchen-)rechtliche Struktur des griechisch-römischen Erbes, doch mit der Farbtönung der legitimierenden Sakralität, die der

christlichen Bibel entnommen ist. Dies war nicht nur die Architektonik der Christenheit, sondern auch der modernen säkularen Gesellschaften bis hin zu Carl Schmitt.

Heute ist diese formale Struktur Legendre zufolge dem „technisch-wissenschaftlich-ökonomischen" Niveau der globalisierten Gesellschaft nicht mehr gewachsen. So zerfällt das Denken, und der Westen „gerät in Panik". Die Macht entbehrt der institutionalisierten Legitimation, und was übrig bleibt, ist das „nackte Leben" (Agamben) der schutzlos dem großen Monster ausgelieferten Menschenmassen, das sich in all seiner globalen technischen und finanzpolitischen Härte als konzentrierte Macht offenbart. Kann dieses Monster als der Antichrist bezeichnet werden? In welchem Sinne?

Christus, das fleischgewordene göttliche Wort, ist es, der rettet. Dies ist der innerste Kern des christlichen Glaubensbekenntnisses. Er bewirkt die „Heilsökonomie". Seine erlösende Gnade ist in göttlicher Weise unendlich, von universaler Wirksamkeit, doch sie ist auch körperlich, inkarniert in Heilung und Heilsein, in Brot gegen den Hunger, in offenen Armen der Gastfreundschaft und Liebe. Dass dann in der Folge das messianische Heil die Gestalt sakramentaler Vermittlung, priesterlicher Hierarchie und einer rituell festgelegten Liturgie annimmt, dass die Gastfreundschaft in Form von Pilgerherbergen und Hospitälern institutionalisiert wird, dass die Glaubenslehre streng auf die Orthodoxie bedacht ist, dass das Sündenbekenntnis eine geregelte Prozessordnung erhält, dass die Genugtuung für einen Buchhaltergott in ein überbordendes Ablasswesen mündet - all das hat mit der Institutionalisierung zu tun, die ursprünglich geschaffen wurde, um in wirksamer Weise vielen zu dienen.

Doch Max Weber zufolge ist eines der Kennzeichen der Moderne die Verkehrung der „Heilsökonomie" in ein „Heil durch die Ökonomie"[11]. Bereits im Inneren des Mittelalters bildete sich die Effizienz der Ökonomie, des Marktes und des Geldes heraus, im Dienste eines wachsenden Bürgertums, das eher dem Adel nahestand. Dann sind es der „Ablasshandel" mit den von sogenannten Messpriestern gelesenen Privatmessen und das Fegefeuer als Grundlage einer Art Einkommenssteuer für die Reichsten oder des Einsatzes von Ressourcen für zukünftige Güter für alle, die diese seltsame Verkehrung der Heilsökonomie in ein Heil durch die Ökonomie, welches Luther als babylonische Verderbnis bezeichnete, erklären.

Galileo seinerseits lädt im Sinne der neuen wissenschaftlichen Methode dazu ein, die Bibel mithilfe der Mathematik zu lesen. Und Descartes leitet die dritte Phase der Vorstellung vom *Unendlichen* ein: Für die Griechen war dies auf der Grundlage ihrer Kosmologie gleichbedeutend mit Unvollkommenheit, Unvollendetheit, denn nur das vollendete und deshalb finite, endliche Werk ist „perfekt". Für die Scholastik und deren theologischer Grundlage ist „unendlich" ebenso eine göttliche Eigenschaft wie „vollkommen". Descartes vollzieht nun aber eine „anthropologische Wende" hinsichtlich des theologisch Unendlichen: Die göttliche Unendlichkeit wird nun im Inneren als „idea innata", als eingeborene Idee im *Ich*, gefunden. Doch die Idee des Unendlichen und die quantitative Grammatik der Mathematik, mit deren Hilfe man liest, was von Gott ist, werden nur in Gestalt des Wohlstands

und des ökonomischen Wachstums wirksam und effektiv. Die Aktion, die Arbeit und die Produktivität - und nicht mehr die Kontemplation - wurde nun als die höchste und allumfassende Tugend gepriesen. Eines der Dogmen, die dem Kapitalismus zugrunde liegen, lautet: Die Idee des Unendlichen wird im endlosen, grenzenlosen Fortschritt, im quantitativ Unendlichen, verwirklicht. Hegel nannte dies die *schlechte* Unendlichkeit. Die Analyse könnte noch verfeinert werden, doch diese Grundzüge mögen genügen, um die Korruption, mit der wir es aktuell zu tun haben, darzustellen.

V. Das Zerrbild Christi, des Fleisch gewordenen Göttlichen, und der Fetischismus der faszinierenden Dinge

Offensichtlich ist eines der Merkmale der Moderne die Autonomie, die Ablehnung, in einer heteronomen Transzendenz seine Grundlage zu finden. So leitet sich die Wissenschaft nicht von der Offenbarung, sondern von der Beobachtung her, die Macht stamme nicht von Gott, sondern vom Volk. Eine sich auf sich selbst beziehende, sich auf sich selbst gründende Gesellschaft ist - man möge den Pleonasmus verzeihen - eine Gesellschaft ohne Fundamente. Und dies stellt sich als nicht machbar heraus. Es wäre eine Eintagsfliege. Wenn wir dies nun aber genauer untersuchen, handelt es sich hier um eine Gesellschaft, deren Grundlage ein Zerrbild dessen ist, was Christus eigen ist. Der wissenschaftlichen Erkenntnis, der Technologie und dem Markt liegt ein Messianismus zugrunde. In Wachstum und Fortschritt ist insgeheim eine Pneumatologie am Werk. Verwaltung, Unternehmensorganisationen und Markt mit ihren jeweiligen Hierarchien orientieren sich an einer Art Ekklesiologie. Es gibt notarielle Rituale, Treuebekundungen in den Verträgen usw. Es handelt sich alles in allem also um ein Zerrbild des Messias.

Auf die Frage, was eine gute Regierung ausmache, soll Lord Melbourne der Königin Victoria geantwortet haben: „Regieren, Majestät, heißt die Gesundheit des Geldes und die Heiligkeit der Verträge zu schützen." *Pacta sunt servanda.* Papst Franziskus mit seiner schmerzvollen pastoralen Erfahrung im verschuldeten Argentinien entlarvt nun diese Heiligkeit: „Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (vgl. Ex 32,1-35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht ..." (*Evangelii Gaudium*, 55). Von der Gnade sind wir zur Produktion auf hoher Stufenleiter, zum Konsum und zur Reichtumsakkumulation in absurd perverser Form übergegangen. Zunächst ist da die Faszination des Marktes, die Heils- und Glücksverheißung durch Konsum von Gütern zu einem günstigen Kredit; und dann die Bezahlung von Schulden über Schulden, wobei ganze Bevölkerungen im Namen der „Heiligkeit der Verträge" stellvertretende Sühne leisten müssen. Es ist dies das Zerrbild all dessen, was christlich aufgrund von ungeschuldeter Gnade und der Güte des Samariters sein

müsste. Wenn man sich dem harten Realismus eines Ivan Illich anschließt, dann könnten die Güter der Moderne in der Tat sehr gut sein, doch in der rauen Wirklichkeit bringen sie Perversität hervor. Deshalb sind sie das faszinierende und verführerische Götzenbild auf dem Thron Christi.

Letztlich hat die Frage nach dem Antichrist mit der Heilsökonomie im Sinne der Inkarnation des Gottessohnes zu tun. Das Dogma von der einen Person des Sohnes in zwei Naturen, der göttlichen, die sich in der menschlichen inkarniert, ist der Anfang von allem. *Non horruisti virginis uterum - du hast der Jungfrau Schoß nicht verschmäht,* singt die Kirche im Hymnus *Te Deum.* Dies stellt das kühne Risiko des Weizenkorns dar, das sterben muss, um Frucht zu bringen, womit jedoch die Möglichkeit einhergeht, dass der Weizen bis zur endzeitlichen Ernte zusammen mit dem Unkraut gedeiht. Für Slavoj Žižek handelt es sich um eine Monstrosität, die Behauptung eines elenden Gottes.[12] Für Paulus ist es das Skandalon im Zentrum des christlichen Glaubens (vgl. 1 Kor 1,17-31). Doch diese Monstrosität ist es, die die komplexe und ambivalente anthropozentrische Wende der Moderne möglich machte, und es gibt Autoren wie etwa Luc Ferry, die sie als einen positiven Übergang vom Theozentrismus zum Anthropozentrismus bewerten. Für Luc Ferry entspringt die moderne Individualität der doppelten Dynamik des Weges des christlichen Glaubens selbst und des zentralen Dogmas des Christentums: Das Göttliche wurde Mensch, damit das Menschliche göttlich werde. Es lohnt sich, dies ausführlich zu zitieren:

„Einerseits ist es die ‚Entzauberung der Welt' oder besser gesagt die breite Bewegung der Humanisierung des Göttlichen, welche seit dem 18. Jahrhundert den Aufstieg des Laizismus in Europa kennzeichnet. Im Namen der Zurückweisung von Autoritätsargumenten und im Namen der Gewissensfreiheit hörte der Inhalt der (biblischen) Offenbarung im Lauf der letzten zwei Jahrhunderte dennoch nicht auf, ‚humanisierend' zu wirken. Gegen solche Tendenzen verfasste der Papst eine Enzyklika um die andere. [...] Doch gleichzeitig erlebten wir auch eine unerhörte Vergöttlichung des Menschlichen in Verbindung mit dem Entstehen der modernen Liebe, deren Besonderheit uns die Historiker, die Mentalitätsgeschichte betreiben, in jüngster Zeit erfassen lehrten. Die aktuellsten ethischen Probleme geben davon Zeugnis: Der Mensch als solcher ist es, der heute als heilig gilt. [...] Die Bewegung verläuft nun vom Menschen zu Gott, und nicht mehr umgekehrt. Es ist die Autonomie, die zur Heteronomie führen muss, und nicht diese ist es, die sich im Widerspruch zu jener dem Individuum aufzwingt.

Die traditionalistischen Christen werden hierin das deutlichste Zeichen des menschlichen Hochmuts sehen. Die christlichen Laien hingegen werden darin das endlich authentische Glaubensereignis vor dem Hintergrund des Niedergangs des Theologisch-Ethischen sehen. [...] Die Transzendenz wird durch diese Umkehrung der Perspektive nicht ausgelöscht. Sie ist sogar als Idee der menschlichen Vernunft eingeschrieben. Doch aus dem Innersten der Immanenz selbst wie aus der Ablehnung eines zwingenden Autoritätsargumentes wird die Transzendenz nun in einem Subjekt offenbar, das auf der Ebene universaler Moral ein Ideal der Autonomie einfordert."[13]

Dieser konsequente Optimismus, der sich von dem Feuerbachs und Nietzsches unterscheidet, liegt auf derselben Linie wie der Optimismus des Marxisten Ernst Bloch, der vom Christentum als der „Anthropologisierung" des Göttlichen und einer Quelle des transzendentalen Werts des Menschen in der Moderne sprach.[14] Doch die Frage scheint komplexer zu sein. Auch Ivan Illich legt nahe, dass die spezifische Verderbnis des Antrichrist direkt mit der Inkarnation des Wortes zu tun hat. Deshalb können nur Christen dieses Monster, eine Art *double bind* im Angesicht Christi, hervorbringen. Es ist die Weltlichkeit, die sich in kostbare Paramente kleidet und die vom Wunsch nach Macht und Karriere getrieben wird, sich mittels Simonie und Autoritarismus organisiert und das wahre Antlitz Christi entstellt, es vertreibt und sich an seine Stelle setzt. Illich spricht es freimütig aus: Kann es sein, dass die Inkarnation des Wortes einem so großen Fluch offenen Raum bietet? Ist es das Zeichen des Widerspruchs, angesichts dessen es auch Verderben und nicht nur Rettung gibt?

VI. Jedes Übel hat sein Heilmittel

Mit der Säkularisierung des Messianismus, wie wir ihn heute in der Ökonomie, in der Technik, im Markt und im Konsum antreffen, kann das, was verborgen war, wie Paulus den Thessalonichern sagt, nun offen zutage treten. Die wenigen sehr Reichen müssen sich nicht mehr schämen und sich vor der großen Schar der Armen verstecken. Diejenigen, die die Politik für ihre Zwecke manipulieren, müssen nicht mehr lügen, um ihre Eigeninteressen zu verbergen. Es gibt keine heilige oder göttliche Autorität mehr, die auf ihrem Gewissen lastet. Diese Unverschämtheit, diese Schamlosigkeit ist paradoxerweise auch das volle Maß, das zum Heilmittel werden kann. Was verborgen ist, beginnt auch, und sei es noch so ungeheuer groß, sobald es offenbar und sichtbar wird, bereits ohne Scham und ohne sich zu verstecken, seine Macht einzubüßen.

Doch so ist es auch in der Kirche: Der Verlust der Macht und der Verzicht auf die Anmaßung, eine ontologisch-juridische Entität über den Köpfen der Menschen aus Fleisch und Blut zu etablieren, die Anerkennung, dass die Kirche die Menschen und Gemeinden in ihrer Hinfälligkeit und mit der Möglichkeit der Korruption sind, öffnet den Raum für das Sündenbekenntnis und für die Bekehrung, indem es vom falschen Bewusstsein befreit und den Weg zurück zu den Quellen wieder aufnimmt.

Der Realismus der Menschwerdung erfordert es also, dass man in Geduld und Wachsamkeit akzeptiert, dass der Weizen zusammen mit dem Unkraut gedeiht. Es ist nicht notwendig, allzu sehr die Möglichkeit zu skandalisieren, dass das Unkraut bis ins Innerste der Kirche selbst vordringt. Auch der Papst legt die Beichte ab, auch er hat schlechte Gedanken. Und das, was rettet, ist die Gnade Christi.

Institutionen sind notwendig, sie sind Teil der ontologischen Ordnung des Menschseins innerhalb der Gesellschaft. Doch so wie das Sabbatgebot stehen die Institutionen nicht über den Menschen, sondern sind vielmehr die Plattform, auf

der wir uns begegnen, die von uns selbst gepflastert und instand gehalten wird. Um die Institutionen muss man sich kümmern, denn sie können krank werden, und dann stecken sie alle an, die mit ihnen in Kontakt kommen. Die Geschichte der Korruption in der Kirche geht üblicherweise einher mit der - zum Teil zeitverzögerten - Geschichte der Reformen und der Rückbesinnung auf die Quellen. Die Reformpäpste sind gerade in ihrer Eigenschaft als Haupt der Institution auch die Päpste, die am stärksten im Gedächtnis bleiben. Wie Papst Johannes Paul I. den Journalisten in einer Pressekonferenz sagte: Die Geschichte der Kirche im eigentlichen Sinne ist nicht die Geschichte der Päpste, sondern die Geschichte der Heiligen.

[1] Henri de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968.

[2] Jorge Mario Bergoglio / Papst Franziskus, *Korruption und Sünde. Eine Einladung zur Aufrichtigkeit*, Freiburg i. Br. 2014.

[3] Ebd., 74-75.

[4] Ebd., 69.

[5] Ivan Illich, *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München 2006, 71. Dieses Buch enthält die letzten Texte Illichs, die aus Gesprächen mit David Cayley hervorgegangen sind. Es enthält auch eine lange biografische Einleitung, und sein Titel greift den Anfangsvers eines Gedichtes von Paul Celan auf:

In den Flüssen nördlich der Zukunft
werf ich das Netz aus, das du
zögernd beschwerst
mit von Steinen geschriebenen Schatten. (Zit. ebd., 5.)

[6] Ebd., 84.

[7] „Das Christentum hat nicht nur eine Rolle beim Entstehen des modernen Humanismus gespielt, sondern dieser trägt auch in säkularisierter Gestalt die Spuren seines langen Weges durch das christliche Denken an sich. Nicht die christliche Religion als solche, das heißt als System von Glaubensüberzeugungen und Verhaltensweisen, von Riten und Institutionen, ist der bestimmende Faktor dieser Emanzipation, sondern das Evangelium selbst." (Joseph Moingt, *Pour un humanisme évangelique*, in: Études, Oktober 2007, 347-348).

[8] Diese These wurde vertreten von Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003.

[9] Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, Tübingen 1991; Luc Ferry - Lucien Jerphagnon, *A tentação do cristianismo. De seita a civilização*, Rio de Janeiro 2011.

[10] Pierre Legendre, *L'autre Bible de l'Occident. Le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris 2009.

[11] Vgl. Patrick Viveret, *Do bom uso do fim de um mundo*, in: Luiz Carlos Susin - Joe Marçal Gonçalves dos Santos, *Nosso Planeta, nossa casa*, São Paulo 2012, 31.

[12] Slavoj Žižek - John Milbank, *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, London 2009.

[13] Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le Sens de la Vie*, Paris 1996, 62-63.

[14] Vgl. hierzu Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968, 169-243; 278-284.

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

Die Gültigkeit der prophetischen und der weisheitlichen Tradition angesichts von Korruption und struktureller Sünde

Elsa Tamez

Napoleón Saltos Galarza beschreibt Korruption folgendermaßen: *Sie ist ein Verhaltensmuster eines Netzwerkes,* an dem ein (individuelles oder gesellschaftliches) Subjekt *mit partikulären Interessen* und dem entsprechenden *Einfluss* teilhat, der *Straflosigkeit* garantiert, um zu erreichen, dass eine mit Entscheidungskompetenz ausgestattete Gruppe von Leuten in einem *öffentlichen Amt* oder *besondere Personen illegitime Handlungen* vollziehen, welche gegen die ethischen Werte von *Aufrichtigkeit, Redlichkeit und Gerechtigkeit* verstoßen; es können auch unerlaubte Handlungen sein, die *gegen Gesetzesvorschriften verstoßen.* Ziel ist es hierbei, *wirtschaftliche Vorteile* herauszuschlagen oder eine politische bzw. gesellschaftliche Machtposition *zum Schaden des Gemeinwohls* zu erringen.[1]

In der Bibel gibt es verschiedene Traditionen, in denen die Korruption bekämpft wird. Am häufigsten stoßen wir in diesem Zusammenhang auf die prophetische und die weisheitliche Tradition. Auch die priesterschriftliche Tradition mit ihren Gestzeskodizes verbietet die Korruption, wenn sie etwa die Bestechug untersagt (Ex 23,8). Die Kritik erfolgt auf verschiedene Art und Weise und in unterschiedlichen historischen Kontexten.

Doch die Korruption ist keine isolierte Handlung einer Person mit schlechten Absichten, sie bedarf vielmehr eines sie begünstigenden spezifischen Kontextes, in dem die Institutionen und Gesetze ihr Vorschub leisten.[2] Paulus gelingt es im Römerbrief, die komplexe Wirklichkeit und das ungerechte menschliche Tun zu erfassen, aus denen die Habgier entspringt. Sie bilden zusammen ein System der Sünde, das auf den Menschen selbst zurückschlägt.

In diesem Beitrag werde ich einige Elemente aus der prophetischen und der weisheitlichen Tradition analysieren, um deren Gültigkeit für den Kampf gegen die Korruption deutlich zu machen, die heute zu einer wahren Epiemie geworden ist. Die konkreten Fälle entnehme ich den Büchern Micha und Kohelet. Danach werde ich die paulinischen Kategorien der strukturellen Sünde und des Gesetzes im Römerbrief analysieren, die die stete Wiederkehr und die Selbstlegitimierung der Korruption theologisch erklären.

I. Der Kampf der Propheten gegen die Korruption

Die prophetische Tradition der Bibel entsteht zusammen mit der Monarchie, doch sie steht nicht an ihrer Seite, sondern nimmt eine kritische Haltung ein. Die Regierenden suchten die Unterstützung der Propheten, um ihr Tun zu legitimieren, doch es ist klar, dass die von Gott gesandten Propheten, die sich selbst von den sogenannten „falschen Propheten" absetzten, stets eine kritische und unabhängige Position den Autoritäten gegenüber einnahmen und sich in einem Verhältnis ständiger Spannung zu den politischen und religiösen Institutionen befanden.[3] Eines der größten Probleme, das sie aufgriffen, war die Korruption bei den Regie- renden, Richtern, Propheten, bezahlten Propheten und den Reichen. Die in den Anklagen immer wiederkehrenden Elemente sind genau jene, die ich in der eingangs wiedergegebenen Definition kursiv hervorgehoben habe. Führende Persönlichkeiten mit Einfluss und Macht lassen sich von eigenen Interessen leiten, um wirtschaftliche Vorteile zu erlangen; sie lassen die ethischen Werte von Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit hinter sich; ihr Tun ist illegitim, denn sie verstoßen gegen die Vorschriften. Für die Propheten sind die Betroffenen im Allgemeinen die Armen.

Micha, ein Prophet aus dem 8. Jahrhundert und Zeitgenosse des Amos, des Hosea und des Jesaja, bricht in die Klage aus:

„Ihre Oberen sprechen Recht aufgrund von Bestechung, ihre Priester lehren gegen Bezahlung, ihre Propheten weissagen gegen Geld, und sie berufen sich auf Jahwe und sagen: ‚Ist Jahwe nicht in unserer Mitte? Kein Übel wird über uns kommen!'"

(Micha 3,11)

Die Geldgier führt leicht zur Korruption. Man erwartet, dass die Regierenden Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Demut üben (6,8), sie hingegen häufen zu Unrecht erworbene Reichtümer an (6.10), denn sie benutzen manipulierte Waagen und gefälschte Gewichte (6,11). Die Korrupten betrügen und lügen (6,12; Ps 101,7). In Mi 7,3 kann man das Netz erkennen, in das dieses korrupte Verhalten eingebunden ist. Der hebräische Text bietet Schwierigkeiten, doch der Sinn, nämlich die Umkehrung der Werte, ist klar.[4] Die Autoritäten wie die Oberhäupter und Richter tun nicht das, was ihnen ziemt, nämlich die Gerechtigkeit zu üben, sondern sie verlangen Bestechungsgelder (*šilûm*), und die Reichen und Mächtigen sagen den Oberen das, was „ihrer Seele" *(nafšŏ)* schmeichelt, und auf diese Weise „weben" *(y'abtûḥa)* alle zusammen ein Geflecht von Bedingungen der Komplizenschaft, damit das geschieht, was die Mächtigen wollen. Der Prophet leitet diesen Vers mit sarkastischem Spott ein: „Sie sind Experten im Tun des Bösen" (wörtlich: „Ihre beiden Hände sind darin geübt, das Böse zu tun"). In Mi 3,9 benutzt der Prophet den Ausdruck *y'aqišû*, um die krummen Touren der Machthaber zu bezeichnen. Der Ausdruck umfasst die Bedeutungen von Verdrehung, Perversion, Mangel an Integrität in allem, was man tut oder denkt.[5] Er zielt auf den Korrupten, der betrügerisch und unehrlich handelt. Er stellt den Gegensatz von Korrup-

tion und Gerechtigkeit *(mišpaṭ)* heraus. Dieser Begriff entspricht exakt dem Begriff *zędęq*, „Gerechtigkeit". Mit harten Worten sagt der Prophet, dass die Machthaber die Gerechtigkeit *(mišpaṭ)* verachten und das Rechte ins Gegenteil verkehren. Die Propheten schleudern den Machthabern den Vorwurf ins Gesicht, dass sie sich vom Bund losgesagt haben. Das Recht in der Tora verbietet die Bestechung: „Du sollst keine Geschenke (im Sinne von Bestechung, *šoḥḥad*) annehmen; denn das Geschenk lässt scharf Sehende erblinden und pervertiert die Sache der Gerechtigkeit (*zadîqîm*)." (Ex 23,8) Die Bewegung, die zur Katastrophe führt und bei der die Korruption eine grundlegende Rolle spielt, stellt sich folgendermaßen dar: Jemand, der Macht hat, ist geldgierig, dann nimmt er Bestechungsgelder an, und als Folge davon beugt er das Recht.

Bei Micha sind es die Oberen und die Leute mit Einfluss, die Ländereien und Häuser begehren, die sie rauben oder sich mit Gewalt und auf illegale Weise aneignen (Mi 2,2; vgl. 1 Sam 8,3), wie dies etwa beim König Achaz der Fall war, der Nabots Weinberg mit illegalen Mitteln an sich riss, und zwar mit falschen Anschuldigungen und Zeugenaussagen, die Nabot die Todesstrafe einbrachten (1 Kön 21,1-16). Die Folgen der Bestechung haben im Allgemeinen die Armen und Ohnmächtigen zu tragen. Bei Jesaja (1,23) lesen wir: „Deine Fürsten sind Aufrührer und mit Dieben im Bunde. Ein jeglicher liebt die Bestechung und ist hinter Geschenken her. Der Waisen lassen sie kein Recht widerfahren, und die Streitsache der Witwe erreicht sie nicht." Dasselbe finden wir bei Ezechiel (22,12). Micha wendet sich auch gegen die Vertreter der Religion wie die Priester und die bezahlten Propheten, denn diese waren nicht imstande, dem Staat und den übrigen Institutionen sowie den Reichen entgegenzutreten.[6] Sie weissagten das, was diese hören wollten. Sie sagten: Alles ist gut! Wir leben in Frieden und Gott ist mit uns (3,5-11). Micha selbst hingegen vernimmt den Ruf Gottes und spürt die Kraft seines Geistes, um die Unterdrückung und die Verkehrung des Rechts offenherzig und mutig anzuklagen (3,8-9). Michas Waffe ist das Wort; sein Geschütz sind leidenschaftliche Gedichte voller Metaphern gegen Ungerechtigkeit und Betrug (vgl. Mi 3,2-3). Wie alle Propheten setzte Micha in der direkten Konfrontation mit den Machthabern sein Leben aufs Spiel.

II. Die weisheitliche Rede Kohelets angesichts der Korruption

Innerhalb der prophetischen Tradition sind die Korrupten die Übeltäter, die Gott bestrafen wird, und die Opfer der Korruption sind die Armen, mit denen Gott Mitleid hat. Für viele ist diese Darstellung simplifizierend, sie wird der Wirklichkeit nicht gerecht und kümmert sich wenig um das alltägliche Geschehen. Der Weise macht kein Hehl aus der Verkehrung der Werte seiner Gesellschaft, er empfindet es als abstoßend, dass die Welt „unter der Sonne" verkehrt ist, denn anstatt dass bei Gericht ein gerechtes Urteil *(mišpaṭ)* gefällt wird, wird das Recht

(zędęq) verdreht. Kohelet 3,1 widmet sich dem verkehrten Sinn derer, die die Macht innehaben und gewaltsam unterdrücken, und er ist sich der Klage der Unterdrückten bewusst, die niemanden haben, der sie tröstet (4,1-2). Er weiß auch, dass unter den Oberen selbst, von denen die Unterdrückung ausgeht, ein Netzwerk korrupter Komplizenschaft existiert. In Koh 5,8 stellt er fest: „Wenn du in der Gegend die Unterdrückung des Armen und die Vergewaltigung des Rechts *(mišpaṭ)* und der Gerechtigkeit *(zędęq)* siehst, dann wundere dich nicht darüber. Ein Würdenträger wacht doch über den anderen Würdenträger, und ein noch Höherer wiederum über diese beiden." Die Lüge besteht darin, dass dies alles vorgeblich im allgemeinen Interesse und im Dienst für den König geschieht (5,8). Die Liebe zum Geld ist das grundlegende Problem, denn für sie gibt es niemals ein „genug". Die Straffreiheit verschlimmert die Situation, wenn etwas auf die lange Bank geschoben wird. Koh 8,10-11 weist darauf hin, dass es absurd ist, „dass über das Verhalten des Übeltäters nicht sofort das Urteil gefällt wird, weshalb im Herzen des Menschen die Lust zunimmt, Böses zu tun".

Doch Kohelet klagt die Ungerechtigkeit und die Korruption nicht in der Weise an, wie es die Propheten taten. Er lebt in einer anderen Zeit, für ihn gibt es keine naheliegenden Alternativen. Die vergangenen und künftigen Zeiten sind unergründlich (Koh 7,10; 6,12; 8,7). Er drängt lediglich darauf, die Gegenwart zu leben - eine Gegenwart, die er als absurd *(hębęl)* einschätzt.[7]

Der Weise muss wissen, wie er sich in dieser verkehrten Welt bewegen kann, wo es dem Übeltäter gut und dem Guten schlecht ergeht (Koh 8,14). Er muss wissen, wie und wann er zu handeln hat, „denn alles hat sein Wann und sein Wie, denn die Gefahr, die dem Menschen auflauert, ist groß" (Koh 8,6). Für Kohelet ist es nicht die beste Zeit, um gegen die Regierenden zu reden, denn überall gibt es Spione (10,20). Deshalb rät er dazu, weise und umsichtig zu handeln (11,6-7) und nicht allein zu gehen (4,9-12). Und zugleich schlägt er vor, das Leben, wann immer man kann, zu genießen, zu essen, zu trinken und die Zeit mit dem Menschen, den man liebt, angenehm zu verbringen (9,7-9; vgl. 3,12-13,22; 5,18). Denn das hat man sich durch die versklavende Arbeit *(ʿamal)* wohl verdient. Das Leben ist eine Gabe Gottes, deren man sich erfreuen soll. In diesen Zeiten, in denen man die Zukunft nicht kennt (8,7) und es sich nicht empfiehlt, in die Vergangenheit zurückzukehren (7,10), und in denen man inmitten der Absurdität lebt, scheint es das einzig Sichere zu sein, auf die Gnade Gottes zu vertrauen, während man in Weisheit und in der Hoffnung auf bessere Zeiten das gut verrichtet, was man tun kann (7,18-20). Denn alles hat seine Zeit und seine Stunde

Elsa Tamez ist emeritierte Professorin der Universidad Bíblica Latinoamericana, wo sie 25 Jahre lang lehrte. Zurzeit ist sie Beraterin für Übersetzungen der vereinigten Bibelgesellschaften. Ihren Doktortitel hat sie an der Universität Lausanne, Schweiz, erworben. Zahlreiche Veröffentlichungen zu bibeltheologischen Themen des Neuen Testaments. Auf Deutsch ist ihr grundlegendes Werk zur paulinischen Rechtfertigungslehre aus befreiungstheologischer Perspektive erschienen: „Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen" (Luzern 1988). Anschrift: Elsa Tamez, Cra 29A #7B, 91, Apto 1306. Unidad Origami, El Poblado, Medellín, Kolumbien. E-Mail: elsa.tamez@gmail.com.

(3,1-8). Es ist Sache des Weisen, die jeweilige Zeit zu erkennen, um das Absurde, das sich unter der Sonne ereignet, zu ertragen und in Würde zu überleben.
Der Schlüssel zum Verständnis der Rede des Propheten Micha und ebenso der des Kohelet ist ihr jeweiliger gesellschaftspolitischer und wirtschaftlicher Kontext.[8] Ihre Aktualität hängt ebenfalls von den jeweiligen Umständen, dem Kontext, in dem man lebt, ab. Für einige hat die prophetische Tradition mehr Wirkkraft, für andere die weisheitliche des Kohelet.
Doch unsere globalisierte Welt verlangt nach einer tieferen Analyse, die bis zum systemischen Kern heranreicht, der sich hinter dem Phänomen Korruption verbirgt. Jorge R. Etkin analysiert die Perversität der Systeme und die institutionalisierte Korruption. Für ihn besteht die Untersuchung der Perversität innerhalb der Systeme und Organisationen darin, „den Schleier zu entfernen, der die Ungerechtigkeit und die Ungleichheit hinter der Ideologie, dem Dogma, der Heuchelei, der doppelzüngigen Rede, der Überredungskunst oder institutionellen Lüge verbirgt“[9], denn, so sagt er, die begangenen Ungerechtigkeiten und die korrupten Handlungen sind keine vorübergehenden oder isolierten Tatbestände, sondern immer wiederkehrend, sie verstärken und legitimieren sich gegenseitig. Für Etkin ist dies etwas, „das sich im Inneren aufbaut, keine natürliche Zwangsläufigkeit hat, nichts, was außerhalb der Organisation anzusiedeln wäre“[10]. Die Teufelskreise, die Straffreiheit der perversen Taten und die Verzweiflung der Opfer bestätigen diese irregeleitete Rationalität. Es gibt keine ausdrückliche Willensabsicht, Schaden anzurichten, sondern, wie Etkin selbst es ausdrückt, das zugrundeliegende Verlaufsmuster selbst ermöglicht „die Lüge der Wahrheit“ und „das Böse des Guten“[11]. Die Korruption stößt auf fruchtbaren Boden in der Organisation und der gesellschaftspolitischen sowie wirtschaftlichen Struktur selbst, deren Mechanismen sich leicht legal in die falsche Richtung entwickeln können. Die angeklagten Korruptionsfälle oder selbst die öffentlichen Sanktionen für korrupte Personen lassen nicht erkennen, dass das Problem häufig in der Funktionsweise der Institutionen selbst begründet ist, dass es sich um Verirrungen und Verzerrungen des Strukturellen handelt. Es gibt immer „Räume oder Breschen“, die durch irregeleitete oder pervertierte Prozesse verdeckt werden.[12]
Die Analyse Etkins ermöglicht es, sich dem Römerbrief aus dem Blickwinkel des Pervertierten zu nähern. Dies verhilft uns dazu, über die konkreten, von den Propheten aufgedeckten Fälle hinauszugehen.

III. Die Sünde und das Gesetz bei Paulus

Es gibt einen Unterschied zwischen der Kritik der Propheten und der Kritik des Paulus am Phänomen der Korruption. Es scheint so zu sein, dass sich für die Propheten die Lage ändern kann, wenn die aus dem Herzen emporsteigende Gier gezähmt wird, wenn man sich wieder Gott zuwendet oder wenn man das mosaische Gesetz vollkommen erfüllt. Für den Paulus des Römerbriefs ist dies nicht genug. Es gibt eine von einer systemischen Gewalt beherrschte Realität, die diese

Disposition des Menschen, welche in der Habgier zum Ausdruck kommt, potenziert. Diese systemische Gewalt nennt Paulus Sünde. Damit das sündige System funktioniert, bedarf es eines Gesetzes, denn durch dieses Gesetz entfaltet es sich in legitimer Weise ohne Schuldgefühle.[13] Wir wissen heute, dass wir kein Problem mehr mit dem mosaischen Gesetz oder mit der Beschneidung haben. In den theologischen Streitgesprächen, die Paulus mit den judaisierenden Christen führte, waren dies zentrale Aspekte. Doch der Römerbrief kann im Licht anderer, aktueller Probleme wie der Habgier, der Korruption und der Verkehrung der ethischen Werte ins Gegenteil neu gelesen werden.

Das zentrale Thema im Römerbrief ist nicht die Sünde, sondern gemäß Röm 1,16-17 die Gerechtigkeit Gottes (*dikaiosýnē tou theou*), doch bevor Paulus auf diese zu sprechen kommt, sieht er sich genötigt, den Grund zu analysieren, warum sich die Gerechtigkeit Gottes offenbart. Dieser Grund besteht in den Werken der Ungerechtigkeit (*adikía*), die die Sünde (*hamartía*) hervorbringen. Auf diese Situation, die der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes vorausgeht, welche vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit (Röm 8,2), will ich mich in diesem Abschnitt konzentrieren.

Die Sünde ist eine verkehrte Wirklichkeit, die durch die Praxis der Ungerechtigkeit der Menschen selbst hervorgebracht wird. Deshalb spricht Paulus erst ab Röm 3,9 von der Sünde. Und er spricht von ihr im Singular (*hamartía*), er spricht also von Sünde und nicht von Sünden. Dies lässt die Sünde als eine Macht erscheinen, die den Menschen selbst versklavt, der Opfer und Komplize zugleich ist. In Röm 1,18 stellt er sie als eine verkehrte Wirklichkeit dar, die Gott ablehnt, und sagt: „Der Zorn Gottes wird vom Himmel her offenbar gegen alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit (*adikía*) der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit (*adikía*) niederhalten." Der kurze Vers enthält zweimal das Wort „Ungerechtigkeit" im ethischen Sinne. Es sind die Werke der Ungerechtigkeit, die die Wahrheit (*alētheian*) niederhalten (*katechóntōn*). Mit anderen Worten: Die Ungerechtigkeit nennt man Gerechtigkeit und die Lüge nennt man Wahrheit. Die ersten zwei Kapitel des Römerbriefes wenden sich an alle Völker (Juden und Heiden) als die Verursacher der Verkehrung der Werte durch die Werke der Ungerechtigkeit. Dreimal erwähnt er, dass sie, anstatt dieses zu tun, jenes getan hätten und dass sie Gott deshalb ihren Werken überließ (Röm 1,23-28). Er beharrt darauf, dass ausnahmslos alle gesündigt haben, auch diejenigen, die sich vom guten Gesetz leiten lassen (Röm 2,17-23).

Worin die Sünde inhaltlich besteht, sagt er in Röm 1,29-32 und 3,10-18, wenn er schreibt, dass alle „jeder Art von Ungerechtikeit, Verkehrtheit, Habgier und Schlechtigkeit voll sind" Röm 1.29) und dass es nicht auch nur einen einzigen Gerechten gebe (Röm 3,10). Natürlich gab es gute und aufrichtige Menschen, aber innerhalb eines korrupten Systems, das von der Sünde beherrscht wird, sind alle im Schlepptau der sündhaften Logik. Die guten Absichten und die guten Gesetze bleiben dem gegenüber ohnmächtig.

Im Römerbrief kann nicht von Sünde gesprochen werden, ohne vom Gesetz zu sprechen, denn wie Paulus selbst sagt, ist die Sünde tot ohne das Gesetz; die

Sünde bezieht ihr Leben aus dem Gesetz (Röm 7,8b). Deshalb hat Paulus keine Bedenken zu behaupten, dass die Macht der Sünde im Gesetz begründet ist. Das siebente Kapiel widmet er der Beteiligung des Gesetzes am Offenbarwerden der Sünde. Hier können wir feststellen, dass das Problem nicht das Gesetz an sich und allein ist; das Gesetz ist gerecht (Röm 7,12), es wurde gegeben, damit Menschen zusammenleben können, ohne einander zu töten. Das Problem ist der verhängnisvolle Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Gesetz. In Röm 7,10-11 schreibt Paulus: „Und ich fand heraus, dass dasselbe Gebot, das für das Leben da war, mir zum Tod gereichte, denn die Sünde benutzte das Gebot, um mich zu betrügen, und durch das Gebot tötete sie mich." Unter einem sündhaften System entfremdet sich das *Ich* einer Person in dem Moment, in dem sie sich dem Gesetz unterwirft, denn anstatt dass die Unterscheidung ins Spiel kommt, kommt es nur zur blinden Erfüllung des Gesetzes. Deshalb sagt Paulus, dass man, der Sünde unterworfen, unter dem Gesetz das macht, was man nicht tun will, was man vielmehr hasst (Röm 7,15). Die Verse Röm 7,7-13 erläutern die verhängnisvolle Beziehung zwischen Sünde und Gesetz sowie die darauf folgende Auslöschung des Gewissens des Subjektes. Doch da ist mehr: Die Verse Röm 7,14-24 stellen die unglückliche Beziehung zwischen der Sünde und dem Menschen, oder besser der konkreten Daseinsverfassung des Menchen *(conditio humana)* dar. Man sieht, dass in beiden Fällen das grundlegende Problem weder das Gesetz noch der Mensch, sondern die strukturelle Sünde *(hamartía)* ist, die das Gesetz und das menschliche Begehren in ihre Mechanismen verwandelt, um wirksam zu werden und ihre zerstörerische und todbringende Macht an den Tag zu legen.

Wenn die Sünde als ein sündhaftes System dargestellt wird, das das Gesetz und die menschliche Daseinsverfassung für sich benutzt, dann genügt es nicht, wenn sich das Herz des Einzelnen bekehrt, um der Korruption, der Verderbnis, Einhalt zu gebieten. Der einzige Ausweg besteht darin, dass eine andere Logik Platz greift, die dem Verstand und dem Handeln Orientierung verleiht. Es handelt sich um eine andere Gerechtigkeit, die unabhängig vom Gesetz ist. Paulus nennt sie die Gerechtigkeit Gottes (Röm 3,21), welche die Gerechtigkeit der Gnade ist. Er stellt eine neue Schöpfung vor, die es erfordert, der Sünde (dem sündhaften System) abzusterben und das Leben nicht an den Ansprüchen des Gesetzes zu orientieren, das von der Sünde völlig vereinnahmt ist, sondern an der Ordnung der Gnade, in der die Barmherzigkeit und die Unterscheidungsgabe die Vorherrschaft haben, die das Leben selbst und dessen soziales Umfeld fördert. Innerhalb dieser anderen Lebensweise stünden das Gesetz, die Institutionen, die Traditionen und die gesamte Logik des Gesetzes im Dienst am Leben und nicht umgekehrt. Konkret: Die Aufforderung lautet also nicht nur, der Habgier Einhalt zu gebieten, die zur Korruption führt, und innerhalb derselben Logik der Herrschaft der Sünde fortzufahren (Röm 6,1-2), sondern diese systemische Logik hinter sich zu lassen, die die grenzenlose Habgier aus sich heraus gebiert, in der die Korruption die Institutionen und Beziehungen durchdringt, und das Negative dieses perversen Verlaufsmusters aufzulösen. Die Gnade und die Barmherzigkeit wären hierbei die

Basiskriterien, die dazu verhelfen, der perversen Logik der Herrschaft zu entrinnen, die Paulus Sünde nennt.

[1] Napoleón Saltos Galarza, *Ética y corrupción. Estudio de casos. Informe final del proyecto Ética y corrupción. Proyecto Responsibilidad / Anticorrupción en las Américas*, o.O. 1989, 42 (Hervorhebungen von mir).

[2] Ebd., 46.

[3] Carlos Mesters u.a., *La lectura profética de la historia*, Dabar (Mexiko) 1997, 22.

[4] Im Hebräischen ist der erste Teil des Verses unvollständig. Es heißt hier nur, dass der Beamte oder Fürst verlangt und der Richter nach Bestechungsgeld verlangt. Daher rührt es, dass verschiedene Übersetzungen wiedergeben: Der Fürst und der Richter verlangen Bestechungsgeld und Entgelt.

[5] Reinier de Blois, *Towards a New Dictionary of Biblical Hebrew Based on Semantic Domains*, o.O. 2000.

[6] Edesio Sánchez - Esteban Voth - Marlon Winedt, *Denuncias de ayer que incomodan hoy. El mensaje del profeta Miqueas*, Miami 2008, 12.

[7] Eine andere überlieferte Bedeutung, die äußerste Enttäuschung beinhaltet, kann „Schweinerei" sein: vgl. Elsa Tamez, *Quando los horizontes se cierran. Relectura de Ecclesiástes o Qohelet*, San José 1990, 20-21.

[8] Micha tritt zwischen 725 und 701, während der Regierungszeit des Königs Hiskija, als Prophet auf. Er klagt die Korruption der Herrschenden sowohl im Nordreich als auch im Südreich an. Auf internationaler Ebene hatte Salmanassar V. von Assyrien Samaria dem Erdboden gleichgemacht (2 Kön 17,1-6; 18,9-11), und Juda war zu einem assyrischen tributpflichtigen Vasallenstaat geworden (Sánchez, *Denuncias de ayer*, 11). Kohelet taucht im 3. Jahrhundert während der Herrschaft der Ptolemäer in Alexandrien auf. Es ist ein Epochenwechsel mit Neuerungen auf allen Ebenen, doch die Ungerechtigkeiten und die versklavende Arbeit können nicht verborgen bleiben (Tamez, *Quando los horizontes se cierran*, 23-26).

[9] Jorge R. Etkin, *La doble moral de las organizaciones. Los sistemas perversos y la corrupción institucionalizada*, Madrid o.J., XIX.

[10] Ebd., XX.

[11] Ebd., 5.

[12] Ebd. 253.

[13] Teilweise habe ich diesen Abschnitt bereits in meinem Vortrag dargestellt: Elsa Tamez, *Poverty: Unrestricted Greed and Structural Sin.* Gehalten auf dem Kongress über Bibel und Gerechtigkeit an der St. Ambrose University in Iowa USA, Mai 2013.

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

Ist Gott käuflich?

Eine Spurensuche

Norbert Reck

> „He, Heilige Jungfrau!" ruft er, „du weißt doch, dass meine Frau, die Marulja, dir jeden Samstagabend Öl bringt und deine Lämpchen anzündet. Seit drei Tagen und drei Nächten windet sie sich in Schmerzen und fleht dich um Hilfe an. Hörst du sie nicht? Ich glaube wirklich, dass du taub geworden bist. [...] Wärest du nicht die Gottesmutter, so könntest du was mit diesem Knüppel erleben!"
>
> Nikos Kazantzakis

Kein Tag ohne Nachrichten über Korruption. Seit ich dabei bin, etwas darüber zu schreiben, fällt es mir noch stärker ins Auge: Korruptionsfälle sind fast so etwas wie das Grundrauschen unserer Zivilisation geworden; kein Land, keine Weltgegend scheint davon ausgenommen. Korruption zerfrisst zentrale Bereiche unseres Lebens, lässt rechtliche Strukturen ins Leere laufen, zerstört die Demokratie und unsere Beziehungen zu anderen Menschen. Steuert sie auch unser Verhalten gegenüber Gott?

Mit Blick auf Kazantzakis' Roman *Alexis Sorbas* wird man sagen können: Die zitierte Szene[1] mag in ihrer grotesken Überzeichnung eine Ausnahme darstellen, aber ihr Kern trifft eine verbreitete Praxis. Die Versuche von Menschen, Gott und die Heiligen durch Gaben, Gebete, Rituale oder Gelübde zu einem gewünschten Eingreifen zu bewegen, sich von ihnen Schutz und Hilfe zu erwirken, sind im Christentum weit verbreitet - auch heute. *Do ut des* („Ich gebe, damit du gibst") hieß dieses Prinzip in der römischen Antike; und bevor es zu einem allgemeinen Rechtsprinzip wurde (*quid pro quo,* Leistung gegen Gegenleistung), besagte es, dass man von den Göttern etwas Konkretes erwartete, wenn man ihnen Opfer brachte. Solche Erwartungen sind in den allermeisten Religionen - von den prähistorischen Anfängen bis in unsere Gegenwart hinein - anzutreffen.[2] Und sie haben einen gewichtigen Anteil an dem, was gemeinhin unter Religion verstanden wurde und noch immer wird.

„Ich gebe, damit du gibst": So haben es die Menschen gelernt, so wurde es ihnen vom frommen Brauchtum vermittelt - sie meinen es nicht böse. Und doch kann man dieses Verhalten als eine Art von Korruption bestimmen oder, genauer, als einen Korruptionsversuch: Man nähert sich einer machtvollen Institution und versucht, sie mit Geschenken, Leistungen oder Versprechen zu bewegen, den eigenen Wünschen gemäß zu handeln. Nicht um Recht oder legitime Ansprüche geht es dabei, sondern um besondere „Gnaden", die mit besonderen Gaben erkauft werden sollen. Die Bittsteller und Bittstellerinnen kommen als Untertanen, die Gebenden fungieren als Herrscher, und die miteinander getätigte Transaktion

definiert das Verhältnis beider zueinander als eines der Über- und Unterordnung, der Machtfülle und Unterwerfung.
Das wirft Fragen auf. Vor allem: Ist solche „Praxis des Glaubens" ein Auswuchs, der mit dem „eigentlichen" Christentum nichts zu tun hat? Oder ist sie doch ein quasi integraler Teil der christlichen Religion? Des Weiteren: Sind grundsätzlich alle Opfergaben, Spenden und frommen Taten, wie die Reformatoren glaubten, Versuche, Gott zu bestechen, und also verwerflich?[3] Stammen sie aus einer Opferpraxis, die insgesamt abzulehnen wäre? Und schließlich: Gibt es einen Ausweg aus der Selbsterniedrigung, in die man sich begibt, wenn man eine heilige Macht mittels Gaben um etwas anfleht? Muss man der Heiligen Jungfrau Gewalt mit dem Knüppel androhen, um seinen Stolz, seine Würde zu verteidigen?
Auf der Suche nach Antworten beschränke ich mich im Folgenden auf einige grundlegende Anhaltspunkte hierzu in der Bibel. Nicht umfassend, nicht systematisch, eher fragend und meditierend, ohne den Ausgangspunkt in meiner eigenen Zeit aus den Augen zu verlieren.

Opfer oder Manipulation?

In der Bibel hat der Diskurs über die Manipulierbarkeit Gottes markante Spuren hinterlassen. Er steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Opferpraxis, und es war in diesem Zusammenhang für Israel offenbar von höchster Wichtigkeit, die Vorstellung auszuschließen, das Opfern von Fleisch, Brot, Früchten und Getränken sei notwendig, um eine Gottheit mit ausreichend Nahrung zu versorgen und sich auf diese Weise ihres Wohlwollens zu versichern. Eine solche Praxis war in der benachbarten babylonischen Religion gängig, und sie mag auch in früheren Epochen in der Geschichte Israels durchaus eine Rolle gespielt haben.[4] Dagegen wendet nun der Dichter von Psalm 50 ein, dass niemand Gott etwas schenken *könne*, weil ohnehin die Erde und alles, was in ihr ist, Gott gehöre. Gott könne sich selbst bedienen, wenn „er"[5] es denn nötig hätte. Und so lässt der Psalmist Gott sprechen:

„Höre, mein Volk, ich rede. Israel, ich klage dich an, ich, der ich dein Gott bin.
Nicht wegen deiner Opfer rüg ich dich, deine Brandopfer sind mir immer vor Augen.
Doch nehme ich von dir Stiere nicht an noch Böcke aus deinen Hürden.
Denn mir gehört alles Getier des Waldes, das Wild auf den Bergen zu Tausenden.
Ich kenne alle Vögel des Himmels, was sich regt auf dem Feld, ist mein Eigen.
Hätte ich Hunger, ich brauchte es dir nicht zu sagen, denn mein ist die Welt und was sie erfüllt."
(Ps 50,7-12)

Hier geht es ausdrücklich nicht um eine Kritik der Opferpraxis schlechthin, sondern um die Zurückweisung der irrigen „Meinung, Gott habe Opfer nötig und sei damit zufriedenzustellen"[6]. Gott stellt klar, dass er nicht im mindesten auf die

Opfer Israels angewiesen ist, sofern sie als „Warenlieferung" verstanden werden. Gott *braucht* kein Fleisch aus der Viehhaltung der Menschen. Das Volk Israel wird dabei direkt angesprochen, und so darf man davon ausgehen, dass die erwähnten Vorstellungen nicht alleine bei den Babyloniern festzustellen waren, sondern immer wieder auch in Israel selbst. Offenbar schien es gelegentlich notwendig, den Rückfall in eigentlich überwundene Praktiken zu kritisieren und an das ganz andere Niveau der israelitischen Opfertheologie zu erinnern:

„Bring Gott als Opfer deinen Dank und erfülle dem Höchsten deine Gelübde! Rufe mich an am Tag der Not; dann rette ich dich und du wirst mich ehren." (Ps 50,14-15)

Das Dankopfer - und das nicht nur als innerlicher Dank, sondern als konkrete Opferfeier - wird hier als Gegenkonzept zur kritisierten warenförmigen Praxis angeführt: Es ist öffentliche Bezeugung von Dankbarkeit für Gottes Wohlwollen, Hilfe und Schutz; frohe Erinnerung an den geschlossenen Bund mit Gott und Erneuerung dieses Bundes (V. 5). Gott will nicht Waren, sondern die Bindung seiner Menschen an ihn. Das zeigt sich noch deutlicher in der Zusage, dass Gott diejenigen retten wird, die sich in ihrer Not an ihn wenden. Das gilt ganz kategorisch, ohne dass dafür Vorleistungen erbracht werden müssten; Gott möchte lediglich in Ehren gehalten werden für das, was er den Menschen Gutes tut.
Im Buch Exodus, in einer Anweisung für die Abhaltung von Opfern in Israel, die in ihrer Bedeutung „kaum zu überschätzen"[7] ist, lässt sich etwas von der Theologie dahinter entdecken, auch wenn die Passage zunächst anmutet wie eine rein auf die kultische Praxis zielende Vorschrift:

„Du sollst mir einen Altar aus Erde errichten und darauf deine Schafe, Ziegen und Rinder als Brandopfer und Heilsopfer schlachten. An jedem Ort, an dem ich meinem Namen ein Gedächtnis stifte, will ich zu dir kommen und dich segnen." (Ex 20,21)

Hinter diesen Worten steckt die bedeutungsvolle Aussage, „dass das Kommen Gottes nicht auf eine mythische Vergangenheit begrenzt ist, so wie sie etwa in den ersten Kapiteln der Genesis geschildert wird", sondern „dass Gott jedes Mal und immer kommt, wenn und wo ein Opfer ihm dargebracht wird"[8]. Die Opferhandlung ist ein Akt der Besinnung auf Gott, ein Akt der „Hinanhebung alles Irdischen zu Gott"[9], wie der bis heute für die jüdische Orthodoxie maßgebliche Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808-1888) formulierte, und dieser Akt veranlasst Gott dazu, zu seinen Leuten zu kommen.
Zugleich aber macht der Text klar, dass es nicht das Ritual des Opfers ist, das Gott sozusagen herbeizwingt, sondern dass es Gottes freier Wille ist, zu denen zu kommen, die sich seiner im Rahmen eines feierlichen Opfers erinnern. Gott gehorcht keinen magischen Riten, und er lässt sich nicht kaufen. Dass ihm geopfert wird, hat sogar eine völlig entgegengesetzte Bedeutung. Weder braucht Gott ein solches Opfer, noch ist hier zu erkennen, dass die Menschen ein Tier

brauchen, das sie symbolisch anstelle eines Menschen schlachten, um untereinander Frieden halten zu können. Die in diesem Text erwähnten Tiere weisen auf etwas anderes hin: „Die Tiere, die Gott als Opfer dargebracht werden - Schafe, Ziegen, Rinder - sind einfach die Haupterzeugnisse der Viehzucht, die bei solch außergewöhnlichen Gelegenheiten wie Festen [...] oder dem Kommen eines Gastes [...] geschlachtet und für ein Festmahl zubereitet werden."[10] Mit anderen Worten: Die Opferfeier, die in Israel maßgeblich sein soll, hat die Form eines Gastmahls. Das Fleisch wird Gott nicht im rohen Zustand vorgelegt; das Opfertier wird vielmehr gehäutet, zerlegt und gesalzen: Es wird zubereitet. Das Opfer ist keine Unterwerfung unter einen fordernden Gott, sondern beabsichtigt, „Gott einzuladen und damit ihn zu ehren"[11]. Und Gott kommt als Bundesgenosse, als Freund, um seine Menschen zu segnen, nicht als höhere Macht, die gnädig gestimmt werden müsste. Der Zielpunkt des Opfers ist der Segen Gottes, den Gott aber aus freiem Willen schenkt.

In Bezug auf die eingangs gestellten Fragen kann zunächst zweierlei festgestellt werden:

1. Es wird in Israel wahrgenommen, dass manche glauben, Gott mit Opfergaben überzeugen zu müssen, sich ihnen gnädig zuzuwenden. Diese Vorstellung wird aber entschieden zurückgewiesen, sie kommt in Israel wie in anderen Religionen vor, doch sie ist *kein* integraler Bestandteil des Glaubens an den Gott des Exodus - sie widerspricht diesem Glauben.
2. Dennoch soll es Opfer geben in Israel, aber eben nicht als Versuch, Gott zu manipulieren; ein Opfer soll vielmehr eine Dankfeier sein, eine praktische Bewusstmachung dessen, was man Gott *verdankt*. Auch Jesus stellt sich umstandslos in diese Tradition, wenn er beispielsweise einen Aussätzigen, den er geheilt hat, daran erinnert, dafür sogleich das von Mose vorgeschriebene Dankopfer darzubringen (Mt 8,4).

Auch wenn hier ein deutlicher Kontrast zur Praxis anderer Religionen festzustellen ist, geht es dabei nicht in erster Linie um Abgrenzung, sondern um das ernste theologische Anliegen, den eigenen Glauben freizuhalten von dem Sog, sich höheren Mächten - irdischen oder göttlichen - anzupassen oder zu unterwerfen. Ulrich Duchrow hat dies nachdrücklich auf den Punkt gebracht: „Die hebräische Bibel bekämpft nicht andere Religionen, sondern die Verwandlung des eigenen sklavenbefreienden Gottes in einen Gott des Goldes und der Macht."[12]

Damit ist der zentrale Punkt angesprochen: Die Fragestellung berührt in ihrem Kern das unverwechselbare Profil des Gottes des Exodus.

Norbert Reck, geb. 1961, Dr. theol., ist verantwortlicher Redakteur der deutschen Ausgabe von CONCILIUM. Er ist Mitglied im Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Veröffentlichungen u.a.: Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz (1998); Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken (2003); Beim Gehen entsteht der Weg. Gespräche über das Leben vor und nach Auschwitz (mit Hanna Mandel, 2008). Anschrift: Arndtstr. 5, 80469 München, Deutschland. E-Mail: norbert.reck@mnet-mail.de.

„Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen"

Den Auftakt zum Exodus bildet der Dialog zwischen Mose und Gott, der aus dem brennenden Dornbusch am Berg Horeb spricht (Ex 3,1-17). Der Text ist reich geschichtet und überreich mit Kommentaren und Spekulationen versehen worden. Ich beschränke mich hier auf zwei Aspekte.
Die im Mittelpunkt stehenden Worte *ehje ascher ehje* (in der Einheitsübersetzung: „Ich bin der ‚Ich-bin-da'") haben eine Auslegungstradition hervorgerufen, die mit unserer Fragestellung korrespondiert. Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber hat sie exemplarisch auf den Punkt gebracht: Ihm zufolge ist *ehje ascher ehje* keine Aussage über das Wesen Gottes, seine Ewigkeit oder gar seine „Aseität", sondern ein Zuspruch, den die Menschen von Gott brauchen: dass Gott mit ihnen sein wird, wenn sie sich auf den Weg aus der Sklaverei machen. Mit diesem Zuspruch verbindet sich zugleich eine Vorstellung von der Nicht-Manipulierbarkeit Gottes, die „alle magische Unternehmung zunichte, aber auch überflüssig macht":

„Das erste ehje *spricht einfach zu: Ich werde da sein (je und je bei meiner Schar, bei meinem Volk, bei euch) - also braucht ihr mich nicht zu beschwören; und das folgende* ascher ehje *kann nach allen Parallelen nur bedeuten: als welcher immer ich dasein werde, als der ich je und je dasein werde, d.h. so wie ich je und je werde erscheinen wollen, ich selber nehme meine Erscheinungsformen nicht vorweg - und da meint ihr, mit irgendwelchen Mitteln mich bestimmen zu können, hier und nicht anderswo, jetzt und nicht anderswann, so und nicht anderswie zu erscheinen! Zusammen also: ihr braucht mich nicht zu beschwören, aber ihr könnt mich auch nicht beschwören."*[13]

Doch nicht nur um die negative Bestimmung einer nicht vorhandenen Manipulierbarkeit Gottes dürfte es hier gehen, sondern mehr noch um die positive „theologische Neuprägung eines radikalen Gottesverständnisses"[14]: Im Spiel mit den Bedeutungen der Worte *ehje ascher ehje* kommt vor allem „die Dominanz des göttlichen ‚Seins' und ‚Werdens' zur Sprache"[15]. Das menschliche Leben wird hier in seiner alles umfassenden Bezogenheit auf JHWH hin gedeutet, und JHWH erscheint hier als „der in die Menschheitsgeschichte eingreifende, die menschlichen Beziehungen absolut bindende Gott, der nach ureigenem Ermessen Sicherheit und Zukunft gewährt"[16]. Was dieser Gott tut, tut er aus eigener Souveränität, aus freiem Willen, und nicht weil menschliche Handlungen ihn dazu veranlassten. Und so wendet sich JHWH den in Ägypten versklavten Hirtennomaden zu und kündigt es Mose an:

„Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land ..." (Ex 3,7-8)

Nicht Opfer oder beeindruckende Frömmigkeit haben diesen Gott zum Eingreifen veranlasst; er musste auch nicht erst auf die Leiden seiner Leute hingewiesen

werden. Er selbst hat die Notlage „ihrer Menschenrechte gewaltthätig beraubter Menschen“[17] erkannt - und sich entschieden zu handeln. Gott habe, so schreibt Hirsch, „jeden Streich und jede Pein und jede Bitterkeit mitgefühlt“[18]. Und das ist entscheidend: Gott fühlt mit den Menschen mit[19]; er will nicht, dass sie leiden; er will ihre Freiheit.

Hätten diese Sklaven mit Opfergaben und Bettelei von Gott die Gnade erwirkt, sie in die Freiheit zu führen, wären sie vielleicht aus Ägypten herausgekommen, aber niemals frei geworden. Sie wären auf immer zu Sklaven Gottes geworden, immer in seiner Schuld, immer kniefällig, immer die nächste Gnade erflehend. Aber Gott war ihnen nicht willfährig, sondern tat etwas ganz anderes: Er zeigte Mitgefühl, orientierte sich an Menschenrecht und Freiheit. Und darin ist die Würde der Menschen beschlossen: Sie haben Rechte, ihnen steht ein Leben in Freiheit zu, sie müssen darum nicht betteln. Und garantiert wird dies genau dadurch, dass Gott sich nicht korrumpieren lässt.

Auf derselben Linie liegt dann auch die folgerichtige Verbindung von Unbestechlichkeit und Recht, die das Buch Jesus Sirach (das nicht zum jüdischen und protestantischen, aber zum katholischen Bibelkanon gehört) im 2. Jahrhundert v. Chr. formuliert:

„Versuche nicht, ihn [Gott] zu bestechen, denn er nimmt nichts an; vertrau nicht auf Opfergaben, die durch Unterdrückung erworben sind. Er ist ja der Gott des Rechts, bei ihm gibt es keine Begünstigung.“ (Sir 35,14-15)

Segen anstelle von Tausch- und Leistungslogik

Dass Gott „nichts annimmt“, sondern sich an das Recht hält, ist mehr als eine erbauliche Vorstellung. Es ist die Bekräftigung, dass Gott etwas ganz anderes ist als bloß eine höhere Macht, der man sich fügen muss und die man sich gefügig machen müsste. Es ist ein Gott, „der *von sich aus* den Segen auf den Menschen verströmt“[20], reines Geschenk und Ausdruck der umfassenden Solidarität mit den Menschen. In einer kapitalistischen Welt, die auf Leistung und Gegenleistung beruht, mag dies als peinlich oder gar paternalistisch empfunden werden. Man lässt sich nicht gerne etwas schenken und wird unsicher, wenn man kein passendes „Gegengeschenk“ zur Hand hat. Doch im Glauben an den Gott des Exodus liegt die Durchbrechung dieser Tausch- und Leistungslogik, in der wir zumeist gefangen sind. Gott ist der Freund, der zum Gastmahl kommt, nicht einer, der bestochen und zur Hilfe gedrängt werden müsste.

Wenn ich in einem Land lebte, in dem es unmöglich ist, für meinen Vater ein Krankenhausbett zu bekommen, ohne dem behandelnden Arzt gleich einen Umschlag mit Bargeld zuzustecken, würde ich mich dem sicher unterwerfen, um meinem Vater zu helfen. Aber mein Glaube erinnerte mich daran, dass Gott sich andere Verhältnisse wünscht. Und das könnte mich darin bestärken, mich mit einer solchen Situation nicht abzufinden, auch wenn ich aus ihr nicht so-

gleich aussteigen kann. Der Glaube ist das Bestehen auf einer größeren Gerechtigkeit.

Theologinnen und Theologen lächeln meist milde über die Menschen, die „Messen bestellen", um etwas dafür zu tun, dass verstorbene Angehörige in den Himmel kommen, über Menschen, die täglich Kerzen in den Kirchen anzünden, um Gott oder die Heiligen auf ihre Probleme aufmerksam zu machen usw. Diese Verhaltensweisen haben ja in der Tat etwas rührend Frommes. Doch das Lächeln darüber belässt die Menschen in einer Untertanenreligion, in einer Einübung in die alltägliche Korruption, gegen die die Bibel auf vielen Seiten protestiert. Und wenn Theologinnen und Theologen, Priester oder Gemeindemitarbeiterinnen hier nicht den Mund aufmachen und bei der „Unterscheidung der Geister" helfen, dann tragen sie dazu bei, dass diese Menschen den befreienden Gott des Exodus nie kennenlernen.

Dasselbe gilt für die (meist fundamentalistischen) Gruppen, die für irgendwelche Anliegen zu „Gebetsstürmen" aufrufen in der Annahme, sie könnten auf diese Weise Druck auf Gott ausüben, sie könnten Gott mit ihrer vermeintlich ungestümen Liebe bewegen, sich ihrer Anliegen anzunehmen: Sie wissen offenkundig nichts vom Gott der Bibel. Ihre Mitglieder sind nicht nur Untergebene einer höheren göttlichen Macht, die sie anbeten, sondern zugleich nervtötende Kinder, die gelernt haben, dass sie ihren Eltern mit pausenlosem Quengeln ihren Willen aufzwingen können - ein in mehrfacher Hinsicht unerwachsenes, unmündiges Verhalten. Gerade bei diesen Menschen ist deutlich zu beobachten, wie die entwürdigende Mischung aus Unterwerfung und kindlichem Aufbegehren Aggressionen weckt, die aber, weil sie gegen ihren „Gott" nicht ausgelebt werden dürfen, schnell auf die „Feinde des Glaubens" umgeleitet werden müssen.

Der zornige Ehemann aus *Alexis Sorbas*, der der Jungfrau Maria mit dem Knüppel droht, scheint in einer ähnlich brachialen Kindlichkeit stecken geblieben zu sein, hat aber wohl den psychohygienischen Vorteil, dass er seinen Zorn direkt auf die andere Seite der Tauschbeziehung zu richten weiß, anstatt Dritte seine Aggression spüren zu lassen.

Anstelle von Drohungen mit dem Knüppel hat Israel eine vertiefte Opfertheologie entwickelt, die an die Stelle archaischer Austauschvorstellungen das Dankopfer für den Segen Gottes setzt. Jesus von Nazaret lebte genau aus dieser Spiritualität; dennoch hat sie sich in den christlichen Kirchen weniger tief verwurzelt als in den jüdischen Gemeinden. Der Gott der christlichen Verkündigung erscheint immer wieder allzu leicht verwechselbar mit den Unterwerfung fordernden, käuflichen Gottheiten, zu denen die Menschen in ihrer Not immer wieder Zuflucht nehmen. Gliche der christliche Gottesdienst etwas mehr einem Gastmahl von freien Menschen, zu denen Gott freudig als Freund hinzukommt, könnte sich eine andere Dynamik Bahn brechen. Dass die Menschen - auch in schwierigen, ungerechten Verhältnissen - mit ihrem Gott als Freie leben können, in Würde und mit Widerstandskraft, hat die Bibel ihnen immer zugetraut. Sie hat sie niemals für so korrupt gehalten, wie Augustinus das tat.

[1] Nikos Kazantzakis, *Alexis Sorbas,* Reinbek/Hamburg 1995, 52.

[2] Vgl. etwa Peter Antes, *Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart,* Stuttgart 2006.

[3] Vgl. nur, neben vielen anderen Stellen, Luthers Maxime „Man soll geben, aber nicht Gott und Menschen bestechen" in: *Luthers Evangelien-Auslegung,* Bd. 2: Das Matthäus-Evangelium Kapitel 3-25, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [4]1973, 129. Vgl. auch Bo Christian Holm, *Gabe und Geben bei Luther,* Berlin 2006, 176; Jürgen Werbick, *Erlösung durch Opfer? - Erlösung vom Opfer?,* in: Magnus Striet - Jan Heiner Tück (Hg.), Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg i. Br. 2012, 59-81, 74.

[4] Vgl. Klaus Koch, Art. *Opfer,* in: ders. u.a. (Hg.), Reclams Bibellexikon, Stuttgart [6]2000, 374.

[5] Selbstverständlich, das hat sich herumgesprochen, ist Gott kein „Er". Wenn im Folgenden dennoch das männliche Pronomen hier und da Verwendung findet, dann einerseits deshalb, um unseren Zusammenhang mit Texten unserer Tradition nicht geschichtslos zu kappen, und andererseits, *weil* wir inzwischen wissen, dass dieses Pronomen ungenügend ist. Andere Pronomina könnten die Illusion nähren, über einen „besseren" Ausdruck zu verfügen.

[6] Beat Weber, *Werkbuch Psalmen. Die Psalmen 1 bis 72,* Stuttgart 2001, 230.

[7] Alfred Marx, *Opferlogik im alten Israel,* in: Bernd Janowski - Michael Welker (Hg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt am Main 2000, 129-149, 131.

[8] Marx, *Opferlogik,* 132.

[9] Samson Raphael Hirsch, *Der Pentateuch. Übersetzt und erläutert. Zweiter Teil: Exodus,* Frankfurt am Main 1893, 221.

[10] Marx, *Opferlogik,* 134.

[11] Ebd., 135.

[12] Ulrich Duchrow, *Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven,* München 2013, 216.

[13] Martin Buber, *Das Königtum Gottes,* in: ders., Werke (Bd. II: Schriften zur Bibel), Heidelberg/München 1964, 485-723, 624.

[14] Manfred Görg, *Wege zu dem Einen. Perspektiven zu den Frühphasen der Religionsgeschichte Israels,* in: Münchener Theologische Zeitschrift 37 (1986), 97-115, 100.

[15] Ebd.

[16] Ebd., 101.

[17] Hirsch, *Der Pentateuch,* 21.

[18] Ebd.

[19] Dieses Mitgefühl Gottes gilt übrigens auch den Ägyptern, die bei der Befreiung im Meer umkommen, wie später der Talmud konsequenterweise feststellen wird: „Die Dienstengel wollten nämlich ein Lied anstimmen, da sprach der Heilige - gepriesen sei er - zu ihnen: Meiner Hände Werk ertrinkt im Meer, und ihr wollt ein Lied anstimmen?!" (*Babylonischer Talmud,* Traktat Megilla, 10b)

[20] Manfred Görg, *In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament,* Düsseldorf 1993, 173. (Hervorhebung von mir - N.R.)

concilium

Theologisches Forum

Ohne Mandela: Was hätte mir in meinem Leben und meiner Arbeit gefehlt?

Anthony Egan

Juli 1985: Der nationale katholische Studentenverband versammelt sich in der Nähe von Stutterheim am Ostkap, mitten im sich anbahnenden Ausnahmezustand. Wir diskutieren darüber, wie unser Glaube in konkretes Handeln umgesetzt werden kann. Unter uns sind einige, die den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigern werden, einer, der später einmal die Gender-Gesetzgebung des neuen Südafrika entwerfen wird, und ein oder zwei Aktivisten des ANC. Zwischen den Diskussionen macht ein Buch unter uns die Runde: Mein Kampf gegen die Apartheid (No Easy Walk to Freedom, 1973) *von Nelson Mandela. Es ist natürlich ein verbotenes Buch, und sein Besitz ist illegal. Obwohl Mandela wegen Hochverrats seit 1964 - zwei Jahre vor meiner Geburt - im Gefängnis war, erweckte er die Sensibilität dieser mehrheitlich weißen Gruppe von Universitätsstudenten.*

Meine Erinnerungen an Mandela reichen zurück in meine Teenagerzeit. Offiziell galt er als kommunistischer Terrorist, der darauf versessen sei, die (weiße) christliche Zivilisation zu zerstören. Doch aus den Informationsbruchstücken, die der staatliche Zensor übersehen hatte (und geprägt von meinen Eltern, die, auch wenn sie unpolitisch waren, an eine faire Behandlung aller Menschen glaubten und mich auf eine Schule der Maristenbrüder schickten, wo es keine Rassentren-

nung gab), war ich zu dem Schluss gekommen, dass „das System" (die Regierung) log, dass es eine Forderung der Gerechtigkeit war, Mandela freizulassen, und dass Südafrika ein demokratisches Land werden sollte.
Während ich dann an der Universität von Kapstadt Geschichte studierte und an einem kirchengeschichtlichen Projekt für das religionswissenschaftliche Department arbeitete und mich dabei langsam von der Skepsis zum Glauben und schließlich zu den Jesuiten vorantastete, war es wiederum Mandelas inhaftierter „Geist", der meinen befreiungstheologisch ausgerichteten katholischen Glauben, die Studentenbewegung und das Bewusstsein für die südafrikanische Geschichte, das die etablierten Mythen sabotierte, miteinander verband. Ich war von Haus aus kein Aktivist, sondern sah mich eher als Forscher und freien Journalisten; mein einziger Beitrag zum „Kampf", den ich anführen kann, war das Verfassen detaillierter Besprechungen von Büchern, die oft schon verboten waren, als die Buchbesprechung endlich erschien. Der zuständige Redakteur bei der Zeitung *Argus* in Kapstadt war dabei mein stets bereitwilliger Komplize! (Und ja, natürlich hoffte ich, dass Madiba* einige meiner Besprechungen im Gefängnis zu lesen bekam.)
Als männlicher Weißer unterlag ich der Wehrpflicht in der südafrikanischen Armee, die illegal Namibia besetzt hielt und im eigenen Land den Widerstand unterdrückte. Obwohl ich die Kampagne für die Abschaffung der Wehrpflicht unterstützte, erwies ich mich auch hier nicht als Aktivist: Ich bemühte mich erfolgreich um Zurückstellungen aus Studiengründen, die zuletzt über das Wehrpflichtalter hinausreichten. Wäre mir die Zurückstellung aber verweigert worden, war ich entschlossen, einer sechsjährigen Gefängnishaft entgegenzusehen (der Strafe für Wehrdienstverweigerung). Mandela war hier mein Vorbild: Einige Prinzipien waren einfach nicht verhandelbar.

Januar 1990: Beim Tee am religionswissenschaftlichen Department der Universität Kapstadt erklärt Professor John de Gruchy ein paar Tage vor der Parlamentseröffnung: „Ich denke, [Präsident F. W.] de Klerk wird Mandela nächste Woche aus der Haft entlassen und Verhandlungen über die Demokratie eröffnen." Wir sagen John, dass er verrückt sei.
2. Februar 1990: Jetzt sind wir *die Angeschmierten.*

Anthony Egan SJ, geb. 1966 in Kapstadt, ist promovierter Historiker, studierte außerdem Theologie und Philosophie und arbeitet am Jesuit Institute South Africa in Johannesburg. Lehraufträge in Medizinethik und Sozialethik an den Universitäten von Witwatersrand und Pretoria sowie am St.-Augustine-College in Johannesburg. Veröffentlichungen u.a.: Signs of the Times: The Church and War in the 21st Century (2012); The Politics of a South African Catholic Student Movement 1960–1987 (1991). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Begünstigen die südafrikanischen Kirchen des ‚Wohlstandsevangeliums' die Korruption?" in Heft 4/2014. Anschrift: St Ignatius House, 15 Molesey Avenue, Auckland Park, Johannesburg 2092, Gauteng, Südafrika. E-Mail: anthegan2@gmail.com.

Ich habe Nelson Mandela nie persönlich kennengelernt. Zwischen 1990 und 2003 verbrachte ich fast neun Jahre in der Jesuitenausbildung in Großbritannien und den USA. In Südafrika war ich während eines Großteils seiner Präsidentschaft und während seines Ruhestands bis zu seinem Tode.

Ich glaube nicht an die Theorie, dass „große Männer" die Geschichte bestimmen. Die Veränderung war unausweichlich: Sowohl die internationale Isolation Südafrikas, der Zusammenbruch der Wirtschaft als auch der innere politische Stillstand und das Ende des Kalten Kriegs trugen dazu bei. Ebenso wenig schaffte Mandela den Umbruch von 1994 im Alleingang: Dieser kam durch hartnäckige Verhandlungen zustande, an denen neben Madiba noch viele andere beteiligt waren. Zeitweise erforderte Mandelas Misstrauen gegenüber de Klerk die flankierende Arbeit anderer, was er auch bereitwillig einräumte. Was er allerdings die ganze Zeit über offen zeigte, war sein festes Eintreten für nicht-verhandelbare grundlegende Prinzipien bei gleichzeitigem Pragmatismus in weniger wichtigen Angelegenheiten.

Ein großer Teil unserer Verklärung Mandelas war unangebracht. Er hatte seine Fehler, war kein Heiliger - was er auch demütig zugab. So sehr seine Präsidentschaft zur Versöhnung beitrug, so leicht ließ sie gelegentlich bei inkompetenten Regierungsbeamten Milde walten. Jedoch ist es Ersteres, für das man ihn im Gedächtnis behalten wird.

Entschlossen, das zerrissene Land zu einen, unterstützte er 1995 eine schwächelnde, fast ausschließlich weiße nationale Rugbymannschaft und vereinte das ganze Land hinter dem Außenseiterteam, das dann tatsächlich trotz verschwindend geringer Chancen die Weltmeisterschaft gewann. Er machte sogar mich zu einem (zeitweiligen) Rugby-Fan! Nach diesem Erfolg setzte er sich für die Wahrheits- und Versöhnungskommission ein, deren Aufgabe es war, die von allen Seiten begangenen Gräueltaten während des Kampfs gegen die Apartheid zu untersuchen, und er stellte sich damit gegen seine eigene Partei, in der manche es ablehnten, dass ihre „Exzesse" in den Abschlussbericht der Gräueltaten zwischen 1960 und 1994 aufgenommen wurden. Von uns hätten viele nicht den Mut gehabt, gegen die eigene Seite aufzutreten, aber Mandela hatte davor keine Angst: Noch im Ruhestand erhob er seine Stimme gegen die bizarre „Aids-Leugnerei" und die wachsende Korruption im ANC.

Was hat dies alles für mich bedeutet? Angefangen von der Zeit, als er ein „Geist" oder Mythos für uns war, dessen Worte wir 1985 heimlich unter uns herumreichten, bis zu seinen Jahren als Verhandlungsführer, Präsident und „Elder Statesman" sowie als geliebter (und schmerzlich vermisster) „Großvater" des heutigen Südafrika, besetzt Nelson Mandela einen komplexen, aber unauslöschlichen Platz in meinem Leben. Ich habe mein Leben in den letzten gut vierzig Jahren parallel zu Madiba gelebt. Und ich habe viel von ihm darüber gelernt, wie man moralisch lebt.

Nelson Mandela ist ein Musterbeispiel aristotelisch-thomasischer Tugendethik: mit dem klugen Einsatz von Gerechtigkeit, Mut und Mäßigung, mit der Kraft zur Unterscheidung, wann Kompromisse am Platz sind und wann man fest zu seinen Prinzipien stehen muss. Vor allem kannte er sich selbst, mit allen Fehlern, Nachteilen und Mängeln, und er war jederzeit bereit, sich zu ändern. Er wusste instinktiv, dass man ohne Veränderung nicht wachsen kann. Aus dieser Selbsterkenntnis heraus war er in der Lage, andere zu verstehen, ob sie nun Genossen

oder Gegner waren. Und aus dieser inneren Stärke heraus konnte er seine Feinde besiegen und seine Freunde kritisieren. Er konnte sich in die (manchmal zutiefst unsympathischen) Anderen einfühlen und freudig in deren Chaos eintreten - was eine prägnante Definition von Gnade ist.

Als jemand, der Ethik studiert hat, habe ich von vielen großen Philosophen und Theologen gelernt. Als Dozent habe ich versucht, andere zu unterrichten und - allzu fehlbar! - selbst zu praktizieren, was ich predige. Von Kindheit an haben mich dabei Menschen wie Nelson Mandela inspiriert.

Ohne Mandela wäre mein moralisches Leben (und vermutlich auch das Leben anderer) ärmer gewesen.

* In Südafrika wird Mandela häufig als Zeichen der Ehrerbietung bei seinem Clannamen Madiba genannt (Anm. d. Ü.).

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Freiheiten, die sich überschneiden: Nachdenken über Mandelas Vermächtnis

Sarojini Nadar

In meiner Antrittsvorlesung[1], die ich kürzlich an der Universität von KwaZulu-Natal hielt (ein Anlass, der den Übergang von der Universitätsdozentin zur Lehrstuhlinhaberin markiert), stellte ich ein paar kritische Überlegungen über die Begriffe „Glaube" und „Feminismus" an. Im südafrikanischen Hochschulwesen der Post-Apartheid-Ära, welches auf den Prinzipien einer säkularen Nation basiert (auch wenn wir in Wirklichkeit religiös pluralistisch sind) und der Utopie einer wissenschaftlich-rationalen akademischen Welt nachhängt, erhielten diese Begriffe den Status von „schmutzigen Wörtern", d.h. „faith" (Glaube) und „feminism" werden als „f-words" betrachtet. Dabei verkennen Gesellschaft wie Wissenschaft, dass ein intersektionaler Ansatz gebraucht wird, um sich mit den Überschneidungen in den enormen lokalen und globalen Kämpfen auf sozialer, politischer, wirtschaftlicher, ökonomischer und kultureller Ebene, mit denen wir es heute zu tun haben, auseinanderzusetzen. (Ein Beispiel dafür ist die Gewalt aufgrund des sozialen Geschlechts.)

Unter den vielen Geschenken, die Nelson Mandela der Welt und Südafrika gemacht hat, war das bedeutendste für mich als südafrikanische Frau seine Fähigkeit, Freiheiten zu gegenseitigen Überschneidungen zu bringen.

Die Definitionen von Freiheit gehen davon aus, dass zur Freiheit mindestens zwei Dinge gehören: erstens die Abwesenheit von Zwang und zweitens die Möglichkeit der Wahl - das Recht auszuwählen, was für einen selbst von Wert ist. Amartya Sen[2], der Träger des Wirtschafts-Nobelpreises von 1998, schreibt in seinem Buch *Development as Freedom* (deutsch unter dem Titel *Ökonomie für den Menschen* erschienen), dass das Recht oder unsere Fähigkeit zur Wahl von dem eingeschränkt wird, was er „Un-Freiheiten" nennt. Diese „Un-Freiheiten" sind ihrem Wesen nach nicht individuell, sondern strukturell. Mit anderen Worten: Sen meint, dass der Wert unserer individuellen Freiheit in den Strukturen steckt, die uns nicht nur rechtlich und politisch, sondern auch sozial und kulturell beherrschen. In Südafrika glauben die meisten, dass wir ein freies Land sind, weil die Regierung, die an der Macht ist, für Werte der Freiheit eintritt - Freiheiten, die hart erkämpft wurden mit Blut, Schweiß und Tränen und die besonders eindringlich (aber nicht ausschließlich) Ausdruck fanden im Leben unseres großen Papa Mandela, wie er von jungen Südafrikanern und Südafrikanerinnen liebevoll genannt wird.

Im Südafrika nach der Apartheid sind wir so dankbar für die politischen Strukturen, die bei uns herrschen und uns zu einer freien Nation machen, dass wir allzu leicht die anderen Strukturen vergessen - kulturelle, schulische und vor allem religiöse und spirituelle Strukturen, die ebenfalls bei uns herrschen. Es handelt sich dabei um Strukturen, die vielleicht Freiheit predigen, aber in ihrer Praxis Unfreiheit verbreiten. Eine Umfrage des *Medical Research Council* zum Missbrauch von Frauen zeigt das in aller Klarheit. Sie zitiert einen Befragten, der Gewalttaten an seiner Ehefrau verübt hat und offen erklärte: „Ich glaube nicht an Demokratie zu Hause. Das ist etwas für die Regierung da oben, aber nicht für daheim."[3] Mit anderen Worten: „Daheim" verfährt dieser Mann gemäß seinen kulturellen und religiösen Überzeugungen und seiner sozialen Herkunft - nicht als Bürger eines Landes, nach dessen Verfassung seine Frau gleichberechtigt ist.

Damit führt uns Sens Denken zu einer wichtigen Erkenntnis: Freiheit kann nicht auf dem Weg der Gesetzgebung allein erreicht werden. Die „Freiheits-Charta" Südafrikas, die vom Volkskongress am 26. Juni 1955 in Kliptown bei Johannesburg verabschiedet wurde, bildet die Grundlage der südafrikanischen Verfassung. Die zehn Prinzipien der „Freiheits-Charta" lauten folgendermaßen:

1. Das Volk soll regieren!
2. Alle Volksgruppen sollen gleiche Rechte haben!
3. Das Volk soll Anteil bekommen am Reichtum des Landes!
4. Das Land soll denen gehören, die es bestellen!
5. Vor dem Gesetz sollen alle gleich sein!
6. Alle sollen gleiche Menschenrechte genießen!
7. Es soll Arbeit und Sicherheit für alle geben!

8. Die Türen des Lernens und der Kultur sollen für alle geöffnet werden!
9. Es soll Häuser, Sicherheit und Komfort für alle geben!
10. Frieden und Freundschaft sollen herrschen!

Die Rechte und Gesetze, die seit dem Untergang der Apartheid verabschiedet wurden, beruhen auf den Prinzipien von Gleichheit und Wiederherstellung, wie sie die „Freiheits-Charta" versprochen hatte. Das gilt beispielsweise für den *Domestic Violence Act* von 1998, den *Civil Union Act* von 2006, der gleichgeschlechtlichen Paaren das Heiraten erlaubt, den *Restitution of Land Rights Act* von 1994, den *South African Schools Act* von 1996 und den *Education Laws Amendment Act* von 1999, der gleichberechtigte und angemessene Schulbildung ermöglicht. Diese Gesetze schaffen die rechtlichen Voraussetzungen für die Umsetzung der Prinzipien der „Freiheits-Charta". Doch während diese Einzelgesetze alle zweifellos existieren, ist uns zugleich schmerzhaft bewusst, dass wir immer noch in einem der gewalttätigsten und ungleichsten Länder der Welt leben, in dem Frauen, Menschen mit homosexueller Orientierung und Kinder oft einen gewaltsamen Tod erleiden. Offenbar sind sie nicht die Begünstigten der Freiheiten, die die Demokratie versprochen hatte. Wir leben in einem Land, in dem an arme Kinder keine Schulbücher ausgegeben werden und wo Schüler und Eltern weggestoßen werden, wenn sie an den „Türen des Lernens" rütteln. Dies alles geschieht, weil die Demokratie nur Freiheit im rechtlichen Sinne bringen kann. Die Verwundbarsten in der Gesellschaft aber brauchen nicht lediglich rechtliche Freiheit, sondern eine Freiheit, die aus einem tiefen Engagement für Fürsorge und Gerechtigkeit entsteht. Wenn wir die Herausforderungen, vor denen unser Land steht, angehen wollen, dann müssen wir verstehen, dass die verschiedenen Freiheiten sich überschneiden müssen! Das ist es, was Nelson Mandela mit seiner Praxis verkörperte.

So sagte Nelson Mandela beispielsweise auf einer Versammlung anlässlich des von der UNO proklamierten „Internationalen Tages der Solidarität mit dem palästinensischen Volk" am 4. Dezember 1997: „Wir wissen nur allzu gut, dass unsere Freiheit unvollkommen ist ohne die Freiheit der Palästinenser."[4] Und in seinem ersten Bericht „Zur Lage der Nation" 1994 sagte Mandela die mittlerweile berühmten Worte: „Freiheit kann nicht erreicht werden, solange sich die Frauen nicht von allen Formen der Unterdrückung emanzipieren konnten."[5] Jedes dieser Statements macht deutlich, wie Nelson Mandela uns zu einem „Denken der Überschneidungen" anregte. Mit anderen Worten: Sein Zusammendenken von Rassismus, Sexismus, Homophobie, Klassenherrschaft usw. schafft die Gelegenheit, über Strategien gegen Unterdrü-

Sarojini Nadar ist Professorin der Bibelwissenschaften am Centre for Constructive Theology der Universität von KwaZulu-Natal. 2014 wurde sie mit dem Distinguished Teachers' Award (DTA) für herausragende Leistungen in der Lehre ausgezeichnet. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Zur Politik der Versöhnung. Die Neubeschreibung des verwundeten Körpers in der feministischen Körperhermeneutik" in Heft 1/2013. Anschrift: School of Religion and Theology, University of KwaZulu-Natal, Private Bag X01, Scottsville, KwaZulu-Natal 3209, Südafrika. E-Mail: nadars@ukzn.ac.za.

ckung nachzudenken, die sich um mehr als nur um politische oder rechtliche Freiheiten drehen.

Unglücklicherweise ist dieses Verlangen nach einer Überschneidung der Freiheiten im Südafrika der Post-Apartheid-Ära verlorengegangen. Das kam deutlich zum Ausdruck in einem Statement von Angie Motshekga, der Vorsitzenden des Frauenbundes des ANC. Als man sie zum überwiegend männlichen Vorstand des ANC auf dem Wahlparteitag von 2012 in Mangaung befragte, antwortete sie: „Wir sind keine feministische Organisation!" Es hat den Anschein, als sähen die Machthaber im Südafrika der Gegenwart die Feministinnen auf ähnliche Weise, wie Nelson Mandela im Südafrika der Apartheid gesehen wurde: als Terrorist. Das Gespür für das Missverhältnis zwischen der Ablehnung des Rassismus und der gleichzeitigen Akzeptanz des Sexismus scheint bei jenen verlorengegangen zu sein, die nicht willens sind, in Feministinnen Freiheitskämpferinnen zu sehen, nicht Terroristinnen. Mandelas Vermächtnis verlangt von uns zu erkennen, dass sich Freiheiten ihrem Wesen nach immer überschneiden. In der Tat sind wir nicht frei, solange die Palästinenser nicht frei sind, solange die Frauen nicht frei sind, solange die Armen nicht frei sind. Jede Philosophie der Freiheit, die uns die Realität der Überschneidung ignorieren lässt, ignoriert das Vermächtnis, das Mandela uns hinterlassen hat.

[1] Unveröffentlichte Antrittsvorlesung mit dem Titel "Negotiating the 'F-words' in Academia: 'Faith' and 'Feminism' within Contexts of Gender-Based Violence", gehalten am 6. August 2014 im Howard College Theatre an der Universität von KwaZulu-Natal.

[2] Amartya Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft,* München 2000 (Original: *Development as Freedom,* Oxford 1999).

[3] Naeemah Abrahams - Rachel Jewkes - Ria Laubscher, *"I Do Not Believe In Democracy In The Home": Men's Relationships With And Abuse Of Women,* unter: www.mrc.ac.za/gender/nodemocracy.pdf, 23, 6. Mai 2014.

[4] Ansprache von Präsident Nelson Mandela beim Internationalen Tag der Solidarität mit dem Palestinensischen Volk, 4. Dezember 1997, in Pretoria, Südafrika. Text unter: www.anc.org.za/show.php?id=3384, 11. August 2014.

[5] State of the Nation Address 1994, siehe unter: www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv02424/04lv03370/05lv03427.htm, 11. August 2014.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

João Batista Libânio SJ

19. Februar 1932 – 30. Januar 2014

Maria Clara Bingemer

Für die lateinamerikanische und brasilianische Theologie ist noch vor Kurzem ein Jahr voller Verheißungen und Hoffnungen angebrochen. Der Pontifikat von Papst Franziskus verspricht bessere Zeiten für eine offenere, progressivere und vom II. Vaticanum geprägte Art und Weise, über den Glauben nachzudenken. Man verspürt Freude und große Hoffnung. Am 30. Januar 2014 haben Trauer und Erschütterung diese entusiastischen Gefühle überdeckt - getröstet allein durch die Hoffnung auf Auferstehung.

Aufgrund eines schweren Herzinfarkts haben wir João Batista Libânio SJ, einen großen Theologen, Lehrer, Forscher mit einem umfangreichen veröffentlichten Werk und einen Pionier der Befreiungstheologie verloren. Trotz seiner 82 Jahre schien Libânio noch voll im Leben zu stehen. Gesund, voller Humor, hager und athletisch, arbeitete er unermüdlich an der Fakultät der Jesuiten (FAJE) in Belo Horizonte, unterrichtete und begleitete Abschlussarbeiten. Doch innerhalb von zwei Minuten, noch bevor er die Exerzitien für die Ordensfrauen des Ordens Nossa Senhora de Sion in Curitiba abschließen konnte, verstarb er und legte sein Leben in die Hände Gottes, der seine Leidenschaft und sein Lebenssinn war.

João Batista Libânio wurde in Belo Horizonte, Minas Gerais, im Herzen von Brasilien geboren. Bereits als Jugendlicher fühlte er sich zu einem Leben als Priester berufen, und so trat er ins Institut Aloisianum in Rio de Janeiro ein, den Ort für die jungen Männer vor Antritt ihres Noviziats.

1947 trat der Junge aus Minas Gerais, noch keine 16 Jahre alt, der Gesellschaft Jesu bei. Er studierte Philosophie an der philosophischen Fakultät der Jesuiten in Nova Friburgo, in Rio de Janeiro, und belegte zusätzlich Seminare in romanischen Sprachen an der Päpstlichen Universität von Rio de Janeiro (PUC-Rio). Sein theologisches Studium absolvierte er an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt, wo er die Möglichkeit hatte, mit den Großen der europäischen Theologie zu studieren. Sein Studium schloss er an der Päpstlichen Universität Gregoriana (PUG) in Rom mit dem Doktortitel in Theologie ab. Während seiner Zeit in Rom war er außerdem Studiendirektor des päpstlichen Kollegs „Pio Brasileiro", an dem die jungen, in Rom studierenden Seminaristen und Priester aus Brasilien leben. Die Zeit während des Zweiten Vatikanischen Konzils verbrachte er ebenfalls in Rom (1962-1965) und pflegte Kontakt zu allen brasilianischen Bischöfen und Beratern. Es war ihm dadurch möglich, ein tiefgehendes und langfristiges Verständnis von seiner Ortskirche zu erlangen und sich unter den Bischöfen

bekannt zu machen, die in jenem jungen und brillanten Mann einen verheißungsvollen Theologen erkannten, der die Rezeption des Konzils in Brasilien voranzutreiben vermochte.

Als er 1968 nach der Verteidigung seiner Doktorarbeit nach Brasilien zurückkehrte, widmete er sich der Lehre und Forschung in der Theologie. Er wurde Theologieprofessor an der Jesuiten-Universiät Vale do Rio dos Sinos in São Leopoldo in der Region Rio Grande do Sul sowie am theologischen Institut der Päpstlichen Universität von Minas Gerais. Im Anschluss war er viele Jahre lang Professor an der Päpstlichen Universität von Rio de Janeiro, an der er ebenfalls Dekan der theologischen Fakutät war. 1982 kehrte Libânio im Zuge des Umzugs der theologischen Abteilung der Jesuiten nach Belo Horizonte zurück. Bis zu seinem Tod lehrte er Theologie an der jesuitischen Fakultät für Philosophie und Theologie (FAJE) in Belo Horizonte. Zusätzlich zu dieser intensiven Dozententätigkeit verrichtete er in den letzten Jahren einen Vikarsdienst in der Gemeinde Nossa Senhora de Lourdes in Vespasiano in der Region Belo Horizonte - eine pastorale Aufgabe, die er mit Freude und Leidenschaft bis zu seinem Tod ausgeübt hat.

Von Anfang an stand sein theoretisches Tun in direkter Verbindung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die vom lateinamerikanischen Episkopat zum ersten Mal auf ihrem Treffen 1968 in Medellín, Kolumbien, vertreten wurde - im selben Jahr, als Libânio aus Rom zurückkehrte.

Während der 1970er Jahre bereiste Libânio gemeinsam mit anderen wichtigen Vertretern der brasilianischen und lateinamerikanischen Theologie - wie z.B. Leonardo und Clodovis Boff, Frei Betto u.a. - das Land und den Kontinent, besuchte Diözesen, Prälaturen und kleine Gemeinden in den ärmsten Regionen. Dort verkündete er eine neue Art und Weise, Theologie zu treiben, ausgehend von den Armen und ihrer von Leid und Unterdrückung geprägten Wirklichkeit.

Er war einer der größten Hermeneutiker und Vertreter des befreiungstheologischen Dreischrittes, der auf Joseph Cardijn und seine Christliche Arbeiterjugend zurückgeht: Sehen, Urteilen, Handeln. Als ein großer Multiplikator schulte Libânio viele, die in der Pastoral tätig waren - Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien - und sorgte dafür, dass sie dem einfachen Volk die neue Berufung der Kirche verkündeten, die von der Befreiungstheologie inspiriert in den Basisgemeinden konkretisiert werden sollte. Er begleitete und leitete zahlreiche nationale Treffen der Basisgemeinden und beriet ebenfalls im Zuge seiner hermeneutischen und theologischen Arbeit die Konferenz aller Geistlichen in Brasilien und das nationale Institut für die Pastoral der brasilianischen Bischofskonferenz.

Neben dieser intensiven theologisch-pastoralen Aktivität, bei der er sich laufend zwischen Seminarraum und Treffen auf Diözesan- und Gemeindeebene hin- und herbewegte, widmete sich Libânio noch einem weiteren Arbeitsfeld: Er sah es als seine Aufgabe an, junge Universitätsstudierende der Mittelklasse in Muliplikatoren des neuen Geistes, der in der Kirche wehte, zu verwandeln. So begleitete er über Jahre hinweg treu eine Gruppe Jugendlicher, die schließlich erwachsen wurden, heirateten, Kinder bekamen und sich weiterhin mindestens einmal im

Jahr trafen. Die Gruppe, die er zärtlich „die Truppe" nannte, traf sich, um miteinander zu teilen, zu reflektieren und zu feiern - und dies immer unter der kompetenten und inspirierenden Begleitung des Priesters. Einige dieser Jugendlichen verfolgten eine theologische Karriere, andere wurden Experten im Bereich Kommunikation oder auf anderen Berufsfeldern, doch alle trugen stets im Gepäck, was sie beim Meister in lebendiger Weise gelernt hatten.

Für diese Gruppe und andere Jugendliche, denen er Unterricht, Exerzitien, Intensivkurse erteilte, schuf er eines seiner wichtigsten Bücher: *A formação da consciência crítica* (dt. „Die Bildung des kritischen Bewusstseins"), ein Werk in zwei Bänden, in dem er drei zentrale Momente der Entwicklung des modernen menschlichen Bewusstseins beschreibt: das Objekt, das Subjekt und das Soziale. Dank dieses Werkes haben sehr viele Jugendliche, erwachsene Laien sowie Priester und Ordensleute sich dieser Weiterentwicklung verschrieben: von einem naiven Bewusstsein, das uns von einer traditionellen Spiritualität vermittelt wird, hin zu einem kritischen Bewusstsein, das die Wirklichkeit mit forschenden Augen betrachtet, interpretiert und von dort aus das Leben und die Praxis erneuert und verändert.

Libânio war Autor von ca. 125 Büchern; 36 davon waren Monographien, die weiteren entstanden gemeinsam mit anderen Autoren. Einige wurden ins Spanische, Italienische und sogar ins Deutsche übersetzt. Darüber hinaus schrieb er Artikel für Zeitungen und Fachzeitschriften sowie Rezensionen neu veröffentlichter Bücher.

Als erfahrener Professor im Fach Fundamentaltheologie, einer Disziplin, die er viele Jahre unterrichtete, veröffentlichte er besonderes viele Werke in diesem Bereich. Darunter finden sich seine bekanntesten Monographien wie z.B. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade* (dt. „Eine Theologie der Offenbarung ausgehend von der Moderne"), ^{6}2012; *A religião no início do milênio* (dt. „Die Religion zu Beginn des Jahrtausends"), ^{2}2011; *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação* (dt. „Glauben in einer Welt von viel Gläubigkeit und wenig Befreiung"), ^{2}2010; *Qual o futuro do Cristianismo?* (dt. „Welche Zukunft hat das Christentum?") ^{2}2008; *Eu creio - Nós cremos. Tratado da fé* (dt. „Ich glaube - wir glauben. Eine Abhandlung über den Glauben"), ^{2}2005; *Qual o caminho entre o crer e o amar?* (dt. „Welcher Weg fürt uns zum Glauben und zur Liebe?"), 2005; *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão* (dt. „Das Zweite Vatikanische Konzil: Auf der Suche nach einem ersten Verstehen") 2005; *Fé* (dt. „Der Glaube"), 2004.

Er arbeitete außerdem zum Thema Eschatologie, das er ebenfalls viele Jahre unterrichtete. Das Buch, das daraus entstand und bei dem ich auf seine Einladung hin mitarbeiteten durfte, damals noch als Studentin der Abschlussklasse, wurde in einer Buchreihe zur Befreiungstheologie veröffentlicht und in verschie-

Maria Clara Lucchetti Bingemer ist Professorin für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. 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.

dene Sprachen übersetzt: *Escatologia Cristã. O novo céu e a nova terra* (dt. *Christliche Eschatologie. Der neue Himmel und die neue Erde*, Düsseldorf 1987), ^{3}1996.
Währenddessen verlor er die Themen, die ihm wichtig waren, nicht aus dem Auge. So entstand u.a. 1987 sein Buch *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo* (dt. „Theologie der Befreiung: Ein Studienbuch"), ein unerlässliches Werk für alle, die sich mit dem Anliegen und den Inhalten der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die das 20. Jahrhundert so stark geprägt hat und die immer noch lebendig und produktiv ist, vertraut machen wollen. In eine ähnliche Richtung geht ein weiteres seiner bewundernswerten, aktuelleren Werke: *Olhando para o futuro: Prospectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina* (dt. „In die Zukunft schauen. Theologische und pastorale Perspektiven für das Christentum in Lateinamerika") von 2003.
Als Lehrer, der er war, dachte und schrieb er viel über Bildung. Er besaß eine fundierte Kenntnis der Materie, wie an seinem Werk ersichtlich wird: *Educação católica:* atuais tendências (dt. „Die katholische Erziehung: Aktuelle Tendenzen"), 1983; *Mística e missão do professor* (dt. „Die Mystik und die Sendung des Lehrenden"), 1997; *Introdução à vida intelectual* (dt. „Einführung in das intellektuelle Leben"), ^{2}2002; *A arte de formar-se* (dt. „Die Kunst, sich zu bilden"), ^{4}2004; *Em busca de Lucidez. O fiel da balança* (dt. „Auf der Suche nach der Klarheit des Verstandes. Das Zünglein an der Waage"), 2008.
Angesichts seiner vielfältigen theologischen Publikationen wird deutlich, dass Libânio verschiedene Eigenschaften auf harmonische Art und Weise vereinte: Er war ein radikaler theologischer Denker, ein leidenschaftlicher Priester und ein Mystiker, entflammt von Glauben und Spiritualität. Er war nicht nur ein akademischer Theologe, sondern auch ein Menschenbildner. Er schrieb nicht nur Bücher, sondern verstand es auch, neue Generationen von Christen und Theologen auszubilden, die heute in der Welt leben und der Gesellschaft und der Kirche dienen.
Wie sein Freund und Kollege Leonardo Boff schreibt, war Libânio zeitlebens zwei Dingen treu: „der Kirche und dem Papst, trotz der bedauernswerten Dinge, die passierten. Er hat die Theologie nie von der Pastoral getrennt. Darum ist er einer der meistgeliebten Kirchenvertreter und -berater. Zweitens war er immer der Option für die Armen und ihrer Befreiung treu, sodass er gut und gerne als einer der wichtigsten Vertreter der Befreiungstheologie weltweit gelten kann (...)."
Wir alle, die wir das Privileg hatten, mit ihm zu lernen und zusammenzuleben, wollen hinzufügen: Libânio wird sowohl als authentischer Hermeneut des Wortes Gottes als auch der Wirklichkeit des Volkes, das Gott liebt, im Gedächtnis der Theologiegeschichte bleiben. Der Theologe ist aufgrund seiner Berufung, seines Berufes und seines Dienstes nicht so sehr dazu verpflichtet, Antworten auf Fragen zu finden, sondern sich verantwortlich zu zeigen und auf die Bedürfnisse und Nöte zu hören. Es gilt auf das zu hören, was direkt oder ursprünglich von Gott oder aus der Schrift kommt, sowie auf die Bedürfnisse der Kirche, der Glaubensgemeinschaften und der Theologen selbst, wenn diese auch - ebenso wie jene der Schrift oder der Kirche - meist von einem Mitmenschen an uns herangetragen werden. So gesehen ist der Theologe das Gedächtnis der Verantwortung,

d.h., er verfügt über die Fähigkeit, auf die Wünsche und Nöte der anderen zu hören und auf diese zu antworten.

Was den Theologen zum Theologen macht, ist vor allem seine Verantwortung - und sie ist einzigartig wie seine Sendung, die er sowohl von Gott als auch von den anderen erhält. Und die christliche Theologie ist dazu aufgerufen, gemeinsam mit der Gemeinschaft der Heiligen, die diesen über 2000 Jahre alten Weg beleuchtet, ein begründetes Zeugnis von dieser Hoffnung zu geben. Libânio war ein solcher Theologe, Mystiker und Priester.

Er dachte über die Geheimnisse von Gottes Offenbarung nach und er unterstützte zahlreiche Generationen darin, es ihm nachzutun. Er bildete aus, inspirierte und motivierte Hunderte von Personen, zu Multiplikatoren der Theologie zu werden, der er sein Leben widmete. Im Glauben verrichtete er für sein Volk den Dienst und die Sendung, der er bis zum letzten Tag treu blieb. Das können die einfachen Leute seiner geliebten Gemeinde Vespasiano bestätigen, die treu und liebevoll seine Predigten aufnahmen, niederschrieben und veröffentlichten.

Er nahm das Leben und - damit einhergehend - die Berufung zur Theologie als eine Gabe an. „Ich habe nicht darum gebeten zu leben", sagte er anlässlich seines 80. Geburtstags. „Als Schöpfer war es zuerst Gott, der mir das Leben gegeben hat." Die Anerkennung dieser „Nachrangigkeit", die den Rahmen seiner Theologie im Sinne der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils bildet, ist ein Merkmal des Lebens und der Arbeit dieses großen Theologen: „Ich versuche, die Probleme der Gegenwart aus der Perspektive des christlichen Glaubens zu sehen. An erster Stelle steht somit die Perspektive der Fundamentaltheologie und das Nachdenken über die aktuelle Kultur." Und er ergänzt: „Jedes Mal besinne ich mich mehr auf den historischen Jesus, und ausgehend von ihm suche ich nach dem, was die Pastoral und die theologischen Studien erleuchten könnte. So gehört es zum Kern der ignatianischen Spiritualität, den Meditationen über die Geheimnisse des Lebens Jesu in den *Geistlichen Übungen* möglichst viel Raum zu geben."

Mit dieser ignatianischen Note möchten wir den Nachruf auf diesen großen Jesuiten beschließen. Sein Erbe wird sicherlich für gegenwärtige und zukünftige Generationen von Christinnen und Christen inspirierend sein. Es ist unsere Aufgabe, uns dieses Erbes würdig zu erweisen.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Miriam Leidinger

David Noel Power OMI

14. Dezember 1932 – 19. Juni 2014

Susan A. Ross

David Power starb am 19. Juni 2014 im Alter von 81 Jahren in Washington, D.C. Geboren und aufgewachsen in Irland, studierte Power Theologie in Rom. Er war dort Student während des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er kehrte nach Irland zurück, um als Mitglied des Oblatenordens Seminaristen in Theologie zu unterrichten, lehrte sodann in Rom und übernahm 1977 einen Lehrstuhl an der Katholischen Universität in Washington, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2000 lehrte. Im Anschluss daran unternahm er ausgedehnte Reisen zu Oblatenmissionen überall auf der Welt und hielt außerdem diszipliniert an seinem Programm von Veröffentlichungen fest. Von 1969 bis 1991 gehörte er dem Herausgeberkreis von CONCILIUM an und gab 17 Themenhefte mit heraus.

Power war einer der weltweit führenden Fachleute für Sakramententheologie und übte einen starken Einfluss auf Generationen von Theologen aus, die entweder seine Studenten an der Katholischen Universität von Amerika waren oder ihn von seinen zahlreichen Publikationen her kannten. Schon früh in seiner Laufbahn kam er zu dem Schluss, dass der Unterricht in Liturgie eine ernsthafte Reform benötigte, denn vieles davon - so hielt er in einer knappen intellektuellen Autobiographie fest - bestand bis dahin nur aus „Rubriken", d.h. aus Anweisungen, welche Gesten der Priester machen sollte und wann sie in der Messe an der Reihe waren. Indem er sich umfassenden Studien der Geschichte und der Hl. Schrift widmete und die ergiebige Atmosphäre in Rom während des Konzils in sich aufnahm, trug Power zur Revolutionierung der Theologie und des Unterrichts der Sakramente, der Liturgie und der Kirche bei. Er tauchte ein in die Werke von Denkern wie Paul Ricœur, Mircea Eliade und Clifford Geertz, die sein eigenes Denken tief beeinflussten.

Unter seinen vielen Schriften waren *Unsearchable Riches: The Symbolic Nature of Liturgy* (1984), *The Sacrifice We Offer: The Tridentine Dogma and its Reinterpretation* (1987), *Gifts that Differ: Lay Ministries Established and Unestablished* (1980), *Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition* (1992), *Sacrament: the Language of God's Giving* (1999) und *Mission, Ministry, Order: Reading the Tradition in the Present Context* (2008).

Zu den vielen von ihm mitherausgegebenen CONCILIUM-Ausgaben zählen so einflussreiche Hefte wie *Symbole und künstlerische Ausdrucksformen im Gottesdienst* (mit Luis Maldonado, 2/1980); *Politik und Liturgie* (mit Hermann Schmidt, 2/1974); *Musik und Gotteserfahrung* (mit Mary Collins, 2/1989) und *Kultur, religiöse Traditionen, Liturgien* (mit Hermann Schmidt, 2/1977). Wie er schrieb,

hatte die Mitarbeit an CONCILIUM „einen tiefen und prägenden Einfluss auf mein Denken", und er meinte damit insbesondere die Notwendigkeit, Theologie und Kirche als „geschichtlich sich entwickelnde" verstehen zu lernen.

Seine Studenten Michael Downey und Richard Fragomeni ehrten Power 1992 mit einer Festschrift unter dem Titel *A Promise of Presence*. Er empfing den Berakah-Preis der Nordamerikanischen Akademie für Liturgie und den John-Courtney-Murray-Preis der Katholischen Theologischen Gesellschaft Amerikas. In seiner intellektuellen Autobiographie bemerkte er, dass für ihn das Augenmerk auf „der Gegenwart Jesu Christi unter den vielen Völkern", das man insbesondere in den Publikationen seit seiner Emeritierung findet, dasjenige war, dem er die meiste Aufmerksamkeit wünschte.

In seinen letzten beiden Jahren kämpfte er um seine Gesundheit, doch er schrieb auch: „Ich habe - zumindest zum Teil - gelernt, was es heißt, sich Pflege und Fürsorge zu wünschen, die Liebe zu entdecken, die andere zeigen, wenn sie sich meiner Bedürfnisse annehmen, dankbar zu sein und sich nicht zu schämen, wenn man Hilfe braucht." So habe er in seinen Mitpatienten und Pflegerinnen und Pflegern „eine neue Gemeinschaft gefunden". Sein Werk wird weiter Einfluss haben bei allen Theologen, die sich für Liturgie, die Sakramente, Kirche, Ökumene, Religion und Kultur interessieren. Seine Nachfolger bei CONCILIUM wie auch seine Studenten und Leser ernten weiterhin die Früchte seiner Gelehrsamkeit und Großzügigkeit.

Susan A. Ross ist Professorin und Vorsitzende des Departments für Theologie an der Loyola-Universität Chicago. Sie ist Präsidentin der Catholic Theological Society of America. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: sross@luc.edu.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

„Gesellschaftlicher Krebs"

Jorge Mario Bergoglio / Papst Franziskus: Korruption und Sünde. Eine Einladung zur Aufrichtigkeit, Freiburg i.B.: Herder 2014, 76 S., € 7,99.

Sven Litzcke - Ruth Linssen - Sina Maffenbeier - Jan Schilling: Korruption: Risikofaktor Mensch. Wahrnehmung - Rechtfertigung - Meldeverhalten, Wiesbaden: Springer VS 2012, 162 S., € 34,99.

Birger P. Priddat - Michael Schmid (Hg.): Korruption als Ordnung zweiter Art, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011, 238 S., € 37,99.

Korruption ist der Missbrauch einer Vertrauensstellung in der Politik, in der Wirtschaft oder im öffentlichen Bereich zugunsten des eigenen Vorteils. Korruption führt zu materiellen wie immateriellen Schäden. Schmiergelder, überteuerte Angebote oder falsch abgerechnete Leistungen beispielsweise erhöhen die wirtschaftlichen Gesamtkosten, behindern nachhaltiges Wachstum und müssen letztlich von der Gemeinschaft getragen werden. Auf Dauer schwächt Korruption das Vertrauen in die bestehenden Institutionen und führt zu einem Ansehensverlust des Staates.

Unter dem Titel *Korruption und Sünde* wurde ein Vortrag von Kardinal Jorge Mario Bergoglio erneut aufgelegt. Der frühere Erzbischof von Buenos Aires und jetzige Papst Franziskus hat mehrfach den „gesellschaftlichen Krebs", wie er Korruption in seiner Enzyklika *Evangelii Gaudium* nennt, verurteilt, an prominenter Stelle anlässlich seines offiziellen Besuches beim italienischen Staatspräsidenten, Giorgio Napolitano, im November 2013. Für den Papst wurzelt die „Krankheit" Korruption in persönlichen Sünden einzelner Akteure, breitet sich dann aber unkontrolliert im Körper des Gemeinwesens aus und verfestigt sich als

strukturelle oder soziale Sünde. Sitze Korruption tief im Wesen einer Gesellschaft, wuchere sie nahezu unkontrolliert weiter, und das unabhängig von der jeweiligen Regierungsposition.

Die politische oder sozialwissenschaftliche Debatte über Korruption setzt Papst Franziskus voraus; ihm geht es um die ethische und gleichfalls spirituelle Dimension dieses Phänomens: „Es gäbe keine gesellschaftliche Korruption ohne korrupte Herzen" (S. 40). Das Herz werde dann korrupt, wenn es nicht mehr in der Lage sei, sich auf etwas anderes zu beziehen. Erinnert werden kann an das Bild vom „Schatz" aus dem Matthäusevangelium, an den wir unser Herz hängen. Doch gelte es, wie der Papst mahnt, zu entscheiden, um was für einen Schatz es geht: einen, der das Herz „befreit und erfüllt oder es zerstört und versklavt" (S. 41).

Das sündhafte Grundübel der Korruption ist für den Papst die Bindung an die Immanenz, die grundlegende Selbstbezogenheit dessen, der sich korrumpieren lässt. Die Versuchungsgeschichte Jesu zeigt, so der Jesuit Michael Sievernich in seiner Einführung in das Papstbändchen, was Korruption so anziehend macht - damals wie heute: das Streben nach Besitz, Unverwundbarkeit und Macht, das keine anderen Bindungen mehr zulässt (vgl. S. 21). Der Papst nimmt kein Blatt vor den Mund, wenn er beschreibt, was es heißt, immer tiefer in den Sumpf der Korruption zu geraten: Wer sich selbst als alleinigen Maßstab setzt, verliere auf Dauer an Schamgefühl, sondere sich ab und verfalle in Triumphalismus. Der Korrupte kenne keine Freunde mehr, sondern allein Komplizen; er wolle den anderen zum Gleichgesinnten machen.

Die genannten Tendenzen sieht der Papst - allerdings reichlich holzschnittartig - auch bei jenen vier Gruppen am Werk, denen sich Jesus während seines öffentlichen Wirkens gegenübersah. Pharisäern, Sadduzäern, Essenern und Zeloten wohnte, so verschieden sie auch waren, die Tendenz inne, sich abzusondern und das eigene Verhalten zum Maßstab der Dinge zu erklären. Jesus sei diesem Verhalten entgegengetreten, indem er die uralten Verheißungen seines Volkes zu erneuern versuchte. Die mahnenden Worte des Papstes sind zugleich ein Weckruf an die Kirche selbst. So alt wie die Kirche, das lehrt ein Blick in die Apostelgeschichte, ist auch die Versuchung, geistliche Güter oder Ämter zu kaufen oder zu verkaufen. Als Jesuit lenkt der Papst am Ende seines Beitrags den Blick besonders auf die Ordensgemeinschaften. Für sie bestehe die grundlegende Gefahr darin, die Berufung zum Ordensstand selbstbezogen zu leben und als „immanente Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit" misszuverstehen.

Der Papst vermittelt interessante aszetische Anstöße, über den menschlichen Hang zur Korruption nachzudenken. Unklar bleibt am Ende allerdings, wie die sozialmoralischen Ressourcen - sei es in der Gesellschaft oder in der Kirche - so gestärkt werden können, dass sich ein korruptes Klima erst gar nicht entwickelt. Die Gedanken des Papstes sind hier eher Appell als Medizin. Jedenfalls wird der Aufruf, sich auf die eigenen Wurzeln zu besinnen, als Antwort auf Strukturen der Sünde nicht ausreichen. An dieser Stelle hätte man sich gerade von der Einführung, die der Verlag dem Bändchen vorangestellt hat, etwas mehr analytische

Kraft gewünscht. Nicht ganz fern liegt der Eindruck, die Einleitung sollte eher dabei helfen, den kurzen Vortrag aufgrund des großen Namens zu einer eigenen Buchpublikation aufzumotzen.

Sven Litzcke, Ruth Linssen, Sina Maffenbeier und Jan Schilling untersuchen in ihrer Studie *Korruption: Risikofaktor Mensch,* unter welchen Bedingungen die Hemmschwelle zur Korruption sinkt. Dabei betrachten sie nicht nur die Korruption in Wirtschaft und Verwaltung, sondern auch im sozialen Sektor: ein Phänomen, das nicht selten schamhaft verschwiegen wird.
Korruption sei nicht allein ein Problem unterentwickelter Staaten, sondern führe gleichfalls in Deutschland zu erheblichen Schäden. Auch wenn von einem Anstieg des allgemeinen Korruptionsniveaus hierzulande nicht die Rede sein könne, müsse doch „ein großes Dunkelfeld" angenommen werden, da „durch Korruption eine Win-win-Situation zwischen den Beteiligten entsteht und kein personifiziertes Opfer existiert, das Strafanzeige erstatten könnte" (S. 2). Wie die Studie zeigt, wird das *Anbieten* oder Gewähren von Vorteilen moralisch als weniger problematisch angesehen als die *Annahme* entsprechender Vorteile.
Die Autoren schlussfolgern aus ihren Daten, dass personenbezogene Faktoren - allerdings nicht der gemessene Intelligenzwert - stärker auf die Bewertung von Korruption durchschlagen als situationsbezogene. So halten Personen mit einer zynischen Grundeinstellung Korruption in der Regel für vertretbarer. Untersucht wurden Studierende der Wirtschafts-, Verwaltungswissenschaften und der Sozialen Arbeit. Dabei zeigen sich durchaus auffällige Unterschiede zwischen den Gruppen:
Wirtschaftsstudenten neigen eher dazu, korruptes Verhalten zu entschuldigen, als Studierende der anderen beiden Bereiche. Als Entschuldigungsgrund gilt vor allem die Vorteilsnahme für einen guten Zweck (beispielsweise den Erhalt von Arbeitsplätzen), ohne dass damit eine persönliche Bereicherung verbunden wäre. Die Studenten der Verwaltungswissenschaften, die später vor allem in Gefahr stehen, Korruptionsnehmer zu werden, befürworteten am stärksten von allen drei Gruppen drastische Maßnahmen bei der Korruptionsbekämpfung (z.B. Strafanzeigen). Gleichzeitig zeigt sich aber auch, dass angehende Verwaltungswissenschaftler wenig Probleme mit der Annahme von Vorteilen haben, solange keine Gegenleistung erfolgt - ein Befund, der erklärt, warum die Praxis des sogenannten „Anfütterns" funktioniert.
Nicht bestätigt wurde die Hypothese, Studierende der Sozialen Arbeit würden Korruption weniger hart sanktionieren, da sie eher Verständnis für individuelle Notlagen aufbrächten. Allerdings zeigt die Studie, dass Studierende aus dem sozialen Bereich vor allem informelle Sanktionsmöglichkeiten (z. B. das vertrauliche Gespräch) bevorzugten.

Korruption lässt eine „Ordnung zweiter Art" entstehen. Dies ist die These, die dem Sammelband *Korruption als Ordnung zweiter Art* von Birger P. Priddat und Michael Schmid zugrunde liegt. Zwischenräume sozialer Komplexität wür-

den genutzt, um sich soziale und wirtschaftliche Vorteile zu sichern. Dabei könnten sich soziale Karrieren entwickeln, die auf der Vorderbühne der Gesellschaft gar nicht denkbar wären. Wer sich korrupter Mechanismen bedient, verzichte auf rechtliche Regulierung. Korruption basiere vielmehr auf reziprokem Vertrauen. Und gerade dies mache es für den Rechtsstaat so schwierig, sie einzudämmen.

Reziprozität, so Peter Graeff in seinem handlungstheoretisch ausgerichteten Beitrag „Korruption und Sozialkapital" für den genannten Sammelband, sei das Kriterium, nach dem Akteure in Korruptionsnetzwerken ihre Entscheidungen treffen. Dieses Kriterium sei, wie Birger P. Priddat im Beitrag „Korruption als second-life-economy" darlegt, volkswirtschaftlich zwar ineffizient, aus Sicht der individuellen Akteure als rationale Wahl aber nachvollziehbar. Die Wahrscheinlichkeit, dass illegale Verträge auffliegen, werde abgewogen mit dem zu erwartenden Nutzen. Auf diese Weise werde das mit der Korruption verbundene Risiko handhabbar. Gerechtfertigt würde das korrupte Verhalten vor sich selbst als „raffinierte Form des Wettbewerbs". Auf Dauer erodiere, so der Wirtschaftswissenschaftler der Universität Witten-Herdecke, das Vertrauen, auf dem die Marktwirtschaft aufruht.

Korruption etabliert eine Ordnung zweiter Art, die für sich genommen durchaus nach rationalen Kriterien funktioniert. So zeigt Michael Schmid in seinem Beitrag mit Hilfe der „Rational choice"-Theorie auf, welche Logiken rationaler Besitzsicherung in mafiösen oder terroristischen Systemen wirksam seien. Margit Weihrich macht in ihrem Beitrag eine neue Qualität im „Geschäftsmodell" der Mafia aus; diese trete nicht mehr länger als Anbieter von Schutzangeboten auf, sondern achte im globaler werdenden Schattengeschäft zunehmend nur noch auf den eigenen Schutz.

Wie an verschiedenen Stellen des Sammelbandes deutlich wird, sind bei Korruption die Übergänge fließend. Lobbyismus ist zunächst legal, stellt aber in den westlichen Ländern auch so etwas wie die „zivilisierte" Variante der Korruption dar. Bezahlt werde dabei nicht in direkten Geldleistungen, sondern mit der Aussicht auf eine künftige Stellung oder einen einflussreichen Posten. Im Wohlfahrtsstaat spielten klientelistische Erwartungsstrukturen eine wichtige Rolle. Die Politik beanspruche für immer größere Bereiche der Daseinsvorsorge eine Zuständigkeit und gewinne so immer mehr Macht über das Publikum. Politische Verbindungen der Antragsteller zu den politischen Entscheidungsträgern würden so zu einer zentralen Quelle informeller Macht. Die Verwaltung verliere als Gegengewicht zur politischen Macht an Bedeutung, da immer mehr Verwaltungsposten nach politischen Kriterien besetzt würden.

Die beiden abschließenden Beiträge des Bandes widmen sich der Situation einzelner Länder und fragen nach der Funktion von Korruption innerhalb der Gesellschaften Japans bzw. Kenias.

Die Stärke des Sammelbandes von Priddat und Schmid liegt darin, Korruption nicht allein isoliert aus rechtlicher, politischer, ökonomischer oder ethischer Perspektive zu betrachten. Vielmehr werden durch die Verschränkung verschie-

dener system- oder handlungstheoretischer Ansätze die sozialen Strukturen offengelegt, die Korruption begünstigen und am Leben erhalten. Korruption stiftet zunächst einmal Ordnung. Sie wirksam zu bekämpfen, wird nur gelingen, wenn deutlich wird, welche Bedürfnisse durch Beziehungen korrupter Art befriedigt werden. Entscheidend wird es sein, diesen Bedürfnissen auf gemeinwohlförderliche Art gerecht zu werden.

Axel Bernd Kunze

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Welt und trinitarische Gotteslehre



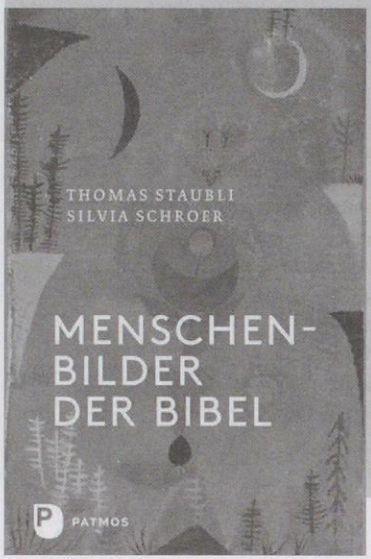
Ottmar Fuchs
Der zerrissene Gott
Das trinitarische Gottesbild in den Spannungen der Welt

Format 14 x 22 cm
232 Seiten
Paperback
€ 19,99 [D] / sfr 28,90
ISBN 978-3-7867-2992-1

Kann ein »lieber Gott« bedeutsam sein in einer Welt, die von vielen Menschen nicht als »lieb«, sondern als zerrissen und ungerecht erfahren wird? Kann Gottes innerstes Wesen unberührt bleiben von Leiderfahrungen und Katastrophen?
Sich dieser Frage zu stellen, führt im christlichen Bereich dazu, die Brüche des Lebens in das trinitarische Verständnis Gottes selbst einzuzeichnen und darin auch die Menschwerdung Gottes in Christus bis zum Äußersten zu treiben.
Dies hat Auswirkungen auf die Würdigung der Volksfrömmigkeit, auf die Hoffnung über die Todesgrenze hinaus, auf das pastorale Handeln und auf das Gebet.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

Das umfassendste Kompendium zum Thema!



Thomas Staubli / Silvia Schroer
Menschenbilder der Bibel

Format 16 x 24 cm
690 Seiten
über 400 Strichzeichnungen
Hardcover
€ 35,– [D] / sfr 46,90
ISBN 978-3-8436-0444-4

Wer hätte gedacht, dass unser modernes Menschenbild noch immer ganz wesentlich von der biblisch-orientalischen Sicht beeinflusst ist? Liebe, Zeugung und Geburt, Krankheit, Alter und Tod, Emotionen wie Angst und Freude – von allem, was Menschen heute prägt und bewegt, erzählt bereits die Bibel und kaum etwas davon ist überholt. Silvia Schroer und Thomas Staubli erschließen in diesem reich illustrierten Buch die ganzheitliche, biblische Sicht vom Menschen und lassen uns den Adam und die Eva in uns besser verstehen.

PATMOS www.patmos.de

Ökumene im Dienst an den Menschen



Markus Wriedt (Hg.)
Glaube – Tradition – Lehre
Vom Sinn und Nutzen kirchlicher Lehre
in ökumenischer Verantwortung

Format 14 x 22 cm
176 Seiten
Paperback
€ 17,99 [D] / sfr 25,90
ISBN 978-3-7867-3028-6

Ein Leben für die Ökumene – so lässt sich das gesamte theologische Wirken von Otto Hermann Pesch zusammenfassen. Seine monumentale »Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung« unterstreicht dies in eindrucksvoller Weise. Im Anschluss an dieses Werk, aber auch in teils kritischer Auseinandersetzung mit ihm befragen die Autoren des vorliegenden Bandes Voraussetzungen, Argumentationsfiguren und Zukunftsfähigkeit des theologischen Ansatzes Otto Hermann Peschs. Es wird deutlich, dass er gerade in der konfessionell schwierigen Verhältnisbestimmung von Glaube, Tradition und Kirche einen wegweisenden Beitrag leistet, den Kirchen den Weg zur Einheit zu bahnen.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / Dezember 2014 · 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, Oxford, 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):

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
2013–5 Zur Reform der Römischen Kurie

50. Jahrgang
2014–1 Mit Unterschieden leben
2014–2 Christliche Orthodoxie
2014–3 Die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins
2014–4 Christentum, Konsum und Markt

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.

oncilium

rnationale Zeitschrift für Theologie · 50. Jahrgang / Dezember 2014 · Heft 5

CILIUM erscheint in sechs Sprachen:
sch, Englisch, Italienisch, Kroatisch,
ugiesisch, Spanisch.

NDUNGSMITGLIEDER

n den Boogaard †, P. Brand,
ngar †, H. Küng, J.B. Metz, K. Rahner †,
hillebeeckx †

SIDIUM
dent
Wilfred
präsidenten
ry-Marie Courau OP, Diego Irarrázaval,
n Ross

AUSGEBERINNEN UND HERAUSGEBER

na Ammicht Quinn, Frankfurt
Babić, Sarajevo
a Clara Bingemer, Rio de Janeiro
Borgman, Tilburg
Sowle Cahill, Boston
ry-Marie Courau OP, Paris
Haker, Chicago
o Irarrázaval, Santiago de Chile
nge Lefebvre, Montréal
Messi Metogo OP, Jaunde
jini Nadar, Durban
el Franklin Pilario, Quezon City
n Ross, Chicago
a Scatena, Reggio Emilia
Sobrino SJ, San Salvador
Carlos Susin OFM Cap., Porto Alegre
rés Torres Queiruga, Santiago de
mpostela
J. Vila-Chã SJ, Rom
e-Theres Wacker, Münster
Wilfred, Madras

RETARIAT
nde Sekretärin: Arokia Anthony Das

n Centre for Cross-Cultural Studies
A, Panayur Kuppam Road –
inganallur Post
ayur, Madras 600119, Indien
ail: Concilium.madras@gmail.com
rnet: www.concilium.in

YRIGHT

ternational Association of Conciliar
logy, 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 / 2015 wird im Februar 2015 erscheinen.
Thema:

Religion und Identität in Post-Konflikt-Gesellschaften

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: Kirche der Armen • Neurowissenschaften • Stille • Familie

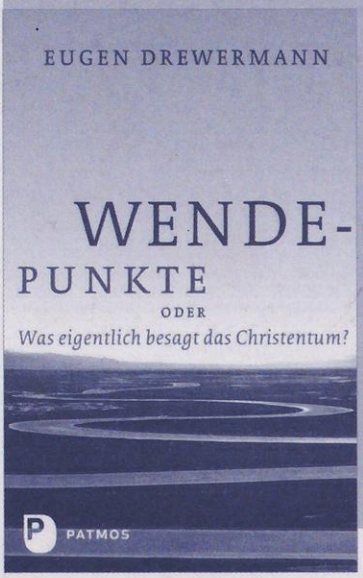
CONCILIUM erscheint fünfmal im Jahr. Jahresabonnement € 54,00; Studentenabonnement € 39,80; Einzelheft € 12,90 (jeweils zuzüglich Zustellgebühren).
Abbestellung bis sechs Wochen vor Jahresende.

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

Den Glauben neu verstehen



Eugen Drewermann
Wendepunkte
oder: Was eigentlich besagt das Christentum?

Format 14 x 22 cm
544 Seiten, 8 Farbtafeln
Hardcover mit Schutzumschlag
€ 35,– [D] / sfr 46,90
ISBN 978-3-8436-0540-3

Eugen Drewermann stellt in seinem neuen Buch die Theologie vom Kopf wieder auf die Füße und führt sie zurück zu dem, was Jesus von Nazareth wollte und was das Christentum eigentlich besagt. Er kritisiert in aller Deutlichkeit die in der Kirchengeschichte wirkmächtige Überzeugung, dass objektiv festgelegt werden könne, wie wir Gott zu verstehen haben und was Erlösung durch Christus bedeutet. Dagegen verweist er auf den mythischen Charakter all unserer religiösen Vorstellungen. In Drewermanns revolutionärem Neuansatz bekommen Begriffe wie Erlösung, Schöpfung, Auferstehung wieder einen Sinn. Ein unverzichtbares Buch für alle, die den Glauben neu und besser verstehen möchten.

PATMOS www.patmos.de

Buchbinderei EHE
Radolfzell
09 2015
Säurefrei
RAL - RG - 495