N12<526898284 021
ubTÜBINGEN

Februar 2010
46. Jahrgang
Y 23000

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Aufgaben und Ämter der Kirche

Herausgegeben von Maria Clara Bingemer, Paul D. Murray und Susan A. Ross

J. SOBRINO	Die Grundlage eines jeden Amtes. Dienst an den Armen und Opfern in einer geteilten Welt
J. KIRCH	Neue Räume des Heils schaffen. Amt und Soteriologie bei Walter Kasper
M.C. BINGEMER	Die Taufe als Quelle des christlichen Dienstamtes
P.D. MURRAY	Die Notwendigkeit einer integrierten Amtstheologie im heutigen Katholizismus
P. LAKELAND	Der kirchliche Dienst der Laien: ein theologisches Monstrum?
P.N. DE ANDRADO	Ein paulinisches Paradigma der Partnerschaft
K. AHERN	Strukturen der Hoffnung in einer gebrochenen Welt
E. REIMER-BARRY	Theologische Bildung als Dienst in der Kirche
C. NANKO-FERNÁNDEZ	¡Despierta Iglesia! – Kirche wach auf! Zu einem Neuansatz der Theologien des Amts latinamente

Theologisches Forum

E.K. KAMAARA / D.S. PARSITAU / S.G. KURGAT / E. KAYELI	Theologie im Kontext der Globalisierung: afrikanische Perspektiven
S.M. SCHNEIDERS	Warum wir geblieben sind – warum wir bleiben
E. BORGMAN	In Memoriam Prof. Mag. Dr. Edward C. F. A. Schillebeeckx OP (1914–2009)
H. KÜNG	Edward Schillebeeckx – letzter Gruß an einen theologischen Freund

REZENSIONEN — Mehr als Kirchenpolitik

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 46. Jahrgang / Februar 2010 · Heft 1

ZU DIESEM HEFT
MARIA CLARA BINGEMER / PAUL D. MURRAY / SUSAN A. ROSS
Aufgaben und Ämter der Kirche .....

THEMA: AUFGABEN UND ÄMTER DER KIRCHE
JON SOBRINO
Die Grundlage eines jeden Amtes. Dienst an den Armen und Opfern in einer geteilten Welt .....
JEFFREY KIRCH
Neue Räume des Heils schaffen. Amt und Soteriologie bei Walter Kasper .....
MARIA CLARA BINGEMER
Die Taufe als Quelle des christlichen Dienstamtes. Fallbeispiel Kirchliche Basisgemeinden .....
PAUL D. MURRAY
Die Notwendigkeit einer integrierten Amtstheologie im heutigen Katholizismus.
Eine Perspektive des globalen Nordens .....
PAUL LAKELAND
Der kirchliche Dienst der Laien: ein theologisches Monstrum? .....
PABA NIDHANI DE ANDRADO
Ein paulinisches Paradigma der Partnerschaft .....
KEVIN AHERN
Strukturen der Hoffnung in einer gebrochenen Welt. Der Dienst der internationalen
katholischen Jugendbewegungen .....
EMILY REIMER-BARRY
Theologische Bildung als Dienst in der Kirche. Probleme und Perspektiven .....
CARMEN NANKO-FERNÁNDEZ
¡Despierta Iglesia! – Kirche wach auf!
Zu einem Neuansatz der Theologien des Amts latinamente .....

THEOLOGISCHES FORUM
EUNICE K. KAMAARA / DAMARIS S. PARSITAU / SUSSY G. KURGAT / EDITH KAYELI
Theologie im Kontext der Globalisierung: afrikanische Perspektiven .....
SANDRA M. SCHNEIDERS
Warum wir geblieben sind – warum wir bleiben 110
ERIK BORGMAN
In Memoriam Prof. Mag. Dr. Edward C. F. A. Schillebeeckx OP (1914–2009) 1
HANS KÜNG
Edward Schillebeeckx – letzter Gruß an einen theologischen Freund 1

REZENSIONEN 1
Kath. Frauengemeinschaft Deutschlands: Eine jede hat ihre Gaben. Studien, Positionen
und Perspektiven zur Situation von Frauen in der Kirche
Johannes Panhofer/Sebastian Schneider (Hg.): Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen
mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort
Paul M. Zulehner/Katharina Renner: Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und
Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum

Redaktion: Maria Clara Bingemer, Rio de Janeiro. Paul D. Murray, Durham. Susan A. Ross, Chicago.

theol

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

46. Jahrgang 2010

DIREKTIONSKOMITEE

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. Maria Clara Bingemer, Rio de Janeiro. Erik Borgman, Tilburg. Lisa Sowle Cahill, Boston. Dennis Gira, Paris. Hille Haker, Frankfurt. Diego Irarrázaval, Santiago de Chile. Solange Lefevbre, Montréal. Éloi Messi Metogo OP, Jaunde. Paul D. Murray, Durham. Susan Ross, Chicago. Silvia Scatena, Reggio Emilia. Jon Sobrino SJ, San Salvador. Luiz Carlos Susin OFMCap., Porto Alegre. Andrés Torres Queiruga, Santiago de Compostela. Marie-Theres Wacker, Münster. Elaine Wainwright, Auckland. Felix Wilfred, Madras.

GENERALSEKRETARIAT

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

THEMEN UND BEITRÄGE

Heft 1: Aufgaben und Ämter der Kirche
(hg. von Maria Clara Bingemer, Paul D. Murray und Susan A. Ross, Seiten 1-132)
Maria Clara Bingemer / Paul D. Murray / Susan A. Ross: Aufgaben und Ämter der Kirche (Zu diesem Heft) 1
Jon Sobrino: Die Grundlage eines jeden Amtes. Dienst an den Armen und Opfern in einer geteilten Welt 4
Jeffrey Kirch: Neue Räume des Heils schaffen. Amt und Soteriologie bei Walter Kasper 15
Maria Clara Bingemer: Die Taufe als Quelle des christlichen Dienstamtes. Fallbeispiel Kirchliche Basisgemeinden 24
Paul D. Murray: Die Notwendigkeit einer integrierten Amtstheologie im heutigen Katholizismus. Eine Perspektive des globalen Nordens 36
Paul Lakeland: Der kirchliche Dienst der Laien: ein theologisches Monstrum? 48
Paba Nidhani De Andrado: Ein paulinisches Paradigma der Partnerschaft 57
Kevin Ahern: Strukturen der Hoffnung in einer gebrochenen Welt. Der Dienst der internationalen katholischen Jugendbewegungen 67
Emily Reimer-Barry: Theologische Bildung als Dienst in der Kirche. Probleme und Perspektiven 76
Carmen Nanko-Fernández: ¡Despierta Iglesia! - Kirche wach auf! Zu einem Neuansatz der Theologien des Amts latinamente 83
Eunice K. Kamaara / Damaris S. Parsitau / Sussy G. Kurgat / Edith Kayeli: Theologie im Kontext der Globalisierung: afrikanische Perspektiven 94
Sandra M. Schneiders: Warum wir geblieben sind - warum wir bleiben 110
Erik Borgman: In Memoriam Prof. Mag. Dr. Edward C. F. A. Schillebeeckx OP (1914-2009) 122
Hans Küng: Edward Schillebeeckx - letzter Gruß an einen theologischen Freund 125
Axel Bernd Kunze: Mehr als Kirchenpolitik (Rezensionen) 128

Heft 2: Die Bibel als Wort Gottes
(hg. von Dennis Gira, Diego Irarrázaval und Marie-Theres Wacker, Seiten 133-242)
Dennis Gira / Diego Irarrázaval / Marie-Theres Wacker: Die Bibel als Wort Gottes (Zu diesem Heft) 133
Jürgen Werbick: Gott gibt sein Wort. Vom Ursprung und der Herausforderung des Verstehens 137
Claude Geffré: Das Wort Gottes in den anderen religiösen Traditionen und die Geschichte der Völker als Erzählung Gottes 146
Frédéric Boyer: „Warum versteht ihr meine Sprache nicht?" 156
Pablo Richard: Ein neuer Raum für das Wort Gottes 164
Mary Catherine Hilkert: Die vielen Gaben des Geistes. Predigten von Laien und die Liturgie 173
Pauline A. Viviano: Die Bibelwissenschaftler, die Kirchgänger und die Wort-Gottes-Synode 2008 181
Mercedes Lopes: Samen der Hoffnung. Gemeinsame Bibellektüre in den Gemeinden Lateinamerikas 190
Paulin Poucouta: Die Bibel lesen in Afrika 200
Walter Moberly: Vom Lesen und Lehren des Alten Testaments 209
Jon Sobrino / Miguel Cavada: Die Predigten von Bischof Romero - dreißig Jahre nach seinem Märtyrertod 218
René Buchholz: Alle Brüder, alle Schwestern - Oder: Wie man den Monotheismus nicht verteidigt 224

Manfred Görg: Christlicher versus jüdischer „Monotheismus"? 229
Andrés Torres Queiruga: Klarstellungen zur Kritik von René Buchholz und Manfred Görg 234
Gregor Maria Hoff/Norbert Reck: Die Welt besitzt eine eigene Offenbarungsqualität (Buchgespräch) 239

Heft 3: Naturrecht und menschliche Natur
(hg. von Lisa Sowle Cahill, Hille Haker und Éloi Messi Metogo, Seiten 243-370)
Lisa Sowle Cahill / Hille Haker / Éloi Messi Metogo: Menschennatur und Naturrecht: eine kritische Diskussion (Zu diesem Heft) 243
Stephen J. Pope: Tradition und Erneuerung im Naturrecht. Eine thomasische Interpretation 253
Andrés Torres Queiruga: Natürliches Gesetz und Theologie im säkularen Kontext 262
Eberhard Schockenhoff: Ein transzendentalphilosophischer Zugang zur Naturrechtslehre des Thomas von Aquin 272
Ludwig Siep: Naturrecht und Bioethik 279
Jean-Pierre Wils: Hat naturrechtliches Denken eine Zukunft? Ein hermeneutischer Vorschlag 300
Cristina L. H. Traina: Feministisches Naturrecht 309
Ma. Christina A. Astorga: Menschenrechte aus einer asiatischen Perspektive. Die Herausforderung der Vielfalt und die Grenzen der Allgemeingültigkeit 318
Jacquineau Azétsop: Lebenszentrierte Ethik, Heilungen und öffentliches Gesundheitswesen in Afrika 329
Andrea Vicini: Das Dokument der Internationalen Theologenkommission über das Naturrecht 338
Kenneth R. Himes: Folter als Angriff auf das Menschliche 347
Ivone Gebara: Betrachtung des Begriffs „menschliche Natur" 353
Hille Haker: Die Stellungnahme der Europäischen Gruppe für Ethik der Naturwissenschaften und der Neuen Technologien (EGE) zum Thema „Ethik der Synthetischen Biologie" 359
Axel Bernd Kunze: Gefährdungen des Rechts (Rezensionen) 367

Heft 4: Der neue Atheismus
(hg. von Solange Lefebvre / Andrés Torres Queiruga / Maria Clara Bingemer, Seiten 371-488
Solange Lefebvre / Andrés Torres Queiruga / Maria Clara Bingemer: Welchen Gott leugnen die Atheisten? (Zu diesem Heft) 371
Alister E. McGrath: Atheismus als Bestseller: Der neue Szientismus 374
Philip Clayton: Warum sich der Theismus im Zeitalter der Wissenschaft weiterentwickeln muss 383
André Comte-Sponville: Den Geist retten 393
Andrés Torres Queiruga: Atheismus und christliches Gottesbild 401
Maria Clara Lucchetti Bingemer: Die neuen Atheismen und die Identität des Christentums 412
Solange Lefebvre: Eine öffentliche Theologie der Vielfalt 425
Thierry-Marie Courau: Die Frage nach Gott ist nicht universell 435
Jean Grondin: Gottes spektakuläre Rückkehr in die Philosophie. Ausdrucksformen und Gründe eines Phänomens 446
Klaus Müller: Naturalisierung der Religionen 454
Christopher F. Higgins: Der Glaube an Gott - ein zweckmäßiges menschliches Gefühl 459
Jadranka Brncic: Atheismus und Religion in postsozialistischer Zeit. Der Fall Kroatien 466
Joaquín Perea: „Emerging Church". Eine junge Bewegung fordert die Kirchen heraus 472
Jon Sobrino: Überheblichkeit und Demut. Anmerkung zum gegenwärtigen Zustand der Kirche 478
Jutta Koslowski: Gott als Provokation (Rezensionen) 485

Heft 5: Ozeanien und die indigenen Theologien
(hg. von Elaine Wainwright, Diego Irarrázaval und Dennis Gira, Seiten 489-604)
Elaine Wainwright / Diego Irarrázaval / Dennis Gira: Ozeanien und die indigenen Theologien (Zu diesem Heft) 489
Allan K. Davidson: Eine Landkarte des Christentums und seiner Ausbreitung in Ozeanien 493
Philip Gibbs: Das Aufkommen indigener Theologien in Ozeanien 503
Winston Halapua: Theomoana: Unterwegs zu einer ozeanischen Theologie 514
Nasili Vaka'uta: Lau faka-tu'a - die Bibel auf Tu'a-Art lesen 525
Ilaitia S. Tuwere: Jesus als Tui (König) und Turaga (Häuptling) 531
Tui Cadigan: Tangata Whenua - Menschen des Landes 540
Kafoa Solomone: Ökumene - Das Gespräch der Kirchen Ozeaniens miteinander und mit ihrer Region 546
Ama'amalele Tofaeono: Die Moana-Erklärung - eine ökotheologische Debatte 557
Nicanor Sarmiento Tupayupanqui: Indigene Theologien in Lateinamerika 567
Marie-Jo Thiel: Sexueller Missbrauch Minderjähriger. Ein „funktionelles Versagen", das die katholische Kirche in ihrer Herzmitte trifft 580
Dennis Gira: Die „Inkulturation" des Buddhismus in traditionell christlichen Regionen 587
Xabier Pikaza: In memoriam Raimon Panikkar (1918-2010) 594
Norbert Reck: Ozeanien - Geschichte und Mission (Rezensionen) 599
Maria Katharina Moser: Empowerment - eine Perspektive aus West-Timor (Rezension) 601

AUTORINNEN UND AUTOREN

Ahern K. 67 - Astorga M.C.A. 318 - Azétsop J. 329 - **B**ingemer M.C.L. 1, 24, 371, 412 - Borgman E. 122 - Boyer F. 156 - Brncic J. 466 - Buchholz R. 224 - **C**adigan T. 540 - Cahill L.S. 243 - Cavada M. 218 - Clayton P. 383 - Comte-Sponville A. 393 - Courau T.-M. 435 - **D**avidson A.K. 493 - De Andrado P.N. 57 - **G**ebara I. 353 - Geffré C. 146 - Gibbs P. 503 - Gira D. 133, 489, 587 - Görg M. 229 - Grondin J. 446 - **H**aker H. 243, 359 - Halapua W. 514 - Higgins C.F. 459 - Hilkert M.C. 173 - Himes K.R. 347 - Hoff G.M. 239 - **I**rarrázaval D. 133, 489 - **K**amaara E.K. 94 - Kayeli E. 94 - Kirch J. 15 - Koslowski J. 485 - Küng H. 125 -

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

Kunze A.B. 128, 367 - Kurgat S.G. 94 - Lakeland P. 48 - Lefebvre S. 371, 425 - Lopes M. 190 - McGrath A.E. 374 - Messi Metogo E. 243 - Moberly W. 209 - Moser M.K. 601 - Müller K. 454 - Murray P.D. 1, 36 - Nanko-Fernández C. 83 - Parsitau D.S. 94 - Perea J. 472 - Pikaza X. 594 - Pope S.J. 253 - Poucouta P. 200 - Reck N. 239, 599 - Reimer-Barry E. 76 - Richard P. 164 - Ross S.A. 1 - Sarmiento Tupayupanqui N. 567 - Schneiders S.M. 110 - Schockenhoff E. 272 - Siep L. 279 - Sobrino J. 4, 218, 478 - Solomone K. 546 - Thiel M.-J. 580 - Tofaeono A. 557 - Torres Queiruga A. 234, 262, 371, 401 - Traina C.L.H. 309 - Tuwere I.S. 531 - Vaka'uta N. 525 - Vicini A. 338 - Viviano P.A. 181 - Wacker M.-T. 133 - Wainwright E. 489 - Werbick J. 137 - Wils J.-P. 300

BESPROCHENE BÜCHER

Agamben G.: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben *(Axel Bernd Kunze)* 369
Büchele H.: Gott finden. Christliche Positionen versus atheistische Lebensentwürfe *(Jutta Koslowski)* 488
Cattaneo M.A.: Naturrecht und Menschenwürde *(Axel Bernd Kunze)* 370
Graf F.W.: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze *(Axel Bernd Kunze)* 368
Hoff G.M.: Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation *(Jutta Koslowski)* 485
Hoff G.M.: Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte *(Gregor Maria Hoff/Norbert Reck)* 239
Kath. Frauengemeinschaft Deutschlands (Hg.): Eine jede hat ihre Gaben. Studien, Positionen und Perspektiven zur Situation von Frauen in der Kirche *(Axel Bernd Kunze)* 130
Kolimon M.: A Theology of Empowerment. Reflections from a West Timorese Feminist Perspective *(Maria Katharina Moser)* 601
Mückler H.: Mission in Ozeanien *(Norbert Reck)* 600
Mückler H./Ortmayr N./Werber H. (Hg.): Ozeanien. 18. bis 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft *(Norbert Reck)* 599
Panhofer J./Schneider S. (Hg.): Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort *(Axel Bernd Kunze)* 130
Sternstein W.: Gandhi und Jesus. Das Ende des Fundamentalismus *(Axel Bernd Kunze)* 369
Wörther M.: Kein Gott nirgends? Neuer Atheismus und alter Glaube *(Jutta Koslowski)* 487
Zulehner P.M./Renner K.: Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum *(Axel Bernd Kunze)* 128

PERSONENINDEX
(ohne biblische Personen)

Adorno T.W. 447
Agamben G. 367, 369f, 486
Agrelo S. 5
Ahern K. 3, 67
Alain (Émile Chartier) 399f
Alberigo G. 173
Albertus Magnus 298
Alegre X. 15
Alter R. 217
Ambrosius 479
Ammerman N. 188
Amor Ruibal A. 246, 263, 265f, 271
Anselm v. Canterbury 15, 142, 146, 238, 401
Aquila 157
Arendt H. 370
Aristoteles 282-284, 298, 340, 359, 384, 393
Armstrong K. 382
Aron R. 451
Assmann J. 224, 228-230, 233, 456
Astorga M.C.A. 249, 318
Athanasius v. Alexandria 15
Auer A. 267, 271
Augustinus von Hippo 156-159, 164f, 209f, 217, 386, 409, 431, 435, 458, 482
Azétsop J. 250, 329

Bacon F. 390
Badiou A. 442, 445, 486
Baier A. 323, 327
Balthasar H.U.v. 145, 405
Barlow C. 517-519, 524
Barr J. 188
Barros M. de 199
Barth K. 407, 423
Bauckham R. 67
Bauman Z. 318
Beauchamp T.L. 299
Beccarias C. 348
Beck U. 486
Benedikt XV. 188
Benedikt XVI. 8, 14, 95, 109, 187, 189, 243, 280, 288, 298, 311, 448, 453, 458, 478f, 586
Benjamin W. 370
Berger P.L. 392, 513
Bernardin J. 41, 47
Bingemer M.C.L. 1f, 24, 371, 373, 412
Blake W. 162
Bloch E. 279
Blondel M. 410
Blumenberg H. 283, 298
Boeckler A. 228
Boff C. 199
Boff L. 34f, 37, 46, 53, 55, 57, 424, 482, 484, 566
Bonaventura 142, 146
Bonhoeffer D. 5, 406f, 411, 431, 474
Borgman E. 122
Bourdieu P. 447
Boyer F. 134, 156
Boyer P. 486
Brague R. 230, 233, 447, 453
Bremer M. 200
Brenner A. 525, 530
Breward I. 503
Brncic J. 373, 466
Brooten B. 67
Brown R.E. 188
Browning M. 3, 96, 109f
Buber M. 407
Buchholz R. 224, 234-236
Büchele H. 485, 488
Bujo B. 330, 337

Bultmann R. 408
Bush G.W. 347, 350

Cadigan T. 489f, 511, 540, 546
Cahill L.S. 80, 243, 317
Camus A. 488
Cano M. 240
Caravias J.L. 199
Cardijn J. 3, 36, 68
Carnap R. 447
Casaldáliga P. 6
Casanova J. 430f, 435
Castillo J.M. 172
Cattaneo M.A. 367, 370
Cavada M. 218, 224
Chamberlain N. 381
Chenu M.-D. 123
Childress J.F. 299
Childs B.S. 212
Clarke M. 5
Clayton P. 372, 383, 392, 403
Cohen H. 227, 229
Collins M. 178, 180f
Comblin J. 5, 198, 200, 424
Comte-Sponville A. 372, 393, 452, 453
Cone J. 80
Congar Y. 34, 53, 55f, 123, 126, 155, 175, 180
Cook J. 494
Coriden J.A. 180
Courau T.-M. 373, 435
Crüsemann M. 59, 63, 66
Cruz G. 23

Dalai Lama (Tenzin Gyatso) 593
Daniélou J. 155
Dante A. 163f
Darragh N. 513
Darwin C. 258, 267, 372, 403, 464f
Davidson A.K. 489, 493
Dawkins R. 210, 371, 373-383, 387, 392, 423f, 454, 459, 486-488
De Andrado P.N. 3, 57
Delp A. 5
Dennett D. 371, 374-376, 378-382, 486
Derrida J. 447f, 450, 453
Descartes R. 388, 393
Díaz Alegría J.M. 483
Döblin A. 458f
Dohmen C. 228
Donahue J.R. 189
Doohans L. 47
Dostojewskij F.M. 6, 488
Dowling K. 80
Dreher C.A. 199
Dube M. 102
Duquoc C. 152, 155
Dupuis J. 148, 152, 154-156, 322, 595

Eagleton T. 375, 382, 392, 424
Eckhart, Meister
Edmonds B. 379f, 382
Ellacuría I. 7, 14
Epikur 404
Ernst M. 502, 556
Escrivá J. 595
Espín O.O. 90, 92
Estrada J.A. 423
Eusebius v. Caesarea 181

Faes H. 581f, 585-587
Farmer P. 80, 99, 110
Faure B. 593
Fergusson D. 431, 435
Ferry L. 271f, 394, 400, 452f
Feuerbach L. 139, 388, 392, 410, 446, 457
Fichte J.G. 457
Finau P. 508, 513
Fish S. 77-82
Fogarty G.P. 188
Ford I. 5
Forman C.W. 503, 513, 556
Forte B. 34
Fortune M. 80
Foucault M. 447
Frank M. 305
Fransen P. 47
Frazer J. 376f
Franziskus v. Assisi
Freud S. 139, 145, 216, 270, 272, 386, 446

Gaillardetz R.R. 43, 47, 54, 57
Galilei G. 267, 383, 403, 465, 481
Gandhi M.K. 369
García Gonzales J. 574, 579
Garrett J. 503
Gauchet M. 271f
Gebara I. 251, 353, 358
Geffré C. 135, 146, 154-156, 423, 431, 435
Gibbs P. 489, 503, 513
Gira D. 133, 489, 491, 587, 593
Girard R. 428
Görg M. 229, 233, 234, 236-238
Gogarten F. 431
Goizueta R. 91, 93
González Faus J.I. 172
Graf F.W. 298, 367f
Grande R. 218
Gregor VII. 481
Grondin J. 373, 403, 428, 446, 453
Groody D. 23
Groß W. 237
Grotius H. 267, 428
Gudorf C. 316-318
Gula R. 80
Gutiérrez G. 80, 123, 576, 579
Gutiérrez Jiménez P. 575
Gyekye K. 337

Habermas J. 268, 270, 272, 298, 424, 447f, 452f
Hadot P. 279
Hahnenberg E. 54, 57
Haker H. 245, 251, 359
Halapua W. 489, 506, 513f, 524
Hallensleben B. 345
Harris S. 371, 374f, 392, 486f
Hasker W. 385, 392
Hau'ofa E. 504, 513, 539, 556
Hegel G.W.F. 284f, 287, 290, 298, 446, 457

Heidegger M. 370, 447-450, 488
Hendricks J. 511, 513
Henry M. 447, 453
Herdegen M. 367
Hick J. 516, 524
Hieronymus 157-159, 182
Higgins C.F. 373, 459
Hilkert M.C. 135, 173
Hillesum E. 399
Hilpert K. 586
Himes K.R. 251, 347
Hitchens C. 372, 374f, 382, 392, 424, 454, 486f
Hitler A. 381
Hobbes T. 340, 428, 431
Hölderlin F. 457
Hoff G.M. 239-242, 485-488
Hoiore C. 511
Holden S. 516, 524
Hollenbach D. 327
Honnefelder L. 299
Horkheimer M. 270, 272, 447
Horton M. 538f
Huels J.M. 180
Hume D. 145, 224, 230, 244, 395
Hunt A. 517, 524
Huntington S.P. 172f, 513
Husserl E. 228, 234

Ignatius v. Loyola 10
Inglehart R. 424, 435
Innozenz III. 481
Irarrázaval D. 133, 489
Irenäus v. Lyon 15, 173, 269, 386, 406
Isasi-Díaz A.M. 89, 92

Jeremias J. 9, 228, 235
Johannes XXIII. 72, 121, 123
Johannes Chrysostomos 65, 67
Johannes Paul II. 17, 23, 39, 47, 50f, 56, 58, 61, 65f, 70, 78, 80, 82f, 95, 147, 151, 173, 209, 311, 579, 584, 587f, 592f
Johannes vom Kreuz 216, 407, 411
Jüngel E. 231
Jullien F. 440, 443, 445

Kabasele Mukenge A. 206, 208f
Kahl B. 65f
Kamaara E.K. 3, 94
Kanongata'a K.-A. 511
Kant I. 246, 276-278, 285, 301, 395, 410, 447, 457
Kanyoro M. 102
Kasper W. 15-24
Kayeli E. 3, 94
Keenan J. 80
Kelly, G.A. 188
Kelly K. 80
Kelsen H. 280
Kerkhofs J. 46
Kirch J. 2, 15
Knitter P. 595
Kolimon M. 601f
Kolumbus C. 569
Koslowski J. 488
Küng H. 42f, 47, 125, 345

Kunze A.B. 131
Kurgat S.G. 3, 94
Kuschel K.-J. 237
Kyrill v. Alexandria 596

Lakeland P. 2, 48
Lange R. 503
Laplace P.-S. 401
Las Casas B. de 5, 245, 256
Lash N. 213, 217
Lefebvre S. 371, 373, 425
Leibniz G.W. 386, 393
Leo XIII. 188
Lévi-Strauss C. 447
Lévinas E. 424, 447, 450, 452
Levinton J.S. 562, 566
Libânio J.B. 423
Lipscomb O.H. 47
Lobosi L. 506, 513
Locke J. 286f, 298
Lonergan B. 376, 382
Lopes M. 136, 190, 199f
López Hernández E. 568, 570, 572, 574, 578f
Lubac H. de 155, 592f
Luban D. 349f, 352
Luhmann N. 301-304, 309
Luther M. 166
Mabundu Masamba F. 204, 208f
Magellan F. 493
Magnin P. 593
Maladede M. 511
Malthus T. 258
Manemann J. 228
Marcuse H. 298, 447
Marina J.A. 271
Marion J.-L. 447, 450f, 453
Maritain J. 245, 265, 271, 280, 348
Martini C.M. 166, 173
Marx K. 216, 287, 446f, 451f, 453, 467, 488
Matos M.I.S. de 195, 199
Mattison W.C. 316, 318
McDermott B. 18, 23
McDowell J.H. 279
McEwan I. 375, 382, 486
McFague S. 566
McGrath A.E. 372, 374, 382, 424
McIntosh P. 80
McKenzie J.L. 188
Mena López M. 196, 200
Mendañas A. de 493
Meo L. 511
Merker B. 298
Merleau-Ponty M. 411
Merton T. 117
Mesters C. 168, 173, 199f
Metz J.B. 123
Mies M. 358
Miller E. 18, 21, 23
Miller V. 16, 23f
Moberly W. 136, 209, 217
Moingt J. 423f
Moltmann J. 423, 566
Montaigne M. de 394f, 400
Montero Irala J. 568, 578

Moore G.E. 244
Moser M.K. 603
Mückler H. 599–601
Müller K. 373, 411, 454, 459
Murphy-O'Connor J. 63, 66f, 176, 180
Murray J.C. 245, 256
Murray P.D. 1f, 36, 46
Mveng E. 206, 208f

Nagel T. 277, 307, 309
Nanko-Fernández C. 3, 83, 92
Nasimiyu-Wasike A. 102f
Newman J.H. 45, 47
Newton I. 465
Ngalua Tshianda J. 202, 208f
Nietzsche F. 139, 145, 446f, 452, 455, 488
Njoroge N. 102
Nnaemeka O. 98, 110
Noble D. 380–383
Nolan A. 172
Norris P. 425, 435
Northcott M.S. 262
Nussbaum M.C. 326

O'Meara T.F. 42, 47, 77, 78, 81–83, 188
Obama B. 84f, 91
Oduyoye M.A. 102
Okure T. 202, 208
Onfray M. 398, 487
Origenes 67, 164, 179, 596
Orofino F. 199
Ortega y Gasset J. 411f
Ortmayr N. 599
Otto R. 228

Panhofer J. 128, 130
Panikkar R. 594–598
Pannenberg W. 384, 392
Parsitau D.S. 3, 94, 99
Pascal B. 14, 394f, 398, 449, 462, 466
Pattel-Gray A. 507, 513
Paul VI. 73, 80, 174, 180, 401, 480
Pearson C. 513
Péguy C.P. 8
Perea J. 373, 472
Perry M. 348, 352
Pico della Mirandola G. 456, 459
Pikaza X. 491, 594
Pius IX. 481
Pius X. 188
Pius XI. 53
Pius XII. 71, 182, 185, 189
Platon 280, 282, 340, 384
Pope S.J. 245, 253
Popper K. 281
Porter J. 249, 314, 317–321, 323, 327, 350f, 353
Potter P. 538f
Poucouta P. 136, 200, 208f
Power D. 42f, 47, 178, 180
Prah K.K. 99, 110
Proaño L. 483f
Provost J.H. 180

Queirós (auch: Quirós) P.F. de 494

Rahner K. 53–56, 124, 126, 148, 151, 155, 213, 241, 409, 412, 422–424, 479, 596
Ramazzini A. 483
Ratzinger J. s. unter Benedikt XVI.
Rawls J. 289, 298, 429, 435
Reck N. 242, 601
Reimer-Barry E. 3, 76
Reinhard K. 358
Renner K. 128f
Ress J. 358
Rhonheimer M. 279
Richard P. 135, 164, 172f, 199
Ricken F. 271
Ricœur P. 134, 145f, 153, 271, 445, 447, 452
Riebe-Estrella G. 88, 92
Rieger J. 87, 92
Rinere E. 180
Rodé F. 116
Rodríguez Maradiaga O.A. 174, 180
Romero O.A. 5f, 13f, 136, 168, 218, 224, 483f
Roncalli A.G. s. unter Johannes XXIII.
Rorty R. 280
Ross S.A. 1, 3, 102, 109f
Roth G.K. 532, 539
Rubljow A. 517f
Rousseau J.J. 273
Ruetehr R.R. 358
Ruffini E. Kard. 175

Said E. 525, 530
Santner E.L. 358
Sarmiento Tupayupanqui N. 490, 567, 579
Sartre J.-P. 409, 411f, 447, 451, 488
Scarry E. 349, 352
Schelling F.W.J. 146, 238, 448, 457
Schillebeeckx E. 42–44, 47, 73, 122–127, 148, 150, 155, 235
Schmitt C. 370
Schneider S. 128, 130
Schneiders S.M. 3, 110
Schockenhoff E. 246f, 272
Schökel L.A. 188
Schottroff L. 66
Schreiter R. 16, 22f
Schüssler Fiorenza E. 64, 66f
Schwantes M. 200
Seidl H. 298
Sen A. 325, 328
Seneca 273, 279
Sesboüé B. 47
Shiva V. 358
Siep L. 247, 279, 298f
Siller Acuña C. 570, 574, 578f
Sloterdijk P. 454–459, 486
Sobrino J. 2, 4, 14, 218, 224, 244, 373, 478
Söding T. 228
Solomone K. 490, 546
Sousa Santos B. de 328
Spaemann R. 298, 457
Spinoza B. de 386, 393f, 396f, 400
Sporschill G. 173
Stendahl K. 60, 66
Sternstein W. 367, 369
Strotmann A. 233

Suenens L.-J. 175, 180f
Suess P. 568, 578
Sulmasy D.P. 333, 338
Susin L.C.
Sussman D. 348-350, 352

Tamayo-Acosta J.J. 199
Tamez E. 196, 200
Tate H.A. 503, 513
Tauler J. 410
Taylor C. 412, 428f, 435, 452f
Teilhard de Chardin P.
Teixeira F. 35, 199
Tempels P. 329,337
Teresa v. Ávila 216
Tessman L. 318
Theobald C. 423f
Thiel M.-J. 491, 580
Thomas von Aquin 175, 180, 189, 246, 248, 253-256, 260, 263, 269, 276, 278f, 298, 310-314, 316-318, 340f, 343, 345f, 351, 388, 405, 409
Tierney B. 249, 262, 319-321, 327
Tillich P. 272
Tilliette X. 411
Tippett A.R. 533, 539
Tofaeono A. 490, 513, 557
Torres Queiruga A. 224-226, 228, 230-234, 246, 262, 272, 371, 373, 401, 411f, 421, 424
Townes E. 81-83
Traina C.L.H. 248, 262, 309, 317f
Tutu D. 5
Tuwere I.S. 489f, 507, 513, 531, 539, 566
Twiss S. 348, 350, 352

Umeagudosu M. 202, 208
Ungunmerr-Baumann M.-R. 511f, 514

Vaka'uta N. 489, 525
Valdez J.R. 223
Varro 431
Vasko E. 3, 109f
Vattimo G. 448f, 453
Vicini A. 250, 338
Viera Sampaio T.M. 195, 200
Vitoria F.J. de 15, 245, 256, 340
Viviano P.A. 135, 181

Wacker M.-T. 133, 228
Wainwright E. 489
Waldron J. 350-353
Walzer M. 247, 301, 304-309
Warnecke W. 454, 459
Wawa R. 205
Weber M. 145, 271, 288
Weil S. 399
Wellhausen J. 210
Werber H. 599
Werbick J. 134, 137
Whitehouse H. 454, 459
Wilfred F.
Wils J.-P. 247, 300
Winter S. 59, 66
Wittgenstein L. 447
Wobus A.M. 299
Wörther M. 485, 487f
Wojtyła K. s. unter Johannes Paul II.
Wood S.K. 43f, 47, 57

Xenophanes 227

Young I. 62, 66
Young N. 538f

Zahn G. 75
Zenger E. 229
Ziegler J. 481
Žižek S. 358, 486
Zuckerman P. 425, 434
Zulehner P.M. 128f

concilium

Zu diesem Heft

Aufgaben und Ämter der Kirche

Maria Clara Bingemer, Paul D. Murray und Susan A. Ross

Im Juni 2009 haben die Herausgeberinnen und Herausgeber von CONCILIUM an der Loyola University in Chicago ein Symposium zum Thema dieses Heftes gehalten: „Aufgaben und Ämter der Kirche: Ein Nord-Süd-Dialog". Die meisten Artikel dieses Heftes sind ursprünglich Vorträge, die auf diesem Symposium gehalten worden waren. Fragen bezüglich der verschiedenen Dienste in der Kirche - wobei die Betonung auf dem Plural liegt - sind auch Gegenstand vatikanischer Verlautbarungen gewesen (z.B. *„Ecclesiae de Mysterio.* Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" vom 15. August 1997)[1]. Zu einer Zeit, in der die Zahl von Männern, die sich in Seminaren auf den Dienst als Priester vorbereiten, vor allem in der nördlichen Hemisphäre ständig mehr abnimmt, haben viele Laien sowohl im Norden als auch im Süden neue Formen ihrer Berufung zum Dienst der Kirche gefunden. Diese „kirchlichen Amtsträger aus dem Laienstand" sind getaufte katholische Laienchristen, die verschiedene Dienste für die Kirche tun: Von den traditionelleren Diensten in der religiösen Bildung und Erziehung, in der Kirchenmusik und im Besuch von Kranken bis hin zu neueren Formen einschließlich der Gemeindeleitung und der Predigt.

Wie können wir diese Dienste am besten verstehen? Was sind die Bereiche, in denen es Spannungen gibt und in denen noch mehr geschehen müsste? Sowohl in der nördlichen als auch in der südlichen Hemisphäre entstehen derzeit neue Formen dieser Dienste, und die Teilnehmer des Symposiums haben im Lauf von zwei Tagen versucht, ein größeres Verständnis für die mannigfaltige Vielfalt dieser Dienste zuwege zu bringen.

Zunächst ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein neues Bewusstsein dafür entstanden, dass *alle* Mitglieder der Kirche zum Dienst in vielerlei Formen berufen sind - ein Thema, das in den Briefen des Apostels Paulus ausführlich zur Sprache kommt. In *Lumen Gentium* sprechen die Konzilsväter über das „allgemeine Priestertum", zu dem alle Christen durch ihre Taufe berufen sind; und dabei wird vermerkt, dass der Unterschied zum Priestertum der Ordinierten „wesentlicher, und nicht bloß gradueller Art" sei. In diesem Verständnis hat dieses allgemeine Priestertum nicht einfach nur Anteil am Wirken der Hierarchie, wie ältere Modelle dies nahelegten, sondern besteht vielmehr in der der ganzen Kirche auferlegten Verantwortung. In unserer derzeitigen Situation drängt sich jedenfalls die Frage auf, ob dieses Verständnis von Dienst und Amt ausreichend klar ist. Die normative, aber unklare Definition von *Lumen Gentium* § 10 hat zu einer unaufgelösten Spannung zwischen dem Verständnis der Dienste und Ämter von Ordinierten einerseits und von Laien andererseits geführt. Stark in Frage gestellt wird seither die Auffassung, dass „kirchliche Dienste" oder „kirchliches Amt" etwas seien, das zum kirchlichen Leben im engeren Sinne oder allein zum „Dienst an heiliger Stätte" gehöre - wo doch damit eher das christliche Leben im Dienst am Gottesreich insgesamt passend beschrieben werde.

Jon Sobrino entwickelt in seinem Hauptreferat den Gedanken eines Amtes im prophetischen Dienst innerhalb und an der Kirche, und er betont, dass Dienst und Amt eine grundlegende Verantwortung dafür haben, dass den Armen und den Opfern von Gewalt und Ungerechtigkeit in der Welt geholfen wird. *Jeffrey Kirch* von der Loyola University befasst sich mit Walter Kaspers Auffassung, dass Ämter und Dienste ganz und gar darauf ausgerichtet sein müssen, „öffentlich Zeugnis für die Werte von Frieden und Gerechtigkeit abzulegen". Sowohl für Sobrino als auch für Kirch stehen die Ämter in der Kirche im Dienst der Befreiung der Welt von allen Formen der Entmenschlichung. Nach dem Muster des Lebens und Wirkens Jesu ist das kirchliche Amt im Grunde genommen ein *Dienst*, der *allen* Menschen geleistet wird: nicht eine Weise von Machtausübung über andere, sondern eine Hilfeleistung, die andere Menschen ermächtigt, mit Gottes Geist zusammenzuwirken. *Maria Clara Bingemer* betont die grundlegende Rolle, die der Taufe im Blick auf das allen Gläubigen aufgetragene Amt zukommt.

Zweitens bedarf es einer Untersuchung der verschiedenen Weisen, wie das Amt in der Kirche ausgeübt wird. In den letzten Jahren lag dem Vatikan daran, die Unterschiede zwischen dem Amt der Ordinierten einerseits und dem Amt der Laien andererseits zu betonen und strenge Grenzen für die Ämter, die von Laien ausgeübt werden können, zu ziehen. Es sei wichtig, so wurde uns gesagt, die Laien nicht zu „klerikalisieren". Und Amtsträger aus dem Laienstand müssten ihre Stellung als etwas von der Stellung der Ordinierten Verschiedenes begreifen. *Paul Murrays* Aufsatz erkennt die Spannung, die seit dem Konzil zwischen dem jeweiligen Verständnis laikaler und klerikaler Formen von Ämtern besteht, und in diesem Zusammenhang verweist er darauf, dass es fundamental nötig, aber auch möglich sei, in der heutigen katholischen Kirche eine ganzheitliche Theologie des Amtes sowohl der Laien als auch der Ordinierten zu erarbeiten. *Paul Lakeland*

ZB 191

behauptet, es habe den Anschein, dass kirchliche Amtsträger oder Amtsträgerinnen aus dem Laienstand auf den ersten Blick eine Art von „Monster" darstellten für die Kirche, in der sie ein seltsames Amalgam aus laikalen und klerikalen Elementen seien. Aber wir könnten ihre Rolle auch als Vorgriff auf eine neue Art von Amtsträgern sehen, in der die Unterscheidung von Laienstand und Klerus ausrangiert sein wird.

Drittens: Es ist dazu gekommen, dass mit dem Begriff „Amt" Aktivitäten verbunden werden, die ihm früher nicht zugeordnet worden wären. *Emily Reimer-Barry* schreibt von ihrer Tätigkeit als Lehrerin der Theologie als einem Dienstamt für ihre Studierenden und lehnt die Vorstellung ab, dass die Aufgabe Lehrender einfach nur korrekte Wissensvermittlung sei. *Kevin Ahern* schreibt - unter Bezugnahme auf die auf den belgischen Kardinal Joseph Cardijn zurückgehenden Bewegungen - über die Art und Weise, wie Jugendbewegungen ein Dienstamt in der Kirche wahrnehmen, in der sie sehr wirkmächtig sein können. *Carmen Nanko-Fernández* fordert den Leser und die Leserin auf, selbst über die neue Kategorie des „kirchlichen Amtsträgers aus dem Laienstand" hinaus zu denken und die Art und Weise zu betrachten, wie die Gemeinschaft lateinamerikanischer Männer und Frauen in ihrer Aufmerksamkeit für *lo cotidiano,* die Alltagswirklichkeit, eine Ausweitung unseres Blickes auf das Amt nahelegt. Schließlich untersucht *Paba Nidhani De Andrado* in ihrem Aufsatz, wie die Art und Weise, wie der Apostel Paulus das Dienstamt verstanden hat, altbekanntes Licht auf zeitgenössische Themen werfen kann, vor allem auf das Thema des Dienstamtes der Frau.

In unserem *Theologischen Forum* bieten wir zwei gerade rechtzeitig kommende Überlegungen zu wichtigen Themen, welche die Arbeit von Frauen betreffen. CONCILIUM-Leser und -Leserinnen werden sich an den Aufsatz von Susan Ross und ihren Studentinnen Melissa Browning und Elisabeth Vasko erinnern, der den Plan ihres zusammen mit kenianischen Theologiestudentinnen vorbereiteten Gemeinschaftsprojektes beschrieben hat. Dieses Projekt wurde im Sommer 2009 realisiert, und die kenianischen Teilnehmerinnen - *Eunice Karanja Kamaara, Damaris Seleina Parsitau, Sussy Gumo Kurgat* und *Edith Kayeli* - teilen hier in aller Ehrlichkeit, Aufgeschlossenheit und kritischem Sinn ihre Reflexionen über diese monatelange Erfahrung mit. Schließlich reflektiert *Sandra Schneiders* über die Visitation der Kongregationen amerikanischer Ordensfrauen und des *Leadership Council of Women Religious* (LCWR), die im Frühjahr 2009 vom Vatikan angekündigt worden war und jetzt im Herbst 2009, da diese Zeilen geschrieben werden, noch andauert.

[1] In deutscher Übersetzung erschienen als Nr. 129 der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: *Instruktion zu einigen Fragen der Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester,* 15. August 1997, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

concilium

Thema: Aufgaben und Ämter der Kirche

Die Grundlage eines jeden Amtes

Dienst an den Armen und Opfern in einer geteilten Welt

Jon Sobrino

Die Ämter in der Kirche, vor allem das Verhältnis von Weiheämtern zu Ämtern ohne Weihe, sind weiterhin Gegenstand der Forschung.[1] Die Brasilianische Bischofskonferenz[2] zum Beispiel hat eine Einteilung in vier Kategorien vorgenommen:

1. Anerkannte Ämter, die im Zusammenhang mit einem bedeutenden Dienst für die Gemeinde stehen, wenn sie auch nicht auf Dauer angelegt sind;
2. Ämter, mit denen jemand betraut wird und die in einem einfachen liturgischen Akt oder in einer kirchenrechtlich verankerten Form verliehen werden;
3. Ämter, die durch einen liturgischen Ritus verliehen werden, den man Einsetzung nennt;
4. Weiheämter, die dem Träger durch ein besonderes Sakrament, das Sakrament der Weihe, verliehen werden.

In diesem Beitrag werde ich mich auf das konzentrieren, was meiner Meinung nach für jegliche Art von Amt grundlegend ist, unabhängig davon, in welcher Weise es übertragen wird. Ich gehe von zwei Voraussetzungen aus: Erstens: Das Amt ist *Dienst*, und in der Kirche muss der wesentliche Gehalt eines jeden Dienstes an Jesus selbst seine Gestalt finden. Zweitens: Der Dienst - bzw. Anti-Dienst - wird in einer Welt ausgeübt, die strukturell vom Nord-Süd-Gegensatz geprägt ist; auch dies muss dem Amt sein Profil geben. Wir werden nicht alle Fragen rund um das Amt behandeln, doch wir hoffen, einige wichtige Themen erläutern zu können.

I. Das Amt in einer in Nord und Süd gespaltenen Welt

„Die Welt ist geteilt zwischen Unterdrückern und Unterdrückten", sagt José Comblin immer wieder, in zwei unterschiedliche und gegensätzliche Welten, deren grausame Trennung und ungerechter Widerstreit zunehmen. Dies lässt sich nicht verleugnen und bildet eine grundlegende Herausforderung für das Amt. Dennoch ist der Nord-Süd-Gegensatz, der natürlich in der Soziallehre eine Rolle spielt, innerhalb der theologischen Diskussion um das Amt kein Thema. Deshalb beginnen wir mit der Wiedergabe eines Textes von Santiago Agrelo[3], dem Erzbischof von Tânger, der den Kontext eines jeden Amtes beschreibt. Er blickt auf die Vergangenheit und auf die Gegenwart.

„Vor siebzig Jahren begann in Europa das Blut der Juden im von den Nazis ins Werk gesetzten Holocaust zu fließen."

Inmitten dieser Wirklichkeit war es die grundlegende Frage für das Amt, ob es ein Engagement für die Juden zum Ausdruck bringt, ob es eine „Bekennende Kirche", einen Dietrich Bonhoeffer und Alfred Delp hervorbringt, oder ob es sich hinter dem „Normalbetrieb Kirche", hinter Getauften ohne entsprechendes Engagement verbirgt. Dieselbe Frage wäre für die Zeit der Conquista Lateinamerikas durch die Spanier, angesichts der Versklavung Afrikas durch die Europäer (mehr als zwei Millionen Sklaven!) und angesichts der Unterwerfung und Ausplünderung Lateinamerikas durch die Vereinigten Staaten zu stellen. Der „Süden" war und ist weiterhin der Prüfstein für die weltweite Bewertung des Amtes, und die Ergebnisse waren nicht sehr zufriedenstellend. Es hat bewundernswerte Amtsträger gegeben, wie etwa Bartolomé de las Casas, Desmond Tutu, Ita Ford und Maura Clarke, doch gerade in entscheidenden Zeiten waren es selten solche, die das kirchliche Amt insgesamt prägten. Und heute?

„Der Tod hält in unsichtbaren Vernichtungslagern Ernte unter dem menschlichen Abfall. Jeden Tag tötet das System der Gewählten mehr als 25.000 Kinder durch Hunger. Jeden Tag gesellen sich 200.000 Menschen zur Masse derer, die in dieser Welt an chronischem Hunger leiden."

Dieser „gekreuzigte Süden" ist das Zeichen der Zeit schlechthin. Ihn „vom Kreuz herunterzuholen" ist das grundlegende Wesen des Amtes. Und jedes kirchliche Amt, das eher vom „Süden" als vom „Norden" her seine Gestalt gewinnt, wird dem Amt Jesu selbst ähnlicher.

a) Der „Süden" ruft das Amt vor allem zur *Umkehr* auf, und dies geschieht tatsächlich von Zeit zu Zeit, wenn es auch schwierig ist. Wenn man das Thema weltweit betrachtet, dann ist im Umfeld von Medellín sehr wohl ein *bekehrtes* Amt entstanden, mit Sicherheit auch, was das Hirtenamt der Bischöfe betrifft. Die Bekehrung bestand darin, dass man den Armen mehr und besser diente und die Konfrontation mit ihren Unterdrückern und Mördern einging, um sie zu verteidigen. Erzbischof Romero brachte es plastisch zum Ausdruck: „Mir fällt die Aufga-

be zu, die Gewaltopfer, die Leichen einsammeln zu gehen [...] Heute ist es meine Pflicht, ein zerstörtes Heiligtum, vor allem ein gedemütigtes und in unwürdiger Weise geopfertes Volk aufzulesen."[4] Für das Leben der Opfer zu kämpfen, sie zu verteidigen, sie wenigstens zu beerdigen war zu dieser Zeit sein *ministerium ex officio*, sein Dienst von Amts wegen, so wie die Bischöfe während der Kolonialzeit *ex officio* Verteidiger der Indios waren. Der „Süden", „Medellín" forderten zu dieser Bekehrung heraus und ermöglichten sie, und sie fand tatsächlich statt. Sechs Bischöfe wurden aufgrund ihrer Treue zu diesem neuen Dienstamt ermordet.

b) Der „Süden" verleiht dem Amt die *Dimension des Absoluten.* Bischof Pedro Casaldáliga sagt: „Alles ist relativ, außer Gott und dem Hunger." Die 25 Kinder, die jeden Tag an Hunger sterben - sie werden ermordet, denn ihr Tod ist vermeidbar -, stellen etwas Absolutes dar und können durch nichts bagatellisiert werden. Dostojewskijs Iwan Karamasow hat es sehr gut zum Ausdruck gebracht: Wenn sie ihn in einen Himmel einlüden, in dem es sich die Kindsmörder gütlich tun, gäbe er auf der Stelle seine Einlasskarte zurück. Die Trivialisierung im Stil des Nordens - „Das Leben besteht aus Es-sich-gut-gehen-Lassen und Erfolg" - tötet das Absolute. Der „Süden" verteidigt es.

Das Absolute des Hungers kann darüber hinaus zu anderen absoluten Realitäten führen. Zusammen mit dem „Hunger", einem sichtbaren Absoluten, kann man „Gott", das unsichtbare Absolute, in den Blick nehmen. Sie sind nicht dasselbe, doch in der Ausübung des Amtes ist es nicht wenig, wenn man wenigstens auf etwas wirklich Absolutes verweisen kann und auf diese Weise in Frömmigkeit und Liturgie sowie im kirchlichen Alltagsbetrieb absolute Wirklichkeiten entlarvt, die der kindlichen Phantasie und egoistischem Wunschdenken entspringen. Der „Süden" macht es schwerer, das zu verabsolutieren, was nicht absolut ist. Und er erleichtert es, von Gott im Sinn der biblischen Überlieferung zu sprechen: einem Gott der *Armen* und *Opfer.*

Bischof Romero ging noch einen Schritt weiter: *„Gloria Dei vivens pauper* - Die Ehre Gottes ist, dass der Arme das Leben hat." Und wenn man uns die Kühnheit gestattet, dann möchten wir mit Bischof Casaldáliga sagen: *„Gloria Dei manducans esuriens* - Die Ehre Gottes ist es, dass der Hungernde isst." Der „Süden" erleichtert die Entstehung eines Amtes, welches das Ge- heimnis dieses Gottes verkündet.

c) Der Süden stellt auch den angemessensten Ort dar, um das Geheimnis theologisch zu denken. Es ist der geeignetste Ort, um die Offenbarung Gottes zu erfassen, um den Glauben und die Nachfolge zu leben und - genau aus diesem Grund auch - um Theologie zu treiben. So hat es Gott gewollt.

Vom „Süden" her, so meine ich, erfasst man besser, wie ein jegliches Amt von Grund auf sein muss. Man entdeckt unter größerem Druck, dass es unter den Armen und Opfern *inkarniert* sein muss, dass es von *Mitleiden* durchdrungen sein muss, um Leben zu fördern, von *Prophetie* geprägt, um die Ungerechtigkeit zu entlarven, von der *Hoffnung* getragen, dass die Armen das Leben haben werden und dass den Opfern ihr Dasein, ihr Name und ihre Identität zurückgegeben wird.

Vom „Süden" her wird dem „Norden" Umkehr abverlangt, wird er zur Solidarität aufgerufen und wird ihm eine Utopie angeboten: der Traum, dass die Menschheitsfamilie - Nord und Süd - möglich ist. Vom „Süden" her erfasst man wesentliche Dinge, die das Amt betreffen: „Außerhalb der Welt der Armen gibt es kein Heil." - „Das Amt muss auch den Frauen anvertraut werden." Diese Forderungen haben ihre Grundlage nicht nur im Neuen Testament und im Bewusstsein von den allgemeinen Menschenrechten, sie finden ihren Rückhalt auch darin, dass sie ein notwendiger und spezifischer Beitrag für das Leben und die Kirche im „Süden" sind. Wir werden darauf zurückkommen.

II. Das grundlegende Amt: das Reich Gottes aufbauen im Widerspruch zum Gegen-Reich

Der „Süden" kann in der Kirche das Profil eines Amtes entwickeln, das unserer Geschichte angemessen ist. Doch das Amt muss auch *jesuanisch* sein. Dieses Thema betrifft viele Dinge, aber wir konzentrieren uns hier nur auf zwei: *Welcher Sache* hat Jesus gedient, und *wie* sah sein Dienst aus?

Für Jesus war die letzte Wirklichkeit eine duale Einheit, das „Reich Gottes", und zwar dergestalt, dass *Reich* eine Erläuterung dessen *in actu* ist, dass Gott *Abba* ist, gut für die Armen. Und *Gott* verleiht dem Reich das Fundament und den Grund seiner Existenz.[5] Ignacio Ellacuría zog daraus die Konsequenz für uns: „Was diejenigen anstreben müssen, die Jesus wahrhaftig nachfolgen, ist die größtmögliche Verwirklichung des Reiches Gottes in der Geschichte." Das gilt auch für die, die ein Amt innehaben.

Jahrhundertelang jedoch haben weder Konzilien noch das Lehramt oder die Christologie das Reich Gottes im Sinn gehabt oder recht verstanden. Die europäische Theologie hat es vor etwa einem Jahrhundert entdeckt und die Theologie der Befreiung hat es ins Zentrum gerückt und beharrlich auf seine ersten Adressaten hingewiesen: die Armen. Heute nimmt das Interesse am Reich Gottes wieder ab, doch die Missverständnisse von früher leben in anderer Gestalt weiter, was sich schlecht auf das Amt auswirkt.

Der Autor

Jon Sobrino SJ, 1938 in einer baskischen Familie in Barcelona geboren, wurde in Spanien, Deutschland und den USA ausgebildet. Neben einem Doktorat in Theologie hat er auch einen Master in Ingenieurswissenschaften inne. 1956 trat er der Gesellschaft Jesu bei, gehört seit 1957 deren mittelamerikanischer Ordensprovinz an und lebte hauptsächlich in El Salvador. Er ist Professor der Theologie und Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der Katholischen Universität von Zentralamerika (UCA) in San Salvador. Veröffentlichungen u.a.: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung (2 Bde., Luzern 1995/96, hg. zus. mit Ignacio Ellacuría, dem Rektor der UCA, der 1989 ermordet wurde); Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (Würzburg 2007); Christologie der Befreiung (Ostfildern 2008); Der Glaube an Jesus Christus (Ostfildern 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Mit Bischof Romero schritt Gott durch El Salvador", in Heft 5/2009. Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01) 106, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

Man dachte für gewöhnlich, das Reich Gottes sei das Himmelreich, *basileia ton ouranon,* wie es im Matthäusevangelium heißt. Das Amt bestand folglich im Dienst, zum Himmel hinzuführen, während es nicht im Denkhorizont lag, diese Welt radikal zu verändern. Diese Auffassung ist noch nicht völlig verschwunden. Auf der symbolischen Ebene waren es prunkvolle Liturgien und Ähnliches, die den Vorrang des Himmels vor der Erde zum Ausdruck brachten. In ihrer zugespitztesten Form erinnern sie an den Satz Péguys: „Weil sie nicht von der Erde sind, glauben sie, vom Himmel zu sein." Dies stellt eine ernsthafte Gefahr dar, die jedes Amt zu vermeiden hat.

Es gab auch die Auffassung, das Reich sei die Kirche. Heute redet man nicht mehr so, und die Kirche als Institution hat viel durchzumachen. Doch die Versuchung besteht fort. Die offizielle Kirche strebt gesellschaftspolitische und mediale Omnipräsenz an und bedient sich unterschiedlicher Formen der Machtausübung, um zu vermitteln, dass sie die letzte Wirklichkeit darstellt und höher steht als jede andere Religion oder menschliche Institution. Dies ist eine Art Neo-Christenheit. In diesem Zusammenhang kann das Amt zu einem Instrument dafür degenerieren, dass die Kirche, und nicht das Reich Gottes die letzte Wirklichkeit ist.

Mit Joseph Ratzingers Buch *Jesus von Nazareth* wird dieses Problem wieder aufgeworfen, in diesem Fall in theologischer Vertiefung. Nachdem Ratzinger verschiedene zeitgenössische Deutungen des Reiches Gottes Revue passieren ließ, zieht er die Schlussfolgerung: „Wir können noch einfacher sagen: Jesus verkündet, indem er vom Reich Gottes spricht, ganz einfach Gott, und zwar Gott als den lebendigen Gott, der in der Welt und in der Geschichte konkret zu handeln imstande ist und eben jetzt handelt."[7] Doch ein solcher Jesus stünde für keine Inhalte des verändernden Handelns Gottes in der Geschichte ein, die genügend geschichtlich verankert wären. Dieser Punkt ist hinreichend diskutiert worden, und wir werden nicht weiter dabei verweilen[8], doch wir wollen dennoch die Aufmerksamkeit darauf lenken, denn dies kann zu einer Entwertung des Reiches Gottes führen, welches mit Hilfe des Amtes aufgebaut werden soll.

Die Mehrheitsmeinung der Exegeten folgt einem anderen Kurs. Israel hat den Gang Gottes durch die Geschichte erfahren und diesen in präziser Weise erfasst: „Er lenkt den Erdkreis in Gerechtigkeit und die Völker mit Recht." (Ps 96,13; vgl. Ps 72) Die Herrschaft Gottes „verwandelt eine ungerechte historisch-gesellschaftliche Situation in eine andere, gerechte, in der Solidarität regiert und es keine Armen gibt (vgl. Dtn 15,4)."[9] Jesus hat diese Auffassung vom Reich nicht abgeschafft, er hat sie vielmehr vertieft und ausgehend von seinem *Abba*-Gott vervollständigt.

Von daher muss man das Amt als Dienst am Reich Gottes verstehen und die erwähnten verkürzten und degenerierten Auffassungen bekämpfen. Das Amt muss geschichtlich verortet und *oiko*-nomisch in dem Sinne sein, dass es den *oikos,* das Zuhause, den zentralen Kern des Lebens, und die Freiheit von Einzelnen und Völkern möglich macht. Es muss parteiisch sein zugunsten der einen - der Unterdrückten - und in dialektischem Widerspruch gegen die anderen - die Unterdrücker -, die jedoch jederzeit durch die Umkehr zum Heil gelangen kön-

nen. Dieses Amt geht aus einem ursprünglichen *Mitleiden* hervor - einem Mitleiden wie dem des Gottes des Exodus, der Propheten und Jesu. Dieses Mitleiden muss zur *Gerechtigkeit* werden, den Konflikt aufnehmen und gegen das Gegen-Reich den Kampf antreten. Und es muss Reich „Gottes" sein, wozu wir am Schluss noch etwas sagen werden.

Dieses grundlegende Amt kann und muss sich in einer Vielgestalt von konkreten Ämtern ausdrücken: Ämter in Bezug auf das Wort, den Aufbau des Leibes der Kirche, die Assistenz, mit Sicherheit die Eucharistiefeier. Doch all diese Ämter bewirken nicht, dass jenes eine nicht grundlegend bleibt.

III. Mit Mitleiden und Prophetie, in Armut und ohne Macht, Laiinnen und Laien

1. Das konfliktbereite und konsequente Mitleiden

Jedes kirchliche Amt muss von dem durchdrungen sein, was Jesus auszeichnete, und wir fangen mit dem Mitleiden an. Jesus verkündet die Gute Nachricht des Reiches Gottes „den Armen", denen, die von der Last des Lebens gebeugt sind. Joachim Jeremias fügt hinzu: „einzig und allein den Armen". Das ist eine nicht leicht zu akzeptierende Parteilichkeit. Puebla hat sie sich angeeignet. Es heißt hier: „Allein aus diesem Grunde [aufgrund der Tatsache, dass sie arm sind; J.S.] haben die Armen ein Anrecht auf besondere Fürsorge, ungeachtet ihrer moralischen und persönlichen Situation." (Puebla, 1142) Und der Text fügt hinzu, dass Gott sie nicht nur liebt, sondern „verteidigt". Damit wird das Amt zum Anwalt im Konflikt mit den Beleidigern der Armen. Dies bleibt absolut wahr. Im „Süden" reagiert man auf das Amt mit Verfolgung und Mord. Daraus entsteht das Martyrium, das bis zum Ende *konsequente* Mitleiden.

Diese Möglichkeit nicht mit einzukalkulieren heißt, den Dienst am Reich Gottes nicht verstanden zu haben und die Macht des Gegen-Reiches zu bagatellisieren. Und es ist nicht leicht, das zu akzeptieren. Die V. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida hat 2007 schöne Texte hervorgebracht, die in gewisser Weise kühn und kreativ sind. Doch sie hat sich diesem Konflikt nicht ernsthaft gestellt. Das Schlussdokument erwähnt die historischen Ursachen des Todes Jesu nicht, und obwohl es von den lateinamerikanischen Märtyrern spricht, lässt es die Verantwortung der Oligarchien, der Militärs usw. unerwähnt. Die *Konfrontation* mit dem Gegen-Reich, die das Amt aufnehmen muss, erscheint hier nicht klar und deutlich.

2. In Armut, ohne Macht

Dieses Thema spielt bei Jesus eine zentrale Rolle. Das Amt muss *in Armut* ausgeübt werden. Sie nahmen nichts mit auf den Weg außer einem Stab; weder Brot noch Geld im Beutel (Mk 6,8). „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher der Völker gelten, diese als absolute Herren regieren und die Großen sie mit ihrer Macht unterdrücken. Doch unter euch soll es nicht so sein. Wer groß sein will, sei

euer Diener." (Mk 10,42f) Das muss in die jeweilige geschichtliche Situation übersetzt werden, aber es darf nicht ausgetilgt werden. „In Armut" bedeutet zumindest, der Versuchung des Überflusses und auch des Prunks zu widerstehen. „Ohne Macht" bedeutet zumindest, der Versuchung zu widerstehen, andere zu unterwerfen. Und da Macht bis zu einem gewissen Grad notwendig ist, kann man bei ihrem Gebrauch als Amtsinhaber nicht genug Vorsicht walten lassen.

Es sei mir gestattet, an den heiligen Ignatius zu erinnern: In seiner Meditation der zwei Banner stellt er klar, dass „in Armut" und „ohne Macht" Wege des wahren Lebens sind, Vermenschlichung, evangeliumsgemäße Ausübung des Amtes. Er beharrt darauf, dass sie sich im Gegensatz zu Reichtum und Macht befinden. Man muss mit der Armut beginnen - der spirituellen, aber auch der realen -, Armut, die den Widerpart zu Reichtum bildet. Sie führt zu Beleidigungen und Schmähungen, dem „ohne Macht"-Sein, das im Gegensatz zu weltlichen und eitlen Ehren, den Begleiterscheinungen von Macht, steht. Das Ganze mündet schließlich in die Demut, die der Weg zu allen Tugenden ist. Tugenden [das spanische *virtud* hat wie das lateinische *virtus* die Doppelbedeutung von Tugend und Kraft; Anm. d. Ü.] sind die Kraft der Menschwerdung im Gegensatz zum Hochmut, der den Weg zu allen Lastern ebnet. Laster sind Kräfte der Entmenschlichung.

Soweit Ignatius von Manresa. Als er dann der Generalobere der Gesellschaft Jesu wurde, hatte er die beiden Banner historisch zu konkretisieren, was ihm nicht leichtfiel. Die Ämter der Gesellschaft Jesu erforderten Ressourcen: Grund genug dafür, dass die Jesuiten nach Wohltätern Ausschau hielten, und damit näherten sie sich der Welt des Reichtums, der Ehren und der Macht: Königen, adeligen Frauen, Bischöfen, Kardinälen ...

Der heilige Ignatius sah die Schwierigkeit, die *Effektivität des Evangeliums* mit der *Effektivität der Mittel* in Einklang zu bringen, denn beide Dinge entfalten unterschiedliche und zuweilen gegensätzliche Dynamiken. Dieses Problem beschäftigte ihn stark, und er suchte nach Lösungen. Lainez und Salmerón, die zum Konzil von Trient entsandt waren - einem Konzil, das die Welt der weltlichen und auch kirchlichen Macht repräsentierte - empfahl er, in Armenhospizen zu leben. Dies war eine Weise, in einer objektiven Situation von Reichtum und Macht in Armut und ohne Macht zu leben. Doch das Problem ist nicht leicht zu lösen.

Was die Ausübung des Amtes in Armut betrifft, muss man die Strenge und Nüchternheit ernst nehmen und ohne Ausflüchte den Luxus zurückweisen, was Gebäude, Universitäten, Kollegien, Kirchen und auch die weltlichen und eitlen Feierlichkeiten betrifft - auch wenn dies alles von der Gesellschaft gut aufgenommen würde. Und es gilt, im Vergleich zu den Armen und der unteren Mittelschicht verletzende Ungleichheiten in der Art, sich zu benehmen, zu reisen, sich um seine Gesundheit zu sorgen, sich zu erholen etc. zu vermeiden. In jeglicher Hinsicht muss man feststellen können, dass das Amt in Armut ausgeübt wird.

Was das „ohne Macht" betrifft, so darf man nicht ohne Weiteres die Macht preisgeben, die aus dem Wissen entsteht, um dieses nicht noch mehr denen zu überlassen, die es dazu benutzen, die Wahrheit zu unterdrücken. Doch es gilt,

den „Hochmut" zu vermeiden, der für alle Leute mit einer guten Ausbildung eine reale Gefahr darstellt. Und man muss die Anziehungskraft vermeiden, die von der Nähe zu wirklichen zivilen oder kirchlichen Machthabern ausgeht, was *sub angelo lucis* geschehen kann.

Ohne in eine bloße Diskussion um Begriffe abzugleiten, kann man anstelle der Kategorien der Macht die Kategorien von *energeia* und *dynamis*, Energie und Impuls, benutzen. Damit ist gemeint, dass das Amt etwas in Bewegung setzt, um die Wirklichkeit zu verändern, und Kraft für das Wachstum der anderen verleiht - im Gegensatz zur Macht, die die Dinge im eigenen Interesse verändert und die anderen unterwirft. Ein Erzbischof Romero hatte eher Energie als Macht. Er veränderte die persönliche und gesellschaftliche Situation der Bauern.

Was den Hochmut, die Arroganz, betrifft, so gibt es kein besseres Mittel, sie zu überwinden, als die Armen zur Frohen Botschaft für uns werden zu lassen, vor allem dann, wenn sie uns, ohne es zu sagen, verzeihen. Und sehr hilfreich sind Verfolgung und Martyrium, sofern man sie in Demut, ohne jede Prahlerei, auf sich nimmt. Hoffentlich macht die Kirche aus beiden Dingen eine zentrale Frage des Amtes und nicht nur eine Frage der Klugheit oder der Heiligsprechung. Es gibt verschiedene Weisen, zu dienen, und es ist gut, dabei nach Effektivität zu streben. Doch es gibt keine bessere und wirkungsvollere Art als das Martyrium. Und es gelten nach wie vor die Worte Jesu: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld hinzugeben für die vielen." (Mk 10,45)

3. Laiinnen und Laien

Die notwendige historische Herausbildung der Ämter kann das Wesen ihres Ursprungs nicht zunichte machen, und es wäre skandalös, wenn sich die Ämter zum Gegenteil dieses Ursprungs entwickelten und zum Beispiel Autorität statt Dienst repräsentierten. Nun, innerhalb der Jesusbewegung und bei den ersten christlichen Gemeinden kommt das Amt im Wesentlichen Frauen und Männern gleichermaßen zu. Wir wollen nun zwei Dinge in Erinnerung rufen:

a) *Der Vorrang des Laienstandes*

Dies könnte provokativ klingen, obwohl es dies nicht unbedingt sein muss. Der Laienstand im Gegensatz zum priesterlichen Stand ist die ursprüngliche Weise des Menschseins und damit des Christseins. Jesus war nicht nur im soziologischen Sinne ein Laie, sondern auch in seiner Eigenschaft als Mittler Gottes. Der Hebräerbrief nennt ihn Priester, doch seine Fähigkeit zur Mittlerschaft erwuchs ihm aus Eigenschaften eines Laien: Barmherzigkeit, Treue, Hingabe. Es bedurfte keiner sakralen Zutaten, und noch viel weniger irgendeiner Art von Macht.

Die kirchlichen Ämter haben sich mit sakralen Beigaben und mit *potestas* ausgestattet, doch dies schafft die fundamentale Tatsache nicht aus der Welt, dass das Amt Jesu in seiner realen Gestalt das Amt eines Laien war. Daran muss man - wenn auch möglicherweise wider alle Hoffnung - das Korrektiv für jegliche Degeneration des Amtes sehen. Das „Laienhafte" ist es, das alles Sakrale erlöst,

nicht umgekehrt. Und wenn man das „Sich-Offenbaren Gottes" als sakral auffasst, dann kann dies sehr wohl als „der allerhöchste Glanz des Laie-Seins und nicht als dessen Auslöschung" verstanden werden.

b) *Ämter und Frauen*

Das Amt muss im selben Maß den Frauen zugestanden werden, wie es den Männern zukommt. Von Jesus her gesehen ist die Situation der Frauen in der Kirche unerträglich. Dies ist eine programmatische Behauptung, doch ein kurzer Blick auf die Bibel kann uns helfen: Bei den Synoptikern gehören Frauen und Männer gleichermaßen zur Gefolgschaft Jesu und verkünden das Reich Gottes. In Lk 8,2f sind ihre Namen festgehalten: Maria aus Magdala, Johanna, die Frau des Chuzas, Susanna und viele andere. Von den beiden zuletzt Genannten heißt es, dass sie ihm „mit ihren Gütern dienten". Bei Markus und Matthäus tauchen unter dem Kreuz nur Frauen auf: Maria von Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus des Jüngeren und Salome (Mk 15,40f; vgl. Mt 27,56, wo auch die Mutter der Zebedäussöhne erwähnt wird). Von ihnen wird gesagt, dass sie ihm nachfolgten, wobei der Terminus technicus *akoluthein* verwendet wird, der bedeutet: nachfolgen in dem, was Jesus tut. Der Auferstandene erscheint bei Johannes zuerst Maria von Magdala (Joh 20,11-18) und nicht Petrus. Sie wurde damit zur Apostolin der Apostel. Bei den Synoptikern erscheint er zuerst den Frauen, die den Jüngern verkünden mussten, was sich zugetragen hatte (Mt 28,9; Mk 16,9; Lk 24,1-10).

Die Frau hat also eine zentrale und bedeutendere Rolle als die Männer beim Ostergeschehen. Johannes legt überdies das reichhaltigste christologische Bekenntnis, das sich in den Evangelien findet, einer Frau, nämlich Marta, in den Mund: „Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen sollte." (Joh 11,27) Dieses Bekenntnis ist vielleicht tiefer als das des Petrus in Mt 16,16: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Was die „jesuanische Dignität" und das „Apostolat" betrifft, so erscheinen die Frauen hier nicht nur den Männern gleichgestellt, sondern ihnen sogar überlegen.[10]

In den paulinischen Gemeinden, die am besten bekannt sind, muss man im Hinblick auf das Amtsverständnis zwei Dinge betonen: vor allem die Bedeutung der Gemeinschaft, innerhalb derer das, was heute den Ämtern entspricht, ebenso das Anrecht der Frauen wie das der Männer ist.

Die Ämter entwickeln sich aus den Bedürfnissen der Gemeinden heraus, und ihre Gültigkeit resultiert nicht notwendig daraus, dass ihnen ein Apostel irgendeine Art von Autorität verleiht. In Thessaloniki und Korinth haben sich die Gemeinden in Abwesenheit des Paulus selbst organisiert, und erst *danach* unterstützt er die Diener und Dienerinnen, obwohl das, was sie tun, etwas Neues darstellt. In 1 Thess 5,11-12 und 1 Kor 16,15-16 anerkennt er sie aufgrund der Arbeit, die sie leisten, und nicht, weil sie ernannt worden wären oder weil ihnen eine bestimmte Amtsgewalt, eine *potestas*, verliehen worden wäre.

Der Bezugspunkt für Paulus ist also die Gemeinde, und deshalb schreibt er, wenn

Probleme auftauchen, an die ganze Gemeinde, nicht an die Leiter. Diese werden wie die *episkopoi* und die *diakonoi* nur in Phil 1,1 erwähnt, ohne dass näher erläutert wird, was ihre Aufgabe ist. Das Charisma der Leitung, das in der hierarchisch verfassten Kirche so entscheidend ist, wird in der Auflistung der Charismen in 1 Kor 12,28 an vorletzter Stelle erwähnt. Dahinter kommt nur noch die Gabe der Zungenrede, die nicht von großer Bedeutung, ja für Paulus sogar zweifelhaft ist. Das alles unterscheidet sich sehr stark von dem, wie heute das Amt aufgefasst wird.

In Röm 16 werden mehrere Frauen namentlich genannt, deren *apostolisches* Handeln Paulus hervorhebt. Phöbe ist Diakonin, Priska und Maria „haben sich sehr abgemüht", ein Ausdruck, mit dem der apostolische Dienst des Paulus für die Gemeinden beschrieben wird. Junia, die unter den Apostolinnen hervorragt, kam noch vor Paulus zu Christus. Persida, Trifosa und Trifena „haben sich abgemüht" im Herrn. In Apg 16 ist Lydia nicht nur eine Frau, die Paulus in ihrem Haus beherbergt, sondern wahrscheinlich auch seine Mitarbeiterin im Apostolat.

Die Tatsache, dass die Frauen apostolische Aufgaben wahrnahmen - was heute die Ämter wären -, bestätigt *in actu* den programmatischen Satz in Gal 3,28: „In Christus gibt es nicht mehr Mann und Frau", obwohl diese Wendung in 1 Kor 12,13 weggelassen wird - möglicherweise wegen der pastoralen Schwierigkeiten, die eine solche Behauptung heraufbeschwor.

Was hier in Erinnerung gerufen wurde, ist bekannt. Geist und auch Buchstabe dieser Texte offenbaren ein Verständnis von Mann und Frau innerhalb der Gemeinde, das sich vom heutigen sehr unterscheidet. Es befindet sich viel stärker auf der Linie der Gleichheit der Geschlechter und nicht der Ungleichheit im Hinblick auf die Ämter. Heute muss man zu diesen Texten noch die „Zeichen der Zeit" hinzunehmen. Im „Norden" kann man den Fortschritt in Richtung mehr Menschlichkeit nicht übersehen, den die Anerkennung gleicher Rechte für die Frauen bedeutet, so zögernd sie sich auch durchsetzen mag. Im „Süden" kann man den tatsächlichen Beitrag der Frauen in Gesellschaft und Kirche nicht übersehen, der zuweilen heldenhaft ist. In El Salvador wären das Land und ganz bestimmt die Kirche ohne die Frau - als Mutter, Genossin und Gefährtin - längst untergegangen. In den Jahren der Unterdrückung und des Krieges hielt die Frau beide am Leben. Inmitten von Bomben und nächtlicher Flucht, ohne sprechen zu können, weil man sonst den Tod riskierte, mit Kindern im Arm, unerkannt mitten unter Soldaten und Todesschwadronen marschierend, Fotos von Bischof Romero vergrabend, bevor man das Haus verließ, zu Gott betend, bewahrten sie das innere Wesen von Kirche und Land. Es gab auch Männer. Die Besten unter ihnen, Männer wie Frauen, verwirklichten das grundlegende *ministerium:* vor dem Gegen-Reich nicht zurückzuweichen und das Reich Gottes aufzubauen.

Es geht nun nicht darum, in einem Akt der Gerechtigkeit und Wiedergutmachung den Frauen dieselben *Rechte* zuzugestehen, sondern ihren spezifischen *Beitrag* dem Amt einzuverleiben: Mitleiden, Einfühlungsvermögen, die Fähigkeit zu leiden, Treue, Aufnahme, Zärtlichkeit ... Wenn es dafür in den kirchlichen Ämtern,

auch in den Weiheämtern, keinen Platz gegeben hat, dann deshalb, weil - um mit Pascal zu sprechen - der Geist des Feingespürs (*esprit de finesse*) vom Geist der Geometrie verschlungen wurde. Das ist schwer zu verstehen, wenn man an den *esprit de finesse* denkt, den Jesus gegenüber der Frau an den Tag legte.

IV. Die theologale Formulierung: Mithelfen bei Gottes Gang durch die Geschichte

Wir haben das Amt grundlegend vom Reich Gottes her und wie es aufzubauen ist beschrieben, und der Leser mag sich fragen, ob wir dabei nicht Gott selbst ignoriert haben. Darauf möchte ich mit einem bekannten Wort Ignacio Ellacurías antworten: „Mit Erzbischof Romero ging Gott durch El Salvador." Wie Jesus, der „hinging, das Gute zu tun und die vom Teufel Besessenen zu heilen", übte Bischof Romero viele Ämter zum Aufbau des Reiches Gottes aus: mit Sicherheit das Amt des Wortes und der Nächstenliebe und die spezifischen Aufgaben als Erzbischof. Doch in all diesen übte er das grundlegende Amt aus: „Gottes Gang durch diese Welt zuzulassen und einen Beitrag dazu zu leisten", und zwar durch sein Mitleiden, seine prophetische Stimme, seine Treue, sein Martyrium und dadurch, dass er im Gebet vor Gott trat. Und er trug nicht zum Gang irgendeines Gottes durch die Welt bei, sondern jenes Gottes, der im Rat der Götter seine Stimme erhebt: „Sprecht Recht für den Schwachen und die Waise, für den Niedrigen und Bedürftigen schafft Gerechtigkeit." (Ps 82) Es schritt jener Gott durch die Geschichte, bei dem „die Waise Erbarmen findet". Das ist es, was Ellacuría lebte. Und wie für Jesus gilt auch für ihn, dass „Gott mit ihm war".

Mit Recht beharrt Benedikt XVI. auf „Gott". Wir insistierten auf dem „Reich Gottes", denn dieses entsteht, wenn Gott durch die Geschichte schreitet. Es kommt darauf an, Gott zu dienen, aber es kommt auch - in der gebotenen Demut sei es gesagt - darauf an, „dem Gang Gottes durch unsere Welt" zu dienen. Genau das ist es, was die großen Amtsträger wie Erzbischof Romero getan haben. Und es ist das, was auch Jesus von Nazaret getan hat.

[1] Vgl. den Beitrag von Jesús Martinez Gordo, *Ministerialidad laical y secularidad presbiteral versus secularización del laicado y sacralización del presbiterado,* in: Revista Latinoamericana de Teologia 77 (2009).

[2] Vgl. CNBB (Brasilianische Bischofskonferenz), *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas.* Edição aprovada na 37ª Assembléia Geral da CNBB, Itaici, 22. April 1999.

[3] Veröffentlicht am 25. Mai 2009 in *Religión Digital.*

[4] Homilie vom 19. Juni 1977 in Aguilares.

[5] Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung,* Bd. 1, Mainz 1998, 103.

[6] Ignacio Ellacuría, *Aporte de la teologia de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo,* in: Revista Latinoamericana de Teologia 10 (1987), 9.

[7] Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth,* Teil I: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung,* Freiburg i.Br. 2007, 85.

[8] Vgl. das Themenheft „Jesus als Christus" von CONCILIUM 44 (2008/3); Francisco Javier Vitoria, *En memoria de ellos. La actualidad de un cristianismo liberador*, in: Revista Latinoamericana de Teologia 76 (2009), 27 - 32.

[9] Xavier Alegre, *El reino de Dios y las parábolas de Marcos*, in: Revista Latinoamericana de Teologia 67 (2006), 8.

[10] Zwei Klarstellungen seien hier hinsichtlich möglicher Einwände vorgenommen: Die Exegese sieht es nicht als zweifelsfrei an, dass beim letzten Abendmahl die Ämter, und zwar ausschließlich den Männern, übertragen wurden. Und dass zwölf „Männer" das Fundament der Kirche seien, ist der Symbolik geschuldet. Sie repräsentieren das neue Israel. Entsprechend der Kultur jener Zeit mussten es daher Männer und Juden sein. Und deshalb gab es unter den Zwölf nicht nur keine Frauen, sondern auch keine „Nicht-Juden".

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

Neue Räume des Heils schaffen

Amt und Soteriologie bei Walter Kasper

Jeffrey Kirch

Im Nicaenischen Glaubensbekenntnis bezeugen Christen ihren Glauben an Jesus, der um unseres Heiles willen vom Himmel herabgekommen ist. Diese zentrale Lehraussage des christlichen Glaubens nimmt in der christlichen Theologie zwangsläufig einen erstrangigen Platz ein. Aus diesem Grunde muss auch die Theologie das in Christus verborgene Heilsgeheimnis und wie es der Welt zu vermitteln sei, in angemessener Weise in Betracht ziehen. So steht die Soteriologie, das immer tiefere Eindringen in das Heilsgeheimnis, im Zentrum des christlichen Glaubens und muss von allen verschiedenen theologischen Fachbereichen, etwa der Ämter- und Sakramententheologie wie auch der Ekklesiologie und Christologie, stets mit Sorgfalt bedacht werden.

Da es im Christentum in erster Linie um das Heil des Menschen geht, muss dieses Heil für die Welt und in der Welt stets verständlich vermittelt werden. So ist diese zentrale Glaubenswahrheit die ganze Theologiegeschichte hindurch immer wieder neu formuliert worden, um sie der zeitgenössischen Kultur anzupassen. Jede der variierenden Darstellungen und Untersuchungen zur Heilsfrage richtete sich stets auf die jeweiligen Besonderheiten der christlichen Welt zur damaligen Zeit. Ob Irenäus (Rekapitulation), Athanasius (Vergöttlichung) oder Anselm (Sühne) - jeder von ihnen formte seine Soteriologie so, dass die Christen ihrer Zeit zu einem tieferen Heilsverständnis gelangen konnten. Da sich unsere Kultur stets weiter

entwickelt, ist ein immer tieferes und klareres Verständnis des Christusereignisses unumgänglich. Daher muss eine befriedigende Konzeption der Soteriologie heute die Situation einer von der Globalisierung geprägten Welt in die Betrachtung mit einbeziehen. Wir werfen daher in diesem Beitrag zunächst kurz einen prüfenden Blick auf die Situation der globalisierten Welt und werden danach die Soteriologie Walter Kaspers, des gegenwärtigen Vorsitzenden des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, eingehender untersuchen und sie auf ihre Tauglichkeit hin bewerten, der Welt das Heilsangebot Christi zu vermitteln.

Der Kontext: Globalisierung

Trotz einer Fülle von Literatur zum Thema der Globalisierung bleibt das Phänomen selbst immer noch einem höchst mehrdeutigen Verständnis ausgesetzt. Als Erstes wäre festzuhalten: Es gibt nicht nur *eine* Art von Globalisierung. Die von ihr ausgeübten Zwänge wirken sich auf die verschiedenen Segmente unserer Kultur und die unterschiedlichen Regionen der Welt sehr unterschiedlich aus. In seiner Schrift *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie* vertritt Robert Schreiter den Standpunkt, unsere Welt sei in drei unterschiedlichen Bereichen von der Globalisierung betroffen: im politischen, ökonomischen und technologischen.[1] In jedem Einzelnen dieser Bereiche werden die Kräfte der Globalisierung auf zwei grundlegende Weisen erfahren: als Ausdehnung einerseits und als Verdichtung andererseits oder, um es mit den Worten von Vincent Miller zu sagen, als Homogenisierung und Heterogenisierung.[2]

Das Phänomen der Ausdehnung wird oft als eine der Auswirkungen der Globalisierung angeführt. Sowohl Schreiter wie auch Miller sprechen von Ausdehnung bzw. Homogenisierung, wenn es zu einer Erosion der lokalen Kultur kommt. Die ortsgebundenen Kulturen werden von der dominierenden Präsenz der westlichen Kultur mehr und mehr verdrängt: von der Modernisierung und der Technologie, aber auch vom reinen Konsumdenken und vom Individualismus. Abgesehen von dieser Ausdehnung der westlichen Kultur hat die Globalisierung auch eine verdichtende Wirkung. Schreiter schreibt: „Die technologischen Erneuerungen verdichten sowohl unseren Sinn für Zeit als auch für Raum. Ereignisse rund um die Welt werden in Gleichzeitigkeit erlebt."[3] Dieser Verdichtungsprozess führt aber auch zu einer Heterogenisierung. Eine Kultur wirkt als Gegenreaktion auf den stark uniformierenden Einfluss der Globalisierung zurück und „verdichtet" gleichsam die eigene Identität, um sie zu stärken, was wiederum zu einer Polarisierung führt.[4]

Dieser doppelartigen Wirkung sind besonders die Völker des globalen Südens ausgesetzt. Weit mehr als dem globalen Norden, der die Kräfte der Globalisierung noch einigermaßen zu steuern vermag, mangelt es dem globalen Süden an politischer, wirtschaftlicher und technologischer Macht, um die Wirkungen der Globalisierung in den Griff zu bekommen, und er ist einem höheren Risiko ausgesetzt, in jenen Wirkungen der Globalisierung gefangen zu bleiben, die den Menschen

seiner Würde berauben.[5] In einer Ansprache an die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften sprach Johannes Paul II. 2001 von der mehrdeutigen Natur der Globalisierung. Er sagte: „Globalisierung ist ‚a priori' weder gut noch schlecht. Sie wird das sein, was die Menschen aus ihr machen. Kein System ist reiner Selbstzweck, und es ist notwendig, darauf Wert zu legen, dass die Globalisierung - wie jedes andere System - im Dienst an der menschlichen Person, an der Solidarität und dem Gemeinwohl stehen muss." (Nr. 2)[6] Allzu oft ist das nicht der Fall gewesen.

Kaspers Soteriologie: die Kirche als Sakrament des Heils

Sieht man die Soteriologie in ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben, so stellt sich die Frage: Wie kann die Kirche unsere heutige globalisierte Welt so ansprechen, dass sie damit zugleich das Reich Gottes verkündet und, wie Johannes Paul II. es ausdrückt, der Solidarität und dem Gemeinwohl dient? In ähnlicher Weise rief Kasper, an den Weltrat der Kirchen gewandt, zu einem erneuerten Verständnis der Soteriologie und der Sendung der Kirche in der Welt auf. Mit Berufung auf das Lukasevangelium und Jesaja 61 forderte er „alle Christen dazu heraus, das Wort Gottes in neuer Weise zu hören, um zu erkennen, was dieses Wort in ihrem Leben heute bedeutet. Wir sind aufgefordert, unsere Augen zu öffnen, damit wir uns dafür einsetzen können, dass die Armen die gute Nachricht in ihrem Leben erfahren, dass die Gefangenen befreit werden und dass alle, die mit Blindheit geschlagen sind, sei sie körperlicher oder anderer Natur, wieder lernen zu sehen."[7]

Der Aufruf, darauf zu achten, dass die Armen die Gute Nachricht auch konkret erfahren, ist nicht individualistisch zu verstehen. Wenn wir Kaspers Auslegung der Texte des II. Vaticanums folgen, so ruht seine Soteriologie fest auf einem Verständnis von Kirche als dem universalen Heilssakrament. Kasper verweist auf Schlüsselaussagen in *Lumen Gentium*, von denen seine Auffassung von Kirche und kirchlichem Amt inspiriert ist. Zunächst bemerkt er, Sendung und Amt der Kirche stehen stets grundlegend „in einem strikt christologischen Kontext"[8]. Das werde schon im ersten Satz von *Lumen Gentium* deutlich, wo es heißt, Christus, nicht die Kirche sei „das Licht der Völker". Nicht das eigene, sondern Jesu Christi Heil bietet die Kirche der Welt an.[9]

Sodann sei die hier angesprochene Beziehung gleichsam *sakramentaler Natur:* Sie

Der Autor

Jeffrey Kirch C.PP.S. ist Mitglied der Missionare vom Kostbaren Blut und unterrichtet Theologie am Saint Joseph's College in Rensselaer, Indiana. Er ist dabei, seine Dissertation in Ekklesiologie an der Loyola University in Chicago abzuschließen. Seine wissenschaftlichen Interessen liegen auf den Feldern der Ekklesiologie, der Ökumene sowie der Geschichte und der Entwicklung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anschrift: 5535 South Kenwood Avenue, Chicago, IL 60637, USA. E-Mail: jkirch@luc.edu.

ist Zeichen und Werkzeug des Heils in Christus. Das Ur- oder herausragende Sakrament sei nicht die Kirche; diese sakramentale Eigenschaft sei Christus vorbehalten. Kasper schreibt: „Die Kirche ist Zeichen, das über sich selbst hinaus auf Jesus Christus verweist, und sie ist Werkzeug in der Hand Jesu Christi, der das eigentliche Subjekt alles Heilshandelns in der Kirche ist."[10] Aufgrund ihres sakramentalen Charakters wirken die verborgenen und sichtbaren Elemente der Kirche auf dieses Heil in Christus hin. Und schließlich sei die Kirche als Heilssakrament grundlegend eschatologisch. Kasper unterstreicht: „Die Kirche steht im Zeichen des schon erschienenen und doch noch nicht vollendeten Heils."[11] Sie weist immer nur auf die noch kommende Fülle des Heils hin und trägt durch ihren wirksamen Dienst aktiv zu dieser Fülle bei.

Dimensionen der Soteriologie Walter Kaspers

Für Kasper wie für das Zweite Vatikanische Konzil ist die Sendung der Kirche eindeutig: vorzubereiten auf das Kommen der Gottesherrschaft. In *Gaudium et spes* (Nr. 45) heißt es: „Während sie selbst der Welt hilft oder von dieser vieles empfängt, strebt die Kirche nach dem einen Ziel, nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit."[12] Die Heilsfrage wird in mehreren Werken Kaspers immer wieder angesprochen, und bestimmte Themen tauchen mehrmals auf. Aufgrund dieser Dimensionen - der sozialen, historischen und befreienden - ist seine Soteriologie für eine Vermittlung der Heilsbotschaft in und für eine globalisierte Welt besonders wirksam.

Die soziale Dimension

Der Grundgedanke der Gemeinschaft zieht sich als tragendes Anliegen klar durch Kaspers gesamtes Denken. Heil wurde, zumindest seit der Aufklärung und in der darauffolgenden Entwicklung im 19. Jahrhundert, zunehmend als „Ich-und-Jesus-Beziehung" gesehen. Da eine liberal orientierte protestantische Theologie und selbst die allgemeine Frömmigkeit des einzelnen Christen mehr auf die eigene Sündhaftigkeit gerichtet war und Jesus lediglich als Modell für sittlich gutes Verhalten betrachtete, blieb die soziale Dimension des Heils auf der Strecke. Edward Miller weist darauf hin, dass Kaspers Soteriologie über dieses Verständnis der Rolle Jesu hinausgeht. Miller schreibt: „Die übrige Menschheit steht in einer Solidargemeinschaft mit Jesus und ist daher von dessen Schicksal mitbetroffen [...] Jesus stellt für jeden Autor mehr dar als ein bloßes Rollenmodell [...]. Mit seiner Art zu leben und zu sterben hat Jesus etwas für jeden Einzelnen von uns vollbracht."[13] Für Kaspers Soteriologie mit ihrer ausgesprochen starken Akzentsetzung auf Gemeinschaft ist das Heil schon in seiner Grundkonstitution sozial ausgerichtet. Im Heil lösen sich die Fesseln der Entfremdung und Isolation gegenüber einer Gemeinschaft mit Anderen. Das zeigt sich am klarsten in seiner Darstellung der Gottesherrschaft. Dieses Motiv nimmt in Kaspers Soteriologie einen vorrangigen Platz ein. Brian McDermott bemerkt, dass der Begriff des

Reiches Gottes mit seiner gemeinschaftsbezogenen Grundtendenz in Kaspers Christologie eine bedeutsame Rolle spielt. Er schreibt:

„Der soteriologische Charakter der Person Jesu liegt in der Bedeutung seiner ‚Sache' [...] Das Reich, das er verkündete und an dem die Menschen Anteil gewannen, indem sie ihn bereitwillig aufnahmen, war der eigentliche Inhalt des Heils. Diese zentrale Tatsache gewinnt in Kaspers Christologie mehr Gewicht als irgendein Einzelbefund mit Blick etwa auf die Hoheitstitel wie Christus, Menschensohn, Gottessohn usw. Das Leben Jesu und sein Amt waren [...] ein Dienst, der wesentlich darin bestand, Männern und Frauen Anteil am Heil zu ermöglichen."[14]

Kasper bemerkt in *Jesus der Christus:* „Das Kommen der Herrschaft der Liebe Gottes bedeutet also Heil der Welt im Ganzen und Heil jedes Einzelnen. [...] Sie ist das Heilsein des Menschen und der Welt."[15] Obwohl er diesen Text schon Mitte der 1970er Jahre veröffentlichte, ist doch unsere Welt noch immer von Selbstsucht, Entfremdung und Isolation gezeichnet und verdorben, was für den heutigen globalen Kontext noch in weit höherem Maße zutrifft. Bei allem technischen Fortschritt, der die Menschen ja eigentlich zusammenführen sollte, scheinen wir uns seit den siebziger Jahren in Wirklichkeit wirtschaftlich und sozial weiter in Isolierung verstrickt zu haben. Indem Kasper das Heil in einen gemeinschaftlichen bzw. sozialen Kontext, genau dort und nicht anderswo, einordnet, nämlich den der Gottesherrschaft, kann er die Ausgestoßenen und Armen unmöglich außer Acht lassen. Das christliche Leben ist nicht einfach ein Fall nach dem Motto „Seid nett und freundlich zueinander". Die Verkündigung des Heils ist konstitutiv für das Wesen der Kirche und damit auch des christlichen Amtes. Kasper entdeckt den eigentlichen Ort des Heils in der Predigt Jesu von der Gottesherrschaft, in der die Entfremdeten und Armen bevorzugt werden.

Die historische Dimension

Der zweite Vorzug von Kaspers Soteriologie ist die geschichtliche Dimension des Heils. Diese beruht auf der Bedeutung, die Kasper der geschichtlichen Dimension des Christusereignisses insgesamt beimisst. Das Christusereignis „besitzt den unwiederholbaren Charakter der Geschichte [...] und der konkreten Geschichte, welche sein Leben war."[16] So wie Kasper das geschichtliche Leben Jesu und seinen Dienst ernst nimmt, so nimmt er auch die reale Situation der Sünde und des Leids in der Welt ernst. In *Jesus der Christus* hebt er diesen Sachverhalt so hervor: „Im Laufe seiner Geschichte machte Israel freilich die schmerzliche Erfahrung, dass der Glaube an die Herrschaft Gottes in einem empfindlichen Kontrast steht mit der bestehenden Wirklichkeit."[17] Die Menschheit hat keine Alternative als in dieser einen geschichtlichen Welt zu leben, wie schmerzlich diese Erfahrung auch immer sein mag. Sünde wird in den geschichtlichen Interaktionen zwischen Menschen in der realen Welt erfahren. Kasper reduziert sie nicht auf ein bloß individuelles innerliches Gefühl der Hoffnungslosigkeit. Reale Sünde wirkt sich immer auf unser Zusammenleben wie auch auf unsere Innerlichkeit aus. Das Heil muss daher beide Aspekte umfassen. Ähnlich wie in seiner

Abneigung gegenüber einem Heilsansatz „Ich und Jesus" vollendet sich das Heil für Kasper in historischen Gemeinschaften: in Israel, der Kirche und der Weltgemeinschaft insgesamt.

Diese Verlegung des Schwerpunkts auf die geschichtlich greifbaren Wirkungen von Sünde und Heil ermöglichen uns heute eine hohe Wertschätzung des Einsatzes für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Vom Leid in dieser Welt nur zu reden, um die nächste Welt umso mehr zu genießen, wäre in Kaspers Soteriologie eine Absurdität. Das Heil ist mit Jesu Predigt, Tod und Auferstehung Christi bereits angebrochen und tritt erst im Laufe der Zeit und immer dann in Erscheinung, wenn ein Mensch in freier Entscheidung sein Handeln am Lebensentwurf Christi orientiert. Kasper schreibt: „Der einmalige und universale Anspruch Jesu Christi kann nicht nur auf eine innerliche und verborgene Weise zum Ausdruck kommen, er bedarf vielmehr auch der zwischenmenschlichen und öffentlichen Bezeugung und Repräsentation. Aufgrund der Geschichtlichkeit und der Solidarität der Menschen muss auch das Heil [...] auf eine geschichtliche und öffentliche Weise vermittelt werden."[18]

Das endgültige Kommen der Gottesherrschaft gewinnt dann für Kasper einen neuen Sinn. In einem Beitrag zur Eschatologie sagt er ganz klar, der Höhepunkt des Heils sei für die Kirche Ermahnung und Herausforderung in einem. In Anlehnung an das Markus-Evangelium ermutigt Kasper die Menschheit, auf der Hut zu sein und wachsam zu bleiben. „So ist die Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde alles andere als eine leere Vertröstung: Sie nimmt uns die Verantwortung für diese Erde nicht ab, sondern verpflichtet und ermutigt uns zum Einsatz für eine Zivilisation der Liebe."[19] Er versteht Kirche als ein wirksames Werkzeug für Christi Heil in unserer geschichtlichen Welt. Die Kirche flieht nicht aus der Welt, sondern setzt sich für sie ein.

Die Dimension der Freiheit

Das letzte herausragende Merkmal von Kaspers Soteriologie, das für unsere globalisierte Welt heute von besonderer Bedeutung ist, betrifft die menschliche Freiheit. Freiheit genießt in unserer Welt eine hohe Wertschätzung. Für einige bedeutet sie, dass wir handeln können, wie immer es uns gefällt. Ein solcher Freiheitsbegriff ist freilich nicht christlich. Kasper stellt Freiheit in den Horizont des Heils: *„Die christliche Freiheit ist für uns die konkrete Verwirklichungsweise dessen, was Auferstehung innerhalb der Geschichte bedeutet."*[20] Da wir in einer Solidargemeinschaft mit der ganzen Menschheit stehen, muss unsere Freiheit auch anderen Menschen dienen. Es ist die Tat unserer Freiheit, uns selbst zu befähigen, für die Welt und unsere Mitmenschen präsent zu sein. Kasper schreibt: „Konkrete Freiheit [...] ist nur dort möglich, wo die andern in Freiheit unseren Raum der Freiheit respektieren. [...] So trägt jeder die Freiheit des andern mit, wie umgekehrt jeder von allen anderen mitgetragen wird."[21] Verzerrungen der Freiheit führen zu Isolierung und Entfremdung. Christliche Freiheit dagegen führt uns zum Verständnis unserer interdependent verflochtenen Welt und dass wir auf andere Menschen angewiesen sind. Da unsere Freiheit von

anderen gewährleistet wird und wir umgekehrt die der anderen gewährleisten, werden wir in unserer Existenz vom Sein der Anderen her definiert; unsere Existenz ist wesentlich Koexistenz.[22] Somit ist echte Freiheit die Bedingung, unter der Heil möglich wird. Kasper schreibt: „Nur wo sich der Mensch im Akt des Glaubens auf Gott und seine Offenbarung einlässt, kommen diese beim Menschen an, werden sie zu seinem Heil."[23]

Abschließende Bewertung

Diese Kurzfassung der sozialen, geschichtlichen und befreienden Dimensionen im Denken Kaspers macht deutlich, wie klar und präzise er die soteriologischen Implikationen der Sendung der Kirche und ihres Amtes erfasst. Kasper sieht die Soteriologie als Ausgangspunkt der christlichen Theologie und der kirchlichen Dienstämter insgesamt. Von Gott zu sprechen und dabei seine Beziehung zur Menschheit außer Acht zu lassen, wäre ein Abgleiten in Ideologie. Anstatt über *„Gott an sich"* theologisch zu spekulieren, sollten die Christen lieber „den Gott für uns" bedenken, der [...] *„ein Gott der Menschen ist"*. Kasper schreibt: „Darum geht es immer um den konkreten Gott, der das Heil des Menschen und dessen Ehre der lebendige Mensch ist."[24]

Nicht nur muss Jesu heilswirksames Leben stets an erster Stelle christlicher Theologie und Dienste stehen, sondern dieses Heil ereignet sich immer im Kontext unserer geschichtlichen, konkreten und globalisierten Welt, die, gezeichnet von den Narben des Krieges, der Gewalt und Unterdrückung, noch weit davon entfernt ist, vollkommen zu sein. Und was das Problem noch verschlimmert, gerade jene Elemente, die unser Menschsein ausmachen, unsere Freiheit und unser Handeln-Können, tragen eine Mitschuld an den Leiden der Welt. Kasper bemerkt: „Solche Einsichten in das mit dem Menschsein gegebene Leiden hat die Situation der Theologie verändert. [...] Eine Theologie, die von der Leidenserfahrung des Menschen ausgeht, geht also nicht von einem Grenzphänomen, sondern von der Mitte und Tiefe des Menschseins aus."[25] Kaspers Heilsverständnis inspiriert und durchdringt seine gesamte Ekklesiologie und Amtstheologie, und dabei verschmelzen Soteriologie und Ekklesiologie zu einem tragfähigen Verständnis von der dienenden Funktion der Kirche im Heilswirken Christi. Kirche ist somit in Kaspers Verständnis eine wesentlich diakonische Gemeinschaft.

Gestützt auf die soziale Dimension seiner Theologie kann man nach Kaspers Auffassung die Ausgestoßenen und Armen unserer Welt unmöglich einfach außer Acht lassen. Die am stärksten von der Globalisierung Betroffenen, die Zuwanderer, die Armen und Marginalisierten, sind nicht nur die Begünstigten kirchlicher Dienste, sondern fundamentaler, sie sind unsere Brüder und Schwestern. Im Einklang mit *Lumen Gentium* sieht Kasper die Kirche als das universale Sakrament des Heils mit einer doppelten Aufgabe: „sich für die Verwirklichung der eigenen vollen Einheit wie auch für die Einheit der zerbrochenen Menschheit einzusetzen"[26]. Auch Edward Miller hebt diese soziale Dimension in Kaspers

Soteriologie hervor. Mit dem Christus-Ereignis bricht ein neuer Anfang an, der von Solidarität zwischen den Menschen und Christus bestimmt ist, und wiederum „die Lebenssituation jedes Einzelnen aufgrund einer Dimension von Solidarität verändert. Das führt zwar nicht automatisch zum Heil für jeden, doch es eröffnet wirklich für jeden neue Möglichkeiten, sich frei zu entscheiden und damit auch die Möglichkeit, Gottes Heilsangebot zu entdecken und zu erfahren."[27]

Ausgehend von der geschichtlichen Dimension des Auftrags der Kirche, vertritt Kasper die Auffassung, es sei ihre zentrale Aufgabe, die hohe Wertschätzung von Frieden und Gerechtigkeit öffentlich zu bezeugen. Natürlich ist die Welt nicht vollkommen. Die Auswirkungen der Globalisierung haben die meisten südlichen Länder unserer Erde nicht gerade positiv zu spüren bekommen. Ein sündhaftes System und die offen zu Tage tretenden Übel zwingen Millionen von Menschen weltweit zu einem Leben unter armseligen Bedingungen. Hauptaufgabe der Kirche ist es daher, sich nicht nur um die Bedürfnisse von Armen und Ausgestoßenen zu kümmern, sondern sich auch öffentlich und kämpferisch für die Würde aller Menschen und für Frieden und Gerechtigkeit einzusetzen.

Und schließlich muss das Heil, von dem Kasper spricht, und das sich in den geschichtlich greifbaren Bedingungen unserer Welt verwirklichen soll, auch in wahrer christlicher Freiheit verwurzelt sein. Gemeint ist hier nicht eine Freiheit unbegrenzter Möglichkeiten, sondern die „aktualisierte Freiheit der Auferstehung", die Christus verheißt und wonach die Kirche strebt. Nur in einem solchen Verständnis von Freiheit, die den Wert und die Würde anderer achtet, können die Fesseln von Isolierung und Entfremdung gesprengt werden. Kasper bemerkt, die Kirche selbst müsste als „Institution der christlichen Freiheit verstanden werden. Dann ist es ihre Aufgabe, nach innen wie nach außen für die Menschenrechte als Voraussetzungen christlicher Freiheit einzutreten."[28]

Der Auftrag der Kirche und alle Dienstämter in ihr sind auf den Aufbau des Reiches Gottes ausgerichtet. Geweihte Amtsträger wie Laien sollten darauf bedacht sein, in unserer Welt Freiräume zu schaffen, in denen alle Menschen, insbesondere die Armen und die an den Rand Gedrängten, das Heil Christi erfahren können. Wenn die Kirche das Kommen des Reiches Gottes wirksam verkünden soll, dann muss die Beziehung zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden, eine Beziehung, die durch die Wirkungen der Globalisierung sowohl reicher wie ärmer macht, in einem tragfähigen Verständnis des christlichen Heils verwurzelt sein. Das würde bedeuten: erstens echte Freiheit der Einzelnen zu gewährleisten, zweitens sich der Randgruppen anzunehmen und drittens immer auch den jeweils besonderen geschichtlichen Kontext der Einzelnen wie der Gemeinschaft im Auge zu behalten. Walter Kasper bietet eine solche Vision des kirchlichen Auftrags und Dienstes unserer Welt an.

[1] Robert J. Schreiter, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Reihe Theologie interkulturell 9, Frankfurt am Main 1997, 20-25; Original: *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, New York 1997.

[2] Vincent Miller, *Where is the Church? Globalization and Catholicity*, in: Theological Studies 69 (2008), 412; Robert Schreiter, *The New Catholicity*, aaO., ebd.

[3] Schreiter, *Die neue Katholizität*, aaO., 29.

[4] Miller, *Where is the Church?*, aaO., 412-413.

[5] Schreiter, *Die neue Katholizität*, aaO., 31. Ausführlicher zu den Wirkungen der Globalisierung vgl. Daniel Groody, *Globalizing Solidarity. Christian Anthropology and the Challenge of Human Liberation*, in: Theological Studies 69 (2008), 250-268. Vgl. auch Gemma Cruz, *Between Identity and Security: Theological Implications of Migration in the Context of Globalization*, in: Theological Studies 69 (2008), 357-375.

[6] Johannes Paul II., *Globalisierung muss vorrangig an den Normen des Schöpfers ausgerichtet sein*, Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften, 27. April 2001, in: Osservatore Romano deutsch, Nr. 19, 11. Mai 2001, 10.

[7] Walter Kasper, *Öffnet die Augen und legt Zeugnis von Gottes Werk der Verwandlung ab.* Gedanken zum Thema der 9. ÖRK-Vollversammlung: In Deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt, in: Nachrichten des ÖRK, 16. November 2005.

[8] Walter Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in: ders., Theologie und Kirche, Bd. 1, Mainz 1987, 241.

[9] *Lumen Gentium*, Nr. 1.

[10] Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, aaO., 242; vgl. auch *Lumen Gentium*, Nr. 9 und 48.

[11] Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, aaO., 242-243.

[12] *Gaudium et Spes*, Nr. 45.

[13] Edward Miller, *Inclusivist and Exclusivist Issues in Soteriology: To Whom Does Jesus' Saving Power extend?*, in: Perspectives in Religious Studies 12 (1985), 133.

[14] Brian McDermott, *Roman Catholic Christology: Two Recurring Themes*, in: Theological Studies 41 (1980), 340-341.

[15] Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz ^{2}1975, 102.103. Neuausgabe: Gesammelte Schriften, hg. von George Augustin und Klaus Krämer, Band 3: *Jesus der Christus*, Freiburg 2007, 138.139.

[16] Brian McDermott, *Roman Catholic Christology*, aaO., 340.

[17] Kasper, *Jesus der Christus*, aaO., 86; Neuausgabe: aaO., 120.

[18] Ebd., 322. Neuausgabe: aaO., 400.

[19] Walter Kasper, *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 14 (1985), 14.

[20] Kasper, *Jesus der Christus*, aaO., 184; Neuausgabe: aaO., 238. Vgl. auch Walter Kasper, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte*, in: ders., Theologie und Kirche, aaO., 187-188.

[21] Kasper, *Jesus der Christus*, aaO., 264; Neuausgabe: aaO., 331.

[22] Vgl. ebd.; siehe auch Kristof Struys, *Relationship in God and the Salvation of Humankind: The Thought of Walter Kasper*, in: J. Haers/P. De Mey (Hg.), Theology and Conversation, Löwen 2003, 229-238.

[23] Kasper, *Theologie und Kirche*, aaO., 189.

[24] Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi.* Gesammelte Schriften, Bd. 4, hg. von George Augustin und Klaus Krämer, Freiburg 2008, 262.

[25] Ebd., 265.

[26] Kasper, *Öffnet die Augen*, aaO.

[27] Miller, *Where is the Church*, aaO., 132.

[28] Kasper, *Theologie und Kirche*, aaO., 192.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Taufe als Quelle des christlichen Dienstamtes

Fallbeispiel Kirchliche Basisgemeinden

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Von den christlichen Sakramenten ist ohne Zweifel die Taufe am fundiertesten neutestamentlich begründet. Es handelt sich hierbei um das Zeichen der christlichen Initiation, um das Tor, das Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen gleichermaßen (vgl. Gal 3,28) Zugang zur Gemeinde derer gewährt, die an Christus glauben und ihm zeit ihres Lebens bis zum Tod nachfolgen, indem sie in der Welt mit ihm und so wie er den Dienst der Liebe verwirklichen.

Was den Laien innerhalb der Kirche auszeichnet, ist genau das, was er mit allen anderen Mitgliedern des Volkes Gottes gemein hat: die ekklesiologische Tatsache, getauft zu sein. Anders gesagt: Wie alle seine Geschwister im Ordens- oder Klerikerstand ist der Laie durch die Taufe in eine neue Seinsweise eingeführt: die christliche Existenzweise, die nicht weniger bedeutet, als dass sie ihn dem gestorbenen und auferstandenen Christus selbst in seinem österlichen Geheimnis ähnlich macht.

So wäre also die Taufe das erste Engagement, die erste und radikale Herausforderung im Leben eines Menschen angesichts des Geheimnisses der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus. Die Entscheidung für den einen oder anderen Lebensstand, für dieses oder jenes Amt bzw. diesen oder jenen Dienst ist demgegenüber nachrangig. Vor allem anderen und zu allererst zählt die Tatsache: „Wir alle sind in Christus Jesus getauft [...] mit ihm in seinem Tod begraben, damit, so wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, auch wir ein neues Leben führen." (Röm 6,3-4)

Diese radikale Neuheit des Lebens besteht in erster Linie in einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit und deren alten Bindungen, ihrem heimlichen Einverständnis mit dem Bösen und ihren Arrangements mit Halbwahrheiten.

Aufgrund dieses Bruches wird der Getaufte Christus ähnlich - ja wir wagen sogar zu sagen, er wird ein „anderer Christus" - durch einen Tod, der Christi Tod ähnlich ist, damit er schließlich durch eine Auferstehung, die wiederum der Auferstehung Christi ähnelt, nicht mehr der Sünde dient, sondern für Gott lebt (Röm 6,5-11). Dieses österliche Geheimnis der Taufe und der neuen Existenzweise, in die sie einführt, muss unseres Erachtens heute jedes Nachdenken über den Laien, den Laienstand und andere damit verbundene theologische Themen wie etwa das der kirchlichen Ämter orientieren.

Darüber hinaus bezieht diese Perspektive die Reflexion über den Laien und seine tiefere Identität in ein umfassendes Verständnis von Kirche ein, das nicht von jenen Gegensätzen gekennzeichnet ist, die oftmals die kirchlichen Definitionen durchdringen: Kleriker versus Laie, Ordensleute versus keiner Ordensgemeinschaft Angehörende. Ganz im Gegenteil, diese Perspektive lässt eine Kirche sichtbar werden, die Volk Gottes ist und sich als solches versteht, als eine Gemeinschaft von Getauften, in der der Heilige Geist in souveräner Freiheit die Charismen weckt und aus ihnen die Ämter und Dienste entstehen lässt, die zum Wohl des ganzen Gottesvolkes ausgeübt werden.

Was das Neue Testament dazu sagt

Wenn wir vom Text der Bibel eine Begründung dessen erwarten, was der „Laie" oder der „Laienstand" in unserem heutigen Verständnis sei, dann wäre unsere Suche nicht sehr ertragreich. In der Heiligen Schrift gibt es nicht nur keinen Bezug auf eine solche Terminologie, es ist in überhaupt keiner Weise von „Laien" die Rede.[1]

Das typisch Christliche in seiner Originalität ist es vielmehr, dass alle Gott geweiht sind und dass es keinen Christen gibt, der ein „profanes" Leben hätte. Welches Charisma der Getaufte auch immer empfangen haben mag oder welches Amt er ausübt, es kommt ihm aufgrund der Taufe zu, in der er in den Leib Christi integriert, vom Heiligen Geist gesalbt und so zum vollwertigen Mitglied des Volkes Gottes wurde.[2] Das Christentum in seinen Anfängen, wie es im Neuen Testament beschrieben wird, scheint keine Spuren dessen aufzuweisen, was wir heute als „Laien" einordnen und bezeichnen. Es findet sich darin nicht einmal irgendein Tatbestand, den man auf den heutigen Laien übertragen und ihm zuordnen könnte.

In dieser Perspektive wäre der Laie also der Christ ohne weitere Zusätze und nähere Bestimmungen außer der Tatsache, dass er durch die Taufe Christus angehört. Auf dieser Grundlage gäbe es auch keine eigene „Laienspiritualität", keine spezifische Kirchlichkeit und kein besonderes Apostolat, das nur von diesem Teil der Kirche ausgeübt würde. Die Laien sind wie alle Christen schlicht und einfach dazu berufen, das Leben „in Christus" und „im Geist" zu führen. Der Ausdruck „Brüder" bzw. „Schwestern" verweist auf eine all denen gemeinsame Grundverfassung, die denselben Glauben miteinander teilen und am selben

christlichen Gottesdienst teilnehmen. Und wenn es eine Vaterschaft der Diener des Evangeliums gibt, dann bringt diese keine Söhne und Töchter, sondern Geschwister hervor. Die ersten Generationen von Christen bezeichneten sich selbst als „Jüngerinnen und Jünger", „Geschwister", „Heilige", „Gemeinde Gottes".[3]

In dieser speziellen Hinsicht kann die Ostkirche vielleicht im Sinne einer größeren Treue zu den zentralen und grundlegenden Punkten einer biblischen Spiritualität wertvolle Denkansätze beisteuern. Hier ist jedes Mitglied des Volkes (*laos*) Gottes, was auch immer sein besonderer Platz innerhalb der Gesamtheit dieses Volkes ist und welchen Dienst es auch ausüben mag, ein *pneumatóforos*, d.h. ein „Träger des Geistes" kraft der grundlegenden und zuinnerst pneumatischen Dimension der christlichen Initiationssakramente Taufe, Salbung und Eucharistie.[4]

Als Charismatiker aufgrund der Salbung mit dem Geist ist jeder Getaufte König, Priester und Prophet in der Einheit des Volkes Gottes (*laos tou theou*). Und das so entstehende Gottesvolk wird nicht von Laien im Gegensatz zum Klerus konstituiert. Es ist die Fülle (*pleroma*) des Leibes Christi, in der alle gleichermaßen Laien (weil Volk) und Priester (kraft der Sakramente) sind und in der der Geist die Verschiedenheit der Charismen und Ämter bewirkt. Die Ekklesiologie, die aus einem „nicht parzellierten" Verständnis des Volkes Gottes entspringt, ist eine *umfassende Ekklesiologie,* und der Laienstand wird darin als Dimension der ganzen, innerhalb der Geschichte gegenwärtigen Kirche aufgefasst.[5]

Wenn man sich diese Perspektive einmal zu eigen gemacht hat, dann ist das Fundament des Lebens eines jeden Christen immer die Konsekration in der Taufe, und sie ist die Quelle, aus der sein spirituelles Leben und sein Dienstamt entspringen.[6] Die Tatsache, dass innerhalb dieser einen Spiritualität verschiedene Charismen und Ämter existieren, entwertet die Feststellung nicht, dass sie ihre Wurzel in ein und demselben Erdreich hat: dem Evangelium Jesu Christi, aus dem allein alle und jegliche Erfahrung des Lebens im Geist entspringt, die für sich die Bezeichnung „christlich" in Anspruch nimmt. Da diese Spiritualität von unterschiedlichen Gruppen von Menschen in unterschiedlichen Situationen und auf unterschiedliche Weise gelebt wird, kann man von einer Vielfalt von Berufungen sprechen, dem Anruf des einen Gottes gerecht zu werden. Und diese Vielfalt ist mit Sicherheit umfassender als die drei häufigsten juridischen Kategorien der Kleriker, Ordensleute und Laien. Während es gut und bereichernd ist, dass es eine Vielfalt von Dienstämtern gibt, in denen sich die Gabe und das Engagement eines Getauften verwirklichen, führt im Gegensatz dazu eine allzu starke Betonung der Kategorie des Laienstandes in Abgrenzung von den Klerikern und Ordensleuten nur zu einer negativen Abstraktion, die das gesamte kirchliche Leben ärmer machen kann.[7]

Das Konzil: ein Frühling, der noch immer in seiner Blütenpracht steht

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstand der offizielle „Boom", den Laienstand als kirchliches Subjekt von zentraler Bedeutung zu verankern. Die Konzilsdokumente sind überaus reichhaltig an Reflexionen über den Laien und Aussagen zu seiner Bedeutung für die heutige Kirche. Dennoch gibt es in denselben Dokumenten - besonders in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* - zwei unterschiedliche Ekklesiologien: eine juridische Auffassung von Kirche und eine Ekklesiologie der Gemeinschaft (*communio*). Letztere ist weit davon entfernt, die Erstere zu bestimmen; die Tatsache, dass beide nebeneinander bestehen, hat einen prägenden Einfluss auf andere verwandte ekklesiologische Themen.

In *Lumen Gentium* ist noch immer eine Perspektive der Entgegensetzung vorhanden, insbesondere hinsichtlich dessen, was als jeweils den Laien bzw. denen, die es nicht sind, „eigentümlich" behauptet wird. Den Laien kommt demnach die Aufgabe zu, sich um den Bereich des Zeitlichen, der gesellschaftlichen Strukturen, der Politik zu kümmern, während sich Ordensleute und Kleriker mit den geistlichen, heiligen Dingen beschäftigen sollen. Ihre Aufgabe ist es, die Sakramente zu vollziehen, zu verwalten und zu verteilen und die vom Heiligen Geist beseelte Gemeinde dadurch lebendig zu erhalten, dass sie in der Welt vom Geist der Seligpreisungen Zeugnis geben (*Lumen Gentium*, 31).

Die Zeit nach dem Konzil führte dazu, dass diese Entgegensetzung auf pastoraler Ebene in gewisser Weise überwunden wurde. In kraftvoller Weise traten berufene Laien auf, um Dienste und Ämter innerhalb der Kirche zu übernehmen. Mehr und mehr Laien - Frauen und Männer gleichermaßen - besuchten theologische Vorlesungen, erwarben akademische Titel und erhielten von der Hierarchie die *Missio canonica* für die Lehre und denkerische Durchdringung des Glaubens, was vorher dem Klerus und den Ordensleuten vorbehalten zu sein schien.

Auch auf dem Gebiet der Spiritualität machten sich Laien einflussreich und in überraschender Weise bemerkbar. Die Zahl der Laien, die Menschen geistlich begleiten, Exerzitien predigen, liturgische Feiern und Gottesdienste veranstalten und zu fraglosen Ansprechpartnern im Hinblick auf das geistliche Leben der Gemeinde werden, wächst mehr und mehr. Auf genau dem Gebiet, auf dem die Laien immer Empfangende waren,

Die Autorin

Maria Clara Lucchetti Bingemer ist außerordentliche Professorin für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro und Dekanin des dortigen Zentrums für Theologie und Humanwissenschaften. Sie promovierte 1989 in Systematischer Theologie an der Universität Gregoriana in Rom. Sie ist verheiratet und hat drei erwachsene Söhne und zwei Enkelinnen.

Veröffentlichungen u.a.: Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (zus. mit Ivone Gebara, 1988); Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso (2008); Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor (2009). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Lateinamerikanische Matristik" in Heft 4/2009 (zus. mit. A. M. Bidegain). Anschrift: Pontifica 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.

oftmals in völlig passiver Weise, überwinden sie immer mehr die „Unmöglichkeiten" und stellen in qualifizierter Weise unter Beweis, dass sie vom Herrn dazu berufen und aufgefordert sein können, auf dem Gebiet zu Handelnden zu werden, das im eigentlichsten Sinne als kirchlich gilt: indem sie den Geschwistern im Glauben dabei helfen, ihre geistliche Erfahrung zu vertiefen. Dies tut der überaus großen Bedeutung, das ihr Handeln auf dem Gebiet des „Zeitlichen" erlangen kann, keinen Abbruch, wenn sie die tatsächlich herrschende Ungerechtigkeit verändern und auf diese Verhältnisse einwirken.

In angemessener Treue zum Geist des Konzils und zur „Aufgabenteilung", die darin bestimmend scheint, ermuntert das Dokument *Christifideles Laici* nach der Synode von 1987 bereits die wünschenswerte Beteiligung der Laien an der universalen Sendung der Evangelisierung, mit der der Herr die Kirche betraut habe. Als Verkünder des Evangeliums kann der Laie - und er ist es tatsächlich - dazu berufen sein, geistliche Ämter auszuüben, indem er sich um die „Angelegenheiten des Geistes" kümmert, die früher nur den konsekrierten Klerikern oder den durch ihre Gelübde geheiligten Ordensleuten zuzukommen schienen.

Die Rolle der Laien in den Kirchlichen Basisgemeinden

In Lateinamerika verstärkte die Rezeption des Konzils diesen Sachverhalt. Als die Zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín 1968 die Vernetzung der Gemeinden als Grundstruktur von Kirche zu einem ihrer organisatorischen Hauptanliegen machte, nahm sie die Kirchlichen Basisgemeinden noch in anfanghafter Weise als neue Art, Kirche zu sein, wahr.[8] Bei der Dritten Generalversammlung in Puebla im Jahr 1979 wurde dieses Modell wieder aufgenommen und offiziell im Sinne einer viel umfassenderen Ekklesiologie anerkannt, in der sich die Charismen und Ämter der Laien im Dienst am Volk Gottes viel freier und üppiger entfalten. Bei der Vierten Generalversammlung in Santo Domingo im Jahr 1992 sollten die Laien im Zentrum des Schlussdokumentes stehen. Die Rolle der Laien erscheint dort als roter Faden und zentraler Kern der Neuevangelisierung, die das Hauptthema des Dokumentes bildet.[10]

Diese gesamte Entfaltung einer Theologie der Dienstämter auf der Grundlage einer Tauftheologie wurde in den sogenannten Kirchlichen Basisgemeinden erprobt und praktiziert - ein Phänomen, das die lateinamerikanische Kirche seit den siebziger Jahren prägt. Betrachtet man den mehr als vierzig Jahre andauernden Prozess missionarischen Lernens mit seinen Erfolgen und Schwächen, dann kommt man nicht umhin, festzustellen, dass die Kirchlichen Basisgemeinden die Kirche Lateinamerikas und der Karibik mit ihrer gemeinschaftlichen Ausübung von Diensten, Ämtern und Feiern bereichert haben. Auf einem Kontinent, auf dem es nicht genug Kleriker gibt, haben dem Volk Gottes in seinen geistlichen Bedürfnissen Laien als Amtsinhaber gedient, die, aufgerufen durch das Wort Gottes,

aus der Mitte der Gemeinde kamen. Die Frauen, die ja zwangsläufig Laiinnen sind, haben in der Ausübung dieser Ämter eine überwältigende Mehrheit inne.
Die lateinamerikanische Kirche hat diese gelebte Erfahrung zur Bekräftigung der Tatsache veranlasst, dass die Kirchlichen Basisgemeinden der „erste und fundamental kirchliche Kern", die „Kernzelle kirchlicher Strukturierung" (vgl. Medellín 14, III, 10) in dem Sinne sind, wie es das Neue Testament (Mt 11,25-27; Joh 17,19-23; Apg 2,42-47) und die Ekklesiologie von Medellín und Puebla im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck bringen: Kirche als Volk Gottes und Sakrament des Reiches Gottes (*Lumen Gentium*, 1 und 26). Ausgehend von dieser Sichtweise von Kirche bekommt die Pfarrgemeinde selbst eine neue Identität: Sie ist Gemeinschaft der Gemeinden (Puebla 617, Santo Domingo 58) und eine vermittelnde Ebene von Kirche in der Einheit der Ortskirche.
Die Kirchlichen Basisgemeinden sind Keimzellen und Modell einer gemeinschaftlichen, prophetischen und vom Martyrium geprägten Kirche mit eigenem Rhythmus und eigenen Prozessen, geprägt von der gesellschaftlichen und kirchlichen Realität unseres Volkes. Insofern unterscheiden sie sich von anderen Ausdrucksgestalten wie die pastoralen Bewegungen und Gruppen, die aus einer charismatischen Dimension hervorgehen oder lediglich binnenkirchlich orientiert sind. In ihnen findet das Taufbekenntnis der Christen auf vielfältigste Weise Ausdruck.
Die Kirchlichen Basisgemeinden haben ihre Mitglieder dazu angespornt, sich auf den verschiedensten Handlungsfeldern zu engagieren: in den pastoralen Bewegungen, die sich gesellschaftlichen Problemen widmen, in den Volksbewegungen, in den Organisationen der Zivilgesellschaft und den politischen Organisationen, die einen Beitrag zu besseren Lebensbedingungen leisten. Die Kirchlichen Basisgemeinden gediehen vor allem in den unteren Volksschichten; durch ihren Glauben und ihre Arbeit für das Reich Gottes haben sie die evangelisierende Kraft der Gemeinde - und vor allem der Armen - unter Beweis gestellt. Sie haben Kirche und Gesellschaft zur Umkehr aufgerufen (Puebla 1147) und dazu beigetragen, dass die Armen des Kontinents in ihr „das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10).
Auf der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils und in Kontinuität der vorangegangenen Generalversammlungen der Bischöfe, besonders in Puebla, bekräftigt die Ekklesiologie, wie sie aus den Kirchlichen Basisgemeinden hervorging, dass auf der Grundlage der Initiationssakramente und der unterschiedlichen, vom Geist verliehenen Charismen alle an der Sendung der Kirche teilhaben, indem sie Dienste und/oder Tätigkeiten im Hinblick auf ihre Lebendigkeit und ihre Mission übernehmen, und so eine Kirche bilden, die als ganze das Amt des Dienstes innehat. Es geht um Dienstämter, die nicht auf die Ordinierten beschränkt sind, um Dienstämter, die auch von Laien übernommen werden können und müssen. Dies vollzieht sich immer dann, wenn die Laien in verschiedener Weise beständig und eigenverantwortlich Dienste übernehmen, die für die Sendung der Kirche in ihrem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt von Bedeutung sind und als solche von der Kirche selbst anerkannt werden.

Die Generalversammlung in Aparecida: Hat sie etwas Neues gebracht?

Das Dokument der Fünften Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Aparecida (2007) weist dem Laienstand eine überaus große Bedeutung zu. Die Laien stellen die „missionarischen Jünger und Jüngerinnen" dar, die die Missionsarbeit auf dem Kontinent voranbringen werden. Doch die Laien aus den Basisgemeinden nehmen keine zentrale Rolle ein, wie das noch in Medellín und Puebla der Fall war. In Aparecida geht es eindeutig um die Laien der neuen Bewegungen oder der neuen katholischen Gemeinschaften. Diese sind die Hauptadressaten des Schlussdokumentes der Fünften Generalversammlung.

Vor der Konferenz selbst hat die Brasilianische Bischofskonferenz die alarmierende Situation der Katholiken im „größten katholischen Land der Welt" in Erinnerung gerufen: Sie lenkte die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass mehr als 70 Prozent der brasilianischen Katholiken keinen Zugang zur Eucharistie haben. Angesichts der Situation, dass eine hohe Anzahl von Gemeinden, die sich Woche für Woche um das Wort der Schrift versammeln, aber die Eucharistie nicht feiern können, stellen sie fest, dass eine Änderung der kirchenrechtlichen Disziplin im Hinblick auf das Weiheamt dringend geboten wäre, die so für alle Gemeinden die Fülle des sakramentalen Lebens sicherstellen könnte.

In jenem Teil, in dem die kirchliche Lage analysiert wird (Nr. 99 c), benennt das Schlussdokument von Aparecida zusammen mit der Auflistung der priesterlichen Dienste auch „den Laien anvertraute Ämter", von denen es „die Leitung von Versammlungen und kleinen Gemeinschaften, unter ihnen Basisgemeinden, von kirchlichen Bewegungen sowie zahlreiche Felder der kategorialen Seelsorge" ausdrücklich erwähnt. Die Erwähnung der Basisgemeinden erfolgt also auf derselben Ebene wie die der anderen Laienvereinigungen, und sie werden sogar unter die Kategorie der „kleinen Gemeinschaften" eingeordnet, zu denen sie zählen.[11]

Im selben Abschnitt verweist der Text unter dem Buchstaben e) auf ein „Aufblühen von kirchlichen Basisgemeinden gemäß dem Kriterium der vorangegangenen Generalversammlungen, die in Verbundenheit mit den Bischöfen und dem kirchlichen Lehramt stehen". In diesem Zusammenhang werden zur Unterstützung dieser Aussage die Dokumente von Puebla und Santo Domingo zitiert (vgl. Puebla 261, 617, 638, 731, 940; Santo Domingo 62).

Bereits im Kapitel 5.2.3, im Zentrum jenes Abschnittes, der von den kirchlichen Orten für die Gemeinschaften[12] handelt, sind den Kirchlichen Basisgemeinden zwei hervorragende Abschnitte gewidmet, worin ihre Eigenart als „Schulen der Ausbildung von Christen, die sich als Jünger und Missionare des Herrn engagiert für ihren Glauben eingesetzt haben" ausdrücklich gelobt wird (Aparecida 178). Und es wird in diesem Zusammenhang anerkannt und als Beispiel hingestellt: „Viele ihrer Mitglieder haben sogar ihr Leben dafür hingegeben." (ebd.) Gleichermaßen anerkennt man ihre Beziehung zur Kirche, wie sie im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte beschrieben wird - eine Beschreibung, die für jede Ge-

meinde zu allen Zeiten normativen Charakter hat (ebd.). Mit anderen Worten: Man stellt ausdrücklich ihre Kirchlichkeit fest und spricht ihnen so das Recht auf die Bezeichnung *Kirchliche* Basisgemeinden zu.

Im selben Abschnitt wird die reichhaltige Tradition von Medellín wiederaufgenommen, wo die Kirchlichen Basisgemeinden als „Kernzelle kirchlicher Strukturierung" und „Quelle der Evangelisierung" Anerkennung fanden (vgl. Medellín 15, III, 10). In gleicher Weise wird die erleuchtete Formulierung von Puebla wiederaufgenommen, derzufolge sie diejenige Ausdrucksgestalt von Kirche sind, die es dem Volk am besten ermögliche, das Wort Gottes besser zu erkennen, sich im Namen des Evangeliums in der Gesellschaft zu engagieren, neue Dienste unter den Laien hervorzubringen und die Glaubensunterweisung der Erwachsenen zu fördern (Puebla 629). In dieser Linie schreitet die Nr. 179 des Dokuments von Aparecida weiter voran. Es hebt hier den nicht hoch genug einzuschätzenden Dienst hervor, den die Basisgemeinden hinsichtlich einer Wertschätzung des Wortes Gottes als Quelle der Spiritualität und im ständigen Wunsch nach Gemeinschaft mit den Hirten geleistet haben. In einer schönen und gelungenen Wendung erklärt der Text sie zum „sichtbaren Ausdruck der vorrangigen Option für die Armen" und sagt: „Aus ihnen sind verschiedene Dienste und Ämter für das Leben in Kirche und Gesellschaft hervorgegangen." (Aparecida 179)

Am Schluss von Nr. 178 jedoch verwischt das Dokument seine positiven Aussagen zu den Kirchlichen Basisgemeinden, indem es mit Berufung auf Puebla feststellt, dass „es nicht an einzelnen Gemeindemitgliedern oder ganzen Gemeinden gefehlt hat, die, von rein weltlichen Organisationen angezogen oder von Ideologien radikalisiert, zunehmend den kirchlichen Sinn verloren haben" (Puebla 630). Die Nr. 179 wiederum spricht die Empfehlung aus, dass die Kirchlichen Basisgemeinden zusammen mit den Gruppen der Pfarrgemeinde, den kirchlichen Vereinigungen und Bewegungen handeln und so zur Belebung der Pfarrgemeinden beitragen sollten, um aus ihnen eine Gemeinde der Gemeinden zu machen. Und dieser Abschnitt schließt mit der deutlichen Mahnung: „Bei ihrem Bemühen, sich den Herausforderungen der heutigen Zeit zu stellen, sollen die kirchlichen Basisgemeinden darauf achten, den kostbaren Schatz der Überlieferung und des kirchlichen Lehramtes nicht zu entstellen." (Aparecida 179)

Das Dokument hebt auch noch mit Nachdruck hervor: „Um den Anforderungen der Evangelisierung gerecht zu werden, haben sich neben den Basisgemeinden andere anerkannte Formen kleiner Gemeinschaften, sogar Netze von Gemeinschaften und Bewegungen, von Lebens-, Gebets- und Reflexionsgruppen für das Wort Gottes" gebildet (Aparecida 180). Man kann also ein großes Bemühen feststellen, die Tatsache hervorzuheben, dass die Kirchlichen Basisgemeinden innerhalb des Gesamtpanoramas der Kirche heute nicht die einzige, ja nicht einmal die erste und schon gar nicht die hauptsächliche Form von Gemeinde und Laienvereinigung sind. Indem man sie an die Seite anderer kirchlicher Vereinigungen stellt und ihnen zugesellt, wird der Wunsch der Bischöfe des Kontinents deutlich, dass sich die Kirchlichen Basisgemeinden mehr und mehr in ein Modell

von Kirche einfügen, das sich weiterhin um Pfarrgemeinden und Bewegungen strukturiert.

Man muss sich deshalb nicht wundern, dass einige Gruppierungen, die den Kirchlichen Basisgemeinden, den Gruppen einer Bibellektüre vom Volk her und den sozialen Bewegungen sehr verbunden sind, vor den Kopf gestoßen waren, als sie feststellen mussten, dass der Text von Aparecida die Kirchlichen Basisgemeinden als eine unter vielen Gruppen oder Bewegungen ansieht. Diese Verwirrung ist sicherlich darauf zurückzuführen, dass die Kirchlichen Basisgemeinden selbst seit Jahrzehnten von sich behaupten, dass sie nicht länger eine Gruppe innerhalb der Kirche, sondern eine neue Art, Kirche zu sein, darstellen.[13]

Der Schluss von Nr. 180 enthält eine Aussage, die mit anderen Worten und im Zusammenhang mit anderen Themen an verschiedenen Stellen des Dokuments wiederkehrt: die zentrale Rolle der Eucharistie für das Leben der Christen. Hier wird gesagt: „Alle diese kirchlichen Gemeinschaften und Gruppen werden in dem Maß fruchtbar sein, wie die Eucharistie der Mittelpunkt ihres Lebens und das Wort Gottes der Wegweiser für ihr Handeln in der einen Kirche Christi ist." (Aparecida 180) Gleichzeitig sagt das Dokument an einer anderen Stelle, es sei für die Kirche ein Grund zur Sorge, dass Tausende dieser Gemeinden für lange Zeiträume von der sonntäglichen Eucharistiefeier ausgeschlossen seien (Aparecida 100 e).

Hier berührt der Text eine tiefe Wunde, die von vielen Kirchlichen Basisgemeinden mit Schmerzen thematisiert wird: die Unmöglichkeit, regelmäßig die Eucharistie zu feiern. Es ist eine Tatsache, dass dies die pastorale Phantasie dieser Gemeinden wachsen ließ, die das Wort Gottes zur großen Triebfeder ihres Lebens gemacht haben und um dieses Wort Gottes herum die allerschönsten liturgischen und paraliturgischen Feiern veranstalten.[14] Dennoch bleibt das Problem bestehen. Für die Mitglieder der neuen Bewegungen, die in der Regel in den Zentren der Städte leben, ist es eine realistische Möglichkeit, den Ermahnungen der Pfarrer Folge zu leisten und regelmäßig an der Eucharistiefeier teilzunehmen. Für die Kirchlichen Basisgemeinden hingegen, von denen sich viele in Regionen befinden, wo der Klerus sehr dünn gesät oder fast gar nicht vorhanden ist, verschärft sich dieses Problem sehr stark.

Es ist eine Tatsache, dass viele katholische Gemeinden keine Möglichkeit haben, am Sonntag an der Eucharistiefeier teilzunehmen, weil es an ihrem Ort keine Kleriker gibt. So sind sie von dem ausgeschlossen, was das zentrale Mysterium des Katholizismus ausmacht. Und die Kirchlichen Basisgemeinden zählen mit Sicherheit zu den Betroffenen. Die Brasilianische Bischofskonferenz stellt sich in ihren Beobachtungen zum Dokument für die Teilnahme an der Versammlung von Aparecida mutig diesem Problem und macht kühne und interessante Vorschläge. So sagt sie zum Beispiel: Wenn es wahr ist, dass „die Kirche die Eucharistie vollzieht und die Eucharistie die Kirche bewirkt", dann bedeutet das Faktum, dass mehr als 70 Prozent der brasilianischen Katholiken an der sonntäglichen Eucharistiefeier gehindert werden, dass sie einer wichtigen Dimension ihrer Kirchlichkeit beraubt sind. Sie macht daraufhin den Vorschlag, man möge die

Frage des Amtes für Laien und die Möglichkeit der Ausübung dieses Amtes durch verheiratete Priester neu überdenken.[15]

Das Dokument von Aparecida stellt das Problem dar, bietet aber keine Lösung an. In der Nr. 253 heißt es, dass diejenigen, die nicht die Möglichkeit haben, an den Sonntagen die Eucharistie zu feiern, danach trachten sollen, in frommem Sinn an Wortgottesdiensten teilzunehmen, und für Priesterberufe beten mögen. Damit wird jedoch deutlich, dass der Weg zur Überwindung dieser Art von Problemen immer noch der althergebrachte ist und dass die Kirche nicht die Absicht hat, irgendeine bedeutende Neuerung im Hinblick auf die Suche nach einer Lösung für diese Frage einzuführen.[16]

Brasilien ist möglicherweise dasjenige Land, in dem die Basisgemeinden am stärksten wuchsen und Profil gewannen. Trotz des Rückschlags, den sie nach dem Slogan „Ende der Utopien" hinnehmen mussten, und trotz der darauffolgenden Krise des gesellschaftlichen Engagements, die in unseren Breiten bereits ausgiebig erforscht wurde, sind sie weiterhin lebendig und wachsen nach wie vor, vor allem in Regionen wie beispielsweise dem Nordosten oder dem Amazonasgebiet. Dort sind sie das fruchtbare und angemessene Modell für gemeinschaftliche Antworten für die Armen, die ausgehend von ihrem Glauben die Kraft bekommen, ihren harten Alltag der Unterdrückung zu bestehen. Hier finden sie Gehör für ihre ganz konkreten und gleichzeitig so bedeutsamen Ängste und für ihre von der Radikalität des Evangeliums geprägten Kämpfe, die großen Einfluss auf die reale Situation haben. Es trifft sicherlich zu, dass hier das Modell der neuen Bewegungen größere Schwierigkeiten hätte, sich durchzusetzen, genauso wie umgekehrt die Kirchlichen Basisgemeinden in den Städten inmitten von Unternehmen und Universitäten auf größere Widerstände gegen ihr Wachstum und ihre Vermehrung stoßen.

Zum Schluss: Die Zukunft der Dienstämter ohne Weihe

Das Selbstverständnis und die Sendung des Laien in diesen Zeiten, die die Kirche durchmacht, werden mehr und mehr dahin gelangen, die Geschichte Jesu heute und immer lebendig werden zu lassen, und zwar auf schöpferische und der Persönlichkeit eines jeden Einzelnen, der Kultur und der aktuellen Situation entsprechende Weise. Da der Laie vor allen Dingen ein Getaufter und deshalb ein Geweihter ist, verwandelt ihn diese ursprüngliche Weihe in ein priesterliches Werkzeug Christi. Er ist keineswegs - war es nie und wird es nie sein - ein Kirchenmitglied zweiter Ordnung, der lediglich die geistlichen und kirchlichen Gaben konsumiert; er ist vielmehr vollgültiges Mitglied, aktiver Teilnehmer, Träger eines Dienstes und eines Amtes, die ihn „in persona Christi" handeln lassen (Gal 2,20; Röm 8,10-11; 13,7-8).

Die Identität des Laien - eine in Christus gründende Identität - besteht in seiner menschlichen Person, seiner Prägung durch die christliche Taufe, die er in

Christus angenommen hat und die durch den Geist von Neuem konkrete Gestalt annahm, zum Dienst an der Kirche und an der Welt. Die Dienstämter ohne Weihe wollen und müssen von daher neu bedacht werden. Die Lehre der Kirchlichen Basisgemeinden ist sicherlich eine wichtige Hilfe in diesem Sinne.

[1] Bereits im Alten Testament wird einerseits behauptet, allein Gott sei heilig (vgl. 1 Sam 2,2; 2 Kön 19,22; Ps 22,3; 89,18; Jes 6,3; etc.), und gleichzeitig erklärt, dass auch das ganze Volk heilig sei, da es zur Heiligkeit berufen sei (vgl. Dtn 7,6; 14,2; 26,19; Ps 34,9 etc.). Und im Neuen Testament sind alle Christen dazu berufen, „in Christus" zu leben oder ein heiliges Leben zu führen, in der Einheit mit Jesus Christus und als Glied des Leibes Christi, des Messias, Herrn und Heiligen Gottes (Röm 6,1ff; 2 Kor 3,3ff etc.). Und der Apostel Paulus nennt alle Christen, ohne zu zögern, „Heilige". Diese Bezeichnung benutzt er fast genauso häufig wie andere, z.B. Brüder etc. (vgl. Röm 1,7; 8,27; 12,13; 15,25; 16,2; 1 Kor 6,2; 7,14.34; 16,1 etc.).

[2] Juan Antonio Estrada Diaz, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiologia,* Madrid 1989, 117; vgl. auch Yves Congar, Art. *Laïc et laicat,* in: Dictionnaire de Spiritualité, Bd. IX, Sp. 79-80.

[3] Vgl. Röm 1,7; 8,27; 12,13; 15,25; 16,2; 1 Kor 6,2; 7,14.34; 16,1 etc. Vgl. Congar, *Laïc et laicat,* aaO., Sp. 80.

[4] Vgl. Olivier Clément, *L'Église, libre catholicité des consciences personelles. Point de vue d'un théologien de l'Eglise orthodoxe,* in: Le Supplément 155 (1985), 55-56.

[5] Vgl. Bruno Forte, *A Igreja icone da Trinidade. Breve eclesiologia,* São Paulo 1987, 31.

[6] Ebd., 31.35.

[7] Ebd., 37.

[8] Im Zusammenhang mit der Notwendigkeit der Erneuerung der pastoralen Strukturen für die lateinamerikanische Kirche merkt das Schlussdokument vom Medellín ausdrücklich an, die Kirchlichen Basisgemeinden seien „der erste und fundamental kirchliche Kern", „Keimzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung". Und es fügt hinzu: „Der CELAM [lateinamerikanischer Bischofsrat, ein ständiges Gremium; Anm. d. Ü.] muss sich in dieser Epoche sehr um eine ganzheitliche und andauernde Reflexion und um einen bereichernden Erfahrungsaustausch auf pastoralem Sektor bemühen. Unter den Materien, deren Studium zu beginnen angebracht wäre, müssten heute die Basisgemeinden stehen." Die Dokumente der Generalversammlungen von Medellín und Puebla finden sich auf Deutsch in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1979 (im Folgenden zitiert als „Medellín" bzw. „Puebla"). Die hier angeführten Zitate finden sich in Medellín, 15, III, 10.32. Zu den Kirchlichen Basisgemeinden als einer neuen Art, Kirche zu sein, vgl. Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika,* Mainz 1980.

[9] Vgl. Puebla, Nr. 629: „Es kann festgestellt werden, dass die kleinen Gemeinschaften, insbesondere die kirchlichen Basisgemeinschaften die Beziehungen zwischen den Menschen, die Annahme des Wortes Gottes, die Überprüfung des Lebens und die Reflexion über die Realität im Lichte des Evangeliums verstärkt haben. Die Verpflichtung gegenüber der Familie, der Arbeit, dem Stadtviertel und der örtlichen Gemeinschaft wird intensiver. Mit Freude weisen wir auf eine Tatsache in unserer Kirche hin, die ‚Hoffnung der Kirche' sein kann (EN 58), nämlich die steigende Zahl der kleinen Gemeinschaften. Dieser Ausdruck kirchlichen Lebens ist am häufigsten in den Randgebieten der großen Städte und auf dem Land zu beobachten. Diese Gebiete begünstigen insbesondere das Entstehen neuer Aufgaben für die Laien. Dort hat [sic!] die Familienkatechese und die Glaubenserziehung der Erwachsenen in einer Form

Verbreitung gefunden, die dem einfachen Volk besser gerecht wird." In diesem Sinne finden sich im Text mehrere Abschnitte. [Das spanische bzw. portugiesische Wort *comunidad* bzw. *comunidade* kann sowohl mit „Gemeinschaft" als auch mit „Gemeinde" wiedergegeben werden. Im Gegensatz zu der offiziellen Übersetzung der zitierten Dokumente orientiere ich mich an der Intention der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Um den ekklesiologischen Status der Basisgemeinden zu verdeutlichen, wird hier in den deutschen Übersetzungen konsequent von „Gemeinden" gesprochen, im Gegensatz zur beliebigeren Bedeutung von „Gemeinschaft"; Anm. d. Ü.]

[10] Vgl. das Schlussdokument von Santo Domingo, Nr. 97: „Die drängenden Probleme Lateinamerikas und der Karibik verlangen Folgendes: Alle Laien müssen Protagonisten der neuen Evangelisierung, der Förderung des Menschen und der christlichen Kultur sein. Es bedarf der ständigen Förderung der Laien, frei von Klerikalismus und ohne Reduzierung auf innerkirchliche Angelegenheiten. Die nicht evangelisierten Getauften sollen die Hauptadressaten der neuen Evangelisierung sein, die sich nur dann wirkungsvoll durchführen lässt, wenn die Laien im Bewusstsein ihrer Taufe auf den Ruf Christi antworten und zu Protagonisten der neuen Evangelisierung werden." Die offizielle deutsche Übersetzung, nach der auch hier zitiert wird, findet sich in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Neue Evangelisierung - Förderung des Menschen - Christliche Kultur. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo* (Stimmen der Weltkirche, 34), Bonn 1992 (im Folgenden zitiert als „Santo Domingo").

[11] Man möge beachten, dass die Bezeichnung „kleine Gemeinschaften" für gewöhnlich die sogenannten neuen Gemeinschaften meint, deren Selbstverständnis ähnlich dem der neuen Bewegungen ist. Vgl. CNBB (Brasilianische Bischofskonferenz), *Igreja particular, movimentos eclesiais e novas comunidades*, São Paulo 2007.

[12] Abschnitt 5.2. Offizielle deutsche Übersetzung in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik* (Stimmen der Weltkirche, 41), Bonn 2007 (im Folgenden zitiert als: „Aparecida").

[13] Aus der unüberschaubaren Literatur über die Kirchlichen Basisgemeinden und deren soziologische und theologische Bewertung greifen wir lediglich beispielhaft heraus: Frei Betto, *O que é comunidade eclesial de base*, São Paulo 1981; Faustino Teixeira, *A fé na vida*, São Paulo 1987; Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, aaO.

[14] Vgl. CEBI, Mês da Bíblia etc.

[15] Vgl. den Beitrag des CNBB (Brasilianische Bischofskonferenz) zum Dokument der Teilnahme.

[16] Es lohnt sich, den gesamten Text dieser Nummer 253 wiederzugeben, denn er ist für unser Thema sehr wichtig: „Den vielen tausend Gemeinden mit Millionen Mitgliedern, die keine Gelegenheit haben, an der sonntäglichen Eucharistiefeier teilzunehmen, möchten wir mit tief empfundener pastoraler Herzlichkeit sagen, dass auch sie ‚dem Sonntag entsprechend' leben können und sollen. Sie können ihren bereits bewundernswerten Geist nähren, wenn sie ‚im sonntäglichen Wortgottesdienst' das Pascha-Mysterium feiern und die Liebe erfahren, die zusammenführt (vgl. 1 Joh 3,14), das Wort Gottes aufmerksam hören (vgl. Joh 5,24-25) und miteinander beten (vgl. Mt 18,20). Zweifellos sollen die Gläubigen sich danach sehnen, an der ganzen sonntäglichen Eucharistiefeier teilnehmen zu können. Deshalb ermutigen wir sie auch, um Priesterberufe zu beten."

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

Die Notwendigkeit einer integrierten Amtstheologie im heutigen Katholizismus

Eine Perspektive des globalen Nordens[1]

Paul Murray

Der etwas allgemein gehaltene Auftrag zu diesem Essay lautete, einige aktuelle Fragen der Theologie und Praxis des Amts von einer globalen nördlichen Perspektive aus eingehender zu untersuchen. Mein spezifischer Kontext ist der eines römisch-katholischen Laientheologen aus dem Norden Englands, der in der Erzdiözese Liverpool verschiedentlich in der Erwachsenenbildung und pastoralen Ausbildung von Laien, dann als Dozent für Theologie an einer höheren katholischen Lehranstalt tätig war; danach eine Zeit lang als Lehrbeauftragter am Seminar für Theologie am Ushaw College in Durham; später wechselte ich in den Fachbereich für Theologie und Religion an der Universität von Durham, einer staatlichen Forschungsuniversität hoch oben im Nordosten Englands, wo ich systematische Theologie unterrichte und wo wir das erste ständige *Zentrum für Katholische Studien* im staatlichen Universitätssystem des Vereinigten Königreiches errichteten. Was das Zentrum angeht, so ist der Hinweis nicht uninteressant, wie sehr - und im Allgemeinen ohne äußeren Anstoß - amtsrelevante Fragen in dessen Forschungsaktivitäten einen wichtigen Platz einnehmen.

In die eine Richtung weisen verschiedene Dissertationsprojekte, mit denen Studenten beschäftigt sind: angefangen von empirischen Projekten zu neu entstehenden Modellen kirchlicher Dienste für Laien über historisch orientierte Projekte zur Laientheologie in der Bewegung von Cardijn, ein ekklesiologisches Grundlagenprojekt zur Bedeutung der demokratischen Theorie für die kirchliche Praxis und ein Projekt zur Theologie des Ordenspriestertums bis hin zu einer Untersuchung der Werke der Barmherzigkeit mit Blick auf das christliche sozio-politische Zeugnis sowie schließlich einem empirisch orientierten Projekt, das das uneinheitliche Selbstverständnis der Priester in der Erzdiözese von Liverpool untersucht.

In einer anderen Richtung zeigt sich die gegenwärtige Bedeutung von Amtsfragen innerhalb der Forschungsarbeiten des Zentrums bei den Projekten zur „Rezeptiven Ökumene", die das Zentrum in den letzten Jahren durchgeführt hat. Dabei geht es um die Frage, wie man eine Reihe von Schwierigkeiten des Katholizismus durch phantasievolles rezeptives Lernen von anderen Traditionen kreativ bewältigen könnte.[2] Direkten praktischen Ausdruck fand diese Frage erst jüngst in

einem auf drei Jahre angelegten empirischen Vergleichsprojekt, in dem acht größere christliche Religionsgemeinschaften in der Region zusammenarbeiten und wo Leitungsdienst und kirchliches Amt einen von drei Schwerpunkten des Interesses bilden.

Außerdem: Wenn auch Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes erst seit relativ kurzer Zeit explizit in den Mittelpunkt meiner Forschungsarbeit rückten, so stand diese Frage doch in den letzten 20 Jahren und auch danach zwar weniger formell, dafür aber mehr praktisch und unmittelbar, immer latent im Hintergrund meines Interesses. Das zeigte sich vielleicht am deutlichsten in der Zeit, in der ich in den späten achtziger Jahren in der Laienausbildung in Liverpool, und dann wieder zu Beginn des 21. Jahrhunderts im Anfangsstadium der Priesterausbildung am Ushaw College tätig war. Mehr allgemein jedoch gilt mein Hauptinteresse der rechten Ausformung und Erneuerung der Kirche, was ich auch als zentrale Aufgabe eines Theologen ansehe, die ich in Anlehnung an die Betonung der Praxis in der Befreiungstheologie so beschreiben würde: als Prozess einer kritisch-konstruktiven Reflexion über die Glaubenspraxis und die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten mit dem Ziel, diese Praxis immer lebendiger zu machen, sie zu intensivieren und, wo notwendig, so umzuformen, dass sie das Reich Gottes angemessener bezeugen kann.

Von dieser Perspektive aus wird das Leben der Kirche *ad intra* - einschließlich ihrer Strukturen und inneren Organisation - nicht richtig verstanden, wenn man es einfach nur als Hintergrund sieht, vor dem sie sich mit der Welt kritisch auseinandersetzt. Vielmehr *sind* Leben, Praktiken und Strukturen der Kirche als solche, noch vor all ihren spezifischen Einzelhandlungen *ad extra*, die erste und wichtigste Selbsterklärung bzw. Selbstdarstellung, die sie gegenüber der Welt abgibt. Das ist auch das Grundprinzip in Leonardo Boffs bahnbrechendem Werk *Kirche: Charisma und Macht.*[3] Von dieser Blickrichtung her verengen sich Fragen, die das Amt betreffen, nicht einfach auf Angelegenheiten, die lediglich die innere Organisation der Kirche und ihre Autoritätsstrukturen betreffen. Sie beziehen sich direkt auf ihre Sakramentalität und ihren Wert als Zeichen dessen, was die Kirche *vor* Gott und *für* die Welt ist; und damit unmittelbar auch auf das Zeugnis und die Sendung der Kirche.[4]

Mit diesem Blick auf die Hintergrunderfahrungen und Voraussetzungen wollen wir uns nun der Frage zuwenden, wie sich das Amt in der Kirche heute aus der Perspektive des globalen Nordens darstellt. Nach allem, was gesagt wurde, wird es nur *eine* nördliche Perspektive sein, und, rein geographisch gesehen, sogar eine *ausgesprochen* nördliche: nämlich aus dem Norden eines der nördlichen Länder Europas. Aber gerade in dieser Besonderheit liegen Fragen von allgemeiner Bedeutung.

Der Schauplatz des Vereinigten Königreiches, Grundfragen und ein Programmvorschlag

Wenn auch im Vereinigten Königreich der Anteil von Priestern an der Gesamtbevölkerung noch immer - und erfreulicherweise - zu den höchsten in der katholischen Welt zählt, so zeigt sich doch im Grunde das gleiche Bild wie in allen anderen Ländern der nördlichen Hemisphäre: Die Zahl der geweihten Priester im aktiven Dienst geht ständig empfindlich zurück, dementsprechend verringert sich die Zahl von Seminaristen drastisch. Übrig bleibt ein winziger Rest.[5] Ein fast schon anekdotisches Beispiel, das Hunderte von Malen überall im Norden herumerzählt wurde, mag das veranschaulichen: Anfang der sechziger Jahre wurde der bereits riesige Komplex des Ushaw College - damals eines der zwei gemeinsamen Junior- und Seniorseminare im Norden Englands - erweitert, um mehr als 400 Seminaristen der jüngeren und älteren Semester unterzubringen, und war damit vollkommen belegt. Anfang der achtziger Jahre bereits musste das Seminar für die jüngeren Semester seine Pforten schließen und Ushaw war im Norden Englands das einzige, das mit etwas mehr als 150 Studenten übrig blieb, einschließlich einiger Studenten aus verschiedenen religiösen Orden, die von Mitte der siebziger bis Ende der achtziger Jahre Ushaw für die theologische Ausbildung ihres Nachwuchses nutzten. Bis zur Jahrtausendwende sank diese Zahl weiter bis auf annähernd 50 Weltpriesterkandidaten und ist zur Zeit bei einem spärlichen Rest zwischen 20 und 30 angekommen. Mit den Jahren kam es zu immer weniger oder häufig zu gar keinen neuen Eintritten mehr.[6]

Hand in Hand mit diesem zahlenmäßigen Rückgang von Priestern kam es zu einer immer stärkeren Förderung des ständigen Diakonats und - noch davor - zu einer raschen Erweiterung pastoraler Aufgaben wie auch zu einer wachsenden Anzahl von Laien, die dort eingebunden waren. Ferner hat sich über eine allgemeine Zunahme von ehrenamtlich tätigen Laien hinaus ein wirklich neues Phänomen ergeben, auf das man Bezug nimmt, wenn man von hauptamtlich im kirchlichen Dienst stehenden Laien spricht, die potentiell für alle pastoralen Leitungsaufgaben dort verantwortlich sind, wo in einer Pfarrei zu wenig dem Priester vorbehaltene Sakramente gespendet werden. Selbst im Vereinigten Königreich, wo dies nicht annähernd so ausgeprägt ist wie in Nordamerika und im Kontext des europäischen Festlandes, verspürte eine nicht unerhebliche Anzahl von Laien, darunter viele Frauen, die Berufung, ein kirchliches Amt in Vollzeit oder nahezu in Vollzeit und auch langfristig und öffentlich auszuüben. Damit verbunden war natürlich der Wunsch, dafür auch auf eine Weise anerkannt zu werden, die man vielleicht nicht so leicht in das geläufige Schema einer dreifachen Amtsstruktur einordnen kann. Rechnet man einmal die statistischen Daten für geweihte Amtsträger und den so entstehenden pastoralen Bedarf hoch und nimmt hinzu, dass dieses neue Phänomen keinerlei Anzeichen einer Rückläufigkeit zu erkennen gibt, so können wir mit Fug und Recht behaupten, dass die heutige katholische Kirche hier vor einem ungelösten Problem steht, das sich in Kürze nicht von selbst lösen wird - und das trotz aller offiziellen

Entmutigung, für die betreffenden Personen die Sprache des „Amts" zu verwenden.

Lassen wir vorerst einmal den Sonderfall von Laien, die hauptamtlich im kirchlichen Dienst stehen, beiseite, so hat sich inzwischen eine um sich greifende grundlegendere Spannung ergeben, die noch immer ungelöst ist und sich durch die gesamte katholische Theologie und Amtspraxis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zieht. Dabei steht die Frage zur Debatte, wie die jeweilige Würde und Berufung von Laien und Klerus in ihrem Verhältnis zueinander zu verstehen sind. Der klassische Text in *Lumen Gentium* (Nr. 10) stellt fest, „das gemeinsame Priestertum der Gläubigen [...] und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich [...] dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach" (*„essentia non gradu tantum"*). Wie immer auch diese Aussage ausgelegt wird - die jeweiligen Verständnisse von Laien und Ordinierten schließen sich wechselseitig ein, wobei ihre Beziehung von der schwankenden Dynamik eines Konkurrenzdenkens bestimmt ist: D.h., einige halten fest, was sie als angemessene Würde der Laien betrachten, jedoch auf Kosten der Gefährdung dessen, was andere als die eigentliche Würde des geweihten Amtsträgers wahrnehmen und umgekehrt.

Das war in den späten achtziger Jahren deutlich erkennbar. Unter einer Fülle von Arbeiten, die eine Wiederverlagerung des Weiheamtes in den Kontext einer „laienzentrierten Kirche" forderten, ergriff Papst Johannes Paul II. 1988 die Gelegenheit, in seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Christifideles Laici* sowie in verschiedenen darauffolgenden praktischen Auflagen die grundlegende Unverwechselbarkeit des Weiheamtes zu betonen, das in direkter Sukzession auf Christus zurückgehend gesehen wird und nicht aus dem geisterfüllten, charismatischen Leib der Kirche, von der die Laiendienste ausgehen.[7]

Feststellbar ist, dass trotz aller amtlichen Maßnahmen, die spezifisch priesterliche Identität wieder nachdrücklich hervorzuheben, die Grundspannung nicht gelöst wurde, die sich um das richtige Verhältnis zwischen der Identität des Laien und der des geweihten Amtsträgers aufgebaut hatte. Noch konnte keiner der erhobenen Einsprüche unter Hinweis auf die grundlegende Gleichheit aller Getauften von ihrem sehr unterschiedlichen Blickwinkel aus eine solche Lösung herbeiführen. Anstatt eine einheitliche Amtstheologie „von oben" zu verordnen, haben sich offizielle Initiativen auf die eine Seite der Argumentation geschlagen, ja sich kämpferisch für sie eingesetzt; das mag vielleicht den Zweck erfüllt haben, den formalen Einfluss von Gegenstimmen zum Schweigen zu bringen, ja ihn

Der Autor

Paul D. Murray, römisch-katholischer Laientheologe, verheiratet, zwei Kinder, ist Professor für Systematische Theologie an der Universität von Durham, wo er zugleich Direktor des Centre for Catholic Studies ist. Er ist Mitglied des britischen Komitees von Methodisten und Katholiken. Veröffentlichungen u.a.: Reason, Truth and Theology in Pragmatist Perspective (2004); Receptive Ecumenism and Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Catholicism (als Herausgeber, 2008). Anschrift: Department of Theology, University of Durham, Abbey House, Palace Green, Durham DH1 3RS, Großbritannien. E-Mail: paul.murray@durham.ac.uk.

gelegentlich zum frustrierten Rückzug zu zwingen, nicht aber, ihn völlig auszuschalten, noch die zugrunde liegenden Fragen zu lösen.

Diese funktionsgestörte und instabile Situation stellt meiner Einschätzung nach ein einziges großes Notstandsgebiet dar, das eine theologisch konstruktive Auseinandersetzung mit Fragen der Amtstheologie und der Amtsausübung im Katholizität der Gegenwart verlangt. Wir brauchen im Grunde eine einheitliche, nicht vom Konkurrenzdenken bestimmte, sich gegenseitig tragende Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes, um das sich beide, Laien und Ordinierte, als Ganzheit versammeln können als die eine Gesamtkirche, in der jede Seite sich im Verständnis der Gegenseite wiedererkennt.

Das ist dringlicher als der Bedarf an hochdifferenzierten soziologischen Analysen des dramatischen Rückgangs von Klerikern und Laien in den Ländern der nördlichen Hemisphäre. Das ist auch grundlegender als die unbestrittene Notwendigkeit, mit praktisch wirksamen Strategien die rapide Zunahme von Gemeinden ohne residierenden Priester in solchen Kontexten zu bewältigen. Eine solche integrative Theologie stellt sich - konzeptionell gesehen - als Aufgabe noch vor den Fragen nach möglichen neuen Formen eines formal kirchlichen Amtes und neu konzipierter Zugangswege zu bereits bestehenden kirchlichen Ämtern. Sie kommt konzeptionell noch vor der ebenfalls unbestrittenen Notwendigkeit, den authentisch prophetischen Charakter aller kirchlichen Dienste wieder hervorzuheben. Diese offene Wunde im heutigen Katholizismus und ihre Therapie mit Blick auf eine Heilung und einen Ausweg geduldig und direkt anzusprechen, dieses Gebiet einer anhaltenden tiefen Funktionsstörung, d.h. unserer Unfähigkeit, Laien und Ordinierte, wie es richtig wäre, als Einheit zusammen zu denken, ist genau das, so möchte ich anregen, was für eine katholische kirchliche Theologie heute als konstruktiv zu lösende Aufgabe ansteht. Das gilt ohne Rücksicht darauf, ob sie in ihrer CONCILIUM- oder COMMUNIO-Form vertreten wird, da *jede* verpflichtet ist, nach bestem Können die Arbeit des Konzils zum Wohl der ganzen Kirche weiterzuführen. Diese geduldige Arbeit einer nachträglichen „Geburtshilfe" - d.h. einen Begriff, eine lehrmäßige Ausgestaltung und eine Klärung ihrer Grundlagen zu erarbeiten und einen Ausweg zu finden - wird zwar die verschiedenen praktischen Probleme, denen wir gegenüberstehen, nicht allein lösen und wird uns auch nicht direkt zu einem prophetischeren oder heiligeren Volk machen. Dennoch ist eine solche Theologie eine wesentliche Vorbedingung für alle anderen wünschenswerten Veränderungen.

Wir müssen uns auch darüber klar sein, dass die Wiederholung etablierter parteilicher Positionen (von welcher Perspektive auch immer) hier, wie bereits angedeutet, nicht ausreichen wird. Solche Wiederholungen verewigen und verstärken letztlich nur die zugrundeliegende ungelöste Spannung, die wir überwinden müssen. Wir brauchen eine andere Strategie: eine, die mit Bedacht eine Position der Mitte festhält und von dort eine nüchterne, forensische, doch konstruktive Diagnose der Besorgnisse, Verpflichtungen und Interessen jeder einzelnen Perspektive vornimmt; nicht mit dem Ziel, einen nur zeitweiligen Kompromiss zwischen ihnen auszuhandeln, sondern in der Hoffnung, einen Weg zu

finden, der über die gegenwärtige Sackgasse hinausführt: entweder indem man die Dinge neu konzipiert oder die bereits bestehenden, doch zu wenig benutzten Möglichkeiten weiterentwickelt - eine Neukonzeption, die es möglich macht, die wichtigsten Besorgnisse jeder Position zu zerstreuen und sie aus den Grenzen ihrer jeweiligen Opposition heraus- und nach vorn auf einen neuen Standort hinzuführen.

Rein strategisch-pragmatisch betrachtet, ist eine konstruktive Strategie der Mitte zwischen den Positionen das einzig Sinnvolle. Das gilt umso mehr, wenn wir einen solch strategischen Pragmatismus im bereits angesprochenen Konzept einer kirchlichen Theologie als dem Prozess einer kritisch-konstruktiven Reflexion über die Glaubenspraxis und deren Schwierigkeiten verorten mit dem Ziel, diese Praxis im Sinne eines adäquateren Zeugnisses weiter zu vertiefen, ja umzugestalten. Da außerdem Glaubenspraxis und Zeugnis der Kirche kollektiver und nicht rein persönlicher Natur sind, muss auch dieser Prozess einer kritisch-konstruktiven Reflexion kollektiver Natur sein, der zu einem Konsens hinführt, an dem die Kirche und ihre Mitglieder als Ganzheiten mitwirken; es muss jene Art von Prozess sein, wie er in den USA von Kardinal Joseph Bernardin unter dem Titel *The Catholic Common Ground Initiative* ins Leben gerufen und gefördert wurde.

Mit diesem Programm als Ziel möchte ich in den restlichen Zeilen dieses Essays fünf notwendige, aufeinander folgende Phasen einer voll entfalteten Argumentation zur Stützung einer integrativen, nicht vom Konkurrenzdenken bestimmten Amtstheologie im heutigen Katholizismus kurz umreißen, in einigen Fällen nur benennen.

Als *Erstes* besteht die bereits angedeutete Notwendigkeit, die signifikanten, theologisch strittigen Fragen, die in das unterschiedliche Verständnis vom Verhältnis zwischen Laien und Ordinierten hineinspielen, nüchtern zu analysieren. Das Gleiche gilt von den damit zusammenhängenden Zurückweisungen.

Sodann müsste man als *Zweites* einen möglichen Weg aufzeigen, der nach vorn weist und die verfahrene Situation, die sich durch gegenseitige Distanzierungen nur noch verschärft, überwindet. Der hier vorgeschlagene Weg nach vorn besteht darin, das dem Weiheamt eigene Proprium darin zu sehen, dass es das Priesteramt Christi in der gesamten geisterfüllten, charismatischen Kirche auf eine Weise beglaubigt, sichtbar macht, öffentlich bezeugt und sakramental vollzieht, welche die Berufung und das Sein des Ordinierten vor Gott umschreibt.

Drittens wäre es notwendig, diesen Vorschlag vor dem Hintergrund der Tradition etwa in folgender Fragerichtung zu prüfen: Lässt sich die hier vorgeschlagene Identität der Kategorien *in persona ecclesiae* und *in persona Christi* rechtfertigen? Und steht dieses Verständnis des Weihepriestertums mit der Tradition des *ius divinum* in einem schlüssigen Zusammenhang?

Viertens sollte man ihn vor dem Hintergrund alternativer Erfahrungen und den fest verankerten Auffassungen anderer christlicher Traditionen prüfen und fragen, was der Katholizismus von ihnen - positiv wie negativ - zur Stützung eines theologisch tragfähigen und kirchlich integrativen repräsentativen Amtsverständnisses lernen könnte.

Schließlich wäre noch die Frage zu stellen, welche Anregung uns ein solches Verständnis der Beziehung zwischen Laien und Ordinierten geben könnte, um die Frage zu beantworten, wie man dem heute verbreiteten Phänomen einer bedeutenden und wohl auch stabil bleibenden Anzahl von Laien im pastoralen Dienst Rechnung tragen soll? Wenn auch die hier angeführten Punkte drei, vier und fünf für eine umfassende Erörterung sehr wichtig wären, so überschreiten sie doch den Rahmen dieses kurzen Beitrags, der sich hauptsächlich auf den ersten und zweiten Punkt konzentrieren wird.[9]

Diagnose der Streitfragen in den hier konkurrierenden Auffassungen

Getragen von der Absicht, eine schlüssige Theologie vorzutragen, die dem nachkonziliaren Aufschwung von Laiendiensten sowie dem damit verbundenen Wunsch nach mehr wechselseitiger Verantwortung in der Kirche gerecht wird, hat sich unter CONCILIUM nahestehenden Theologen wie Hans Küng, Edward Schillebeeckx und David Power sowie bei Thomas O'Meara ein neuer einflussreicher Konsens herausgebildet. Diese Theologen distanzierten sich ausdrücklich von kritisch noch nicht geprüften Annahmen, Jesus habe direkt eine entfaltete Hierarchie als einzigen Ort amtlicher Autorität in der Kirche eingesetzt. Im Gegensatz zu dieser Annahme griff man auf historisch-kritisch orientierte Rekonstruktionen zurück und nahm sie als Beleg, dass diese Autorität sich in den geisterfüllten, charismatischen Gemeinden herausgebildet haben müsse, in denen sich unterschiedliche Modelle von Diensten, Leitungsfunktionen und Ämtern organisch entwickelten, die dann schließlich in der dreifachen historischen Form eine feste Gestalt angenommen und sich erst ganz allmählich zum hervorgehobenen Stand eines kirchlichen Amtes ausgeprägt haben.[10]

Ganz abgesehen davon, dass diese Deutungen die Entwicklung des katholischen Ordo differenzierter und glaubwürdiger darstellen - und dementsprechend auch differenzierter erklären, wie eine göttliche Einsetzung hier eigentlich zu verstehen sei - dienten sie dazu, das offizielle Weiheamt in das Gemeindeleben wieder einzugliedern anstatt einen Gegensatz aufzubauen. Für Schillebeeckx liegt es nahe, dass alle Amtshandlungen sich „spontan von unten entwickelt haben [...] (heute würden wir sagen: nach den soziologischen Gesetzen der Gruppenbildung)"; d.h. aus den Gemeinden heraus, welche einigen die Ausübung einer dienenden, leitenden und das Leben und die kirchlichen Dienste koordinierenden Funktion übertrugen, einer Funktion, die ursprünglich bei den Gemeinden selbst angesiedelt war.[11]

Damit teilt Schillebeeckx mit Küng die Auffassung, dass alles Reden von einem Wesensunterschied, einer Seinsänderung, einer Permanenz und einem *character* einer späteren, unnötigen und nicht gerade hilfreichen Sakralisierung dieser grundlegend funktionalen Rolle zuzuschreiben sei, zu der die Gemeinde beruft und von der der Ordinierte auch zurücktreten könne.[12] Einen interessanten

Gegensatz dazu kann man bei David Power finden, der schon von Anfang an die Meinung vertrat, dass die neue Beziehung zur Kirche, in die die Ordinierten als pastorale Leiter eintreten, in der Tat ontologische Implikationen habe, die den besonderen Charakter ihrer kirchlichen Existenz bestimmen; eine Anregung, die von Susan Wood, Rick Gaillardetz und anderen in letzter Zeit fruchtbar weiterentwickelt wurde.[13]

Der Ansatz, das Amt grundlegend von der Gemeinde her zu denken, stand natürlich, vor allem wie er von Schillebeeckx und Küng vertreten wurde, im Focus zahlreicher feindseliger Anwürfe. Von einiger Relevanz für die gegenwärtige Forderung nach einer integrativen und integrierenden Amtstheologie ist die - nicht einer gewissen Ironie entbehrende - Tatsache, dass die von den Genannten und anderen eingeschlagene Richtung allem Anschein nach einer der Faktoren war, der - da als Verengung angesehen - die heute vorherrschende Neufeststellung jenes Sacerdotalismus hervorrief, die sie zu überwinden suchte. Es ist daher für jene, die diese Reaktion nicht gerade spontan sympathisch finden, wesentlich, genauer zu verstehen, was hier eigentlich vor sich geht, und zwar auf verschiedenen Ebenen.

Man muss zum Beispiel kein paranoider Verschwörungstheoretiker sein, sondern lediglich ein aufmerksamer Beobachter der menschlichen Natur, um anzunehmen, dass *ein* Faktor, der hier eine Rolle spielt, der natürliche Widerstand von Amtspersonen ist, in eine größere Rechenschaftspflicht und Wechselseitigkeit hineingezogen zu werden; ein weiterer ähnlicher Faktor wäre die Unfähigkeit einiger, vielleicht sogar vieler an eine klerikale Standeskultur gewöhnter Kleriker, ihr bisheriges Selbstverständnis zu ändern, verbunden auch noch mit dem Widerstand mancher Priesteramtskandidaten, die nur allzu gern in einen exklusiven Stand aufgenommen werden möchten. Vor allem mit Bezug auf die letzte Bemerkung käme noch ein mehr prosaischer Faktor hinzu, der ein Motiv sein könnte, die „sacerdotale" Reaktion auf das gemeindeorientierte Amtsverständnis bzw. das des „dienenden Leiters" offiziell zu genehmigen: Man empfindet das Bedürfnis, das Profil des Priesters bzw. eine Theologie des Priestertums so kraft- und bedeutungsvoll darzustellen, dass junge Männer davon angezogen werden, sich diesem Beruf in seiner gegenwärtigen Gestalt mit all den damit verbundenen Verzichtleistungen hinzugeben. Ein früherer Amtskollege kommentierte das Verständnis vom Priesteramt als Leitungsdienst mit den Worten: „Wir müssen den Jungs etwas mehr als nur das geben, wenn es sich für sie lohnen soll."

Einmal beiseite gelassen die Frage, ob diese Bemerkung nicht Marketingfragen und Fragen nach einem angemessenem Produktdesign vermengt, gebe ich zu bedenken: Auch wenn all diese Faktoren zweifellos in die anschließenden Misstrauensreaktionen gegenüber dem nachkonziliaren Konsens hineinverflochten sind, so spielt sich hier doch etwas mehr als nur dieses Eine ab. Solche Faktoren gewinnen, so glaube ich, ihr eigentliches Gewicht, wenn man die theologischen Grenzen in den Neuansätzen direkter erkennt; Grenzen, die von vielen so empfunden werden, die zwar grundsätzlich auch einen integrativen Ansatz zum Weihepriestertum und zur geisterfüllten charismatischen Kirchenordnung sympathisch

finden, darin aber, wie etwa in der Fassung von Schillebeeckx, etwas Wesentliches vermissen. Im Kern dieses tieferen Unbehagens sitzt das Gefühl, dass rein funktionale Beschreibungen der tiefen „Grammatik", die zur Debatte steht, nicht gerecht werden: Es geht um die Grundlagen eines geisterfüllten Zeugnisses und Dienstes und nicht um Aktionismus; um eine Grundorientierung und eine bis ins Letzte gehende Grundentscheidung für eine Lebensform und nicht um die gelegentliche oder zeitweilige Übernahme einer Funktion. Der Punkt ist, dass Kandidaten für das Priesteramt sich im Allgemeinen nicht aus einem Gefühl der Hingabe an eine besondere Verantwortung - sei es in der pastoralen Leitung oder sonst wo - für den priesterlichen Dienst bewerben und darin verbleiben, sondern weil sie sich von der lebendigen Gegenwart Christi und des Geistes in der Kirche angezogen fühlen, weil sie sich formal und öffentlich verpflichten, ihren Lebensentwurf ganz auf diese gottzentrierte kirchliche Dynamik auszurichten, sich ihrem Dienst zu verschreiben und sie wie angemessen auch immer zu bezeugen. Wie kann irgendetwas Geringeres dem priesterlichen Dienst jener vielen ordinierten Amtsträger noch gerecht werden, die aufgrund einer Notwendigkeit, einer Vorschrift, schlechter Gesundheit oder Erreichen der Altersgrenze auf einmal feststellen, dass sie die pastorale Funktion eines Gemeindeleiters nicht mehr erfüllen können? Diese Frage spricht, das sollte man nicht vergessen, ebenfalls gegen die besondere Begründung einer relationalen Ontologie, die von Wood und anderen vertreten wird, dass sich nämlich mit der Übernahme einer öffentlichen pastoralen Leitungsfunktion auch die Beziehung zur Kirche ändert.

Außerdem liegt hinter dieser ontologischen Tiefendimension der Realität des Weiheamtes noch ein mehr allgemeiner Vorrang des Seins gegenüber dem Handeln, und verbunden damit einer Priorität des Kontemplativen, wie es katholisch verstanden und empfunden wird. Wir sind nicht selbst die Konstrukteure einer geistgewirkten Dynamik des christlich-katholischen Lebens, sondern werden in sie hineingenommen, um mehr oder weniger in Einklang mit ihr zu leben. Ebensowenig ist diese Dynamik etwas, in das wir uns zwischendurch mal „ein-" und dann wieder „ausklinken" können. Diese Dynamik ist beständig, auch wenn wir es nicht sind. Ebenso ist das durch Weihe übertragene kirchliche Amt keine Funktion, die man zwischendurch mal aufnimmt und dann wieder abgibt, sondern eine Grundorientierung, zu der die Ordinierten berufen sind, um zu wachsen und aus ihr heraus immer vollkommener zu wirken.

Somit müssen wir zur Kenntnis nehmen, wie tief die katholische Kirche mit dem Sichtbaren, Leibhaftigen und Sakramentalen als der äußeren Erscheinung einer tieferen bereits vorhandenen Wirklichkeit verbunden ist, wodurch diese greifbar und formal vergegenwärtigt und so einer tieferen Aneignung zugänglich gemacht wird. Wir denken hier nicht nur an rituell vollzogene Sakramente, sondern an ehrwürdige sakramentale Wirklichkeiten, geheiligte sakramentale Orte und heilige sakramentale Menschen. Priester nicht weniger als Bischöfe sind nicht einfach bloß leitende Funktionäre - nicht einmal kultisch leitende - sondern herausgerufen, selbst sakramental zu sein.

Kurz zusammengefasst: Ungeachtet aller natürlichen Dynamik, mit der sich in

den frühchristlichen Gemeinden spezifische Formen eines formell gültigen, öffentlichen Amtes herausgebildet haben, muss diese Dynamik in den Rahmen einer vorausgehenden, beständigen Initiative Gottes in Christus und im Geist und als von ihnen getragen eingefügt bleiben. Auch sei hier daran erinnert, dass die grundlegende Realität einer differenzierten Gemeindeordnung jene ist, die sich bis auf die Jüngerschaft um Jesus zurückverfolgen lässt.

Ein konstruktiver Vorschlag

Der bisherige Argumentationsgang hielt fest: Wenn alle an sich richtigen und angemessenen Versuche, das durch eine Weihe übertragene kirchliche Amt in der geisterfüllten, charismatischen Gemeinde zu verorten, nicht hinreichend *ontologisch* vertieft werden, indem man das Proprium des Amtsträgers anderswo ansiedelt als in einer direkten pastoralen Leitungsfunktion und nur die Ursprungsrealität einer differenzierten Gemeindeordnung im Blick hat, dann werden solche Auffassungen von der realen Existenz des Amtsträgers nicht nur als unangemessen empfunden, noch sich in wesentliche Aspekte eines sensiblen katholischen Amtsverständnisses schlüssig einfügen, sondern sie werden gegenwärtig gerade jene Denkweisen weiter verschärfen, gegen die sie sich zur Wehr setzen.

Der konstruktive Vorschlag hier wäre dieser: Das Proprium der kirchlichen Amtsträger sollte darin gesehen werden, dass sie die beglaubigten, öffentlichen Zeugen des einen geistgeleiteten Priesteramtes Christi im gesamten Leib der Kirche sind, dass sie es sakramental repräsentieren bzw. vollziehen, und zwar nicht nur dann, wenn sie bestimmte pastorale Funktionen ausüben, sondern mit ihrem ganzen Lebensvollzug. In dieser Sicht liegt die unverwechselbare Eigenart des Weihepriestertums weder in einer *wesentlich verschiedenen Art* von Priestertum im Vergleich zu dem des Laien noch in einer *qualitativ höheren Version* des gleichen Priestertums, sondern in einer wesentlich anderen Weise, das eine Priestertum Christi, an dem alle Getauften Anteil haben, zu vollziehen - nämlich öffentlich, offiziell, repräsentativ. Darüber hinaus kann diese wesentlich andere Vollzugsweise durchaus richtig als das aufgefasst werden, was das spezifische Sein und die spezifische Berufung des ordinierten Amtsträgers vor Gott definiert, und zwar so, dass sie mit Recht, wenn erforderlich, mit der Kategorie des *character* ausgedrückt werden kann (freilich mit dem Vorbehalt, dass diese Kategorie als Grundorientierung des Lebens und als Berufung verstanden wird, und nicht als substanzielle Veränderung ihres Seins.[14]

Kurz gesagt, bei diesem Vorschlag werden die geweihten Amtsträger, wie es sich gehört, als die verstanden, welche gegenüber Kirche und Welt das vergegenwärtigen, was die Kirche bereits ist. Wir meinen hier nicht einen zweigeteilten Begriff des Priestertums Christi als des Hohenpriesters, der einmal im geweihten Amtsträger *und* dann im gemeinsamen Priestertum des gläubigen Gottesvolkes zum Tragen kommt, sondern den *integrierten* Begriff des einen Priesteramts Christi, das in der Kirche in zwei Formen gleichzeitig vollzogen wird.

Wenn wir ferner die prägnanten Überlegungen John Henry Newmans zum dreifachen Amt Christi als Priester, Prophet und König auf die drei Lebensbereiche der Gesamtkirche übertragen, die zwar nicht ausschließlich, aber doch vorzugsweise in der Pfarrei, in der Theologie und im Bistum zum Ausdruck kommen[15], könnten wir die hier vertretene Sicht des Amtes ausweiten und feststellen, dass die prophetischen, priesterlichen und königlichen Aspekte der Kirche in der dreifachen Form des Diakons, Priesters bzw. Bischofs ihren beglaubigten, wenn auch nicht exklusiven Ausdruck finden.

Diese Amtstheologie ist weit davon entfernt, den Ordinierten ein Gefühl stolzer Überlegenheit einzuflößen; vielmehr sollte die hier vorgeschlagene sakramental-repräsentative Begründung sie niederknien lassen, im wachen Bewusstsein ihrer ständigen Abhängigkeit von der Gnade Christi und des Geistes sowie der Unterstützung, Kritik, Partnerschaft und begleitenden Freundschaft ihrer Brüder und Schwestern, Laien, Bischöfe und Priester, wenn sie wirklich das *sind,* was zu sein sie *berufen* sind.

Gleichermaßen ist eine solche Amtstheologie weit davon entfernt, die Laien ihren Aufgaben zu entfremden und in ihrem Wirken zu schwächen, vielmehr spiegelt sie nur wider, was auch wir im Tiefsten sind und drängt uns umso mehr dazu, diese Theologie auch mit Leben zu erfüllen. Der informelle, inoffizielle Status der Laien und ihrer Berufung im Vergleich zum beglaubigten öffentlichen Status der Ordinierten darf nicht so verstanden werden, als sei der erstere moralisch weniger wert, weniger kreativ, weniger wirksam, ja weniger vorbildhaft, ganz im Gegenteil. Er bedeutet einfach nur, dass er frei ist von einer Beglaubigung bzw. den Zwängen einer offiziellen Autorisierung. Und was das Letztere angeht, so kann, das wissen alle, die an einer staatlichen Akademie im Fachbereich Katholische Theologie tätig sind, eine vorherige offizielle Bestätigung für das Wohl von Kirche und Gesellschaft durchaus gut, ja unerlässlich sein, ganz zu schweigen für das der Akademie.

[1] Großen Dank schulde ich Rev. Peter Stanton von der Diözese Lancaster, dem dieser Beitrag gewidmet ist. Im Dialog mit ihm über viele Jahre hin lernte ich die hier vorgetragene Auffassung vom Weiheamt als eines beglaubigten sakramentalen Zeugnisses schätzen und entwickeln. Dank schulde ich auch vielen anderen priesterlichen Freunden und Kollegen, die zur Entwicklung dieses Verständnisses beigetragen haben, insbesondere Anthony Currer von der Diözese Hexham und Newcastle, Christopher Fallon vom Erzbistum Liverpool und Thomas Cullinan OSB.

[2] Mehr darüber bei Paul D. Murray, *Receptive Ecumenism and Catholic Learning: Establishing the Agenda,* in: ders. (Hg.), Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism, Oxford 2008, 5-25; vgl. auch das Vorwort ebd. IX-XV; ders., *Receptive Ecumenism and Ecclesial Learning: Receiving Gifts for Our Needs,* in: Louvain Studies 33 (2008), 30-45.

[3] Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht. 25 Jahre Befreiungstheologie,* Gütersloh 2009.

[4] Mehr darüber bei Paul D. Murray, *Redeeming Catholicity for a Globalising Age: The Sacramentality of the Church,* in: Natalie K. Watson/Stephen Burns (Hg.), Exchanges of Grace: Essays in Honour of Ann Loades, London 2008, 78-91.

[5] Vgl. Jan Kerkhofs, *Der Priestermangel in Europa*, in: ders./Paul M. Zulehner (Hg.), Europa ohne Priester, Düsseldorf 1995, 11-61.

[6] Ich bin meinem früheren Kollegen Rev. Dr. Michael Sharratt sehr dankbar für die Überprüfung dieses Abschnitts.

[7] Was den provokanten Ausdruck „laienzentrierte Kirche" angeht, vgl. Leonard Doohans einflussreiches Werk *The Lay-centered Church*, Minneapolis 1984. Was den wesentlichen Unterschied zwischen dem gemeinsamen und dem Amtspriestertum angeht, vor allem die direkte Einsetzung des letzteren durch Christus sowie dessen christologisches Gewicht, vgl. die erneute Feststellung Johannes Pauls II. in seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Christifideles Laici. Über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988. Vgl. auch die Instruktion der Kleruskongregation zusammen mit sieben weiteren Dikasterien der Kurie vom 27. November 1997: *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 129), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1997; hier vor allem der Teil: Theologische Prinzipien: 1. Gemeinsames Priestertum und Priestertum des Dienstes.

[8] Vgl. Joseph Kardinal Bernardin/Erzbischof Oscar H. Lipscomb, *Catholic Common Ground Initiative: Foundational Documents*, New York 1997.

[9] Was den letzten Punkt angeht, der die angemessene formale Anerkennung und Beglaubigung von fest im kirchlichen Dienst stehenden Laien meint, im Verhältnis zur bereits bestehenden dreifachen Ordnung des formalen Dienstes, vgl. den schönen Beitrag von Bernard Sesboüé SJ, *Lay Ecclesial Ministers: A Theological Look into the Future*, in: The Way 42 (2003), 57-72.

[10] Vgl. die grundlegenden Werke von Hans Küng, *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Zürich 1971; Edward Schillebeeckx OP, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981; ders., *The Church with a Human Face: A New and Expanded theology of Ministry*, London 1985; David N. Power OMI, *Ministers of Christ and His Church*, London 1969; ders., *The Christian Priest: Elder and Prophet*, London 1973; und ganz neu ist: ders., *Mission, Ministry, Order: Reading the Tradition in the Present Context*, New York/London 2008; vgl. auch Thomas Franklin O'Meara OP, *A Theology of Ministry*, New York 1983.

[11] Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, aaO., 13.

[12] Vgl. zum Beispiel Küng, *Wozu Priester?*, aaO., 66; Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, aaO., 70-72.

[13] Vgl. Susan K. Wood (Hg.), *Ordering the Baptismal Priesthood. Theologies of Lay and Ordained Ministry*, Collegeville 2003 und vor allem Richard R. Gaillardetz, *The Ecclesiological Foundations of Ministry within and Ordered Communion*, 26-51.

[14] Eine gewisse Wiederaufnahme des Sprachgebrauchs vom *character* wird von Piet Fransen angedeutet, der bemerkt: „Wir schließen dabei nicht aus, dass die W.[eihe] ihn ‚ontologisch' bestimmt, d.h., dass diese besondere Sendung seine ganze Person und also sein ganzes Leben auf diesen Dienst hinordnet." Wenn Gott uns ruft, dann werde unsere ganze Person davon in Anspruch genommen oder „berührt", in: ders., Art. *Weihen, Heilige*, in: Karl Rahner u.a. (Hg.), Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Band IV, Freiburg 1969, 1278.

[15] John Henry Newman, *The Via Media of the Anglican Church*, London 1877, XI-XII.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Der kirchliche Dienst der Laien: ein theologisches Monstrum?

Paul Lakeland

Wir können die Zukunft der Ämter in der katholischen Kirche nicht diskutieren, ohne das Phänomen des sogenannten „kirchlichen Laiendienstes" zu untersuchen und zu analysieren, und wir können die Laienmitarbeiter in der Kirche nicht so ohne Weiteres klassifizieren, geschweige denn, sie nahtlos in die traditionellen Vorstellungen des priesterlichen Dienstes einordnen. Aus diesem Grund habe ich die Frage formuliert, ob der/die Laienmitarbeiter/-in in der Kirche ein „theologisches Monstrum" sei. Wobei ein Monstrum natürlich nicht unbedingt abstoßend sein muss, wie jeder bestätigen wird, der Angelina Jolie als Grendels Mutter in *Die Legende von Beowulf* gesehen hat. Zumindest aber wird es sich um ein Mischwesen handeln: einen Kentauren, einen Greif oder eine Sphinx. Häufig wirkt das Monstrum allein dadurch grotesk, dass es von der Normalität abweicht, und vielleicht ist es sogar so, dass jede genetische Mutation - selbst die, die letztlich überleben und sich ihrer Ursprungsform gegenüber durchsetzen wird - zunächst einmal Entsetzen auslöst. Ehe es zur Normalität wird, ist das Neue oft beängstigend. Der *Homo sapiens* hat die Spezies, die vor ihm dagewesen ist, mit allergrößter Wahrscheinlichkeit in Aufruhr versetzt. Andere, auf weniger natürliche Weise entstandene Monster wie die aus dem Labor von Dr. Frankenstein erregen Furcht, Abscheu oder sogar Mitleid, weil sie, obwohl künstliche Konstrukte, doch dem einen oder anderen liebenswert erscheinen mögen. All diese Variationen dessen, was wir für normal halten, weisen uns womöglich darauf hin, dass Monstrosität - wie die Schönheit - im Auge des Betrachters liegt. Oder sie veranlassen uns zur Vorsicht gegenüber dem Neuen. So könnten die kirchlichen Laienmitarbeiter für die eine oder die andere Spezies, Klerus oder Laienstand, eine Bedrohung darstellen - oder auch nicht.

Wenn wir über das sich herausbildende Phänomen des kirchlichen Laiendienstes nachdenken, neigen wir spontan dazu, die Laienmitarbeiter mit den Klerikern zu vergleichen, deren Rollen sie zwar nicht wirklich an sich gerissen, aber doch in zunehmendem Maße übernommen haben. Sie nehmen eine Vielzahl jener Funktionen wahr, die vor nicht allzu langer Zeit noch ausschließlich den geweihten Priestern vorbehalten waren. Sie lesen die Lesungen in der Messe oder teilen die Kommunion aus, sie leiten Gemeindegruppen, sind in der Erwachsenenkatechese tätig und tragen Verantwortung für Gemeinden ohne einen vor Ort ansässigen Pfarrer. Auf Voll- oder Teilzeitbasis üben sie haupt- oder ehrenamtliche Funktionen innerhalb der örtlichen Glaubensgemeinschaft aus. Wenn wir sie unter die-

sem Blickwinkel sehen, drängt sich die Frage auf, in welchem Verhältnis sie zu den geweihten Priestern stehen, deren Aufgaben sie inzwischen zu einem Großteil übernommen haben. Sind sie wirklich bloße Lückenbüßer in einer vorübergehenden Phase des Priestermangels, oder folgen sie einer echten Berufung zu einem kirchlichen Amt? Einerseits stellt sich die Kirche nur ungerne vor, dass der Rückgang der geweihten Priester von Dauer sein sollte oder sein wird, und kann daher die kirchlichen Laienmitarbeiter, wie wir sie kennen, nur als eine irgendwie vorübergehende Erscheinung betrachten. Andererseits ist es, wenn es sich wirklich um eine genuin kirchliche Berufung handelt, schwer vorstellbar, dass der Geist die betreffenden Personen in den Dienst eines vorübergehenden Lückenbüßers beruft. Sind sie Auswechselspieler, die, aus welchem Grund auch immer, länger auf dem Feld bleiben, als die meisten es erwartet hätten? Oder sind sie vielleicht, ohne es selbst zu ahnen, die Vorboten einer radikalen Umstrukturierung und Änderung der Spielregeln? Werden die Laienmitarbeiter, wenn die Zahl der traditionellen Priesterberufungen durch irgendein Wunder wieder nach oben schießen sollte, folgsam auf die Reservebank zurückkehren und erneut in wartender Bereitschaft verharren? Und wird die Kirche genau das von ihnen erwarten, selbst wenn sie - was eindeutig der Fall ist - ihren Dienst in den meisten Fällen tadellos ausüben? Wenn jedoch umgekehrt die Zahl der jungen Männer, die sich großmütig für das zölibatäre Priestertum zur Verfügung stellen, nicht wieder ansteigt, bis zu welchem Grad wird dann der Spieler auf der Ersatzbank als echter Stammspieler anerkannt werden?

Hinzu kommt, dass man das Phänomen des kirchlichen Laiendienstes auch im Hinblick auf die Laien in ihrer Gesamtheit betrachten muss. Wenn wir das tun, dann sehen wir, dass es sich bei den vielfältigen Rollen, die die Laienmitarbeiter im Dienst an der Gemeinde übernehmen - und zwar gerade weil die übrigen Laien nicht dazu bereit sind -, tatsächlich um echte Berufungen des Geistes zu spezifischen Diensten handelt. In diesem Fall aber unterscheiden sich die betreffenden Personen ebenso sehr von den übrigen Laien, wie sie sich von den traditionell geweihten Priestern unterscheiden. (Noch) nicht Priester und nicht (mehr) Laien, leben sie in einer Art trübem Zwischenreich, einer Grauzone priesterlicher Ambiguität, in der ihr oft hochgelobter Einsatz für die Kirche Christi doch auch ebenso häufig missverstanden wird. In den Vereinigten Staaten sind die kirchlichen Laienmitarbeiter ein fester Bestandteil der katholischen Gemeindelandschaft, und die Kirche kann, wenn sie funktionieren will, immer weniger auf sie verzichten. Für die einen sind sie Hilfsapostel, für die anderen die Vorboten eines neuen Verständnisses vom priesterlichen Dienst. Wie lässt sich ihre Rolle angemessen bewerten?

In einer Reihe von Dokumenten hat die Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten in den vergangenen dreißig Jahren den Versuch unternommen, das sich ausbreitende Phänomen des Laiendienstes zu analysieren und zu bewerten. Den Anfang machte 1980 das Dokument *Called and Gifted: The American Catholic Laity;* fünfzehn Jahre später folgte *Called and Gifted for the Third Millennium,* und 2005 publizierten die amerikanischen Bischöfe *Co-Workers in the Vineyard of the*

Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry. In jedem dieser Dokumente wird das Thema des kirchlichen Laiendienstes im größeren Kontext der allen Laien gemeinsamen Taufberufung und Sendung diskutiert. *Co-Workers in the Vineyard of the Lord* erklärt explizit, was die Laienmitarbeiter auszeichnet: die *Autorisierung* durch die Hierarchie, in der Ortskirche eine öffentliche pastorale Tätigkeit auszuüben; ihre *leitende Funktion* in einem bestimmten Dienstbereich; *enge und allseitige Zusammenarbeit* mit dem Seelsorgeamt der Bischöfe, Priester und Diakone sowie eine *Vorbereitung und Ausbildung,* die der Größe der ihnen übertragenen Verantwortung angemessen ist. Damit werden die kirchlichen Laienmitarbeiter klar von der allgemeinen Sendung der Laien abgehoben, die zur Evangelisierung der säkularen Welt berufen sind und diesen Auftrag kraft ihrer Taufe erfüllen, ohne dass hierzu eine Beaufsichtigung seitens der Kirche erforderlich wäre. Sie sind ganz offensichtlich dem Kreis der kirchlichen Amtsträger zuzurechnen.

Anders als die früheren Dokumente beinhaltet *Co-Workers in the Vineyard of the Lord* (2005) eine umfängliche theologische Diskussion über den Platz des Laiendienstes in der Kirche. Die beiden Pole dieser Diskussion sind erstens die enge Verbindung zwischen Gemeinschaft und Sendung, die alle Getauften in die missionarische Tätigkeit miteinbezieht, und zweitens der „primäre Unterschied", der „zwischen dem Dienst der gläubigen Laien und dem Dienst der Geweihten besteht, der eine besondere apostolische Berufung ist"[1]. Es lohnt sich, den weiteren Verlauf des Textes ausführlicher zu zitieren:

„Beide wurzeln in der sakramentalen Initiation, doch der Seelsorgedienst der Geweihten erhält im Sakrament der Priesterweihe eine einzigartige und wesentliche Vollmacht. Durch sie wird das Amt der Apostel ausgeweitet. Als Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe ‚mit der Hilfe der Priester und Diakone' Hirten ihrer Diözese und ‚Lehrer des Glaubens, Priester für den heiligen Gottesdienst und Inhaber des Leitungsamts'. Die Arbeit des Lehrens, Heiligens und Leitens stellt das Wesen des Apostelamts dar; sie bildet ‚eine unteilbare Einheit und kann nicht verstanden werden, wenn man die Bestandteile voneinander trennt'. Diese Anerkennung der einzigartigen Rolle der geweihten Priester ist keine Unterscheidung, die auf Verdienst oder Rang basiert, sondern auf dem vom Heiligen Geist gegebenen sakramentalen Charakter, der den Empfänger des Sakraments dem Haupt Christus anverwandelt, und auf der besonderen dienenden Beziehung, die die Priesterweihe zwischen dem kirchlichen Amt und der Gemeinschaft herstellt. Das Weiheamt ist für die Kirche an einem gegebenen Ort konstitutiv. Alle anderen Dienstämter sind darauf bezogen."[2]

Diese theologische Diskussion über den kirchlichen Laiendienst spiegelt die wohlbekannten Ängste Johannes Pauls II. vor der doppelten Gefahr einer „Klerikalisierung der Laien und einer Laikalisierung des Klerus" wider. Am deutlichsten kommt diese Sorge in seinem apostolischen Schreiben *Ecclesia in America* zum Ausdruck (1999). Während die Laienmitarbeiter als solche nicht direkt angesprochen werden, erkennt der Papst neben der Heiligung der säkularen Welt

noch „einen zweiten Bereich" an, „in dem viele Laien berufen sind, tätig zu sein, und den man als ‚innerkirchlich' bezeichnen könnte". Das Thema wird mit großer Vorsicht und im Licht der 1997 von den Synodenvätern in Rom geäußerten Hoffnung behandelt, „die Kirche möge einige dieser Aufgabenbereiche als Laienämter anerkennen, die in den Sakramenten der Taufe und Firmung begründet sind, wobei jedoch der spezifische Charakter des Weihesakramentes unangetastet bleibt". Zwar wird dieser Wunsch nicht rundweg abgelehnt, doch Johannes Paul II. betont nachdrücklich, dass „eine Verwechslung mit den Weiheämtern und den Tätigkeitsbereichen, die diesen Ämtern vorbehalten sind, vermieden werden muss, so dass klar zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und dem Amtspriestertum unterschieden wird". Es sei notwendig, dass „die den Laien anvertrauten Aufgabenbereiche" - und hier zitiert der Papst den Vorschlag, den die Synodenväter ihm unterbreitet haben - „‚wohl zu unterscheiden sind von jenen, die Stufen zum Weihepriesteramt darstellen' und die den Priesteramtskandidaten noch vor ihrer Priesterweihe übertragen werden". Ferner „soll jedenfalls dafür gesorgt werden, dass dieses Apostolat mit dem eigentlichen Tätigkeitsbereich der Laien zusammenfällt, in dem diese auch nicht durch die Priester ersetzt werden können: nämlich im Bereich der zeitlichen Dinge"[3].

Eine Theologie des kirchlichen Laiendienstes wird sich mit mehreren weitreichenden theologischen Fragen befassen müssen, die der Vatikan oder die US-amerikanische Bischofskonferenz bisher entweder nicht aufgeworfen oder nur oberflächlich behandelt haben. Zunächst einmal widerstrebt es den Bischöfen offenbar, im Zusammenhang mit den Laienämtern von einer „Berufung" zu sprechen. In *Co-Workers in the Vineyard of the Lord* verwenden sie in Anlehnung an *Christifideles Laici* (Nr. 23) den Begriff der Berufung für den universalen Aufruf zu Nachfolge und Jüngerschaft und die Laienberufung ganz allgemein. Die Frage einer spezifischen Berufung zum kirchlichen Laiendienst wird jedoch umgangen, und die Bischöfe weisen darauf hin, dass es in diesem Punkt noch weiterer Überlegungen bedarf. Ihr Standpunkt ist klar formuliert und dennoch ein wenig rätselhaft: „Der kirchliche Laiendienst wird in Übereinstimmung mit der spezifischen Laienberufung ausgeübt." Doch was bedeutet das, wenn der Dienst selbst in jeder Hinsicht dem Priesterdienst ähnelt und durchaus nicht mehr als Ausübung eines „säkularen" Apostolats in der Welt beschrieben werden kann? Zwar liegt es auf der Hand, dass die Bischöfe nicht bereit oder imstande sind, sich von der Vorstellung eines „qualitativen Unterschieds" gegenüber dem

Der Autor

Paul Lakeland ist Professor für Catholic Studies und Leiter des katholischen Forschungszentrums an der Fairfield University in Connecticut, einer Jesuiten-Universität, an der er seit 28 Jahren lehrt, vor allem zur katholischen Ekklesiologie, Befreiungstheologie und zu Religion und Literatur. Er ist verheiratet und hat einen Sohn. Sein Buch „The Liberation of the Laity: In Search of an Accountable Church" (2003) wurde 2004 vom Katholischen Pressеverband der USA als „bestes theologisches Buch" ausgezeichnet. Weitere Veröffentlichungen u.a.: Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age (1997); Catholicism at the Crossroads: How the Laity Can Save the Church (2007); Church: Living Communion (2009). Anschrift: 10 Crown Street, Trumbull CT 06611, USA. E-Mail:pflakeland@fairfield.edu.

Weiheamt zu lösen, doch einem echten Dienstamt, zu dem der Geist den Einzelnen vermutlich beruft, die Bezeichnung „Berufung" zu verweigern, scheint auch nicht der richtige Weg, mit der Problematik umzugehen. Und das Wort *vocation* („Berufung") durch das Wort *call* („Ruf") zu ersetzen, ist ebenfalls nicht hilfreich, denn beide sind synonym. Wenn die Bischöfe glaubhaft daran festhalten wollen, dass zwischen Weiheamt und Laienamt ein wesentlicher Unterschied besteht, dann wären sie gut beraten, das, was ihnen offenbar so wichtig ist, auf eine solidere Grundlage zu stellen als die einer zweifelhaften semantischen Differenzierung. Und wenn sie - was ja der Fall ist - den Eindruck vermeiden wollen, dass der Unterschied einzig in der Funktion besteht, dann müssen sie Belege dafür finden, dass das Weiheamt eine andere Art von Berufung oder eine Berufung höherer Ordnung darstellt, um ihren Standpunkt zu untermauern.

Zweitens verneinen die Bischöfe ausdrücklich, dass der kirchliche Laiendienst einen neuen Rang oder Stand innerhalb der Kirche darstelle. „Kirchlicher Laienmitarbeiter ist an sich keine spezifische Positionsbezeichnung. Wir verwenden den Begriff nicht, um unter den Laien einen neuen Rang oder Stand zu etablieren." Sie verstehen diesen Begriff rein deskriptiv als Bezeichnung für die zahlreichen innerkirchlichen Dienste, die von offiziell ernannten Laien ausgeführt werden. Da das amerikanische Modell des Laienamts kein universales Phänomen darstellt und selbst dort, wo es existiert, oft ganz unterschiedlich beschrieben wird, scheinen sich die Bischöfe hier auf sicherem Terrain zu bewegen. Wenn wir uns andererseits den kirchlichen Laiendienst als ein sich herausbildendes Phänomen vorstellen, dessen theologische Bedeutung erst mit der Zeit zutage treten wird, dann könnte es tatsächlich noch zu früh sein, um zuverlässig etwas darüber auszusagen, was das Laienamt genau ist. Womöglich wird die neue Position, die ein kirchlicher Laienmitarbeiter dadurch erwirbt, dass er für eine besondere Tätigkeit ernannt oder beauftragt wird, sich längerfristig sogar auf die hierarchische Ordnung auswirken. Wenn man allerdings die Hierarchie nicht im Sinne von „Stand" und Ordnung, sondern nur im Sinne von Rang und Reihenfolge verstünde, hätten wir es im Fall der kirchlichen Laiendienste tatsächlich mit der Schaffung einer neuen Form oder eines irgendwo zwischen Laien und Klerus angesiedelten Hybriden zu tun.

Drittens stellt sich die Frage, ob dieselbe Arbeit, wenn ein geweihter Amtsträger sie tut, eine andere Bedeutung erhält, als wenn sie von einem nichtgeweihten Amtsträger geleistet wird. Im Zusammenhang mit der Arbeit der Diakone - einer weiteren kirchlichen Gruppe, deren Status und Befugnis theologisch alles andere als klar sind - schreiben die Bischöfe, dass, „selbst wenn Diakone zuweilen einige Aufgaben ausführen, die mit denen der kirchlichen Laienmitarbeiter identisch sind, doch dafür zu sorgen ist, dass ein rein funktionales Verständnis der sakramentalen Identität des Diakons vermieden wird". Um den Diakon vom Laienmitarbeiter zu unterscheiden, wird darauf hingewiesen, dass, „obgleich die ausgeübten Funktionen unter Umständen dieselben sind, die auch von Laien oder von Priestern ausgeübt werden, das Amt des Diakons dennoch eine eigene sakramentale Basis besitzt, die aus dem Weihesakrament hervorgeht." Es ist

äußerst schwierig zu erkennen, was genau diese „eigene sakramentale Basis" den Funktionen, die ja im Grunde identisch sind, hinzuzufügen vermag. Was für einen Unterschied macht es, ob ich ein Amt als geweihter Diakon oder als beauftragter Laienmitarbeiter ausübe?

Da die Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten die theologische Komplexität der Fragen rund um den kirchlichen Laiendienst noch nicht zur Gänze bewältigt hat, muss man sich vielleicht andernorts nach Hilfe umsehen. Hier bietet sich Congars lebenslanges Nachdenken über eine Laientheologie ebenso an wie Rahners Überlegungen zu der Frage, wann ein Amtsträger ein Laie ist und wann nicht. Erwägenswert ist auch Leonardo Boffs Diskussion der Führungsrolle von Laien in seinem Buch *Die Neuentdeckung der Kirche: Basisgemeinden in Lateinamerika.*

Yves Congar hat sein großartiges Buch *Der Laie: Entwurf einer Theologie des Laientums*[4] vier Jahrzehnte vor der Entstehung des kirchlichen Laiendienstes verfasst. Dennoch denkt er in diesem umfangreichen Werk unter anderem ausführlich darüber nach, was „die Mitarbeit der Laien am hierarchischen Apostolat" - so hatte Pius XI. die Katholische Aktion beschrieben - zu bedeuten hat. Auch in Congars späteren Schriften kehrt der Vorschlag wieder, im Nachdenken über die Konnotationen des Laienamts, dieses als „Mitarbeit" am hierarchischen Apostolat zu begreifen.

Wir sollten diese um das Dienstamt kreisenden Überlegungen in ihrem Gesamtkontext sehen. In drei wichtigen Aufsätzen, die in den 1960er Jahren entstanden sind, entfernt sich Congar entscheidend von jenem Dualismus zwischen Klerus und Laientum, von dem *Der Laie* noch geprägt gewesen war und den er in der Neuauflage - sie erschien während des Konzils - bereits ansatzweise überarbeitet hatte.[5] 1972 fasste Congar selbst seinen gedanklichen Umschwung so zusammen: „Jesus hat eine strukturierte Gemeinschaft eingerichtet, die in ihrer Gesamtheit heilig, priesterlich, prophetisch, missionarisch, apostolisch ist; im Mittelpunkt ihres Lebens stehen die Ämter; einige von ihnen gehen aus dem freien Wirken des Geistes hervor, andere sind durch Handauflegung mit der Einsetzung und Sendung der Zwölf verbunden."[6] Und nach dem Konzil, so sein berühmter Zusatz, „ist es nicht mehr der Laie, sondern der Priester, der der Definition bedarf."[7]

Zwar hat Congar die Entwicklung der Laienämter im formalen Sinn nicht mehr miterlebt, doch kann man kaum bezweifeln, dass er sie begrüßt hätte. Ein Aspekt seiner alles durchdringenden Überzeugung vom apostolischen Charakter der ganzen Kirche bestand darin, dass er die Ausweitung der kirchlichen Mitarbeit der Laien zu seiner Zeit nicht nur als Reaktion auf den Priesterrückgang interpretierte. Vielmehr lässt uns der Geist durch den Priesterrückgang deutlicher erkennen, dass die Fülle des apostolischen Wirkens nur verwirklicht werden kann, wenn die Laien mit einbezogen werden. In der Vergangenheit hat die relativ große Anzahl an Priestern dazu geführt, dass die Apostolizität der Laien ins Hintertreffen geraten ist. Heute sehen wir, dass es auch *innerhalb* der Kirche genügend Raum für eine echte apostolische Arbeit der Nichtgeweihten gibt, während Con-

gar dieselben Bedürfnisse noch durch eine im direkten Sinne seelsorgliche Tätigkeit *außerhalb* der Kirche erfüllt sah. Apostolizität ist ein Merkmal der gesamten Glaubensgemeinschaft, und die Laien besitzen dieses Merkmal kraft der Taufe und nicht, weil der Klerus es ihnen aufgrund einer kurzfristigen oder sogar langfristigen Notwendigkeit übertragen hätte. Das aber bedeutet, dass wir vielleicht noch einmal auf die Worte aus dem Dokument *Co-Workers in the Vineyard of the Lord* zurückkommen und uns fragen sollten, ob es wirklich angemessen ist, die Besonderheit des priesterlichen Amts aus seinen apostolischen Ursprüngen herzuleiten.

Sind aber die Nichtgeweihten, die innerhalb der Kirche ein Amt übernehmen, wirklich Laien? Über diese Frage hat Karl Rahner eingehend nachgedacht.[8] Aus Rahners Sicht endet „das eigentliche Laiesein [...] dort, wo man im eigentlichen Sinn an den der Hierarchie eigentümlichen Gewalten in habitueller Weise partizipiert, sodass die Ausübung dieser Gewalten für das Leben des Trägers charakteristisch, d.h. stand(ort-)bestimmend ist", wobei „es theologisch unerheblich" ist, ob diese Gewalten durch Weihe „oder ohne eine solche übertragen werden"[9]. Eine solche hierarchische Beauftragung, die dem Einzelnen nicht auferlegt werden kann, ist ein „Apostolat amtlicher Sendung", ein Akt, der „den ursprünglichen Weltort [...] aufhebt und standes- und berufsmäßig einen neuen solchen Weltort für den Apostel und sein eigenes Leben selbst begründet, der durch die Sendung als solche angewiesen wird."[10] Rahners Beispiele für solche Personen sind aufschlussreich (S. 340): „Ein hauptamtlicher ‚Laienkatechet', eine hauptamtlich angestellte Pfarrhelferin, ein hauptamtlicher Pfarrmesner usw. ist zwar nicht geweiht, aber doch nicht mehr eigentlich Laie." Denn für Rahner macht die kirchliche Beauftragung der betreffenden Personen - deren Verantwortung sehr genau dem entspricht, was wir heute als kirchlichen Laiendienst bezeichnen - diese zwar nicht zu Mitgliedern der Hierarchie, sehr wohl aber zu Klerikern. De facto scheint Rahner sie als ein Pendant zu den verheirateten Diakonen (der Text stammt aus der Zeit vor der Wiedereinführung dieser Option auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil) oder sogar als eine Variante des Diakonats zu betrachten. Er schreibt: „Es gibt viele Aufgaben auf dem Gesamtgebiet des Apostolats der Kirche, die auf der Ebene des Laienapostolats nicht erfüllt werden können, für die man vielmehr einen neuen theologischen, psychologischen und rechtlichen Raum auf der Ebene des hierarchischen Apostolats schaffen müsste."[11]

Rahner erkennt ganz klar an, dass sich der Dienst der Nichtgeweihten größtenteils nicht in den Bereich des Laienapostolats einordnen lässt, weil es sich hierbei eben nicht um jenes ausschließlich „säkulare" Apostolat derjenigen handelt, die kraft ihrer Taufe und Firmung dazu ermächtigt sind, mit ihrem Leben in der Welt das Evangelium zu bezeugen. Zwar verwendet er nicht die Terminologie des Neuordnens, die die aktuelle Debatte über das Verhältnis zwischen Tauf- und Weihepriestertum kennzeichnet, doch seine Diskussion über die „Nicht-mehr-Laien", die die Arbeit der heutigen Laienmitarbeiter tun, impliziert eben jenen „relationalen ontologischen Wandel", über den sich unter anderem Rick Gaillardetz und Edward Hahnenberg so beredt geäußert haben.[12] Wenn jemand mit

einem kirchlichen Dienst betraut wird, dann ist das, was sich an dem Betreffenden vollzieht, der besagten Sichtweise zufolge kein substantieller ontologischer Wandel, wie ihn die traditionelle Charaktertheologie postuliert hatte, sondern eine Neuordnung seiner Beziehung zur Glaubensgemeinschaft. Diese Neuordnung kann mehr oder weniger dramatisch, für die einen von Dauer und für die anderen vorübergehend sein. In jedem Fall aber scheinen die heutigen Autoren - im Unterschied zu Rahner - bereit, diese Denkweise auch auf das Weiheamt anzuwenden.

Eine radikalere Auseinandersetzung mit dem Thema des Laienamts leistet Leonardo Boffs *Die Neuentdeckung der Kirche: Basisgemeinden in Lateinamerika.*[13] Boff hat über das Laienapostolat im Allgemeinen sehr wenig zu sagen und bezieht sich auch nicht auf den kirchlichen Laiendienst; dennoch hilft er uns, über die enge Beziehung zwischen unserem herrschenden Kirchenbild und den theologischen Implikationen des kirchlichen Laiendienstes nachzudenken. Natürlich geht Boff in seiner Analyse von der Struktur der Basisgemeinden aus, die in der Entstehungszeit seines Buchs in Brasilien überaus lebendig waren. Während das Ausmaß, in dem die Basisgemeinden von Laien geleitet wurden, zunächst einfach eine pastorale Notwendigkeit darstellte, weil das Weiheamt für weite Teile der armen Bevölkerung in Brasilien unerreichbar war, kristallisiert sich in Boffs Buch bereits die Vision einer Kirche heraus, die dauerhaft um die christliche Basisgemeinschaft herum strukturiert ist und in der als eine wichtige Funktion innerhalb „der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden" auch die Hierarchie ihren Platz hat. Diese als Glaubensgemeinschaft verstandene Kirche „wurde nicht nur aus der geöffneten Seite Christi, sondern auch aus dem Heiligen Geist am Pfingsttag geboren"[14]. In dieser Hinsicht stimmt Boff voll und ganz mit Congars bereits zitierter Sicht der Apostolizität überein. Ein Mangel an Priestern lenkt den Blick auf die Laienapostolizität, die keine bloße Übergangslösung, sondern von grundlegender Wichtigkeit ist. Ihre Bedeutung ist keineswegs rein funktional - sie ist substantiell. Und insofern dies zutrifft, lässt es sich unmittelbar auf die gegenwärtige Situation der US-amerikanischen Kirche beziehen, in der die schwindende Zahl der geweihten Priester im aktiven Dienst mehr oder weniger von der wachsenden Zahl der kirchlichen Laienmitarbeiter überholt worden ist.

Die Frage, die sich nach all diesen Überlegungen stellt, liegt auf der Hand: Ist das Phänomen des kirchlichen Laiendienstes einfach nur ein Beispiel für das sogenannte „Hilfsapostolat" der „Ersatzspieler", deren wohlmeinende und großzügige Bemühungen eine hoffentlich vorübergehende Lücke füllen, bis die „eigentlichen", die gesetzten Spieler aus dem A-Kader wieder ihre angestammte Rolle übernehmen können? Oder ist es das Werk des Heiligen Geistes und eine Chance, einer Kirche, deren gegenwärtiger Zustand, mit Bryan Massingale gesprochen, fast schon palliativ genannt werden muss, das so dringend benötigte neue Leben einzuhauchen? Die US-amerikanischen Bischöfe sind für ihr jüngstes Dokument über den kirchlichen Laiendienst *Co-Workers in the Vineyard of the Lord* gelobt worden, und dieses Dokument enthält ganz sicher viele wertvolle Einsichten. Insbesondere die Fokussierung auf die symbiotische Einheit von Gemeinschaft

und Sendung verdient Anerkennung. Sobald sich das Dokument jedoch der Diskussion über das Verhältnis zwischen kirchlichem Weihe- und Laienamt zuwendet, leistet es kaum mehr, als dass es die wesentliche Unterscheidung zwischen dem Weihe- und dem Taufpriestertum bestätigt, die, so wahr sie *in abstracto* auch sein mag, doch vollkommen unbrauchbar ist, wenn es darum geht, die genaue Bedeutung des kirchlichen Laiendienstes auszuloten. Das Dokument siedelt den kirchlichen Laienmitarbeiter eindeutig auf der Laienseite der Kluft zwischen Klerus und Laien an und führt doch gleichzeitig eine Art „besseren Laien" ein, indem es darauf hinweist, dass in dem „Ruf" (allerdings nicht in der „Berufung") der Laien, die mit einem kirchlichen Dienst betraut werden, eine „besondere Gnade" zum Ausdruck kommt.

Was für ein Monstrum also ist der kirchliche Laienmitarbeiter, die kirchliche Laienmitarbeiterin? Gegenwärtig scheint er oder sie eher ein Monster à la Frankenstein zu sein: eine Verquickung klerikaler und laikaler Rollen, die auf eine höchst unbefriedigende Weise miteinander kombiniert worden sind. Vielleicht wird es der Kirche mit der Zeit und mit großer Geduld und Mühe - einer Mühe, die nicht ausschließlich darauf verwandt wird, überholte Unterscheidungen aufrechtzuerhalten - schließlich gelingen, den Laienmitarbeiter oder die Laienmitarbeiterin doch eher als eine vielversprechende genetische Mutation zu betrachten, die die Evolution der Kirche vielleicht einen Schritt weiter voranbringen wird. Ich jedenfalls will an dieser Stelle nicht auf den abschließenden Hinweis verzichten, dass die Etymologie des Begriffs „Monster" uns auf das Lateinische zurückverweist, wo ein „monstrum" unter anderem als Vorzeichen oder Wahrzeichen gedeutet wurde. In diesem Sinne lässt sich der kirchliche Laiendienst ganz sicher als Vorzeichen oder Wahrzeichen einer Kirche verstehen, die um ihre Wiedergeburt ringt.

[1] Katholische Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten, *Co-Workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, Washington, D.C. 2005, 21.

[2] Ebd., 21-22.

[3] Johannes Paul II., Nachsynodales apostolisches Schreiben *Ecclesia in America*, 22. Januar 1999, Nr. 44.

[4] Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953; (überarb. Aufl. 1964). Deutsche Übersetzung: *Der Laie: Entwurf einer Theologie des Laientums*, 3. Aufl., Stuttgart 1964.

[5] Yves Congar, *Ministères et laïcat dans les recherches actuelles de la théologie catholique romaine*, in: Verbum Caro 18 (1964), 127-148; ders., *Ministères et structuration de l'Eglise*, in: La Maison-Dieu 102 (1970), 7-20; ders., *Quelques problèmes touchant les ministères*, in: Nouvelle revue théologique 93 (1971), 785-800.

[6] Yves Congar, *My Pathfindings in the Theology of Laity and Ministries*, in: The Jurist 2 (1972), 178. Zufällig zitiert Leonardo Boff ebendiese Passage in dem Text, auf den wir weiter unten noch kurz eingehen werden.

[7] Ebd., 181f.

[8] Vgl. insbes. Karl Rahner, *Über das Laienapostolat*, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. II., Einsiedeln 1955, 339-373.

[9] Ebd., 351.

[10] Ebd., 356.

[11] Ebd., 358f.

[12] Richard R. Gaillardetz' Beiträge zu dieser speziellen Diskussion finden sich in *Shifting Meanings in the Lay-Clergy Distinction*, in: IThQ 64 (1999), 115-139, und in seinem wichtigen Beitrag in: Susan K. Wood (Hg.), *Ordering the Baptismal Priesthood: Theologies of Lay and Ordained Ministries*, Collegeville, MN 2003, 26-51. Edward P. Hahnenberg diskutiert diese Fragen ausführlich und eingehend in seinem Buch *Ministries: A Relational Approach*, New York 2003. Sehr hilfreich ist auch Hahnenbergs erst kürzlich erschienener Artikel *Lay? Ministry? Christian Mission in a Pluralistic World*, in: Tim Muldoon (Hg.), Catholic Identity and the Laity, Maryknoll, NY 2009.

[13] Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche: Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980.

[14] Ebd., 40.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Ein paulinisches Paradigma der Partnerschaft

Paba Nidhani De Andrado

Für Amma

Wenn man sich die jüngere Literatur über Rolle und Amt der Frauen im paulinischen Korpus ansieht, trifft man auf eine Vielfalt von Stimmen, die, statt sich auf einen dialogischen Diskurs *einzulassen*, aufeinander *einreden* und sich hinter starren hermeneutischen und doktrinellen Positionen verschanzen. Paradoxerweise weisen diese Perspektiven bei all ihrer Unterschiedlichkeit doch in der Herangehensweise etliche Parallelen auf. Sie konstruieren ihre Argumente auf der Grundlage (oft) identischer Schriftstellen, bieten ihre je eigene Auslegung der Überlieferung, kritisieren „die anderen" Positionen, behaupten, aufrichtig nach der Wahrheit zu suchen und berufen sich doch andererseits (implizit oder explizit) alle auf das Frauenbild Jesu. Zu den immer wiederkehrenden biblischen Koordinaten in der Debatte über das Frauenamt zählt Gal 3,28. Der vorliegende Beitrag wird einige der unterschiedlichen Interpretationen dieses Verses überprüfen, wie sie im Hinblick auf die Stellung der Frauen vorgelegt worden sind. Er wird sich sodann kurz mit zwei Stellen befassen, die sich auf die weibliche Beteiligung in der frühen Kirche beziehen (1 Kor 14,34-35 und Röm 16,1-16), und auf dieser Grundlage einen Ansatz vorschlagen, der die paulinischen Texte unter dem Blickwinkel eines Paradigmas der Partnerschaft liest.

Interpretationen von Galater 3,28

Galater 3,28 ist im Diskurs über das paulinische Frauenbild zu einer der zentralen Stellen geworden. Der dort formulierte Standpunkt - „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus" - ist als Beleg für ganz unterschiedliche Positionen herangezogen worden. Der Kontext des Verses ist klar. Paulus schreibt, dass der Glaube an Jesus Christus die Heiden auch ohne Befolgung der Tora in die Freiheit und Gleichheit der Kinder Gottes führt. Da der Brief vor allem das erste Begriffspaar betrifft, fragt man sich, weshalb Paulus die Gegenüberstellung von Mann und Frau hinzufügt. Um einen rein rhetorischen Kunstgriff oder eine feste Redewendung kann es sich nicht handeln, denn in vergleichbaren Aufzählungen von Gegensatzpaaren (1 Kor 12,13 und Kol 3,10, einem deuteropaulinischen Text) taucht diese Gegenüberstellung von Mann und Frau nicht auf. Man mag sich fragen, ob die Erwähnung von Sklaven und Frauen hier gezielt in der Absicht erfolgt, die „emanzipatorische Botschaft" des Briefes zu veranschaulichen oder die Tatsache zu unterstreichen, dass die Einheit in Christus alle scheinbar unüberbrückbaren Gegensätze einschließlich Rasse, sozialer Stellung und Geschlechterzugehörigkeit überspannt.[1] Exegetische Diskussionen haben sich auf die Bedeutung der Worte *ouk éni ársen kaì thêly* und ihre Implikationen im Hinblick auf die Mann-Frau-Beziehung und das Gemeindeamt der Frau fokussiert. Einige nachkonziliare vatikanische Dokumente zur Rolle der Frau haben Gal 3,28 als bedeutende Aussage über die Beziehungen zwischen den Geschlechtern anerkannt. In der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über Frauen und Priestertum, *Inter Insigniores*, aus dem Jahr 1976 heißt es, „dass wir dem hl. Paulus einen jener Texte verdanken, in denen im Neuen Testament mit größtem Nachdruck die grundsätzliche Gleichheit von Mann und Frau als Kinder Gottes in Christus unterstrichen wird (vgl. Gal 3,28)"[2]. Und in Johannes Pauls II. apostolischem Schreiben über die Würde und Berufung der Frau, *Mulieris Dignitatem*, aus dem Jahr 1988 lesen wir: „In ihm [Christus] wird der wechselseitige Gegensatz zwischen Mann und Frau - als Erbe der Ursünde - im Wesentlichen überwunden. ‚Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus', wird der Apostel schreiben (Gal 3,28). Diese Worte handeln von jener ursprünglichen ‚Einheit der zwei', die zusammenhängt mit der Erschaffung des Menschen, als Mann und Frau, nach dem Bild und Gleichnis Gottes, nach dem Vorbild jener vollkommenen Personengemeinschaft, die Gott selber ist."[3] Gal 3,28 dient jedoch auch als Beleg für die Unterschiedlichkeit der Geschlechter, etwa im *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt:* „Der Apostel erklärt hier nicht, dass die Unterscheidung von Mann und Frau hinfällig ist, von der er an anderer Stelle sagt, dass sie zum Plan Gottes gehört. Er will vielmehr sagen, dass in Christus die Rivalität, die Feindschaft und die Gewalt, welche die Beziehung von Mann und Frau entstellt haben, überwunden werden können und überwunden wurden. In diesem Sinn wird die Unterscheidung von Mann und Frau mehr als je zuvor bekräftigt, welche die biblische

Offenbarung übrigens bis zum Ende begleitet."[4] Der Unterschied zwischen Mann und Frau wird sehr viel höher bewertet als andere Kategorien der Verschiedenheit: „Es ist offensichtlich, dass der geschlechtliche Unterschied in der menschlichen Natur einen bedeutenden Einfluss ausübt, mehr noch als z.B. die ethnischen Unterschiede: diese berühren die menschliche Person nicht so tief wie der Unterschied der Geschlechter, der direkt auf die Gemeinschaft zwischen den Personen sowie auf die menschliche Fortpflanzung hingeordnet ist." (*Inter Insigniores*, Nr. 5)

Gal 3,28 ist dieser Auslegung zufolge für die Frage der Gleichheit im Priesteramt nicht relevant: „Man beruft sich [...] mitunter auf die früher schon zitierte Stelle aus dem Galaterbrief (3,28), nach der in Christus zwischen Mann und Frau kein Unterschied mehr besteht. Doch bezieht sich dieser Text keinesfalls auf die Ämter der Kirche. Er bekräftigt nur die universelle Berufung zur Gotteskindschaft, die für alle die gleiche ist." (*Inter Insigniores*, Nr. 6).

In einem gewissen Gegensatz hierzu steht die Auslegung feministischer Wissenschaftlerinnen, die Gal 3,28 als emanzipatorischen und programmatischen Text interpretieren, der auf die gesamte Kirche angewandt werden kann: „Paulus' Vorstellung von der Einheit in Christus gemäß Gal 3,28 ist von einer befreienden, egalitären Inklusivität."[5] Crüsemann bezeichnet die Gegenüberstellung der drei Begriffspaare als eine „sozialhistorische und hermeneutische Trinität" und erklärt, man solle, „wenn neutestamentliche Texte unter einem dieser Blickwinkel ausgelegt werden, immer auch die anderen beiden berücksichtigen."[6] Winter verfolgt einen ähnlichen Ansatz. Sie verknüpft Gal 3,28 mit ihrer Analyse des Philemonbriefs und zeigt, dass Paulus durch seine Wortwahl Kritik an der Sklaverei übt: „Paulus vertritt seine Sache in einer Sprache, die darauf hinweist, dass er die Gleichheit von Männern und Frauen in der Kirche mit demselben Nachdruck verfochten hat" und: „Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat den neuen Paulus zutage gefördert, für den [...] Gal 3,28 keine leere Floskel, sondern ein Programm war, das in der Kirche umgesetzt werden sollte."[7] Für Schüssler Fiorenza ist Gal 3,28 „am zutreffendsten als gemeindliche christliche Selbstdefinition zu verstehen [...] Die Formel verkündet, dass in der christlichen Gemeinde alle Unterschiede von Religion, Rasse, Klasse, Nationalität und Geschlecht aufgehoben sind. Alle Getauften sind gleich, sie sind eins in Christus."[8] Schottroff kritisiert diejenigen, die die programmatischen Implikationen von Gal 3,28 außen vor lassen, „denn dass das Sein in Christus in der *Gemeinde* gelebt wird, ist doch eigentlich unbestreitbar."[9] Feministische Wissenschaftlerinnen lesen Gal 3,28 unverkennbar als ein Argument dafür, dass die Gleichheit in den kirchlichen und gesellschaftlichen Bereichen der christlichen

Die Autorin

Paba Nidhani De Andrado aus Sri Lanka besitzt einen Master-Abschluss (2009) in Religionswissenschaft von der Hebräischen Universität Jerusalem, zuvor schloss sie Studien der Englischen Literatur und der Biologie in Tempe, Arizona, und Grinell, Iowa, ab. Gegenwärtig arbeitet sie an ihrer Dissertation in Theologie, worin sie einer Sühnetradition in jüdischer und frühchristlicher Literatur nachgeht. Anschrift: St Aidan's College, Windmill Hill, Durham DH13LJ, Großbritannien. E-Mail: p.n.de-andrado@durham.ac.uk.

Gemeinschaft umgesetzt werden muss. Diese Sicht ist nicht auf Frauen begrenzt. 1966 vertrat Stendahl die Ansicht: „Wir behaupten, dass jedes dieser drei Paare dasselbe Potential besitzt, in Leben und Struktur der Kirche integriert zu werden, und dass wir über das dritte nicht einfach frei verfügen und es in den Bereich *coram Deo* verbannen können."[10]

Dieser Überblick führt uns, was die Auslegung von Gal 3,28 in einigen offiziellen katholischen Lehrdokumenten und in den Arbeiten feministischer Theologen betrifft, zu drei wesentlichen Unterschieden, die im Folgenden unter den Überschriften Verschiedenheit, Gleichheit und Amt behandelt werden sollen.

1. Verschiedenheit

Feministische Schriften und offizielle katholische Verlautbarungen unterscheiden sich in ihrem Konzept der Verschiedenheit von Mann und Frau. Erstere sprechen eher von „Gender" als von „Geschlecht" und verstehen die Unterscheidung von Mann und Frau als Folge einer patriarchalischen kulturellen Konditionierung: „Obwohl heute die meisten zugeben würden, dass Rassen- oder Klassenunterschiede nicht natürlich oder biologisch, sondern kulturell und sozial bedingt sind, werden Geschlechtsunterschiede und Geschlechterrollen noch immer als naturgegeben erklärt. Feministische Untersuchungen haben jedoch zur Genüge belegt, dass die postulierten sogenannten biologischen Geschlechtsunterschiede und Geschlechterrollen zumeist sozio-kulturell entstanden sind."[11] Feministinnen interpretieren die Worte „nicht Mann und Frau" als „Auflösung", „Ausrottung" oder „Untergrabung" der Gender-Verschiedenheit von Mann und Frau. Im Unterschied dazu bringt der Glaubenskongregation zufolge „die Verschleierung der Verschiedenheit oder Dualität der Geschlechter [...] gewaltige Auswirkungen auf verschiedenen Ebenen mit sich".[12] Die Verschiedenheit kann demnach nicht einfach ausgerottet werden, denn „Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit. In das Paschamysterium Christi eingefügt, erfahren sie ihre Verschiedenheit nicht mehr als Ursache von Uneinigkeit, die durch Leugnung oder Einebnung überwunden werden müsste, sondern als Möglichkeit zur Zusammenarbeit, die in der gegenseitigen Achtung der Verschiedenheit zu verwirklichen ist." (*ZMF*, Nr. 12).

2. Gleichheit

Feministische Theologinnen postulieren, dass Einheit in Christus ungeachtet der Identität oder des Status eine grenzüberschreitende Gleichheit impliziert, mit anderen Worten: „Was für den einen wahr ist, ist auch für den anderen wahr." Wenn gewisse Bedingungen nur für eine Gruppe gelten und eine andere Gruppe ausschließen, widerspricht dies, wie man glaubt, der Sichtweise von Gal 3,28. Auch die offiziellen katholischen Dokumente bewerten Gal 3,28 als eine Erklärung der grundlegenden Gleichheit der „Kinder Gottes in Christus", setzen das dritte Begriffspaar jedoch nicht mit den anderen beiden gleich. Durch dieses Gleichheitsverständnis wird es möglich, die Rollen von Mann und Frau auseinanderzuhalten. Wie bereits erwähnt, wird dem Geschlechterunterschied eine sehr

viel größere Bedeutung beigemessen als der ethnischen oder einer anderen Verschiedenheit. In *ZMF* ist zu lesen: „Der Mensch wird hier als ein Wesen beschrieben, das sich von seinem ersten Anfang an in der Beziehung von Mann und Frau artikuliert. Dieser geschlechtlich differenzierte Mensch wird ausdrücklich ‚Abbild Gottes' genannt." (Nr. 5)

3. Amt

Infolge ihrer unterschiedlichen Begriffe von Gleichheit und Verschiedenheit sind die feministischen Theologinnen und die offizielle katholische Lehre hinsichtlich des Priesteramts der Frau zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen gelangt. Die erstgenannten vertreten die Auffassung, Gal 3,28 postuliere die Gleichheit in Christus, die sich innerhalb der christlichen Gemeinschaft konkretisieren müsse: Rasse, Geschlecht und sozialer Status seien daher für eine Berufung oder Funktion in der Kirche unerheblich. In diesem Kontext hat die Tatsache, dass nur Frauen (und keine anderen Gruppen) von der Priesterweihe ausgeschlossen werden, gequälte Reaktionen hervorgerufen und ist als „Anspruch einer frauendiskriminierenden Hierarchie" bewertet worden.[13] Ferner gilt die mangelnde Repräsentation der Frauen in der Kirchenführung als Verzerrung dessen, was Paulus sich für die Gottesdienst feiernde Gemeinde vorgestellt hatte. Dagegen erklärt Johannes Paul II. in seinem apostolischen Schreiben über die Frage des Frauenpriestertums aus dem Jahr 1994, „dass der Ausschluss von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche", und rechtfertigt diesen Standpunkt auf der Grundlage der Schrift, der Tradition und theologischer Überlegungen.[14] Obwohl die angeführten Punkte hier nicht im Detail diskutiert werden können, wollen wir zwei unterschiedliche und dennoch verwandte Beispiele dafür anführen, wie Gal 3,28 in die offizielle katholische Lehre integriert worden ist:

„Gewiss, Christus ist der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, der Frauen ebenso wie der Männer: Die Einheit, die er nach dem Sündenfall wiederherstellt, ist derart, dass es nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau gibt; denn alle sind eins in Christus Jesus (vgl. Gal 3,28). Nichtsdestoweniger ist die Menschwerdung des Wortes in der Form des männlichen Geschlechtes erfolgt ..." (*Inter Insigniores*, Nr. 5)

„Aus diesem Grund ist nicht einzusehen, wie man den Zugang der Frau zum Priestertum aufgrund der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person fordern kann, die auch für die Christen gelte. Man beruft sich zu diesem Zweck mitunter auf die früher schon zitierte Stelle aus dem Galaterbrief (3,28), nach der in Christus zwischen Mann und Frau kein Unterschied mehr besteht. Doch bezieht sich dieser Text keinesfalls auf die Ämter der Kirche ..." (*Inter Insigniores*, Nr. 6)

Beide zitierten Passagen beziehen sich auf Gal 3,28 und legen den Vers dahingehend aus, dass er den Gedanken der Einheit in Christus ausdrückt, insofern es „nicht mehr [...] Mann und Frau gibt" bzw. „in Christus zwischen Mann und Frau

kein Unterschied mehr besteht". Man würde erwarten, dass die nachfolgenden Ausführungen verdeutlichen, was diese Einheit im Sinne der Inklusivität genau bedeutet. Und tatsächlich folgt in beiden Fällen eine Präzisierung (Hervorhebungen hinzugefügt): „alle sind eins in Christus Jesus (vgl. Gal 3,28). *Nichtsdestoweniger* ..." (Nr. 5); „in Christus [besteht] zwischen Mann und Frau kein Unterschied mehr [...]. *Doch* ..." (Nr. 6).

Diese Präzisierungen scheinen das in Christus gegebene Einheitspotential jedoch nicht zu bekräftigen, sondern im Gegenteil abzuschwächen. Sie beziehen nicht ein, sondern grenzen aus. Beide Passagen argumentieren auf dieselbe Weise: Die unüberwindliche Verschiedenheit der Geschlechter führe zwangsläufig dazu, dass Männer und Frauen innerhalb der Kirche unterschiedliche Funktionen und Dienste übernehmen. Eine solche Umsetzung von Gal 3,28 könnte jedoch (unbeabsichtigt) weniger den Eindruck der Verschiedenheit als vielmehr den der Trennung hinterlassen; den Eindruck einer Kluft zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen, die nicht einmal Christus zu überbrücken vermag.

Ein Schritt nach vorn

Was die Auslegung und die kirchlichen Implikationen von Gal 3,28 betrifft, kommen der feministische Standpunkt und die offiziellen katholischen Verlautbarungen zweifellos zu gegensätzlichen Ergebnissen. Hier wären womöglich Fortschritte zu erzielen, wenn man versuchen würde, den Begriff des Unterschieds nuancierter zu betrachten. Iris Young bemerkt treffend: „Dass es Unterschiede zwischen Gruppen gibt, bedeutet nicht, dass es nicht auch Erfahrungsüberschneidungen gibt oder dass die beiden Gruppen nichts miteinander gemein hätten [...] Verschiedene Gruppen sind sich in manchen Aspekten immer auch ähnlich und besitzen immer das Potential, einige Attribute, Erfahrungen und Ziele miteinander zu teilen."[15] Könnte dies Paulus' Intention in Gal 3,28 gewesen sein? Hat er das „gemeinsame Ziel" der Einheit in Christus, in der Unterschiede keine Rolle mehr spielen, in den Blickpunkt rücken wollen? Bezeichnenderweise wird die Realität der sexuellen Unterschiedlichkeit in Gal 3,28 ja nicht geleugnet. Exegeten haben in der Wendung *ouk éni ársen kaì thêly* einen intertextuellen Hinweis auf Gen 1,27 ausgemacht.[16] Er dient als Argument gegen die These, dass Paulus die Unterschiedlichkeit habe ausmerzen wollen oder dass die sexuelle Verschiedenheit lediglich ein soziokulturelles Konstrukt sei.[17] Beachtung verdient überdies, dass die menschliche Person, wie Gen 1,26-27 zweimal betont, „als Abbild Gottes" geschaffen ist. Die Unterschiedlichkeit der Geschlechter wird erst danach erwähnt. Könnte dies die Erkenntnis des Paulus beeinflusst haben, dass die Einheit (in Christus) über aller Verschiedenheit steht? Gal 3,28 verweist nicht nur zurück auf die ursprüngliche, sondern, wie 2 Kor 5,17, auch voraus auf die neue Schöpfung und enthält verbale und semantische Anklänge an eine verwandelte Identität *en Christô*. Mithin vermittelt Paulus in Gal 3,28 zwischen dem Neuen und dem Alten, zwischen der Einheit in Christus und deren Implika-

tionen für eine von Unterschieden bestimmte Gemeinschaft. Er löst diese Spannung nicht, indem er die Unterschiedlichkeit leugnet, sondern indem er betont, dass diese Kategorien angesichts der alles überstrahlenden neuen Identität der Einheit *en Christô* keine entscheidende Bedeutung mehr haben, kurz: Die Unterschiedlichkeit bleibt, aber sie ist ohne Belang.

Wenn diese Auslegung von Gal 3,28 zutrifft, sollte man erwarten, dass Paulus in der frühen Kirche die Gleichheit der Frauen anerkennt und ihren Beitrag auf eine Ebene mit dem der Männer stellt. Zwei Texte (1 Kor 14 und Röm 16) verdienen in diesem Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit.[18]

1 Kor 14,34-35 ist Teil eines Abschnitts, der die prophetische Rede in der Gemeinschaft regelt. Paulus erklärt, dass die Frauen in den *ekklesíais* schweigen sollen. Wenn sie Fragen hätten, sollten sie diese zu Hause ihren Männern vorlegen. Crüsemann betrachtet diesen Text als „unheilbar frauenfeindlich", da er eine untergeordnete Position vorschreibe und den Frauen Stimme und Platz in der Kirche verweigere.[19] Ein wenig überraschend stellt jedoch die Glaubenskongregation in ihrer Erklärung aus dem Jahr 1976 fest: „Paulus widersetzt sich keineswegs dem Recht, in der Versammlung prophetisch zu reden, was er den Frauen übrigens ausdrücklich zuerkennt (vgl. 1 Kor 11,5); das Verbot bezieht sich ausschließlich auf die offizielle Funktion, in der christlichen Versammlung zu lehren. Diese Vorschrift ist für den hl. Paulus mit dem göttlichen Schöpfungsplan verbunden." (*Inter Insigniores*, Nr. 4). In scheinbarem Kontrast hierzu bemerkt Murphy-O'Connor: „Es ist ein Grundsatz der religiösen Soziologie, dass der Geist nur denjenigen gegeben wird, die als Empfänger sozial akzeptiert werden. Mithin ist die gemeinschaftliche Akzeptanz von Frauen in maßgeblichen Positionen wesentliche Voraussetzung ihrer Begabung in Gebet und prophetischer Rede."[20] Welcher Standpunkt lässt sich aufrechterhalten?

Paulus' Anordnung in 1 Kor 14 muss im Kontext des gesamten Briefes bewertet werden. An eine begabte, aber unbotmäßige Gemeinde gerichtet, versucht der Korintherbrief für Disziplin, Moral und Ordnung zu sorgen. Zu diesem Zweck scheint Paulus die Hierarchie - und damit auch die männliche Dominanz und die weibliche Unterordnung - zu stärken: „Ihr sollt aber wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi" (11,3); der Mann ist „Abbild und Abglanz Gottes", „die Frau aber ist der Abglanz des Mannes" (11,7). Und auch das Festhalten daran, dass die Frauen ihr Haupt verhüllen (11,6) und in der Kirche schweigen sollen (14,34-35), verrät einen patriarchalischen Standpunkt. Bemerkenswert ist überdies, dass Paulus (in 1 Kor 15) in der Liste derer, denen der auferstandene Jesus erschienen ist, Maria Magdalena auslässt, obwohl sie doch „Apostolin der Apostel" ist (*Mulieris Dignitatem*, Nr. 16). Im Ersten Korintherbrief tritt Paulus, was seine Haltung gegenüber den Frauen in der frühen Kirche betrifft, allem Anschein nach im doppelten Wortsinn als strenger Zensor auf.

Dennoch ergeben sich innerhalb des Textes Unstimmigkeiten. In den Versen 11 und 12 revidiert Paulus seine hierarchische Sichtweise: „Denn wie die Frau vom Mann stammt, so kommt der Mann durch die Frau zur Welt; alles aber stammt

von Gott." (11,12). Ferner bestellt er Grüße von Priska und Aquila und weist sie damit als Mitarbeiterinnen aus (16,19). Paulus muss gewusst haben, welche Rolle Priska in der Unterweisung des Apollos gespielt hat (in Apg 18,26 und Röm 16,1 ist ihr Name dem des Aquila vorangestellt). Daneben implizieren die Worte „*ihre* Hausgemeinde", dass Priska eine ebenso aktive Missionarin war wie ihr Mann. Sie fügt sich schwerlich in das Bild einer Frau ein, die in der Kirche schweigt und ihrem Mann zu Hause Fragen stellt. Zudem weist die Tatsache, dass Paulus Petrus und die übrigen Apostel erwähnt, die „eine gläubige Frau" mitnehmen (1 Kor 9,5), darauf hin, dass auch andere Frauen ähnlich wie Priska gemeinsam mit ihren männlichen Partnern eine missionarische Rolle gespielt haben.[21] Während diese Details dafür sprechen, dass Paulus die aktive Mitarbeit der Frau in der frühen Kirche durchaus bewusst gewesen sein muss, spiegeln die Unstimmigkeiten im Text womöglich sein inneres Ringen darum wider, die Realität dessen zu akzeptieren, was „Einheit in Christus" auf kirchlicher Ebene bedeutet. Der Erste Korintherbrief ist jedoch nicht Paulus' letzte Aussage zur kirchlichen Stellung der Frau, und es wäre ein Fehler, ihn als solche zu lesen.

Der Römerbrief ist der letzte der erhaltenen Paulusbriefe und einige Jahre später verfasst. Er bietet uns „einen Überblick über ein reiferes Stadium seiner theologischen Entwicklung."[22] Auch wenn die Rolle der Frau darin nicht ausdrücklich angesprochen wird, stellt Kapitel 16 im Hinblick auf Paulus' Einstellung zu diesem Thema einen Meilenstein dar. Die Erwähnung von neun Frauen spricht für ein hohes Maß an weiblichem Engagement. Bezeichnend sind ferner die Titel, die Paulus verwendet: Phöbe, die Diakonin, und Junia, die Apostolin. Schüssler Fiorenza verweist auf eine Tendenz, diese Titel unterzubewerten oder anders zu übersetzen, um die Rollen der Frauen nicht mit ihren männlichen Pendants gleichsetzen zu müssen. So wird die Stellung der Phöbe häufig mit „Diakonissin" übersetzt, deren Dienst an den Armen und Kranken auf Frauen beschränkt war.[23] Dies würde jedoch voraussetzen, dass „Paulus das Wort *diakonissa* verwendet hätte, das, soweit wir wissen, im Griechisch des ersten Jahrhunderts nicht gebräuchlich war."[24] Tatsächlich verwendet Paulus die maskuline Form von *diakonos*. Zwar hat man den Standpunkt vertreten, dass *diakonos* einen Diener im Allgemeinen bezeichnet, doch verwendet Paulus den Begriff hier ganz spezifisch. Indem er Phöbe mit einem Titel belegt, der mit einer bestimmten Gemeinde in Verbindung steht, erkennt er die Legitimität ihrer offiziellen Rolle an. „Dieser Text", so Origenes' Kommentar zu Röm 16,1-2, „lehrt mit der Autorität des Apostels, dass auch Frauen als Diakone in der Kirche eingesetzt werden".[25] Phöbe hat ihren Dienst eindeutig nicht nur an Frauen verrichtet, denn Paulus erwähnt, dass er selbst ihre Hilfe in Anspruch genommen hat, und außerdem ist sie die Überbringerin seines Briefes.

Der Hinweis auf *Iounían* (16,7), einen „angesehenen Apostel", hat eine Debatte hervorgerufen. Lange Zeit waren die Exegeten der Ansicht, dass es sich hierbei um einen Männernamen handelt (den Akkusativ des männlichen *Junias* und nicht der weiblichen *Junia*). Problematisch daran war jedoch, dass „der Name Junia vielfach, Junias dagegen gar nicht belegt ist". Die „einzige vernünftige Schlussfol-

gerung [...] ist, zu akzeptieren, dass es tatsächlich einen weiblichen Apostel gegeben hat."[26] Interessanterweise war Junia in der patristischen Tradition als Frauenname akzeptiert. Chrysostomos kommentiert: „Wie groß muss die Weisheit dieser Frau gewesen sein, dass sie für den Titel Apostel würdig befunden wurde."[27] Inzwischen geht die Forschung davon aus, dass es sich um einen Frauennamen handelt. In Anbetracht dessen, dass der Titel „Apostel" auf Paulus' Skala ganz weit oben steht (1 Kor 12,28), besaßen Junia und ihr männlicher Partner zweifellos große Autorität und hatten eine Führungsrolle inne. Vielleicht waren sie als Missionare, Prediger und Gemeindegründer tätig.

Inter Insigniores weist auf zwei unterschiedliche Formulierungen hin: „[Paulus] spricht unterschiedslos von ‚meinen Mitarbeitern' (Röm 16,3; Phil 4,2-3) hinsichtlich der Männer und Frauen, die ihm auf die eine oder andere Weise in seiner apostolischen Arbeit helfen; dagegen reserviert er die Bezeichnung ‚Mitarbeiter Gottes' (1 Kor 3,9; vgl. 1 Thess 3,2) für Apollo, Timotheus und sich selbst, Paulus; sie werden so bezeichnet, weil sie direkt zum apostolischen Amt und zur Verkündigung des Gotteswortes berufen sind." (*Inter Insigniores,* Nr. 3) Diese Unterscheidung vermag jedoch einer genaueren Prüfung nicht standzuhalten. In 2 Kor 1,1 unterscheidet Paulus zwischen sich selbst, „durch Gottes Willen Apostel Christi Jesu", und dem „Bruder" Timotheus. In Röm 16,3 erwähnt Paulus „Priska und Aquila, meine Mitarbeiter *in Christus Jesus*" und hebt damit nicht ihre Unterschiedlichkeit, sondern ihre Gleichheit in Christus hervor. Die Frauen und Männer in Röm 16 werden von Paulus nicht als Untergebene oder Helfer, sondern als gleichrangige Mitarbeiter dargestellt, die „für den Herrn viel Mühe auf sich genommen haben"[28]. Junia, Phöbe und Priska sind nicht von Paulus in ihre Ämter eingesetzt worden, sondern waren bereits so etabliert, dass sie ihm Unterstützung gewähren konnten. „Paulus betrachtete es als völlig selbstverständlich, dass Frauen in exakt demselben Sinn wie Männer einen Dienst in der Kirche wahrnahmen. Er erkannte ihre Gaben als Früchte des Geistes an ..."[29]

Das 16. Kapitel des Römerbriefs stellt uns ein Paradigma der Partnerschaft vor Augen. Es zeigt uns Männer und Frauen, die gemeinsam auf Missionsreise gehen, Gemeinden gründen, führende Positionen innehaben, lehren, evangelisieren, ihr Leben aufs Spiel setzen, um einander zu helfen, denselben Glauben und dieselbe Verantwortung teilen. Zumindest hier scheint die Vision aus Gal 3,28 in der frühen Kirche Wirklichkeit geworden zu sein: Männer und Frauen, Juden und Heiden, Freie und Sklaven, die als Gleichgestellte zusammenarbeiten und auf diese Weise ihre Einheit in Christus beweisen.[30]

[1] Vgl. Brigitte Kahl, *No Longer Male,* in: Journal for the Study of the New Testament 79 (2000), 37-49.

[2] Kongregation für die Glaubenslehre, *Inter Insigniores. Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt* (15. Oktober 1976), Nr. 4.

[3] Papst Johannes Paul II., *Mulieris Dignitatem. Apostolisches Schreiben über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres* (15. August 1988), Nr. 11.

[4] Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die*

Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt (31. Mai 2004), Nr. 12, nachfolgend *ZMF*.

[5] Kahl, *No Longer Male*, aaO., 45.

[6] Marlene Crüsemann, *Irredeemably Hostile to Women*, in: Journal for the Study of the New Testament 79 (2000), 19-36, 33.

[7] Sara Winter, *Philemon and the Patriarchal Paul*, in: A. Levine (Hg.), A Feminist Companion to Paul, New York 2004, 122-136, 122f.

[8] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, 265.

[9] Luise Schottroff, *Befreiungserfahrungen, Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 239.

[10] Krister Stendahl, *The Bible and the Role of Women: A Case Study in Hermeneutics?*, Philadelphia 1966, zitiert nach M. Boucher, *Some Unexplored Parallels in 1 Cor 11:11-12 and Gal 3:28*, in: Catholic Biblical Quarterly 31 (1969), 50-58, 52.

[11] Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO., 265.

[12] *ZMF*, Nr. 2; im selben Abschnitt heißt es: „Diese Anthropologie, die Perspektiven für eine Gleichberechtigung der Frau fördern und sie von jedem biologischen Determinismus befreien wollte, inspiriert in Wirklichkeit Ideologien, die zum Beispiel die Infragestellung der Familie, zu der naturgemäß Eltern, also Vater und Mutter, gehören, die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein neues Modell polymorpher Sexualität fördern." Vgl. auch Nr. 8: „Die Geschlechtlichkeit kennzeichnet Mann und Frau nicht nur auf der physischen, sondern auch auf der psychologischen und geistigen Ebene und prägt alle ihre Ausdrucksweisen."

[13] Crüsemann, *Irredeemably Hostile*, aaO., 20.

[14] Papst Johannes Paul II., *Ordinatio Sacerdotalis. Apostolisches Schreiben über die Bischöfe der katholischen Kirche über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe* (22. Mai 1994), Nr. 1.

[15] Iris Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ 1990, zitiert nach F. Hawkins, *Does Paul Make a Difference?*, in: A Feminist Companion to Paul, 169-182, 172.

[16] Siehe Jerome Murphy-O'Connor OP, *1 Corinthians 11:2-26 Once Again*, in: Catholic Biblical Quarterly 50 (1988), 265-274, 273, wo der Autor darauf hinweist, dass der Formulierungswechsel im letzten Aufzählungsglied von Gal 3,28 („nicht Mann und Frau") als Anspielung auf Gen 1,27 in der Septuaginta zu verstehen ist.

[17] Es ist darauf hinzuweisen, dass, wer die geschlechtliche Unterschiedlichkeit von Mann und Frau anerkennt, damit nicht zwangsläufig die unterdrückerischen Auswirkungen einiger tief verwurzelter soziopolitischer und kultureller Konstrukte auf das Leben der Frauen leugnet. Die Forderung, systematische Diskriminierung und Vorurteile zu hinterfragen, bleibt bestehen.

[18] Zu den textlichen Fragen gehören eine mögliche Interpolation in 1 Kor 14,34-35 und die Hypothese, wonach Röm 16 ein eigener Brief und an die Gemeinde von Ephesus gerichtet sei. Beides konnte bisher nicht hinreichend bewiesen werden, und so wird hier, wie in der bisherigen exegetischen Tradition üblich, jeder Brief als eigenständige Einheit betrachtet.

[19] Crüsemann, *Irredeemably Hostile*, aaO., 20.

[20] Jerome Murphy-O'Connor OP, *Interpolations in 1 Corinthians*, in: Catholic Biblical Quarterly 48 (1986), 81-94, 91. Er betrachtet 1 Kor 14,34-35 als Interpolation.

[21] Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO., 221.

[22] Hans Betz, Art. *Paul*, in: David Noel Freedman (Hg.), Anchor Bible Dictionary on CD-ROM, New York 1997, 1992, (Section E.2.e).

[23] Vgl. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO., 218, wo sie darauf hinweist, dass

„Exegeten die Pflichten, die Diakonissen in späteren Jahrhunderten hatten, in das erste Jahrhundert zurück" projizieren. Zur Debatte um das Diakonat im frühen Christentum vgl. www.womenpriests.org.

[24] Florence Gillman, Art. *Phoebe*, in: Freedman (Hg.), Anchor Bible Dictionary on CD-ROM, aaO.

[25] Origenes, *Kommentar zum Römerbrief*, V, 242-244.

[26] Vgl. Richard Bauckham, *Gospel Women*, Cambridge 2002, 167; ebenso Bernadette Brooten, *Junia: Outstanding Among the Apostles*, in: Leonard Swidler/Arlene Swidler (Hg.), Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, New York 1977, 141-144; deutsch: *Junia ... hervorragend unter den Aposteln (Röm 16,7)*, in: Moltmann-Wendel, E. (Hg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, München [4]1986, 148-151.

[27] Johannes Chrysostomos, *Predigten über den Römerbrief*, 31, zitiert nach Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentarische Apokryphen*. In deutscher Übersetzung, 2 Bde., Tübingen 1999, Bd. 2, 10.

[28] Vgl. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO., 217, zum Gebrauch des Verbs *kopian*.

[29] Jerome Murphy-O'Connor, *A Critical Life*, Oxford 1996, 289.

[30] Ebd., 325, über Sklaven in Röm 16. Ich danke Charmaine Chang für ihre Anmerkungen zu diesem und anderen Aspekten des vorliegenden Beitrags.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Strukturen der Hoffnung in einer gebrochenen Welt

Der Dienst der internationalen katholischen Jugendbewegungen

Kevin Ahern

Inmitten der Komplexität und Gebrochenheit unserer globalen Realität werden oft vor allem die jungen Erwachsenen als Nutznießer wie auch als Opfer unverhältnismäßig stark von den ungleichmäßigen sozialen Veränderungen beeinflusst, die mit der Globalisierung einhergehen. Glücklicherweise hat diese Realität jedoch mehr zu bieten als Spaltung und Ungerechtigkeit. Einerseits trifft es zwar zu, dass viele junge Menschen insbesondere im globalen „Norden" sich zunehmend von den organisierten kirchlichen und staatlichen Institutionen distanzieren; andererseits reagieren jedoch Millionen von Frauen und Männern im Alter zwischen 15 und 30 auf die Spaltungen und die Strukturen der Sünde in der

Welt, indem sie sich den Jugendbewegungen der spezialisierten Katholischen Aktion anschließen.

Mit ihren sozialen und apostolischen Missionen dienen diese sechs von jungen Menschen geführten internationalen Bewegungen[1] als Hoffnungsträger in einer gebrochenen Welt: durch die Ausbildung verantwortungsbewusster und fähiger Führungskräfte, durch die theologische Reflexion über lokale und globale Probleme, durch die Förderung grenzüberschreitender Solidarität und durch direkte Intervention und Interessenvertretung auf lokaler und globaler Ebene. In diesen unterschiedlichen Formen des kollektiven Wirkens gehen solche Bewegungen über eine bloße Jugendarbeit hinaus: Hier werden die jungen Laien selbst zu Mitarbeitern der Kirche.

Obwohl über den Beitrag dieser Bewegungen für Kirche und Welt vieles zu sagen wäre, möchte ich mich an dieser Stelle auf die Frage beschränken, wie diese Gruppierungen junge Laien in den weltweiten pastoralen Dienst einbinden. Zu diesem Zweck werde ich über vier mögliche „Merkmale" oder Rollen eines solchen Dienstes nachdenken und einige abschließende Empfehlungen und Überlegungen formulieren.

I. Die Jugend zum Apostolat befähigen: Der pastorale Dienst der Jugendbewegungen

Anders als einige der eher hierarchisch geführten Zweige der allgemeinen Katholischen Aktion haben die sechs Jugendbewegungen der spezialisierten Katholischen Aktion als Bewegungen junger Laien begonnen, die sich mit der Hilfe von Geistlichen vor Ort und ausgehend von ihrem gemeinsamen gesellschaftlichen Umfeld als soziale Aktionsbewegungen organisierten und später mit ähnlichen Gruppen zu nationalen und internationalen Verbänden zusammenschlossen. Die erste dieser Gruppen, die sich auf internationaler Ebene bildete, war die Internationale Bewegung Katholischer Studenten oder MIEC-Pax Romana. Sie wurde 1921 von Studierenden aus 23 europäischen, asiatischen, nord- und südamerikanischen Ländern gegründet, um die Wunden zu heilen, die der Erste Weltkrieg geschlagen hatte. Schon bald nach ihrer Gründung entwickelte sie Aktionskampagnen zur Versöhnung und half zunächst in Europa, Nord- und Südamerika und später auch in Asien und Afrika an Orten, wo es noch nichts Vergleichbares gab, nationale Studentenbewegungen ins Leben zu rufen.

Während die Studenten zusammenkamen, um sich für Frieden und Versöhnung einzusetzen, bildeten junge Arbeiter in Belgien und Frankreich - zumindest teilweise vom Erbe der französischen Studenten- und Arbeiterbewegung *Le Sillon* (1893-1910) inspiriert - kleine Zellengemeinschaften, um auf die Ausbeutung der jungen industriellen Arbeiterklasse zu reagieren. Als Seelsorger einer solchen Gruppe junger Arbeiterinnen unterstützte und befähigte der belgische Priester (und spätere Kardinal) Joseph Cardijn (1882-1967) junge Arbeiter zur Gründung der *Jeunesse Ouvrière Chrêtienne* (JOC) oder *Christlichen Arbeiterjugend* (CAJ) in

den 1920ern. Bald entstanden auch in anderen Städten ähnliche Gruppen, 1935 organisierte die JOC ihren ersten Weltkongress, und später wurde die Internationale Christliche Arbeiterjugend (JOCI) in französischer und spanischer Sprache auf den Weg gebracht.

Nach dem raschen Wachstum und Erfolg des MIEC-Pax Romana und der JOCI schufen junge Menschen aus anderen Gesellschaftsmilieus nach dem Zweiten Weltkrieg ähnliche Organisationen, die häufig dem JOCI-Modell nachempfunden waren: 1946 gründeten Studenten während des Kongresses des MIEC-Pax Romana die Internationale Katholische Studierende Jugend (JECI); junge Erwachsene der gesellschaftlichen Mittelschicht bildeten die Internationale Unabhängige Christliche Jugend (JICI); und junge Landwirte riefen jene Organisation ins Leben, aus der schließlich die Internationale Katholische Land- und Bauernjugendbewegung werden sollte (MIJARC). Zur selben Zeit inspirierten diese fünf Jugendbewegungen die Einrichtung der anderen Bewegungen der spezialisierten Katholischen Aktion: einer Kinderbewegung (MIDADE) sowie Bewegungen von intellektuellen Erwachsenen (MIIC-Pax Romana), Arbeitern (MMTC) und Mittelschichtlern (MIAMSI).[2] 1987 sah eine Anzahl von JOC-Bewegungen es für notwendig an, ein anders geartetes internationales Netzwerk einzurichten, und schuf mit der Hilfe des Vatikans die Internationale Koordination Junger Christlicher Arbeiter (CIJOC).

Ihre föderativen, auf Subsidiarität gründenden Strukturen helfen den sechs Jugendbewegungen, eine basisorientierte Fokussierung aufrechtzuerhalten, dank deren die örtlichen Erfahrungen von Gegensatz und von Gnade die Prioritäten der Bewegung auf nationaler, kontinentaler und globaler Ebene direkt beeinflussen können. Einzelne Mitglieder wählen Angehörige des nationalen Führungsgremiums, die ihrerseits die kontinentale und globale Führung wählen. Das verleiht den einzelnen Mitgliedern nicht nur international eine direkte Stimme in Bezug auf Leitung und Ausrichtung der Organisation, sondern ermöglicht es auch auf je unterschiedlichen Ebenen und in je unterschiedlichen Kulturen, dem jeweiligen Kontext angemessen zu reagieren. So wird die Ausprägung der Landjugendbewegung in Ostafrika eine andere sein als die in Ostasien. Dennoch ist beiden der Sendungsauftrag gemeinsam, junge Erwachsene aus demselben gesellschaftlichen Umfeld zu Bildungsaktivitäten und Aktionen zusammenzubringen.

Im Allgemeinen werden solche Bewegungen von internationalen Koordinatoren oder Teams aus jungen Erwachsenen und Geistlichen geleitet, die häufig für vier Jahre gewählt werden, um als Voll- oder Teilzeitmissionare in den Hauptquartieren besagter Bewegungen in Brüssel, Paris, Rom und Bamako tätig zu sein.

Der Autor

Kevin Ahern, Doktoratsstudent in Theologischer Ethik am Boston College, USA, war von 2003 bis 2007 Präsident der Internationalen Bewegung katholischer Studenten – Pax Romana und ist gegenwärtig Vizepräsident der ICMICA-Pax Romana und Gründungsmitglied der Arbeitsgruppe des Forums katholisch inspirierter NGOs. 2009 veröffentlichte Kevin „The Radical Bible", ein kleines Buch mit Gedanken zur Schrift und zum sozialen Handeln. Anschrift: 442 Walnut Street, Newtonville, MA 02460, USA. E-Mail: ahernke@bc.edu.

Neben diesen internationalen Teams verfügen JOCI, JECI, MIEC und MIJARC auch über kontinentale Teams mit jungen Laienmissionaren, die die Bewegungen auf afrikanischer, asiatischer, lateinamerikanischer und europäischer Ebene koordinieren.

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zählten diese Jugendbewegungen und ihre erwachsenen Gegenstücke zu den stärksten und präsentesten Laienbewegungen innerhalb der Kirche und leisteten einen beträchtlichen Beitrag zur Vorbereitung der Konzilstexte über die Laien und über Gerechtigkeit und Frieden.[3] Obwohl das Konzil die Arbeit der Jugendbewegungen nachdrücklich unterstützte, kam es, was die Sicht der Hierarchie auf die Laienbewegungen betrifft, in den folgenden Jahrzehnten zu gewissen Veränderungen. In *Gaudium et spes* und in seinem Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* hatte das Konzil das apostolische Handeln und die Bildung als Tätigkeitsbereiche der Laiengruppierungen hervorgehoben - zwei Rollen also, die von den Bewegungen der spezialisierten Katholischen Aktion verkörpert wurden. In der nachkonziliaren Periode fühlten sich diese Bewegungen daher anfänglich in ihrem Engagement der Bildung, Befähigung, kritischen Reflexion und sozialen Aktion bestärkt - einem Engagement, das maßgeblich dazu beitrug, die Grundlagen für die Befreiungstheologien zu legen. Zwanzig Jahre später verschiebt sich mit dem Apostolischen Schreiben *Christifideles Laici* Papst Johannes Pauls II. (1988) der Schwerpunkt zugunsten von Aspekten wie Treue und Gemeinschaft und zugunsten der sogenannten „neuen Bewegungen".

Anders als die traditionellen Jugendbewegungen sind die „neuen Bewegungen" in der Regel von zentralisierten Strukturen und einheitlichen Praktiken geprägt und häufig um charismatische Gründerfiguren herum angeordnet, die eine spezifische Spiritualität fördern und verkörpern. Ihre vorrangigen Ziele bestehen nicht so sehr in Bildung und apostolischer Aktion, sondern vor allem in Zugehörigkeit und Evangelisierung. Mit Tausenden fester Mitglieder sind diese „neuen Bewegungen" in der Kirche aktiv und überaus präsent - und das gilt vor allem für Europa, wo die Bewegungen der spezialisierten Katholischen Aktion zahlenmäßig zuletzt rückläufig waren.

Anders als man es in Europa empfinden mag, sind die sechs Jugendbewegungen jedoch keinesfalls tot, sondern gehören nach wie vor zu den größten Laienbewegungen in der Kirche. So verfügen beispielsweise nur 36 der 122 vom Päpstlichen Rat für die Laien anerkannten Organisationen[4] über Mitglieder in mehr als fünfzig Ländern. Mit Ausnahme der JICI sind alle Jugendbewegungen in mehr als fünfzig und JECI und MIEC-Pax Romana sogar in über fünfundsiebzig Ländern vertreten. Außerdem befindet sich das Machtzentrum der Jugendbewegungen seit den 1970er Jahren auf der Südhalbkugel, während die meisten der „neuen Bewegungen" europazentriert sind.

II. Vier „Merkmale" einer befähigten Jugendarbeit

In ihren Bemühungen, auf globale Spaltungen zu reagieren und junge Menschen in die kirchliche Arbeit einzubinden, lassen sich vier „Merkmale" oder Rollen unterscheiden, die die internationalen Jugendbewegungen aufweisen.

1. Bildung und Befähigung

Als Bewegungen, die junge Menschen in kritischen Phasen der persönlichen, sozialen und spirituellen Entwicklung zusammenbringen, reagieren diese Jugendbewegungen zuerst und vor allem auf die Notwendigkeit des Dialogs. Sie tun dies durch eine spezifische Art der Bildung, die ihre Mitglieder dazu ermutigt und befähigt, nicht nur in der Zukunft, sondern auch schon in der Gegenwart eine führende Rolle in Kirche und Gesellschaft zu übernehmen. In seinem Dekret *Apostolicam actuositatem* vertritt das Konzil in Anlehnung an eine Ansprache Papst Pius' XII. an die JOC ebendiese Sicht der Befähigung und Führung, indem es betont, dass „junge Menschen selbst [...] die ersten und unmittelbaren Apostel der Jugend werden" müssen (Nr. 12). Später weist das Dekret im Zusammenhang mit der Frage der Vorbereitung und Ausbildung auf die wichtige Rolle der Laiengruppen und -vereinigungen hin, die der „normale Weg" zur Befähigung und Ausbildung der Gläubigen seien (Nr. 30), und benennt den Dialog und das soziale Handeln als Grundlage einer solchen apostolischen Erziehung (Nr. 31).

Mit diesem Bildungsmerkmal engagieren sich die katholischen Jugendbewegungen wie andere Jugendbewegungen auch (beispielsweise die Pfadfinder) in jenem Bereich, den die UNESCO als nicht-formelle Bildung anerkannt hat: einem organisierten, freiwilligen Erziehungsprozess, der begleitend neben den eigentlichen Erziehungs- und Bildungsprogrammen her verläuft. Als anerkannte Vermittler einer nicht-formellen Bildung leisten die Jugendorganisationen einen wichtigen Beitrag dazu, dass junge Leute befähigt werden, sich zu sozial engagierten Führungspersönlichkeiten zu entwickeln und diesen Lernprozess selbst aktiv mitzugestalten. Leitungsverantwortung in einer Organisation, gemeinschaftliches Engagement und soziales Handeln bieten jungen Menschen wertvolle Kompetenzen, die sie schwerlich nur in einem Klassenzimmer (formelle Bildung) oder innerhalb der Familie (informelle Bildung) erlernen könnten.

2. Spiritualität und theologische Reflexion

Als katholische Organisationen leisten die Jugendbewegungen der spezialisierten Katholischen Aktion überdies einen weiteren unverwechselbaren nicht-formellen Bildungsbeitrag: *eine ganzheitliche Handlungsspiritualität,* die „auf dem Vorbild Jesu Christi basiert, der in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung offenbart hat, dass Gott uns außer im Gespräch, im Nachdenken und im Gebet auch im Tun zu einer immer tieferen Gotteserkenntnis und immer größeren Gottesnähe beruft"[5]. Aus der Sicht dieser Bewegungen sollen Glaube und Spiritualität weniger *erlernt* als vielmehr durch Gebet, Reflexion, Gemeinschaft und apostolisches Handeln *gelebt* werden. Auf diese Weise erwerben ihre Mitglieder

jene Kompetenzen, die Voraussetzung für das kritische Denken sind, sowie die Fähigkeit, ihren Glauben und ihr Alltagsleben miteinander in Einklang zu bringen und als reife *christliche Bürger* in einer von Spaltung geprägten Welt zu leben.
Diese Handlungsspiritualität bildet den eigentlichen Wesenskern dieser Bewegungen und ihres Sendungsauftrags in der Welt und manifestiert sich in ihrer erfrischenden Methode der Sozialanalyse: der Lebensbetrachtung („révision de vie") oder dem Sehen-Urteilen-Handeln, das ursprünglich von *Le Sillon* und den JOC-Bewegungen entwickelt und formuliert und später von allen sechs Jugendbewegungen übernommen worden ist. Mit dieser grundlegenden Methode leisteten die Jugendbewegungen einen bedeutenden Beitrag zur Kirche und zur katholischen Sozialtradition und boten ein leuchtendes Beispiel für das, was Gordon Zahn als „katholisches Sozialdenken von unten" bezeichnet hat.[6] 1961 bestätigte Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Mater et Magistra* (Nr. 236) die Lebensbetrachtung als Modell des sozialen Handelns, und es ist zu einem großen Teil der Arbeit der Jugendbewegungen zu verdanken, dass sich unzählige christliche Basisgemeinden auf der ganzen Welt auf diese Methode stützen.

3. Solidarität

Ein drittes Merkmal der sechs internationalen katholischen Jugendorganisationen ist der Beitrag, den sie leisten, um unter ihren Mitgliedern und über diese hinaus einen echten Sinn für Solidarität zu erzeugen - eine Rolle, die auch von *Gaudium et spes* (Nr. 90) bestätigt wird. Schon die Mitgliedschaft in einer Organisation, die Menschen aus verschiedenen Ländern, Kulturen und sozialen Kontexten unter einem Dach vereint, hilft auf einer ganz elementaren Ebene, die Wirklichkeiten, Kämpfe und Hoffnungen der anderen aus größerer Nähe und als etwas Realeres wahrzunehmen. Ein Beispiel: Nachdem eine in einer Kirche gezündete Bombe am 24. Mai 2009 zwei nationale Führungsmitglieder der JECI in Nepal getötet hatte, organisierten Mitglieder der Jugendbewegungen in aller Welt Solidaritätsbekundungen und Gebetstreffen.
Alle sechs Bewegungen sind aktiv in der Entwicklung bestimmter Programme und Vorgehensweisen engagiert, die diese Solidarität begünstigen sollen. Dazu gehören bilaterale Austausche zwischen nationalen Bewegungen im Norden und im Süden und das Betreiben sozialer Netzwerke im Internet. So hat die CIJOC beispielsweise in den vergangenen Jahren bilaterale Austausche zwischen nationalen Bewegungen der JOC in Europa und Afrika organisiert.
Zu den markantesten Formen der Förderung von Solidarität und Vernetzung gehören jedoch seit der Gründung dieser Bewegungen ihre internationalen Studientagungen und Weltkongresse oder Ratsversammlungen, die gleichzeitig als beschlussfassende Körperschaften wie auch als Foren der Bildung und des Austauschs fungieren und zu denen nicht selten Hunderte von Führungsmitgliedern aus Dutzenden von Ländern alle vier Jahre zusammenkommen, um sich zu treffen und über ein spezielles Gerechtigkeitsthema nachzudenken. Im Gegensatz zu den aufwändig beworbenen Weltjugendtagen, deren Teilnehmer mehrheitlich aus dem Norden stammen, bieten die internationalen Tagungen der Jugendbewegungen

sehr viel Raum für einen tiefgehenden Austausch und Dialog, der oft größtenteils von jungen Menschen aus dem Süden genutzt wird. Häufig verbringen die Tagungsgäste im Rahmen dieser Programme einen Teil ihrer Zeit mit Besuchen vor Ort, die ihnen die Realität des betreffenden Gastlandes vor Augen führen. Obwohl nur eine kleine Anzahl von Führungsmitgliedern an diesen Veranstaltungen teilnehmen kann, vervielfacht sich die Wirkung dank der örtlichen Strukturen, die es den Betreffenden ermöglichen, ihre Erfahrungen mit anderen zu teilen.

4. Direktes Handeln und Interessenvertretung

Ein viertes Merkmal oder ein vierter Beitrag der Jugendbewegungen zur Befähigung und Einbindung junger Menschen in den Seelsorgedienst ist ihr kollektives Engagement für die Gerechtigkeit in der Welt, ein Beitrag, der in sich selbst sowohl bildend als auch umbildend ist. In seinem Apostolischen Schreiben *Octogesima Adveniens* erkennt Papst Paul VI. christlichen Organisationen eine „Verantwortung für kollektives Handeln" zu (Nr. 51). Dieser Verantwortung kommen die sechs Jugendbewegungen auf vielfältige Weise nach - unter anderem durch die Planung und Durchführung von Kampagnen, von Freiwilligen- und von Serviceprogrammen; durch die Zusammenarbeit mit anderen, gleichgesinnten Organisationen; und durch die direkte Interessenvertretung in internationalen Institutionen einschließlich der Vereinten Nationen (UN), wo mit Ausnahme einer einzigen sämtliche Jugendbewegungen einen offiziellen Status als akkreditierte Nicht-Regierungs-Organisationen besitzen. In dieser Position dienen die Bewegungen als das, was Edward Schillebeeckx OP die „kritischen Gemeinschaften" in der Welt und in der Kirche genannt hat - Gemeinschaften, die auf prophetische Weise für ihre Mitglieder eintreten und handeln und damit nicht selten politische oder kirchliche Machtpositionen in Frage stellen.

So wählten die nationalen Bewegungen des MIJARC beispielsweise anlässlich des Welternährungstags 2008 das Grundrecht des Zugangs zum Saatgut als Thema ihrer jährlichen Kampagne. Im Rahmen dieser Kampagne entwickelte der MIJARC Bildungs- und Informationsmaterialien für seine nationalen Bewegungen weltweit und betrieb Lobbyarbeit in der Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen.

In ähnlicher Weise hat der MIEC-Pax Romana sich von seiner im Jahr 2009 durchgeführten Kampagne zum Thema Frieden und Versöhnung dazu inspirieren lassen, unter den Regierungen der UN-Mitgliedsstaaten und unter kirchlichen Würdenträgern für ein verstärktes Bemühen zu werben, den Frieden durch Dialog zu fördern. Im Rahmen dieser Lobbyarbeit hat die Bewegung sich mit der Allianz der Zivilisationen der Vereinten Nationen zusammengetan, um eine Reihe von Pilotprogrammen in Kanada, im Sudan und in Ägypten auf den Weg zu bringen, wo katholische und muslimische Studenten und Studentinnen einander im Dialog begegnen. Angesichts seiner hervorragenden Ergebnisse haben die Vereinten Nationen dieses Programm erst kürzlich gegenüber den Regierungsvertretern auf dem zweiten Forum der Allianz der Zivilisationen in Istanbul in der Türkei (6.-7. April 2009) als Erfolgsmodell vorgestellt.

III. Einige abschließende Bemerkungen

Zum Abschluss meiner Überlegungen über Rolle und Realität der internationalen Jugendbewegungen als Dienste des Dialogs und der Befähigung möchte ich vier Denkanstöße oder Lektionen hervorheben, die wir aus diesen Bewegungen gewinnen könnten.

Erstens scheint es in Anbetracht der gegenwärtigen globalen Komplexität lebensnotwendig, dass junge Menschen dazu befähigt werden, hier und jetzt als Vertreter der Kirche und der Gesellschaft zu agieren. Nur wenn wir sie dazu befähigen und dazu ermächtigen, verantwortungsvolle Rollen in der Gemeinschaft zu übernehmen - auch wenn das bedeutet, dass wir sie aus ihren Fehlern lernen lassen müssen -, werden sie imstande sein, sich aktiv für Dialog und Versöhnung einzusetzen. Massenereignisse wie der Weltjugendtag und kurzfristige Sozialprojekte stellen zwar durchaus eine Bereicherung für die verhältnismäßig kleine Anzahl privilegierter junger Menschen dar, die daran teilnehmen können, tragen jedoch als isolierte Maßnahmen nicht zu der langfristigen Veränderung bei, die in der Bildung christlicher Bürger so dringend vonnöten ist. Es genügt nicht, jungen Menschen lediglich Massenereignisse, pastorale Dienste, Liturgien oder soziale Aktivitäten anzubieten; wie das Konzil vorschlägt, müssen wir ihnen Räume nicht-formeller Bildung zugänglich machen, in denen sie lernen können, bei ihrer eigenen ganzheitlich menschlichen Entwicklung Mitwirkende und nicht nur Zuschauer zu sein.

Zweitens spielen diese internationalen Bewegungen abgesehen von ihrem Bildungsbeitrag insofern eine wichtige Rolle in Kirche und Gesellschaft, als sie ihren Mitgliedern auf globaler Ebene eine Stimme verleihen und den Dialog zwischen Jugendlichen fördern, die nicht nur aus unterschiedlichen wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen stammen, sondern auch unterschiedliche Erfahrungen damit gemacht haben, was es heißt, Kirche zu sein. Anders als einige sektiererische Bewegungen in der Kirche, die sich gegenüber den Vertretern anders gearteter Ekklesiologien abzugrenzen suchen, sind die Jugendbewegungen bemüht, sich in die Vielfalt der kirchlichen Gemeinschaft zu integrieren - auch wenn sie sich zuweilen alles andere als willkommen fühlen. Solche Räume sind angesichts der zunehmenden Polarisierung der kirchlichen Realität von entscheidender Bedeutung und müssen stärker unterstützt werden.

Drittens stellen die Bewegungen der spezialisierten Katholischen Aktion paternalistische Modelle des Seelsorgedienstes in Frage, bei denen die „professionellen" Geistlichen oder Laien sich selbst über die Gemeinschaft stellen, der sie dienen. Diese Bewegungen erinnern uns daran, dass die Seelsorge keiner bestimmten Kaste innerhalb der Kirche vorbehalten ist - selbst wenn dort auch Laien Zugang haben -, sondern allen Getauften, Frauen wie Männern, Jungen wie Alten obliegt.

Könnten wir schließlich *viertens* angesichts dessen, was diese Bewegungen leisten, um junge Menschen zu befähigen und die Strukturen der Sünde, die unsere Welt spalten, zu überwinden, die sechs internationalen katholischen Jugendbewegungen und mit ihnen auch andere ähnliche kritische Gemeinschaften als

potentielle Strukturen der Gnade betrachten? Können wir so, wie wir vielleicht Strukturen der Sünde identifizieren - ohne bestimmte Gruppen für moralisch maßgeblich zu erklären und ohne die Gefahren eines kollektiven Egoismus zu leugnen - die Möglichkeit anerkennen, dass Gottes befreiender und heilender Geist konstruktiv und positiv durch menschliche Einrichtungen wirkt? Wenn das so wäre, dann müssten wir dynamische Bewegungen wie die Jugendbewegungen - aber nicht nur diese - mit neuen Augen sehen, und es bleibt zu hoffen, dass ihre Arbeit in der Kirche und in der Welt dann größere Unterstützung erfährt.

[1] Die hier erwähnten Bewegungen sind: die Internationale Bewegung Katholischer Studenten (MIEC-Pax Romana), www.imcs-miec.org; die Internationale Christliche Arbeiterjugend (JOCI), www.jociycw.net; die Internationale Katholische Studierende Jugend (JECI), www.iycs-jeci.org; die Internationale Unabhängige Christliche Jugend (JICI), www.jic.cef.fr; die Internationale Katholische Land- und Bauernjugendbewegung (MIJARC), www.mijarc.org; und die Internationale Koordination Junger Christlicher Arbeiter (CIJOC) www.cijoc.org.

[2] Zu den anderen Bewegungen der spezialisierten Katholischen Aktion gehören die Internationale Apostolatsbewegung für Kinder (MIDADE), www.ace.cef.fr; die Internationale Katholische Bewegung für intellektuelle und kulturelle Angelegenheiten (MIIC-Pax Romana), www.icmica-miic.org; die Weltbewegung christlicher Arbeiter, www.mmtc-infor.com; und die Internationale Apostolatsbewegung der unabhängigen sozialen Milieus (MIAMSI), www.miamsi-rome.org.

[3] Einen guten Überblick über den Beitrag dieser Bewegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil bieten Rosemary Goldie, *From a Roman Window: Five Decades: The World, The Church and the Catholic Laity,* Blackburn 1998 und Bernard Minvielle, *L'apostolat des laïcs á la veille du Concile (1949-1959): Histoire des congrès mondiaux de 1951 et 1957,* Freiburg, Schweiz 2001.

[4] Vgl. Päpstlicher Rat für die Laien, *Directory of International Associations of the Faithful,* Vatikanstadt 2006.

[5] JECI und MIEC Pax Romana, *Policy Paper on Integral Education: Final Statement of the 2003 International Committees,* 2003.

[6] Gordon Zahn, *Social Movements and Catholic Social Thought,* in: John Coleman (Hg.), One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge, Maryknoll, NY (Orbis) 1991, 43-54, 53.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Theologische Bildung als Dienst in der Kirche

Probleme und Perspektiven

Emily Reimer-Barry

In einem Workshop zum Thema Curriculumrevision diskutiert eine Gruppe von Fakultätsmitgliedern über angemessene Lernziele für den Kernlehrplan eines geisteswissenschaftlichen Grundstudiums. Ein Fakultätsmitglied erklärt mit besonderem Nachdruck, es stehe ihm nicht zu, den moralischen Charakter seiner Studierenden formen zu wollen: „Es ist nicht meine Aufgabe, dass ich den Studierenden helfe, ihren Rassismus zu überwinden oder Mitleid mit anderen zu haben, und ich wüsste auch ohnehin nicht, wie ich einen solchen Lernerfolg kontrollieren sollte", so sein Standpunkt. „Ich will einfach nur, dass sie den Stoff meiner Veranstaltung lernen und dieses Lernen im eigenen Interesse zu schätzen wissen." Ein anderes Fakultätsmitglied ergreift das Wort und sagt, sie glaube schon, dass sie versuchen müsse, den Studierenden zu größerem Mitgefühl und Engagement für die soziale Gerechtigkeit zu verhelfen, stimmt ihrem Vorredner jedoch darin zu, dass es schwierig zu beurteilen sei, ob oder wie die Studierenden diese Veränderung im Klassenraum erfahren. Eine weitere Teilnehmerin erklärt, dass sie ihre Arbeit als „Aussaat" begreife, aber niemals erfahren werde, ob die Studierenden in ihrer Veranstaltung irgendeine Art von moralischer Bekehrung oder Glaubensbildung erfahren hätten oder nicht.

Dieses Szenario mag vielen CONCILIUM-Lesern und -Leserinnen bekannt vorkommen. Als Assistenz-Professorin für Theologie und Ethik an einer katholischen Universität unterrichte ich an einem normalen Arbeitstag zwei Gruppen von jeweils dreißig Studenten, bereite das Material für den nächsten Tag vor und treffe in den Sprechstunden mit Studierenden zusammen. Manchmal gehe ich auch zu einer Ausschuss- oder Institutssitzung, beantworte um die fünfzig E-Mails von unterschiedlicher Wichtigkeit und verbringe, wenn ich Glück habe, eine gewisse Zeit damit, für meine eigenen laufenden Forschungsprojekte etwas zu lesen oder zu schreiben. Wenn ich über meine Berufung als Theologin nachdenke, frage ich mich: Kann man diese täglichen Aufgaben als *Dienstamt* auffassen? Ist es angemessen, das theologische Lehren und Unterrichten als einen Dienst innerhalb der Kirche aufzufassen?

Der heilige Paulus hat das aktive Dienen eines jeden Christen als *diakonia* bezeichnet, was üblicherweise mit Dienst übersetzt wird. Paulus erkannte, dass es in seinem eigenen Kontext viele verschiedene Möglichkeiten gab, der Kirche zu dienen, und benutzte daher die Metapher des Leibes, um zu erklären, inwiefern

Christen entsprechend ihren jeweils einzigartigen Gaben und Verhältnissen auf verschiedene Weise dienen können. In zwei Briefen erwähnt er die Arbeit des „Lehrens" in einer Aufzählung möglicher Dienste für die Kirche (1 Kor 12,28; Röm 12,7). Dennoch ist noch immer Vorsicht geboten, wenn es um die Frage geht, ob theologisches Lehren einen Dienst darstellt. Paulus sprach nicht über den theologischen Unterricht im Kontext eines heutigen Universitätshörsaals.

In seinem Buch *Theology of Ministry* stellt der Dominikanertheologe Thomas O'Meara einen Dienstbegriff vor, der einerseits in der paulinischen Dienstdefinition wurzelt, andererseits aber auch die Verschiebungen berücksichtigt, die sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der katholischen Wahrnehmung ergeben haben. Er nennt sechs Merkmale des Dienstamts: (1) etwas zu tun; (2) für das Reich Gottes; (3) in der Öffentlichkeit; (4) im Namen der christlichen Gemeinschaft; (5) als eine im Glauben empfangene Gabe; und (6) „als eine Tätigkeit mit ihren eigenen Grenzen und ihrer eigenen Identität innerhalb einer Vielfalt dienstamtlicher Handlungen."[1] O'Mearas Definition wird sich im Folgenden bei der Analyse meiner zentralen Frage als hilfreich erweisen: Bis zu welchem Grad kann oder sollte das theologische Lehren als Dienstamt verstanden werden? Das erste und das dritte Charakteristikum lassen sich problemlos auf die Arbeit von Theologen anwenden. Theologen und Theologinnen tun etwas, und sie tun es in der Öffentlichkeit. Wir sind Lehrer, Mentoren und Wissenschaftler. Wir erarbeiten Lehrpläne, Vorlesungen und Sprechstundenpläne. Wir schreiben Bücher und Zeitschriftenartikel, sind als Herausgeber tätig und leisten Beiträge zur akademischen Arbeit.

Das zweite und vierte Element von O'Mearas Definition bringt einige wichtige Unterscheidungen ins Spiel. Wer einen kirchlichen Dienst ausübt, arbeitet „für das Reich Gottes" und „im Namen der christlichen Gemeinschaft". Einige Theologen könnten wohl bestätigen, dass sie ihre Arbeit in erster Linie aus der Motivation heraus tun, das Reich Gottes auszubreiten; viele andere aber würden sicherlich vor einem solchen Anspruch zurückschrecken. Natürlich kann man diese Motivation nicht überprüfen, und deshalb ist sie als Kriterium für die Anstellung, den wissenschaftlichen Rang oder die Karriere sicherlich völlig ungeeignet. Und das fünfte und sechste Element von O'Mearas Definition stellt uns vor ähnliche Probleme. Bis zu welchem Grad ist meine Arbeit als Theologe eine Gabe oder eine Berufung des Heiligen Geistes, und mit wem arbeite ich in der erwähnten Vielzahl dienstamtlicher Handlungen zusammen?

Diese Fragen - über die Berufung, Motivation und Zielsetzung katholischer Theologieprofessoren - führen uns zu einer Debatte, die im Kontext der US-amerikanischen Hochschulbildung derzeit sehr lebhaft geführt wird. In seinem kürzlich erschienenen Buch *Save the World on Your Own Time* fordert der Juraprofessor Stanley Fish seine Kollegen an den Universitäten dazu auf, ihre persönlichen, politischen und religiösen Motivationen und Überzeugungen zu Hause zu lassen und ihre beruflichen Pflichten im Hörsaal als eine rein akademische Arbeit zu betrachten, ohne „auf Handlungsweisen zu drängen oder zu bestimmten wichtigen Tagesfragen Stellung zu nehmen."[2] Besonders beunruhigt Fish das Sen-

dungsbewusstsein mancher Universitäten, die sehr weitgehende Aussagen darüber treffen, dass die Studierenden an ihren Institutionen zu mitfühlenden, toleranten und engagierten Bürgern herangebildet werden.[3] Fish beharrt auf seinem Standpunkt, dass Charakter nicht lehrbar ist[4] und dass keine universitäre Veranstaltung irgendwelche moralischen Bildungsziele verfolgen sollte.[5] Fish drängt die Professoren, die Grenze zwischen Pädagogik und Aktivismus nicht zu überschreiten[6], und er erklärt, es sei nicht seine Aufgabe, „Bürger für eine pluralistische Gesellschaft zu produzieren"[7] oder die soziale Gerechtigkeit zu fördern.[8] Stattdessen ruft er die Professoren dazu auf, alle Themen zu „akademisieren", damit sie im Hörsaal hinterfragt, analysiert und bewertet werden können.[9] Fish trennt scharf zwischen akademischer Unterweisung und dem Vertreten politischer oder ethischer Ansichten. Er würde sich davor hüten, das theologische Lehren in irgendeiner Weise als Dienstamt zu beschreiben; das Ziel des Theologen im Hörsaal muss Fish zufolge darin bestehen, Theologie zu lehren (nicht mehr und nicht weniger).

Die jüngeren päpstlichen Dokumente scheinen jedoch, was die Lehrtätigkeit eines katholischen Theologen an einer katholischen Universität angeht, sehr wohl zu implizieren, dass Professoren auf Handlungsweisen drängen und zu den großen Fragen unserer Zeit Stellung nehmen *sollten*, solange diese Handlungsweisen und Stellungnahmen mit den lehramtlichen Aussagen übereinstimmen. In dem 1990 herausgegebenen Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen* erklärt die Glaubenskongregation, die Theologie trage dazu bei, dass die Studenten „den Glauben suchen und finden".[10]

Der verstorbene Papst Johannes Paul II. schrieb 1990 in seiner Apostolischen Konstitution *Ex corde ecclesiae*, dass die katholische Universität „der Würde des Menschen und zugleich der Sendung der Kirche" dienen solle.[11] Im Gegensatz zu Stanley Fish gehen die päpstlichen Dokumente über die Rolle der katholischen Universitäten davon aus, dass Bildung die Studierenden formt. *Ex corde ecclesiae* setzt voraus, dass gewissenhaftes akademisches Arbeiten und Evangelisierung miteinander zu vereinbaren sind und fordert, dass die Universitäten „im Kontext des Glaubens" eine Bildung, „welche die Menschen zu vernünftigem und kritischem Urteil fähig macht und sie der hohen Würde der menschlichen Person bewusst werden lässt" sowie eine Berufsausbildung anbieten sollen, „welche die ethischen Werte und die Bereitschaft zum Dienst an den einzelnen Menschen sowie an der Gesellschaft miteinbezieht"[12]. Die päpstlichen Lehren über die Rolle des Theologen basieren auf der Annahme, dass der Theologe im Dienst der Kirche und des Gottesreichs arbeitet (was zu O'Mearas Definition des Dienstamts passen würde). *Ex corde ecclesiae* erklärt, dass die Kurse in katholischer Theologie den Glauben der katholischen Studenten bereichern und sie darauf vorbereiten können, ihren Glauben in der Welt zu bezeugen.[13]

Theologen nehmen als Mitglieder ihrer Glaubensgemeinschaft und auch als Wissenschaftler am Leben der Kirche teil. Dennoch beschreiben die lehramtlichen Dokumente die Arbeit katholischer Theologen nicht als kirchlichen Dienst. In

diesen lehramtlichen Dokumenten besteht die Rolle des Theologen darin, die Wahrheit der lehramtlichen Aussagen zu erklären und zu vertreten. Diesen Dokumenten zufolge sollten Theologen nicht für die Bischöfe sprechen, und ihre Rolle sollte nicht darin bestehen, die Lehren der Kirche vor ihren Studenten zu kritisieren.[14]

Zwar stimme ich nicht völlig mit Stanley Fishs Auffassung überein, wonach die Aufgabe eines Professors ausschließlich in der Vermittlung fachspezifischer Inhalte besteht, doch bin ich auch mit den päpstlichen Lehren nicht hundertprozentig glücklich, die die Rolle der Theologen in den Hörsälen der Universitäten darauf beschränken, für die offiziellen kirchlichen Lehren einzutreten und den moralischen Charakter der Studenten zu formen.

Kritiker einer wertegestützten Bildung wie Stanley Fish argumentieren, dass die Rolle des Professors im Lehren und nicht in der Evangelisierung bestehe. Bis zu einem gewissen Grad spiegelt sich dieses Verständnis auch in den Lernzielen meiner eigenen Veranstaltungen wider. Wenn Studierende in meinem Kurs „Einführung in die katholische Theologie" die Lernziele dieser Veranstaltung lesen, werden sie sehen, dass ich nicht das Ziel verfolge, sie zu bekehren, sondern sie in das Fach Theologie und in die Weltsicht der katholischen Tradition einzuführen. Mein Kurs gibt den Studenten einen groben Überblick über die komplexe Geschichte der katholischen Kirche und über die vielfältigen Ausdrucksformen des Katholizismus in der Welt von heute. Darüber hinaus will ich den Studierenden helfen, Kompetenzen im kritischen Denken, im analytischen Lesen, in der verbalen Kommunikation, im effizienten Schreiben und in der Selbsteinschätzung zu erwerben. Doch ich lehre nicht aus einer neutralen oder objektiven sozialen Stellung heraus. Ich lehre als praktizierende Gläubige. Diese Position wird die Struktur meiner Veranstaltung, die Auswahl der Kurslektüre, die Vorbereitung der Sitzungen und die Art der Arbeitsanweisungen unweigerlich beeinflussen.

In meiner Tätigkeit als Lehrende (sogar als Lehrende, die sich selbst als katholisch bezeichnet) ermutige ich zu kritischem Nachdenken über offizielle kirchliche Lehren und stelle den Studierenden auch abweichende Auffassungen vor. Manchmal ist es notwendig, während der Sitzung in bestimmte Rollen zu schlüpfen. So kann ich beispielsweise zu Übungszwecken für oder gegen eine lehramtliche Aussage argumentieren, um die Methodologie dieser Aussage oder die Kritik an ihr verständlicher werden zu lassen. In anderen Situationen werde ich meine persönlichen Überzeugungen und/oder fortbestehenden Fragen artikulieren. Unter dem Strich besteht mein Ziel nicht darin, die Studierenden genauso denken zu lassen, wie ich selbst denke. Meine

Die Autorin

Emily Reimer-Barry ist Assistenz-Professorin and der Universität von San Diego, Kalifornien, USA. Sie unterrichtet dort katholische Theologie, christliche Ethik und Sexualethik. Sie hat an der Loyola University Chicago promoviert und bereitet gerade ein Buch vor über katholische verheiratete Frauen mit HIV bzw. Aids. Ihre gegenwärtige Forschung dreht sich um HIV-Prävention und die katholische Sexuallehre. Anschrift: 4004 Risa Ct, San Diego, CA 92124, USA. E-Mail: erb@sandiego.edu.

Studenten müssen sich ihr eigenes Urteil darüber bilden, welche Argumente die überzeugendsten, welche Werte die anziehendsten, welche Vorstellungen von einem guten Leben die befriedigendsten sind. Dabei versteht sich von selbst, dass meine Beurteilung ihrer Leistung auf ihrer Fähigkeit beruht, den Veranstaltungsstoff zu verstehen und kritisch zu analysieren. Ich benote nicht die Rechtgläubigkeit meiner Studenten.

Ich gebe auch zwei Kurse in theologischer Ethik: „Grundlagen der christlichen Ethik" und „HIV/AIDS und christliche Ethik". Je mehr ich über meine Ziele in diesen Kursen nachdenke, desto mehr gelange ich zu der Überzeugung, dass Fishs Analyse unzureichend ist. In meinen Ethikkursen ist es zuweilen schwierig, zwischen der Vermittlung von Inhalten und von Werten zu unterscheiden. Wenn die Studierenden beispielsweise in meinem Grundlagenkurs etwas über kontextuelle Theologie lernen und dazu Gustavo Gutiérrez, James Cone, Peggy McIntosh, Marie Fortune und Paul Farmer lesen, fordert die von diesen Autoren vorgelegte Analyse der strukturellen Ungerechtigkeiten, der sozialen Sünde und der Mitschuld der Privilegierten am Leiden der Armen die Studenten persönlich heraus. Filme und Diskussionen über Fallstudien helfen den Studierenden, sich auf persönliche Weise mit der Vielschichtigkeit ethischer Themen auseinanderzusetzen. Meine Kurse bieten Studenten einen sicheren Raum, in dem sie mit ihren eigenen Fragen zu Glauben, Berufung und Selbsteinschätzung ringen können. Ich hoffe, dass meine Kurse das Mitgefühl, die Toleranz und die Solidarität meiner Studenten stärken. Ich hoffe, dass die Teilnehmer meiner Veranstaltung zum Thema AIDS Empathie für Menschen besitzen, die mit HIV leben! Ich habe dort die Chance, die Studierenden mit Geschichten über Stigmatisierung und Leid zu konfrontieren, ihre Herzen und ihren Verstand zu öffnen. Es ist meine Pflicht, die Selbsteinschätzung der Studenten mit Sensibilität und Integrität zu fördern.

Sollte ein Theologe in seinem Hörsaal für die offizielle Lehre der Kirche eintreten? Nicht unbedingt. Es ist meine Aufgabe, dafür zu sorgen, dass die Studierenden die offizielle kirchliche Lehre verstehen, doch ich trete in meinen Veranstaltungen nicht unbedingt für die Wahrheit der lehramtlichen Aussagen ein.

Lassen Sie mich meinen Standpunkt an einem weiteren Beispiel erläutern. Ein Teil meines Grundlagenkurses befasst sich mit der Sexualethik. Hierzu lesen die Studenten *Über die Seelsorge für homosexuelle Personen* (Glaubenskongregation), *Humanae vitae* (Papst Paul VI.) und den *Brief an die Frauen* von Johannes Paul II. Außerdem lesen sie Richard Gulas *Reason Informed by Faith,* lernen also auch Schriften katholischer Theologen kennen, die nicht mit den offiziellen Lehren der Kirche übereinstimmen. In meinen Kursen über HIV/AIDS und christliche Ethik lesen die Studierenden das Dokument der US-amerikanischen Bischöfe *Called to Compassion and Responsibility* und Äußerungen des Papstes von seinen letzten Afrikabesuchen; sie lesen außerdem Aufsätze von Theologen wie Kevin Kelly, Lisa Cahill, Jim Keenan und Bischof Kevin Dowling. Fish ist sehr überzeugend, wenn er fordert, dass der Universitätsprofessor sich auf die akademische Evaluierung dieser fachspezifischen Texte konzentrieren sollte. Meine Kursteilnehmer

analysieren die Methodologie dieser Lektüre und bewerten ihre normativen Ansprüche. Anders als Fish hoffe ich jedoch durchaus, dass die Studierenden im Licht dieser Kurslektüre ihre eigenen Werte überdenken. Ich hoffe, dass meine Veranstaltungen dazu beitragen, aus meinen Studenten bessere Menschen und bessere Bürger zu machen. Das ist nicht mein einziges Ziel, und dieses Ziel ist auch nicht auf die Arbeit von Theologen beschränkt. Als Dozentin sollte ich meine Studenten nicht aufgrund meiner subjektiven Bewertung ihres moralischen Wachstums oder ihres ethischen Bewusstseins benoten. Doch als Theologin sollte ich die Studenten dazu anspornen, den durchgenommenen Stoff und die in der Veranstaltung diskutierten Fragen in jenen Prozess mit einfließen zu lassen, in dessen Verlauf sie sich darüber klar werden, was für eine Art von Menschen sie sein wollen.

Theologische Bildung kann die Studierenden auf einzigartige Weise dazu ermutigen, über ihren persönlichen Glauben und ihre persönlichen Werte nachzudenken. Doch theologische Veranstaltungen sollten auf keinen Fall die Hauptlast der moralischen Erziehung von Studenten tragen. Durch das Leben im Studentenwohnheim, Aktivitäten außerhalb der Hochschule, die studentische Kultur, Universitätsdienste und andere Veranstaltungen können die Studierenden ebenso viel über ihre Identität und ihre Werte lernen. Thomas O'Meara trifft eine Unterscheidung, die hilfreich ist, wenn man über die Rolle des Theologen nachdenkt und sich fragt, ob er oder sie Mitglied einer Institution ist, deren Sendungsauftrag darin besteht, katholische Werte zu vertreten. O'Meara erklärt, dass die Christen nicht nur als Individuen, sondern auch als Mitglieder eines Teams oder einer Institution am kirchlichen Dienstamt teilhaben, wenn diese Institution eindeutig dienstamtliche Ziele verfolgt. Explizit nennt er die Bereiche Gesundheit und Bildung als Beispiele für seine Definition. „Denn der vorrangige Dienst eines Krankenhauses ist nicht die Strahlentherapie, sondern Gesundheit im weitesten Sinne, ebenso wie der Dienst einer katholischen Universität eine Ausbildung ist, die die Werte und die Botschaft des Gottesreichs verkündet. Zu diesem vorrangigen Ziel trägt das ganze Team bei."[15] Diese Unterscheidung ist nützlich, wenn ich die Grenzen meiner eigenen beruflichen Arbeit betrachte. Die Universitätsgemeinschaft als Ganzes hat die Pflicht, den Glauben der Studenten zu nähren, Studenten zu formen, den Studenten zu dienen. Innerhalb gewisser Grenzen können meine Veranstaltungen diesen Dienst leisten - vor allem dann, wenn dies durch die Inhalte eines bestimmten Kurses gewährleistet wird.

Fish bietet einige hilfreiche Vorsichtsmaßregeln für Universitätsprofessoren. Es besteht die Gefahr, dass Professoren ihre Veranstaltungen nutzen könnten, um geradezu sektiererische oder tendenziöse Inhalte zu vermitteln, was mit den Zielen einer universitären Bildung nicht zu vereinbaren ist. Letztlich aber geht Fish zu weit. Er übersieht, dass jede Art der Bildung den Lernenden formt. Unser Wissen um diese formende Wirkung von Bildung sollte uns als Lehrende demütig machen und zugleich anspornen.

2008 ermutigte Emilie Townes in ihrer Ansprache als Präsidentin der *American Academy of Religion* alle, die im Bereich der Religion wissenschaftlich arbeiten,

die grundlegendste Frage ihrer Berufung genau zu überdenken: „Warum tue ich das?“[16] Townes, die sich selbst als Wissenschaftlerin *und* Aktivistin bezeichnet, ist davon überzeugt, dass unser Lehren und Forschen „auch dazu beitragen sollte, Strategien für die Schaffung einer gerechteren und freiere Gesellschaft und Welt zu entwerfen.“[17] Professoren der katholischen Theologie müssen sich ebenfalls mit der von Townes formulierten Frage auseinandersetzen. Warum tun wir die Arbeit, die wir tun? Tun wir sie für das Reich Gottes, im Namen der christlichen Gemeinschaft, als eine im Glauben empfangene Berufung? Wie beschreiben wir die Lernziele unserer Veranstaltungen, und wie unterstützen, begleiten und fördern wir Studenten sowohl innerhalb wie außerhalb unserer Kurse?

Ich könnte mir vorstellen, dass viele von uns hoffen, die Studenten durch ihren Unterricht zu beeinflussen, auch wenn wir uns unserer eigenen Grenzen bewusst sind und es ablehnen, die volle Verantwortung für die moralische Bildung der Studierenden während ihrer Hochschuljahre zu übernehmen. Wenn O'Meara Recht hat - und ich glaube, er hat Recht -, dann kann ich sehen, dass meine Arbeit als katholische Laientheologin zu der dienstamtlichen Funktion meiner Universität beiträgt; ich bin ein Teammitglied in einer Institution, die eine dienstamtliche Funktion ausübt. Meine Rolle als Professorin der Theologie besteht nicht nur darin, fachspezifische Inhalte zu vermitteln, sondern meine Studenten zu ermutigen, dass sie Fragen über ihre eigene Identität, ihre Werte und ihre Hoffnungen stellen, die Welt, in der wir leben, zu verändern.

[1] Thomas F. O'Meara OP, *Theology of Ministry,* neubearb. Aufl. New York 1999, 141. Vgl. auch seine Definition: „Das christliche Dienstamt ist die öffentliche Aktivität eines Getauften in der Nachfolge Jesu Christi, die aus dem Charisma des Geistes und einer individuellen Persönlichkeit im Namen einer christlichen Gemeinschaft hervorgeht, um das Reich Gottes zu verkünden, ihm zu dienen und es zu verwirklichen“, ebd., 150.

[2] Stanley Fish, *Save the World on Your Own Time,* New York 2008, 49-50.

[3] Vgl. insb. Fishs erstes Kapitel, „The Task of Higher Education“, in: *Save the World,* aaO., 10-17.

[4] Fish, *Save the World,* aaO., 12.

[5] Fish erklärt, dass moralische Bildung ein möglicher „Nebeneffekt“ ist, aber niemals das Ziel des Unterrichtenden sein sollte: ebd., 13.

[6] Ebd., 97.

[7] Ebd., 120.

[8] Ebd., 170.

[9] Ebd., 170.

[10] Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen* (24. Mai 1990), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98, Nr. 7.

[11] Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Ex corde ecclesiae* (15. August 1990), Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae_ge.html, Nr. 4.

[12] Ebd., Nr. 49.

[13] Vgl. ebd., Nr. 20.

[14] Vgl. ebd., Nr. 29. In seiner *Ansprache an katholische Hochschullehrer in New Orleans* erklärte der verstorbene Papst Johannes Paul II. am 12. September 1987 (Nr. 7): „Die Bischöfe haben in Einheit mit dem Papst die Aufgabe, die Botschaft Christi authentisch zu lehren; als Hirten sind sie auch aufgerufen, die Einheit des Glaubens und des christlichen Lebens des ganzen Volkes Gottes zu erhalten. Dafür brauchen sie die Hilfe katholischer Theologen, die der Kirche einen unschätzbaren Dienst leisten. Doch die Theologen brauchen auch das von Christus den Bischöfen, und an erster Stelle dem Bischof von Rom anvertraute Charisma. Sollen die Früchte ihrer Arbeit den Lebensstrom der kirchlichen Gemeinschaft bereichern, müssen sie sich letztlich vom Lehramt prüfen und bestätigen lassen. Der kirchliche Kontext der katholischen Theologie gibt dieser daher einen besonderen Charakter und Wert, auch wenn Theologie sich im akademischen Rahmen vollzieht", in: Der Apostolische Stuhl 1987, 983.

[15] O'Meara, *Theology of Ministry*, aaO., 188.

[16] Emilie Townes, *Walking on the Rim Bones of Nothingness: Scholarship and Activism*, in: Journal of the American Academy of Religion 77 (2009/1), 1-15, 9. Vgl. auch Stephen D. Brookfield, *Becoming a Critically Reflective Teacher*, San Francisco 1995, 1. Brookfield schreibt: „Wir lehren, um die Welt zu verändern. Unseren Bemühungen, Studenten beim Lernen zu helfen, liegt die Hoffnung zugrunde, dass ihnen dies helfen wird, einander und ihrer Umwelt mit Mitgefühl, Verständnis und Fairness zu begegnen. Doch unsere Versuche, die Menge an Liebe und Gerechtigkeit in der Welt zu vergrößern, sind niemals einfach und niemals unzweideutig." Vgl. auch Maryellen Weimer, *Learner-Centered Teaching: Five Key Changes to Practice*, San Francisco 2002 und Jack A. Hill/Melanie L. Harris/Hjamil A. Martinez-Vasquez, *Fighting the Elephant in the Room: Ethical Reflections on White Privilege and Other Systems of Advantage in the Teaching of Religion*, in: Teaching Theology and Religion 12 (2009/1), 3-23.

[17] Townes, *Walking*, aaO., 4.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

¡Despierta Iglesia! – Kirche wach auf!

Zu einem Neuansatz der Theologien des Amts latinamente

Carmen Nanko-Fernández

Geht man aus von der geografischen Zerstreuung der Völker aufgrund von Migrationen und der sich daraus ergebenden Herausbildung transnationaler Identitäten, dann ist es vielleicht nicht angemessen, ausschließlich von *Norden* und *Süden* zu sprechen, vor allem mit Blick auf die zu Minderheiten gemachten Gruppen im Norden der Erdkugel. Ich bin in der Bronx in New York geboren und aufgewachsen. Der Großraum New York beherbergt die größten puertoricanischen und dominikanischen Bevölkerungsanteile afuera de las islas, jenseits der

Ursprungsinseln. Meinen Wohnsitz habe ich sogar noch weiter südlich, in der Hauptstadt der USA, im Distrikt Columbia, einer Metropolregion mit einer der größten Konzentrationen von Mittelamerikanern und Mittelamerikanerinnen und einer salvadorianischen Immigrantengemeinde, die von der Größe her gleich nach derjenigen von Los Angeles kommt. Ich arbeite in Chicago, passenderweise im Süden der Stadt. In Chicago leben die zweitgrößten mexikanischen und puertoricanischen *communities* in den Vereinigten Staaten. Bildlich gesprochen stamme ich aus einem Süden im Herzen des globalisierten Nordens. Darüber hinaus haben, geografisch gesprochen, die oben erwähnten lateinamerikanischen *communities* alle ihre Wurzeln in Herkunftsländern, die einen Teil Nordamerikas bilden. Um die Angelegenheit noch komplizierter zu machen, kann man festhalten, dass unter den Ländern Amerikas die Vereinigten Staaten nach Mexiko die zweitgrößte spanischsprachige Bevölkerung beherbergen.[1] Im Netzwerk der Gemeinden, denen gegenüber ich rechenschaftspflichtig bin, ist es tatsächlich die Präsenz der Spanischsprechenden, die das Gesicht der US-amerikanischen katholischen Kirche am stärksten verändert.

Das politische Gewicht dieser sogenannten „neuen Realität" wurde unübersehbar, als Ende Mai 2009 Präsident Barack Obama den Latino-Theologen Miguel Díaz zum US-Botschafter am Heiligen Stuhl ernannte. Der historische Charakter dieser Ernennung blieb nicht unbemerkt; denn damit bestätigen sowohl die Regierung Obama als auch der Vatikan etwas, zu dessen Anerkennung sich die maßgeblichen Personen in der US-Kirche und die Sachverständigen nicht durchringen können, nämlich dass die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten kurz davor steht, eine iglesia latina, eine Latino/-a-Kirche zu sein.

Die Ernennung von Díaz fiel zusammen mit der Einladung von CONCILIUM, über den Nord-Süd-Dialog zu reflektieren. Beides zusammen schafft einen Raum, um einerseits über die Implikationen dieser Veränderung für unser Verständnis der Laien in der Kirche nachzudenken und andererseits die Möglichkeiten zu entdecken, die der „spanenglische" Jargon für die gegenwärtigen Theologien des Amtes eröffnet.[2]

Komplexe Partikularität: Reflexionen aus einer zur Minderheit gemachten Mehrheit

Es gibt Tendenzen, von Laien und Laiinnen als einer gestaltlosen Masse zu sprechen, als seien alle ihre Besonderheiten bedeutungslos für die Entwicklung unserer Theologien des Amtes. Die seismischen Veränderungen in der Bevölkerungszusammensetzung, die die gegenwärtige US-Kirche bis heute erschüttern, haben bislang vor allem kosmetische pastorale Reaktionen gezeitigt, die nicht geeignet sind, die umfassenden und durchdringenden Folgen dessen zu ermitteln, was man derzeit bequemerweise als „Vielfalt" ansieht. Wie die Statistiken zeigen, stehen die spanischsprachigen Katholiken für die Pluralität der US-Kirche insgesamt; bei den unter 25-Jährigen bilden sie die Mehrheit. Der Anteil von Latin@´s

ist in den vergangenen Jahrzehnten exponentiell gewachsen; somit ist die Zuwanderung aus Lateinamerika verantwortlich für das messbare und nachhaltige Wachstum der Kirche. Die Präsenz spanischsprachiger Katholiken wird gerne ignoriert, doch das ist eine alte Geschichte in dem Land, das sich heute Vereinigte Staaten nennt. Sie wurzelt in einer keineswegs unschuldigen memoria histórica, einer historischen Erinnerung an die luchas, Kämpfe verschiedenartigster Kolonialisierungen, Ausbeutungen, Diskriminierungen und Migrationen. In ihrem Herzen befinden sich mehrsprachige, vielfarbige, transnationale Menschen verschiedenster Generationen, Kulturen und von jeder nur denkbaren ethnischen Herkunft. Und diese werden gemeinhin unter Oberbegriffe wie *Hispanic* oder *Latino/-a* subsumiert.

Präsident Obamas historisch präzedenzlose Ernennungen, wie die von Díaz und jene von Sonia Sotomayor zur Richterin am Obersten Gerichtshof, zogen den Vorwurf der Identitätspolitik nach sich - eine Anklage, die man kurioserweise gerade gegen jene richtet, deren Identitäten derzeit in den Machtstrukturen von Kirche, Nation und Gesellschaft unterrepräsentiert sind. Eine aktuelle Studie des *Pew Hispanic Center* zeigt die Komplexität der Identitätskonstruktionen und die Schwierigkeiten, die entstehen, wenn man all diese sich teilweise überschneidenden Gruppen ordentlich mit einer alles umgreifenden Kategorie erfassen will. Die Studie stellte fest: „48 Prozent der erwachsenen Latinos beschreiben sich üblicherweise zuerst mit Hinweis auf ihr Ursprungsland; 26 Prozent verwenden gemeinhin die Ausdrücke ‚Latino' oder ‚Hispanic' zuerst; und 24 Prozent bezeichnen sich im Allgemeinen in erster Linie als Amerikaner. Was die Ausdrücke ‚Hispanic' oder ‚Latino' angeht [...], bevorzugen 36 Prozent der Befragten den Begriff ‚Hispanic', 21 Prozent den Begriff ‚Latino'; der Rest hat keine Präferenz."[3]

Laut Statistischem Bundesamt der USA gab es „am 1. Juli 2008 in den Vereinigten Staaten 46.943.613 Hispanics, was einem Anteil von 15,4 Prozent an der Gesamtbevölkerung entspricht", wobei diese Daten auf der Basis von Selbstzuschreibungen zustande kamen.[4] Unter denen, die sich selbst als *Hispanics* bezeichneten, waren beispielsweise „99 Prozent aller Immigranten aus Mexiko [...]; unter den Immigranten aus Venezuela nahmen 87 Prozent dieses Etikett für sich in Anspruch, ebenso wie 86 Prozent der Immigranten aus Argentinien, 70 Prozent der Immigranten aus Spanien und 67 Prozent der Immigranten aus Panama."[5] Wie diese Präferenzen deutlich machen, handelt es sich hier nicht um eine monolithische Gruppe, die man bequem etikettieren oder leicht auf einen essentialistischen gemeinsamen Nenner

Die Autorin

Carmen Nanko-Fernández ist Assistenzprofessorin der Pastoraltheologie und Leiterin des Ökumenischen Dissertationsprogramms für kirchliche Dienste an der Catholic Theological Union in Chicago, USA. Sie war Vorsitzende der Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States (ACHTUS). Veröffentlichungen u.a.: Campus Ministry: Identity, Mission and Praxis (1997); Theologizing en Espanglish: Context, Community and Ministry (2010). Anschrift: Catholic Theological Union, 5401 S. Cornell Ave., Chicago, IL 60615, USA. E-Mail: cnanko@ctu.edu.

bringen könnte. Man schätzt, dass ungefähr 70 Prozent dieser Bevölkerungsgruppe sich als katholisch bezeichnen.

Im Kontext der USA, wo es eine Obsession mit rassischen Kategorisierungen gibt, machen wieder einmal die Latin@´s die Sache komplizierter. Wohin genau gehören die Latin@´s in der US-Pigmentokratie? Nach den Daten der Volkszählung im Jahr 2000 „bezeichnen sich 54 Prozent aller Hispanics als weiß, 1,5 Prozent als schwarz, 40 Prozent identifizieren sich selbst mit keiner Rasse, und 3,8 Prozent sehen sich zu zwei oder mehr Rassen zugehörig."[6] In der einleitenden Analyse einer Umfrage von 1999 zur umstrittenen Rassenfrage stellte das Statistische Bundesamt fest: „Von denen, die sich selbst als weiß, schwarz, asiatisch oder ‚zu einer anderen Rasse gehörig' bestimmten, waren die meisten Hispanics, die irrtümlicherweise dachten, dass eine hispanische Herkunft eine rassische Gruppe sei. In manchen Gemeinden lehnte einer von 12 Latinos es ab, irgendeine Rasse anzukreuzen."[7] Die Folgerung, diese Antworten beruhten auf Irrtümern, übersieht die komplizierte Geschichte und die gelebte Realität in US-Latin@´-, lateinamerikanischen oder auch iberischen Kontexten. Die ineinander verflochtenen Erbschaften aus kulturellen, ethnischen, rassischen, linguistischen und religiösen Mischungen im Spanien des 16. Jahrhunderts, in las Américas, im westlichen Afrika verdienten mehr gezielte und kritische Reflexion - jenseits beschränkter oder romantisierender Vereinnahmungen von mestizaje und mulatez. Die Interpretationen, die von einem Irrtum auf Seiten der Befragten ausgehen, ignorieren auch die Möglichkeit, dass die Antworten Ausdruck des Widerstands gegen restriktive Konstrukte gewesen sein könnten. Das Ankreuzen der Kategorie Hispanic/Latino als Antwort sowohl auf die Frage nach der Ethnie als auch nach der Rasse könnte auch auf den Unwillen hinweisen, sich anzupassen.

Eine Auseinandersetzung zwischen einem kubanisch-amerikanischen Theologen und einer mexikanisch-amerikanischen Theologin, die vor kurzem bei einer Konferenz über die kirchliche Rolle der Hispanics aufkam, illustriert diese Zweideutigkeit. Der hellhäutige Kubaner ließ seine gleichermaßen hellhäutige Kollegin wissen, dass ein schwarzer Dominikaner seine Selbstbezeichnung als „Farbiger" zurückgewiesen habe. Demzufolge müsse auch sie - aufgrund ihrer ähnlichen Pigmentierung - weiß sein. Die *Chicana* zeigte darob tiefstes Unbehagen, denn im Südwesten der USA als Mexikanerin aufzuwachsen brachte ihr nach ihrer Erfahrung keinerlei Privilegien ein, und sie selbst hatte sich bislang nie als Weiße verstanden.

Ebenso muss den derzeitigen Intra-Latin@´-Vorurteilen Rechnung getragen werden. Chicago ist ein lokales Beispiel dafür, wie ethnische Spannungen zwischen Puerto-Ricanern und Mexikanern manchmal auf den Feldern der Rasse oder der Staatsbürgerschaft ausgetragen werden; mit anderen Worten: Eine Seite stigmatisiert die andere mit Hinweisen auf deren rechtliche Situation, und die andere Seite rächt sich mit rassistischen Bemerkungen über deren schwarze Hautfarbe.[8]

Die zunehmende Präsenz von farbigen Laien kann nicht so einfach mit Hilfe von Euphemismen der „kulturellen Vielfalt" verschleiert werden. Und ebenso wenig

kann die spürbare Unruhe unter afroamerikanischen Katholiken als unbegründete Paranoia abgetan werden. Die Kirche war und ist nicht immun gegen Rassismus, von dem manche sagen, er sei die Ursünde der Vereinigten Staaten. Diese Fragen der rassischen Vielfalt können nicht einfach beiseite geschoben werden, denn sie sind verwoben mit dem Stoff der Geschichten von nuestras comunidades, unseren Gemeinden; sie sind verkörpert im Leben von nuestras familias, unseren Familien, und sie sind enthalten in unseren Beziehungen entre nosotros, miteinander.

Warum ist das wichtig? Der kirchliche Dienst in den Latin@´-Gemeinden verlangt mehr als Messfeiern und Predigten auf Spanisch oder das Singen von mañanitas am Fest Unserer lieben Frau von Guadalupe. Die tatsächliche Vielfalt der hispanischen Präsenz (rassisch, ethnisch, national, linguistisch, altersmäßig, nach Aufenthaltsdauer usw.) sperrt sich gegen vereinheitlichende Beschreibung, und ein allzu oberflächliches Verständnis davon macht aus dem kirchlichen Dienst eine Ware anstelle eines Prozesses und verlangt Resultate anstelle von Beziehungen. Kirchliche Dienste an und mit Latin@´s können es sich nicht leisten, in aller Naivität die Erfahrung so vieler außer Acht zu lassen, die von der vollen Beteiligung in ihrer eigenen Kirche ausgeschlossen wurden. Man denke nur an den Widerstand gegen die Ordination eines indigenen Klerus und gegen die Söhne der afrikanischen Diaspora.

Da nun die Latin@´s bald die Mehrheit der katholischen Laien in den Vereinigten Staaten bilden werden, stellt sich die Frage, was mit einer Ortsgemeinde geschieht, wenn eine marginalisierte Präsenz zur Mehrheit wird. Zahlen allein bedeuten noch keinen Zugang zur Macht und keine Einflussmöglichkeit auf die Kontrollstrukturen. Genau deshalb ist es so wichtig, die Aufmerksamkeit auf Faktoren wie Rasse, wirtschaftliches Standvermögen, Bildungsabschluss, Staatsangehörigkeit, Klasse und Geschlecht zu lenken. Wie bereitet sich eine zur Minderheit gemachte Mehrheit darauf vor, Leitungsämter auszuüben, zu behaupten und aufrechtzuerhalten, wenn dies mehr sein soll als eine nur symbolische Repräsentanz? Wie vermeiden es diejenigen, die Diskriminierung erfahren haben, andere auszuschließen und zu marginalisieren? Das wird sich als Herausforderung erweisen. Die gegenwärtig in Mode gekommene Favorisierung der kulturellen Vielfalt in der US-amerikanischen Kirchensprache fällt kurioserweise zusammen mit der demographischen Verschiebung in Richtung einer normativen latinidad. Plötzlich ist Vielfalt ein zustimmungsfähiges Ziel, anders als zu Zeiten, da man von einer angelsächsisch-europäischen Norm ausging. Der Ruf nach einer multikulturellen Einigkeit sublimiert Verschiedenheit und schreibt die Marginalisierung der neuen Mehrheit erneut fest. Um es mit Worten des Theologen Jörg Rieger zu sagen: „Jene Arten von Einigkeit und Universalismus, die die Verschiedenheit verdrängen, gehen oft einher mit einer Position der Macht, die keinen Raum für die Machtlosen lässt."[9]

Sobald die Gegenwart und Zukunft der Kirche darin liegt, auf Spanisch zu beten, zielen multikulturelle Strategien darauf, ein Spielfeld zu planieren, das plötzlich als uneben empfunden wird. Die Rhetorik der Repräsentation spricht sich für eine

Vielfalt von Stimmen am Tisch aus, doch sie ist nicht in der Lage, Rechenschaft zu geben für die unverhältnismäßige Unterrepräsentation von Latin@´s in der Kirchenleitung, dem hauptamtlichen geistlichen Dienst und in der Theologie. Die offenkundige Folge dieser Unterrepräsentation auf allen kirchlichen Leitungsebenen ist es, dass die Programme, Gemeinden und Einrichtungen speziell für Latin@´s auf Orts- und Diözesanebene in den meisten Fällen von Nicht-*Hispanics* geleitet werden. Die Beteiligung von Latin@´s an Leitungsaufgaben außerhalb der Sonderpastoral für *Hispanics* ist minimal und beruht zumeist auf freiwilligem Engagement.

Die Korrelation zwischen Bildungsabschluss und Unterrepräsentation in Theologie und kirchlichem Dienst ist nicht zu unterschätzen. Die US-Bischöfe geben selbst zu, „dass die Kirche ein Problem darin sieht, dass nur eine kleine Zahl von Hispanics für ein Universitätsstudium eingeschrieben ist, besonders in der Theologie und verwandten Feldern“[10].

Latin@´s sind nicht nur zu wenig gebildet für kirchliche Ämter; sie sind auch in noch geringerem Maße beteiligt an der Aus- und Weiterbildung der Pfarrer unserer Kirche. Nach Erhebungen der *Association of Theological Schools* (ATS) unter ihren Mitgliedsinstitutionen stagniert der Anteil von Latin@´s als Studenten und Fakultätsangehörige theologischer Ausbildungsgänge bei ca. 3 Prozent und ist damit nur wenig höher als der Anteil der indianischen Bevölkerung. Latin@´s sind die am stärksten unterrepräsentierte Gruppe im universitären Bereich, verglichen mit der Größe und dem exponentiellen Wachstum der hispanischen Bevölkerung insgesamt.[11]

In den Einrichtungen, die für die Ausbildung von Führungskräften für kirchliche Ämter zuständig sind, ist nach Gary Riebe-Estrella, einem theologischen Ausbilder, „jeder Bereich (Lehrpläne, vorherrschende Pädagogik, die persönliche und professionelle Interaktion) eine Widerspiegelung einer bestimmten Weltanschauung, die selbst aus einem bestimmten Kontext heraus entstanden ist“[12]. Diesen Einrichtungen fehlt nicht nur ein beträchtlicher Anteil an Latin@´s auf allen Ebenen, sondern auch eine Auseinandersetzung mit unserer latinidad. Sie gehen von der Annahme aus, dass Lehrpläne und Vermittlungsmethoden kontextneutral sein können und müssen. Riebe-Estrella ruft deshalb nach theologischen Lehrern, insbesondere aus minorisierten Gruppen, die „jene pädagogischen Konzepte in Frage stellen, die sich selbst ins Zentrum der theologischen Ausbildung gerückt haben und in der Macht jener verankert sind, die immer wieder ihre eigene Ausbildung reproduzieren“[13]. Was haben, mit Blick auf dieses Ziel, Latin@´-Theologien anzubieten für eine Neukonzipierung der Theologien des kirchlichen Amts?

Theologische Reflexionen über das Amt im spanenglischen Jargon

Zu den Erkenntnissen der Latin@´-Theologie gehört die Wertschätzung des Alltags als Quelle des Theologietreibens. Vom *locus* der Alltagserfahrung aus betrachtet, ist „die hispanisch-amerikanische *community* [...] eine theologische Gemeinschaft“[14], eine Gemeinschaft, in der die Unterscheidungen zwischen dem Heiligen und dem Profanen undeutlich sind oder gar nicht existieren. Lo cotidiano ist die Alltagswirklichkeit, sind die Rhythmen und Unterbrechungen des normalen Lebens mit „seiner Routine und seinen Überraschungen, seinen geheimnisvollen Tiefen und seiner Erdgebundenheit.“[15] Das Alltagsleben kann nicht einfach auf die private oder häusliche Sphäre reduziert werden, auch wenn der häusliche Bereich ebenso am Heiligen teilhat. Man denke nur an die Sitte der Hausaltäre, der altarcitos, und an die Rolle, die Eltern einnehmen, wenn sie ihre Kinder segnen.

Transformation in der Öffentlichkeit und zu Hause geschieht dann, wenn Pfarrer und die Gemeinden, die sie begleiten, in die täglichen Komplexitäten und Zweideutigkeiten des Lebens eintauchen. Der Blick auf den Alltag offenbart die Verheerungen der Armut, die Zerstörungen aufgrund von Sucht und Abhängigkeit, die Lähmung durch Misshandlung, den Tribut, welchen Rassismus, Sexismus, Homophobie und Xenophobie fordern.[16] La vida cotidiana, das alltägliche Leben, ist der Ort von Sünde und Gnade und als solcher ein Bereich, an dem Laien zu bestimmen haben.

Die angemessene Haltung für den kirchlichen Dienst im Kontext des Alltagslebens ist die *Begleitung:* das Gehen oder Zusammensein mit einem anderen Menschen. Begleitung, als Praxis des Glaubens, war nie das prinzipielle Vorrecht des geweihten Priesters oder eines Ordensangehörigen. Das wird deutlich in Netzwerken gemeinschaftlichen Für-einander-Sorgens und Heilens, aber auch in der Verbreitung volksreligiöser Ausdrucksformen und der bedeutenden Rolle, die Frauen bei der Überlieferung des Glaubens spielen.

Begleitung kennzeichnet und begründet Beziehungen mit Jesús, María und der ganzen Gemeinschaft der Heiligen. Sie wird rituell vollzogen in so populären Ausdrucksformen wie las Posadas, la Via Crucis und las Promesas. Sie spiegeln eine Verantwortlichkeit, die Beziehungen voraussetzt, welche sogar den Tod transzendieren. Mit ihrem Eintauchen in lo cotidiano, ins Alltägliche, lenken diese Beziehungen auf die allerbeste Weise die Aufmerksamkeit auf die Rolle der Laien in der Welt. Und damit haben sie prophetische Dimensionen. Das ist kein abstraktes acompañamiento. Die mujeristische Theologin Ada María Isasi-Díaz hat erkannt, dass die Kraft der Volksreligion darin besteht, dass sie als *„fuerzas para la lucha“* fungiert, als Kraft für den Kampf, die eine Seelenstärke vermittelt, welche das politische Gewissen anfacht und die Mobilisierung zum Einsatz für die Gerechtigkeit inspiriert.[17]

Die Via Crucis, der Kreuzweg, der jährlich in den Straßen von Chicagos mexikanischem Viertel Pilsen gebetet wird, macht klar, was Isasi-Díaz meint. Als eine

Umwidmung des öffentlichen Raums findet diese Aufführung der letzten Stunden des Lebens Jesu innerhalb der Grenzen eines sich ständig wandelnden städtischen barrio statt. Die Stationen des Kreuzwegs stellen den Zusammenhang her zu den konkreten örtlichen Kämpfen des jeweiligen Jahres, zu Orten, die von Gewalt, Drogenhandel oder tödlichen Schusswechseln gezeichnet sind. So machen Gebet und rituelle Bewegung aufmerksam auf las luchas, die sich auf die Qualität des Alltagslebens einer Nachbarschaft auswirken. Die Trennlinie zwischen Ritualhandlung und öffentlichem Protest wird in dem Maße verwischt, wie die Via Crucis von Pilsen die Privatisierung von Religion zurückweist, jene Privatisierung, welche - in den Worten von Orlando Espín - „die potentielle Rolle der Religion leugnet, soziale Sünde bloßzustellen und für eine gerechtere Sozialordnung einzutreten"[18].

Die jüngste Verbindung zwischen las Posadas und dem Kampf für eine umfassende Reform des Einwanderungsrechts ist ein weiteres Beispiel für die Überschneidung von volksreligiösen Ausdrucksformen und dem Eintreten für Gerechtigkeit innerhalb der konkreten alltäglichen Realitäten, die sich auf die Lebenserfahrung auswirken. Während der letzten Adventstage wird bei las Posadas die Herbergssuche von Maria und ihrem Ehemann Josef nachgespielt, indem die Teilnehmer bei ihren Nachbarn anklopfen und nach einer Unterkunft für die Familie bitten. Diese ritualisierte Migration verweist auf die Gegenwart Gottes: in Gesellschaft der Nachbarn/Teilnehmer, die die Ankunft der Heiligen Familie mit einem Bittgesang an jeder Tür ankündigen, in der Unterkunft, wo sie einen Ruheplatz für die Nacht findet, in den durchwanderten Straßen des Stadtviertels. Für einige religiöse Gruppen ist dieser populäre Brauch mit seinen öffentlichen und häuslichen Dimensionen eine Gelegenheit, die Frage der Gerechtigkeit für Immigranten zu thematisieren.[19] So werden aus Latin@´-Perspektive Migration, Diaspora, Exil und die Volksbräuche, die diese konkreten Erfahrungen immer wieder neu zum Ausdruck bringen, zum Inhalt von Theologie.

Diese Bräuche und die theologischen Reflexionen, die sie hervorbringen, können die Phantasie beflügeln, um kirchliche Dienste und Ämter zu entwerfen jenseits der engen Grenzen autorisierter Klassifizierungen wie „kirchliches Laienamt". Die Volksfrömmigkeit liegt quer zu den strikten Unterscheidungen der kirchlichen Dienste, wie sie in vielen Leitfäden in den Gemeinden und Diözesen zu finden sind. Sollen diese populären Ausdrucksformen als sozialer oder als liturgischer Dienst kategorisiert werden? Sie weisen doch hin auf eine Verantwortung gegenüber der Kirche und der Welt, die tatsächlich das Göttliche zu Hause und auf öffentlichen Plätzen wahrnimmt! Hier gibt es viel zu erforschen, was die transformativen Möglichkeiten angeht, wie man den Dienst der Kirche verstehen und leben kann.

So wie die Kirche heute beschaffen ist, verlangt sie von unseren Studenten und Fakultäten, unseren Wissenschaftlern und Priestern, dass sie sich vertraut machen mit dem reichhaltigen theologischen Sprachschatz, der direkt aus dem Herzen von nuestro pueblo, von unserem Volk kommt. Um dem unverbrüchlichen Band zwischen teología und pastoral en conjunto (einer die Ganzheit des Men-

schen umfassenden Pastoral) Rechnung zu tragen, verlangt die theologische Ausbildung im 21. Jahrhundert auch Geläufigkeit und regelmäßigen Umgang gerade mit den Texten von nuestras vidas cotidianas: los coritos y las virgenes, Einwanderung und los barrios, altarcitos und die Gemeinschaft der Heiligen, la biblia und das Wort auf den Straßen. Das sind keine hübschen kulturellen Artefakte und keine modischen Sozialthemen, sondern vielmehr die alltäglichen Realitäten, die unseren *locus theologicus* ausmachen, den Ort unseres Theologietreibens, las vidas de nuestras comunidades, unsere Begleiter im kirchlichen Dienst. Manche dieser Quellen werden in den Sozialwissenschaften untersucht; für Latin@´-Theologen und -Theologinnen jedoch sind diese alltäglichen Texte, volkstümliche Ausdrucksweisen der Lebenserfahrung und des Glaubens, die Grundlage für unser Reden von Gott.

Roberto Goizuetas Gedanken über die fiesta in seiner „Ausarbeitung einer christlich-theologischen Anthropologie“[20] können hier als Beispiel dienen. Seine Untersuchung der fiesta als einer kulturellen Schlüsselkomponente der latinidad stellt das Stereotyp in Frage, wonach Latin@´s immer sorglos und fröhlich seien. Goizueta widmet sich vielmehr den darunterliegenden Faktoren, die Hinweise darauf geben, dass fiestas keine Form des Eskapismus aus dem täglichen Elend sind, sondern eher aktive Manifestationen des Widerstands im Kontext von lo cotidiano. Fiestas beteuern die Güte des Lebens und der menschlichen Bindungen; sie sind „eine Feier der Gegenwart, die zutiefst verbunden ist mit der erinnerten Vergangenheit und der erhofften Zukunft“[21]. Diese Feiern des Lebens inmitten des alltäglichen Ringens bleiben - mitsamt ihren eschatologischen und sogar trinitarischen Implikationen - vorzugsweise in den Händen der Laiinnen und Laien.

Im *Sheep Haiku* des New Yorker Schriftstellers Martín Espada klingen die Erfahrungen einiger Latin@´-Theologen und -Priester in der US-Kirche von heute an:

Ein einsames Schaf ruft aus:
Wir sind mehr als die anderen!
Die Herde weidet weiter.[22]

Seit den hochrangigen Ernennungen von Latin@´s durch die Regierung Obama sollten die Schafhirten sehr aufpassen. Diese säkularen Berufungen - nicht ohne religiöse Untertöne - veranlassen immer mehr Schafe in der Herde, das Weiden zu unterbrechen und sich zusammen mit dem einsamen Schaf den sich ändernden Zeichen der Zeit in unserer Kirche zuzuwenden. Wir sind in der Tat „mehr als die anderen“, und die Orientierung an den estrellas nuevas, den neuen Sternen, in unserer Kirche und Gesellschaft deutet darauf hin, dass es vielleicht an der Zeit ist, neue Theologien des Amtes und nuevas maneras, neue Weisen Gott zu dienen, zu erwägen.

[1] U.S. Census Bureau, *Facts for Features: Hispanic Heritage Month 2009,* in: U.S. Census Bureau News CB09-FF.17, 15. Juli 2009, Washington DC: U.S. Department of Commerce. Internet: www.census.gov/Press-Release/www/releases/pdf/cb09ff-17.pdf.

[2] Dieser Artikel verwendet die spanische Sprache sowohl als eine bewusste Schreibstrategie als auch als Metapher für die Hybridität, die durch die hispanische Präsenz in den Vereinigten Staaten entstanden ist. „Spanenglisch" [im englischen Original: Spanglish, Anm. d. Ü.] ist einer von vielen Ausdrücken, mit denen die Fusion von Spanisch und Englisch in der Alltagskommunikation beschrieben wird. Das wird hier sinnfällig durch die folgenden Festlegungen: *Erstens:* Spanische Wörter und Ausdrücke werden *nicht* kursiv gesetzt, es sei denn, sie erscheinen so in direkten Zitaten; manche Sätze enthalten auch beide Sprachen. *Zweitens:* Ich verwende das @-Zeichen mit einem Akzent, denn es kombiniert bequem das *o* und das *a* und ist damit genderinklusiv. Der Gebrauch von @ ist auch in Werken anderer Wissenschaftler gebräuchlich geworden. Ich füge den Akut hinzu (@´) als Zeichen für das Fließende von Sprache, Kultur und Identität. Ausführlicher spreche ich darüber in meinem Buch *Theologizing en Espanglish: Context, Community and Ministry,* Maryknoll, NY 2010.

[3] Jeffrey Passel/Paul Taylor, *Who's Hispanic?,* Pew Hispanic Center, 28. Mai 2009, 4; Internet: www.pewhispanic.org/files/reports/111.pdf.

[4] Ebd., 1.

[5] Ebd., 3.

[6] Ebd., 3. Die Fußnote 2 in diesem *Pew Report* gibt als Quelle an: American FactFinder, 2007 American Community Survey, Tafel B03002. Die Rassen-Zahlen gelten für die „Rasse allein".

[7] D'Vera Cohn, *Census Race Question has Limited Impact,* in: Washington Post, 30. Juli 2000, C8.

[8] Eine ausführlichere Diskussion findet sich bei Nicholas De Genova/Ana Y. Ramos-Zayas, *Latino Crossings: Mexicans, Puerto Ricans, and the Politics of Race and Ctizenship,* New York/London 2003.

[9] Joerg Rieger, *Christ and Empire. From Paul to Postcolonial Times,* Minneapolis, MN 2007, 91.

[10] Katholische Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten, *Encuentro and Mission: A Renewed Pastoral Framework for Hispanic Ministry,* 13. November 2002, Nr. 75. Internet: www.usccb.org/hispanicaffairs/encuentromission.shtml.

[11] Association of Theological Schools, *Diversity in Theological Education,* vgl. die Kapitel „Racial/Ethnic Enrollment by Decade, 1969-1999" sowie „Full-Time Racial/Ethnic Faculty in ATS Member Schools 1980, 1991, 2001". Internet: www.ats.edu/resources/foliocol.pdf

[12] Gary Riebe-Estrella, *Theological Education Revisited. 2009 Presidential Address,* Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States, 2. Juni 2009, 3.

[13] Ebd., 5.

[14] José David Rodriguez/Loida Martell-Otero, *Introduction,* in: dies. (Hg.), Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology, Louisville, KY 1997, 3.

[15] Orlando O. Espín, *Traditioning: Culture, Daily Life and Popular Religion, and Their Impact on Christian Tradition,* in: ders./Gary Macy (Hg.), Futuring Our Past: Explorations in the Theology of Tradition, Maryknoll, NY 2006, 5.

[16] Carmen M. Nanko-Fernández, *¡Cuidado! The Church Who Cares and Pastoral Hostility,* in: New Theology Review 19 (2006/1), 29-30.

[17] Ada María Isasi-Díaz, *En La Lucha/In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology,* Minneapolis, MN 2004, 63.

[18] Orlando O. Espín, *Mexican Religious Practices, Popular Catholicism and the Development of Doctrine,* in: Timothy Matovina/Gary Riebe-Estrella (Hg.), Horizons of the Sacred: Mexican Traditions in U.S. Catholicism, Ithaca, NY 2002, 151.

[19] Vgl. z.B. *Las Posadas Project,* im Internet auf Englisch: www.posadas-project.com, auf Spanisch: www.posadas-project.com/es.

[20] Roberto Goizueta, *Fiesta: Life in the Subjunctive*, in: Orlando O. Espín/Miguel H. Díaz (Hg.), From the Heart of Our People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology, Maryknoll, NY 1999, 85.

[21] Ebd., 93.

[22] Martín Espada, *Sheep Haiku*, in: ders., Alabanza: New and Selected Poems 1982-2002, New York 2003, 210.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Theologisches Forum

Theologie im Kontext der Globalisierung: afrikanische Perspektiven

Eunice Karanja Kamaara, Damaris Seleina Parsitau, Sussy Gumo Kurgat und Edith Kayeli

Eunice Karanja Kamaara

Einfach ausgedrückt meint Globalisierung den gesamten Prozess, durch den die Welt zunehmend zu einem Dorf wird: einem Dorf, dessen Bewohner in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit zueinander stehen und das von „schrumpfender Zeit, schrumpfendem Raum und verschwindenden Grenzen" gekennzeichnet ist.[1] Infolge der durch die Informationstechnologie vorangetriebenen Globalisierung ist es den Individuen heute möglich, über Grenzen hinweg, ohne staatliche Kontrolle und in Echtzeit zu interagieren, um Güter, Dienstleistungen und Ideen in allen nur denkbaren Lebensbereichen auszutauschen: unter anderem in Wirtschaft, Kultur und Politik, wobei diese unterschiedlichen Sphären natürlich aufs Engste miteinander verwoben sind.

Zwar ist der Globalisierungsprozess nicht neu, doch der Begriff, der diesen jahrhundertealten Prozess beschreibt, wurde erst mit der sprunghaften Entwicklung der Informationstechnologie Ende des 20. Jahrhunderts geprägt. Und auch dass dieser Prozess auf alle Gebiete übergegriffen und solche Vorstellungen wie die Internationalisierung der höheren Bildung und der Forschung hervorgebracht hat, ist eine Entwicklung der letzten paar Jahrzehnte.

Während die Globalisierung einerseits wie alle wissenschaftlichen und technologischen Neuerungen enorme Vorteile mit sich bringt, sind andererseits einige ihrer Strukturen zerstörerisch. In seiner letzten Enzyklika ruft Papst Benedikt XVI. den Menschen guten Willens die Worte Johannes Pauls II. ins Gedächtnis: „Trotz einiger ihrer strukturell bedingten Dimensionen, die nicht zu leugnen sind, aber auch nicht verabsolutiert werden dürfen, ist ‚die Globalisierung a priori weder gut noch schlecht. Sie wird das sein, was die Menschen aus ihr machen'."[2] Im Grunde besteht die Ursache für die zerstörerische Wirkung der Globalisierung darin, dass ihre Segnungen weder gleichmäßig noch gerecht unter allen Weltbürgern aufgeteilt werden.

Das „weltweite Netz" spinnt, wie der Name schon sagt, die große Mehrheit der Menschen ein - oder es spinnt sie „aus". Doch anders als ein organisches Netz, dessen Konsequenzen sich auf diejenigen beschränken, die hineingehen, wirken sich die Aktivitäten derer im „weltweiten Netz" auch auf diejenigen aus, die draußen sind. Einige dieser Auswirkungen können für die Entwicklung negativ sein. So bringt die wirtschaftliche Globalisierung beispielsweise eine neue kapitalistische Ökonomie hervor, die die Welt nicht nur in „Habende" und „Nichthabende", sondern auch in „Wissende" und „Nichtwissende" unterteilt und sich folglich negativ auf die Armen und Unwissenden auswirkt, die in einem solchen Wirtschaftssystem nicht wettbewerbsfähig sind.

Da die Welt zunehmend zu einem echtzeitvernetzten Dorf zusammenschrumpft und da die Menschen bestrebt sind, sich mit den tagesaktuellen Fragen auseinanderzusetzen, wird eine Grenzen und Kulturen überschreitende Forschung immer üblicher: Hunderte von Forschungs- und Gemeindienstprojekten bringen Einzelpersonen und Institutionen aus verschiedenen Teilen der Welt zu den verschiedensten Arten der Kooperation zusammen. Der vorliegende Beitrag will die Vor- und Nachteile der internationalen wissenschaftlichen Zusammenarbeit aus afrikanischer Perspektive untersuchen und zu diesem Zweck die Erfahrungen vorstellen, die vier afrikanische Frauen im Rahmen eines globalen feministisch-theologischen Immersionsprojekts (nachfolgend kurz *Kenya Immersion 2009* genannt) gemacht haben, das zwischen dem 22. Juni und dem 18. Juli 2009 durchgeführt wurde. Ziel dieses Immersionsprojekts war es, für junge feministische Theologinnen aus Kenia und den Vereinigten Staaten einen dialogischen Raum des konstruktiven Austauschs, des Lernens und des gemeinsamen Forschens zu schaffen. Die spezifischen Ziele dieses Projekts bestanden darin: i) durch Kurse und Feldforschung den interkulturellen Dialog zwischen den Teilnehmerinnen zu begünstigen; ii) durch Feldforschung und experimentelles Lernen ein tieferes Verständnis globaler feministischer Theolo-

Dr. Eunice Karanja Kamaara ist außerordentliche Professorin am Departement für Philosophie und Religionswissenschaft der Moi University in Eldoret, Kenia, wo sie seit 18 Jahren unterrichtet. Ihr besonderes Forschungsinteresse gilt den Zusammenhängen von Religion und Entwicklung. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Religion, Jugendsexualität und Geschlechterfragen. Anschrift: Moi University, Department of Philosophy and Religious Studies, P.O. Box 3900, Eldoret 30100, Kenia. E-Mail: ekamaara@iupui.edu.

gien zu fördern, wie sie in örtlichen Gemeinschaften in Kenia zum Ausdruck kommen, und iii) den Teilnehmerinnen Gelegenheit zum kooperativen Schreiben zu geben.[3]

Bedingt durch meinen postkolonialen Kontext einer afrikanischen Frau, die in den ersten fünfzig Jahren der politischen Unabhängigkeit Kenias geboren und aufgewachsen ist, waren meine Erfahrungen und Gefühle als Mitarbeiterin beim Projekt *Kenya Immersion 2009* sehr gemischt: Verwirrung, Widersprüche und Enttäuschungen im Hinblick auf meine Identität und Zielsetzung wechselten sich mit Freude, Hoffnung, Erfüllung und einer großen Klarheit der Identität und Zielsetzung ab, als ich begriff, dass sowohl Gutes als auch Böses, zuweilen ganz eng miteinander verflochten, diese Aktivität prägten. Alles in allem ist *Kenya Immersion 2009* dank der effizienten Konzipierung, Planung und Durchführung des Projekts durch die Graduiertenstudentinnen der Loyola University Chicago (LUC) erfolgreich verlaufen, und es wurden alle drei im Vorfeld genannten Ziele erreicht. Die Ergebnisse waren in qualitativer und quantitativer Hinsicht wirklich überwältigend. Bedenkt man jedoch, vor welchen Herausforderungen die interkulturelle Zusammenarbeit vor allem in einem Kontext steht, in dem die Zusammenarbeitenden nicht von derselben Erfahrungsebene ausgehen, dann hat dieser Prozess auch viele Wünsche offen gelassen.

Aus Platz- und Zeitgründen werde ich mich darauf beschränken, meine Erfahrungen an drei[4] spezifischen Aspekten zu veranschaulichen:

1. Zuerst und vor allem war ich zutiefst von der Hingabe, der harten Arbeit, der Kreativität und den guten Absichten beeindruckt, mit denen das Projekt konzipiert, geplant und umgesetzt wurde. Unter der Leitung von Melissa Browning haben unsere amerikanischen Schwestern[5] viele Monate ihrer Zeit und eine große Menge an Energie geopfert, um die Anträge zu stellen und die nötigen Fördergelder zu erhalten, und sie haben alles daran gesetzt, das Projekt zu verwirklichen. Ich selbst wurde erst eingeladen, nachdem der Antrag bewilligt und die Finanzierung gesichert war, was bedeutet, dass mir das erspart blieb, was, wie jeder Wissenschaftler weiß, die mühseligsten Schritte auf dem Weg zu einem erfolgreichen Projekt sind: Entwurf, Ausführungsplanung und Fördermittelbeschaffung. Ich habe unermesslich profitiert und werde auch in Zukunft noch lange von den Aktivitäten des Projekts *Kenya Immersion 2009* zehren - insbesondere, was das Lernen und Verlernen über Kontext und Pädagogik innerhalb und außerhalb des Bereichs der feministischen Theologie betrifft. Ich habe tiefes theologisches Engagement erfahren und während des Prozesses neue und hoffentlich dauerhafte Beziehungen geknüpft, die nicht nur im Hinblick auf das akademische, sondern auch auf das soziale Leben - denn im Grunde gibt es zwischen beiden keine klare Trennung - für beide Seiten von Vorteil sind. Voller Überzeugung kann ich sagen, das viele Jahre des Studiums mich nicht hätten lehren können und nicht gelehrt haben, was ich in einem Monat *Kenya Immersion 2009* gelernt und verlernt habe.

Dennoch kann ich, so sehr ich die positiven Ergebnisse von *Kenya Immersion 2009* auch zu schätzen weiß und mich darüber freue, mich doch eines gewissen

Unbehagens darüber nicht erwehren, dass ich nicht von Anfang an in das Projekt miteinbezogen worden bin. Von der Geschichte und meinem aktuellen Kontext geprägt, überwältigte mich zuweilen das Gefühl der Unzulänglichkeit, Minderwertigkeit und Entmündigung. In Augenblicken äußerster Frustration fragte ich mich, wie lange die Afrikaner noch „die Bürde des weißen Mannes" - oder der weißen Frau - bleiben werden.[6] Um eine echte Zusammenarbeit zu ermöglichen, hätten meiner Meinung nach die Bürden und die Wohltaten wenn schon nicht gleichmäßig, so doch wenigstens gerecht verteilt, d.h. auch die kenianischen Teilnehmerinnen in die Abfassung des Antrags, die Beschaffung der Mittel und die Ausführungsplanung einbezogen werden müssen. Da dem nicht so war, könnte man nicht ganz zu Unrecht zwischen den Zeilen die stillschweigende Prämisse lesen, unsere US-amerikanischen Gegenüber (die Einzelpersonen und die LUC als Institution) seien die dominanten Partner gewesen (was die Homepage des Projekts auch leider bestätigt). Ich räume ein, dass dies unseren amerikanischen Schwestern womöglich nicht bewusst gewesen ist, und ich will auf gar keinen Fall den Eindruck der Undankbarkeit erwecken. Ich möchte an dieser Stelle ausdrücklich betonen, wie dankbar ich der LUC und meinen amerikanischen Schwestern bin und dass ich meine Überlegungen in aufrichtigster Absicht vortrage. Der Punkt, den ich deutlich machen will, ist der, dass dieses Projekt sogar noch wirkungsvoller hätte sein können, wenn nicht nur den Ergebnissen, sondern auch der Vorbereitung angemessene Aufmerksamkeit zuteilgeworden wäre.

2. Der erste Teil von *Kenya Immersion 2009* bestand aus Vorlesungen über afrikanische feministische Theologie und Vorlesungen über Afrikaforschung am Maryknoll-Institut für Afrikaforschung (MIAS) des Tangaza College, Nairobi. Zu einem bestimmten Zeitpunkt wurde unser Team darum gebeten, im Rahmen einer Pastoralsitzung vor einer größeren Gruppe von Studenten eine Präsentation zum Thema afrikanische feministische Theologie zu halten. Unsere Präsentation bestand darin, dass jede von uns sich vor das Publikum stellte, um ihr Frausein zu bejahen und sich gleichzeitig von geschlechtsspezifischen Rollenklischees zu distanzieren. Ich zum Beispiel stellte mich vor das Publikum und sagte: „Meine Kirche, die römisch-katholische Kirche, sagt, dass eine Frau kein Priester sein kann. Ich sage, dass eine Frau sehr wohl Priester sein kann, und ich lasse mich nicht zum Schweigen bringen." Jedes Mal, wenn eine von uns etwas sagte, spotteten die größtenteils männlichen Zuhörer und/oder lachten laut.

Erwartungsgemäß - denn die menschliche Natur ist überall auf der Welt dieselbe - verstanden wir alle das Spotten und Lachen als eine typische Art, Frauen zum Schweigen zu bringen (wir wurden sogar in unserem Anspruch, nicht zum Schweigen gebracht zu werden, zum Schweigen gebracht). Dennoch unterschieden sich die Reaktionen der afrikanischen Schwestern sehr deutlich von denen der amerikanischen Schwestern. Wir Afrikanerinnen nahmen das Publikum nicht ernst und waren nicht überrascht über ihre Reaktionen. Ich persönlich stimmte sogar in das Lachen der Zuhörer ein, denn ich habe aus Erfahrung gelernt, dass der Kampf um die Geschlechtergleichheit in Afrika leichter durch strategisches

Verhandeln als durch Konfrontation zu gewinnen ist. Alle amerikanischen Schwestern waren hingegen äußerst gekränkt.

Eine andere Gruppe hielt eine Präsentation über Polygamie und Mätressen. Eine Frage diente als Denk-, Diskussions- und Analyseanstoß: „Ist es besser, polygam zu leben oder Mätressen zu haben?" Während alle amerikanischen Schwestern in der Hörerschaft die Fragestellung nicht akzeptierten, schienen viele der afrikanischen Schwestern durchaus in der Lage zu verstehen, inwiefern diese beiden Praktiken miteinander verglichen werden konnten. Für manche ist Polygamie nichts Böses, während sie es sehr wohl für böse halten, Mätressen zu haben. Ich persönlich distanzierte mich entschieden von dem Eindruck, der durch diese Frage hervorgerufen wurde, denn auch wenn ich Kenianerin und in einer ländlichen Umgebung geboren und aufgewachsen bin, unterscheidet sich meine persönliche Erfahrung, wie ich vermute, beträchtlich von der vieler Kenianer aus anderen, stärker patriarchalisch geprägten Verhältnissen. In Anbetracht des kulturellen Hintergrunds der Zuhörer ist dies vielleicht zu verstehen.

In einer anderen Situation wandte sich ein Afrikaner an eine Amerikanerin und sagte: „Nehmen wir einmal an, Sie wären eine von meinen Frauen ..." Die Amerikanerin schnitt dem Kenianer ärgerlich das Wort ab und gab ihm zu verstehen, dass er sich das nicht einmal vorstellen dürfe. Um die Situation zu retten, sagte eine Kenianerin zu dem Kenianer: „Bitte nehmen Sie mich als Beispiel." Das war für mich eine interessante Wendung der Ereignisse: Eine kenianische Frau ergriff Partei für einen kenianischen Mann, um ihn vor einer amerikanischen Frau zu schützen. Das ethnische Kriterium lief dem des Geschlechts den Rang ab. Wieder einmal spiegeln die Reaktionen auf die beiden Vorfälle den jeweils unterschiedlichen historischen und kulturellen Hintergrund der Betreffenden wider. Mir persönlich tat einerseits der Afrikaner leid, der die Reaktion der amerikanischen Schwester womöglich nicht so verstanden hatte, wie sie gemeint gewesen war, nämlich nicht als Geschlechter-, sondern als Rassenproblem. Und andererseits tat mir unsere amerikanische Schwester leid, denn sie stammte aus einem kontextuellen Hintergrund, wo individuelle Rechte einen hohen Stellenwert haben.

Für mich wurde in dieser Situation deutlich, dass die Erfahrungen afrikanischer und amerikanischer Frauen trotz des gemeinsamen Nenners auseinanderklaffen. Zwar besteht die Ungleichheit der Geschlechter über Klasse, Hautfarbe, Religion, Bildung und Alter hinweg, doch die spezifischen Erfahrungen mit dieser Ungleichheit sind von Kontext zu Kontext unterschiedlich. Das impliziert, dass der Ansatz, mit dieser Ungerechtigkeit umzugehen, nicht unbedingt immer derselbe sein muss. Und es bestätigt das Konzept der afrikanischen feministischen Theologie sowie die Notwendigkeit, spezifische Formen des afrikanischen Feminismus - wie etwa den von Obioma Nnaemeka postulierten Nego-Feminismus[7] - anzuerkennen, zu fördern und zu würdigen.

3. Eine der Aktivitäten von *Kenya Immersion 2009* führte uns nach Brackenhurst, einem einst ausschließlich von Kolonisten besiedelten Viertel am Stadtrand von Nairobi. Ich war noch nie dort gewesen, denn man wird dort zwar nicht mehr der Hautfarbe, wohl aber der wirtschaftlichen Klasse und Stellung wegen ausge-

grenzt. Und zwischen Hautfarbe und wirtschaftlicher Stellung gibt es leider häufig Überschneidungen. Deswegen ist die Klientel in Brackenhurst noch immer überwiegend weiß. Ich fühlte mich sehr privilegiert, diesen Ort besuchen zu dürfen, und ich genoss die Ruhe und menschengemachte Ordnung der gepflegten Rasenflächen, fleckenlos weißen Bett- und Tischtücher und fünfgängigen Mahlzeiten mit sorgfältig arrangiertem Besteck in britischem Stil. Ich war meinen amerikanischen Schwestern für diese Erfahrung sehr dankbar, auch wenn ich mich fragte, ob ihnen die Ironie einer Situation bewusst war, in denen sie kenianischen Frauen den Zugang zu einem Ort in ihrem eigenen Land ermöglichten.

Interessanterweise brachte uns eines der Rituale, die wir in Brackenhurst durchführten, buchstäblich aus dem „kolonialen Raum" heraus und in eine natürliche Umgebung mit holprigem Boden, wildem Buschwerk, Insekten, die bedrohlich um meine Nase kreisten, und Vogelgeschrei. Während wir unser Frausein, unsere Unabhängigkeit und die Natur feierten und einander als würdevolle, nach dem Bild Gottes geschaffene Menschen bestätigten, dachte ich besorgt daran, dass wir nicht lange in diesem mentalen, emotionalen und physischen Raum würden bleiben können, weil wir letztendlich buchstäblich zurück nach Brackenhurst gehen müssten. Ist die Wirkung der Entmündigung so unausweichlich? Ist die Geschlechtergleichheit ebenso trügerisch, wie es die politische Unabhängigkeit für meine Generation gewesen ist?

Ich lasse diese Fragen unbeantwortet, denn ich habe keine Antworten. Wie gerne würde ich beweisen, dass Kwesi Kwaa Prah Unrecht hat, wenn er die „Globalisierung als die Geschichte der Ausbreitung des Westens" beschreibt, die „vier bis fünf aufeinanderfolgende Stadien durchlaufen und die Ökonomie des Westens und uns übrige immer weiter verschmolzen hat."[8] Dennoch möchte ich mit Paul Farmer bemerken: „Angesichts des großen Erfahrungsschatzes, der uns zugänglich ist, ist es bedauerlich, dass über den Prozess der ‚Begleitung', wie das Miteinandergehen in theologischen Kreisen genannt wird, noch so viele Lektionen ungelernt bleiben. Denn wenn Projekte, die die reiche Welt - und dazu gehört jede amerikanische Universität - mit den ärmeren Bereichen der sich entwickelnden Welt verbinden, Erfolg haben sollen, dann muss es ein Schlüsselziel solcher Verbindungen werden, dass man lernt, miteinander zu gehen."[9]

Doch afrikanische Frauen sind nicht homogen. Das heißt, dass trotz unserer gemeinsamen Erfahrungen jede von uns ein einzigartiges Individuum ist, dass jede die Wirklichkeit auf ihre eigene Weise wahrnimmt und demzufolge andere Perspektiven hat. Deshalb wollen wir nun andere Stimmen hören, um weitere afrikanische Perspektiven kennenzulernen.

Damaris Seleina Parsitau

Kenya Immersion 2009 war für mich eine sehr aufregende, lehrreiche und bereichernde Erfahrung. Teil dieser Bereicherung war die Tatsache, dass das Projekt

von Anfang an als gemeinsame Erfahrung und Zusammenarbeit von US-amerikanischen und kenianischen feministischen Theologinnen geplant war. Es war sehr erfrischend zu sehen, wie in einer Atmosphäre des konstruktiven Dialogs, des intellektuellen Austauschs und des gemeinsamen Forschens neue Beziehungen und Freundschaften entstanden. Wir alle haben in den Kursen und außerhalb der Kurse, bei der Feldforschung und in dem Haus, in dem wir alle lebten und miteinander aßen, viel voneinander gelernt.

Eine besondere Erfahrung, die hier erwähnt werden sollte, war die Feindseligkeit, die uns als feministischen Theologinnen vonseiten anderer, hauptsächlich männlicher Studenten am Maryknoll-Institut entgegengebracht wurde. Es machte sie neugierig, erfüllte sie aber zugleich auch mit Unbehagen, dass da eine Gruppe von Feministinnen erschien, die von einer der führenden afrikanischen Theologinnen unterrichtet wurden. Das weckte den Argwohn insbesondere der männlichen Studenten, die sich vermutlich von der feministischen Klasse bedroht fühlten. Während einer Präsentation unserer Klasse wurden wir ausgebuht und sehr respektlos behandelt, und diese Erfahrung war vor allem für unsere US-amerikanischen Kolleginnen verstörend und enttäuschend: Einen solchen Mangel an Respekt haben sie vermutlich nie zuvor erfahren. Danach konnten unsere lieben Schwestern aus den USA besser einschätzen, welchen Feindseligkeiten wir Frauen in den Dritte-Welt-Ländern, aber vor allem in so stark patriarchalisch geprägten Gesellschaften wie vielerorts in Kenia Tag für Tag zu Hause, an der Schule und am Arbeitsplatz ausgesetzt sind. Unseren Schwestern wurde bewusst, wie privilegiert sie sind und dass sie im Vergleich mit den patriarchalischen Gesellschaften Afrikas aus einem sehr viel sichereren und deutlich weniger feindseligen Umfeld heraus agieren können. Trotz der zahlreichen Herausforderungen hatten wir jedoch viel Freude und eine ganz wunderbare Zeit miteinander.

Die Ziele des Projekts - die meiner Ansicht nach auch erreicht worden sind - waren um eine Reihe von Themen herum angelegt: Zuhören und Lernen; Sprechen; Erfahrung. Mich hat vor allem die afrikanische feministische theologische Pädagogik beeindruckt, die das Lernen unter den Aspekten der Gemeinschaft, des Engagements und der Beteiligung begreift. Priorität hatten die Erfahrungen und Stimmen insbesondere der überwiegend weiblichen Randgruppen. Es wurde deutlich, dass sowohl persönliche als auch kollektive Frauenerfahrungen kritische und wesentliche Quellen des Nachdenkens und Theologisierens sind. Bei der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Erfahrungen von Frauen aus verschiedenen kulturellen Kontexten stellte sich recht klar heraus, dass Frauen in aller Welt vor ähnlichen Herausforderungen stehen und dass sich nur ihr jeweiliges Lebensumfeld unterscheidet.

Damaris Seleina Parsitau ist Dozentin für afrikanisches Christentum an der Universität von Egerton, Kenia. Sie arbeitet gegenwärtig an ihrer Dissertation über die neuen Pfingstbewegungen und bürgerschaftliches Engagement in Kenia. Anschrift: Egerton University, Dept. of History & Religious Studies, P.O. Box 536, Egerton, Kenia. E-Mail: dparsitau@yahoo.com.

Neben der Erfahrung in den Kursen war das Projekt *Kenya Immersion 2009* auf Ethnographie als Pädagogik fokussiert. Im Rahmen des ethnographischen Forschens brachten sowohl Studentinnen als auch Feldassistentinnen ihre Zeit damit zu, an verschiedenen Orten Feldforschung zu betreiben, Interviews zu führen, Erfahrungen zu machen und Daten zu sammeln. Die kritischen Punkte, die sich dabei herauskristallisierten, waren Geschichten von Kampf und Leid, von Gewalt und Vergewaltigung und davon, wie man von der Kultur, der Tradition und dem Patriarchat zum Opfer gemacht oder zum Schweigen gebracht wird. Das Serviceprojekt in Mai Mahiu setzte uns den entmenschlichenden Situationen aus, in denen die Opfer der Gewalt während der politischen Unruhen in Kenia 2007/08 leben mussten. Doch selbst unter diesen unmenschlichen Umständen waren der Mut der Frauen ungebrochen und ihre Widerstandskraft ebenso beruhigend wie bewegend. Mir blutete das Herz, als ich diese Frauen und Mädchen sah, und doch verließ ich sie mit der Hoffnung und Zuversicht, dass der menschliche Geist tatsächlich unbezähmbar ist. Die Entschlossenheit und Hoffnung in ihren Augen gewann unsere Herzen, denn wir begriffen, dass diese Frauen sich selbst in Gruppen organisiert und sich konkrete Dinge vorgenommen hatten, die sie tun wollten, um ihr Leben und ihre Situation zu verbessern. Unsere Gespräche mit diesen Frauen förderten auch Geschichten der Hoffnung, des Glaubens, des Widerstands und der Stimme zutage, die laut wird, wenn diese Frauen über ihre Viktimisierung hinauswachsen. Andere, die nicht unbedingt in Binnenflüchtlings-Camps, aber in Situationen vergleichbaren Elends lebten, erzählten, wie sie sich dagegen gewehrt hatten, von unterdrückerischen Kulturen, patriarchalischen Traditionen und Vorurteilen zu Opfern gemacht und zum Schweigen gebracht zu werden, und wie sie sich als kritische Stimmen Gehör verschafft hatten. Geschichten wie die der Bischöfin Margaret Wanjiru von den *Jesus Is Alive Ministries,* der Evangelistin Teresia Wairimu von den *Faith Evangelistic Ministries* und der Evangelistin Elizabeth Wahome vom *Single Ladies Interdenominational Fellowship* inspirierten mich und zeigten mir, dass Frauen in schwierigen Situationen die ihrem Geschlecht auferlegten Grenzen überwinden und zu Anführerinnen, Gründerinnen, Visionärinnen, Amtsträgerinnen, Prophetinnen, Heilerinnen und Bischöfinnen werden können.

Sussy Gumo Kurgat

Zunächst möchte ich dem Organisationskomitee dafür danken, dass es mich nominiert hat, um an *Kenya Immersion 2009* teilzunehmen. Das Projekt hat mir durch Vorlesungen und Feldforschung Perspektiven für ein Engagement in der feministischen Theologie eröffnet. Anfangs war ich nicht sicher, ob ich mich der richtigen Gruppe angeschlossen hatte, denn der theologische Diskurs war verwirrend für mich. Vorher hatte ich mich mit meinem religionswissenschaftlichen Studium nicht als Theologin gesehen, die eigene Beiträge zum Fach der feministischen Theologie leisten könnte, und deshalb fühlte ich mich ziemlich fehl am

Platz. Ich hatte ein Problem mit der Theologie und hielt sie für einen Studiengang, der ausschließlich für künftige Prediger und Priester bestimmt ist. Im Grund- und Hauptstudium war ich allen Veranstaltungen aus dem Weg gegangen, die sich mit theologischer Theorie und Pädagogik in öffentlichen Räumen befassten. Der Begegnung mit den theologischen Werken afrikanischer feministischer Theologinnen, darunter Mercy Oduyoye, Anne Nasimiyu-Wasike, Musa Dube, Nyambura Njoroge und Musimbi Kanyoro, hatte ich allerdings nicht aus dem Weg gehen können. Dennoch schenkte ich ihnen trotz ihres immensen Beitrags zur feministischen Theologie keine allzu große Beachtung. Deshalb war meine Teilnahme am Projekt *Kenya Immersion 2009* äußerst hilfreich, denn ich lernte dort den feministischen theologischen Diskurs kennen und verstehen.

Nachdem ich die Erfahrungen und Überlegungen dieser afrikanischen Theologinnen wieder gelesen hatte, war ich in der Lage, mein persönliches Selbstverständnis neu zu konzipieren - mein Selbstverständnis nicht nur als Religionswissenschaftlerin, sondern auch als Frau, die in Afrika Theologie betreiben will: eine Theologie des Kampfs für die Selbstbestimmung der Frauen, für ihre Rechte, ihre Unabhängigkeit, Würde und für die radikale Umgestaltung aller Lebensbereiche. Diese und viele andere Aspekte stellten für mich den Kontext einer kritischen feministischen Interpretation der Frauenbefreiung dar. Diese Erfahrung hat mich emanzipiert und befähigt, mich selbst neu zu definieren und meine Identität neu zu entwerfen: die Identität einer afrikanischen Frau, die es wagen kann, sich auf die womanistischen/feministischen Debatten und Aktionen im postkolonialen Raum einzulassen.

Das theologische Arbeiten im Rahmen des Immersionsprogramms setzte mich unterschiedlichen Situationen aus, die Frauen in ihren unterschiedlichen Kontexten betreffen. Daher war es für mich auf persönlicher wie intellektueller Ebene wirklich motivierend und lohnend, an den fortdauernden Debatten und Überlegungen zum Feminismus und den feministischen Theologien teilzunehmen, die es nicht zulassen wollen, dass die patriarchalische Sozialisierung fast jeden Aspekt unseres Lebens prägt. Natürlich wollte ich unbedingt mehr lernen und Theologie in einem globalisierten Kontext betreiben. Wie Susan Ross es formuliert: „Afrikanerinnen sind sehr darauf bedacht, mit Theologinnen aus anderen Teilen der Welt im Dialog zu stehen."[10] Trotz der Herausforderungen, die ihr Engagement behindern, bot mir das Immersionsprogramm die Chance, anderen Frauen zuzuhören. Es war eine besondere Erfahrung, in Solidarität mit Frauen aus aller Welt zuzuhören und die Anliegen der weißen feministischen Theologie - die die Anliegen weißer Frauen sind - zu hinterfragen; hier waren wir weiße Amerikanerinnen und kenianische Afrikanerinnen, die gemeinsam feministische Theologie betrieben. Das war ein Hinweis darauf, welche Auswirkungen es hat, wenn die feministischen Theologinnen der westlichen Welt sich im Zuge der dritten Feminismuswelle aufrichtig mit der Kritik auseinandersetzen, sie würden die Belange der weißen Frauen verallgemeinern. Hier schufen feministische Theologinnen aus Amerika einen Raum der Solidarität und des Zuhörens, in dem

kenianische Theologinnen die westliche Hegemonie hinterfragen und dekonstruieren konnten. Das ist in der Tat ein neuer feministischer Diskurs.

Das gemeinsame theologische Arbeiten afrikanischer und amerikanischer Frauen ist vor allem für die feministische Theologie und Ethik ein positives Ergebnis der Globalisierung in der theologischen Methode. Von direktem Nutzen war die Erfahrung während des Immersionsprogramms für mich vor allem im Hinblick auf akademische Beziehungen, die so gegenseitig waren, wie sie in einer solchen Situation grundlegender Rassenunterschiede überhaupt nur sein konnten. Das gemeinsame theologische Projekt war eine Herausforderung, die in Chancen und neue Möglichkeiten umgesetzt wurde. Die Zusammenarbeit war ein inklusives Projekt, bei dem die Gelegenheit, Frauenstimmen aus einer globalisierten Perspektive zu hören, erleichtert und gefördert wurde. Den feministischen Diskursen US-amerikanischer und kenianischer Frauen beizuwohnen, war eine begeisternde, verblüffende und anspornende Erfahrung der Interaktion und Begegnung.

Einer der interessantesten und wichtigsten Aspekte, der sich in unseren Diskussionstreffen herauskristallisierte, ist die Tatsache, dass unsere Vorlesungen eine große Bandbreite an Frauenstimmen repräsentierten. Das feministisch-theologische Rahmenwerk und die Theorien wurzelten sowohl in afrikanischen als auch in US-amerikanischen Kontexten. Nach meinem Eindruck gab es im Grunde viele Gemeinsamkeiten, auch wenn die Erfahrungen der einzelnen Teilnehmerinnen auf ihrem jeweiligen Kontext basierten. Durch unseren Erfahrungsaustausch gelangte ich zu der Auffassung, dass Frauen innerhalb der etablierten Wertesysteme für ein Selbstwertgefühl eintreten müssen, indem sie die alten Werte in Frage stellen, sich laut in und zu gesellschaftlichen Frauenfragen äußern und so ihre eigenen Werte schaffen. Unsere vielfältigen Erfahrungen machten uns bewusst, dass afrikanische Theologinnen sich durch die verschiedenen Wellen des Feminismus und insbesondere durch die Theologie der afrikanischen Frauen nicht nur auf ganz spezifische Probleme - ihre eigenen oder die anderer Frauen - fokussieren, sondern dass Frauen vor allem Denk- und Handlungsweisen analysieren, die die Heilung menschlicher Gebrochenheit und den Wandel von Gesellschaften weltweit begünstigen. Dank unserer Diskussion bin ich davon überzeugt, dass Frauen damit fortfahren sollten, Dinge auf prophetische Weise auszusprechen, um sich von den Ketten der Unterdrückung zu befreien. Das wird dazu führen, dass einige der kulturellen Praktiken, die benutzt werden, um Frauen in der Gesellschaft als Bürger zweiter Klasse zu knechten, entmystifiziert werden. Liebe, Dialog und Engagement für die Botschaft werden dann die Gesellschaft verändern. Wie Anne Nasimiyu-Wasike während unseres Kurses am Maryknoll-Institut bemerkte, sollten die Frauen mittels einer Spiritualität des Widerstands und der Veränderung in der Lage sein,

Dr. Sussy Gumo Kurgat unterrichtet an der Universität von Maseno, Kenia, und ist dort Vorsitzende des Departements für Religion, Theologie und Philosophie. Sie arbeitet zu Fragen der vergleichenden Religionswissenschaft, Methodologie, Ethik und Menschenrechte. Anschrift: Maseno University, Department of Religion, Theology and Philosophy, P.O Box 333-40105, Maseno, Kenia. E-Mail: suguku@yahoo.com

ihren Status als Frauen zu erkennen und sich gegen alle entmenschlichenden Praktiken zur Wehr zu setzen, die ihre Person und ihre Würde in Frage stellen. Meine eigenen Erfahrungen haben mich gelehrt, dass auf der Seite der Unterdrücker das Stillschweigen als implizite Billigung sozialkultureller Systeme verstanden wird, die Frauen in Afrika nach wie vor an den Rand drängen.

Trotz der Erkenntnis, dass Geschlechterungleichheit allen Kulturen gemeinsam ist, glaube ich dank der Erfahrung aus dem Projekt *Kenya Immersion 2009* fest daran, dass eine globale Frauenbewegung die Macht hat, die in unseren Kulturen fest verwurzelten patriarchalischen Machtstrukturen zu erschüttern. Daraus schließe ich, dass Frauen jeder ethnischen, kulturellen und sozialen Zugehörigkeit sich zusammentun sollten, um die Gesellschaft zu verändern und sie menschlicher und freier zu machen.

Einer der bedeutendsten Beiträge der feministischen Theologie ist der aufkommende Diskurs über die Frage, wie wir unsere feministische Theologie in erster Instanz betreiben. Soweit dies die Pädagogik und die Methodologien betrifft, kann das theologische Arbeiten durch Erfahrungsaustausch und durch die Kämpfe einzelner Frauen vorangebracht werden. Ich erkenne den positiven Einfluss westlicher Theologinnen auf afrikanische Theologinnen durchaus an, bedaure jedoch, dass das vorherrschende Modell des theologischen Arbeitens nach wie vor das westliche ist, das auf den afrikanischen Kontext übertragen wird. Hier muss umgedacht und anerkannt werden, dass afrikanische Frauen schon längst auf eine Weise Theologie betreiben, von der der Westen vieles lernen kann. Deshalb hat mir die Erfahrung im Rahmen des Immersionsprogramms nicht nur geholfen, meine Rolle als Wissenschaftlerin in einem postkolonialen Raum neu zu definieren, sondern mich überdies als Wissenschaftlerin in Methodologie und Forschung innerhalb der Bereiche der feministischen Theologien und Praktiken verändert. Ich hoffe, dass ich dank eines immersionsmethodologischen Forschungsansatzes künftig in der Lage sein werde, globale Texte in Forschung und Pädagogik effizienter einzusetzen.

Kenya Immersion 2009 hat mir - und das ist das Mindeste, was ich sagen kann -, dadurch, dass wir uns in ganz elementarer Form auf gesellschaftliche Fragen eingelassen haben, eine Chance geboten, Theorie und Praxis miteinander zu kombinieren. Das kooperative Serviceprojekt hat meine Forschungserfahrungen vertieft und mir durch die Pädagogik der Ethnographie eine breitere Palette an Möglichkeiten gegeben, die im Feld gesammelten Beobachtungen mit anderen zu teilen. Wenn wir als afrikanische und amerikanische Frauen miteinander unterwegs sind und feministische Theologie betreiben, dann hoffe ich, kurz gesagt, dass unsere Erfahrungen eine befreiende Theologie sein werden, die uns befähigt, unterschiedliche kulturelle Backgrounds anzuerkennen und auf diese Weise feministisch-theologische Ausdrucksformen zu finden, die auf unserem eigenen Kontext basieren. Folgerichtig sollten wir Frauenerfahrungen Raum und Stimme geben, die für die Wissenschaft von normativer Bedeutung sind - vor allem in jenen Forschungszweigen, die sich mit dem Handeln und Denken von Frauen befassen. Meine Erfahrung bei *Kenya Immersion 2009* ist nicht die Geschichte

einer ausgebeuteten kenianischen Afrikanerin und Theologin, die feministische Theologien betreibt, und sie ist in keiner Weise mit der Geschichte der *Kabul Beauty School,* einer Geschichte über westliche Intervention in Afghanistan, vergleichbar.[11] Es ist die Geschichte eines Erfahrungsaustauschs mit Theologenkolleginnen in einem globalisierten Kontext. Es ist eine Erfahrung von Beziehungen, die auf Gegenseitigkeit und, was das Verständnis und die Thematisierung von Frauenfragen betrifft, auch auf einem Gefühl der Einigkeit beruhen. Die Bildung der Gruppe war nicht darauf ausgerichtet, andere auszubeuten, sondern Solidarität und Zusammenhalt zwischen allen Teilnehmerinnen zu schaffen.

Edith Kayeli

Grundsätzlich war das Projekt *Kenya Immersion 2009* für mich eine bereichernde und lohnende Erfahrung. Ich habe aus jeder Situation, die wir in den Kursen, bei der Feldforschung und bei der gemeinnützigen Arbeit miteinander geteilt haben, viel gelernt. Manche Ereignisse aber waren besonders gewinnbringend und haben bei mir einen bleibenden Eindruck hinterlassen.

Der Ausflug nach Brackenhurst hat mir über das Thema der postkolonialen feministischen Theologie, des postkolonialen Raums und darüber die Augen geöffnet, wie wir in unserem Leben bewusst oder unbewusst von diesem Thema geprägt werden. Ich hatte von diesem Ort gehört, aber nie das Privileg gehabt, dorthin zu gehen. Der Besuch fand eine Woche nach unserer Rückkehr aus dem Binnenflüchtlingslager in Mai Mahiu statt. Brackenhurst ist ein Ort, an dem man sehr stark an sein koloniales Erbe erinnert wird. Obwohl es sich im Besitz einer nationalen kirchlichen Gruppe (der Baptisten) befindet, erhält es den kolonialen Baustil aufrecht. Der Name des Orts ist britischen Ursprungs, die Kunstwerke in den Gebäuden erinnern an die Kolonialzeit, die Mieten liegen weit über dem Durchschnittsverdienst der kenianischen Bevölkerung, und die Klientel ist größtenteils weiß. An dem Wochenende, an dem wir da waren, haben wir viele Weiße und eine asiatische Familie gesehen. Die Einheimischen, denen wir begegneten, waren meist Hotelangestellte. Das Hotel liegt auf einem über 100 Morgen großen Stück Land etwa 30 Minuten nordwestlich von Nairobi - eigentlich ein schönes Ziel für einen Wochenendausflug, doch einheimische Kenianer kommen nur selten hierher. Sie besuchen den Ort allenfalls in Gruppen, zum Beispiel im Rahmen eines von der Pfarrei organisierten Ausflugs, doch selbst dann kommen sie hauptsächlich aus den wohlhabenden Pfarreien in der Stadt. Dies warf die Frage auf: Befinden wir uns wirklich in einem postkolonialen Raum, oder ist das nur eine Ideologie? Genau das war für mich der Punkt, an dem sich entschied, ob das Thema der globalen feministisch-theologischen Immersion einen Sinn hatte oder nicht. Die Räume sind solide gebaut. Viele verfügen über einen Kamin, der auch in einer frostigen Nacht für Wärme sorgt. Es gab für jeden mehr als genug zu essen, gepflegte Rasenflächen, das Haus war gut auf Tagungsgäste und Konferenzen eingestellt, und auch sauberes Wasser war reichlich vorhanden. Doch nur ein

paar Kilometer von Brackenhurst entfernt lebten Menschen in den Binnenflüchtlingslagern, die nicht wussten, was sie am nächsten Tag essen sollten, die mehrere Kilometer weit gehen mussten, um sauberes Wasser zu bekommen, und die auf zwei Morgen Land in ramponierten Zelten (für 235 Familien) wohnten. Während meine Kolleginnen und ich zusammenkamen, um unsere Themen ins Blickfeld zu rücken und über das Immersionsprogramm nachzudenken, trafen sich die Frauen im Flüchtlingscamp vermutlich, um Strategien für den Start eines einkommenschaffenden Projekts zu entwerfen, um den Transport (über eine Entfernung von rund 20 Kilometern) der Wasserration für den nächsten Tag zu planen, um die Geschichte ihrer Erfahrungen mit den Unruhen nach den Präsidentschaftswahlen miteinander zu teilen und um einander Mut zuzusprechen und Wege zu finden, wie man den Kranken unter ihnen und vor allem denjenigen helfen kann, die an tödlichen Krankheiten wie HIV und AIDS leiden. Die gegenwärtige Situation dieser Frauen ist durch eine postkoloniale Idee verschuldet, die Menschen nach ethnischen Kriterien einteilt und Grund und Boden zum wertvollsten und begehrtesten Besitz im ganzen Land gemacht hat.

Das war eine schonungslose Erinnerung an die koloniale Hinterlassenschaft, die wir geerbt haben und die uns so lange erhalten geblieben ist. Die Vorstellung, dass eine Familie mehr als genug zu essen und ein schönes Haus zum Schlafen hatte und sich nicht darum sorgen musste, was die Kinder essen würden usw., während nur wenige Kilometer entfernt unsere Mitmenschen hungrig einschliefen, in zerfetzten Zelten unterkrochen und keine Ahnung hatten, was sie ihren Kindern am nächsten Tag zum Essen oder Anziehen geben oder was sie tun sollten, wenn eines von ihnen krank würde - diese Vorstellung ließ in mir die Frage aufkeimen, ob wir unsere afrikanische Kultur vollständig gegen eine koloniale Kultur eingetauscht hatten, die unmenschlich ist, uns unsere Mitmenschen vergessen und uns immer und ausschließlich an uns selbst denken lässt. In afrikanischen Kulturen ist es undenkbar, dass der eine Nahrung im Überfluss hat, während der Nachbar hungert, dass einer ein Dach über dem Kopf hat, während der Nachbar obdachlos ist, oder, als Mutter, dass für das Wohlergehen des Kindes gesorgt ist, während die Mutter neben mir in Gottes Hand und der Natur auf Gedeih und Verderb ausgeliefert ist. Der gemeinschaftliche Aspekt afrikanischer Kulturen hätte eine solche Situation niemals zugelassen. In traditionellen[12] afrikanischen Kulturen ist es so: Wenn ich zu essen habe, dann hat auch mein Nachbar zu essen, und dem Kind meines Nachbarn soll es an nichts fehlen, denn ich als Mutter bin in der Lage, für das Kind zu sorgen, das nicht das Kind eines Einzelnen, sondern das Kind der Gemeinschaft ist. Deshalb gibt es in vielen afrikanischen Gemeinden ein Sprichwort, das besagt, es brauche ein Dorf, um ein Kind großzuziehen.

Diese und viele andere Situationen, mit denen wir es während des Immersionsprogramms zu tun bekamen, zeigten, dass wir uns bei der Erarbeitung postkolonialer feministischer Theologien darüber Rechenschaft ablegen müssen, dass sogar im selben Land oder in derselben Region Frauen leben, deren Probleme und Erfahrungen nicht unbedingt dieselben sind. Selbst nach den Interviews mit

Frauen im Flüchtlingslager kann ich nicht einmal ansatzweise ermessen, was sie durchgemacht haben, obwohl die postkoloniale Erfahrung für viele Frauen vor allem in Afrika paradoxerweise eine Erfahrung der Ausdauer und Stärke inmitten größten Unglücks ist. Im Binnenflüchtlingslager Vumilia Eldoret gab es hierfür ungezählte Beispiele: Frauen, die durch die Ereignisse nach den allgemeinen Wahlen im Jahr 2007 nicht schwächer, sondern größer und stärker geworden sind. Sie verkörpern die Kraft und Zähigkeit einer afrikanischen Frau. Einige gaben uns Ratschläge, und eine dieser Frauen bot mir in ihrem Zelt sogar eine Tasse Tee an, obwohl sie nicht wusste, woher sie das nächste Päckchen Teeblätter oder die nächste Ration Milch bekommen sollte. Eine solche Großzügigkeit und Selbstlosigkeit von Menschen, die scheinbar nichts haben, das sie anbieten könnten, ließ in mir die Frage aufsteigen, ob das Wunder, das die Welt braucht, um für alle Geschöpfe Gottes ein besserer Platz zu werden, nicht im Teilen besteht.

Wenn ich über die Geschichten der Frauen nachdenke, die ich im Rahmen des Immersionsprogramms interviewt habe, gibt es ein Thema, das situationsunabhängig immer wiederkehrt: das Patriarchat. Patriarchat insofern, als Männer ihre Macht benutzen, um die Stellung der Frauen zu untergraben oder um ihnen nicht dieselben Rechte als gleichwertigen Mitmenschen zuzugestehen. Das wurde auch in den Begegnungen der einheimischen Frauen mit potentiellen Arbeitgebern deutlich. In einem Fall ging eine Frau zu einem Vorstellungsgespräch, um sich auf eine Pastorenstelle in einer Kirche zu bewerben. Das ausschließlich aus Männern bestehende Gremium lehnte sie ab, weil sie zu alt sei, und gab die Stelle dann einem Mann, der fünf Jahre älter war als sie. Das ist das Erbe der Kolonialzeit, die das Funktionssystem der einheimischen Gesellschaft nicht berücksichtigte, wo die Aufteilung der Arbeit auf Alter und Geschlecht beruht hatte und jeder sich seiner jeweiligen Rolle und Verantwortung bewusst gewesen war.

Nach dem Besuch des Flüchtlingslagers sprachen meine Kolleginnen und ich noch lange über das Gehörte. Es waren schöne und traurige, entsetzliche und herzzerreißende Geschichten, doch es waren auch Geschichten der Hoffnung und des Erfolgs. Dann nahm die Idee der Zusammenarbeit praktische Formen an, als wir über mögliche Strategien und Wege einer Solidarität mit diesen Menschen zu diskutieren begannen. Die amerikanischen Schwestern brachten sofort Ideen vor, wie wir dem Camp unsere Wertschätzung in Form von Spenden erweisen könnten. Sie sprachen darüber, wie und wo wir Hilfsgüter wie Säcke mit Maismehl, Zucker, Damenbinden usw. bekämen. Ich selbst hatte weniger über eine sofortige Maßnahme, sondern eher über eine langfristige Lösung nachgedacht. Im Stillen fragte ich mich, wie ich dazu beitragen könnte, diesen Menschen (vor allem ökonomisch) unter die Arme zu greifen,

Edith Kayeli Chamwama studierte Religionswissenschaft und Soziologie an der Universität von Nairobi, Kenia. Gegenwärtig arbeitet sie an einer Dissertation über afrikanisch-christliche Theologie und ist Redakteurin am Maryknoll-Institut für Afrikaforschung in Nairobi.
Anschrift: P.O. Box 20365, 00100, GPO, Nairobi, Kenia.
E-Mail: kayeli2001@yahoo.com.

damit sie ihre einkommenschaffenden Projekte auf den Weg bringen konnten (denn das war vielen, mit denen ich gesprochen hatte, ein Anliegen gewesen). Als wir gemeinsam über unsere Ideen und Ansätze sprachen, kam uns ein kooperatives Projekt in den Sinn, das im Rahmen eines Serviceprojekts als Teil der Ziele von *Kenya Immersion 2009* zu einem dritten Besuch im Camp führte. (Einen zweiten Besuch hatten wir dem Lager gleich am nächsten Tag abgestattet, um eine erste Hilfslieferung in Form von Lebensmitteln und Binden dorthin zu bringen.) Für mich war dieses Serviceprojekt ein praktisches Beispiel dafür, wie viel mittels echter Zusammenarbeit in einem postkolonialen Raum erreicht werden kann. Wir als Kenianerinnen hätten uns vielleicht angesichts der Größe des durch die Unruhen nach den Wahlen verursachten Leids hilflos gefühlt. Doch unsere amerikanischen Schwestern rissen uns aus unserer Verzweiflung und gaben uns neue Kraft zu praktischem Handeln. Vor kurzem hörte ich von jemandem, der das Flüchtlingscamp nach uns besucht hat, die Menschen dort seien noch immer dankbar für das, was unsere Gruppe getan hat. Für sie war es eine Geste, die sie ihr Leben lang nicht vergessen werden. Das war echte Zusammenarbeit in einem postkolonialen Kontext, und die Ergebnisse werden, so hoffe ich, das Projekt selbst überdauern. Anders als im Fall der *Kabul Beauty School* hat meine Erfahrung bei *Kenya Immersion 2009* mir einen großen Schatz an Strategien für feministische/womanistische Theologinnen in einem postkolonialen Raum mitgegeben.

Schlussfolgerung

Die Erfahrungen der Kenianerinnen im Rahmen des Projekts *Kenya Immersion 2009* kreisten um die Wirklichkeit der Globalisierung und die Notwendigkeit, feministische Theologie in einem globalisierten Kontext zu befragen. Natürlich sollte man die Relevanz dieses Projekts nicht überbewerten. Auch wenn die geschlechtsspezifische Ungerechtigkeit unabhängig von Hautfarbe, Religion, Alter und wirtschaftlicher Situation alle Frauen betrifft, liegt es doch auf der Hand, dass Frauen in unterschiedlichen Kontexten diese Ungerechtigkeit auch jeweils unterschiedlich erfahren. Die Erfahrungen von Frauen im postkolonialen Kenia scheinen durch die Armut, die in informellen Siedlungen wie Kibera oder im Binnenflüchtlingslager Mai Mahiu herrscht, komplizierter zu werden. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, das *Gender-Empowerment* in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich anzugehen. Alle Teilnehmerinnen von *Kenya Immersion 2009* stimmen darin überein, dass dieses Projekt eine ermutigende, inspirierende und positive Erfahrung gewesen ist. Es hat ihnen eine Gelegenheit geboten, mit ihren amerikanischen Kolleginnen zusammenzuarbeiten und sich darüber auszutauschen, was es heißt, heute Theologie zu betreiben. Es steht außer Zweifel, dass das Projekt für die Frauen von großem Nutzen gewesen ist.
Dennoch sind auch gewisse Bedenken geäußert worden - vor allem im Hinblick auf die Schwierigkeit, einerseits auf einer globalisierten Ebene und andererseits

vor einer ganz spezifischen Kulisse gemeinsam zu forschen. Es ist an sich schon problematisch, dass die Kulisse im unterentwickelten, rohstoffarmen Kenia, einem postkolonialen Raum, von Frauen aus dem reichen Amerika geplant und gestaltet wird, denn dies macht nicht den Eindruck einer Zusammenarbeit gleichberechtigter Partner.

Während schon bei der Planung und Umsetzung des Projekts auf inhaltlicher Ebene vieles geschah, wurde andererseits auch auf der Prozessebene vieles erreicht. Die Immersionsmethodologie mag zwar gepriesen werden, weil sie es auf so wirkungsvolle Weise ermöglicht, die Realität der Geschlechterungleichheit zu erfassen, doch sie konfrontierte die Teilnehmerinnen auch mit den historischen Grundlagen gegenwärtiger Realitäten. Dies verursachte einigen der Kenianerinnen ein gewisses Unbehagen.

Problematisiert wurde ferner die Tatsache, dass nach wie vor die westliche Sicht auf feministische Theologie und römisch-katholische Theologie maßgeblich ist. Feministische Wissenschaftlerinnen müssen sich von dieser Tradition freimachen, um auch neuere Strömungen wie die evangelikalen und pfingstlichen feministischen Theologien miteinzubeziehen, die derzeit in Lateinamerika und den USA weit und in Afrika weniger weit entwickelt sind. Überdies müssen sich die feministischen Theologen mit den neuen religiösen Bewegungen, die auf dem afrikanischen Kontinent und andernorts überall aus dem Boden schießen, auseinandersetzen, um deren Sichtweise schätzen und integrieren zu lernen.

Alles in allem hat *Kenya Immersion 2009* eine wichtige Entwicklung angestoßen, denn es hat uns den globalisierten Kontext bewusst gemacht, in dem wir Theologie betreiben. Das ist eine bahnbrechende Errungenschaft, die für das theologische Arbeiten in einem globalisierten Kontext vielversprechende Grundlagen legt.

[1] Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP), *Weltentwicklungsbericht 1999*, New York und Oxford (Oxford University Press) 1999, 31.

[2] Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in Veritate*, 29. Juni 2009, Nr. 42.

[3] Eine detaillierte Beschreibung dieses Projekts bietet der Artikel von Susan Ross, Melissa Browning und Elisabeth Vasko, *Gut und Böse im globalisierten Kontext: afrikanische und amerikanische Frauen in der Theologie*, in: Concilium 45 (2009/1), 40-47. Vgl. auch www.kenyaimmersion.com/kenyaimmersion/Welcome.html.

[4] Für viele afrikanische Gesellschaften ist die Zahl 3 das Ganze und symbolisiert Weisheit, die darin besteht, die menschliche Person als dreifache Realität aus physischer, mentaler und spiritueller Seinsweise wahrzunehmen.

[5] Die Tatsache, dass wir, die wir uns vor *Kenya Immersion 2009* größtenteils noch nie begegnet sind, einander nun Schwestern nennen dürfen, stellt bereits einen der großen Erfolge dieses Projekts dar.

[6] Während der Kolonialzeit in Kenia waren die britischen Kolonialherren allgemein der Ansicht, dass der Kolonialauftrag, die primitiven Eingeborenen zu zivilisieren, eine große Bürde sei, die auf den Schultern des weißen Mannes laste. Jemand hat über diese Auffassung ein Buch mit dem Titel *The White Man's Burden* geschrieben. Vgl. hierzu im Internet www.

kumekucha.blogspot.com/2008/07/how-long-will-we-remain-white-mans.html (abgerufen am 25. August 2009).

[7] Obioma Nnaemeka, *Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way,* in: Signs: Journal of Women in Culture and Society 29 (2004/2), 357-385.

[8] Kwesi Kwaa Prah, *Africa En Route and Roots,* in: African Forum on Strategic Thinking Towards the Earth Summit and Beyond (Hg.), Sustainable Development, Governance, Globalization: African Perspective, Kongressakten einer im September 2001 in Nairobi, Kenia, abgehaltenen Konferenz, Nairobi 2002, 25.

[9] Paul Farmer, *Vorwort,* in: Fran Quigley, Walking Together, Walking Far: How a US and African Medical School Partnership is Winning the Fight Against HIV/AIDS, Bloomington/Indianapolis 2009.

[10] Ross/Browning/Vasko, *Gut und Böse im globalisierten Kontext,* aaO., 43.

[11] Ebd., 44.

[12] „Traditionell" bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das Indigene oder Einheimische im positiven Sinne.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Warum wir geblieben sind – warum wir bleiben

Sandra M. Schneiders

Zwei Fragenkomplexe, die amerikanische Ordensfrauen betreffen, schlagen heute innerhalb und außerhalb der Kirche hohe Wellen: 1) Warum sind Ordensfrauen wegen der apostolischen Visitation verstört? 2) Was ist der wahre Grund für diese Untersuchung?

Warum sind Ordensfrauen wegen der apostolischen Visitation verstört?

Einige Laien und selbst manche (zumeist konservativere) Ordensfrauen fragen sich, warum sich Ordensfrauen über die Einladung vatikanischer Amtsträger aufregen, über ihr Leben in der Absicht zu diskutieren, die Qualität religiösen Lebens heute zu stärken und zu stützen. Schließlich ist kein Leben vollkommen und zuweilen können hilfsbereite Außenstehende Dinge sehen, die Eingeweihte übersehen.

Viele Ordensfrauen (Ordensmitglieder und Leitung) wie auch katholische Laien und einige Priester und Bischöfe sind wegen der Apostolischen Visitation, die gegenwärtig durchgeführt wird, aus zwei Gründen besorgt: erstens wegen der Tatsache der Untersuchung überhaupt; und zweitens wegen der Art der Untersuchung.

1. Die Tatsache der Untersuchung

Religiöse Kongregationen (oft „Orden" oder „Gemeinschaften" genannt) stehen im ständigen Dialog mit der kirchlichen Obrigkeit. Aus eigenem Entschluss treffen sich die Leiterinnen der Konferenz der Ordensoberinnen (*Leadership Conference of Women Religious* oder LCWR), die etwa 95 Prozent der Ordensfrauen in den USA vertreten, jährlich in Rom mit den Vertretern der Kongregation für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens, also jenes vatikanischen Amtes, das sich mit dem religiösen Leben befasst, eben solchen Dialogs wegen; die Vorstandsmitglieder der Konferenz geben sich redliche, oft unerwiderte Mühe, eine offene Kommunikation zu schaffen (siehe Dokumentation auf der LCWR-Website). Oberinnen stehen in ständiger Verbindung mit örtlichen Ordinarien und die meisten Orden laden den Ortsbischof ein, sie zu verschiedenen Anlässen zu besuchen. Sie müssen sich mit dem Bischof und/oder dem Pastor beraten, wenn es um Anliegen der Dienste der Ordensfrauen in einer Diözese oder Pfarrgemeinde geht - und sie tun es auch.

Ferner ist das Leben der Orden, einschließlich des Verhaltens ihrer Mitglieder, nicht mehr in klösterlich abgeschirmten Behausungen verborgen, sondern für Laien wie auch den Klerus ziemlich sichtbar. Einige Laien oder Mitglieder des Klerus sehen es lieber, wenn Ordensleute zeitlose Uniformen aus handgesponnener Wolle und praktische geschnürte Halbschuhe statt einfacher moderner Berufskleidung tragen, oder wenn sie in besonderen Behausungen wohnen und in einer Pfarrschule unterrichten, als dass sie möglicherweise allein oder bei anderen Kongregationen (wie es manche Ordensleute seit dem ersten Jahrhundert getan haben) oder entfernt von ihrem Hauptsitz (wie Missionare es immer getan haben) in der Nähe ihrer jetzt vielfältigen und weitverbreiteten Dienste wohnen. Eine bestimmte Art Kleidung oder Behausung oder Dienst gehört jedoch nicht zum Wesen des Ordenslebens. Nach den Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils soll die Bekleidung der Ordensleute einfach, bescheiden, sauber und der Zeit angemessen sein; die Unterkunft soll der Art gemeinsamen Lebens und der Armut angemessen sein, wie sie in den genehmigten Dokumenten („Konstitutionen" genannt) des Ordens vorgeschrieben sind; die Dienste sollen gehorsam übernommen werden, so wie Gehorsam in ebendiesen Dokumenten verstanden wird. Diese Normen werden von den verschiedenen Orden unterschiedlich ausgelegt, und das ist immer schon so gewesen, häufig genug selbst von verschiedenen Häusern desselben Ordens. Jesus und sein umherziehendes Gefolge dienender Jüngerinnen und Jünger trugen keine besondere Kleidung und hatten keinen festen Wohnsitz. Er zog den mörderischen Zorn der Hierarchie seiner eigenen religiösen Tradition auf sich, weil er unter anderem Frauen als Gleichgestellte

betrachtete und sie gemeinsam mit Männern in seine Mission einbezog, den „Gestörten" und Marginalisierten in seiner Gesellschaft die Hand reichte, den Leidenden heilende Hände auflegte, mit Menschen außerhalb seiner eigenen religiösen Tradition sprach und sich von ihnen in Frage stellen und verändern ließ und es ablehnte, irgend jemanden zu verurteilen, sei er oder sie auch noch so sündig - mit Ausnahme von religiösen Heuchlern, die Menschen Verpflichtungen über ihre Kräfte hinaus aufbürdeten.

Die gegenwärtige „Apostolische Visitation" ist kein normaler Dialog zwischen Ordensleuten und kirchlichen Amtsträgern. Sie ist die kirchliche Entsprechung zu einer Anklageerhebung durch ein Geschworenengericht, die in Gang gebracht wird, wenn es einen Anfangsverdacht, einen hinreichenden Tatverdacht oder einen Rechtsfall mit dem klaren Tatbestand schweren Missbrauchs oder Verbrechens irgendwelcher Art gibt. Zurz eit gibt es mehrere Vorkommnisse in der US-Kirche, die eine solche Untersuchung rechtfertigen würden (der weitverbreitete sexuelle Missbrauch von Kindern durch Kleriker, die episkopalen Vertuschungen solchen Missbrauchs, dauerhafte sexuelle Beziehungen von Menschen, die durch ein Gelöbnis zum Zölibat verpflichtet sind, die Unterschlagung von kirchlichen Geldern, kult-ähnliche Praktiken in einigen kirchlichen Gruppierungen), aber Ordensfrauen werden mit diesen Gegebenheiten kaum in Verbindung gebracht. Ordensfrauen sind durch die implizite Beschuldigung einer Missetat beunruhigt, die *schon die Tatsache,* dass sie einer apostolischen Visitation unterzogen werden, mit sich bringt, vor allem weil die „Anklagepunkte" vage oder nicht vorhanden sind. Hinsichtlich der zweiten Frage nach dem Grund der Untersuchung werden wir auf diesen Punkt zurückkommen.

2. Das Verfahren der Untersuchung

Die Merkmale eines Anklageverfahrens durch ein Geschworenengericht (die dazu geführt haben, dass die meisten modernen westlichen Staaten das Geschworenengericht als juristisches Instrument abgeschafft haben) sind folgende: Das Geschworenengericht kann Zeugen/Zeuginnen zwingen, unter Eid auszusagen; die Verfahren sind geheim; Angeklagte und/oder ihre anwaltliche Vertretung dürfen Zeugen, die gegen sie aussagen, nicht hören.

Mehrere Merkmale der derzeitigen Überprüfung von Ordensfrauen sind problematisch oder intelligenten, gebildeten, erwachsenen Frauen in der westlichen Gesellschaft zuwider. Um ein Beispiel zu nennen: Die bevorstehende Visitation wurde, obwohl sie längst vor dem alljährlichen Treffen der LCWR-Amtsträgerinnen mit der Kongregation für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens Ende des Jahres 2008 in Rom genehmigt worden war, während jenes Treffens nicht einmal angedeutet. Die Ordensoberinnen erfuhren erst durch die Lektüre der weltlichen Presse, dass ihre Orden und Mitglieder überprüft werden sollten. Viele Ordensfrauen empfanden das, ob zu Recht oder nicht, als Zeichen der Verachtung ihrer selbst und insbesondere ihrer Leiterinnen. Und die Menschen in den USA konnten kaum anders, als diese Taktik als eine Art „verdeckter Ermittlung" zu sehen, in der Vollzugsbeamte

Verdächtige überfallen, die schon als schuldig gelten, und dabei das Überraschungsmoment nutzen, um die Flucht, das Verstecken von Beweisen oder eine Verteidigung zu verhindern. Ordensfrauen aber versuchen nicht zu fliehen, da sie alle freiwillig im Orden sind. Beweise für die Qualität ihres Lebens sind die Hospiz-Patienten und -Patientinnen, die sie begleiten, die Schüler und Schülerinnen, die sie unterrichten, Menschen, die sie geistlich führen, und Teilnehmerinnen und Teilnehmer an Exerzitien, die sie beraten, Arme, die sie speisen, Kranke, die sie pflegen, ihr Einsatz für den Frieden und ihr Eintreten für Gerechtigkeit, die Forschungsarbeit und die Kunst, die sie schaffen. Sie glauben nicht, dass ihre Verwirklichung der Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Erneuerung ihres Lebens und ihre daraus resultierende Präsenz und ihr Dienst in der Welt, für die Jesus gestorben ist, der Verteidigung bedürfen.

Mit anderen Worten: Die Einleitung dieser „Visitation" bewirkte - was auch immer der Vatikan beabsichtigt haben mag -, dass sie vielen Amerikanern und Amerikanerinnen, Katholiken und anderen, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche, nicht als Einladung zu einem respektvollen und fruchtbaren Dialog und einer fortwährenden Verbesserung ihres Lebens erschien, sondern als ungerechtfertigter Überraschungsangriff. Eine Ordensfrau, die sich mit mir unterhielt, bezeichnete die Visitation als „das Pearl-Harbor-Modell des Dialogs".

Da apostolische Visitationen an sich schon Verdacht, wenn nicht sogar Schuld implizieren, werden sie mit Bezug auf bestimmte Gruppen durchgeführt, z.B. auf einen religiösen Orden, eine religiöse Provinz, ein Kloster, eine Diözese, eine bestimmte fromme Gesellschaft, oder mit Bezug auf bestimmte Praktiken oder Verhaltensweisen, wie z.B. fragwürdige Kulte oder betrügerische Behauptungen von Erscheinungen oder privaten Offenbarungen usw. Die aktuelle Überprüfung gilt jedoch wahllos allen 60.000 oder mehr US-Ordensfrauen in etwa 400 Orden. Das wäre genau so, als ob jemand sich daran machte, alle kirchlich verheirateten Menschen in den USA oder alle Priester und Bischöfe in allen Diözesen im Lande zu überprüfen. Zweifellos können einige Missbräuche in einer jeden so pauschal gefassten Gruppierung aufgedeckt werden - wahrscheinlich auch bei Ordensfrauen. Die stillschweigende Annahme, dass ein Missstand gleich welcher Art bei Ordensfrauen so weitverbreitet und tief verwurzelt ist, dass ausnahmslos alle überprüft werden müssen, ist äußerst verstörend, wenn nicht sogar beleidigend. Diese Frauen, die keineswegs verpflichtet sind, Ordensfrauen zu sein oder zu bleiben, haben der Kirche und ihren Mitgliedern 30, 40, 50, 60

Die Autorin

Sandra M. Schneiders ist Mitglied der Kongregation vom Unbefleckten Herzen Mariens (IHM) in Monroe, Michigan, und Professorin für Neues Testament und Christliche Spiritualität an der Jesuit School of Theology der Santa Clara University und am Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Sie veröffentlichte vor allem zu neutestamentlichen Themen, insbesondere zum Johannesevangelium, zur Hermeneutik sowie zum römisch-katholischen Leben, zu Spiritualität und Feminismus. Anschrift: Jesuit School of Theology, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, CA 94709, USA. E-Mail: sschneid@jstb.edu.

oder sogar 70 Jahre ihres Lebens für größtenteils schlechtbezahlte Dienste geschenkt. Was könnte einen so universalen Verdacht nur rechtfertigen?

Die Ordensfrauen erfuhren dann, dass ohne jegliches Beratungsgespräch eine einzige „Visitatorin" für die gesamte Bevölkerung ernannt wurde. Ihre Kompetenz mag in der Tat erstaunlich sein. Für die Ordensfrauen in den USA, die in ihren Reihen geradezu eine „Ruhmeshalle" von herausragenden, höchst glaubwürdigen Frauen haben, die für diese heikle Rolle hätten ausgewählt werden können, war sie jedoch eine Unbekannte, weil sie einen Großteil ihres erwachsenen Ordenslebens außerhalb dieses Landes verbracht hat und einem kleinen Orden mit einer einzigen kleinen Provinz in den USA angehört. Könnte aber irgendeine einzelne Person, die die Zielpersonen ohne die Anwesenheit von Zeugen befragt und geheime Berichte vorlegt, welche die Zielpersonen nicht auf Richtigkeit, geschweige denn auf „Ton" oder „Rückschlüsse" bestätigen dürfen, eine Aufgabe solchen Ausmaßes und Umfangs, egal wie begabt und erfahren sie ist, gleichgültig welcher Gruppe sie angehört, überhaupt erfüllen? Nichtsdestoweniger haben sich Ordensleiterinnen in gutem Glauben bemüht, mit einer Vorgehensweise zu kooperieren, die für Menschen, die nicht in einem totalitären politischen System leben, kaum nachvollziehbar ist.

Dann erfuhren sie, dass die dritte Phase der Untersuchung „Ortstermine" (bei Kongregationen, die von der einzigen Untersucherin ausgewählt werden) von Teams einschließt. Die Teams werden von der einzigen Untersucherin aus einem Pool von Kandidatinnen zusammenstellt, die einen Treueid schwören müssen - einen Treueid nicht gegenüber den zu überprüfenden Menschen, deren Ruf und Dienste auf dem Spiel stehen, sondern gegenüber der überprüfenden Autorität (dem Heiligen Stuhl). Oberinnen wurden gebeten, für diese Teams Kandidatinnen vorzuschlagen. Verständlicherweise haben viele Ordensfrauen - Kongregationen insgesamt, Oberinnen und einzelne Ordensfrauen - das Ansinnen zurückgewiesen, irgendeinem Menschen irgendeinen Treueid zu leisten (sie alle haben Gott lebenslange Gelübde abgelegt, die sie für völlig ausreichend erachten) oder ihre Mitschwestern auszuspähen und geheime Berichte über sie zu schreiben. Die Solidarität unter den Ordensfrauen, sowohl innerhalb des eigenen Ordens als auch unter den Orden insgesamt, ist für viele zu stark, als dass sie eine Teilnahme an einem solchen Prozess auch nur in Erwägung ziehen würden. Das lässt jedoch die beunruhigende Möglichkeit oder gar Wahrscheinlichkeit offen, dass diejenigen, die bereit sind, Ortsvisitatorinnen zu werden, Ansichten über Ordensleben, Autorität und Gerechtigkeit vertreten werden, die sich sehr von denen unterscheiden, die sie überprüfen.

Außerdem wurden die Orden, die für Ortstermine ausgesucht wurden, gebeten, die Fahrtkosten und Ausgaben derer zu übernehmen, die geschickt werden, um sie zu untersuchen! Jedes weitere Element der Visitation hat bei den amerikanischen Frauen erneut Töne des Erschreckens und der Fassungslosigkeit hervorgerufen, denn sie sind an eine Rechtsordnung gewöhnt, die sich trotz ihrer bedenklichen Mängel für Transparenz einsetzt, die Rechte der Angeklagten schützt und auf der Unschuldsvermutung beruht.

Jüngst ist nun das *Instrumentum Laboris,* d.h. das Arbeitspapier für die zweite Phase aufgetaucht. Alle Ordensoberinnen müssen einen langen, detaillierten Fragebogen ausfüllen, was bestimmt eine Menge kostbarer Zeit beanspruchen wird, die die Kongregationsleiterinnen lieber ihren sehr schwierigen Hauptverpflichtungen widmen sollten: geistliche Führung ihrer Kongregationen, Förderung der Gemeinschaft, Unterstützung der Dienste, Fürsorge für ihre sowohl aktiven als auch gebrechlichen Mitglieder, Anstrengungen, um die enormen finanziellen Herausforderungen zu meistern, denen die meisten Orden heute gegenüberstehen. Ferner wird jede einzelne Ordensfrau aufgefordert, über diese gleiche Liste von Fragen nachzusinnen. Die meisten (wahrscheinlich alle) Kongregationen verbringen häufig - je für sich und gemeinsam - wertvolle Zeit damit, über ihr Leben nachzudenken und es zu überprüfen, Prozesse für die Verbesserung der Qualität ihres Lebens und ihrer Dienste zu planen und in die Tat umzusetzen und Entscheidungen für die unmittelbare und die ferne Zukunft zu treffen. Wenn sie gebeten werden, sich einer Liste von Einheitsfragen zu widmen, beansprucht das nicht nur wertvolle persönliche, gemeinschaftliche und dienstliche Zeit und Kraft, sondern impliziert gleichzeitig, dass die Ordensfrauen in oberflächlicher Zerstreuung oder im Selbstbetrug gelebt haben, in einem Zustand, aus dem sie durch eine vorgeschriebene Selbsterforschung aufgeweckt werden müssen. Die meisten Ordensfrauen erzählen jedem, der sie fragt, dass sie sehr viel Zeit und Energie aufbringen, um über ihr persönliches spirituelles Leben (im täglichen Gebet, bei jährlichen und häufigeren Exerzitien, in der geistlichen Begleitung, durch persönliches Durchforsten ihres Lebens und Dienstes zusammen mit ihrer Gemeinschaft und ihrer Führung, durch Weiterbildung) und über ihr gemeinschaftliches Leben (an Gemeinschaftstagen, in Versammlungen, bei Treffen von Kleingruppen, in Ratssitzungen, bei gemeinschaftlichen Entscheidungsprozessen usw.) ernsthaft nachzudenken. Diese Erkundungen gehen viel tiefer als die mechanischen Fragen aus dem *Instrumentum.*

Am Ende all dieser Untersuchungen, einschließlich der Ortstermine der dritten Phase, bündelt die einzige Untersucherin (offensichtlich ohne jedwede Hilfe) all dieses Material und schreibt einen umfassenden geheimen Bericht über die Gesamtheit des religiösen Lebens im kirchlichen Dienst in diesem Land an den Vatikan. Ordensfrauen sind Fachkräfte, die mit Bewertungen und Beurteilungen ihrer Institutionen wie Schulen, Krankenhäuser und Sozialeinrichtungen und mit Qualifizierungsprozessen für Personal, sie selbst eingeschlossen, sehr vertraut sind. Solche Fachleute könnten sich zum Beispiel nicht vorstellen, einen einzigen Chemieprofessor von einer ausländischen Universität zu ernennen, um alle Hochschulen in den Vereinigten Staaten (Programme, Professoren und Professorinnen, Verwaltung, Finanzen, Bibliotheken und Labore, Einschreibungsverfahren, Abschluss- und Vermittlungsstatistiken, extracurriculare Aktivitäten, Studentenleben usw.) im Alleingang zu evaluieren, sie alle zu beurteilen und einen geheimen Bericht für das Bildungsministerium über ihre „Qualität" abzufassen. Was Gründung, Geschichte, Charisma, Ziele, Personal, Verwaltung, Traditionen, Probleme, finanzielle Ressourcen, Dienste, Gemeinschaftsleben, Geist usw. be-

trifft, unterscheiden sich die Orden sehr. Auch wenn der Bericht einen Orden im Grunde richtig darstellt, wie zutreffend wäre das für andere? Vielen scheint diese Überprüfung in der Nicht-Professionalität ihres Vorgehens zumindest erstaunlich, wenn nicht gar völlig irrsinnig.
Kurzum: Nicht nur die Tatsache der Überprüfung wirkt bedrohlich oder gar unheilvoll, auch die Art und Weise des Vorgehens ist für erwachsene professionelle Ordensfrauen erschütternd.

Was ist der Grund für die Visitation?

Der Grund für die Visitation ist nicht so recht ersichtlich. Die vielleicht am häufigsten geäußerte Vermutung von Laien wie auch von Ordensleuten lautet, dass die Visitation beabsichtige, Umfang und Status des finanziellen Vermögens der Frauenorden festzustellen, um es den US-Bischöfen zu ermöglichen, eben jenes Vermögen an sich zu nehmen, damit sie ihre Prozess-Schulden bezahlen können. Selbst wenn diese Annahme ungerechtfertigt ist (und ich hoffe von ganzem Herzen, dass das so ist), ist es erschreckend, dass das Vertrauen der Katholiken zu ihrer Hierarchie so untergraben wurde, dass sie ihre Bischöfe verdächtigen, religiöse Orden, die mit der Unterstützung ihrer älteren und gebrechlichen Mitglieder zu kämpfen haben, noch ärmer machen zu wollen. Eine andere oft geäußerte Annahme, der vielleicht eher Glauben geschenkt werden kann, ist, dass Kardinal Franc Rodé, der Leiter der Kongregation für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens, für alle Ordensfrauen eine Rückkehr zu vorkonziliaren Lebensstilen, die jenen in seiner osteuropäischen Heimat unter dem Kommunismus ähneln, anordnen will. Der Verdacht stützt sich auf Bemerkungen, die der Kardinal öffentlich von sich gegeben hat, aber es gibt keine Beweise für ein solches Vorhaben, und ein solcher Schritt würde sicher weit mehr Ärger hervorrufen, als der Vatikan sich einhandeln möchte.
Der einzige im offiziellen Dokument genannte „Grund" ist die „Überprüfung der Qualität des Lebens der Ordensfrauen in den Vereinigten Staaten, die Mitglieder apostolischer religiöser Institute sind". Zu verschiedenen Zeitpunkten hat Kardinal Rodé, der diese Untersuchung auf den Weg gebracht hat, darauf hingewiesen, dass er sich um den „Rückgang der Zahlen" in diesen Frauenorden sorgt. Stillschweigend wird ein Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zwischen diesen beiden Anliegen vermutet, nämlich dass der Rückgang der Zahlen auf die schlechte Qualität des Lebens der Ordensfrauen zurückzuführen ist. Es ist Zeit, dieser Annahme mit einigen Fakten zu begegnen.
Es stimmt, dass die Zahl der amerikanischen Ordensfrauen von ihrem Höhepunkt (mindestens 120.000) Mitte der 1960er Jahre um Zehntausende auf heute etwa 60.000 steil gesunken ist. Das ist hauptsächlich auf zwei - nicht identische - Faktoren zurückzuführen, nämlich auf die stark rückläufige Zahl derer, die in das Ordensleben eintreten, und auf einen großen Exodus aus diesem Leben von

Ordensfrauen, die ihre Gelübde abgelegt haben. Diese Phänomene traten weitgehend gleichzeitig auf, was viele Menschen veranlasst, zwischen den beiden nicht zu unterscheiden.

1. Die Zahl derer, die eintreten

Der inflationäre Zuwachs an Ordensfrauen von den späten vierziger Jahren bis zu den sechziger Jahren gleicht dem Zustrom der großen Zahl von Männern, die aufgrund der ungeordneten sozialen Folgen des Zweiten Weltkrieges Thomas Merton in die Klöster folgten. Diese kurze Periode erhöhter religiöser Begeisterung ist gründlich erforscht worden, und ich werde mich mit diesen Daten hier nicht befassen. Es genügt wohl zu sagen, dass vor der Berufungsflut, die in den vierziger Jahren begann und Mitte der sechziger Jahre ihren Gipfel erreichte, die Gesamtzahl der Ordensfrauen zwischen dem Beginn des 18. Jahrhunderts, als die ersten in das Land kamen, und dem frühen 20. Jahrhundert weit vom Nachkriegshöhepunkt entfernt war. In der Tat war sie dem heutigen „Tiefpunkt" näher. Um den plötzlichen Eintrittsrückgang nach 1965 zu verstehen, muss man die plötzliche sprunghafte Zunahme unmittelbar nach dem Krieg verstehen. Hier werde ich nur die wichtigsten Faktoren nennen.

Vor der Enzyklika *Humanae Vitae* waren katholische Familien in der Regel groß, oft mit fünf bis zu zehn Kindern. Die US-Bischöfe bestanden darauf, dass Eltern moralisch verpflichtet waren, diese Kinder auf katholische Schulen zu schicken, deren Lehrkräfte fast ausschließlich unbezahlte Ordensfrauen waren. Folglich verbrachten katholische Durchschnittsmädchen die meisten ihrer wachen Stunden acht bis zwölf Jahre lang in der Gesellschaft „der Nonnen", wurden mit ihrem Leben vertraut, bewunderten sie als „besondere" Menschen, als die Lieblinge Gottes und männlicher Autoritätsfiguren in der Kirche, als besonders mächtige Frauen, die besser gebildet und beruflich engagierter waren als die meisten anderen Frauen, die sie kannten. Die Nonnen trugen faszinierende und exotische Kleidung, wohnten in geheimnisvollen Enklaven, deren Innenbereiche sich „Säkulare" nur ausmalen konnten, und schienen unter sich in ihrer geheimen Welt einen gewissen Korpsgeist zu genießen.

Zu jenem Zeitpunkt hatten katholische Mädchen zwei denkbare Lebensoptionen, wenn sie die High School (oder seltener das College) abgeschlossen hatten: wie ihre Mütter zu heiraten und ihr eigenes Leben der Kindererziehung zu beginnen oder ins Kloster zu gehen. Obwohl bei Weitem die Mehrheit die Ehe wählte (wahrscheinlich ebenso naiv wie die Minderheit das religiöse Leben wählte!), war in jeder Abschlussklasse die Zahl derer, die ins Kloster gingen, beeindruckend. Und Eltern, die erzogen wurden, eine „Berufung" in der Familie als Ehre und Segen zu betrachten, konnten es sich leisten, Gott ein Kind oder auch mehrere Kinder zu schenken, ohne befürchten zu müssen, dass sie ohne Enkelkinder sterben würden. Noviziatsklassen konnten in einer kleinen Kongregation dreißig und in einer großen Kongregation bis zu Hundert oder mehr zählen. Und die katholische Kultur machte den Austritt aus dem Kloster, nachdem die ewigen Gelübde abgelegt worden waren, genauso unvorstellbar wie die Scheidung.

Nach der Enzyklika *Humanae Vitae* (ironischerweise schien dieses Dokument, das das Verbot der „künstlichen Empfängnisverhütung" wiederholte, den starken Rückgang der katholischen Fruchtbarkeitsrate auszulösen oder aber zumindest nicht zu verhindern) sind katholische Familien genauso klein geworden wie die der meisten anderen Amerikaner, d.h. mit einem Kind oder zwei Kindern. Die Zahl der katholischen Schulen nahm rapide ab. Selbst die, die noch existierten, hatten normalerweise wenige oder gar keine Schwestern als Lehrerinnen. Eltern nahmen ihr Recht wahr, ihre Kinder auf die Schulen ihrer Wahl zu schicken und entschieden sich häufig für eine finanziell besser ausgestattete oder geographisch nähere öffentliche Schule als für eine katholische. Der Feminismus und andere Kräfte wirkten zusammen, um Mädchen Möglichkeiten zu eröffnen, die weit über die Wahl „Ehe oder Kloster" hinausgingen. Es gab keinen einer Ordensfrau zugänglichen Beruf oder Dienst, der nicht ebenso einer Laiin zugänglich war. Eltern, die Enkelkinder wollten, neigten weniger dazu, den Klostereintritt ihrer (oft einzigen) Tochter zu unterstützen. Kirchenbeamte schlossen die „Zubringer-Institutionen" (katholische Schulen) sehr rasch, und die Orden verloren ihre High Schools aufgrund von ökonomischem Druck und personellen Engpässen.

Bei alldem war die schlechte Nachricht natürlich, dass bis zur Mitte der sechziger Jahre sehr wenige katholische Mädchen das Klosterleben in Erwägung zogen und noch weniger eintraten. Die gute Nachricht war, dass der einzige echte Grund für die Entscheidung einer jungen Frau, ins Kloster zu gehen, darauf basierte, dass sie wirklich fühlte, von Gott zu einem Leben geweihter Keuschheit berufen zu sein, das mit anderen gelebt wird, die diese Berufung teilen, und in einer bedingungslosen Hingabe am Dienst für das Volk Gottes seinen Ausdruck findet. Keinen Mann oder keine Kinder zu haben, persönlich nicht reich zu werden, ihre beruflichen Interessen vielleicht nicht genau verfolgen zu können, wurde nicht länger nur als „Teil des angebotenen Pakets" einer ansonsten „besonderen" und deshalb lohnenden Berufung gesehen, sondern als schwierige, freie Entscheidung für ein sehr anstrengendes Leben, das allein mit einer echten religiösen Berufung gerechtfertigt werden konnte.

Frauen benötigten wesentlich mehr Zeit, um zu einem solchen Entschluss zu kommen. Die riesigen Novizinnenklassen von Achtzehnjährigen verschwanden; Frauen, die eintraten, waren gewöhnlich Ende zwanzig oder dreißig oder sogar älter und bewarben sich nicht als „Klassen" oder „Gruppen", sondern als Individuen. Das hatte wenig mit der Qualität des religiösen Lebens zu tun. Es hatte aber alles damit zu tun, dass es zunächst weit weniger katholische Kinder gab. Sie kamen mit dem Ordensleben kaum (oder häufig nicht einmal mit einer normalen katholischen Kultur, in der eine religiöse Berufung vielleicht üblich oder sogar verlockend erscheinen könnte) in Berührung; die Möglichkeiten für Frauen hatten sich enorm erweitert; Eltern förderten Berufungen in der Regel nicht; Frauen verschoben Entscheidungen, bei denen es um ein lebenslanges Engagement ging, um ein Jahrzehnt nach der High School oder länger.

2. Der Exodus der Ordensfrauen

Von den späten sechziger Jahren bis in die achtziger Jahre gab es einen massenhaften Exodus von Frauen aus den Orden. Sicherlich waren einige, die gingen, verbittert und zornerfüllt wegen eines Lebens, das sie als entfremdende und einengende Uniformität und Unterdrückung empfanden, in dem sie irgendwie gefangen waren. Die große Mehrheit hingegen, von der viele bis heute herzliche Beziehungen zu ihren ehemaligen Orden und Klostergenossinnen unterhalten, verließ das Kloster, weil sie zu der Erkenntnis kam, dass sie zum Ordensleben nicht berufen war. Viele erkannten, dass sie zur Ehe berufen waren und dass der Zölibat für die Heiligkeit und das Engagement in Diensten, das für viele der Hauptgrund für den Eintritt war, nicht unbedingt erforderlich war. Andere strebten nach beruflichem Aufstieg, finanzieller Unabhängigkeit oder persönlicher Autonomie, die allesamt mit religiöser Armut, mit Gehorsamkeit und mit Gemeinschaft nicht vereinbar waren. Die neue Theologie der Berufung und moralischer Freiheit und Verantwortung, die das Konzil förderte, machte das einst „Undenkbare" (d.h. eine Veränderung des Lebensstandes) denkbar. Das Stigma, mit dem das „Austreten aus dem Kloster" behaftet war, verflüchtigte sich zum größten Teil, wodurch die Veränderung kulturell akzeptabel wurde. Diese Frauen, die zum großen Zustrom der fünfziger und sechziger Jahre gehörten, waren jetzt in ihren zwanziger, dreißiger oder vierziger Jahren, meist gut gebildet und für eine Welt und eine Kirche, die jetzt Laiinnen in vielen Bereichen weit mehr Raum bot, professionell vorbereitet. Viele der Tausende von Frauen, die innerhalb einiger Jahrzehnte nach ihrem Eintritt wieder aus dem Kloster austraten, sind dem Orden für die psychologische, spirituelle und professionelle Ausbildung, die sie dort genossen, bis zum heutigen Tag zutiefst dankbar. Sie bedauern nicht, dass sie eingetreten sind, und halten ihre Klostererfahrung nicht für einen „Fehler" oder jene Jahre für „vergeudet". Sie sind aber auch froh, rechtzeitig erkannt zu haben, dass sie zu diesem Leben nicht berufen waren und dass es für sie möglich war, beim Verlassen des Ordens Gottes Willen in Frieden zu folgen, genauso wie sie diesem Willen folgten, so wie sie ihn verstanden, als sie eintraten.

Der Zusammenfall von vielen Austritten und wenigen Eintritten hat zwischen den Zwanzigjährigen und den Fünfzig- bis Neunzigjährigen eine „Lücke" in den meisten Orden entstehen lassen. Das schafft Probleme für Frauen, die heute eintreten und kaum Gleichaltrige und wenige Ordensfrauen vorfinden, die ihnen altersmäßig unmittelbar voraus sind. Niemand unterschätzt den Ernst dieser Situation; mit Bemühungen wie *Giving Voice* ([Stimme verleihen], einer kongregationsübergreifenden Vereinigung jüngerer Ordensfrauen) und inter-kongregationellen Ausbildungsprogrammen wird versucht, dieses Problem anzugehen. Es ist jedoch wichtig zu erkennen, dass weder der Exodus aus den Orden noch die rückläufige Zahl der Eintretenden durch eine plötzliche Verschlechterung der Qualität des Ordenslebens verursacht wurde. Der Wandel in der Demographie, in der Soziologie der katholischen Subkultur, in der Theologie der Lebensstände und der Berufung, in den Rollen von Frauen in Kirche und Gesellschaft wie auch viele andere Faktoren, mit denen wir uns hier nicht umgehend befassen können, haben die Situation geschaffen, mit der wir heute fertig werden müssen.

Nach meiner Meinung und der der meisten Ordensfrauen, die ich kenne, ist diese Situation in der Tat eine Herausforderung, jedoch keineswegs hoffnungslos. Aber sie wird auch nicht durch einen Rückfall in vorkonziliare Kloster-Lebensstile oder Disziplinarmaßnahmen vatikanischer Behörden korrigiert. Das Meistern dieser Aufgabe, die mühsam ist und bleiben wird, liegt bei denen, die geblieben sind.

Schluss: Die, die geblieben sind

Weit interessanter als die Frage, wer ging und warum, ist die Frage: Warum bleiben diejenigen, die geblieben sind? Diese Frauen, 60- bis 80-Jährige, bilden die größte Gruppe im Klosterleben. Es ist nicht nur die größte, sondern auch die lebendigste Gruppe im Kloster, flankiert einerseits von einer kleinen Zahl wunderbar mutiger Neulinge in ihren späten zwanziger bis vierziger Jahren und andererseits von einer noch immer zahlreichen Gruppe von Frauen in ihren neunziger Jahren und darüber hinaus, die weiterhin mit hinreißender Schönheit die Freude und Fruchtbarkeit eines Lebens, das Gott und dem Volk Gottes geweiht ist, bezeugen. Die Mitglieder dieser größten Gruppe sind Beispiele von „80-Jährigen, die die neuen 60-Jährigen sind". In der Regel von robuster geistiger, psychologischer und physischer Gesundheit müssen sie sich von ihren Vollzeitdiensten beurlauben lassen, um ihre 50. und 60. Ordensjubiläen zu feiern. Sie tragen die Verantwortung für die Leitung ihrer Orden und unterstützen mit unerschütterlicher Hoffnung und unbeugsamem Mut das kirchenweite, jedoch angefochtene Bemühen, den Geist und die Substanz des Zweiten Vatikanischen Konzils davor zu bewahren, den Strömen des Restaurationismus zu erliegen. Diese Ordensfrauen trauern den „guten alten Zeiten" nicht nach, sie wünschen keine Rückkehr zu besonderer Kleidung und speziellen Titeln, zur sofortigen Erkennung und einem Elitestatus in Kirche und Gesellschaft, und sie benötigen niemanden, der für sie sorgt und denkt und ihr Leben in einer turbulenten Welt in Ordnung hält. Die eigentliche Frage lautet also: Wer sind die „Bleibenden" und warum bleiben sie?

Diese Frauen sind die Zeitgenossinnen derer, die im Exodus der siebziger und achtziger Jahre gegangen sind. Wie jene, die austraten, waren sie jung (20 bis 40 Jahre alt), damals vielleicht die am besten ausgebildete Gruppe von Frauen in Amerika, professionell frühreif, theologisch fundiert und auf dem Weg, als Frauen in der Kirche und in der Welt zunehmend interdependent autonom zu werden. Diese Ordensfrauen waren für einen Austritt überaus günstig positioniert und hatten allen Grund (außer einem), dies zu tun. Sie schauten verzweifelt zu, als wachsende Zahlen ihrer Freundinnen diese Entscheidung trafen. Das Ordensleben hatte ihnen in menschlicher oder materieller Hinsicht wenig zu bieten. Die Orden verloren ihre großen Institutionen; finanzielle Unsicherheit wurde zu einem Hauptanliegen; wenige traten ein. Die institutionelle Kirche lehnte den Feminismus in all seinen Erscheinungsformen ab; das Papsttum war mit einem rigorosen Restaurationismus beschäftigt; viele in und außerhalb der Kirche

einschließlich einiger Ordensmitglieder hatten sich mit dem abgefunden (oder sich an dem ergötzt), was sie als „den Tod des Konzils" oder das „Ende der Erneuerung" sahen. Die aufregenden Theologien der Befreiung und die seelsorgerliche Ermächtigung der Laien und Laiinnen in der Kirche wurden zugunsten eines erneuten Klerikalismus und der Zentralisierung der Macht unterdrückt. Aus einer rein menschlichen Perspektive war es eine trostlose Zeit für diejenigen, die im frohen geisterfüllten Enthusiasmus des Konzils mündig wurden, als Gemeinschaft, Gleichberechtigung der Nachfolgeschaft in der Kirche, Engagement für den Aufbau einer besseren Welt, vertiefte Spiritualität, interreligiöser Dialog und feministische Selbst-Ermächtigung genau die Luft waren, die sie atmeten. Die Hoffnung wurde rundum zunichte gemacht, und altertümliche Enge, Neo-Orthodoxie und vatikanische Rezentralisierung verdrängten den geisterfüllten, weltbejahenden menschlichen Geist Johannes' XXIII. und des Konzils.

In diesem Schmelztiegel erlebten die, die blieben, eine Feuerprobe. Ich habe an anderer Stelle von dieser Periode gesprochen und sie ausführlicher beschrieben als eine gemeinschaftliche „dunkle Nacht des Sinnes und des Geistes" für Ordensfrauen. Sie erlebten eine umfassende Läuterung jedes Gefühls der Überlegenheit (geschweige der arroganten Gewissheit), des Elitedenkens, korporativer Macht und korporativen Einflusses, des „meistbegünstigten Status" oder der geheimnisvollen Sonderstellung in der Kirche. Ihr Glaube wurde durch tiefgreifende theologische Spannungen erschüttert, die durch den Konflikt zwischen dem, was sie im tiefsten Herzen, wenn auch dunkel, als wahr erkannten, und dem Geschehen in der Kirche und in der Welt ausgelöst wurden. Sie mussten die Pfahlwurzel ihrer Berufung nicht in der Euphorie ihrer Alterskohorte, im sozialen Status oder in der bevorzugten Behandlung durch die Hierarchie, sondern im Kern ihrer Spiritualität finden, von Angesicht zu Angesicht mit dem Einen, dem sie ihr Leben geweiht hatten in zölibatärer Liebe, in der Leere einer geistigen wie auch materiellen Armut und in einem Gehorsam bis zum Tod all dessen, das ihnen lieb und teuer war, außer dem Gott, an den sie glaubten. Durch die praktische Erfahrung entdeckten sie, warum sich Jesus mitten in der Nacht und vor dem Morgengrauen in die Berge oder in die Wüste zurückzog um zu beten - nicht, um denen, die weniger spirituell waren, „ein gutes Beispiel zu geben", sondern weil er Gott dringend brauchte, um einen weiteren Tag durchzustehen.

Während diese Gruppe von Ordensfrauen ihren Weg durch die neunziger Jahre auf das neue Millennium hin ging, als sich auch noch finanzielle und kirchliche Probleme häuften, begann aus der Dunkelheit Heiterkeit aufzudämmern. Selbst Soziologen und Soziologinnen, vor allem aber die Laien und Laiinnen, die mit diesen Ordensfrauen und mit denen verkehren, denen sie dienen, haben erkannt, dass die Freude und kontraintuitive Zuversicht, die Fähigkeit zu arbeiten und zu leiden, das unermüdliche Engagement für ihr eigenes spirituelles Leben und für die Menschen, denen sie dienen, die Einigkeit und Solidarität in Gemeinschaft, die in den meisten Frauenorden offenkundig ist, in irgendetwas, in irgendjemandem wurzeln müssen - angesichts des ungeheuren Ausmaßes der Herausforde-

rungen, vor denen sie stehen. Es muss jemand sein, der viel tiefer und für ihr Leben zentraler ist als alles Zeitliche oder Materielle.
Einige Kongregationen haben ihrem drohenden Niedergang ins Auge sehen müssen und begannen, sich darauf vorzubereiten, nicht durch Umstände, die außerhalb ihrer Kontrolle sind, ausgelöscht zu werden, sondern, wie Erzbischof Oscar Romero aus El Salvador, in die Auferstehung Christi hinein zu sterben und ein Vermächtnis zu hinterlassen, das in denen, die sie geliebt und denen sie gedient haben, irgendwie auferstehen wird. Viele Kongregationen haben ihr korporatives Leben durch Konsolidierung oder Zusammenschluss oder Neugründung neu gestaltet und sind in einem noch fremden Land in neue Abenteuer aufgebrochen. Andere haben, obwohl es ihnen an Größe und Ressourcen mangelt, beschlossen, dass sie es gemeinsam in die Zukunft hinein schaffen können und wollen, und haben dynamische, glaubensgestützte Strategien, einschließlich Berufungsarbeit, entwickelt, um dieses zu verwirklichen. Das Wichtigste für unser Anliegen hier ist jedoch, dass diese Frauen weiterhin *bleiben,* weil sie im Innersten ihres Wesens einem Frauenorden nicht nur *angehören;* sie *sind* Ordensfrauen. Hoffentlich wird die gegenwärtige Überprüfung denen, deren Sorgen sie veranlasst haben, den Sinn des Ordenslebens so verdeutlichen, wie es heute gedacht, gelebt und in Kongregationen weitergegeben wird, die in der und durch die Pfingst-Ausgießung des Geistes erneuert werden, die Zweites Vatikanisches Konzil heißt.

Nachgedruckt mit Genehmigung von *National Catholic Reporter,* 115 E. Armour Blvd., Kansas City, MO 64111. Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich.

In Memoriam Prof. Mag. Dr. Edward C. F. A. Schillebeeckx O.P. (1914–2009)

Erik Borgman

Am 23. Dezember 2009 starb nach kurzer Krankheit der Theologe und Dominikaner Edward Schillebeeckx an seinem Wohnort Nimwegen. Er wurde 95 Jahre alt. Schillebeeckx war einer der Gründer von CONCILIUM.
Mit seinen zahlreichen akademischen und geistlichen Artikeln und Büchern war Schillebeeckx eine Quelle der Inspiration für eine große Leserschaft - sowohl

innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche und der anderen christlichen Kirchen. Seine Gelehrsamkeit und seine herausragende Kenntnis der christlichen Tradition gingen Hand in Hand mit einem starken Engagement für Kirche und Gesellschaft. Im Mittelpunkt seiner Theologie standen die Menschen in der Schöpfung eines vor allem menschenfreundlichen Gottes, dessen Ziel das menschliche Heil ist: *Deus humanissimus.*

Edward Cornelis Florent Alfons Schillebeeckx wurde 1914 in Antwerpen, Belgien, geboren. 1934 trat er in den Dominikanerorden ein und wurde 1941 zum Priester geweiht. Sobald es die Umstände nach dem Zweiten Weltkrieg erlaubten, ging er nach Paris, wo er im Austausch mit Marie-Dominique Chenu und Yves Congar speziellen Studien nachging. 1957 wurde er zum Professor für Dogmatik und Theologiegeschichte an der Katholischen Universität von Nimwegen in den Niederlanden berufen.

Das Zweite Vatikanische Konzil, das Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 so unerwartet ankündigte, sollte für Schillebeeckx' Werdegang entscheidende Bedeutung bekommen. Er beteiligte sich bald intensiv an den Vorbereitungen für dieses Konzil und wurde zum wichtigsten Berater der niederländischen Bischöfe. Die zahlreichen Vorträge, die Schillebeeckx zwischen 1963 und 1965 in Rom hielt, machten ihn international bekannt. Wegen seiner engen Verbindung mit dem niederländischen Episkopat und seinen Auftritten im niederländischen Fernsehen galt er bald als *das* theologische Sprachrohr des niederländischen Katholizismus.

In den 1970er Jahren verfasste Schillebeeckx seine beiden bahnbrechenden Studien über Jesus und seine Bedeutung: *Jezus, het verhaal van een levende* (1974; deutsch: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden,* 1975) und *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding* (1977, deutsch: *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis,* 1977). Diese Bücher zeigten auf, dass kein Widerspruch besteht zwischen wissenschaftlichen und religiösen Lesarten der Schriften des Neuen Testaments und der frühen Kirche. Mehr noch: Sie machten deutlich, in welcher Weise der christliche Glaube eine Inspiration für Menschen der Gegenwart sein könnte, denen die Veränderung der Welt am Herzen liegt.

Schillebeeckx beschäftigte sich intensiv mit verschiedenen Ausprägungen der Kritischen Theorie. Er fühlte sich verbunden mit der sogenannten Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und ebenso - von Anfang an - mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Als 1979 die Universität Nimwegen dem peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez die Ehrendoktorwürde verlieh, hielt Schillebeeckx die offizielle Promotionsrede.

Der Autor

Erik P. N. M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Tilburg, Niederlande, und Mitglied des Präsidiums von CONCILIUM. Von ihm stammt u.a. die Monographie: Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History (2003). Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, kamer D 146, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.

Auch an eher kircheninternen Entwicklungen war Schillebeeckx beteiligt. Er verfasste eindringliche und streitbare Werke über die kirchliche Ordnung, insbesondere über das Verständnis des priesterlichen Amts: *Kerkelijk ambt* (1980, deutsch: *Das kirchliche Amt,* 1981) und *Pleidooi voor mensen in de kerk* (1985, deutsch: *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche,* 1985).

Als Berater des niederländischen Episkopats in den 1960er und 1970er Jahren geriet Schillebeeckx auch mitten in die Konflikte, die mit den Entwicklungen in der Kirche einhergingen. Drei Mal lud ihn der Vatikan vor, damit er seine theologischen Ideen rechtfertigte. Tatsächlich wurde seine Theologie niemals verurteilt, aber um sein Werk entstand eine Aura des Verdächtigen. Schillebeeckx selbst fühlte sich missverstanden, was ihn aber niemals dazu veranlasste, der institutionellen Kirche feindselig zu begegnen.

Zahlreiche Ehrendoktorate und andere Auszeichnungen schufen ein Gegengewicht zur Kritik, die ihm von innerhalb der katholischen Kirche entgegenschlug. 1982 verlieh Prinz Bernhard von den Niederlanden Schillebeeckx den angesehenen Erasmus-Preis.

Auch nach seiner Emeritierung 1983 blieb Schillebeeckx als Theologe aktiv - bis kurz vor seinem Tod. Nach der Veröffentlichung von *Mensen als verhaal van God* (1989, deutsch: *Menschen. Die Geschichte von Gott,* 1990), womit die geplante Trilogie über Jesus 15 Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes abgeschlossen wurde, plante er, die umfassende Studie über die theologische Bedeutung der Liturgie und der Sakramente neu zu schreiben, die er einst als Dissertation eingereicht hatte. Seine Krankheit und sein Tod hielten Schillebeeckx davon ab, ein geplantes Buch über neue christliche Rituale zu vollenden.

Als einer der Gründer von CONCILIUM schrieb Edward Schillebeeckx zusammen mit Karl Rahner 1965 die allgemeine Einführung für die Zeitschrift. Die Theologie, die CONCILIUM voranbringen wollte, wurde darin folgendermaßen charakterisiert:

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

Schillebeeckx beteiligte sich aktiv an den Debatten über das Profil und die Strategie der Zeitschrift durch die Jahrzehnte hindurch. Er half mit, dass das CONCILIUM-Sekretariat in Nimwegen arbeiten konnte. Von 1965 bis 1997 schrieb Schillebeeckx 18 Artikel für CONCILIUM. In ihren Themen spiegeln sie die Entwicklungen seiner Theologie. In den 1970er Jahren ging es ihm um das Erbe des Konzils und die „Zeichen der Zeit". In der Mitte der 70er Jahre beginnt seine Beschäftigung mit Jesus. In den 80er Jahren konzentriert er sich wieder auf

die Frage der Erneuerung der Kirche, insbesondere der notwendigen Erneuerung des Amtsverständnisses in der Kirche. Mitte der 80er Jahre zog sich Schillebeeckx aus der aktiven Mitarbeit an CONCILIUM zurück.
Wir vertrauen darauf, dass Edward Schillebeeckx nun mit Gott lebt, von dem er glaubte, dass er in jedem Augenblick neu sei, geheilt und wiederhergestellt.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Edward Schillebeeckx in CONCILIUM

Kirche und Menschheit, Jg. 1 (1965/1)
Das tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht, Jg. 1 (1965/5)
Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen, Jg. 4 (1968/6+7)
Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie, Jg. 5 (1969/1)
Das Problem der Amtsunfehlbarkeit. Eine theologische Besinnung, Jg. 9 (1973/3)
Kritische Theorien und politisches Engagement der christlichen Gemeinde, Jg. 9 (1973/4)
Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem, Jg. 9 (1973/5)
Der ‚Gott Jesu' und der ‚Jesus Gottes', Jg. 10 (1974/3)
Jesus und das menschliche Lebensscheitern, Jg. 12 (1976/3)
Stellungnahme zu Puebla, Jg. 14 (1978/10)
Die christliche Gemeinde und ihre Amtsträger, Jg. 16 (1980/3)
Kritik des christlichen Gehorsams und christliche Antwort, Jg. 16 (1980/11)
Christliche Identität und menschliche Integrität, Jg. 18 (1982/5)
Bereit zum Dienst für das Evangelium des Friedens, Jg. 19 (1983/4)
Aus dem Evangelium kann man nicht machen, was man will!, Jg. 19 (1983/12)
Ämter in der Kirche der Armen, Jg. 20 (1984/6)
Die Lehrautorität aller. Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments, Jg. 21 (1985/4)
Religion und Gewalt, Jg. 33 (4/1997)

Edward Schillebeeckx – Letzter Gruß an einen theologischen Freund

Hans Küng

Edward Schillebeeckx war mir seit der Zeit des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965) ein lieber Freund. Ich empfand ihn als einen liebenswürdigen Altersgenossen. Als ich ihn in Rom zum ersten Mal sah, fragte ich ihn nach seinem Alter und war ganz verblüfft, als ich erfuhr, dass er rund anderthalb Jahrzehnte älter war

als ich. Mit Karl Rahner und Yves Congar bildeten wir viele Jahre lang die vier theologischen Säulen der Stiftung Concilium. Alle vier waren wir zunächst von der Neuscholastik geprägt und haben sie zugleich - jeder auf seine Weise - überwunden.

Aber theologisch am nächsten stand mir schließlich Edward Schillebeeckx. War er doch wie ich entschlossen den Weg über die Dogmengeschichte zurück zur historisch-kritisch verstandenen Bibel gegangen und damit zum Jesus der Geschichte. Dies zeigte sich mir im Jahr 1974, als ich mein Buch *Christ sein* veröffentlichte und Edward gleichzeitig und völlig unabhängig sein Buch *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden.* Der Ausgangspunkt und die Schlussfolgerungen unserer beiden Christologien aus katholischer Tradition schienen mir so sehr übereinzustimmen, dass ich mich entschloss, dies anfangs 1979 in einem großen Aufsatz der Tübinger Theologischen Quartalsschrift herauszustellen: *Auf dem Weg zu einem neuen Grundkonsens in der katholischen Theologie.*

Unsere grundsätzliche Übereinstimmung bezog sich auf die Norm und den Horizont christlicher Theologie. Für uns beide galt und blieb gültig:

Erster Pol: Die Norm christlicher Theologie ist Gottes Offenbarung in der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu.

Zweiter Pol: Horizont christlicher Theologie ist unsere eigene menschliche Erfahrungswelt.

Unser gemeinsamer Weg zu einem neuen Grundkonsens - nicht Totalkonsens - in der katholischen und womöglich gar ökumenischen Theologie war damit klar demonstriert worden: Es war ein Weg der Mitte zwischen kirchlichem Opportunismus und kirchlichem Separatismus in redlicher Wissenschaftlichkeit, unerschüttertem Glauben an die zu vertretende Sache und in Hoffnung auf einen fairen Austrag der Gegensätze.

Aber gerade zum fairen Austrag der Gegensätze kam es in der katholischen Kirche leider nicht. Im selben Jahr, als dieser Artikel geschrieben wurde, war Edward Schillebeeckx bereits in einen Inquisitionsprozess der römischen Glaubenskongregation verwickelt. Er wurde nach Rom zitiert, es kam aber zu keiner öffentlichen Verurteilung. Das war der Probelauf zum Einschreiten gegen mich, weil ich als der Gefährlichere von uns beiden galt: Am 18. Dezember 1979 erfolgte der Entzug meiner Lehrbefugnis. Edward Schillebeeckx hat mit unseren Freunden der Internationalen Zeitschrift CONCILIUM mutig Stellung genommen gegen diese römische Maßnahme. Ich blieb weiterhin Mitglied in der Stiftung Concilium, und wir hatten noch viele Jahre eine gemeinsame fruchtbare Zusammenarbeit und freundschaftliche Kontakte.

Der Autor

Hans Küng, geb. 1928 in Sursee/Luzern, war von 1963–1996 Professor der dogmatischen und ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung (seit Konflikt mit Rom 1980 fakultätsunabhängig). Seit 1995/96 Professor emeritus und Präsident der Stiftung Weltethos Tübingen/Zürich. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Der Islam. Geschichtliche Umbrüche – gegenwärtige Herausforderungen" in Heft 5/2005.

Anschrift: Waldhauserstraße 23, D-72076 Tübingen.

Aber nun ist Edward Schillebeeckx von uns gegangen: Er, der große systematische Denker, der historisch reflektierte Dogmatiker, der stets seelsorglich ausgerichtete Wissenschaftler und von der biblischen Botschaft durchdrungene Christ, war Wegbegleiter von ungezählten Theologen und Laien in aller Welt. Mein letzter theologischer Wunsch, der wohl auch der seine wäre: Der von uns gemeinsam gegangene Weg möge von den künftigen Theologengenerationen weitergegangen werden und sich schließlich doch auch in der ganzen katholischen Kirche durchsetzen.

Mehr als Kirchenpolitik

Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (Hg.): Eine jede hat ihre Gaben. Studien, Positionen und Perspektiven zur Situation von Frauen in der Kirche, 188 S., Ostfildern: Klens Verlag 2008, € 22,90

Johannes Panhofer/Sebastian Schneider (Hg.): Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort, 240 S., Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2009, € 22,90

Paul M. Zulehner/Katharina Renner: Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum, 202 S., Ostfildern: Schwabenverlag 2006, € 25,00

Die katholische Kirche hierzulande durchläuft gegenwärtig einen tiefgreifenden Wandlungsprozess, der in seinen Auswirkungen vielfach noch unterschätzt wird. Sinkende Kirchensteuereinnahmen und zurückgehende Mitgliederzahlen machen tiefe Einschnitte in bestehende Strukturen notwendig. Was von den Diözesanleitungen als „Weiterentwicklung pastoraler Strukturen" verkauft wird, entpuppt sich nicht selten als Rückzug aus der Fläche und neuerliche Priesterzentrierung.

Diese Umbrüche werden nicht allein durch Pastoralplanung und Administration in den Griff zu bekommen sein. Dass sie zugleich das theologische Selbstverständnis in Frage stellen, wird in der Reformdebatte kaum zur Kenntnis genommen. Denn wie die Kirche ihren liturgischen, pastoralen und diakonalen Auftrag auch zukünftig erfüllen kann, werden Unternehmensberatungen, soziologische Forschungsinstitute oder Organisationsberater nicht beantworten können. Dabei wäre, wie drei Neuerscheinungen zeigen, aus genuin theologischer Perspektive hierzu eine Menge zu sagen.

Pastoralreferenten und -referentinnen sind in den vergangenen Jahrzehnten zum besonderen Kennzeichen der deutschsprachigen Ortskirchen geworden. Jugendarbeit, Sakramentenkatechese und Familienpastoral in den Gemeinden oder viele

Bereiche der kategorialen Seelsorge sind ohne sie kaum noch vorstellbar. Der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner und seine Mitarbeiterin Katharina Renner fragen in ihrem Buch *Ortsuche*, wo kirchlich besoldete Laientheologen ihren Ort in der Kirche haben: Sind Pastoralreferenten in erster Linie hauptamtlich beim Bistum beschäftigte Laien oder werden sie angesichts des Priestermangels zunehmend zu „Ersatzpriestern", auch wenn ihnen für bestimmte Leitungsaufgaben und liturgische Dienste die Weihevollmacht fehlt?

Die Studie ist genauso erhellend wie ernüchternd: Bis heute gibt es kein klares Profil dieses pastoralen Berufes. Oder anders gesagt: Das Selbstverständnis dieser Berufsgruppe ist mehr als uneinheitlich. Die Bandbreite reicht von einem ausgeprägten laikalen Selbstverständnis bis hin zu einem faktisch priesterlichen Selbstbild. So verwundert es nicht, dass auch die kirchliche Bindung der Befragten - zwischen Beheimatung und Entfremdung - äußerst heterogen ist. 90 Prozent von ihnen verstehen sich vorrangig als Seelsorger und Seelsorgerinnen. Der Gemeindebezug tritt demgegenüber deutlich in den Hintergrund; so sehen sich nur 45 Prozent ausdrücklich für das gemeindliche Leben verantwortlich.

Die Studie vom Jahresanfang 2006, die vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz zunächst äußerst skeptisch begleitet worden war und der ähnliche Erhebungen zur Rolle von Priestern und Diakonen vorausgegangen waren, will für die anstehenden Reformprozesse eine Entscheidungsgrundlage zur Verfügung stellen. Zugleich zeigen die gesammelten Antworten aber auch anschaulich, warum das Miteinander von Klerikern und Laientheologen so stark konfliktbehaftet ist. Zum einen sind die in beiden Berufsgruppen vertretenen Kirchenbilder oft kaum noch miteinander zu vermitteln. Zum anderen haben die befragten Laienmitarbeiter aber auch den Eindruck, die ihnen „eigenen Qualifikationen nicht hinreichend ausspielen zu können" (S. 17). Berufliche Belastungen resultieren beispielsweise aus der unklaren Berufsrolle (36 Prozent), dem schlechten Erscheinungsbild der Kirche (64 Prozent) oder dem Gefühl, nicht qualifikationsadäquat eingesetzt zu sein (22 Prozent).

Die Studie, die durch eine kurze Zusammenfassung eingeleitet wird, bietet mehr als trockene Statistik. Lebendige „O-Töne" aus dem Kreis der Befragten durchziehen den gesamten Band. Zulehner und Renner enthalten sich einer theologischen Bewertung der erhobenen Befunde. Das ist wissenschaftlich redlich und entspricht dem pastoralsoziologischen Selbstverständnis ihrer Disziplin. Für die Weiterarbeit wird es aber unumgänglich sein, die Antworten auch ekklesiologisch zu betrachten. Dabei wird man wohl nicht um die Feststellung herumkommen, dass nicht alle Wünsche, die an die Kirchenleitungen gerichtet werden, theologische Zustimmung erwarten können. Hier dürfte noch eine Menge an kirchenpolitischem Sprengstoff verborgen liegen. Unterhalb dieser grundsätzlichen Ebene könnten die Bistumsleitungen - das macht die Studie ebenfalls deutlich - aber eine Menge tun, die insgesamt in breitem Maße vorhandene Berufsfreude zu verstärken: durch arbeitsrechtliche Verbesserungen, das Vermeiden von Willkür bei Pfarrerwechseln oder durch eine bessere Anerkennung der geleisteten Arbeit.

Am Ende stehen vier mögliche Zukunftsszenarien: Pastoralreferenten werden sich nur noch auf großräumige Pastoralprojekte beschränken, auf Dauer ganz verschwinden oder zumindest deutlich weniger werden, wenn künftig die Zugangsvoraussetzungen für Weiheämter geändert oder Ehrenamtliche stärker gefördert werden sollten. Oder aber die derzeitige Entwicklung setzt sich fort: „Die Vielfalt wird größer, die Spannungen auch. Kurskorrekturen werden immer schwieriger" (S. 172). Die Autoren enthalten sich einer Prognose, doch scheint das letzte Szenario am wahrscheinlichsten. Die Studie macht wenig Hoffnung, dass es für Pastoralreferenten jemals ein klares Profil wird geben können. Letztlich verdankt sich diese Berufsgruppe kirchenpolitischen Entwicklungen, nicht ekklesiologischen Überlegungen.

In Österreich haben der Priestermangel und die darauf fußenden kirchenpolitischen Weichenstellungen zwei ganz neue Berufsbilder hervorgebracht: Pfarrassistenten und -moderatoren. Erstere, Laientheologen oder Diakone, sind in Gemeinden ohne ortsansässigen Pfarrer als nichtpriesterliche Leitungspersonen tätig, auch wenn die Letztverantwortung für die Seelsorge bei einem Priester, dem übergeordneten Pfarrmoderator, verbleibt. Das Modell ist heftig umstritten: Stellt es für die einen eine akzeptable Notlösung dar, stiftet es für die anderen aufgrund der damit verbundenen amtstheologischen Unstimmigkeiten mehr Unheil als Nutzen. Beiden Deutungen verweigert sich der Band *Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort* von Johannes Panhofer und Sebastian Schneider: Die beiden wollen die kirchenpolitischen Kontroversen außen vor lassen und aufzeigen, welche „neuen, ermutigenden Kirchen-Erfahrungen" (S. 11) mit diesem Modell möglich sind.

Die Idee hierzu verdankt sich den seit 1997 regelmäßig in Salzburg stattfindenden Treffen österreichischer Pfarrassistenten. Neben den Erfahrungen der Pfarrassistenten und Pfarrmoderatoren kommt auch die Sicht der Diözesanleitung und der Gemeindeglieder zu Wort. Die gesammelten Beiträge sind ehrlich und glaubwürdig. Vor Ort kann Seelsorge auf diese Weise gelingen (auch wenn die diakonale Sendung der Kirche in den geschilderten Erfahrungen merklich unterbestimmt bleibt).

Eine strukturelle Lösung der gegenwärtigen Herausforderungen, denen sich die Kirche in ihrem Innern wie in der spätmodernen Gesellschaft gegenübersieht, wird man von diesem Leitungsmodell aber nicht erwarten dürfen. Hierfür wird es notwendig sein, dass die Kirchenleitungen tiefergehenden amtstheologischen Überlegungen nicht mehr ausweichen. Neben der immer wieder diskutierten Weihe sogenannter „viri probati" wird zu fragen sein, ob neben dem Diakon mit Zivilberuf Ähnliches nicht auch für Priester denkbar sein sollte.

Viel ist auch bereits über die Rolle von Frauen in der Kirche und ihrer Ämterhierarchie geschrieben worden. Hier Neues zu sagen, fällt schwer. Bei einer sorgfältigen theologischen Analyse kann dies jedoch gelingen, wie die qualitativ wie quantitativ angelegte Studie der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands mit dem Titel *Eine jede hat ihre Gaben* beweist. Mit Augenmaß, Realismus und gedanklicher Klarheit zeigen die Beiträge aus systematischer, kirchenrecht-

licher, liturgiewissenschaftlicher und pastoraltheologischer Sicht, was kirchlich möglich sein könnte, wie die verschiedenen Ämter fruchtbar zusammenwirken können und wie alle Christen - Frauen und Männer, Laien und Kleriker, Haupt- und Ehrenamtliche - gemeinsam verantwortlich sind für die Plausibilisierung und Fortschreibung der christlichen Botschaft. Zu Recht formuliert Magdalena Bogner am Ende als Fazit: „Gelebte Charismen verändern Kirche und Welt" (S. 182). Besonders hervorzuheben ist das theologisch differenzierte Verständnis von Charisma, auf dem die Studie fußt: ein Begriff, der sonst gern für alles Mögliche kirchenpolitisch in die Pflicht genommen wird.

Die Studie ist eine wirkliche Entdeckung (auch wenn das kitschige Cover sehr stört). Die gegenwärtigen Umbrüche zu meistern, wird der Kirche in unserem Land nur im Zusammenspiel von redlicher und präziser theologischer Arbeit, transparenter kirchenpolitischer Entscheidungsprozesse und engagierter Glaubenspraxis gelingen: ein Zusammenspiel, das gegenwärtig viel zu selten gesucht wird und noch seltener gelingt.

Axel Bernd Kunze

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 46. Jahrgang / Februar 2010 · Heft 1

WISSENSCHAFTLICHES KOMITEE

Gregory Baum, Montreal/QC., Kanada
José Oscar Beozzo, São Paulo/SP, Brasilien
Wim Beuken, Louvain, Belgien
Leonardo Boff, Petrópolis, Brasilien
John Coleman, Los Angeles/CA., USA
Christian Duquoc, Lyon, Frankreich
Virgil Elizondo, San Antonio/TX., USA
Sean Freyne, Dublin, Irland
Claude Geffré, Paris, Frankreich
Norbert Greinacher, Tübingen, Deutschland
Gustavo Gutiérrez, Lima, Peru
Hermann Häring, Tübingen, Deutschland
Werner G. Jeanrond, Glasgow, Großbritannien
Jean-Pierre Jossua, Paris, Frankreich
Maureen Junker-Kenny, Dublin, Irland
François Kabasele Lumbala, Kinshasa, Dem. Rep. Kongo
Nicholas Lash, Cambridge, Großbritannien
Mary-John Mananzan, Manila, Philippinen
Alberto Melloni, Reggio Emilia, Italien
Norbert Mette, Münster, Deutschland
Dietmar Mieth, Tübingen, Deutschland
Jürgen Moltmann, Tübingen, Deutschland
Teresa Okure, Port Harcourt, Nigeria
Aloysius Pieris, Kelaniya/Colombo, Sri Lanka
David Power, Washington/D.C., USA
Giuseppe Ruggieri, Catania, Italien
Paul Schotsmans, Louvain, Belgien
Mary Shawn Copeland, Milwaukee/WN., USA
Janet Martin Soskice, Cambridge, Großbritannien
Elsa Tamez, San José, Costa Rica
Christoph Theobald, Paris, Frankreich
Miklós Tomka, Budapest, Ungarn
David Tracy, Chicago/Ill., USA
Marciano Vidal, Madrid, Spanien
Ellen van Wolde, Tilburg, Niederlande

concilium

Zu diesem Heft

Die Bibel als Wort Gottes

Dennis Gira, Diego Irarrázaval und Marie-Theres Wacker

In den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war eines der bedeutendsten „Zeichen der Zeit", die man innerhalb der katholischen Kirche wahrnehmen konnte, ein neu erwachtes, in der jüngeren Geschichte beispielloses Interesse an der Bibel. Überall auf der Welt wurde die Bibel von einer großen Anzahl von Menschen gelesen, diskutiert, studiert und meditiert. Als äußerst wichtig und hilfreich erwies sie sich im alltäglichen Leben der Menschen, die sich in christlichen Basisgemeinden und Bibelkreisen in Lateinamerika, Afrika, Westeuropa und darüber hinaus engagierten. Man unternahm viel, um die Bibel in die jeweiligen Muttersprachen zu übersetzen, vor allem im Süden. Andere Übersetzungsprojekte hatten sich zum Ziel gesetzt, die Botschaft der Bibel in einer Sprache darzustellen, die moderne Leser verstehen können. Katholische Bibelwissenschaftler übernahmen dankbar ein breites Spektrum historisch-kritischer Methoden, um den Sinn der biblischen Texte innerhalb des Kontextes des Nahen Ostens im Altertum zu erforschen. Die Systematische Theologie verabschiedete sich von Methoden, welche die Bibel als „Steinbruch" benutzten, aus dem sich Theologen bedienen konnten, um mittels willkürlich entnommener Textabschnitte dogmatische Wahrheiten zu begründen. Sie suchten nun stattdessen nach Wegen, ihre theologische Arbeit in biblischen Kategorien und Strukturen zu verankern. Sowohl der Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie, insbesondere bei der Eucharistiefeier, als auch die nachdrückliche Empfehlung, dass die Predigten die Schriftlesung vom Tag auslegen sollten, sollten dazu beitragen, die Bibel als das Wort Gottes den Gläubigen näherzubringen.

Die Bischofssynode des Jahres 2008 zum Thema „Das Wort Gottes in der Sen-

dung und im Leben der Kirche“[1] kann als eine Art Zwischenbilanz der Situation nach vier Jahrzehnten biblischer Erneuerung in der Theologie und im Leben der Kirche interpretiert werden. Die Synode wertete vergangene Bemühungen und Entwicklungen aus, reflektierte das, was heute passiert, und entwickelte Perspektiven für die Zukunft. Die Ergebnisse dieser Arbeit wurden in konzentrierter Form in den 55 Vorschlägen dargelegt, die eine Reihe von grundlegenden theologischen Themen ansprechen und Leitlinien für das innerkirchliche Leben und für die Sendung der Kirche anbieten, das Wort Gottes der Welt so zu vermitteln, dass es Bedeutung erlangt.

I. Grundlegende theologische Fragen

Heute stehen die grundlegenden Fragen und Herausforderungen im Zusammenhang mit der Bibel und deren Bedeutung in und für die Kirche wahrscheinlich noch klarer vor Augen als vor vierzig Jahren. Eine der wichtigsten Fragen betrifft den Ausdruck „Wort Gottes“ selbst. Welchen Sinn kann diese Formulierung haben, wenn damit die Bibel charakterisiert werden soll? Wie können wir die „Stimme“ Gottes inmitten der menschlichen Stimmen, die in diesen alten Texten sprechen, identifizieren? Und wie kann dieser Begriff vor der Kritik derer Bestand haben, die behaupten, dass Worte, die den Anspruch erheben, „Worte Gottes“ zu sein, in den allermeisten Fällen einfach menschliche Machtinteressen verschleiern? *Jürgen Werbick* folgt dem philosophischen Weg, den Paul Ricœur gebahnt hat, und plädiert in diesem Sinne für eine „Hermeneutik des Zeugnisses“: Wir können biblische Texte als Antworten auf einen Anruf lesen, dann auf die Antworten hören und von daher den Anruf, der vernommen worden ist, zu verstehen versuchen. Auf diese Weise ist es möglich, mit menschlichen Vermittlungen zu rechnen und das „Wort Gottes“ als ein „ursprüngliches Wort“ zu denken, das allen menschlichen Antworten darauf vorausliegt. In seinem Beitrag entfaltet Jürgen Werbick diese Art von Hermeneutik für christliche Gemeinden, die aktiv die Bibel lesen.

Was die christologische Bedeutung von „Wort Gottes“ betrifft, so haben Christen darüber nachzudenken, was es für dieses Wort bedeutet, dass es Fleisch wird, sich inkarniert. Diese Metapher ist auch für die Bibel selbst und ihre notwendigen Übersetzungen von Bedeutung, wie *Frédéric Boyer* darlegt. Die Worte der Bibel müssen in den Sprachen dieser Welt fleischliche Gestalt annehmen und auf diese Weise konkret ins Leben der Menschen gelangen. Von Anfang an ist das Christentum ein vielsprachiges und multikulturelles Projekt, das eine Herausforderung für die Sprachen/Ausdrucksweisen ihrer jeweiligen Umgebung darstellt, sich aber auch in neue Kontexte inkulturiert. Boyer entwirft anhand dieser Leitlinien eine Skizze der Christentumsgeschichte.

Doch ist es möglicherweise nicht zu engstirnig, den Begriff „Wort Gottes“ lediglich den beiden „biblischen Religionen“ Judentum und Christentum vorzubehalten? Was können wir zur Gegenwart des „Wortes Gottes“ in anderen Religionen,

vor allem im Islam, aber auch in den verehrungswürdigen Traditionen Asiens (Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus ...) sagen? *Claude Geffré* greift auf das biblische Motiv von Gottes Bundesschluss mit Noach zurück, um zu zeigen, dass die religiösen Traditionen aller Kulturen als „Sakramente" des Heils betrachtet werden können. Er schlägt vor, von „differenzierten Offenbarungen" zu sprechen und anzuerkennen, dass die Begriffe „Wort Gottes", „Heilige Schrift" und „Inspiration" analog zu verstehen sind und in analoger Weise auf die Schriften aller Religionen angewandt werden können.

II. Ekklesiologische Fragen

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden Lateinamerika und die Karibik sozusagen zum Vorzeigemodell für den Geburtsort einer neuen Bibelbewegung, die für Kirche und Theologie weitreichende Folgen hatte. *Pablo Richard* erinnert uns daran, wie das Bibellesen in den christlichen Basisgemeinden Leben und Bibel miteinander ins Gespräch bringt und zur Herausforderung für traditionelle Formen der Liturgie, Katechese und wissenschaftlichen Exegese wird, indem es beharrlich einen Kurs zwischen Fundamentalismus und Subjektivismus beibehält. Diese in höchstem Maß spirituelle Bewegung, praktisch und politisch gleichermaßen, hat die Kraft, neue Definitionen dessen hervorzubringen, was ein Lehramt in der Kirche und für sie sein sollte und könnte.

Catherine Hilkert macht darauf aufmerksam, dass nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Laien das Wort Gottes innerhalb der Eucharistiefeier auslegen konnten - was vor einigen Jahren offiziell zurückgenommen wurde. Sie beruft sich auf die Schrift, auf liturgische Formeln und auf Stimmen von Theologen und Bischöfen, um zu zeigen, dass die Predigt von Laien in der Eucharistiefeier vollkommen mit der Lehre der Kirche übereinstimmt und dass die jüngsten Argumente für den Ausschluss der Laien vom Predigtdienst nicht stark genug sind, um das zu beweisen, was sie behaupten.

Pauline Viviano zeigt zwei miteinander in Konflikt befindliche Entwicklungen innerhalb der katholischen biblischen „Erweckung" seit den 1960er Jahren auf. Während Laien dazu ermutigt wurden, die Bibel zu lesen und anhand der Bibel zu beten, wandten sich Bibelwissenschaftler dankbar den historisch-kritischen Methoden zu, die sie vorher nicht anwenden durften. Für die Exegeten wurde die Bibel zu einem faszinierenden Buch der Vergangenheit, während die Leute in den Kirchenbänken nach dem Sinn der biblischen Texte für ihr gegenwärtiges Leben fragten. Ein Ausweg aus diesem Dilemma kann Viviano zufolge nicht bei einem Wiederaufwärmen alter Verdächtigungen gegen die Bibelwissenschaften beginnen, sondern muss die Ergebnisse der historischen Bibelforschung ernsthaft einbeziehen.

III. Neue Subjekte treten in Erscheinung

Inmitten von schwerwiegenden sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Krisen werden in unserer Welt Glaubensweisen notwendigerweise mitbetroffen sein. *Mercedes Lopes* lädt ihre Leser und Leserinnen dazu ein, neue historische Subjekte in den traditionellen lateinamerikanischen Basisgemeinden auszumachen. Indigenas, Mestizen und afroamerikanische Gemeinden lesen die Bibel im Licht ihrer Erfahrungen. Es entstehen feministische Leseweisen wie auch solche, die über männliche Perspektiven auf die Bibel nachdenken. „Die Armen" stellen sich in unterschiedlichen Farben und Geschlechtern dar und schlagen sich mit der Verwüstung ihrer Umwelt und auch mit neuen Formen der Magie herum, die durch die Massenmedien Verbreitung finden. Lopes tritt für eine kritische Spiritualität als Quelle der Hoffnung ein.

Auf dem afrikanischen Kontinent muss der pastorale Dienst der Bibelauslegung beharrlich einen Weg zwischen Fundamentalismus und Esoterik suchen. *Paulin Poucouta* gibt uns einen Überblick über die Situation, wobei er mit dem Stellenwert der Bibel in der Liturgie beginnt und dann auf den breiteren Kontext der afrikanischen Kultur zu sprechen kommt. Er integriert in seinen Beitrag auch eine knappe Auswertung der beiden afrikanischen Synoden und davon, wie sie die Bibel benutzten. Von besonderem Interesse sind seine Bemerkungen über die katholische feministische Theologie und Exegese in Ländern wie Nigeria und der Demokratischen Republik Kongo.

In Nordwesteuropa verliert das Christentum seine religiöse und kulturelle Vorrangstellung. Besonders junge Menschen sind immer weniger mit christlichen und von daher auch biblischen Traditionen vertraut. In einem solchen Kontext die Bibel, das Alte Testament, zu unterrichten, stellt eine sowohl methodische als auch hermeneutische Herausforderung dar. *Walter Moberly* schlägt vor, die „Einleitung ins Alte Testament" in der Weise umzugestalten, dass sie ein breitgefächertes Spektrum von Lektüreperspektiven berücksichtigt und die Verbindung zwischen biblischen Texten und Traditionen einerseits sowie den Fragen, die die jungen Studenten mitbringen, andererseits, aufzeigt.

Das *Theologische Forum* in dieser Ausgabe stellt die Neuausgabe der Predigten Erzbischof Oscar Romeros vor und setzt die Diskussion über „Monotheismus und Gewalt" fort, die in CONCILIUM 2009/4 begonnen wurde.

Für hilfreiche Vorschläge und tatkräftige Unterstützung möchten wir folgenden Personen unseren Dank aussprechen: Rafael Aguirre, Erik Borgman, Rosino Gibellini, Werner Jeanrond, Miriam Leidinger, Paul Murray und Elaine Wainwright.

[1] Sie fand vom 5. bis 26. Oktober 2008 in Rom statt. Eine Dokumentation findet sich im Osservatore Romano in den Ausgaben vom 10., 17., 24. und 31. Oktober sowie vom 7. November. Vgl. auch www.vatican.va (Suchfunktion: Bischofssynode 2008).

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

concilium

Thema: Die Bibel als Wort Gottes

Gott gibt sein Wort

Vom Ursprung und der Herausforderung des Verstehens

Jürgen Werbick

I. Wer spricht, wenn Gott spricht?

Was geht eigentlich vor sich, wenn Gott spricht? Kulturbeflissene Touristen können in Griechenland, Ägypten und anderswo einiges darüber erfahren: wie in den antiken Tempeln die Worte der um ein Orakel Bittenden vor ihrem Gott von den Priestern unbemerkt belauscht wurden, so dass man eine passende Antwort formulieren konnte und sie den Orakelnehmern als Gottes eigenes Wort übermittelte; wie man die Laute absichtsvoll in Menschensprache übersetzte, welche in Trance versetzte Medien als „Gottesbotschaft" hervorbrachten. Alles Lug und Trug? Oder präzis informierte und taktisch geschickt eingesetzte politische Einflussnahmen?

Für die Zeitgenossen ist es fast schon ausgemacht, dass von Gottes Sprechen - wie von seinem Handeln - nur in einem Sprachspiel die Rede sein kann, das mit der „Entzauberung" unserer Welt und der Rationalisierung unseres Weltverhältnisses[1] der Vergangenheit angehört; jedenfalls wenn man die Worte „wörtlich" versteht. Wir handeln in der Welt und erklären uns Weltzusammenhänge unter der selbstverständlichen Voraussetzung, dass darin keine übermenschlichen Mächte oder Botschaften begegnen, sondern nur menschliche Handlungs- und Kommunikationszusammenhänge oder Umstände, auf die menschliches Handeln sich bezieht, um sie anzueignen, zu transformieren und „das Beste daraus zu machen".

Entspringen nicht auch geschichtliche Offenbarungsansprüche menschlich-allzumenschlichen Handlungsstrategien? Religionsgeschichtliche oder religionssoziologische Untersuchungen registrieren zwar genau, wie in religiösen Überlieferungen von Offenbarung bzw. ursprünglicher von Offenbarungen im Plural die Rede ist. Aber an die Stelle der „naiven" Frage, ob zu Recht von Offenbarung geredet wird, tritt die ganz andere, was Menschen oder soziale Systeme damit erreichen wollten bzw. davon hatten, bestimmte geschichtliche Phänomene als Gottesoffenbarung auszugeben, und was es unter den jeweiligen historischen Bedingungen des Verstehens bedeutete, eine „Botschaft" als Gottes Wort zu verkünden. Lassen sich hier nicht Strategien der Bedeutsamkeitssteigerung bis hin zur Tabuisierung bestimmter Wertsetzungen oder Einschätzungen erkennen? Der Prophet verkündigte als Wort Gottes, was unbedingt gelten und von den Hörern nicht in Frage gestellt werden soll; er griff zu einem im gegebenen Kontext höchst effektiven Legitimationsverfahren.[2] Sich selbst musste er dadurch legitimieren, dass „seine" Gottesoffenbarung die Situation tatsächlich richtig - wirkungsgeschichtlich erfolgreich - deutete, herausfordernde Perspektiven öffnete und sich in der Zukunft bewährte. Oft genug scheiterten die prophetischen Interventionen, was zur Delegitimierung des angeblichen Propheten führte. Sind Gottes-Worte also nur geschichtlich folgenreiche Versuche, sich in einer religiösen Überlieferung mit der eigenen Botschaft erfolgreich zu positionieren und für das verkündete Gotteswort Gehorsam zu finden? Ist die Inanspruchnahme von Offenbarungsqualität letztlich *nichts anderes als* ein erfolgreiches Verfahren, Bedeutsamkeit, ja Unwidersprechlichkeit zu erzeugen?

Religionsgeschichte und Religionssoziologie wollen nicht geradewegs ausschließen, dass man mit dem Anspruch, Gottes Wort zu verkünden, irgendwie Recht haben kann. Aber sie beschreiben gezielt nur die Strategien, die im einen Fall zum Erfolg führten, in anderen Fällen nicht. Sie analysieren die Umstände, die den Erfolg oder den Misserfolg begünstigten. Explizit religionskritische Interventionen „wissen mehr". Sie wissen, dass in „Gottes Wort" niemand anderes spricht als der Wunsch unterdrückter und um ihr Selbstsein gebrachter Menschen, endlich als sie selbst gewürdigt und aus der Hinfälligkeit eines menschlich sinnlosen Daseins gerettet zu werden. Wenn man diesem Wunsch nach dem Mund redet, hat man die Elenden und Unterdrückten in der Hand. Das haben die religiösen „Genies" aller Zeiten gewusst. So haben sie sich zu Sachwaltern eines Gottesworts gemacht, um sich die Aura göttlicher Heilsbringer anzueignen.

So könnte man sich menschlich-allzumenschliche Ansprüche erklären, ein Gotteswort zu künden - und den Gehorsam, den Menschen diesem Wort entgegenbrachten: Wo Gott spricht, da sprechen *in Wirklichkeit* Menschen, die sich in Gottes Rolle hineinsprechen, um eigene Legitimations- oder Machtansprüche zu sakralisieren. Damit ist es in Zeiten eines aufgeklärten, entmythologisierenden Bewusstseins vorbei. Hier werden die tatsächlichen Sprecher des „Gottesworts" identifiziert und in ihren Absichten entlarvt. Aber ist damit alles gesagt?

II. Gott spricht im Menschenwort

Menschen sprechen mit, wenn „Gott" spricht. Sprechen sie nicht allein, im menschlich-allzumenschlichen *Eigen*-Interesse, im Funktionskreis erforderlicher und auf verschiedenen Wegen erbrachter gesellschaftlicher *Leistungen*, wenn guten Gewissens oder mit mehr oder weniger unlauteren Absichten von Gottes Wort die Rede ist? Man kann über alles funktionalistisch reden. Gäbe es die sozialen Funktionen von Offenbarungsansprüchen nicht, so wären sie kein sozialer Faktor in einer gemeinschaftlichen Lebens- und Glaubenswelt; so hätten der Gehorsam gegenüber Offenbarungsbehauptungen und das Sich-Einlassen auf sie keine Auswirkungen im sozialen Feld. Aber sind sie deshalb nichts anderes als diese Auswirkungen im Feld gesellschaftlicher Verständigung und/oder individueller Identitätsbildung?

Zu bedenken wäre ja schon dies: Was bestimmte gesellschaftliche oder biographische Leistungen erbringt, ist nicht „automatisch" von der Leistungs-Anforderung hervorgebracht, die es mehr oder weniger passgenau zu befriedigen scheint. Funktionalistische Analysen sind nicht selten von dem Vorurteil begleitet, ein Bedürfnis produziere sich seine Erfüllung selbst; es erfinde sich einfach, was es brauche: Legitimationsbedürfnisse produzierten sich Legitimationen; Hoffnungen produzierten sich verlässliche Verheißungen, an die sie sich halten können; Ängste produzierten Rettungs- und Heilsperspektiven; die leidvolle Erfahrung des Todesschicksals produziere Vorstellungen eines ewigen Lebens.

Was ist von diesem Vorurteil zu halten, dem man sich kaum entziehen kann? Es ist klar, dass es von Feuerbach über Nietzsche bis Freud und darüber hinaus die Logik religionskritischer Argumente trägt[3]: Die Gemeinde derer, die sich in einem bestimmten Bedürfnis verbunden fühlte, *„schuf* [...] sich ihren ‚Gott' nach ihrem Bedürfnis".[4] Aber ganz so einfach ist es nicht mit den Kausalitäten. Nietzsche selbst gibt zu bedenken: „Das Bedürfnis gilt als die Ursache der Entstehung: in Wahrheit ist es oft nur eine Wirkung des Entstandenen."[5] Am Entstandenen zeigt sich das Bedürfnis bzw. bildet es sich aus, entdeckt und artikuliert es sich. Aber was ist da entstanden - und wie entsteht es? Kaum glaubhaft, dass die Religionen einfach nur aus einem „Irrtum in der Auslegung bestimmter Naturvorgänge" entstanden sind, aus einer „Verlegenheit des Intellekts".[6] Sie sind unvordenklich da. Der Versuch, sie zu diskreditieren, indem man zu zeigen versucht, auf welchen „Irrgängen der Vernunft" sich die Religion „in's Dasein geschlichen" hat[7], ist nicht weniger bedürfnisbestimmt, „projektiv", als es religiöse Überzeugungen je sein könnten. Er ist bestimmt von dem Bedürfnis, von der Religion freizukommen. Der

Jürgen Werbick, geb. 1946 in Aschaffenburg, ist Professor für Fundamentaltheologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Er forschte in den letzten Jahren zu Fragen der Gotteslehre, der Ekklesiologie und der theologischen Wissenschaftstheorie. Veröffentlichungen u.a.: Den Glauben verantworten (Freiburg i. Br. ^{3}2005), Gott verbindlich. Eine Gotteslehre (Freiburg i. Br. 2007), Grundfragen der Ekklesiologie (Freiburg i. Br. 2009). Anschrift: Katholisch-theologische Fakultät der WWU Münster, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Streit über die „wahren Ursachen" religiöser Überzeugungen ist deshalb müßig; die genaue Analyse der Vorgänge, in denen sich an ihnen bestimmte Bedürfnisse gebildet haben, die dann ihrerseits die Ausbildung religiöser Überzeugungen entscheidend mitbestimmt und sie in spezifischer Weise in Dienst genommen haben mögen, ist es nicht. Religiöse Überzeugungen sind lebendig in den Kraftfeldern gesellschaftlich-biographischer (Selbst-)Verständigung. Sinn und Kraft durchdringen sich immer schon unauflöslich und sind - als Konfliktgeschehen - in ihrem Miteinander, Ineinander und Gegeneinander eben nur von einer konfliktsensiblen Hermeneutik aufzuhellen.[8]

Das bedeutet aber auch grundsätzlich, dass mein Hervorbringen und mein Hervorgebrachtwerden in der distanziert-differenzierenden Beobachterperspektive nicht hinreichend klar unterschieden werden können. Es bedeutet, dass menschlich-religiöse *Poesie* und die in solcher Poesie zum Tragen kommende *Inspiration* zwar begrifflich unterschieden werden müssen - da das Eine die logische Voraussetzung oder die Vor-Gabe des Anderen ist -, dass aber nicht mehr konkret identifiziert und differenziert werden kann, was als Inspiration und was als Poesie anzusehen ist. Die Inspiration gibt es nicht „chemisch rein" für sich; sie ist nur in dem da, was sie inspirierte: in ihrer poetischen Ausgestaltung. Theologienäher formuliert: Ein Anruf wird gehört; er ruft die Antwort der Zeugen hervor. Die Antwort kann für sich genommen werden, so als ergreife der Antwortende selbst das Wort, um sich zu legitimieren, zu privilegieren, zu trösten u.a.m. Sie kann aber auch als Antwort, als Zeugnis gehört und gelesen werden, um darin den Anruf zu hören und zu verstehen, der *diese* Antwort hervorrief[9] - und in ihr widerhallt, ganz gleich, was in dieser Antwort sonst noch mitsprechen mag. Miteinander, Gegeneinander, ja Konflikt der Hermeneutiken, schon der Verstehenszugänge und Hörbereitschaften; unauflösbares Ineinander von Anruf und Antwort, das schließlich zu diesem Leitsatz der Offenbarungs- und Zeugnishermeneutik führt: In der Antwort haben wir das Wort.[10] Und nur eine Offenbarungs- und Zeugnishermeneutik kann von ihrer Voraussetzung her den Versuch machen, im „objektiv" Ununterscheidbaren von der Antwort auf den Anruf, auf das Wort zurückzufragen; kann damit rechnen, dass die Antwortenden nicht aus Eigenem das Wort ergreifen, sondern sich - zu Recht - mit der Möglichkeit zur Antwort beschenkt wissen.

III. Wort in der Antwort

Zeugnishermeneutik: Sie versucht dem *Woher* auf die Spur zu kommen - und dann auch zu würdigen, wohin sich die Zeugin oder der Zeuge von dem Wort herausgefordert wissen, auf das sie oder er Antwort geben, mehr noch: *Antwort sein* wollen. Solche Zeugnishermeneutik darf sich in anthropologisch Grundlegendem verorten: Das Selbst-Zeugnis oder die Ich-Botschaft eines Menschen, die Botschaft also, für die er im kommunikativen Miteinander, in dem sich Identitäten ausbilden, zuerst und zuletzt um aufmerksames Gehör bittet - und in

diesem Gehör auflebt -, ist Antwort auf die Worte, die ihn ins Leben hineingerufen haben, ihm auf seinen Weg mitgegeben wurden und diesen Weg immer wieder neu vorzeichnen, begleiten oder „kommentieren". Die Worte, der Anruf, die Botschaften, auf die ein Menschenleben Antwort sein will oder sein muss: Wir kennen sie oft nicht einmal. Manchmal graben sie sich tief in ein Menschenschicksal ein, werden sie einem Menschen zum Schicksal; vor allem dann, wenn ein Mensch mit diesem Wort nicht leben kann: mit einer Herausforderung, die ihn in die falsche Richtung ruft, ihn unendlich überfordert, ihn mit Misstrauen infiziert, zu Wohlverhalten und Gehorsam zwingt oder abgründig entwürdigt. Zur einzig angemessenen Antwort - der entschiedenen Zurückweisung - fehlt oft die Kraft. So müssen Menschen versuchen, das Wort über ihr Leben irgendwie zu widerlegen. Oder sie geben ihm gegen sich selbst Recht und lassen sich von ihm aburteilen: Was es forderte, konnte man nicht leben. So ist es das Urteil über den, der ihm nicht gewachsen war. Wie abgründig, wenn die elementare Botschaft über ein Leben das Nein ist: Nein, du solltest nicht leben - es ist nicht gut für dich und für andere, dass du lebst! Wer mit einer „unmöglichen" Botschaft leben muss, dem bleibt kaum eine Chance, in die Fülle des Lebens hineinzufinden, solange die zerstörerische Macht dieser Botschaft nicht gebrochen ist. Das ihm gegebene Wort ist eine verhängnisvolle Gabe, ein Danaergeschenk, aus dem sich die Mächte des Unheils in sein Leben ergießen. Er bezeugt wider Willen - schicksalhaft -, welches *böse* Wort ihn dazu verurteilt, Antwort zu sein.

Aber es gibt auch die *guten Worte.* Wir haben sie uns so wenig selbst gegeben wie die bösen. Sie zu hören und aufzunehmen bringt dem Leben Weite und eine gute Herausforderung ein, gibt ihm Perspektive und Hoffnung: ein Wort des Zutrauens, ein Treueversprechen, ein Wort der Wertschätzung; durchaus auch eine Forderung, an der ich entdecke, wer ich selbst bin, und die mir eine Ahnung davon vermittelt, was schlechthin gut genannt zu werden verdient - was deshalb auch meinen Einsatz verdient. Gute Worte sind Worte ins Leben hinein; Worte, die versprechen, dass es gut ist, das Leben zu wagen und seiner Fülle auf der Spur zu bleiben, sich dann auch in die letzte große Verwandlung hineinzuwagen, die dem Lebewesen Mensch an seinem Ende unausweichlich bevorsteht.

Ist unter all den Worten und Anrufen, die mir zugesprochen, zugerufen sind und mich nötigen oder dazu befreien, die Antwort auf sie zu leben, auch Gottes Wort - in ihnen, unter ihnen, von ihnen unterscheidbar als Gottes- und als Offenbarungswort, nicht nur als Menschenwort? Was hieße *unterscheidbar?* Kein Wort lässt sich „objektiv" oder deskriptiv beschreibend als Gottes eigenes Wort identifizieren, im Unterschied zu allen Menschenworten, worauf sie sich auch beziehen mögen. Der Beweis für eine übernatürliche Verursachung des Gottesworts durch die von seinem Verkünder bewirkten Wunder oder in ihm enthaltene zutreffende Voraussagen („Prophetien") verdient keinen wissenschaftlichen Kredit; verdient auch das Zutrauen der Glaubenden nicht. Die Zeugnisse von solchen Wundern und Prophetien sind nicht „wissenschaftlich belastbar"[11]; sie sind auch nicht geeignet, die Glaubensantwort zu motivieren, die der Gottes-Anruf für sich einfor-

dert und ermöglicht. Was könnte eine Unterscheidung des Gottesworts von den Menschenworten dann noch leisten?

Gottes Wort wäre, wenn Er es gesprochen hätte, das *gute Wort*, das beste Wort, sodass ein besseres Wort nicht gesagt werden könnte; gesagt vom „Besten" (optimum), über das bzw. den hinaus Besseres nicht gedacht werden kann (quo nihil melius cogitari potest) - so formuliert Bonaventura bekanntlich den Gedanken des Anselmschen *Proslogion* um.[12] Man muss die Zeugnisse befragen und prüfen, ob man ihnen zutrauen darf, dass sie von diesem besten Wort und seinem besten Sprecher hervorgerufen sind; auch die Zeugen, ob und wie sie aus diesem Wort gelebt haben, eine wenn auch in großer Entfernung von ihm gefundene, einigermaßen glaubwürdige Antwort gelebt haben. Aber wie hätten sie diesem Wort und Anruf gerecht werden können! Man wird sich doch an das gute Wort halten müssen, dem man beim Hören auf ihr Zeugnis auf die Spur kommen kann. Enthüllt es sich in den Zeugnissen, die ihm zu antworten versuchen und doch weit hinter ihm zurückbleiben, als das Wort, das in die Fülle des Lebens (Joh 10,10) hineinruft und sie erschließt? *Hier* werden die Unterscheidungen zu suchen sein.

Gottes Wort erweist sich als solches daran, dass es das gute Wort ist, das schlechthin gute Wort, der Anruf, sich dieser Güte zu öffnen, an ihr teilzunehmen und darauf zu bauen, dass sie die Menschenwelt in Gottes Herrschaft und das menschliche Leben in Gott hinein verwandelt. Aber was beweist das schon? Das beste Wort, über das hinaus sich kein besseres denken lässt: ist es nicht ein von Menschen ausgedachtes und Gott „in den Mund gelegtes", damit er für es einstehe? Und wenn es noch einmal besser wäre, als Menschen bei dem Versuch, das beste Wort zu denken, es ausdenken könnten?

Wir bewegen uns weiter in Anselms Spur. Führt sie auch weiter?[13] Sie führt uns an eine Grenze: Wenn Menschen das beste denkbare Wort denken, wissen sie: Sie können nicht denkend verbürgen, dass es ihnen gegeben wird - und nicht mehr ermessen, wie es ihnen gegeben und sich erfüllen wird. Das muss ihnen geschehen. Diesem Geschehen - dieser Gabe - könnten sie nur hinterherdenken als dem Größten, „quo majus nil fieri potest, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann"[14]. Wenn es geschieht, handelt und spricht - geschieht - Gott, geschieht er so, dass er die Menschen in dieses Geschehen hinein nimmt und zu Zeugen macht, dass er ihnen die Möglichkeit zu einem vorbehaltlosen *Ja und Amen* schenkt. Davon sprechen die Menschen-Antworten, an denen wir das Wort haben.

IV. An der Grenze

In solchen Ereignissen geschieht den Menschen das gute Wort, wird es ihnen gegeben. Wird es ihnen tatsächlich gegeben, oder geben sie es sich selbst? Gibt *Er* ihnen sein gutes Wort? Der Verdacht ist immer auf dem Sprung, die Menschen hätten sich dazu entschlossen, Gott für das Wort in Pflicht zu nehmen, das

sie ihm in den Mund gelegt haben, damit das für sie am meisten Wünschenswerte nicht nur eine vage Aussicht bleibe, sondern heilvolle Wirklichkeit wird. Er wäre tatsächlich der Einzige, der dieses Wort erfüllen könnte. Aber ist Er sein *auctor;* und wird er deshalb auch zu ihm stehen?

Hier kommt jede diskursive Vergewisserung des Glaubens an eine Grenze. Wie sollte man Sicherheit darüber gewinnen können, dass Gott in die gewagtesten, menschlichsten Hoffnungen hinein Sein schöpferisch-neuschöpferisches *fiat* spricht? Dass Menschen Sein Versprechen hören und es bezeugen, wenn sie Gott als den Retter und Befreier der in Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Tod Gefangenen in Anspruch nehmen? Sie hören Sein Wort und versuchen, die Antwort zu leben. In ihrer Lebens-Antwort vertrauen sie sich dem an, der das gute Wort gesprochen hat. Wenn ihr An-Vertrauen ins Leere geht, hat Er sein gutes Wort nicht gesprochen, bleibt der Kosmos stumm und fühllos gegenüber den tiefsten menschlichen Hoffnungen. Wie sollte man nachprüfbar ausschließen können, dass es so kommt; dass alle Worte im Abgrund der Sprachlosigkeit verstummen? Wie sollte man es ausschließen können, da doch so viel dafür zu sprechen scheint: der ungerechte Lauf der Dinge, der Zynismus der Mächtigen, das Unglück der Armen und Leidenden. Menschen hören und bezeugen Gottes *Widerwort.* In ihrem Zeugnis haben wir Sein Widerwort, gegeben als das gute Wort, an dem Menschen entdecken können, wozu sie berufen sind; an dem sie Seine Güte und Menschenfreundlichkeit als den Horizont entdecken können, in den hinein sie auf Gott und seine Herrschaft frei werden dürfen von aller Entwürdigung und der Missachtung ihres Menschen-Daseins.

Wo dieser Horizont sich öffnet - an der Grenze menschlicher Sehnsucht, da, wo es für den Menschen darauf ankommt, seiner Sehnsucht zu trauen und sich dem anzuvertrauen, der sie unendlich verwandeln wird und erfüllen kann -, wo Menschen diesen geöffneten Horizont bezeugen, spricht Gott sein gutes Wort. In diesem Sinn kann man es „wagen, die Bibel offenbart zu nennen, insofern das neue Sein, von dem sie redet, für die Welt, für die gesamte Wirklichkeit einschließlich meiner Existenz und meiner Geschichte *offenbarend* ist."[15] Die Offenbarungszeugnisse entwerfen diesen offenen Horizont des Freiwerdens, indem sie einen „Weg durch die Welt der gewöhnlichen Erfahrung [vorzeichnen], der Verschlossenheit dieser Erfahrung zum Trotz".[16] Was ist dann das offenbarende Gotteswort? „Was offenbart ist, das ist die Möglichkeit zu hoffen ‚trotz ...'."[17] Diese Möglichkeit aber erschließt sich an Geschehenem: „nur Ereignisse, Handlungen, Personen, die bezeugen würden [attesteraient], dass das nicht zu Rechtfertigende hier und jetzt überwunden ist, könnten aufs Neue den Weg zur Urbejahung öffnen"[18]; den Weg des Sich-Anvertrauens an das zuhöchst Bejahenswerte, an den, der für es einsteht.

In solchem Geschehen spricht Er Sein Wort. Und es beglaubigt sich, indem es den Horizont öffnet, der in Seine und der Menschen Freiheit hineinführt; indem es in der Gemeinschaft derer, die sich in diese Freiheit hineinwagen, immer wieder neu den Mut zum „Trotzdem" hervorruft; indem es immer wieder neu die Erfahrung schenkt, dass der Weg in Seine Freiheit hinein der Weg der Menschwerdung

auf die Fülle des Lebens hin ist; indem es auf diesem Weg Gott erschließt als den wahrhaft An-Vertrauenswürdigen. Letztlich also und vor allem: Gottes Wort kann nur glaubwürdig werden, wenn es mit Gott als dem An-Vertrauenswürdigen vertraut macht.

V. Das eine Wort in vielen Zeugnissen

Es sind unterschiedliche Wege, auf denen das Wort die von ihm Angerufenen mit Gott als dem An-Vertrauenswürdigen vertraut macht; viele Bezeugungsweisen, aus denen es herausgehört und in denen es hörbar wird, von denen her es zur Wegweisung in die Gottes- und Menschenfreiheit werden kann. Das Erste oder Alte Testament bindet sie in unterschiedlichen „Glaubens-Diskursen" zusammen: im *prophetischen Diskurs,* der Gottes Herrwerden in der Geschichte und noch über sie hinaus ankündigt; im *narrativen Diskurs,* der die Lesenden und Hörenden „auf die Spur Gottes im Ereignis" setzen will[19]; im *vorschreibenden Diskurs,* der das Herz der Menschen zur Einsicht in wie zum Mitfühlen mit Gottes gutem Willen herausfordern will und die Glaubenden deshalb den Weg der Weisung führt; im *Weisheitsdiskurs,* der in eine gute, Gott-gegebene Lebensordnung einführt und zum Glauben daran anleitet, dass auch die Leidenden nicht aus Gottes „Fürsorge" herausfallen, zu einem Glauben ohne Sehen, über das Bedürfnis hinaus; im *hymnischen Diskurs,* der alle Welt und Gotteserfahrung ins Gebet einbringt. Was verkündigt und bezeugt ist, „wird jedes Mal durch die Form der Verkündigung [wie des Zeugnisses] qualifiziert", was „ein polysemisches, polyphones Konzept von Offenbarung" erfordert.[20] Neutestamentlich wird daraus eine *christologische Polyphonie des Wortes:* Jesus Christus, der Weg in Wahrheit zum Leben, der Ausspender des Lebens, das auf den Wegen der Nachfolge lebendig macht, die zum Vater führen, von dem alle Wahrheit ausgeht und zu dem sie führt (vgl. Joh 14,6). Er wird zum Versprechen Gottes in Person, das durch den Geist an ihm wie an den ihm Nachfolgenden Wirklichkeit wird (vgl. 2 Kor 1,18-22), zur Person gewordenen Tora, zur Weisheit der neuen Schöpfung in Person, zum prophetisch-aufdeckenden Ankündiger der Gottesherrschaft, die jetzt - in ihm - anfängt, zum Vorbeter in Vollmacht, dessen Gebet alle Not ins Gebet hereinholt und alle Glaubenshoffnung auf ihn setzt. So ist er das in die Geschichte des Wortes hinein Fleisch gewordene, in ihr sich ereignende ewige Wort, Gottes den Menschen gegebenes gutes Wort; unübertrefflich gut, weil Gott darin sich selbst verspricht.

Und was ist mit den Worten der Bibel, die nicht von diesem guten Wort Zeugnis geben oder zu geben scheinen; mit den Worten, die Gewaltphantasien, Identitätsängste und etwa auch eine Gotteserfahrung bezeugen, die Gott selbst Rachegelüste und Rücksichtslosigkeit gegen Feinde zuschreiben? Wenn die Heilige Schrift *Heilige Schrift* ist, weil sie Gottes gutes Wort bezeugt, dann muss in die Auslegung dieser Zeugnisse auch Sachkritik eingehen dürfen. Es ist die Kritik am Allzumenschlichen, das die menschlichen Zeugnisse unvermeidlich mitprägt.

Die eingangs erwähnten, religionsgeschichtlichen und religionskritischen Zugangsweisen zu biblischen Texten können dafür eine gute Hilfe sein. Das entscheidende Kriterium solcher Sachkritik aber müsste die Erfahrung des guten Gottes sein, welche die biblischen Zeugnisse als Zeugnisse des guten Gotteswortes zusammenhält.

Dieses Zusammenhalten geschieht christlich in den Glaubens- und Auslegungsgemeinschaften der Kirchen. Sie leben und bezeugen ihrerseits, was die Heilige Schrift im Innersten zusammenhält. Ihr Zeugnis wird umso glaubwürdiger, je weniger man die Augen verschließt vor der polyphonen Vielfalt der Zeugnisse; je mehr man darauf vertraut, dass sich in dieser spannungsreichen Vielfalt die Lebendigkeit Gottes selbst bezeugt, der seine Gemeinde auf den Wegen des Lebens und der Liebe in die Fülle des Lebens hineinführen will.

Gotteswort im Menschenwort: nur als Gotteswort identifizierbar, wenn man es beim Wort nimmt und sich von ihm zur Fülle des Lebens führen lässt - wenn man der Herausforderung Folge leistet, sich dem Gott, der es gegeben hat, anzuvertrauen. So ist es mit jedem guten Wort: Es ist vergeblich gesprochen, wenn sich die Angesprochenen nicht dem oder der anvertrauen, der oder die es gegeben hat. Es hat ja nur diesen Sinn, sich dem anzuvertrauen, der es gegeben hat.

[1] Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Tübingen ^{3}1968, 594.

[2] Vgl. ders., *Wirtschaft und Gesellschaft,* Tübingen 1956, 346-355, 570f., 1044.

[3] So macht es sich Nietzsche mitunter recht einfach, Religion zu „widerlegen"; vgl. *Menschliches, Allzumenschliches* I, Aphorismus 131, in: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin 1980 (= KSA), Bd. 2, 131: „Der Hunger beweist nicht, dass es zu seiner Sättigung eine Speise *giebt*".

[4] Nietzsche, *Der Antichrist,* Aphorismus 31, in: KSA 6, aaO., 203.

[5] Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft,* Aphorismus 205, in: KSA 3, aaO., 506.

[6] Ebd., Aphorismus 151, KSA 3, 495.

[7] Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, Aphorismus 4, in: KSA 2, aaO., 27.

[8] Das ist eine der Grundüberzeugungen Paul Ricœurs; vgl. sein Buch *Die Interpretation. Versuch über Freud,* dt. Frankfurt am Main 1974. Zu dem darin skizzierten Konzept eines Konflikts der Hermeneutiken (ebd., 33-70) vgl. meinen Aufsatz: *Was zeigt der Verdacht? Paul Ricœurs Relecture der Religionskritik,* in: St. Orth/P. Reifenberg (Hg.), Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie, Freiburg/München 2009, 29-43.

[9] Die ur-religiöse Relation ist - mit Paul Ricœur gesagt - eben nicht die zwischen Frage und Antwort, sondern die zwischen Anruf und Antwort; vgl. Paul Ricœur, *Phänomenologie der Religion,* dt. in: ders., An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg., übers. und mit einem Nachwort versehen von V. Hoffmann, Freiburg/München 2009, 84-94, hier 87.

[10] Offenbarungstheologisch gilt dieser Satz freilich nur vom Mensch gewordenen Logos in vollem Sinne. An seiner „Antwort haben wir das Wort" - wir, die wir so viele Worte haben, auf die wir selbst Antwort sind oder sein wollen, aber eben nur das *eine* Wort, das uns in die Fülle des Lebens ruft und wahrhaft Mensch sein lässt und das wir in Seiner Antwort vernehmen; vgl. Hans Urs von Balthasar, *Verbum caro,* Einsiedeln 1960, 98.

[11] Das hat David Hume für die Folgezeit deutlich gemacht; vgl. *Untersuchung über den menschlichen Verstand,* dt. Hamburg 1964, 135f.

[12] Vgl. von Bonaventura, *Itinerarium mentis ad Deum* VI 2a; Bezug genommen ist auf: Anselm von Canterbury, *Proslogion* 2.

[13] Vgl. *Proslogion* 15.

[14] Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt 1974, Bd. 2, 27.

[15] Paul Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: ders./Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft der Evangelischen Theologie), München 1974, 24-45, hier 40.

[16] Ebd., 41.

[17] Paul Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: ders., An den Grenzen der Hermeneutik, aaO., 41-83, hier 54.

[18] Ebd., 77.

[19] Ich folge dem ersten Teil von Ricœurs Aufsatz *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, aaO., 41-61, vgl. hier 47.

[20] Vgl. ebd., 58.

Das Wort Gottes in den anderen religiösen Traditionen und die Geschichte der Völker als Erzählung Gottes

Claude Geffré

Zu Beginn dieses 21. Jahrhunderts ist es bemerkenswert, dass die Erfahrung einer zunehmenden Mundialisierung[1] mit der Erfahrung eines schier unüberwindlichen religiösen Pluralismus einhergeht. Das heißt: Nun, da die Menschheitsfamilie ihr planetarisches Stadium erreicht hat, fällt es schwer zu glauben, dass eine bestimmte Kultur oder eine besondere religiöse Tradition den Anspruch erheben kann, universal und ausschließlich gültig zu sein. Innerhalb der westlichen Welt verweist der Ausdruck „Wort Gottes" unmittelbar auf die jüdisch-christliche Tradition. Doch in den Maße, in dem unser Wissen um die außerbiblischen religiösen Traditionen zunimmt, wächst auch unser Bewusstsein davon, wie schwierig es ist, das Wort Gottes zum ausschließlichen Monopol der drei großen monotheistischen Religionen zu machen. Über die heiligen Schriften oder die Grundlagentexte der Tora, der christlichen Bibel und des Korans hinaus

stoßen wir auf andere heilige Schriften oder sogar mündliche Überlieferungen, die ebenfalls Träger eines bestimmten „Wortes Gottes" sind. Wir vermuten also, dass der symbolische Ausdruck „Wort Gottes" auf eine komplexe, analoge und differenzierte Wirklichkeit verweist. Dies trifft übrigens bereits auf den Gebrauch desselben Wortes vonseiten des Judentums, des Christentums und des Islams zu.
Vor bereits mehr als zwanzig Jahren, im Jahr 1983, habe ich einen Artikel über die Offenbarung im Koran unter dem etwas provokanten Titel „Der Koran - ein anderes Wort Gottes?" veröffentlicht.[2] Selbst wenn mir dies damals einige Schwierigkeiten vonseiten der Autoritäten meiner Kirche in Angelegenheiten der Glaubenslehre eintrug, bin ich froh darüber, feststellen zu können, dass dieser Gedanke einer „differenzierten Offenbarung" nicht nur von angesehenen Theologen[3] rezipiert wurde, sondern auch in bestimmte Texte von Papst Johannes Paul II. und in mehrere offizielle Dokumente des römischen Lehramts Eingang gefunden hat. Er ist aus der neuen Theologie der Religionen, wie sie seit einigen Jahrzehnten ausgearbeitet wird - eine Theologie, die nicht mehr krampfhaft auf die Frage nach dem Heil der Ungläubigen fixiert ist, sondern nach der Bedeutung des religiösen Pluralismus innerhalb des einen Heilsplanes Gottes fragt - nicht wegzudenken.[4] Dies ist genau die Aufgabe, der ich mich im vorliegenden Beitrag widme. Es geht darum aufzuzeigen, dass die außerbiblischen religiösen Traditionen in ihrer untrennbaren Einheit mit dieser oder jener Kultur Träger eines Wortes Gottes sein können. Doch in einem noch allgemeineren Sinne ist es der Weg der Völker selbst, der Gott *erzählt,* wenn ihr Projekt der Humanisierung mit dem Traum Gottes vom Menschen von der Erschaffung der Welt an übereinstimmt.

Die Herausforderung des religiösen Pluralismus im positiven Sinn

Die Begegnung der Weltreligionen in Assisi im Oktober 1986 war ein bislang einzigartiges Ereignis innerhalb der Geschichte der Kirche. Doch wie Papst Johannes Paul II. betonte, handelte es sich um eine *praktische Lehre,* die als Konsequenz aus der Verkündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils gezogen wurde. Zum ersten Mal hatte das Lehramt der Kirche ein positives Urteil über die nichtchristlichen Religionen gefällt und dabei weiter an der Einzigartigkeit und Universalität des Mysteriums Christi für das Heil festgehalten: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist [...] Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern." (*Nostra aetate,* 2)
Die Pluralität der Religionen hat es seit jeher gegeben. Doch zu Beginn des 21. Jahrhunderts haben wir es mit der Vitalität der großen historischen Religio-

nen zu tun, die mit sehr alten Kulturen verbunden sind. Dies bleibt für den christlichen Glauben ein Rätsel, zumal selbst die Bibel keine Antwort auf die Frage gibt, warum es einen religiösen Pluralismus gibt. Man wäre sogar versucht zu meinen, dass sie eher ein abwertendes Urteil fällt, zumal etliche religiöse Traditionen sehr ambivalent sind und oftmals in den Götzendienst mündeten. Doch wie könnte man annehmen, dass die extreme Vielfalt religiöser Ausdrucksformen im Lauf der Jahrhunderte lediglich auf die schuldhafte Verblendung der Menschen zurückzuführen sei? Die Konzilsväter des II. Vaticanums ziehen es vor, die Ambivalenz des Religiösen im Lauf der Jahrhunderte zu betonen. Die Unterschiede der Religionen können Ausdrucksweisen von Entwicklungen und vom Fall des menschlichen Geistes, der vom Bösen versucht wird, sein (vgl. *Lumen gentium,* 16: „Vom Bösen getäuscht, wurden freilich die Menschen oft eitel in ihren Gedanken, vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge und dienten der Schöpfung mehr als dem Schöpfer."). Doch zugleich können sie auch Ausdruck dessen sein, „was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat" (*Ad gentes,* 11). Übrigens finden sich bereits beim Apostel Paulus selbst offensichtlich widersprüchliche Beurteilungen. Einerseits verurteilt er sehr deutlich diejenigen, die Gott in seiner Schöpfung nicht erkannt haben und dem Götzendienst oder dem Aberglauben verfallen sind (Röm 1,18-32). Doch auf der anderen Seite legt er den Heiden gegenüber, deren religiösen Sinn er bewundert und denen er den verkündet, den sie bereits in Gestalt des unbekannten Gottes verehren, eine wohlwollende Haltung an den Tag (Apg 17,22-34).

Und so scheuen sich so herausragende Theologen wie Edward Schillebeeckx[5] und Jacques Dupuis nicht, ausgehend von der historischen Erfahrung eines *faktischen* religiösen Pluralismus, von einem *prinzipiellen* religiösen Pluralismus zu sprechen. Man sollte es vermeiden, von einem Pluralismus von Rechts wegen (*de iure*) zu sprechen, als ob Gott die schwerwiegenden Ambivalenzen der zahlreichen religiösen Traditionen verbürgen würde. Doch es ist theologisch legitim, den prinzipiellen Pluralismus im Sinne des Mysteriums des göttlichen Willens zu verstehen, der die Menschen mittels positiver Werte der Religionen der Welt zum Heil führt. Im Verständnis Karl Rahners sind die verschiedenen religiösen Ausdrucksformen lediglich die Objektivierungen oder konkreten inhaltlichen Ausgestaltungen des Mysteriums des göttlichen Heilsplans, der stets in der Geschichte am Werk ist. Wir kennen in der Tat den universalen Heilswillen Gottes, wie er im folgenden Text zum Ausdruck kommt: „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen." (1 Tim 2,4) Und in der Apostelgeschichte ist es Petrus, der seine innerste Überzeugung folgendermaßen zum Ausdruck bringt: „Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass jeder bei ihm Aufnahme findet, der ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt." (Apg 10,34f) Man müsste noch das Zeugnis des Hebräerbriefes erwähnen (Kap. 7; Kap. 11), der mit großer Wertschätzung von denen spricht, die man die *heiligen Heiden* des Alten Testaments nennen konnte: Henoch, Noach, Melchisedek ...

Dem christlichen Glauben zufolge finden die Menschen in Jesus Christus die

Fülle des religiösen Lebens. Doch der Geist Gottes ist in der Geschichte sehr wohl außerhalb der Grenzen der Kirche am Werk. Dies war auch die tiefste Überzeugung der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie sie in folgender schöner Textpassage zum Ausdruck kommt: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein." (*Gaudium et spes*, 22)

Bestimmte Konzilstexte beziehen sich unausgesprochen auf die große theologische Tradition der sogenannten *semina Verbi* der griechischen Kirchenväter (Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes). Dies ist in Artikel 2 von *Nostra aetate* und in den Artikeln 11 und 15 des Missionsdekrets *Ad gentes* der Fall. Unter Berücksichtigung des zeitlichen Abstandes darf man annehmen, dass die Konzilsväter das auf die großen außerbiblischen religiösen Traditionen angewandt haben, was die griechischen Kirchenväter im Hinblick auf die *Weisheit der Völker* sagten. Während diese über die heidnischen Religionen ihrer Zeit ein sehr strenges Urteil fällten, brachten sie dem Erbe der griechischen Philosophie eine so hohe Wertschätzung entgegen, dass sie darin „Samenkörner des Wortes", das heißt einen Abglanz des Lichtes des *Logos*, des Wortes Gottes selbst, erkannten. Und im Gegensatz zu einer nur allzu weit verbreiteten Meinung handelt es sich dabei nicht nur um Elemente der „Gnade und Wahrheit", die man im Herzen der Menschen guten Willens finden kann. Es handelt sich vielmehr um positive Werte, die zu den konstitutiven Elementen der nichtchristlichen Religionen gehören: zu ihrer Lehre, ihren Mythen, den Riten und der Ethik: „Mit aufrichtigem Ernst betrachtet [die Kirche] jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in Manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet." (*Nostra aetate*, 2) Dieselbe enge Verbindung zwischen den subjektiven Absichten der Angehörigen dieser oder jener Religion und deren Strukturelementen findet man auch in folgender Formulierung von *Ad gentes:* „Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker keimhaft angelegt sich findet, wird folglich nicht bloß nicht zerstört, sondern gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes [...]" (Art. 9)

Wenn die anderen Religionen ungeachtet ihrer Mängel Samenkörner der Wahr-

Claude Geffré, geb. 1926 in Niort, Frankreich, ist Dominikaner und Honorarprofessor am Institut Catholique in Paris. Er war Professor und Rektor der Dominikanerhochschule Saulchoir, Professor für Fundamentaltheologie am Institut Catholique und von 1996 bis 1999 Direktor der École biblique et archéologique française in Jerusalem. Über 25 Jahre war er Herausgeber der Buchreihe „Cogitatio fidei" beim Pariser Verlag Éditions du Cerf. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen ist eine seiner jüngsten: De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse (Paris 2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Europa: ein Zukunftsprojekt ausgehend von einem pluralen Erbe", in Heft 2/2009. Anschrift: 20, rue des Tanneries, 75013 Paris, Frankreich.
E-Mail: clgeffre@free.fr.

heit und Güte in sich bergen, wie sollte man dann nicht in ihren Schriften oder sogar in ihren mündlichen Überlieferungen in gewisser Weise das Wort Gottes erkennen? Sie sind nicht einfach nur das Produkt der religiösen Begabung des Menschen. Sie können ein Wort sein, das Gott ans Herz der Menschen richtet, die nach dem Absoluten streben. Wenn man sich diese Überzeugung zu eigen machen will, dann muss man über eine Konzeption verfügen, die zu den traditionellen Begriffen von *Wort Gottes, Schrift* und *Inspiration* ein stärker analoges Verhältnis hat. Und vor allem gilt es deutlich zu erkennen, dass die gesamte menschliche Geschichte Heilsgeschichte ist, die sich selbst zur Geschichte der Offenbarung Gottes koextensiv verhält.

Weltgeschichte und Heilsgeschichte

Die Geschichte des Menschen war niemals sich selbst überlassen. Seit jeher ist sie immer auch Heilsgeschichte, die niemals aufhört, der Ort der Erleuchtungen durch das Wort und das Wirken des Geistes zu sein. Der Mensch befindet sich auf einer tastenden Suche nach dem unbekannten Gott, und der Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, ist auf der Suche nach dem Menschen. Anders gesagt: Man kann die jedes Maß sprengende Heilsgeschichte nicht auf die kurze Folge von Ereignissen reduzieren, die mit der Geschichte Israels und der Kirche zusammenfällt. Der Plan Gottes zum Heil und Glück aller Menschen verwirklicht sich vermittels der Menschen, selbst wenn diese sich dessen nicht bewusst sind. In diesem Sinne ist es legitim, die religiösen Traditionen der Menschheit und auch die Kulturen, mit denen sie unauflöslich verbunden sind, als von Gott gewollte *Sakramente* des Heils zu betrachten. Deshalb sind manche Theologen geneigt, nicht länger das Diktum „Außerhalb der Kirche kein Heil" zu wiederholen, sondern im Anschluss an E. Schillebeeckx stattdessen zu sagen: „Außerhalb der Welt kein Heil."[8]

Die Heilsgeschichte ist eine *differenzierte* Geschichte im Rhythmus der großen Bundesschlüsse zwischen dem Schöpfer- und Befreiergott und den Völkern der Erde. Innerhalb der biblischen Tradition unterscheidet man die aufeinanderfolgenden Bundesschlüsse mit Noach, Abraham, Mose und den endgültigen Bundesschluss in Jesus Christus. Der Noach-Bund aber, das heißt der Bund mit allen Menschen, der niemanden ausschließt, wurde durch die späteren Bundesschlüsse nicht aufgehoben. Er umfasst alle religiösen Traditionen; diese konnten Propheten, Zeugnisse und heilige Schriften hervorbringen. Die Offenbarung oder Selbstmitteilung Gottes ist koextensiv mit der Heilsgeschichte.[9] „Die heiligen Schriften der Völker enthalten keimhaft und verborgen Worte Gottes."[10] Wenn uns der Autor des Hebräerbriefes sagt, dass Gott „viele Male und auf vielerlei Weise in den Propheten zu den Vätern gesprochen" hat (Hebr 1,1), dann hat er dabei die Alten Israels im Auge. Doch es ist legitim, dies auf religiöse Persönlichkeiten zu beziehen, die aus den Völkern allgemein hervorgingen. Dies wird uns durch den Prolog des Johannesevangeliums bestätigt, der vom Wort als dem

„wahren Licht" spricht, das in die Welt kam und alle Menschen erleuchtet (Joh 1,9).

Anstatt zwischen einer allgemeinen und einer besonderen Heilsgeschichte (der des Judentums und des Christentums) zu unterscheiden, ist es besser, im Anschluss an Karl Rahner einerseits von einer *transzendentalen* Offenbarung - im Sinne der Selbstmitteilung Gottes an allen geschaffenen Geist - und andererseits von einer *kategorialen* oder geschichtlichen Offenbarung als deren inhaltlicher Konkretisierung zu sprechen. Die Geschichte der biblischen Offenbarung ist ein partikulares Moment an der universalen Heilsgeschichte, die ihre Vollendung in Jesus Christus findet. Doch die gesamte Geschichte hindurch ist die Selbstmitteilung Gottes die ungeschuldete Gabe des dreieinigen, gnädigen Gottes. Kraft seines „übernatürlichen Existenzials" ist jeder Mensch auf die Gnade Gottes hingeordnet. Man mag die These vom sogenannten „anonymen Christen" kritisieren. Doch auf jeden Fall muss man den lange aufrechterhaltenen Dualismus zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung überwinden.[11] Deshalb kann man nur darüber staunen, wie die Erklärung *Dominus Iesus* eine fein säuberliche Unterscheidung zwischen dem theologalen Glauben vornimmt, der die Zustimmung zur durch den dreieinigen Gott geoffenbarten Wahrheit ist, und einer „inneren Überzeugung", die als schlichte religiöse Erfahrung auf der Suche nach der Wahrheit verstanden wird (Nr. 7). Doch lässt sich diese Unterscheidung mit der Wertschätzung in Einklang bringen, die das Zweite Vatikanische Konzil den nichtchristlichen Religionen entgegenbringt? Nichts gibt uns das Recht zu behaupten, dass die Angehörigen außerbiblischer religiöser Traditionen nicht dazu fähig sind, eine im eigentlichen Sinne theologale Erfahrung zu machen, auch wenn eine solche auf der Ebene der Erkenntnisordnung nicht angemessen thematisiert wird. Selbst im Hinblick auf eine Religion ohne Gott wie den Buddhismus ist es nicht unzulässig anzunehmen, dass die Erfahrung des *Nirwana* der theologalen Ordnung entspringt. Man zieht es hier vor, sich die großherzige Sichtweise Papst Johannes Pauls II. zu eigen zu machen, der in seiner Ansprache an die Kurienkardinäle nach der Begegnung der Religionen in Assisi sagte: „Jedes aufrichtige Gebet geht aus dem Wirken des Heiligen Geistes hervor."

Ähnliche Anmerkungen könnte man zur *Inspiration* machen - ein Terminus, der in der Erklärung *Dominus Iesus* in restriktiver Weise den kanonischen Texten der christlichen Bibel vorbehalten ist (vgl. Nr. 8). Sicherlich: Die Offenbarung als von Gott ausgehendes Ereignis ist mit dem Kommen des fleischgewordenen Wortes Gottes abgeschlossen. Doch wenn wir im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils bereit sind anzuerkennen, dass die unterschiedlichen religiösen Traditionen ungeachtet ihrer Irrtümer und Unvollkommenheiten Träger eines Abglanzes der Wahrheit des göttlichen Wortes sein können, dann stellt sich die Frage: Wer gibt uns dann das Recht dazu, zu verfügen, dass ihre heiligen Schriften kein an das Gewissen des Menschen gerichtetes „Wort Gottes" enthalten? Ich meinte, im Hinblick auf die weitergehende Offenbarung Gottes ausgehend von menschlichen Vermittlungen in der Geschichte von einer *differenzierten* Offenbarung sprechen zu können, die unterschiedliche Worte Gottes enthält, ohne dadurch die Trans-

zendenz und Einheit des Wortes Gottes zu verletzen. Ungeachtet der grundlegenden Widersprüche zur christlichen Offenbarung kann zum Beispiel der Koran als ein bestimmtes Wort Gottes aufgefasst werden, das die anfängliche Offenbarung des Schöpfergottes an Adam, Abraham und Mose bestätigt. Es stellt eine prophetische Warnung an Juden und Christen vor jeder Form des Götzendienstes im Namen eines strikten Monotheismus dar.

Mit Jacques Dupuis fasse ich die Ausdrücke *Wort Gottes, Heilige Schrift* und *Inspiration* also gern als *analoge* Begriffe auf, „die sich auf die verschiedenen Phasen einer fortschreitenden und differenzierten Offenbarung auf unterschiedliche Weise anwenden lassen“[12]. Und er zieht die Schlussfolgerung: „Weniger zu behaupten käme der Tatsache gleich, die ‚Samenkörner des Wortes‘, von denen die christliche Tradition spricht und welche vom Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigt wird (vgl. *Ad gentes* 11, 15 und *Nostra aetate* 2 bezüglich des Strahls der Wahrheit, der alle Menschen erleuchtet), ihres Sinnes zu entleeren.“[13]

Auf diese Weise kann man in den anderen Religionen Samenkörner des Wortes im Sinne von guten Keimen auf der Ebene der Erkenntnisordnung, das heißt in Mythen, Symbolreden, Prophetien, ausmachen, die in heilige Texte Eingang finden. Es handelt sich dabei um partielle und unvollständige Wahrheiten auf der Suche nach dem unbekannten Gott. Ihre letzte Vollendung finden sie im Mysterium Christi jenseits der Geschichte. Doch sie werden ihre letzte Vollendung in Christus gerade in ihrer Unterschiedenheit finden, auch wenn ihre explizite historische Formulierung nicht im Christentum enthalten ist. Im Gegensatz zu einer bestimmten Theologie, der sogenannten Theologie der *Vollendung*[14], ist es besser, die Redeweise von den *implizit christlichen* Wahrheiten zu vermeiden. Mehr und mehr sind wir dazu aufgefordert, das Rätsel einer Pluralität religiöser Traditionen in ihrer nicht aufhebbaren Unterschiedenheit spirituell anzunehmen. Sie lassen sich nicht leicht mit dem Christentum in Einklang bringen, das wir kennen, und es hieße die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung verkennen, wollte man diese ausgehend von unvollkommenen Wahrheiten anderer Religionen ergänzen. Um einen Ausdruck des Theologen Christian Duquoc aufzugreifen, kann man sagen, dass „die Symphonie aufgeschoben ist“.[13] Doch je besser wir die spirituellen Schätze der anderen Religionen kennen, um so mehr sind wir dazu aufgefordert, die Einzigartigkeit des Christentums einer schöpferischen Neuinterpretation zu unterziehen. Gemäß der Pädagogik Gottes selbst, wie sie in der Geschichte Israels gesehen werden kann, verhilft die Fremdprophetie zu einem besseren Verständnis der eigenen Identität.

Die Geschichte der Völker als Erzählung Gottes

Bislang haben wir versucht, die spirituellen, ethischen und soziokulturellen Reichtümer der religiösen Traditionen der Menschheit als Samenkörner des Wortes zu deuten. Sie können „Vermittlungen der Gnade“ in verborgener Verbundenheit mit Christus als dem einzigen Mittler des Heiles von Gott her sein.

Und sie sind zugleich ein bestimmtes *Wort Gottes*, das die Fülle der Offenbarung des Geheimnisses Gottes in Jesus Christus von fern bereits vorwegnimmt. Doch Gott *erzählt* sich selbst auch im Verlauf des Weges des Volkes im Dienst der Befreiung des Menschen und der Förderung von Gerechtigkeit und Frieden.[16] Um diese handelnde Anwesenheit Gottes in der Geschichte insgesamt besser zu verstehen, scheint es mir aufschlussreich zu sein, den symbolischen Gehalt in Erinnerung zu rufen, der in der Spannung zwischen dem mythisch-geschichtlichen Turmbau von Babel und dem christlichen Pfingstereignis als Offenbarung des Reichtums des Geheimnisses Gottes enthalten ist.[17]

Im Allgemeinen behält man vor allem die negative Seite Babels. Die Sprachenverwirrung ist die Strafe für den Hochmut der Menschen, die einen Turm bauen wollten, der gleichsam der Rivale der einzigartigen Einheit Gottes wäre. Doch diese Vielfalt von Sprachen ist in Wirklichkeit eine Rückkehr zur ursprünglichen Verfasstheit des Menschen, wie sie Gottes Willen entsprach. Im Gegensatz zu den heidnischen Kosmogonien, die das Vielfache als einen Abfall, eine Verschlechterung im Vergleich zu einer ursprünglichen, verlorengegangenen Einheit betrachten, segnet der Gott der biblischen Geschichte das Vielfältige. Er segnet die Vielfalt der Rassen, der Sprachen, der Kulturen und Völker. Und sofern die Religionen immer in den Kulturen verwurzelt sind, darf man berechtigterweise annehmen, dass er auch die Vielfalt der religiösen Ausdrucksformen segnet. Es ist, als ob die Vielfalt der Kulturen, Sprachen, Völker und Religionen notwendig wäre, um die vielfältigen Reichtümer des Geheimnisses Gottes zu vermitteln. Im Pfingstereignis zeigte sich eben derselbe einzige Gott ausgehend von einer vielfältigen Menschheit. Doch in Erwartung der Wiederkunft Christi *erzählt* sich Gott weiter „viele Male und auf vielfältige Weise" (Hebr 1,1), ausgehend vom Weg aller Völker der Erde.

Das Thema „Geschichte der Menschen - Erzählung Gottes" lädt uns dazu ein, über die *narrative Identität* eines jeden Volkes nachzudenken (vgl. Paul Ricœur). Es kommt in der Tat einem jeden Volk zu, seine Geschichte zu erzählen - eine Geschichte, die das Gedächtnis an seine vergangenen Fehler und an sein Scheitern, aber auch an seinen unablässigen Kampf für die Entstehung eines neuen Menschen wachhält. Jedes Volk verfügt über einen eigenen Fundus an kulturellen und spirituellen Ressourcen. Doch diese Treue zu einer ursprünglichen Identität muss sich unabdingbar des historischen Kontextes einer zunehmenden Mundialisierung bewusst werden. Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils hat man eine Theologie der *Zeichen der Zeit* zu entwickeln versucht. Heute ist das Zeichen der Zeit, das uns von Gott gesandt wird, die Mundialisierung, das heißt die zwangsläufige wechselseitige Abhängigkeit aller Völker der Erde voneinander. Die entscheidende Frage lautet: Ist die Mundialisierung eine Chance für den Aufbau einer weltweiten Gemeinschaft im Zeichen von Gerechtigkeit und Frieden, der Gewährung der Menschenrechte für alle und der Achtung der Rechte der Erde, das heißt unserer Umwelt? Oder wird das planetarische System in seiner heutigen Funktionsweise unter dem Gesetz der Profitmaximierung ein noch größeres Elend für drei Viertel der

Menschheit hervorbringen und zur Erschöpfung der natürlichen Ressourcen des Planeten führen?

Angesichts der Ambivalenz der Geschichte verfügen die Christen über kein Geheimwissen hinsichtlich der Zukunft der Menschheit. Doch in Treue zum biblischen Glauben können sie wenigstens die Erinnerung an den Traum Gottes in der Geschichte wachhalten. Die menschliche Existenz hat nur im Hinblick auf diese absolute Zukunft, die das Leben Gottes und mit Gott selbst ist, einen Sinn. Angesichts der Bitterkeit von Nichts und Tod können wir das Wort des Herrn nicht vergessen: „Wählt also das Leben, damit du mitsamt deiner Nachkommenschaft lebst, JHWH, deinen Gott, liebst, auf seine Stimme hörst und ihm anhängst." (Dtn 30, 15) Diese Hoffnung verleiht der menschlichen Geschichte ihre volle Bedeutung. Ungeachtet ihrer Unerforschlichkeit streckt sich die Geschichte ihrer Vollendung entgegen, das heißt dem Reich, in dem Gott „alles in allem" sein wird. Es handelt sich hier um ein Jenseits der Geschichte, das jede konkrete Realisation hier und heute relativiert. Doch die Geschichte ist etwas anderes als bloß der äußere Rahmen unseres geistlichen Lebens. Gerade als Profangeschichte ist sie Heilsgeschichte, nicht nur als Verheißung ewigen Lebens, sondern als Heilung allen Menschseins und der Schöpfung selbst als bewohnbarer Erde.[18] Die handelnde Gegenwart Gottes ist verborgen und nicht identifizierbar. Doch Gott lässt sich tatsächlich auf die Zeit ein, um seinen Plan für den Menschen zu verwirklichen. Er geht darin so weit, in Jesus von Nazaret die *conditio humana,* die konkreten Daseinsbedingungen des Menschseins, anzunehmen, um den Tod und alle Arten des Todes zu überwinden.

Jedes Mal, wenn die Menschen - ob nun gläubig oder nicht und selbst dann, wenn sie sich dessen nicht bewusst sind - die Praxis Jesu als Praxis der Befreiung und der Humanisierung ins Werk setzen, geben sie der Geschichte ein menschliches Gesicht und sie nehmen das Reich Gottes als Reich der Gerechtigkeit und des Friedens vorweg. Diese Initiativen, in denen sich historische Bestimmung und menschliche Freiheit begegnen, sind, so bescheiden sie auch sein mögen, „Zeichen der Zeit" von Gott her. Der Schöpfer- und Befreiergott legt sich selbst erzählend aus, indem er die „Möglichkeiten der Geschichte" realisiert.

[1] Der Begriff „Mundialisierung" wurde vor allem von globalisierungskritischen Kreisen wie etwa dem Weltsozialforum geprägt, um das Wort „Globalisierung" zu vermeiden, da dieses mit einem bestimmten (neoliberalen) ökonomischen Projekt verbunden ist; Anm. d. Ü.

[2] Vgl. Claude Geffré, *Le Coran, une parole de Dieu différente,* in: Lumière et Vie 163 (Juli/August 1983), 21-32.

[3] Dies trifft insbesondere auf Jacques Dupuis zu, der sich mehrmals auf diesen Begriff der „differenzierten Offenbarung" bezieht, und zwar in seinen beiden recht bekannten Werken: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux,* Paris 1997, und *La rencontre du christianisme et des religions,* Paris 2002.

[4] Man muss natürlich nach der Theologie fragen, die der Erklärung *Dominus Iesus* über die „Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche" zugrunde liegt. Das positive Urteil des Zweiten Vatikanischen Konzils über die anderen Religionen scheint hier oftmals in einem ekklesiozentrischen Kontext neu interpretiert worden zu sein. Doch man muss sich in

Erinnerung rufen, dass es in erster Linie die Absicht dieser Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre war, auf die Übertreibungen bestimmter Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie zu reagieren, die die Universalität des Heils in Jesus Christus in Frage stellen. Ich verweise auf meinen kritischen Kommentar zu diesem Dokument: *Le pluralisme religieux comme nouveau paradigme de la théologie,* in: M. Dumas u.a. (Hg.), Théologie et culture. Hommages à Jean Richard, Québec 2004, 39-62. (Der offizielle deutsche Text der Erklärung findet sich in: Die Deutsche Bischofskonferenz [Hg.], *Dominus Iesus. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148], Bonn 2000; Anm. d. Ü.).

[5] Vgl. Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott,* Freiburg i. Br. 1990.

[6] Vgl. vor allem Dupuis' letztes, bereits zitiertes Buch: *La rencontre du christianisme et des religions,* aaO.

[7] Man kann auch den Abschnitt aus dem Dokument *Dialog und Verkündigung* zitieren, das im Anschluss an die Enzyklika *Redemptoris missio* veröffentlicht wurde (Der offizielle deutsche Text findet sich in: Die Deutsche Bischofskonferenz [Hg.], *Dialog und Verkündigung. Erklärung des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker* [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 102], Bonn 1991; Anm. d. Ü.): „Konkret heißt das: Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihrer religiösen Tradition enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen." (Nr. 29) Erstaunlicherweise wurde dieses Dokument an keiner Stelle in *Dominus Iesus* zitiert.

[8] Diese Formulierung findet sich in Schillebeeckx, *Menschen,* aaO., 27.

[9] Diese enge Verbindung zwischen Heilsgeschichte und Geschichte der Offenbarung Gottes wurde oftmals von Edward Schillebeeckx betont. Ich habe mir diese Betrachtungsweise in meinem Buch *De Babel à Pentecôte. Essai de théologie interreligieuse,* Paris 2006, zu eigen gemacht.

[10] Vgl. Dupuis, *La rencontre,* aaO., 209.

[11] Es sei hier auf die entsprechenden Quellen bei Karl Rahner verwiesen: Zum Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte vgl. vor allem Karl Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte,* in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5, Zürich 1962, 105-135; zum Verhältnis von Natur und Gnade und zum „übernatürlichen Existenzial": Karl Rahner, *Natur und Gnade,* in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Zürich 1960, 209-236.; ders., *Über das Verhältnis von Natur und Gnade,* in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Zürich 1958, 323-345; zur These von den „anonymen Christen": Karl Rahner, *Bemerkungen über das Problem des „anonymen Christen",* in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich 1972, 531-544; Anm. d. Ü.

[12] Dupuis, *La rencontre,* aaO., 211.

[13] Ebd., 214.

[14] Dabei handelt es sich um die Theologie, die unmittelbar vor dem Konzil von so großen Theologen wie Yves Congar, Henri de Lubac und Jean Daniélou ausgearbeitet wurde.

[15] Ich beziehe mich hier auf den Untertitel eines der letzten Bücher von Christian Duquoc: *L'Unique Christ. Une symphonie differée,* Paris 2001.

[16] Man kann hier an den Beginn der Schlusserklärung der indischen Theologenvereinigung vom April 1998 erinnern: „Während wir dieses gnadenreiche und lebendige Geheimnis Gottes feiern, sind wir uns nicht nur der Gegenwart des Geistes Gottes bewusst, der weht, wo er will, sondern gleichermaßen der Gegenwart des Wortes Gottes, das zu den Völkern in vielfachen Ausdrucksformen und auf vielfache Weise (vgl. Hebr 1,1) spricht und von dem wir bekennen, dass es in Jesus fleischliche Gestalt angenommen hat [...] Wir verstehen, dass wir diese unterschiedlichen Ausdrucksgestalten des Wortes in der Geschichte und in den verschiedenen

Kulturen und Religionen weder miteinander vermengen noch voneinander trennen können." (Zitiert bei Dupuis, *La rencontre*, aaO., 229).

17 Zum Mythos von Babel sei verwiesen auf mein Buch *De Babel à Pentecôte*, aaO., 62f.

18 Diese theologische Perspektive habe ich bereits skizziert in: *Der Gott Jesu und das geschichtlich Mögliche*, in: Concilium 40 (2004/5), 560-567.

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

„Warum versteht ihr meine Sprache nicht?" [1]

Frédéric Boyer

> „Der eine Gott [hat] die heiligen Schriften derart zweckmäßig für die Sichtweisen von so vielen eingerichtet [...], dass sie, wenngleich Verschiedenes, so doch Wahres sollten darin erkennen können [...]" [2]
> *Augustinus*

Die Geschichte der Bibelübersetzungen ist über zweitausend Jahre alt. Es ist eine Geschichte voller Wut und Lärm. Eine Geschichte, in der die mutmaßlich heilige Inspiration der Texte trotz allem vom Leben und Sterben der menschlichen Sprachen und der Rezeptionstraditionen dieser Texte abhängt. In der das Blut der Worte sich zuweilen mit dem unseren mischt, wenn die Geschichte unseres Heils, die Hoffnung auf eine Verheißung, die das leibliche Leben überdauert, mit einer unvollkommenen Treue zu den Wörtern und Idiomen derer einhergeht, die uns vorangegangen sind. Lauter wohl als bei anderen Texten stellt sich im Falle der Bibel die Frage nach der Treue der Übersetzung. Denn die Bibel lebt nur von der Geschichte ihrer eigenen Rezeption und Weitergabe. Die Frage der Übersetzung bildet den eigentlichen Kern ihrer eigenen Verfasstheit als rezipierte und weitergegebene Schrift. Und diese Debatte beginnt schon mit den ersten Übersetzungen der Tora-Texte in der griechisch-römischen Welt oder, genauer gesagt, mit dem Aufkommen des Christentums. Das Übersetzen der heiligen Texte ist ein Gründungsakt und ist doch in unserer Geschichte immer mehr oder weniger als Übertretung empfunden worden. Weil sie heilig sind, wollen diese Texte übersetzt sein - und wollen es doch auch wieder nicht.

Die ersten Bibelübersetzungen

Die Geschichte der Übersetzungen dessen, was wir als „die Bibel" bezeichnen, beginnt im Alexandria des dritten vorchristlichen Jahrhunderts in einer helleni-

sierten Welt, als Ptolemaios II., ein aufgeklärter Pharao, und seine Kulturbeauftragten von der jüdischen Diaspora der Stadt eine griechische Übersetzung ihrer Texte und ihres Gesetzes fordern. Mithin verdankt sich die erste Bibelübersetzung der Neugier fremder Gastherren, doch auch einem gewissen Kräfteverhältnis, innerhalb dessen eine dominante Kultur die Schriftautorität einer Minderheit hinterfragt, die sie bei sich aufgenommen hat. Diese griechische Version mit dem Namen *Septuaginta,* Siebzig - nach der Anzahl der Übersetzer, die der Legende nach daran beteiligt gewesen sein sollen - führte in der von zahlreichen apokalyptischen und messianischen Strömungen beeinflussten griechisch-römischen Welt zu merkwürdigen Auswirkungen und Sinnverschiebungen (man denke etwa an den Gebrauch griechischer Wörter wie *lógos, nómos* oder *hamartía* in der Tora-Übersetzung, der die kulturelle, religiöse und literarische Tiefenschichtung dieser Begriffe in der damaligen *Koine* völlig auf den Kopf stellte).

Diese Übersetzung, die einige Jahrhunderte später bei der Formulierung und Ausbreitung der christlichen Literatur und des christlichen Glaubens eine entscheidende Rolle spielte, sollte jedoch vom rabbinischen Judentum zugunsten einer anderen, wörtlicheren Nachfolgeversion abgelehnt werden - der Übersetzung des Aquila aus dem 2. Jahrhundert nach Christus. In der legendarischen Erzählung des *Aristeasbriefs,* der das außerordentliche Unterfangen der *Septuaginta* und ihren *inspirierten* Charakter hervorhebt, wird erzählt, dass andere Übersetzer vor den *Siebzig* beim Versuch, die Bibel zu übersetzen, dem Wahnsinn verfallen seien, weil es ihnen an der nötigen heiligen Autorität gefehlt habe! Als der König sich darüber wundert, dass die Bibel nicht schon früher übersetzt worden ist, erklärt ihm Demetrios, dass dies auf den göttlichen Ursprung dieses Gesetzes zurückzuführen sei. Ferner berichtet er, die Griechen, die es gewagt hätten, aus den übersetzten Seiten zu zitieren, hätten ihr Augenlicht oder den Verstand verloren (§ 313 und § 315).[3] Und noch später, als das Christentum zur Religion des untergehenden, auseinanderbrechenden und bereits von Barbaren erschütterten römischen Riesenreichs geworden war, warnte Augustinus, ein zum Christentum konvertierter numidischer Intellektueller, der das Griechische ohne Leidenschaft betrieb und des Hebräischen kaum mächtig war, Hieronymus vor dem erneuten Versuch einer Bibelübersetzung - diesmal ins Lateinische und mit größerer Nähe zum hebräischen Text. Ohne zu ahnen, welcher Erfolg dieser Version im christlichen Abendland beschieden sein würde, das sie zu seiner *Vulgata* - seiner allgemein verbreiteten Fassung - machen und auf dem Konzil von Trient offiziell anerkennen sollte, obwohl im

Frédéric Boyer, geb. 1961, ist Absolvent der Ecole normale supérieure und studierte Bibelexegese bei Paul Beauchamp. Er unterrichtete Vergleichende Literaturwissenschaft und leitet nun die Abteilung „Religion und Humanwissenschaften" im Verlagshaus Bayard. Als Schriftsteller hat er zahlreiche Romane und Essays veröffentlicht und hat die neue französische Bibelübersetzung, die bei Bayard 2001 erschien, mitherausgegeben. Bei dieser Übersetzung arbeiteten für jedes biblische Buch ein exegetisch geschulter Übersetzer und ein französischsprachiger Schriftsteller zusammen. Darüber schrieb Boyer „La Bible, notre exil" (Paris 2002). Anschrift: c/o Editions Bayard, 18 rue Barbès, 92128 Montrouge cedex, Frankreich.

ganzen Europa des 16. Jahrhunderts schon bald neue, regionalsprachliche Übersetzungen für die „Einfältigen und Dummen" erschienen - jene immer größere Schar von Frauen und Männern, die weder lesen konnten noch die gelehrten Sprachen der religiösen Hochkultur verstanden.

Die Frage der Mehrsprachigkeit: eine Gründungsdebatte

Sobald man begann, einen Kanon der christlichen Schriften zu erstellen, stellte sich auch die Frage der Mehrsprachigkeit. „Was sich in der Septuaginta findet und im hebräischen Texte fehlt, das wollte derselbe Geist lieber durch die siebzig Übersetzer als durch die Propheten selbst mitteilen, wodurch er darauf hinwies, dass die einen wie die anderen Propheten seien. Auf solche Weise hat er ja auch inhaltlich anderes mitgeteilt durch Isaias als durch Jeremias [...]. Darum habe auch ich, in aller Bescheidenheit den Fußtapfen der Apostel folgend, die ja auch aus beiden Textüberlieferungen, aus der der Juden und aus der der Septuaginta, prophetische Zeugnisse angeführt haben, die eine wie die andere Autorität heranziehen zu dürfen geglaubt, weil es bei beiden ein und dieselbe und die göttliche ist." Wer schreibt dies zu Beginn des fünften Jahrhunderts unserer Zeitrechnung? Der heilige Augustinus in seinem *Gottesstaat* (XVIII, 43.44).[4] Und er beweist damit, dass die Debatte über die Übersetzung und die verschiedenen möglichen Sprachen der Offenbarung eine Gründungsdebatte der Schriftautorität im Christentum ist. Augustinus vergleicht die Vielfalt der Sprachen sogar mit der Vielfalt der heiligen Bücher, ja mehr noch, er beruft sich auf das Beispiel der Apostel, die, wie er schreibt, aus beiden Schriftquellen geschöpft hätten: dem Hebräischen der Tora und dem Griechischen der Septuaginta. In gewisser Weise rechtfertigt er die Unterschiede und Abweichungen zwischen den verschiedenen Schriftzitaten und Schriftübersetzungen mit der Intertextualität der Schrift selbst.

Dieser Hinweis zeigt uns, wie sehr nicht nur die Frage des Übergangs von einer Sprache zur anderen, sondern die sprachliche und kulturelle Vielfalt an sich in die Anfänge, ja, man könnte geradezu sagen, in die *Gene* des Christentums hineingeschrieben ist. Weit davon entfernt, ein für alle Mal für ein einziges Volk und in einer bestimmten Epoche geschrieben zu sein, muss das Wort Gottes vielmehr zu allen „und bis an die Grenzen der Erde" gebracht werden (Apg 1,8). Das ist die Debatte, die Augustinus mit seinem Zeitgenossen Hieronymus führt. Und letzterer wird in seiner Korrespondenz häufig auf die Untreue zurückkommen, die seinem Übersetzungsprojekt vorgeworfen wird. Seiner Ansicht nach befreit das Ereignis Jesu Christi den Übersetzer, indem es ihn einlädt, „ohne Unterschied für alle Menschen zu schreiben" (in einem Brief, den er 392 aus dem Kloster von Betlehem an Senator Pammachius schreibt).

Mithin gibt es drei Hauptgründe, die das Christentum gewissermaßen zu einer Philosophie des Übersetzens und der sprachlichen Vielfalt gemacht haben:

1. Dadurch, dass das Korpus der jüdischen Schriften vom Christentum anerkannt und in einem hellenistischen und lateinischen Umfeld in seine eigene Botschaft integriert wird, entsteht mitten in der Etablierung des Kanons eine komplexe Übersetzungssituation.
2. Die Christianisierung des Römischen Reichs im 4. Jahrhundert hat die Übersetzung der Schriften ins Lateinische und die Entwicklung des Lateinischen zur Liturgiesprache de facto beschleunigt (im Lauf des 4. Jahrhunderts vollzieht sich in der christlichen Gemeinde von Rom der Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache). Diese beiden Hauptgründe reichten aus, um insbesondere im Kontext der langen Debatte über den heiligen und inspirierten Status der griechischen Übersetzung der *Septuaginta* eine Art sprachlichen Machtkonflikt auszulösen - eine Situation, die sich im Moment des Übergangs zu den europäischen Regionalsprachen in der Renaissance wiederholen wird.
3. Schließlich möchte ich einen dritten, zugleich theologischen und literarischen Grund anführen: die schwierige Debatte über die göttliche Urheberschaft oder die Inspiration der Schriften. Diese Debatte war im Altertum und in der sich anschließenden langen Epoche des Mittelalters an die Notwendigkeit geknüpft, die literarische Genialität der christlichen Schriften zu verteidigen und zu beweisen, dass sie der Literatur der heidnischen Antike von Homer bis Vergil ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen waren. Hieronymus, der sich gegenüber Senator Pammachius darüber beklagte, dass man ihm vorwarf, bei seiner Übersetzung der Schriften „die Dogmen des Glaubens verfälscht" zu haben, sollte den Rahmen dieser Debatte sehr klar abstecken, als er sich auf seine Fähigkeiten als Übersetzerpoet berief und das Charisma der Prophetie auf die Autoren oder Akteure der Schriften beschränkte. Im Gegensatz zu Augustinus erkennt er den Übersetzern der *Septuaginta* kein solches Charisma zu.

Die Frage nach dem „Gedächtnis des Wortes"

Diese nicht selten heftigen Debatten wurden zunächst zwischen denjenigen, die eine Übersetzung der Bibel akzeptierten, und denjenigen ausgetragen, die sie ablehnten. In gewisser Weise bleibt die Frage nach der Sprache, in der das Wort Gottes Fleisch wird, bis in unsere Zeit eine der Hauptfragen von Theologie und Pastoral. Und schließlich hat sich seit den Anfängen und bis in unsere Zeit noch ein weiterer Konflikt herauskristallisiert: die Frage nach dem Gedächtnis des Wortes nicht nur von einer Sprache zur anderen, von einer Kultur zur anderen, sondern auch innerhalb ein und derselben Sprache und in verschiedenen Epochen.
Evangelisierung und Mission erfordern schon sehr bald - vom 2. Jahrhundert an - Übersetzungen in mehrere Sprachen. Doch sehr bald stellt sich auch die Frage nach einer Neuübersetzung der Schriften in ein und dieselbe Sprache. Ist das nicht schon der Zweck, den Hieronymus mit seinem Projekt verfolgt hatte? Die Schriften noch einmal zu deuten, zu lesen und ins Lateinische zu übersetzen und

dabei vom Hebräischen, aber auch (darauf legt er großen Wert) von den nach der *Septuaginta* in griechischer Sprache verfassten christlichen Schriften selbst auszugehen. Er wird zeigen, dass die Verfasser des Neuen Testaments die hebräischen Schriften mit einer gewissen Freiheit benutzt, zitiert und übersetzt haben. Aber eine Übersetzung begründet eine Tradition. Die Wörter werden zum Gedächtnis. Es ist zugleich notwendig und problematisch, sie neu zu übersetzen. Wie und warum sollte man heute das Wort „Sünde" neu übersetzen oder die Wörter „Gnade", „Versuchung", „Auferstehung"...? Welcher Teil von uns selbst, ja, welcher unvergessliche Teil ruht im Gedächtnis dieser Texte? Sollte denn das Übersetzen immer ein Scheitern sein? Ich meine das Übersetzen in andere Sprachen oder mit anderen Wörtern als jenem Erbschatz an Sprachen und Wörtern, den die Generationen vor uns für einzigartig gehalten haben.
Die wichtigsten Bibelübersetzungen sind häufig in neuen Räumen, an den Grenzen, in Orten und Zeiten der Spaltung, Neuorientierung und Reform entstanden. Und haben jedes Mal dieselben schweren Fragenwolken aufgewirbelt. Mit welchem Recht darf man von einer sogenannten heiligen Sprache zu einer anderen, profanen übergehen, die jedoch mit der Zeit ihrerseits sakralisiert werden wird? Wie könnten menschliche und unterschiedliche Sprachen göttliche Schriften aufnehmen und sich anmaßen, das Wort der Offenbarung in ihren vertrauten Klängen zu bergen? Kann man neue Übersetzungen von Wörtern vorschlagen, die sich durch den liturgischen und theologischen Gebrauch der Kirchen, aber auch durch die lange Reihe aufeinanderfolgender Übersetzungen in unterschiedliche Sprachen fest etabliert haben? Gebannte Übersetzer, verbrannte Bücher, zensierte Texte ... Aber auch entscheidende Entdeckungen und großartige Wiedergeburten im Schoß der modernen europäischen Sprachen! Denn die Bibel ist seit ihrer allmählichen Entwicklung in den Kulturen des antiken Vorderen Orients und des Altertums bis hin zu den großen Übersetzungen der europäischen Renaissance niemals von den Literaturen und den Sprachen der verschiedenen Völker getrennt worden, bei denen sie Aufnahme gefunden hat.

Der Akt der Verkündigung ist ein Akt der Übersetzung

Wenn das Wort Fleisch geworden ist, dann ist das Fleisch auch Wörter. Das Wort ist mithin auch zu Wörtern von Fleisch geworden. Allein dadurch, dass ich das Wort „Wort" verwende, vollziehe ich einen Akt der Übersetzung, einen Fleischesakt. Das Evangelium ist Rezeption. Der Akt der Verkündigung und der Mission bei allen Völkern, in allen Sprachen und zu allen Zeiten ist selbst ein Akt der Übersetzung. Übersetzung der Verkündigung in das Fleisch der Sprache der verschiedenen Frauen und Männer, Kulturen und Gemeinschaften. Ausgegangen und inspiriert von der hebräischen Kultur in einem hellenistischen Umfeld wird das Evangelium anders ausgedrückt, in anderen Sprachen und für andere Adressaten. Unter den christlichen Vorzeichen der Rezeption und Weitergabe nehmen

die Schriften in den verschiedenen menschlichen Sprachen Fleisch an. Die Analogie von Inkarnation und Sprache wird übrigens im 20. Jahrhundert von der berühmten dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* autorisiert: „Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist." (*Dei Verbum* 13) Was die Christen Inkarnation nennen, findet auch in den Sprachen statt. Es gibt nicht eine Sprache, es gibt alle menschlichen Sprachen. Die Analogie von Fleischwerdung und Sprache ist keine eitle Wortspielerei. Eine Sprache, so erklärt der heilige Augustinus, drückt mithilfe des Körpers aus, was der Geist erfasst. Und als Beispiel fügt er hinzu: „Sieh, wie einfach ist doch die Liebe zu Gott und zum Nächsten, aber in wie zahlreichen Geheimnissen [sacramenta], unzählig vielen Sprachen und - je nach Sprache verschieden - unzählig vielen Ausdrucksweisen kann sie auf körperliche Weise ausgesagt werden!"[5]

Die Übersetzbarkeit des Wortes ist in seinem Status als Wort Gottes selbst angelegt. Als wolle es von allen und in allen Ausdrucksformen besser gesagt und verstanden werden, nimmt es in der Schwäche der menschlichen Sprachen Fleisch an. Doch das Evangelium wird in der Gemeinschaft (*ecclesia*) geteilt und gelebt. Seine Sprache braucht einen gewissen Wiedererkennungswert. Mehrere müssen dieselbe Sprache sprechen und wiedererkennen und von Generation zu Generation mit denselben Worten kommunizieren. Über lange Zeit ist das Evangelium weitgehend in der umfassenden lateinischen und mittelalterlichen Kultur des Abendlandes aufgegangen. Und mit dieser Kultur ist unsere christliche Kultur - darin besteht ihre Besonderheit - so sehr verschmolzen, dass unsere religiöse Sprache dort erfunden und in gewissem Sinne auch festgelegt wurde. Wenn wir den Glauben unserer Väter erben, erben wir auch die Sprache ihres Glaubens. Häufig wurde schon das Übersetzen der in ihrer üblichen und verbreiteten lateinischen Version (*Vulgata*) überkommenen Schriften zu einem Akt der Übertretung. Jeder Bibelübersetzer muss sich auch heute noch jenem Paradox eines Schriftenkorpus stellen, das in anderen Wörtern und Sprachen Fleisch werden muss, um voll und ganz Evangelium zu sein.

Die Herausforderung der Überlieferung

Die Herausforderung, die eigentlich jedem Bibelübersetzungsprojekt innewohnt, ist die Überlieferung. Jede Übersetzung erarbeitet eine Rekonstruktion des Textes in einer neuen Sprache und setzt sich folglich mit der Überlieferung auseinander, interpretiert oder verschiebt sie sogar. Nun ist es heute aber nicht mehr möglich, jene lange transkulturelle Erfahrung zu ignorieren, in der jeder zum Leser des anderen (der anderen Religion, der anderen Sprache, der anderen Kultur ...) wird. Und wir müssen anerkennen, dass ebendies der Entstehungs- und Rezeptionsprozess der Bibel ist. Die Aufgabe des Übersetzens war das über Jahrhunderte hinweg und bis in unsere Zeit immer wiederkehrende Ereignis der

Erfindung der Bibel als Werk. Übersetzen war für unsere christliche Kultur das Ereignis einer Baustelle, so, als ob es letztlich keine abgeschlossene Übersetzung, sondern eben nur diese Baustelle, dieses *work in progress* geben könnte: die Bibel selbst in ihrer historischen, spirituellen und kulturellen Weitergabe.
Unsere Welt orientiert sich zwar schon lange nicht mehr ausschließlich an den heiligen Texten, doch auch den jüngsten Bibelübersetzungen sind jene Fragen und sogar Vorwürfe nicht erspart geblieben, die die Geschichte der Übersetzungen prägen. Wieder wurden die ältesten Streitfragen dieser tausendjährigen Geschichte aufgeworfen: die pauschalisierenden Gegenüberstellungen von profaner und heiliger Sprache, Tradition und Innovation, Inspiration und historisch-kritische Methode, Wahrheit und Literatur ... Weil eine Übersetzung niemals einfach nur neue Entsprechungen vorschlägt oder sich damit begnügt, die überlieferten Begriffe zu reproduzieren, sondern sich die biblischen Texte in ihren eigenen Weisen des Schreibens und der Auseinandersetzung mit den Überlieferungen aneignet, um diese einzigartigen Schriften in der poetischen oder erzählenden Sprache oder Form ihrer Epoche verständlich zu machen. Eine Übersetzung ist immer die Erschaffung eines Originaltexts. Ein riskantes Unterfangen, dessen Wert jedoch gerade in diesem Risiko besteht. Heute versucht jede neue Übersetzung unser Exil einer geheiligten Sprache aufzubrechen. Sie versucht, unsere Leseaufmerksamkeit zu wecken, unser heutiges Interesse und unsere eigene Sprache für diese alten Schriften zu schärfen.
Die Bibel weist die Besonderheit auf, dass sie über mehrere Jahrhunderte, über mehrere Kulturen und über mehrere Sprachen hinweg entstanden ist. Und dass sie wie vermutlich kein zweites literarisches Werk übersetzt worden ist. Stellen wir uns ein Buch vor, das heute endlich erschiene und mit dessen Abfassung und Zusammenstellung man vor über tausend Jahren begonnen hätte ... und das überdies das Werk mehrerer häufig anonymer Autoren und Autorenkollektive wäre und mehrere Schreib-, Übersetzungs- und Rezeptionsschulen durchlaufen hätte. Das, was wir - übrigens erst seit dem Mittelalter - „die Bibel" nennen, ist das Ergebnis einer so langen Geschichte, dass sie die Verklumpungen, Schichten, Verletzungen und Geistesblitze ihrer Erfindung noch immer an sich trägt. Dennoch bildet dieses große Buch eine Einheit, die nach und nach durch die jüdischen und christlichen Liturgien, durch die Inkulturation dieser Sammlung in die griechisch-römische Welt und das christliche Abendland des Mittelalters und durch den langsamen Prozess der Kanonisierung ihrer Texte und ihrer Rezeption in der Geschichte der Christenheit gewachsen ist. Doch die Geheimnisse der Bibel sind manchmal anders, als man glaubt oder hofft.

Die Bibel und unsere heutige Kultur

Erst die vielen Prozesse des Rezipierens, Zitierens, Betens, Kommentierens und Übersetzens haben die Bibel zur Bibel gemacht. Als großer „Kodex der Kunst", nach dem altehrwürdigen Ausdruck des englischen Dichters William Blake (heu-

te eine Platitude), hat sie das kulturelle und spirituelle Schaffen unserer Welt inspiriert, geformt und geprägt. Doch die Bibel heute in diesen „Kodex" einzuschließen heißt zuweilen auch, dass man vergisst, sie (neu) zu lesen. Wenn die Bibel ein Mutterboden unserer Kultur gewesen ist, dann ist auch das Umgekehrte wahr geworden. Jede Kultur, jede Generation hat dieses Erbe geformt, und die Arbeit seiner Rezeption, seiner Neuentdeckung, muss noch immer geleistet werden. Das ist das Paradox der Bibel in unserer zeitgenössischen Kultur. Wir haben ein Buch und eine diesem Buch eigene Sprache und wir haben Wörter geerbt, die ein großes Schicksal gehabt haben und bis zum Platzen gefüllt sind mit Sinn und Verwendungsmöglichkeiten. Doch diese Wörter sind nicht vom Himmel gefallen ... Sie haben eine Geschichte und sind das Produkt von Überkreuzrezeptionen und aufeinanderfolgenden Übersetzungen. Sie sind selbst wiederum die Übersetzungen anderer Wörter aus anderen Sprachen. Denn im Inneren ein und derselben Sprache existieren mehrere Sprachkorpora, mehrere Sprachstadien. Übersetzen heißt niemals nur, von einer Sprache zu einer anderen übergehen, sondern es heißt auch, unser eigenes Hören der Sprache, die wir sprechen und schreiben, zu verlagern.

Eine Bibelübersetzung muss uns heute die Möglichkeit geben, unser Erbe und insbesondere unseren nicht nur semantischen, sondern auch ethischen Gebrauch der Glaubensworte zu hinterfragen. Die Bibel ist eine Literatur der Auflehnung. Ihre Schriften stürzen unsere eigene Beziehung zur Literatur in eine Krise. Gut 600 Jahre vor unserer Zeit hat der Prophet Ezechiel in der Nähe von Babylon seine Zuhörer gewarnt, für die JHWH nicht mehr zu sein schien als „ein Mann, der mit wohlklingender Stimme von der Liebe singt" (Ez 33,32). Man muss diese prophetische Mahnung sehr ernst nehmen. Wenn die Bibel Literatur ist, dann ist sie eine furchtbare Literatur. Sie zerstört die schönen Stimmen und die schönen Seelen. Und wir haben zu lange mit der Vorstellung gelebt, dass die Bibel uns gehört, dass wir ihre Wörter und ihre Geschichten kennen. Es gibt in der Bibel keine „schönen Geschichten", sondern eine Bewährungsprobe, in der der Sinn hervorsprudeln und sich über uns alle ergießen, aber auch versickern und uns in die Sinnlosigkeit führen kann, und in der unser Leben sich weiten kann oder Gefahr läuft, in der Eitelkeit der Reden zu verkümmern.

„Nicht ich noch sonstwer kann mich würdig glauben", schrieb Dante zu Beginn seiner Reise durch das *Inferno*.[6] Ein Satz, den viele Bibelübersetzer ausgesprochen und gedacht haben. Weil sie wussten, dass jede Übersetzung zugleich ein Beginn und ein Rückzug ist. Doch genau in dieser Unzulänglichkeit vollzieht sich das Übersetzen, um in diesen schwierigen Zeiten einen Text vorzulegen, der Zeugnis ablegt von der Notwendigkeit, die Traditionen zu öffnen, die alten Geschichten neu zu schreiben, um ihr langsames Dahinwelken und Entschwinden zu verhindern. Schon der alte Origenes hat immer wieder gesagt, dass der „armselige und von den Griechen verachtete" Text der Schriften nur das „irdene Gefäß"[7] sei und dass seine Zerbrechlichkeit oder seine Kraft von der Fähigkeit jeder Nation, jeder Generation abhänge, ihn in ihrer eigenen Sprache, ihrem eigenen, sprechenden Fleisch aufzunehmen.

[1] Joh 8,43, nach der revidierten Elberfelder Übersetzung, Witten 1985/1991.

[2] Augustinus, *Confessiones*, Buch XII, 42: „Deus unus sacras litteras vera et diversa visuris multorum sensibus temperavit." Deutsche Übersetzung: *Bekenntnisse*, übers. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1989/2003, 365.

[3] *Lettre d'Aristée à Philocrate*, übersetzt von André Pelletier, Collection Sources Chrétiennes Nr. 89, Paris (Le Cerf) 1962; eine deutsche Übersetzung bietet Kai Brodersen (Hg.), *Aristeas: Der König und die Bibel*, Griech.-Dt., Stuttgart 2008 (Anm. d. Ü.).

[4] Zitiert nach *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder, Kempten/München 1911.

[5] Augustinus, *Bekenntnisse*, Buch XIII, 36, übers. von Flasch und Mojsisch, aaO., 394.

[6] Dante Alighieri, *Die göttliche Komödie*, Hölle, Zweiter Gesang, V. 33, übers. von Wilhelm G. Hertz, München [4]1987.

[7] Origenes, *Philocalie 1-20 sur les Ecritures*, frz. Übersetzung von Nicholas de Lange, Marguerite Harl (Collection Sources Chrétiennes Nr. 302), Paris 1983. Origenes interpretiert Paulus (2 Kor 4,7): „Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen ..."

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Ein neuer Raum für das Wort Gottes

Pablo Richard

Der Dialog zwischen der Menschheit und dem Wort Gottes ist möglich, vorausgesetzt, wir können definieren, an welchen Gott wir glauben und was wir unter Menschheit verstehen. „Gott" und „Menschheit" sind abstrakte Begriffe, und zwischen abstrakten Wirklichkeiten kann es keinen Dialog geben.

I. An welchen Gott glauben wir? Was verstehen wir unter „Menschheit"?

Ein abstrakter „Gott" existiert nicht. Wohl aber existiert der Gott des Lebens, der Gott der Armen, der Gott Jesu. Das Problem der Gegenwart ist nicht der Atheismus, sondern der Götzendienst. Es geht heute nicht darum, dass die Existenz Gottes verneint wird, sondern darum, dass Gottes Angesicht pervertiert und Gott durch viele Götter ersetzt wird.[1]

„Oft ist gesagt worden, Jesus habe ein radikal neues Gottesbild gehabt. In der Tat

ist der Gott Jesu ziemlich anders als der Gott, den die meisten Christen verehren. Jesu Praxis und Jesu Vorstellung vom Reich wären nicht möglich gewesen ohne ein völlig neues Gottesbild."[2] „Die Autoren des Neuen Testaments haben kein Interesse daran, Jesus ‚Gottes Sohn' zu nennen, bevor nicht deutlich geworden ist, wessen Gottes Sohn er ist"[3]. „Um Gott zu erkennen, kann man nicht bei Gott selbst beginnen. Was nützt es uns, eine klare Vorstellung von Gott zu haben, wenn wir ihn dann dort suchen, wo er nicht ist?"[4]

Die „Menschheit" existiert nicht für sich. In dieser Welt gibt es zwei Wirklichkeiten, Menschheit und Natur, die nicht für sich existieren. Die Menschheit von heute ist zerbrochen, ein nahezu irreparabler Bruch besteht zwischen dem Westen und dem Osten (einige nennen es den „Kampf der Kulturen"[5]; seit dem Irakkrieg spricht man vom Kampf zwischen Christentum und Islam). Die Menschheit ist weiterhin gespalten in Norden und Süden. Ein über-entwickelter und neokolonialer Norden gegen die andere Welt im Süden, gezeichnet von Ungleichgewichten und gefangen in Hunger und Krieg. Das „Christentum" wird von institutioneller Seite eher mit dem Westen und dem Norden (insbesondere mit Europa) und nicht mit dem Osten und dem Süden identifiziert.[6] Allerdings ist die Religiosität im Süden und im Orient lebendiger. Dazu kommt eine wachsende und unaufhaltsame Desintegration zwischen Menschheit und Kosmos, in dem wir in enger Verbindung mit Erde, Wasser, Luft und Feuer leben.

Deswegen ist es völlig illusorisch, von einem Dialog zwischen Gott und der Menschheit zu sprechen. Ein Dialog ist momentan nur zwischen dem Gott des Lebens und einer gebrochenen, vom Kosmos entfernten Menschheit denkbar, in einer Welt, wie wir sie real-geschichtlich vorfinden. Es soll deshalb nun um das „Wort" gehen, mit dem wir in Dialog treten.

II. Die Priorität des Buchs des Lebens – die Bibel als das zweite Buch Gottes

„Die Bibel, das zweite Buch Gottes, ist geschrieben worden, um uns zu helfen, die Welt zu entziffern, um uns den Blick des Glaubens und der Kontemplation wiederzugeben und um die ganze Wirklichkeit in eine große Offenbarung Gottes zu verwandeln." (Augustinus, 345-430 n. Chr.)[7]

Bei unserer pastoralen Bibelarbeit benutzen wir immer die Unterscheidung zwischen dem Buch des Lebens und dem Buch der Bibel. Als Buch des Lebens bezeichnen wir die Schöpfung, die Geschichte der Menschheit und unsere Völker. Es ist das Buch, das heute vom Gottesvolk, seinen Gemeinden, Propheten und Märtyrern fortgeschrieben wird. Die Bibel gibt uns den nötigen Glauben, um die ganze Wirklichkeit in eine große Offenbarung Gottes zu verwandeln.

Die Bibel ist das zweite Buch Gottes. Durch sie entdecken wir im Buch des Lebens, wo Gott ist, wie Gott ist und welches sein Wort für uns ist. Die Bibel schult unsere Ohren und Augen, damit wir die ganze Wirklichkeit des Kosmos

und der Geschichte in eine große Offenbarung Gottes verwandeln. Die Bibel offenbart uns das Wort Gottes; sie offenbart uns aber auch, wann und wo Gott sich in unserer Wirklichkeit zeigt. Wir hören das Wort Gottes nur, wenn wir die Bibel und unsere Wirklichkeit zugleich im Auge behalten. Als das erste Buch Gottes hat das Buch des Lebens Priorität. In dem Moment, in dem wir das begriffen haben, kommt dem biblischen Text Bedeutung für unser Leben zu. Wir brechen dann mit einem biblischen Fundamentalismus, der das Wort Gottes allein auf den biblischen Text reduzieren will, und überwinden einen biblischen Subjektivismus, der die Gegenwart Gottes und sein Wort nur dort anerkennt, wo ihm die Begegnung damit angemessen und angebracht scheint.

III. Die verbotene Bibel: 400 Jahre Gegenreformation

Kardinal Carlo M. Martini schreibt: „Die Kirche braucht immer Reformen. Die Reformkraft muss von innen her kommen. [...] Martin Luther war ein großer Reformer. Das Wichtigste ist wohl seine Liebe zur Heiligen Schrift [...] Problematisch finde ich bei Luther den Punkt, wo er aus nötigen Reformen und Idealen ein eigenes System macht. Die katholische Kirche hat sich im Zweiten Vatikanischen Konzil auch von Luthers Reformen inspirieren lassen und von innen her einen Erneuerungsprozess in Gang gesetzt."[8]

Auf dem Konzil von Trient (1545-1563) wurden zwei Tendenzen sichtbar. Eine bestand darin, vor allem falsche Lehraussagen der protestantischen Reformen zu verurteilen. Die andere erachtete die Reform der Kirche für dringender. Durchgesetzt hat sich die erstgenannte Tendenz. Das Konzil von Trient war deshalb vor allem ein Konzil der Gegenreformation. Unter anderem wurde diskutiert, ob die Bibel in die Volkssprachen übersetzt werden dürfe. Die, die sich gegen die Übersetzung aussprachen, argumentierten, dass nicht allen die Gabe des Lesens und Schreibens und des Interpretierens der Heiligen Schrift gegeben worden sei. Es reiche aus, die Unwissenden durch Predigten, erteilt von gebildeten Menschen mit der Vollmacht zur Verkündigung, zu leiten. Der große Gewinner des Konzils von Trient war das Papsttum, das zum politischen Zentrum Europas wurde. Die große Verliererin war die Bibel, die durch den Römischen Katechismus ersetzt wurde.[9]

Im Zeitraum vom Ende des Konzils von Trient (1563) bis zu den Anfängen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962) durchlebte die Kirche 400 Jahre Gegenreformation. Die Bibel war besiegt worden und dem kirchlichen Gottesvolk nicht zugänglich.

IV. Die Reform der römisch-katholischen Kirche (1962–2009): Kairos für die Bibel

Um die Kirchenreform anzustoßen und die Bibel dem ganzen Gottesvolk wieder zugänglich zu machen, musste mit 400 Jahren Gegenreformation gebrochen werden sowie mit einer fast völligen Vernachlässigung der Bibel innerhalb der katholischen Kirche. Dieser Bruch ist unter anderem einer Vielzahl von Theologen und Exegeten, sowohl aus Europa als auch aus den USA, zu verdanken, die in der Zeit vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Gegenreformation überwunden haben, vor allem aber in Lateinamerika der Praxis der biblischen Basisbewegung.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) war die dogmatische Konstitution über das Wort Gottes (*Dei Verbum*), die die Grundlage der gegenwärtigen Bibelbewegung ist, von großer Wichtigkeit. Die Päpstliche Bibelkommission veröffentlichte 28 Jahre später das Dokument *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, das Grundlagenpapier der gemeinsamen und pastoralen Bibellektüre, insbesondere in Lateinamerika und der Karibik.

Den Kairos der Kirchenreform zu bewahren, ist zur Aufgabe der fünf Versammlungen des lateinamerikanischen Episkopats geworden: Rio de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) und die letzte in Aparecida (2007).

V. Auf dem Weg der Begegnung mit Gottes Wort

Der im Folgenden beschriebene Weg bzw. die damit verbundene Methodologie ermöglichen einen direkten, persönlichen und gemeinschaftlichen Dialog mit der Bibel und dem Wort Gottes. Wie jeder Weg besteht auch dieser aus verschiedenen Etappen. Die erste Etappe ist wichtig, um in den biblischen Text gleichsam einzutreten; wichtig ist auch die letzte Etappe, die uns vom Text zurück in das Leben führt. Es ist diese Methodik, die unserem gemeinsamen Bibelstudium sowie der Definition einer Bibelpastoral oder auch der Gebetsschulung zugrunde liegt.

Die verschiedenen Wegetappen gestalten sich wie folgt:

1. Das Buch des Lebens: Ausgangspunkt, um von dort aus die Bibel als zweites Buch Gottes zu entdecken. In der Exegese wird besonderer Wert auf den historischen Kontext des biblischen Textes gelegt. Das ist gut und wichtig. Noch wichtiger ist jedoch zu entdecken, wessen Hände die Bibel halten und in welchem Raum sich befindet, wer sie auslegt.
2. Was sagt der Text? Der wörtliche Sinn des biblischen Textes als konkreter und objektiver Ausgangspunkt: Bibellektüre bedeutet nicht nur, einen biblischen Text zu studieren, sondern auch sich auf eine lebendige und persönliche Begegnung mit dem Wort Gottes einzulassen. Nichtsdestoweniger ist es notwendig, einen

Ausgangspunkt zu haben, von dem ausgehend man beschreiben kann, was der biblische Text sagt, um nicht von vorneherein im Text nur das zu lesen, was man schon vorher weiß. Zunächst ist es wichtig, dass jedes Mitglied der Gemeinschaft eine Bibel hat, sie aufgeschlagen in den Händen hält und sich konzentriert, um sich für das zu öffnen, was die Bibel zu sagen hat (wie Carlos Mesters sagt: „Die Bibel in die Hände, ins Herz und in den Geist des Volkes legen"). Es reicht nicht aus, den Text zu lesen. Man muss hinhören und verstehen. Diese Methode ist allein oder in Gruppen durchzuführen.

3. Was sagt der Text uns? Der spirituelle Sinn des Textes: Der Text wird Wort Gottes. Alle Welt kann die Bibel lesen, man muss nicht gläubig sein. Nur der Glaube der Gemeinschaft bringt den Text zum Reden und lässt uns das Wort Gottes hören, das durch den Text zu uns spricht. Dann bleibt Gottes Wort kein Text, sondern wird Text, der Wort werden will. Bischof Romero sagt: Der biblische Text „wird für uns Wort Gottes, wenn er das, was heute in der Gesellschaft geschieht, belebt, erleuchtet, kontrastiert, zurückweist, lobt." (27. November 1977)[10]

4. Wie lautet unsere Antwort auf die Offenbarung des Wortes Gottes? Wer Gottes Wort hört, bleibt nicht stumm: Unser Gebet muss zuallererst Hören auf Gott sein und erst dann unsere Antwort auf sein Wort. Der biblische Text selbst lehrt uns beten. Er gibt uns die Worte, die Grammatik und die Symbole des Gebets. Oft reden wir zu viel in unseren Gebeten statt zu schweigen und auf Gott zu hören. Das Hören fällt uns schwerer als das Reden.

5. Die durch Gottes Wort geforderte Veränderung in unserem Leben. Man kann nicht Gott zuhören und weiterhin derselbe bleiben. Den Text können wir nur hören und verstehen, wenn wir bereit sind zu einer Umkehr. Wir müssen zulassen, dass das Wort Gottes über uns urteilt, uns größer werden lässt und unsere Art und Weise zu denken, zu lieben und zu handeln verändert. Der Text ist ein Spiegel, in dem ich mich entdecke und mich für eine Veränderung entscheide. Wir lesen den Text, aber der Text liest auch uns und offenbart uns, wer wir wirklich sind.

6. Damit unsere Völker das Leben haben: das letzte Ziel im Dialog mit Gottes Wort. Das Wort Gottes verwandelt uns. Wir werden zu Schülerinnen und Schülern des Reiches Gottes, damit unsere Völker das Leben haben. Diese letzte Etappe ist wichtig, weil wir mit dem biblischen Text zurück ins Leben unserer Völker, seien es Gläubige oder nicht, treten. Der Dialog mit Gott endet nicht im Text, sondern mitten im Leben. „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, das Ehre des Menschen aber ist die Schau Gottes" (*Gloria Dei vivens homo, gloria autem hominis visio Dei*)[11].

VI. Ein neuer Raum für das Wort Gottes

Unser Ausgangspunkt ist die römisch-katholische Kirche in Lateinamerika und der Karibik, insbesondere seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute (bald 50 Jahre). Hier finden wir vier schon institutionalisierte Räume:

a) Der Wortgottesdienst vor der Eucharistie im Rahmen der Messe bzw. der Wortgottesdienst außerhalb einer Messe (an Orten ohne Priester). Seit dem Konzil ist dies der sichtbarste Raum, jedoch auch der der größten Gegensätze.
b) Die Katechese. Sie ist der älteste Raum und auch am schwierigsten zu verändern. Leider bietet die Katechese wenig Raum für die biblische Bildung.
c) Akademische Räume. Hier werden die zukünftigen Priester ausgebildet, aber auch die, die in der Pastoral tätig werden und besondere Verantwortung in der Kirche übernehmen.
d) Neu ist der Raum, dem bei der fünften Vollversammlung in Aparecida Priorität eingeräumt wurde: „eine Bibelpastoral im Sinne einer biblischen Inspiration der Pastoral, die das Wort Gottes kennen und interpretieren lehrt" (Nr. 248).
Allerdings haben auch diese vier Orte ihre Schwächen und Grenzen:
a) Der Wortgottesdienst wird generell vernachlässigt. Die Texte werden nicht gut vorbereitet, verkündet und interpretiert. Es fehlt das Verständnis von Gemeinschaft. Die Teilnehmer (nach seriösen Statistiken 80 Prozent) erinnern sich nachher nicht an die drei Lesungen der Messe, und noch viel weniger an das, was der Zelebrand gesagt hat. Viele kommen zu spät, denn für sie gilt die Messe erst ab dem Beginn der Gabenbereitung. Nicht zuletzt hat sich die Gottesdienstteilnahme alarmierend verringert. Der Wortgottesdienst dort, wo es keinen Priester gibt, könnte vielleicht diese Schwächen besser überwinden.
b) Katechese und Bibel werden voneinander getrennt. Die katechetische Ausbildung lässt keinen Raum für eine biblisch-exegetische Ausbildung. In einigen Fällen wird die Katechese der Bibel vorgezogen, um sich der gesunden Lehre zu versichern, wohingegen die biblische Bewegung freier ist und von der Basis kommt.
c) In der akademischen Ausbildung gibt es einen Abgrund zwischen Bibelexegese und Gottesvolk. In den Seminaren und anderen theologischen Akademien wird oft keine fundierte exegetische Ausbildung erteilt, sodass es der Spiritualität und der Pastoral an exegetischer Grundlegung mangelt.
d) Bibelpastoral im Sinne einer biblischen Inspiration der Pastoral (Aparecida Nr. 248): Dies ist eine wichtige kirchliche Aufgabe, sie läuft jedoch Gefahr, die Bibel zur Legitimation bereits vorhandener Pastoral zu benutzen. Außer Acht gelassen wird die Initiierung einer biblischen Basisbewegung, in der die Bibel ihren Eigenwert hat nach der Logik der Heilsgeschichte und nicht nach der Logik aktueller Pastoralkonzepte.

Pablo Richard, geb. 1939 in Chile, hat ein Lizentiat in Theologie (Kath. Universität von Chile) und in Bibelwissenschaft (Päpstliches Bibelinstitut in Rom) inne und ist Doktor der Religionssoziologie (Sorbonne, Paris). Seit 40 Jahren steht er im Dienst der Basis-Bibel-Bewegung, war Titularprofessor für Theologie an der Nationaluniversität von Costa Rica und ist Mitarbeiter am Ökumenischen Forschungszentrum (DEI) in San José, Costa Rica. Veröffentlichungen u.a.: Memoria del Movimiento Histórico de Jesús desde sus orígenes hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (San José 2009); El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia (Santander 2000). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die unterschiedlichen Gesichter Jesu in den synoptischen Evangelien" in Heft 1/2002. Anschrift: c/o DEI, Apartado 389-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.

Aber hier haben wir es mit einem neuem Phänomen zu tun, dem man noch Zeit wird geben müssen.

VII. Wie soll er also sein, der neue Raum für das Wort Gottes?

a) Es ist ein eigener Raum mit spezifischer Identität, und an ihm vereinen sich die drei Wirklichkeiten: Bibel, Gemeinschaft und Solidarität. Diese drei sind verwirklicht in den Kirchlichen Basisgemeinden oder in ähnlichen bibelorientierten Befreiungsbewegungen. Es ist ein Raum, in dem die gemeinsame Bibellektüre (auch als „pastorale Lektüre" oder „Bibellektüre des Volkes" bezeichnet) praktiziert wird. Das Ziel dabei ist, die Bibel dem Gottesvolk zurückzugeben. Denn aus dem Gottesvolk ist sie entsprungen, und das Subjekt ihrer Interpretation ist wiederum das Volk.

b) Das Subjekt in diesem neuen Raum des Wortes Gottes: Es mag getauft sein, an der Schwelle einer besonderen Weihe oder einer hierarchischen Struktur stehen, doch in der Regel ist das Subjekt Laie oder Laiin. In manchen Fällen benennt die Bibelbewegung solche Laien als Gesandte des Wortes oder Diener des Wortes Gottes. Der Laienstand verleiht diesem Subjekt weitreichende Universalität.

c) Besondere Merkmale dieses neuen Ortes für das Wort Gottes und des Subjekts bei den gemeinsamen Bibellektüren: Die vier grundlegenden Merkmale sind Autorität, Autonomie, Freiheit, Kreativität. Die Autorität ist auf die Autorität der Bibel selbst zurückzuführen, die in der Gemeinschaft zum Wort Gottes wird. Die Autorität der Bibelbewegung nimmt in dem Maße zu, in dem auch die Fähigkeiten wachsen, das Wort Gottes richtig auszulegen. Diese Autorität kommt nicht von außen und wird auch nicht von einer übergeordneten oder der biblischen Bewegung fremden Struktur auferlegt oder abgelehnt; vielmehr entspringt sie aus dem Inneren des biblischen Textes selbst. Die Bibelbewegung ist autonom, weil sie mit allen Abhängigkeiten und mit allen Kräften, die ihr fremd sind, gebrochen hat. Sie besitzt eine innere Kraft, die dem Glauben an das Wort Gottes entspringt. Die Bewegung wird durch einen inneren Motor angetrieben, so dass weder äußerer Zwang noch straffe Führung vonnöten sind. Abhängigkeiten würden die Dynamik und die innere Kreativität jeder Bewegung zum Erliegen zu bringen. Die Freiheit und Kreativität in der Auslegung von Gottes Wort erwächst aus der Freiheit des Wortes Gottes selbst gegenüber allen ihm fremden Gesetzen und Dogmen.

d) Der neue Raum für das Wort Gottes ist ein ökumenischer Raum. Hier sind auch andere Kirchen anwesend, in denen die gleiche Bibelbewegung mit der gleichen gemeinschaftlichen Bibellektüre und dem gleichen sie praktizierenden Subjekt zu finden ist.

e) Die Bibellektüre des Volkes fügt sich leicht in die sozialen Bewegungen für Arme, Unterdrückte und Ausgeschlossene ein. Daraus entstehen bestimmte neue Hermeneutiken: Bibelauslegung aus der Perspektive der Frauen, der Indígenas, der Campesinos, der Kinder etc.

VIII. Der institutionelle Rahmen

Die neuen Räume für das Wort Gottes werden vor allem auf zwei institutionellen Ebenen begleitet: durch die Bibelexegese und durch das kirchliche Lehramt. Diese institutionelle Begleitung findet nicht undifferenziert statt, sondern nach den jeweiligen Herangehensweisen von Exegese und Lehramt. Die Bibellektüre des Volkes findet nicht außerhalb jeder institutionellen Unterstützung an einem isolierten Ort statt. Normalerweise spricht man nur von derjenigen „Kontrolle", die das Lehramt ausübt, vergisst dabei jedoch, dass auch die Exegese für die Bibelpastoral eine entscheidende orientierende Rolle spielt.

Was die Exegese betrifft, so ist die Kluft zwischen ihr und der Bibelbewegung in den Basisgemeinden oft groß. Die Exegese hat sich außerordentlich entwickelt, insbesondere nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, aber die Basis der Kirche, das Gottesvolk, hat sie nur sehr wenig beeinflusst. Die Welt der Exegese ist eine wundervolle, aber geschlossene Welt. Die Exegeten führen den Dialog unter sich. Sie schreiben exzellente Bücher, aber nur, damit sie von anderen Exegeten gelesen werden. Die Welt der Bibel, insbesondere in Europa und in den USA, ist im Wesentlichen eine Welt aus Universitäten, Bibliotheken, Verlagen und Lehrstuhlinhabern.

Zwei Forderungen zielen darauf ab, diese Kluft zu überwinden: Es braucht auf der einen Seite eine Exegese mit pastoraler Ausrichtung, und auf der anderen Seite eine seriöse biblische Ausbildung für alle Laien und Laiinnen als Diener des Wortes Gottes. Wenn wir in der Exegese die pastorale Ausrichtung nicht vergessen und Bibelkundige aus dem Volk eine exegetisch fundierte Ausbildung erhalten, kann die Kluft zwischen Exegese und Gottesvolk überwunden werden. Dies wäre ein Modell, in dem eine biblische Begleitung in den neuen Räumen für das Wort Gottes vorgesehen ist. Es kann schon jetzt auf eine lange Geschichte in Lateinamerika und der Karibik zurückschauen.

Das kirchliche Lehramt betreffend, soll in Erinnerung gerufen werden, was die Konstitution *Dei Verbum* unter Nr. 10 sagt: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm." Es ist zudem wichtig, nicht zu vergessen, dass es bereits eine spezifisch biblische lehramtliche Tradition gibt: die Enzykliken *Providentissimus Deus* (1893) und *Divino Afflante Spiritu* (1943)[12], die Konstitution *Dei Verbum* (1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils und vor allem das schon erwähnte Dokument über *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* der päpstlichen Bibelkommission (1993). Auch ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass es nicht nur *ein* universales Modell des kirchlichen Lehramts gibt, sondern vielmehr verschiedene, vom jeweiligen ekklesiologischen Modell abhängige Formen.

Auf dem Konzil von Trient galten der Papst in Rom, der Bischof in seiner Diözese und der Pfarrer in seiner Gemeinde als grundlegende Referenzpunkte des ekklesiologischen Modells. Den „Laien" gab es nicht; er war einfach der Nicht-Kleriker. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil definiert sich die Kirche bereits als Volk Gottes. Laien und Laiinnen sind ein wichtiger Teil dieses Volkes, denn alle sind Priester (im spirituellen Gottesdienst), Propheten (bei der Evangelisierung) und

Könige (bei der Errichtung des Reiches Gottes). Die Kirche ist Zeichen der Erlösung in der Welt. Seit der Versammlung in Puebla sprechen wir von der Kirche als Gemeinschaft der Gemeinden. Die lehramtliche Macht findet sich nicht nur in der Spitze einer hierarchischen Machtstruktur, sondern auch im Zentrum und im Herzen der Gemeinschaft der Gemeinden. Innerhalb einer gewissen aktuellen konservativen Bewegung hat man versucht, die Kirche aufs Neue in eine hierarchische Struktur pyramidaler Macht zu zwängen. Doch dann kann man nicht mehr von der „Kirche in der Welt von heute" sprechen, eher müsste dann von der „Welt innerhalb der Kirche" die Rede sein.

Kirche kann sich dann reformieren, wenn neue ekklesiologische Modelle gewagt werden, sprichwörtlich Mauern eingerissen und ihre territorialen Grenzen weit überschritten werden. Diese neu gewonnenen Gebiete besitzen eigene Jurisdiktion, Institutionsformen, Autorität und Autonomie. Sie liegen weit außerhalb der begrenzenden Mauern und sind das privilegierte Gebiet der Kirchlichen Basisgemeinden, die neue Strukturen und Ämter herausgebildet haben. Ziel ist es nicht, mit der Autorität als dem Zentrum der kirchlichen *communio* zu brechen, wohl aber mit der pyramidalen Machtstruktur.

In der Apostelgeschichte entsteht die Kirche in Jerusalem durch die zwölf Apostel. Doch sind es die sieben Hellenisten, die es wagen, Mauern einzureißen, und von Jerusalem nach Antiochia gehen. Philippus reißt die Mauer zwischen Juden und Samaritanern nieder, Petrus die zwischen Juden und Römern, wenn er im Hause des Centurio Cornelius isst. In Antiochia bricht die Mauer zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Paulus reißt Mauern zwischen Christen und Heiden ein und kann so neue Gemeinden in Philippi, Athen, Korinth und Ephesus gründen. Weit jenseits dieser Mauern entstehen neue Gemeinden mit neuen Strukturen und neuer Jurisdiktion. Indem die Kirche von Jerusalem sich ausbreitet, verändert sie sich. Sie muss ein neues Modell von Kirche-Sein akzeptieren, mit eigener Jurisdiktion, eigener Theologie und eigenen Ämtern. Dabei handelt es sich nicht um ein ekklesiozentrisches Modell (mit dem Ziel, Außenstehende in die Kirche hineinzuholen), sondern um eine sich ausbreitende missionarische Bewegung, die alte Strukturen aufbricht und auf das Testament Jesu selbst antwortet, „Zeugen zu sein in Jerusalem, Judäa, Samaria und bis ans Ende der Erde" (Apg 1,8).[13]

[1] Vgl. Pablo Richard, *Die Theologie in der Theologie der Befreiung*, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis, Bd. 1, Luzern 1995, 189-212.

[2] Albert Nolan, *Jesus vor dem Christentum. Das Evangelium der Befreiung*, Luzern 1993, 114-115.

[3] José Ignacio González Faus, *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander 2008, 174.

[4] José María Castillo, *Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios*, El Salvador 2002, 16.

[5] Der Ausdruck entstammt dem Buchtitel von Samuel P. Huntingtons *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Madrid 1997), im Original: *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York 1996). Der von Huntington benutzte Begriff *clash* - im Spanischen *choque* - bedeutet wörtlich „Zusammenprall" oder „Zusammenstoß". Der

deutsche Titel von Huntingtons Buch, *Kampf der Kulturen*, gibt dieses Bild nicht adäquat wieder, soll aber aufgrund seiner Geläufigkeit hier verwendet werden. [Anm. d. Ü.]

[6] Die geographischen Benennungen sind Annäherungen und deshalb in gewisser Weise symbolisch.

[7] Zitiert nach Carlos Mesters, *Flor sin defensa*, Bogotá 1984, 28.

[8] Carlo M. Martini/Georg Sporschill, *Jerusalemer Nachtgespräche. Über das Risiko des Glaubens*, Freiburg 2008, 127.

[9] Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte der Konzilien: vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Wiesbaden 1998.

[10] Pablo Richard, *La fuerza espiritual de Mons. Romero*, Santo Domingo 2004.

[11] Irenäus, *Adversus haereses*, Buch IV, 3.5

[12] Vgl. die Rede von Papst Johannes Paul II. anlässlich der Präsentation des Dokuments *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* der Päpstlichen Bibelkommission (1993).

[13] Vgl. Pablo Richard, *Memoria del Movimiento Histórico de Jesús desde sus orígenes (años 30 d.C.) hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (siglos IV y V d.C.)*, San José de Costa Rica 2009. Zuvor ders., *El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Santander 2000.

Aus dem Spanischen übersetzt von Miriam Leidinger

Die vielen Gaben des Geistes

Predigten von Laien und die Liturgie

Mary Catherine Hilkert

In einer Diözese der Vereinigten Staaten wurde im Mai 2008 die Praxis der Laienpredigt während der Eucharistiefeier eingestellt, die fünfundzwanzig Jahre lang mit der Billigung und unter der Aufsicht des Ortsbischofs stattgefunden hatte. Als Antwort auf die Proteste der Gemeindemitglieder wurde der neue Erzbischof zitiert, der behauptet hatte, manche Laien könnten öffentlich vielleicht besser reden, „aber [der] Priester oder Diakon ist unserer Meinung nach [...] für diesen heiligen Dienst ordiniert worden. Es gibt die Macht des Heiligen Geistes, die ihn begleitet und die nicht jedem beliebigen, der getauft worden ist, gegeben ist."[1] Dieses Geschehen rückt zwei gewichtige und umstrittene Fragen eindeutig in den Blickpunkt: Wem hat der Geist die Gabe und die Macht geschenkt, das Wort Gottes zu predigen? In welchen Zusammenhängen soll diese Gabe ausgeübt werden?

Die Getauften: um der Sendung willen gesalbt

Die Gabe und die Ermächtigung, im liturgischen Rahmen zu predigen, muss im breiteren Zusammenhang des Predigtauftrages der Kirche betrachtet werden. In ihm liegt eine Verantwortung, die von allen Getauften geteilt wird. Vor mehr als drei Jahrzehnten (im Jahr 1975) hat Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* diese unmissverständliche Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils erneut betont: „Die Kirche hat kraft göttlicher Sendung die Pflicht, in die ganze Welt zu gehen, um das Evangelium allen Geschöpfen zu verkündigen. [...] Die ganze Kirche ist missionarisch, und das Werk der Evangelisierung ist eine Grundpflicht des Gottesvolkes."[2] Mehr als drei Jahrzehnte später, während der Bischofssynode des Jahres 2008 über das Wort Gottes, hob Kardinal Oscar Andrés Rodríguez aus Tegucigalpa, Honduras, den Beitrag der Laienprediger und Laienpredigerinnen zu dieser Mission hervor. Er würdigte die Rolle der „Beauftragten des Wortes" in Zentralamerika und bemerkte, die „neue Evangelisierung wird eine Wirklichkeit und gleichzeitig eine ausdrückliche Kundgabe von Jesus Christus nur insoweit sein, als sie auf dem Wort Gottes gründet, den Laien zugänglich ist und die Zukunft der Kirche durch die Bildung von Gemeinschaften garantiert."[3]

Die Geburt des Predigtdienstes - wie auch die Geburt der Kirche selbst - wird häufig auf die Ausgießung des Heiligen Geistes im Pfingstereignis zurückgeführt, wie es in der Apostelgeschichte dargestellt wird. Die Jüngerinnen und Jünger hatten sich an einem Ort versammelt, als plötzlich „alle [...] mit dem Heiligen Geist erfüllt [wurden]." Durch die Anwesenheit des Heiligen Geistes ermächtigt, begannen die Jünger und Jüngerinnen Jesu, „in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab" (Apg 2,1-4). Im weiteren Verlauf dieser Erzählung beschreibt Petrus dieses Pfingstereignis als eine Erfahrung des Charismas der Prophetie, die unter dem Volk Gottes weit verbreitet ist:

„(J)etzt geschieht, was durch den Propheten Joël gesagt worden ist: In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben. Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen in jenen Tagen und sie werden Propheten sein." (Apg 2,16-18)

Zwei Millennien später wird oftmals unterstellt, dass sich die Rede vom „Gesalbtsein zum Predigen" auf die Ordination von Diakonen, Priestern und Bischöfen bezieht. In der frühen Kirche war jedoch die Rede von der Salbung durch den Heiligen Geist und somit von der Teilhabe an der Mission Christi vor allem die Sprache der christlichen Taufe. Erst in der späteren Praxis der Kirche wurde diese Sprache benutzt, um in erster Linie auf die Ordinierten hinzuweisen.[4] Die grundlegende und wichtigste Salbung, von der sich der Predigtdienst (wie alle Dienste, einschließlich des Dienstes der Ordinierten) ableitet, ist die Salbung der

Taufe und der Firmung, wie Kardinal Suenens auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil argumentiert: „Alle empfangen wir bei der Taufe die Fülle des Heiligen Geistes. Der Laie ebenso wie der Priester, der Bischof und der Papst. Man kann den Heiligen Geist nicht mehr oder weniger empfangen. Ebenso wenig wie eine Hostie mehr oder weniger konsekriert sein kann."[5]

Sowohl die Segnung des Wassers in einem der Taufriten als auch die Weihe des Chrisams in der Chrisam-Messe unterstreichen, dass die Getauften keineswegs passive Hörer und Hörerinnen des Wortes sind, sondern aktive Seelsorger und Seelsorgerinnen, die berufen sind, das Evangelium zu predigen. Bei der Segnung des Wassers (Form C) wird verkündet: „Du erwählst alle Getauften, das Evangelium Christi in der Welt freudig zu bezeugen." Ebenso besagt das Gebet B zur Weihe des Chrisams: „Du gibst ihnen im Bad der Taufe das neue Leben und stärkst sie durch die Salbung des Geistes. Du machst sie Christus ähnlich, deinem Gesalbten, und lässt sie teilhaben an seiner Sendung als Prophet, als Priester und König." Thomas von Aquin behauptet, die Taufe verhalte sich zur Firmung wie die „Wiedergeburt" zum „Wachstum"; der Gefirmte empfange „die Gewalt, öffentlich den Glauben an Christus wie von Amts wegen mit Worten zu bekennen."[6]

Eine der großartigen Leistungen des Zweiten Vatikanischen Konzils war die Wiederaufnahme der paulinischen Vorstellung von den vielen Gaben oder Charismen des Geistes, die allen Getauften um des Aufbaus des Leibes Christi willen (1 Kor 12, Röm 12, *Lumen Gentium*, Nr. 7) im Übermaß verliehen werden. In Auseinandersetzungen mit Kardinal Ruffini, der Charismen der Frühkirche zuordnen wollte und warnte, dass eine Betonung der Charismen die institutionelle Kirche gefährden könne, forderte Kardinal Suenens seine bischöflichen Mitbrüder heraus, ihre pastorale Erfahrung zu bedenken: „Kennt nicht jeder von uns in seiner eigenen Diözese Laien, Frauen wie Männer, die wahrhaftig von Gott berufen sind? Diese Menschen haben vom Geist unterschiedliche Charismen empfangen, für Katechese, Evangelisierung, verschiedenerlei apostolisches Handeln. [...] Ohne diese Charismen wäre der Dienst der Kirche arm und unfruchtbar."[7]

Mary Catherine Hilkert O.P. ist Professorin der Theologie an der Universität von Notre Dame, Indiana, USA. Zu ihren Arbeitsgebieten gehören theologische Anthropologie, Fundamentaltheologie und feministische Theologien. Seit 2006 ist sie Mitglied der Internationalen Kommission des Predigerordens zu Fragen des Predigens.
Veröffentlichungen u.a.: Naming Grace: Preaching and the Sacramental Imagination (New York 1997); Speaking with Authority: Catherine of Siena and the Voices of Women Today (Mahwah, NJ 2008); The Praxis of the Reign of God: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx (als Mitherausgeberin, New York 2002). Anschrift: University of Notre Dame, Department of Theology, 130 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, USA.

Diese Debatte führte zur Aufnahme der von Yves Congar zuvor geäußerten Erkenntnis in die Konstitution *Lumen Gentium*, nämlich: „Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi" (*Lumen Gentium*, Nr. 12).[8] Nach einem Hinweis auf die Salbung, die die Gesamtheit der Gläubigen vom Heiligen empfangen hat, spricht *Lumen Gentium* von der Verteilung besonde-

rer Gnaden unter den Gläubigen jeglichen Standes durch den Geist: „Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen" (*Lumen Gentium*, Nr. 12). Ferner versichert das Dekret über das Laienapostolat folgendes: „Aus dem Empfang dieser Charismen [...] erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie in Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen" (*Apostolicam Actuositatem*, Nr. 3).[9]

Unter den vielen Gaben, die nach Paulus den Getauften vom Geist verliehen sind zum Aufbau des Leibes Christi, sind zwei Charismen, die sich unmittelbar auf die Predigt beziehen - die Gabe des prophetischen Redens (1 Kor 12,10 - *propheteia*) und die Gabe, „Weisheit mitzuteilen" (1 Kor 12,8 - *logos sophias*). In seiner Reflexion darüber, dass Frauen wie auch Männer in der korinthischen Gemeinde die Gabe des prophetischen Redens in der liturgischen Versammlung ausüben (1 Kor 11,4-5), beschreibt Jerome Murphy-O'Connor dieses Predigen als einen „Dienst des Wortes, der sich von einer tiefgehenden, auf der Schrift basierenden Erkenntnis der Geheimnisse Gottes ableitet", und er bemerkt: „Es dürfte sehr schwer sein, eine Unterscheidung zwischen Prophetie in diesem Sinne und unserer modernen gottesdienstlichen Predigt zu rechtfertigen."[10]

Predigten von Laien in der Liturgie: Streitfragen

Obwohl es in der Geschichte der Kirche eindeutige Beweise für autorisierte Laienpredigten gibt, einschließlich der innerhalb der Liturgie gehaltenen Predigten, wird die Frage, ob Laien im Gottesdienst die Predigt halten dürfen, in den letzten Jahren einer verschärften Überprüfung unterzogen. Im weitesten Sinne sind alle Aktivitäten und Beziehungen, durch die die Getauften das Reich Gottes fördern, Teil des Predigtdienstes der Kirche. Darüber hinaus ist eine wachsende Zahl an nicht-geweihten Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen am Dienst am Wort beteiligt, einschließlich in der Katechese, in der geistlichen Begleitung, im Unterricht, in der Theologie, bei der pastoralen Betreuung, in der Evangelisierung, bei der Missionsarbeit und bei der Leitung von Pfarrgemeinden. Wenn wir jedoch unser sakramentales Erbe wertschätzen und glauben, dass die Eucharistie das höchste und umfassendste Wort der Kirche ist, hoffen wir mit Bestimmtheit, andere in die Teilhabe an der Quelle und am Gipfel unseres Glaubens hineinzunehmen. Was sagen wir unseren Gemeinschaften - und vor allem den Frauen -, wenn wir behaupten, dass die Worte und das Leben gläubiger Laien andere zum eucharistischen Geheimnis hinführen, dass aber ihr Zeugnis in dieser Feier keinen Platz hat oder zumindest keinen Platz, bis die sakrale Feier mit dem Schlussgebet nach der Kommunion beendet ist?

Als Teil einer größeren konziliaren, liturgischen und evangeliumsgemäßen Erneuerung gab es im Jahrzehnt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeutende neue Initiativen, auch von einzelnen Bischöfen und Bischofskonferenzen. Drei Jahrzehnte später jedoch beschnitten disziplinarische Normen und kanonische

Interpretationen, die vom Vatikan verfügt wurden, das gottesdienstliche Predigen von Laien und die Autorität des Ortsbischofs in erheblichem Maße. Diese Aussagen zitieren den *Codex des kanonischen Rechtes* aus dem Jahr 1983, Can. 767 § 1 - „Unter den Formen der Predigt ragt die Homilie hervor, die Teil der Liturgie selbst ist und dem Priester oder dem Diakon vorbehalten wird" -, obwohl sich nicht alle Kirchenrechtler und Kirchenrechtlerinnen darüber einig sind, dass dieser Kanon den Predigtdienst von Laien nach dem Evangelium in der Eucharistiefeier insgesamt untersagt.[11]

Spätere Dokumente wie die vatikanische *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester* aus dem Jahr 1997 und die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* aus dem Jahr 2004 räumen ein, dass frühere Normen Laien gestattet haben mögen, die Predigt während der Eucharistiefeier zu halten, sie fordern jedoch die Einstellung dieser Praxis. Nichtsdestoweniger erlaubt die Instruktion aus dem Jahr 1997 die Predigt von Laien in Eucharistiefeiern in Form von „Einführungen und Zeugnissen"; sie erwähnt, dass die Predigt einen Dialog enthalten darf und erkennt an, dass die Laien am prophetischen Dienst Christi teilhaben und zu seinen Zeugen und Zeuginnen bestellt und mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes ausgestattet sind.[12]

Die gesetzgebende Kraft und die Interpretation dieser Instruktionen wurden an anderer Stelle von Kanonisten behandelt.[13] Was uns hier interessiert, sind die theologischen und liturgischen Bedenken, die als Gründe für die Einschnitte, die der Autorität der Ortsbischöfe auferlegt wurden, und für die Beschränkung von schon lange bestehenden pastoralen Praktiken in einigen Ortskirchen aufgeführt wurden.

Als Hauptgrund für Einschränkungen der von Laien gehaltenen Predigt während der Eucharistiefeier wird genannt, dass die Homilie „Teil der Liturgie selbst" sei und insofern notwendigerweise dem Bischof, dem Priester oder dem Diakon vorbehalten bleibe.[14] Aber ebenso sind die Dienste am Wort, die Lektorinnen und Lektoren, Vorsängerinnen und Vorsänger, Musikerinnen und Musiker ausüben, auch „Teil der Liturgie selbst" und sind dennoch nicht den Ordinierten vorbehalten. Die Sorge um die Einheit von Wort und Sakrament und um die Rolle des Vorstehers, der diese Einheit wahren soll, ist ein gültiges Anliegen, schließt jedoch die Möglichkeit einer Predigt durch Laien in der liturgischen Feier nicht notwendigerweise aus. Die Homilie in der Liturgie hat die entscheidende Rolle, als Klammer zwischen der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Eucharistie zu dienen. Wie es im Dokument der US-Bischöfe *Fulfilled in Your Hearing* heißt, „weist die Homilie auf die Gegenwart Gottes im Leben der Menschen hin und führt dann die Gemeinde in die Eucharistie hinein, indem sie das Motiv für die Eucharistiefeier zu dieser Zeit und an diesem Ort darbietet"[15]. Das Dokument erwähnt, dass diese Rolle ordnungsgemäß dem vorstehenden Priester vorbehalten sei, dass es hingegen gelegentlich angebracht sei, jemand anderen predigen zu lassen. Wenn der Vorsteher die präsidierende Rolle der Vereinigung von Wort und Sakrament ausüben kann, während ein anderer Ordinierter (ein Diakon oder Gastpriester) predigt, warum kann er das nicht

tun, wenn eine andere getaufte Person, ein Diener oder eine Dienerin des Wortes predigt?
David Power beschreibt diese liturgische Verantwortung als die Ausübung eines „festen Vorsitzes [...], durch welchen die Interpretation des Wortes in die Verkündigung des Segens und das Angebot des Sakramentes an die Gemeinde übergeht."[16] Dieses Charisma der liturgischen Führung muss jedoch mit der Ausübung des Charismas der Prophetie und der „Gabe des prophetischen Redens" durch andere getaufte Mitglieder der Versammlung nicht im Streit liegen. Wie Power schon vor zwei Jahrzehnten feststellte, verhält es sich vielmehr so, dass „es heute offensichtlich ist, dass viele Getaufte begabt und berufen sind, die Bedeutung des Wortes Gottes, wie es in der Schrift verkündet ist und im Leben der Gläubigen wirkt, darzulegen und auszulegen. Daher muss Raum geschaffen werden, um Laien das Predigen in der Eucharistiefeier und in anderen liturgischen Feiern zu erlauben."[17] Mary Collins hatte schon zuvor ähnlich argumentiert und sich dabei zu einer weiteren Dimension ekklesialer Erfahrung geäußert. Sie schreibt:

„Wenn die Eucharistie ein Handeln der ganzen Kirche ist und wenn der Ordinierte in der und nicht über die Gemeinschaft der Gläubigen präsidiert, dann bestätigt die ekklesiale Erfahrung, dass es für denjenigen, der in der liturgischen Versammlung präsidiert, sehr wohl möglich ist, eine andere gläubige Person zu beauftragen, alle zusammen durch die Macht des Wortes zu einer tieferen Verbundenheit mit dem Geheimnis Christi zu führen, und dieses gemeinschaftliche Vorgehen löst das Sakrament der Einheit nicht auf."[18]

In ihrem Brief nach Rom im Jahr 1973, in dem die Deutsche Bischofskonferenz um die Erlaubnis nachsuchte, Pastoralassistenten und auch Pastoralassistentinnen zu gestatten, nach dem Evangelium in der liturgischen Feier zu predigen, erkannte sie die gleiche Möglichkeit an, mehrfache Charismen des Wortes in der Eucharistiefeier hervorzuheben. Die Bischöfe schrieben als Teil ihrer Begründung:

„[I]m übrigen ist nach der Lehre der Kirche bei Wahrung der besonderen Verantwortung des Amtes der Priester nicht allein, sondern die ganze Gemeinde unmittelbarer Träger der Verkündigung und des liturgischen Handelns. [...] Schließlich wird so sichtbar, dass es, unbeschadet der Einheit der Sendung, dennoch verschiedene Charismen, Dienste und Ämter in der christlichen Gemeinde gibt."[19]

Die eher praktischen Gründe, die die Bischöfe in ihrem Gesuch nannten, gelten heute erst recht. Die Bischöfe umrissen den Priestermangel, die Zahl theologisch ausgebildeter Laien im damaligen Deutschland und den Bedarf an gehaltvolleren Predigten. Ihr Gesuch wurde für acht Jahre bewilligt. Von den schweizerischen, österreichischen und ost-deutschen Bischöfen gingen ähnliche Gesuche an Rom, die allesamt genehmigt wurden.

Das *Directorium de Missis cum pueris,* das im gleichen Jahr (1973) von der Kongregation für den Gottesdienst veröffentlicht wurde und heute noch gilt, bietet eine weitere Begründung für die Laienpredigt in der Eucharistiefeier; dort heißt es: „[E]ine Erwachsene / ein Erwachsener darf nach dem Evangelium reden, vor allem wenn der Priester es schwierig findet, sich auf die Mentalität von Kindern einzustellen."[20] Das pastorale Hauptanliegen ist hier deutlich: Wer der Gemeinschaft der versammelten Kinder das Wort Gottes am wirksamsten vermitteln kann, soll während der Eucharistiefeier predigen. Wenn diese Person ein Laie ist, ist es die Aufgabe des Vorstehers, die Predigt in die Einheit von Wort und Sakrament zu integrieren und die Führung gemeinschaftlich auszuüben, indem er die Gaben eines anderen einbezieht, wenn es dem Wohl der Gemeinschaft dient.

Die zugrundeliegende Frage bleibt die gleiche wie die, die damals gestellt wurde, als die erste Genehmigung für das deutsche Predigt-Experiment erteilt wurde. In ihrer positiven Antwort auf das Gesuch der Bischöfe, bekräftigte die Klerus-Kongregation, dass das Volk Gottes die Verantwortung für die Verkündigung des Wortes Gottes teilt, äußerte jedoch die Sorge, „ob nämlich der wesentliche Unterschied zwischen dem Amtspriestertum der Presbyter und dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen verdunkelt würde, wenn man den Predigtdienst im Gottesdienst den Laien zugestände."[21]

Durch ökumenische Kontroversen im Zusammenhang mit der später erfolgten Weihe von Frauen in der anglikanischen Kirchengemeinschaft und durch Forderungen in der römisch-katholischen Kirche nach der Ordination verheirateter Männer jenseits des Diakonats und nach ernster Diskussion der Ordination von Frauen wurde diese Sorge erst recht zugespitzt. In den letzten Jahren scheint die Sorge um eine mutmaßliche Verwirrung über die eindeutige Identität der Ordinierten zwei andere pastorale Anliegen überschattet zu haben: 1. dass das Wort Gottes effektiver gepredigt und gehört werden soll und 2. dass die Gemeinschaft nicht nur die Amtsrolle der Ordinierten, sondern auch die echten Dienste am Wort, die durch andere getaufte Mitglieder der Gemeinschaft wahrgenommen werden, anerkennt und würdigt. So lange das Priestertum der Getauften und das Amtspriestertum der Ordinierten nicht als unterschiedliche Segensformen für den einen Leib Christi gesehen werden, sondern so, als ob sie miteinander konkurrierten, werden wir weder die Energie, die Vision noch den Mut haben, die echte Predigtkrise anzugehen, mit der die ganze Kirche konfrontiert ist.

Mit dem pastoralen Bedarf an wirksameren Predigten, dem Rückgang der Zahl der Ordinierten und dem Anstieg der Zahl der Laien, von Frauen wie Männern, die in pastoralen Diensten stehen und für den Predigtdienst begabt und auf ihn vorbereitet sind, können wir nur hoffen, dass eine größere Zahl unserer eigenen Bischöfe dem Beispiel der Bischöfe von Jerusalem und Caesarea im 3. Jahrhundert folgen möge, die den begabten Katecheten Origenes einluden, in ihren Ortsgemeinden zu predigen. Als Demetrius, der Ortsbischof von Origenes, ihn wegen seiner Verletzung der Disziplin nach Hause orderte, weil er kein ordinierter Priester war und Laien in Gegenwart von Bischöfen nicht predigen sollten,

erwiderten seine bischöflichen Mitbrüder: „Es ist unbegreiflich, wie eine solch offenkundig unwahre Behauptung aufgestellt werden kann. Denn wo sich Leute finden, die fähig sind, den Brüdern zu nützen, da werden sie von den heiligen Bischöfen aufgefordert, zum Volke zu sprechen."[22]

[1] Dennis Coday, *Two dioceses call a halt to lay-led liturgical practices*, in: National Catholic Reporter, 30. Mai 2008, 3.

[2] Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (Über die Evangelisierung in der Welt von heute), Nr. 59, mit expliziten Hinweisen auf *Dignitatis Humanae*, Nr. 13; *Lumen Gentium*, Nr. 5 und *Ad Gentes*, Nr. 1 u. Nr. 35.

[3] Kardinal Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga, *Report for America*, 6. Oktober 2008, www.ewtn.net/library/BISHOPS/synod12seccont.htm, Zugriff im März 2010.

[4] Siehe Mary Collins, *The Baptismal Roots of the Preaching Ministry*, in: Worship: Renewal to Practice, Washington, D.C. 1987, 175-195. Siehe auch Frank Henderson, *The Chrism Mass of Holy Thursday*, in: Worship 51 (1977), 149-158.

[5] Kardinal Léon-Joseph Suenens, *Hoffen im Geist. Ein neues Pfingsten der Kirche*, Salzburg 1974, 87.

[6] Thomas von Aquin, S. th. III, q. 72, art. 5, resp. und ad 2, in: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 29, Salzburg/Leipzig 1935, 351f und 353. Siehe auch Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg/Basel/Wien 1982, 459-463.

[7] Zit. nach Albert Vanhoye, *The Biblical Questions of 'Charisms' after Vatican II*, in: René Latourelle (Hg.), Vatican II: Assessment and Perspectives Twenty-Five Years After (1962-87), Bd. 1, New York 1988, 439-468, Zitat 442f.

[8] Siehe Yves Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart [2]1956, 432-533; ders., *Der Heilige Geist*, aaO., 456-459.

[9] Auch der Codex des kanonischen Rechtes kennt diese Verantwortung. Siehe Can. 759 und Can. 225.

[10] Jerome Murphy-O'Connor, *1 Corinthians*, Wilmington, Delaware 1979, 105.

[11] Siehe zum Beispiel James H. Provost, *Brought Together by the Word of the Living God (Canons 762-772)*, in: Studia Canonica 23 (1989), 345-371; John M. Huels, *The Law on Lay Preaching: Interpretation and Implementations*, in: Proceedings of the Canon Law Society of America 52 (1990), 61-79; James A. Coriden, *The Preaching of the Word of God (cc 762-772)*, in: John P. Beal u.a. (Hg.), New Commentary on the Code of Canon Law, New York 2000, 928-930; und Elissa Rinere, *Lay Preaching: By Whose Authority?*, in: Preach (Mai/Juni 2006), 25-30.

[12] Kongregation für den Klerus u. a., *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*, 15. August 1997, Artikel 3, § 2 u. § 3 und Artikel 2, § 2.

[13] Siehe Rinere, *Lay Preaching*, aaO., und John M. Huels, *Assessing the Weight of Documents on the Liturgy*, in: Worship 74 (2000/2), 117-135; ders., *Canonical Observations on ‚Redemptionis Sacramentum'*, in: Worship 78 (2004/5), 404-420.

[14] *Allgemeine Einführung in das römische Messbuch*, 2002, Nr. 65 u. 66 und *Codex des kanonischen Rechtes*, Can. 767 § 1.

[15] United States Catholic Conference (Hg.), *Fulfilled in Your Hearing: The Homily in the Sunday Assembly*, Washington, D.C. 1982, 23.

[16] David Power, *Gifts that Differ: Lay Ministries Established and Unestablished*, überarb. Ausg. New York 1985, 178.

[17] Ebd.

[18] Mary Collins, *Baptismal Roots of the Preaching Ministry*, in: Nadine Foley (Hg.), Preaching and the Non-Ordained, Collegeville, Minnesota 1983, 130.

[19] *Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, 2.3.3, in: Heftreihe Synodenbeschlüsse Nr. 1, Bonn 1973, 25.

[20] Kongregation für den Gottesdienst, *Directorium de Missis cum pueris*, 1. November 1973, AAS 66 (1974), Nr. 24.

[21] *Reskript der Klerus-Kongregation an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz über die Beauftragung von Laien zur Predigt vom 20. November 1973*, in: Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung, aaO., 33. Bei einem Symposium der europäischen Bischöfe in Chur (10. Juli 1969) hob Kardinal Suenens diese Frage hervor. Siehe José de Broucker (Hg.), *Das Dossier Suenens. Diagnose einer Krise*, Graz/Wien/Köln 1970, 147f.

[22] Eusebius von Cäsarea, *Kirchengeschichte (Historia Ecclesiastica)*, VI, 19, 18.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Die Bibelwissenschaftler, die Kirchgänger und die Wort-Gottes-Synode 2008

Pauline A. Viviano

Obwohl dieser Tage viel darüber diskutiert wird, ob das II. Vaticanum die Kontinuität mit der Vergangenheit gewahrt oder radikal mit ihr gebrochen habe, ist eines klar: Vor dem II. Vaticanum wurden die Katholiken und Katholikinnen nicht zu einer eigenständigen Bibellektüre ermutigt, doch seit dem II. Vaticanum werden sie nicht nur dazu ermutigt, die Bibel zu lesen, sondern sie zu studieren und mit ihr zu beten. Für die katholischen Bibelwissenschaftler war dies ein willkommener Umschwung, der als Frucht ihrer Bemühungen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts gesehen wurde, doch für die Kirchgänger war es ein Vorstoß in ein neues Terrain, auf das sie nicht ausreichend vorbereitet waren. Die folgenden Überlegungen fußen auf meinen Erfahrungen als Bibelwissenschaftlerin. Mein ordentliches bibelwissenschaftliches Studium habe ich kurz nach dem II. Vaticanum als Graduiertenstudentin an der St. Louis University aufgenommen, und seit den frühen 1980er Jahren unterrichte ich an einer großen katholischen Universität im Mittleren Westen, der Loyola-Universität in Chicago. Neben meiner Lehrtätigkeit an der Universität habe ich für Laienmitarbeiter, Diakonats-

anwärter und Kirchgänger in überwiegend katholischen Pfarreien in und um Chicago und in geringerem Umfang auch in anderen Regionen der Vereinigten Staaten Bibelkurse abgehalten.

Die Kirchgänger

Unmittelbar nach dem II. Vaticanum machten sich einige Katholiken daran herauszufinden, welche Möglichkeiten ihnen in puncto Bibelstudien zur Verfügung standen - nur um zu entdecken, dass es in den Pfarreien keinerlei derartige Angebote für Katholiken gab. Manche schlossen sich daraufhin protestantischen Bibelgruppen an, die in aller Regel gut, manchmal jedoch sehr antikatholisch und in ihrer Herangehensweise an die Schrift fundamentalistisch waren. Und so sahen sich die katholischen Laien ganz unerwartet in der Situation, ihren Glauben verteidigen zu müssen, obwohl sie doch eigentlich nur die Bibel hatten studieren wollen, und viele von ihnen waren bestürzt angesichts der anti-intellektuellen Ausrichtung des Fundamentalismus.[1] Sie waren mit einem reichen intellektuellen Erbe aufgewachsen und konnten diese Tradition nicht einfach zugunsten einer naiven, buchstäblichen Lesart des biblischen Texts über Bord werfen.
Für den Durchschnittskatholiken wurde das Problem überdies dadurch verschärft, dass ihm die Bibel, nachdem die Kirche gerade versucht hatte, sie ihm zurückzugeben, von den Exegeten mit dem Hinweis wieder aus der Hand genommen wurde, man müsse erst alle möglichen Vorkenntnisse besitzen, um diesen uralten Text zu lesen und zu verstehen. Hierin kann man den Bibelwissenschaftlern schwerlich Unrecht geben, denn die Bibel ist in der Tat ein uraltes Buch und in Sprachen verfasst, die heute nicht mehr gesprochen werden; sie stammt aus einer Zeit, die ganz anders war als unsere eigene, und sie spiegelt Werte und Gebräuche wider, die von unserer Erfahrungswelt sehr weit entfernt sind. Wie kann der durchschnittliche Leser sie verstehen, ohne etwas über das Umfeld zu wissen, aus dem sie hervorgegangen ist und an das sie ursprünglich gerichtet war? Die Verwirrung der Kirchgänger jedenfalls ist durchaus verständlich.

Die Bibelwissenschaftler

Die komplexe Situation der damaligen Katholiken wird vielleicht noch etwas besser verständlich, wenn wir uns nun den Entwicklungen in der katholischen Bibelwissenschaft zuwenden. Nachdem die wissenschaftliche oder historisch-kritische Bibelauslegung lange Zeit mit Argwohn betrachtet worden war[2], versuchten die katholischen Exegeten jetzt, mit der neuen Freiheit umzugehen, die ihnen Papst Pius XII. 1943 mit der Promulgation seiner Enzyklika *Divino Afflante Spiritu* geschenkt hatte. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass dieses Dokument die katholische Bibelwissenschaft revolutioniert hat. Ab sofort sollte sich die Kirche nicht mehr auf die Vulgata des hl. Hieronymus als letzte Autorität beru-

fen[3], sondern alle zukünftigen Übersetzungen und Forschungen auf der Grundlage der Originalsprachen des biblischen Urtexts erarbeiten. Die Kirche würde die Methoden der modernen Bibelauslegung nicht länger ablehnen; sie wandte sie nun selber an.

Die Jahre nach der Veröffentlichung von *Divino Afflante Spiritu* waren für die katholischen Bibelwissenschaftler in den Vereinigten Staaten schwierig. Es fiel ihnen nicht leicht, die lateinische Übersetzung des Hieronymus als Basis für landessprachliche Bibelübersetzungen aufzugeben. Um die zuvor verurteilten Auslegungsmethoden anzuwenden und zu lernen, wie man sie benutzte, brauchte man Zeit, und trotz der Aufgeschlossenheit von *Divino Afflante Spiritu* leisteten einige Bereiche in der Kirche noch immer gegen alles Widerstand, was mit den zeitgenössischen Methoden der Bibelexegese zu tun hatte.[4] Dennoch machten die katholischen Bibelwissenschaftler Fortschritte und hatten, was den Einsatz der neuen Methoden - deren berühmteste die historisch-kritische Exegese war - anbelangt, ihre protestantischen Kollegen rasch eingeholt. In den Hörsälen der Universitäten und in den Seminaren herrschte nun die „neue" Herangehensweise an die Bibel vor - den Kirchgängern allerdings war kaum bewusst, dass eine Revolution stattgefunden hatte. Erst mit der Promulgation der Konstitution *Dei Verbum* des II. Vaticanums erfuhren auch die Laien, dass die Dinge sich grundlegend geändert hatten.

Zurück zu den Kirchgängern

In den späten 1960er Jahren boten verschiedene Universitäten und Colleges neben Bibelkursen für ihre eigenen Studenten freiwillige Bibelworkshops und Seminare für Kleriker und Ordensleute, aber auch für Laien an. Überall in den Vereinigten Staaten lockten Bibelsommerlehrgänge mit ihrem Angebot eines intensiven Bibelstudiums viele Interessenten an. Manche Pfarreien begannen Vortragsreihen über die Heilige Schrift zu veranstalten, und endlich boten auch eine Handvoll Diözesen mehrjährige Bibelstudienprogramme für Laien an, die sich eingehender mit der Bibel auseinandersetzen wollten. Noch später schließlich bildeten sich in vielen Gemeinden formelle und informelle Bibelstudienkreise.

Der Erfolg dieser wachsenden Aufmerksamkeit für die Heilige Schrift war sehr unterschiedlich. Für viele war es eine fruchtbare Erfahrung, die ihren Glauben und ihr spirituelles Wachstum förderte. Sie nahmen die Bibel als etwas Lebendiges wahr und begannen, in dem, was sie durch die Augen des Volkes Israel und der frühen Kirche von Gott offenbarte, einen Sinn zu entdecken. Sie verfolgten einen Ansatz, der traditionelle Glaubensüberzeugungen auf eine neue Weise darstellte. Andere kamen jedoch zu der Ansicht, dass die Bibel keinen lebendigen Bezug zu ihrem Glaubensleben hatte. Es erschien ihnen wenig sinnvoll, sich in die Geschichte des alten Israel und der griechisch-römischen Welt zu vertiefen. Was gingen sie die gelehrten Hypothesen über den Ursprung der Texte und die

scheinbar endlosen Bemühungen um die Rekonstruktion der antiken Geschichte an? Und noch verwirrender war es für sie, dass das vormalige Verständnis der Jungfrauengeburt und der leiblichen Auferstehung erschüttert, die Historizität der Evangelien angezweifelt und die Frage nach Jesu messianischem Selbstbewusstsein aufgeworfen wurde.

Zurück zu den Bibelwissenschaftlern

Während die Kirchgänger darum rangen, die Aussagen der Bibelwissenschaftler zu verstehen, machten die Bibelwissenschaftler ihrerseits, was die Anwendung der kritischen Methoden auf die Bibelforschung betraf, beträchtliche Fortschritte. Gelehrte von Format traten hervor, die nicht nur in katholischen Kreisen, sondern in der gesamten akademischen Welt großes Ansehen genossen.[5] Es herrschte Aufbruchsstimmung; katholische Exegeten verfassten bedeutende Bibelkommentare. Der Appell des II. Vaticanums, sich auf die Quellen zu besinnen, fand Gehör, als die Bibelwissenschaftler zum biblischen Text, seiner Geschichte und seinen Inhalten zurückkehrten und sich von der eher philosophischen Herangehensweise an die Theologie abwandten, die den traditionellen katholischen Ansatz seit dem Mittelalter kennzeichnete. Die Schrift wurde als „Seele der Theologie" bezeichnet, und man erwartete einen Umschwung in der Theologie, als die Theologen begannen, mit den Ergebnissen der kritischen Auslegung des biblischen Textes zu arbeiten. Manche wandten sich auch weiterhin gegen die Arbeit der katholischen Exegeten[6], doch ihre Stimmen wurden im Allgemeinen ignoriert. Die Bibelforscher genossen eine seltene Freiheit und wurden in ihrer Arbeit von offiziellen Kirchendokumenten unterstützt.[7]

Seither hat sich das Klima verändert, und man begegnet den Exegeten mit einem Argwohn, wie er zuvor nur den systematischen und den Moraltheologen gegolten hatte. Wenn ich ein Ereignis nennen sollte, das diese Wende in der offiziellen Einstellung zur Bibelwissenschaft eingeleitet hat, dann wäre dies der 1976 erschienene Bericht der Päpstlichen Bibelkommission *Können Frauen Priester sein?*. Dieser Bericht war „nicht wirklich ein offizielles oder abgeschlossenes Dokument"[8], doch so, wie die Päpstliche Bibelkommission über die darin vorgelegten Überlegungen abgestimmt hatte, war man dort eindeutig nicht zu dem Ergebnis gekommen, dass die Ablehnung der Frauenordination aus dem Neuen Testament abgeleitet werden kann.[9] Innerhalb weniger Monate reagierte die Heilige Kongregation für die Glaubenslehre mit ihrer *Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt*, wonach „die frühkirchliche Praxis und die nachfolgende Tradition exakt am Willen Christi ausgerichtet waren, wie er im Neuen Testament bezeugt ist"[10]. Also hatten es die Katholiken nun mit zwei einander widersprechenden Stellungnahmen vatikanischer Behörden zu tun. Allerdings wurde der Bericht der Päpstlichen Bibelkommission von der Erklärung der Glaubenskongregation übertrumpft, und die Arbeit der Bibelwissenschaftler galt nun offiziell als suspekt.

Wie sehr die Bibelwissenschaft in den Augen mancher Katholiken an Ansehen verloren hat, kommt vielleicht nirgends so deutlich zum Ausdruck wie in der Sonntagspredigt eines katholischen Priesters, die ich im Juni 2008 in einer Kirche bei mir in der Nähe gehört habe. „Die höhere Kritik“[11], so dieser Priester, „ist etwas Böses, das die Kirche in den vergangenen vierzig Jahren infiltriert hat; sie ist keine katholische Methode der Bibelauslegung.“ Ich saß wie vom Donner gerührt in meiner Kirchenbank und fragte mich, ob ich in den 37 Jahren, in denen ich Bibelwissenschaft mittels der historisch-kritischen Methode studiert und gelehrt hatte, an diesem „Bösen“ mitschuldig geworden war. Es bestürzte mich, dass dieser Priester Dokumente Pius' XII., des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Päpstlichen Bibelkommission so leichthin als „böse“ abtun konnte, doch seine Aussage machte die zunehmende Feindseligkeit gegenüber der modernen Bibelwissenschaft nur allzu deutlich.

Die Bischofssynode 2008

Angesichts der wachsenden Spannung zwischen der katholischen Bibelwissenschaft und der Amtskirche löste die Ankündigung einer Synode über die Bibel in Leben und Sendung der Kirche unter katholischen Bibelwissenschaftlern gewisse Befürchtungen aus. Gerüchte wurden laut, wonach die Päpstliche Bibelkommission an der Vorbereitung des *Instrumentum Laboris*, des Arbeitspapiers der Synode, nicht beteiligt gewesen sei, und dies scheint in der Tat der Fall gewesen zu sein. Zwar wird die Arbeit der Bibelwissenschaftler im Dokument an einigen Stellen dankbar anerkannt, doch es gibt keinerlei Hinweise darauf, dass die heutige Bibelwissenschaft bei der Entstehung des Dokuments irgendeine Rolle gespielt hätte.

Das *Instrumentum Laboris* der Wort-Gottes-Synode von 2008 war ein schlecht geschriebenes Dokument von quälender Redundanz. Abschnitt für Abschnitt wurden dieselben Behauptungen aufgestellt und dieselben Bibelstellen zitiert. Man benutzte zwei verschiedene Übersetzungen von *Dei Verbum* und gab Zitate aus mehreren Quellen verstümmelt wieder, sodass die tatsächliche Aussage dieser Quellen verzerrt wurde. Noch problematischer waren falsche oder ungenaue Aussagen wie: „Das Volk besteht nicht ohne das Buch, denn in ihm findet es den Grund seines Daseins, seine Berufung, seine Identität“[12] und: „Von den Anfängen der Geschichte des Volkes Gottes an [...] ist die Bibel immer das Buch gewesen, das

Pauline A. Viviano ist außerordentliche Professorin für Theologie an der Loyola University in Chicago. Ihr Doktorat in Bibelwissenschaften erwarb sie 1981 an der Universität von St. Louis, USA. Gegenwärtig arbeitet sie an Kommentaren zu den Büchern Jeremia und Klagelieder. Im März 2008 wurde sie für ihren herausragenden Beitrag als Frau zum Dienst der Kirche mit dem „Mater Dei"-Preis vom Seminar St. Joseph der Erzdiözese Chicago ausgezeichnet; im Mai 2008 erhielt sie die Chicago-Medaille für Exzellenz in der Katechese vom Amt für Katechese und Jugendarbeit. Anschrift: Department of Theology, Loyola University Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Crown Center, Room 302, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: pvivian@luc.edu.

dazu diente, die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk aufrecht zu erhalten [...]"[13]. Wir haben bereits als Volk Gottes, das heißt als die Gemeinschaft derer, die an Christus glauben, existiert, ehe die Bibel, wie wir sie heute kennen, überhaupt existierte, und, was noch wichtiger ist, unsere Identität stammt aus Christus und nicht aus der Bibel. Die Bibel kann dem Volk Gottes „zu biblischer Zeit" nicht geholfen haben, denn die Bibel hat es zu biblischer Zeit noch gar nicht gegeben![14] Doch es war schließlich nur ein Arbeitspapier, und zu meiner Erleichterung konnte ich feststellen, dass die 55 *propositiones*[15], die die Synode erarbeitete, die gröbsten Irrtümer des *Instrumentum Laboris* immerhin nicht wiederholte.

Die 55 *propositiones* greifen vieles von dem auf, was bereits in *Dei Verbum* und in *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* gesagt worden ist, doch es ist bemerkenswert, dass mehrere *propositiones* die Rolle der Bibel in der Liturgie und das Beten mit der Heiligen Schrift ansprechen und insbesondere die Praxis der *Lectio divina* hervorheben. Ich war überrascht, dass eine Synode über die Bibel im Leben und in der Sendung der Kirche so wenig über das Bibelstudium der Katholiken zu sagen hatte. Meiner Ansicht nach würde das Studium der Bibel sowohl die biblischen Lesungen in der Messe als auch die Erfahrung des gemeinschaftlichen und privaten Betens mit der Schrift leichter zugänglich machen.

Drei der 55 *propositiones*, die Nummern 25, 26 und 27, befassen sich mit dem Verhältnis von biblischer Exegese und Theologie. Dieses Thema ist an keiner Stelle des *Instrumentum Laboris* erwähnt, wurde aber vom Papst selbst am 14. Oktober 2008 in die Überlegungen der Synode eingebracht. *Propositio* 25 spricht davon, dass die exegetische Forschung sich auf zwei Ebenen vollziehen müsse: der historisch-kritischen und der theologischen. Die historisch-kritische Exegese habe es mit der „menschlichen" und die theologische mit der „göttlichen" Dimension des Texts zu tun. Eine angemessene Berücksichtigung der göttlichen Dimension des biblischen Texts liege dann vor, wenn man bei seiner Auslegung die Einheit der Schrift und die lebendige Tradition der gesamten Kirche in Betracht ziehe und die Analogie des Glaubens beachte. *Propositio* 26 erkennt den Beitrag der historisch-kritischen Exegese zwar an, vertritt jedoch den Standpunkt, dass die theologische Dimension in der heutigen Bibelwissenschaft nicht ausreichend entfaltet worden sei. *Propositio* 27 spricht davon, wie wichtig es sei, diesen gefühlten Dualismus zwischen Exegese und Theologie zu überwinden.

Die Ansicht einer Bibelwissenschaftlerin

Es fällt schwer, diese drei *propositiones* nicht als indirekte Kritik an den heutigen Theologen und insbesondere den katholischen Bibelwissenschaftlern zu verstehen. Allem Anschein nach denkt der Papst, dass wir als katholische Exegeten einen schlechten Job machen, weil wir uns mit der historisch-kritischen Methode ausschließlich auf die „menschliche" Dimension des Texts fokussieren. Ich für

meinen Teil denke allerdings, dass die heutigen katholischen Bibeltheologen sehr wohl auch in theologischer Hinsicht etwas zu sagen haben. Wir unterteilen den Text jedoch nicht in eine „menschliche" und eine „göttliche" Dimension, sondern verstehen die menschlichen Worte als Ausdrucksform der göttlichen Botschaft.

Dass das Verhältnis zwischen Bibelwissenschaft und Frömmigkeit in eine schizophrene Schieflage geraten ist, zeigt sich nirgends deutlicher als in Papst Benedikts Buch *Jesus von Nazareth.* Obwohl der Papst die historisch-kritische Methode im Vorwort seines Buchs nicht nur einmal, sondern gleich zweimal als „unverzichtbar" für den christlichen Glauben bezeichnet[16], wird die Arbeit der historisch-kritischen Bibelwissenschaftler im Buch selbst häufiger abgelehnt als anerkannt. Zwar sagt er uns, „dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn'", doch wie könnten wir bei der Lektüre des Buches auch nur einen Augenblick lang vergessen, dass es von einem Papst verfasst ist, der nicht nur als Theologe, sondern auch als Oberhaupt der Kirche wohlbekannt ist? Seine persönliche Frömmigkeit ist nicht von der kritischen Bibelwissenschaft geprägt, sondern vertritt die Gegenpartei. Das Buch problematisiert ganz eindeutig das Verhältnis zwischen unserem Tun als Wissenschaftler und der Frömmigkeit - unserer eigenen und der der Kirchgänger.

Divino Afflante Spiritu[17] und *Dei Verbum*[18] geben dem Wortsinn des Texts Priorität[19], während das *Instrumentum Laboris* betont, wie wichtig die geistige Bedeutung des Texts für die Kirchgänger sei.[20] Die Debatte über die Priorität des Wortsinns vor dem Geistsinn oder des Geistsinns vor dem Wortsinn der Schrift ist so alt wie das Christentum selbst, doch es scheint, als ob diese Debatte heute zwischen den historisch-kritischen Bibelwissenschaftlern und ihren Kritikern geführt wird: Erstere versuchen zu bestimmen, was die Texte früher bedeutet haben, und Letztere halten das für entscheidend, was die Texte heute für die Kirchgänger bedeuten. Das *Instrumentum Laboris* betrachtet unsere bibelwissenschaftliche Arbeit als lobenswert, aber für die Kirchgänger irrelevant; und der Papst betrachtet sie sogar als eine Gefahr für die Frömmigkeit der Kirchgänger.

Wir als Bibelwissenschaftler sind an den gegenwärtigen Spannungen im Kontext der Bibel und ihrer Auslegung nicht ganz unschuldig. Häufig ist das, was wir den Kirchgängern vorgelegt haben, allzu technisch und/oder irrelevant für ihr Leben. Häufig haben wir unsere Adressaten eher verwirrt als zur Klärung des Bibeltexts beigetragen. Häufig haben wir die Konsequenzen unserer Exegese für das Glaubensleben der Gemeinschaft nicht vorausgesehen. Aber ich denke nicht, dass es eine Lösung ist, zu den Tagen der präkritischen oder unkritischen Bibelexegese zurückzukehren. Ich denke nicht, dass wir zu einer geistigen Exegese zurückkehren können, wie sie in der frühen Kirche praktiziert worden ist. Wenn wir herauszufinden versuchen, was der Text in der Vergangenheit *bedeutet hat,* tun wir dies ja gerade deshalb, weil wir dann auch etwas darüber aussagen können, was der Text heute *bedeutet.* Andernfalls hat das, was wir sagen, im Text selbst keine Grundlage, und wir saugen uns die Bedeutung aus den Fingern. Die Bibel ist ein komplexes Dokument, eine Anthologie der unterschiedlichsten Textarten

aus verschiedenen Epochen und Regionen. Sie hat heroische Tugendakte und unsägliche Gewaltakte hervorgebracht; sie hat viele befreit, und ihretwegen sind viele unterdrückt worden. Sie spricht mit vielen Stimmen; zwischen einigen dieser Stimmen bestehen Spannungen oder sogar Konflikte. Die Art und Weise, wie man den Text interpretiert, wird die Frömmigkeit der Kirchgänger natürlich zwangsläufig beeinflussen, denn sie entscheidet darüber, wie man den Text hinterfragen und sich von ihm führen lassen darf. Es bleibt abzuwarten, ob die heutige katholische Bibelwissenschaft sich von dem auf ihr lastenden Generalverdacht befreien kann oder als ein interessantes, aber letztlich fehlgeschlagenes Experiment der Kirche des 20. Jahrhunderts im Abfalleimer der Geschichte enden wird.

[1] Der Fundamentalismus entstand im protestantischen Christentum als Reaktion auf den Versuch führender amerikanischer Protestanten, traditionelle christliche Glaubensinhalte an die Gegebenheiten der modernen theologischen und exegetischen Forschung anzupassen. Die Fundamentalisten lehnten die historisch-kritische Bibelauslegung ab, die sich im 19. Jahrhundert unter Akademikern und an protestantischen Seminaren mehr und mehr durchgesetzt hatte. Vgl. Nancy Ammerman, *North American Protestant Fundamentalism,* in: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.), Fundamentalisms Observed, Chicago, IL 1991, 1. Charakteristisch für den protestantischen Fundamentalismus ist, dass er 1.) in allen Wissensbereichen an der Unfehlbarkeit der Bibel festhält, 2.) die moderne Theologie und die Ergebnisse und Implikationen der modernen kritischen Exegese ablehnt und 3.) sich weigert, jemanden, der diesen speziellen religiösen Standpunkt nicht teilt, als Christ anzuerkennen. Vgl. James Barr, *Fundamentalism,* Philadelphia, PA 1978, 1 (dt.: *Fundamentalismus,* München 1981); und Thomas O'Meara, *Fundamentalism: A Catholic Perspective,* New York 1990, 5-19.

[2] Das zeigen die Enzyklika Leos XIII. *Providentissimus Deus* (1893), die Enzykliken Pius' X. *Lamentabili Sane* (1907) und *Pascendi dominici gregis* (1907) sowie die Enzyklika Benedikts XV. *Spiritus Paraclitus* (1920). Zugänglich sind diese Dokumente auf der Homepage des Vatikans oder im *Enchiridion Biblicum,* Neapel 1954. Eine englische Version dieser Dokumente bietet *Bible Interpretation. Official Church Teachings,* Wilmington, NC 1978 oder *The Scripture Documents: An Anthology of Official Catholic Teachings,* hg. u. übers. von Dean P. Béchard, Collegeville, MN 2002.

[3] Die Kirche wird die Vulgata in ihrer jüngsten Ausgabe, der *Nova Vulgata,* auch weiterhin als Hilfsmittel, bei der Vorbereitung der liturgischen Lesungen aus den deuterokanonischen Texten und dort verwenden, wo unterschiedliche Manuskriptüberlieferungen vorliegen, vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Liturgiam Authenticam* (28. März 2001), 24 und 37.

[4] Einen historischen Überblick über diese Zeit bieten: Luis Alonso Schökel, *Understanding Biblical Research,* New York 1963; John L. McKenzie, *American Catholic Biblical Scholarship 1955-1980,* in: John J. Collins/John Dominic Crossan (Hg.), The Biblical Heritage: In Modern Catholic Scholarship, Wilmington, DE 1986, 211-233; Gerald P. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship: A History from the Early Republic to Vatican II,* San Francisco 1989.

[5] Einer der bekanntesten ist Raymond Brown, doch unter den vielen anderen, die noch genannt werden könnten, waren Roland Murphy, Joseph Fitzmyer, Dennis McCarthy und Bruce Vawter besonders berühmt.

[6] George A. Kelly hat der Kritik an Raymond Brown ein ganzes Buch gewidmet: *The New Biblical Theorists: Raymond E. Brown and Beyond,* Ann Arbor, MI 1983.

[7] Zu den wichtigsten dieser Dokumente zählen *Divino Afflante Spiritu* (1943), *Über die histori-*

sche Wahrheit der Evangelien (1964), *Dei Verbum* (1965) und *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (1993). Zugänglich sind diese Dokumente an den in Anm. 2 genannten Stellen.

[8] John R. Donahue, *A Tale of Two Documents*, in: Leonard Swidler/Arlene Swidler (Hg.), Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, New York 1977, 26.

[9] Ebd., 25. Laut Donahue erbrachte die Abstimmung folgende Ergebnisse: „(1) eine einstimmige Abstimmung (17:0) darüber, dass das Neue Testament nicht unmissverständlich und ein für allemal etwas darüber aussagt, ob Frauen zu Priestern geweiht werden können, (2) eine 12:5-Abstimmung zugunsten der Ansicht, dass die biblischen Argumente allein nicht ausreichen, um die Möglichkeit der Frauenordination auszuschließen, und (3) eine 12:5-Abstimmung zugunsten der Auffassung, dass eine Zulassung der Frauenordination nicht gegen den Plan Christi verstoßen würde."

[10] Donahue, *A Tale of Two Documents*, aaO., 25; Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt *Inter Insigniores* (15. Oktober 1976), 13.

[11] Höhere Kritik („higher criticism") entspricht dem, was heute als historische Kritik bezeichnet wird. In der Vergangenheit wurde zwischen höherer und niederer Kritik („lower criticism") unterschieden, wobei die niedere Kritik sich auf die handschriftliche Überlieferung, grammatische Fragen und Übersetzungen bezog, während die höhere Kritik es mit literarischen und historischen Fragen zu tun hatte. Diese Unterscheidung wird heute jedoch nicht mehr aufrechterhalten und ist seit über vierzig Jahren nicht mehr gebräuchlich.

[12] *Instrumentum Laboris*, 34.

[13] Ebd.

[14] Obwohl die in der frühen Kirche verwendeten Texte von einigen Gruppen innerhalb des Judentums als heilige Schriften betrachtet wurden, umfasst die Bibel, wie die Christen ihre heiligen Texte nennen, auch das Neue Testament. Deshalb hat es die Bibel als solche in biblischer Zeit noch gar nicht gegeben.

[15] Ich habe die von ZENIT zur Verfügung gestellte englische Übersetzung verwendet: www.zenit.org/article-24448|=english.

[16] Papst Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, 4. Aufl., Freiburg i. Br. 2007, 14f.

[17] In *Divino Afflante Spiritu* (20) schreibt Papst Pius XII.: „Der katholische Exeget [soll] an die Aufgabe herangehen, die von allen ihm gestellten die höchste ist, an die Auffindung und Erklärung des wahren Sinnes der heiligen Bücher. Dabei mögen die Schrifterklärer sich gegenwärtig halten, dass es ihre erste und angelegentliche Sorge sein muss, klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der Literalsinn der biblischen Worte ist."

[18] Laut *Dei Verbum* 12 muss „der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte."

[19] Die Priorität des Wortsinns findet sich auch beim hl. Thomas von Aquin; er erklärt: „Nur der Wort-Sinn kann zur Grundlage des Beweises genommen werden, nicht aber etwa der allegorische", *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 10, ad. 1, zitiert nach der deutschen Thomas-Ausgabe, Graz u.a. 1933ff.

[20] Das Dokument bezieht sich viermal auf den Wortsinn, aber 15-mal auf den Geistsinn.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Samen der Hoffnung

Gemeinsame Bibellektüre in den Gemeinden Lateinamerikas

Mercedes Lopes

Die gemeinsame Bibellektüre des Volkes, die in den lateinamerikanischen Gemeinden praktiziert wird, ist aufgrund ihrer Verbindung von Glauben und alltäglichem Leben etwas Neues. Sie ist in den Kirchlichen Basisgemeinden entstanden und hat den Armen ermöglicht, ihre je eigenen Erfahrungen mit Gott zu machen. Dort, in den Kirchlichen Basisgemeinden, hat man das Wort Gottes mit der Realität des Volkes in Beziehung gesetzt, sodass es zum Versprechen eines neuen Lebens geworden ist. Die Bewegung glich dem Samenkorn, das auf guten Boden fiel, und sie wuchs durch den Zusammenhalt der Gruppen und in ihrer gemeinsamen Suche nach Lösungen. Die Wirklichkeit, der biblische Text und die Glaubensgemeinden waren die stützenden Stecken, die der Pflanze halfen, sich zu verwurzeln. Die Blüten öffneten sich schließlich: Indem die Armen die Bibel für sich zurückgewinnen konnten, entstanden die hermeneutischen Zugänge vom Geschlecht her, aus der Perspektive der Afroamerikanerinnen und Afroamerikaner, der Indígenas und die Suche nach neuen Männlichkeitsformen. Doch die Herausforderungen bleiben bestehen, insbesondere aufgrund spiritualistischer und dualistischer religiöser Tendenzen, die durch die Massenmedien vermittelt werden. Gleichzeitig wächst das Mitgefühl mit dem bedrohten Leben und provoziert solidarische Aktionen, die artikuliert und kreativ umgesetzt werden.

Zwischen 1968 und 1980 ereignete sich in der lateinamerikanischen Kirche ein neues Pfingsten. Im Kontext von Repression, Angst, Folter und politischen Morden unter den Militärregimes werden die Kirchlichen Basisgemeinden geboren, als ein Ergebnis des unterschwelligen Gärens im Volk und als Ausdruck religiöser Mobilisierung. Sie wenden sich den Orten zu, an denen sich die Armen versammeln, um ihren Glauben zu feiern, um ihn von Gottes Wort erleuchten zu lassen und ihn mit der konkreten und herausfordernden Wirklichkeit ihres Alltags zu verbinden. In dieser Verbindung leuchten die Stärke und der Mut, die helfen, kreative Lösungen in der gemeinsamen Suche nach neuen Lebensalternativen zu finden.

Dass die Reformation im 16. Jahrhundert der zentralen Bedeutung des Wortes Gottes Geltung verschafft hat, hatte positive Auswirkungen für die ganze Kirche. Dank ihrer ist die Bibel heute ein für alle zugängliches Buch.[1] Auch das II. Vaticanum betont in der Konstitution *Dei Verbum,* dass die Bibel im Zentrum stehe und die Bibellektüre gleichsam die Seele der heiligen Theologie sei (DV 24). Sie

motiviert dazu, die Lesungen der Liturgie in den Volkssprachen zu lesen sowie das Evangelium zu studieren und zu predigen. Im Kontext der sozialen Krise und des *Kairos*, in dem die Konferenz von Medellín (1968) stattfand, wurde dieser Impuls erneuert und verstärkt. Im Dokument von Aparecida (2007) wird die Wichtigkeit dieses Prozesses anerkannt: „Puebla stellte fest, dass die kleinen Gemeinschaften, insbesondere die Basisgemeinden, es dem Volk leichter machten, das Wort Gottes besser kennenzulernen, sich im Namen des Evangeliums gesellschaftlich zu engagieren, neue Laiendienste zu entwickeln und Erwachsene im Glauben weiterzubilden."[2]

I. Die Samen

Um die Bibel zu lesen, beginnen die Armen bei ihrer eigenen Gotteserfahrung und verwenden eine Methode, die sich die Laienbewegung „Katholische Aktion" zu eigen gemacht hat: Sehen, Urteilen, Handeln. Das Sehen veranlasst die Gemeinde, die täglichen Geschehnisse zu analysieren und die Realität ihrer Armut, Ausbeutung und Unterdrückung, in der sie leben, festzustellen. Dieser Schritt ermöglicht ihnen, einen freieren und kritischeren Blick ihres Kontextes zu bekommen. Das Urteilen geschieht ausgehend vom Wort Gottes, anhand der analytischen Werkzeuge und der neuen hermeneutischen Zugänge. Die kontextuelle Bibellektüre erleuchtet das Nachdenken über die Gründe ihrer Armutssituation und konfrontiert sie mit Gottes Heilsplan. Aus diesem Nachdenken erwächst das Handeln als eine neue Praxis, das zum Ziel hat, die Wirklichkeit zu transformieren, um eine gerechte und faire Gesellschaft zu schaffen. Dieser Prozess wird gefeiert und bewertet, damit die Menschen ein größeres und kritischeres Bewusstsein erlangen, ihren Glauben vertiefen können und sich der christlichen Verantwortung als einem gemeinsamen Projekt stellen.

Aus der Verbindung von Bibellektüre und Leben erwächst eine neue Art und Weise, Gott zu verstehen und Glauben zu leben. Die Bilder von Gott, wie sie traditionell im Christentum vermittelt wurden, zeigten einen starken, allmächtigen, fordernden, unerbittlichen, moralischen und geheimnisvollen Gott; ein Richter, der Böses bestraft und Gutes belohnt. Einen entfernten Gott, dessen Bild mit einem bestimmten Gesellschaftsmodell verknüpft war. Dieses Bild veränderte sich in dem Maße, in dem die Gemeinden begannen, Gott durch die Bibellektüre in ihrem täglichen Leben zu erfahren.

In Verbindung mit der Realität ist die Bibellektüre ein Versprechen, darum zu kämpfen, dass sich ungerechte Situationen ändern und stattdessen Beziehungen wie Freundschaft und Kameradschaftlichkeit entstehen können. Es sind diese Beziehungen der Nähe und Gemeinschaft, die es den Kirchlichen Basisgemeinden ermöglichen, die Erfahrung eines nahen Gottes zu machen, der den Schrei der Armen hört und der sein unterdrücktes Volk begleitet. Des Gottes des Lebens, der nichts verlangt, solidarisch ist, frei ist und frei macht, dynamisch und präsent in der Geschichte ist. Diese neue Erfahrung von Gott festigt den

Weg, der immer wieder die Bereitschaft zur Umkehr und zum Dienst an Gottes Reich einfordert.
Die neue Gotteserfahrung wird in den Feiern deutlich, in denen das Leid des Volkes schlicht und real anwesend ist. Während dieser Feiern haben der Schmerz, die Unterdrückung und der Tod nicht mehr das letzte Wort. Der Gott des Lebens ist mitten unter seinem Volk. Dann verwandelt sich das Wort Gottes tatsächlich in frohe Botschaft, denn es kündet vom Leben und der Aufforderung, dass sich alle Gemeinden im Kampf vereinen sollen, damit alle das Leben in Fülle haben (Joh 10,10).

II. Die gewachsene Pflanze

In den Städten, voller Brutalität und Herausforderungen, sind die Bibelkreise ein Ort der Menschlichkeit. Sie zeigen, dass das, woran man sich in den Gesprächskreisen in den Dörfern oder in den Städten im Landesinneren erinnert, keine Erfahrungen der Vergangenheit sind. Vielleicht hat sich ihre Gestalt verändert, aber die Kreise treffen sich weiterhin in den Städten und garantieren heute, dass wechselseitige, einander geschenkte, freundschaftliche Beziehungen in den Boden des Lebens gepflanzt werden.
In den Gesprächskreisen herrscht ein dynamischer Dialog, der verändert. Die Form des Kreises zeigt schon, dass es sich dabei um einen Ort der Inklusion handelt. In ihm muss niemand darum bitten, seine Meinung sagen zu dürfen, niemand muss Angst haben, das zu sagen, was er denkt, denn die unterschiedlichen Meinungen werden gesammelt, reflektiert, vertieft, und man diskutiert in aller Einfachheit und mit dem Ziel, dass die Gruppe wachse. Je mehr Personen sich ausdrücken und ihre Erlebnisse und Entdeckungen miteinander teilen, desto mehr entdecken sie, dass das Geheimnis Gottes in der Einfachheit des Alltäglichen geschieht, verdeckt durch den Kampf ums Überleben.
Das Geheimnis der Gesprächskreise besteht darin, die Menschen zu begeistern und miteinander in Beziehung zu bringen, wenn sie sich für die Veränderung ihrer Lebensumstände einsetzen. Die Gesprächskreise lassen die Menschen entdecken, dass Gott inmitten der Armen wohnt und neue wechselseitige und verantwortliche Beziehungen wachsen lässt. Sie unterstützen die Menschen, leidenschaftlich zu leben, an das Unmögliche zu glauben und auf die Zukunft zu setzen. Diese Präsenz lässt fast unmerklich eine starke Beziehung unter den Beteiligten entstehen, sodass diese mehr als nur einfach Freundinnen und Freunde werden. Sie werden zu Glaubensgemeinschaften, die gemeinsam das Wort und die Ereignisse des Lebens lesen und sich gemeinsam träumend und kämpfend auf die Suche nach neuen Wegen, einem neuen Horizont oder einem Ausweg machen.[3]

III. Die stützenden Stecken

Dass die Bibel in den Basisgemeinden gelesen wird, ist zurückzuführen auf Jesu Art und Weise, die Schrift auszulegen - so wie er auf dem Weg nach Emmaus seine Jünger inspirierte (Lk 24,13-35). Die Auslegung Jesu besaß drei grundlegende Kriterien: die Wirklichkeit, den biblischen Text und die Glaubensgemeinschaft. Die Kriterien, von denen Jesus Gebrauch machte, sind gleichzeitig die drei grundlegenden methodologischen Schritte der Bibelauslegung:

Erster Schritt: Von der Wirklichkeit ausgehen (Lk 24,13–24)

Die Erfahrung von Jesu Tod war so schmerzhaft, dass die Jünger von Emmaus das Gefühl für das Leben in Gemeinschaft verloren. Sie verließen die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger. Sie fühlten sich machtlos angesichts der Macht, die Jesus getötet hatte, und sie wollten zumindest ihre eigene Haut retten. Auf dem Weg nach Emmaus flohen sie traurig und gebückt (Lk 24,17). Ihre Frustration war so groß, dass sie Jesus nicht erkannten, als er sich ihnen näherte und mit ihnen gemeinsam ging (24,15). Er wollte ihnen helfen, nicht vor ihrer schmerzhaften Wirklichkeit zu flüchten. Jesus stellte Fragen und hörte sich die Antworten voller Interesse an. So bewegte er sie dazu, den Grund ihrer Traurigkeit zu benennen. Er half ihnen, die Frustration auszudrücken, die sie fühlten.

Zweiter Schritt: Mit Gottes Wort beleuchten (Lk 24,25–27)

Nachdem er sich den Jüngern genähert, ihnen zugehört und sich ein Bild von dem gemacht hatte, was sie fühlten, beleuchtete Jesus ihre Situation mit den Worten der Bibel. Er ordnete die Jünger in die Geschichte des Volkes ein und erinnerte an die Vergangenheit, um den Moment zu beleuchten, den sie gerade erlebten. Im Licht der Bibel wurde aus dem Kreuz ein Zeichen der Hoffnung. Es war für sie eine erregende Erfahrung. Später werden sie darüber nachdenken und verstehen, dass ihre Herzen brannten, als Jesus ihnen unterwegs die Schrift auslegte (24,32).

Dritter Schritt: Feiern und teilen in Gemeinschaft (Lk 24,28–32)

Aber weder die Nähe Jesu noch seine Auslegung der Schrift öffneten den Jüngern die Augen. Nur ihre Herzen brannten, und es entstand ein Gefühl der Sympathie und der Geborgenheit. Ein Gefühl, das Jesus selbst hervorrief, als er sagte, dass er nun gehen müsse (24,28). Dann antworteten sie: „Bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich schon geneigt!“ (24,29) So kam es dazu, dass sie miteinander teilten. Sie teilten das Leben, das Gebet und das Brot. Das Teilen öffnete ihnen die Augen, und sie erkannten das größte Geheimnis des Glaubens: Er lebt, mitten unter uns! (24,30-31). Eine Erfahrung, die ihnen Kraft gab, um noch zur selben Stunde, nachts, nach Jerusalem zurückzukehren. So wurden sie zu Subjekten ihres eigenen Glaubensweges. Sie hatten es eilig, den

Jüngerinnen und Jüngern ihre Entdeckung mitzuteilen, durch die sie neu geboren wurden und die ihnen den Mut gab, der Macht des Todes zu entgegenzutreten. Ja, Jesus war wirklich Sieger über das Chaos und den Tod. Es war kein Hirngespinst der Frauen (Lk 24,11.22). Es handelte sich um eine versteckte und geheimnisvolle Wahrheit, die nur von denen entdeckt werden kann, die lernen zu teilen, sich hinzugeben, dem Teufelskreis ihrer egoistischen Interessen zu entkommen und sich aufeinander einzulassen, um gemeinsam mit den anderen für das Leben aller zu kämpfen.[4]

Auf der Grundlage dieser Methode Jesu haben sich ökumenische Bibelzentren gegründet, die für Auslegerinnen und Ausleger aus dem Volk Ausbildung und Begleitung anbieten. In Brasilien ist es das 1987 gegründete Zentrum für Bibelstudien (CEBI), das mit Kreativität, Zugewandtheit und Kompetenz Ausbildungskurse anbietet und Schriften publiziert.

IV. Die geöffneten Blüten

Im Garten öffnen sich die Blumen nicht allein aufgrund der Aufmerksamkeit und der Achtsamkeit, die ihnen die Menschen entgegenbringen. Es sind viele Faktoren, die das Blühen beeinflussen: das Klima, die Jahreszeit, der Erdboden, die Sonne etc. Im Fall der gemeinsamen Bibellektüre in Lateinamerika und in der Karibik bedingen viele unterschiedliche Einflüsse das Blühen, und sie zeugen von der Stärke des Lebens selbst. Trotz zahlreicher Schwierigkeiten, die von den konservativen Strömungen und herrschenden Gruppen ausgehen, organisieren sich die Armen weiterhin, erwachen die Frauen und bilden sich in solidarischer Gemeinschaft fort, entdecken die indianischen Völker und die afrikanischen Nachfahren ihre aus der Geschichte genährte Kraft, suchen die Männer neue Formen gelebter Männlichkeit etc. Sie sind neue geschichtliche Subjekte, die bei der Veränderung der Gesellschaft mitwirken. In ihren Reihen entstehen auch neue Subjekte der Bibelauslegung.

Die eigensinnige Hoffnung der Armen

Es stimmt: Die Exegetinnen und Exegeten und das kirchliche Lehramt haben zur Wiederaneignung der Bibel durch das Volk und zur Anerkennung und Partizipation der in Kirche und Gesellschaft ausgeschlossenen Gruppen beigetragen. Dennoch ist dies nicht der Hauptgrund, welcher die Armen zu Subjekten der Bibelauslegung in Lateinamerika und der Karibik werden lässt. Es ist die Situation der Armut selbst, die die Menschen dazu bringt, ein größeres Bedürfnis nach Glauben in Gemeinschaft zu verspüren und sich dem Heiligen Geist weiter zu öffnen. Pablo Richard schreibt: „Nichts ist beunruhigender unter diesen besonderen Bedingungen, als einen Armen zu sehen, der voller Autorität, Legitimation, Freiheit, Autonomie und Sicherheit verkündet: Das ist das Wort Gottes!“[5] Ein lebendiges Wort, das zutiefst das Herz der Armen berührt und uns dazu aufruft, einander die Hände zu reichen und voller Hartnäckigkeit die Richtung einzuschlagen, die uns zum Leben führt![6]

Frauen legen die Schrift aus

Die Präsenz von Frauen in der Kirche ist wichtig, wenn auch noch nicht anerkannt, und das gilt auch für die Bibelkreise der Kirchlichen Basisgemeinden. Die Frauen bringen in die Lektüre der Schrift ihre Lebenserfahrungen, ihre Fragen und ihre unermüdliche Sinnsuche sowie ihre Kraft, das zu verneinen, was das Leben in Fülle verhindert, mit ein. Im Prozess dieser Suche entstehen zwischen den armen Frauen, die die Bibel in den Gemeinden lesen, und denen, die eine Ausbildung machen dürfen, enge Beziehungen. Die Studentinnen nehmen in ihre Forschungen nicht nur ihre eigenen Fragen mit auf, sondern auch die gemeinsamen Fragen der armen Frauen, welche von ihren Kämpfen und Siegen ausgehen.

Im Zuge dieser Fragen erkennen die Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler, dass sie die Grenzen der ehemaligen dekontextualisierten Auslegungsweise aufdecken müssen. Für Maria Izilda S. de Matos zeigt „die Geschlechterforschung die Grenzen bestimmter dekontextualisierter Begrifflichkeiten auf, indem sie auf die Notwendigkeit hinweist, dass es spezielle Studien braucht, die nicht generalisieren und auf vorgefertigte Prämissen zurückgreifen, um so den künstlichen Prozess in der Konstruktion bestimmter angenommener ‚natürlicher' Konzepte aufzudecken, um z.B. die Heterogenität der Erfahrungen zu beobachten und die Komplexität des historischen Prozesses einzubeziehen."[7]

Nach Tânia Mara Viera Sampaio „ist das Konzept der gesellschaftlichen Geschlechterbeziehungen ein neues Paradigma, das nicht nur Frauen und/oder unterdrückte Gruppen sichtbar machen, sondern auch die aufgedeckten Strukturen der Macht und die Machtspiele, welche die normativen Diskurse bestimmen und soziale Kontrollen errichten, ans Licht bringen kann. Mehr als nur eine Begegnung zwischen Lebensgeschichten, ist dies eine Art und Weise, die Wirklichkeit zu lesen, und ein Paradigmenwechsel für die Wissenskonstruktion und die Dekodifizierung der Diskurse."[8]

In ihren Treffen und Reflexionen eignen sich die Frauen eine geschlechtersensible Hermeneutik an, mit der sie die Gottesbilder und die Verhaltensmuster, die man ihnen beigebracht hat, analysieren. Als Konsequenz daraus versuchen sie diese vorgefertigten Muster, nach denen sie sozialisiert worden sind, zu dekonstruieren. Es handelt sich um Muster, die sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche präsent sind und sowohl verantwortlich sind für die anhaltende Ungleichheit zwischen den Menschen als auch zur Rechtfertigung der sozialen und kirchlichen pyramidalen Struktur gebraucht werden.

Mercedes Lopes MJC ist Brasilianerin und lebt seit 1968 gemeinsam mit den Armen in Brasilien und in anderen Ländern Lateinamerikas, begleitet Kirchliche Basisgemeinden und Bewegungen an der Basis. Sie ist Theologin, hat ein Diplom in Biblischer Spiritualität von der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid und ein Lizentiat in Theologie und Bibel von der Universidad Bíblica Latino Americana in Costa Rica. Außerdem ist sie Magistra und Doktorin der Religionswissenschaft im Bereich Literatur und Religion der biblischen Welt sowie Autorin zahlreicher Bücher und Aufsätze. Anschrift: Rua Capito Teles 439, 26551-190 Mezquita R.J., Brasilien. E-Mail: lopesmercedes@hotmail.com.

Die Schwarze Hermeneutik bringt eine neue Spiritualität hervor

Die Partizipation schwarzer Frauen als Subjekte der Bibelauslegung geht Hand in Hand mit ihrer Suche nach Integration in das ökonomische und kulturelle Leben an den Orten, an denen sie leben. Maricel Mena López vertritt folgende Perspektive: „Die Geschichte der Frauen in der israelitischen Gesellschaft, ihre Kämpfe und Herausforderungen helfen uns, die subtilen Unterdrückungsmechanismen und unsere eigene Marginalisierung sowie die sexuellen Vorurteile unserer christlichen kulturellen Sozialisation zu erkennen."[9]

Nach Elsa Tamez „fragt die Schwarze Hermeneutik alle anderen hermeneutischen Zugänge an und lenkt die Aufmerksamkeit auf den vorhandenen Rassismus in allen gesellschaftlichen Gruppen. Ihr Licht beleuchtet den versteckten Rassismus, der oft verdeckt erscheint und unbewusst verborgen bleibt". Mit dieser Hermeneutik lernen wir die subversive Erinnerung aus einer Vergangenheit der Auslöschung zu retten und erinnern uns ihres Widerstands, trotz des Leids und der Erniedrigungen all der Opfer. Die Schwarze Hermeneutik hat die befreiende Botschaft der jüdisch-christlichen Bibel wiedergewonnen, obwohl diese oft dazu genutzt wurde, ihre Auslöschung zu legitimieren.[10]

Getreu der religiösen Tradition ihrer Vorfahren und der Realität der Schwarzen bringen die afrikanischstämmigen Gruppen heute den Körper als ein Element für eine dynamischere und ästhetischere Spiritualität mit ein. Mit dem Reichtum ihrer Riten wollen sie ihren Glauben ausdrücken und die gute Nachricht der befreienden Gegenwart Gottes in ihrer Mitte feiern.

Indígenas und ihre Suche nach einem ganzheitlichen Leben

Die Präsenz der Indígenas auf den Kirchentreffen in Brasilien zeugt von dem großen Wunsch, dass die Kirchlichen Basisgemeinden von den alten Kulturen die Bewahrung der Schöpfung und die Integration all ihrer Elemente für ein gesundes Leben in Fülle lernen mögen. Ihre Anwesenheit erinnert uns daran, dass alle lebenden Wesen in Interdependenz stehen. Sie hinterfragen unsere Beziehung zur Erde, zur Sonne und zum ganzen Kosmos. Sie bringen ein, dass es ein Leben in Gemeinschaft mit den Ökosystemen geben solle, eine Geschwisterlichkeit, in die wir eingewebt sind in dem Wissen, dass wir von allen lebenden Wesen abhängen und dass eine ausbeuterische Haltung gegenüber der Natur zu einem universellen Desaster führen wird.[11]

In diesem Moment, da die Herrschaft des Geldes sich weltweit ausbreitet und über die Zukunft der Menschen bestimmt, muss jede Perspektive einer Neu-Schöpfung des Lebens die ganze Welt im Blick haben. Gemeinsam mit den Indígenas müssen die Befreiungsbewegungen und -gruppen Sorge dafür tragen, einen Vorschlag einzubringen, der über die eigenen Grenzen hinausreicht. Das ist auch eine Herausforderung für die Kirchlichen Basisgemeinden: immer von den konkreten Problemen der Gemeinde auszugehen, die Augen offen für das Licht Gottes, das auch im geschlossenen Tunnel der aktuellen Wirtschaftspolitik scheint. Dieses Licht wird dazu beitragen, auch die anderen Gruppen und Bewe-

gungen, die nach einem Ausweg aus aller Lebensbedrohung suchen, zu stärken: Gruppen, die mit anderen Worten von Gott sprechen, die Gott auf eine andere Art und Weise erfahren und die von einem Leben mit mehr Menschlichkeit und Anerkennung träumen.

Man beginnt zu verstehen, dass das Leben ein Netz aus Beziehungen ist und dass es deshalb keinen isolierten Ausweg geben kann. Das Bedürfnis, sich auszudrücken und Netzwerke für die Armen zu knüpfen, hat sich verstärkt. Es gibt indigene Gruppen in Lateinamerika und der Karibik, die aus ihrer Wirklichkeit heraus zu Subjekten der Bibellektüre geworden sind, die aus ihrer Wirklichkeit der Verarmung und des Ausgeschlossenseins heraus ihre kulturellen Wurzeln gerettet und sie, vor allem dank der kontextuellen Bibellektüre, als wertvoll erfahren haben. Als Teilnehmer und Teilnehmerinnen der kontinentalen Treffen bringen sie ihre Überzeugung mit ein, dass angesichts des globalisierten Neoliberalismus ein Leben in Gemeinschaft die Grundlage bei der Unterstützung der Armen sein muss.

Neue Männlichkeiten

Unter den männlichen Bibelwissenschaftlern erwächst in Lateinamerika individuell, aber auch gemeinsam der Versuch, ausgehend von ihren eigenen Erfahrungen die Muster hegemonialer dominanter Männlichkeiten zu dekonstruieren, die durch die Kultur des *machismo* gefördert werden und durchsetzt sind mit biblischen Symbolen alter patriarchaler Kulturen. Es handelt sich um eine kritische und mutige Bewegung, die andere vorhandene Männlichkeiten untersuchen will. Sie versucht sogar, diese auf andere Art und Weise zu rekonstruieren, und weckt somit nicht nur Hoffnung, weil sie neue Beziehungen hervorzubringen verspricht, sondern auch, weil sie teilhat an der Schaffung und Verbreitung einer Friedenskultur. Diese neue Art der Lektüre entdeckt in den biblischen Texten neue Bedeutungen, konstruiert neue Hörweisen und ist solidarisch mit den verschiedenen Gruppen von Frauen, die ausgehend von ihren Erfahrungen die biblischen Texte lesen und sich dabei von den Theorien der Geschlechterforschung leiten lassen.

Diese neue Bibellektüre anzunehmen und sich dadurch aufwecken zu lassen, bedeutet auch, umzukehren in den konkreten Beziehungen des Alltags. Ein neuer Blick in der Lektüre provoziert, sodass sich der Blick auf die Realität verschiebt und sich ein neues Bewusstsein für die eigenen Grenzen und Widersprüche entwickelt. Diese neue Bibellektüre erfordert neue Epistemologien im biblischen Studium wie z.B. die Integration von Traum, Imagination, Stille und Körperlichkeit.[12]

V. Herausforderungen, die bleiben

Vielleicht ist die größte Herausforderung dieses historischen Moments, nicht aufs Neue den Glauben vom Leben zu trennen, vom sozialen Engagement, vom

Alltäglichen, von den Beziehungen zwischen den Menschen und von der Natur. Nach José Comblin „hat die Christenheit die Evangelien wie Wundererzählungen gelesen und die Göttlichkeit Jesu gepriesen. Die Wunder stellten den Sinn des menschlichen Lebens, seine Handlungen und seine Pläne, letztlich alles, was ein menschliches Leben ausmacht, in den Schatten."[13]

Heute verbreiten die Kommunikationsmedien religiöse Massenerfahrungen, geprägt durch Magie und alles Fantastische. Man kehrt zum unschuldigen, magischen Bewusstsein zurück. Menschen, die diese Art von Glaubenserfahrungen leben, bedienen sich der fortschrittlichsten Technik und surfen im Internet. In ihnen bleibt jedoch alles fragmentiert und zerteilt. Wenn sie sich der Subjektivität, den Gefühlen, Affekten und der Zärtlichkeit hingeben, haben die religiösen Erfahrungen nichts gemeinsam mit dem Alltäglichen und der Einfachheit des täglichen Lebens, den Widersprüchen, die es anzunehmen und einzubringen gilt. Dann kann das Glaubensleben auch nur eine Illusion mehr sein ...

Die religiösen Bewegungen fordern Wunder. Gleichzeitig erfordert der historische Moment die Solidarität aller zum Schutz des bedrohten Lebens. All das fordert uns jetzt heraus. Wie können wir einerseits das kritische Bewusstsein bewahren und gleichzeitig eine ästhetische, erotische und affektive Dimension religiöser Erfahrungen integrieren?

Die Bibellektüre des Volkes hat den Kirchlichen Basisgemeinden geholfen, Glaube und Leben miteinander zu verbinden, und sie ist zur Ursache großer Freude für das Volk geworden. Sie ist die Quelle tiefer Erfahrungen mit Gott und dem Leben. Sie bestätigt den befreienden Weg und zeigt das Wirken des Heiligen Geistes inmitten der Armen. Es ist wichtig, dass diese Erfahrung weitergeführt wird. Deshalb ist es notwendig, dass die Methode der gemeinsamen Bibellektüre des Volkes durch die wissenschaftliche Exegese und die Tradition der Kirchen legitimiert und gefestigt wird.

Fazit

Enden möchte ich, indem ich von Hoffnung spreche. Alles andere wäre mir nicht möglich. Nie war das Träumen, Weben und Teilen von Hoffnungen wichtiger als jetzt. Eine der vielen Hoffnungen, die wir haben, ist, dass heute die Gruppen, die das Leben und die Bibel auslegen, ihr Potential verdoppeln und es in die Bewegung einbringen: das Potential des Wortes und die Talente jedes und jeder Einzelnen. „Es handelt sich um ein gleichzeitiges Wachsen von Leserinnen und Lesern wie auch des Wortes. Oder, besser gesagt, die Leserin/der Leser soll mit dem Wort und das Wort mit dem Leser/der Leserin wachsen."[14] Es sind Talente für das Leben der Armen. Talente, die manchmal im Verborgenen schlummern, vergessen, wie Samen, die nicht in gutes Erdreich gesetzt worden sind. Das Geheimnis der Gesprächskreise ist, dass diese Talente geweckt werden. Damit das Reich Gottes geschehe (Mk 4,26-27).

Indem sie dieses Potential erweckt, lässt die Bibellektüre eine neue sehr einfache

Spiritualität entstehen, die uns Mut gibt, unser Leben neu zu gestalten, uns in der Hoffnung stärkt und uns zur Solidarität verpflichtet. Diese Spiritualität ist eingewoben in gerechte Beziehungen. Sie lässt nicht zu, dass wir es uns bequem machen, sondern sie animiert die Menschen weiterhin, von einem guten und würdigen Leben für alle zu träumen. Es ist eine kritische Spiritualität, die uns in unsere staatsbürgerliche Pflicht ruft, genährt aus der befreienden Kraft des Gottes, der unter uns ist.

Ich möchte schließen mit Worten von Milton Schwantes, einem Mystiker unserer Zeit, der uns herausfordert, uns der Dringlichkeit der Aufgabe bewusst zu werden: „Es stimmt, dass auf brasilianischem Boden die Peripherien jeden Tag unablässig anwachsen. Aber, unglücklicherweise, ist auch die Distanz zwischen den Kirchen und den Verarmten größer geworden. Die Option für die Armen hat schon eine lange Geschichte, aber die Probleme werden hier und dort jeden Tag heftiger. Deshalb müssen wir in diesem neuen Millennium das verändern, was im vergangenen Jahrhundert ohne Lösung geblieben ist, *den Wandel im Leben der Menschen hin zu einem Leben in Würde.* Diese Aufgabe bleibt bestehen und wir können entweder ausziehen in die Wüste oder bei den Fleischtöpfen der Ägypter bleiben. Der Ort, an dem das Leben am meisten bedroht wird, ist der Ort, der uns am meisten braucht und uns zur Freiheit und zur Befreiung beruft."[15]

[1] Vgl. Juan José Tamayo-Acosta, *Un grano de sal,* in: Revista Alternativas 9 (2002), Nr. 24, 169.

[2] Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.-31. Mai 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, Nr. 178, 113. Zum Thema der Kirchlichen Basisgemeinden s. auch José Marins, *Modelos de Iglesia, CEB en América Latina,* Bogotá 1976, Faustino Teixeira, *A fé na vida. Um estudo teológico-pastoral sobre a experienca das CEBs no Brasil,* São Paulo 1987; Clodovis Boff u.a., *As comunidades de base em questão,* São Paulo 1997.

[3] Mercedes Lopes, *O segredo da roda,* in: Por trás da Palavra 18 (1998), Nr. 109, 8-9.

[4] Für methodologische Bezüge zur Bibellektüre siehe Carlos Mesters und Francisco Orofino, *O caminho por onde caminhamos - Reflexão sobre o método de interpretação da Bíblia,* São Leopoldo 2006 sowie Carlos A. Dreher, *Releitura Bíblica - Ensaiando uma nova comunicação,* São Leopoldo 2005; Carlos Mesters, *Círculos Bíblicos: Entre nós está e não o conhecemos - Jesus, nosso irmão,* São Paulo/São Leopoldo 1996; Carlos Mesters/Mercedes Lopes, *A Palavra de Deus: fonte de vida e esperança para o novo milênio,* in: A Palavra de Deus: Fonte de vida e de esperança para o Novo Milênio, IV Encontro de Pastoral Bíblica da América Latina e do Caribe, São Paulo 2000, 23-54; Pablo Richard, *Interpretación latinoamericana de la Bíblia. Realidad, método, prospectiva,* in: Comentário Bíblico Latinoamericano, Nuevo Testamento, Estella 2003, 11-18.

[5] Pablo Richard, *A força da Palavra de Deus no sistema actual de Globalizacão,* in: A Palavra de Deus: Fonte de vida e de esperança para o Novo Milênio, IV Encontro de Pastoral Bíblia da América Latina e do Caribe, São Paulo 2000, 16.

[6] Jose Luis Caravias/Marcelo de Barros, *Coisas da Biblia. Guia biblico para as comunidades eclesias,* São Paulo 1991.

[7] Maria Izilda S. de Matos, *De la invisibilidad al género: Odisea del pensamiento,* in: Revista Alternativas 10 (2003), Nr. 26, 20. Siehe auch Darío García/Olga C. Vélez/María Vivas, *Reflexiones em torno al feminismo y al gênero,* Bogotá 2004.

[8] Tânia Mara Viera Sampaio, *Horizontes en discusión en el arte de hacer teología*, in: Revista Alternativas 10 (2003), Nr. 26, 82. Siehe auch Elsa Tamez, *Bajo un cielo sin estrellas, Lecturas y meditaciones bíblicas*, San José 2001; Ana Maria Tependino, *Las discípulas de Jesús*, Madrid 1994; Mercedes Lopes, *A confissão de Marta*, São Paulo 1996; *Pero nosotras décimos*, Themenheft der Zeitschrift Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA), Nr. 25/1997; *El género en lo cotidiano*, Themenheft der Zeitschrift RIBLA, Nr. 37/2000.

[9] Maricel Mena López, *Corpos (i)maculados - Um ensaio sobre trabalho e corporeidade no antigo Israel e nas comunidades afroamericanas*, in: Marga J. Ströher/Wanda Deifelt/André S. Musskopf (Hg.), À flor da pele - Ensaios sobre gênero e corporeidade, São Leopoldo 2004, 75; und GUASA (Hg.), *Teologia Afroamericana y Hermenêutica Bíblica*, Bogotá 2001.

[10] Tamez, *Bajo un cielo sin Estrellas*, aaO., 25.

[11] Margot Bremer, *La Biblia y el mundo indígena*, Asunción 1998; Elazar Lopez, *Teología India*, Cochabamba 2000; Sofia Chipana, *Hacia una hermeneutica andina de la Biblia*, in: ISEAT (Hg.), Teología Andina, Bd. 1, La Paz 2006, 411-432.

[12] Larry Madrigal/Francisco Reyes, *Presentación*, in: Re-imaginando las masculinidades, Themenheft der Zeitschrift RIBLA, Nr. 56/2007; vgl. im selben Heft insbesondere Aníbal Cañaveral, *Engendrar una nueva masculinidad*, aaO., 137-152.

[13] José Comblin, *A Biblia e o compromisso social*, in: Estudos Bíblicos (2007/3), Nr. 95, 13.

[14] Carlos Mesters, *A Palavra de Deus: Fonte de vida - A Biblia nas culturas*, São Paulo 1997, 34.

[15] Milton Schwantes, *Lugar da Palavra de Deus na vida*, in: O lugar da Palavra de Deus na Vida Religiosa Consagrada, Rio de Janeiro 2007, 61-79.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Miriam Leidinger

Die Bibel lesen in Afrika

Paulin Poucouta

Die Synode über das Wort Gottes, deren Botschaft am 24. Oktober 2008 veröffentlicht wurde, hat in Afrika keinen großen Widerhall gefunden. Dennoch lädt uns diese Synode, die eine Weiterführung der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* ist, dazu ein, das Nachdenken über das Lesen der Bibel im afrikanischen Kontext weiterzuführen.

Derzeit erleben wir in katholischen Kreisen dank dem ökumenischem Dialog und aufgrund des von den neuen religiösen Bewegungen ausgeübten Drucks eine geradezu schwärmerische Begeisterung für das Wort Gottes. Wir werden uns hier mit der Bibellesung in den Gemeinden, mit den informellen Weisen der Bibellesung, mit der Bibelpastoral und den von den beiden afrikanischen Synoden gemachten Erfahrungen mit der Bibel befassen. Wenn das Wort Gottes erst einmal angekommen ist, dann bewirkt es wie auch anderswo Leben!

I. Die Bibel in der Kirche

Während der Evangelisierung Afrikas im 19. Jahrhundert setzen die protestantischen Missionare auf das Wort Gottes und die Übersetzung der Bibel in afrikanische Sprachen. In den katholischen Missionen gründet sich die Glaubensunterweisung auf den Katechismus. Nichtsdestoweniger findet man aber Übersetzungen biblischer Texte, die für die Verwendung in der Katechese und in der Liturgie bestimmt waren.

Dies waren tatsächlich die ersten Orte für den Kontakt mit der Bibel. Heute weisen die afrikanischen Eucharistiefeiern dem einen wichtigeren Platz zu. Allzu vielen christlichen Gemeinden in Afrika aber ist die Feier der Eucharistie mangels Priestern nicht möglich. Häufig sind Wortgottesdienste die einzige Liturgiefeier. Dazu sind neue Leseordnungen und Textbausteine erarbeitet worden. Die Moderatoren dieser Feiern sind hauptsächlich Laien, Katecheten oder mit der Leitung der Gemeinden beauftragte Personen.

Alle diese Liturgien haben einen feierlichen Charakter. Das Lektionar wird mit Zurufen begrüßt und inthronisiert. Um die wichtige Bedeutung dieses Aktes zu betonen, setzen sich die Gläubigen in Westafrika während der Verkündigung des Evangeliums nieder. In Afrika nimmt man eine wichtige Botschaft nicht stehend entgegen. Hier findet man eine jüdische Tradition wieder: Der Jesus des Matthäusevangeliums setzt sich nieder, als er auf dem Berg seine Antrittsrede hält (Mt 5,1).

Die Liturgie der Versöhnung ist vom Wort Gottes und vom Brauch des afrikanischen *Palavers*[1] inspiriert: Die Orientalen sind wie die Afrikaner Menschen des *Palavers*, wenn dieses bei ihnen auch nicht auf dieselbe Weise wie bei den Afrikanern gestaltet wird. So bietet sich die Geschichte des Heils als ein langes *Palaver* zwischen Gott und Israel dar.

Es beruht auf dem Bund zwischen dem Herrn und seinem Volk, der zunächst mit Abraham geschlossen und dann mit Mose zur Zeit des Exodus erneuert wurde.

Der Exodusweg ist von Brüchen markiert, von den Sünden Israels. So muss die durch die Untreue des Volkes unterbrochene Lebensgemeinschaft mit Gott erneuert werden. Immer wieder bedarf es der Versöhnung. Im Namen Gottes laden die Propheten das Volk zu Versöhnungsversammlungen ein.

Die afrikanischen Versöhnungsliturgien beginnen mit der Verlesung des Wortes Gottes im Alten und/oder Neuen Testament. Dann folgt ein Austausch, eine gemeinsame *révision de vie* nach Art eines *Palavers*. Dann geht man zur Einzel-

Paulin Poucouta ist Priester der Diözese Pointe-Noire (Kongo Brazzaville), Doktor der Theologie (Institut Catholique, Paris) und der Religionsgeschichte (Sorbonne, Paris IV). Seit 1996 ist er Ordentlicher Professor für biblisches Griechisch, Neues Testament und das afrikanische Lesen der Bibel am Institut Catholique in Jaunde. Gleichzeitig Lehrtätigkeit an anderen Universitätsinstituten in Afrika und Europa. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Erforschung des historischen Jesus in Afrika" in Heft 4/2006. Anschrift: Institut Catholique de Yaundé, B.P. 11628, Yaundé, Kamerun. E-Mail: poucouta@hotmail.com.

beichte über, auf welche die Lossprechung folgt. Oder man erteilt auch noch eine Generalabsolution. In dem einen oder anderen Fall schließt die Feier mit einer Versöhnungsgeste wie z.B. dem Waschen der Hände, wie man es in Afrika auch bei einem *Palaver* macht, oder, wenn die Gruppe zu groß ist, mit der Besprengung mit Wasser. Diese Geste bedeutet, dass man sich ganz konkret dem Wort Gottes und den von ihm geforderten Werken der Gerechtigkeit zuwenden will.

Schließlich müssen wir noch erwähnen, wie Frauen die Bibel lesen. Hier sind verschiedene Strömungen zu nennen. Manche vor allem englischsprachige Bibelwissenschaftlerinnen und Theologinnen finden im Wort Gottes die dringende Einladung, den Frauen in der Kirche einen größeren Platz einzuräumen, womit auch ihre Zulassung zum ordinierten Amt gemeint ist. Hier sind zu nennen die Nigerianerinnen Teresa Okure[2], Professorin der Bibelwissenschaft am Katholischen Institut von Port Harcourt, und Margaret Umeagudosu[3], Professorin der Abteilung Religionswissenschaften an der Universität Enugu. Andere widmen ihre Aufmerksamkeit biblischen Frauengestalten als religiösen Paradigmen für ein neues Verständnis der gesellschaftlichen Situation der afrikanischen Frau. So hat Josée Ngalula Tshianda aus Kongo Kinshasa, Professorin der Theologie an der Katholischen Universität des Kongo, Studien über die Frauengestalten der Bibel begonnen und schlägt vor, sie neu zu verstehen im Licht der dramatischen Situationen, die von zahlreichen Frauen unserer Länder erlebt werden.[4] Alle diese Bemühungen um ein neues Verständnis sind von großer Wichtigkeit in einer Kirche, in der die Frauen einen sehr großen Teil der Mitglieder stellen.

II. Informelle Weisen des Bibellesens

Neben diesem kircheninstitutionellen Lesen der Bibel finden wir auch Herangehensweisen, die wir informell nennen können. Es handelt sich dabei um Deutungen, die nicht unmittelbar in den Zuständigkeitsbereich der kirchlichen Institutionen fallen. Sie stehen im Zusammenhang mit dem derzeitigen begeisterten Interesse an der Bibel. Die volkstümliche Musik und die weit verbreiteten Autoaufkleber sind ihre hauptsächlichen Ausdrucksmittel. Eine sehr ernsthafte Untersuchung wäre vonnöten, um dieses Phänomen richtig zu erfassen. Hier aber wollen wir uns damit begnügen, einen schnellen Blick darauf zu werfen.

Die volkstümliche Musik besingt die Liebe, die Erfahrungen des alltäglichen Lebens, die Politik, aber auch die Religion. Dieses Interesse an der Religion hat die unterschiedlichsten Auswirkungen. Die Musiker entnehmen der Bibel Ratschläge für das tägliche Leben. Das Wort Gottes ist ein gemeinsames Erbe, dessen sich jeder bedienen kann. Viele Musiker waren früher Chorsänger in den christlichen Kirchen gewesen. Sie verfügen über eine mehr oder weniger ernst zu nehmende Information über die Bibel.

Die Musik hat eine nachhaltige Wirkung auf das Leben des Volkes; sie durchtränkt es und vermittelt ihm Einsichten. Sie liefert ihm Modelle für Ausdrucksformen und Verhaltensweisen. Sie ist eine der Pforten, die zur Bibel

hinführen. Das tägliche Leben inspiriert den Musiker, das Wort Gottes zu singen. Dann wird das Lied für den, der es vor sich hinsummt oder trällert, ein Raster zur Deutung des täglichen Lebens. Die Seelsorger, die in die volkstümliche religiöse Musik investieren, haben die wichtige Bedeutung des Gesangs für die Evangelisierung verstanden.

Die informelle Vermittlung biblischer Texte geschieht auch auf dem Umweg von Aufklebern auf Autobussen, Taxis und Privatautos. Neben belehrenden Parolen wie „Nach und nach baut der Vogel sein Nest. Das Goldene Zeitalter ist keine Sache für morgen. Umso schlimmer für die Neider ..." gibt es religiöse Parolen: „Gott sieht alles ..." oder Bibelworte: „Glaube an den Herrn Jesus, und du wirst gerettet werden, du und die Deinen" (Apg 16,31) oder „Der Herr ist mein Hirt" (Ps 32).

Welche Bedeutung und welche Wirkung hat diese informelle Vermittlung von Bibeltexten? Handelt es sich um Bigotterie? Um eine magische Einstellung, für die der Bibelvers den Talisman ersetzt? Oder ist es einfach nur eine Modeerscheinung? Oder doch wirklicher Ausdruck des Glaubens?

Die Wirklichkeit des Religiösen ist eine ziemlich heikle und vorsichtig zu behandelnde Angelegenheit. Die Religionswissenschaft ist sich dessen bewusst. *Objektive* Beobachtung von außen her reicht hier nicht aus, vor allem wenn das analysierte Phänomen nicht in einer Gruppe oder in einem Kult organisiert ist, weil es sich auf informelle Weise Ausdruck verschafft. Hier drängt sich die Notwendigkeit auf, sich dem Phänomen von innen her zuzuwenden. Man sollte auf diejenigen hören, die hier von ihren Absichten und ihrer lebendigen Erfahrung reden können. Man wird feststellen, dass diese Empfindungen unterschiedlich und bunt gemischt sind. Warum sollte das erstaunlich sein? Den reinen Glauben gibt es nur in Reagenzgläsern!

Die informellen Weisen des Lesens der Bibel zeugen sowohl von einer Herausforderung des christlichen Lebens als auch von der Bekräftigung des persönlichen Glaubens und von einer Mode. Manchmal überwiegt einer dieser Aspekte gegenüber den anderen. Immer aber gilt, dass diese informellen Milieus privilegierte Orte der Begegnung mit der Bibel bleiben. Wir können sie daher nicht ignorieren. Die Musik und die Autoaufkleber erreichen mehr Leute als die Predigten! Diese informellen Orte stellen eine Art von Übersetzungsgetrieben dar. Daher rührt die wichtige Bedeutung einer Bildung, die es ermöglicht, ein Höchstmaß von Gewinn daraus zu ziehen und zu einer wirklich fruchtbaren existentiellen Relektüre zu gelangen.

III. Die biblische Pastoral

Tatsächlich kann das Lesen der Bibel an zwei Klippen scheitern: an der Esoterik und am Fundamentalismus. Die Bibel kann zu einem Spielzeug oder aber zu einem magischen Werkzeug reduziert werden. Nun aber nährt das fleischgewordene Wort Gottes unser Engagement in der Gefolgschaft dessen, der mit uns auf

den verschlungenen und von der Globalisierung bestimmten Wegen durch den afrikanischen Alltag unterwegs ist. Es hilft uns auf und öffnet uns „neue Sinnhorizonte, Horizonte der Freiheit und der vollkommenen persönlichen, gemeinschaftlichen, sozialen, nationalen und kontinentalen Reifung“[5].

Andere lehnen die Vermittlungsarbeit mit Hilfe wissenschaftlicher Instrumente ab. Obwohl F. Mabundu Masamba diese Sicht ablehnt, stellt er dennoch die richtige Frage nach dem Erfolg dieser Lektüre, die offenbar besser den Fragen und konkreten Erwartungen der Gläubigen gerecht werden kann.[6] Dennoch richtet sich der Fundamentalismus bequem in Illusionen ein und führt zum Selbstmord des Denkens.[7]

Abhilfe schaffen gegen diese Schwächen kann allein eine aufgeklärte Lektüre des Wortes Gottes. Sie setzt eine Pastoral voraus, die der Bibel ihren Platz in der Herzmitte des kirchlichen Lebens, Denkens und Handelns anweist, die sie zum Fundament des Handelns der Kirche und jedes Christen macht.

So hatte das Symposium der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SCEAM) 1981 das Katholische Bibelzentrum geschaffen, das seinen Sitz derzeit in Accra hat. Es ist ein afrikanisches Zweigunternehmen des Katholischen Weltbundes für das Bibelapostolat. Dieses Zentrum will den zentralen Stellenwert des Wortes Gottes in der Sendung der Kirche betonen. Sein Ziel ist es, die Bibelpastoral in Afrika zu fördern, die biblischen Studien, die Bibelübersetzungen und Bibelkommentare für Afrika zu ermutigen. Das Wort Gottes soll das Leben der kirchlichen Gemeinschaften, die Familie und die Gesellschaft animieren. Alle sind aufgerufen, in diese Dynamik einzutreten: Priester, Ordensleute, Laien. Alle sollen sich bilden, um das Wort Gottes hören und lesen zu können und um es feiern und daraus leben zu können.[8]

Zahlreiche Bemühungen im Interesse dieser Bildung, vor allem im Blick auf die Laien, sind im Gange. An manchen Orten werden auf formelle oder informelle Weise theologische Kurse organisiert, in denen die Bibel den ersten Platz einnimmt. Bibelwissenschaftler und Seelsorger bemühen sich, jedem Getauften von dem zugleich süß wie bitter schmeckenden Wort (Offb 10,10) zu essen zu geben, indem sie sich mit der bitteren Erfahrung einer geduldigen und strengen Konfrontation mit dem Wort Gottes abfinden, um daraus die süßen Früchte der Bekehrung pflücken zu können.[9]

Aus dieser Sicht schlägt F. Mabundu für eine Bibelpastoral im afrikanischen Volksmilieu einen in drei Phasen verlaufendem Leseplan vor:

- eine projektive Phase der Entdeckung des Textes,
- eine analytische Phase der Erforschung des Sinnes,
- eine Phase der Aneignung und Aktualisierung.[10]

Die Bibelpastoral nützt die Massenmedien, deren wichtige Bedeutung schon *Ecclesia in Africa* betont hatte.[11] Die Zeitungen stellen bislang noch das wichtigste Mittel für die biblische Bildung dar. Verlage und Buchhandlungen leisten ebenfalls ihren Beitrag. Es geht darum, die Kommunikationstechnik in den Dienst des Evangeliums zu stellen. Gleichzeitig aber sind die Massenmedien Mittel zur Verbreitung einer neuen Kultur, die evangelisiert werden muss. Es geht darum,

diese modernen Werkzeuge einzusetzen, um das Wort Gottes weiterzugeben.[12] Außer dem bereits erwähnten Gesang bedienen wir uns auch der genialen Werke zahlreicher afrikanischer Künstler.[13] Zudem greifen wir in einem immer noch von mündlicher Überlieferung geprägten Afrika zurück auf die Techniken mündlichen Ausdrucks und auf das Theater, um im Rhythmus der Trommeln, der Balaphone und Saiteninstrumente den Ereignischarakter des Wortes Gottes zu betonen.

Schließlich empfiehlt es sich, zugunsten einer guten Bibelpastoral dem Volk Gottes und allen Menschen guten Willens eine Übersetzung zur Verfügung zu stellen, die ihnen das Wort Gottes leichter zugänglich macht und die es lebendiger und Leben weckender erscheinen lässt, entsprechend einem Lieblingswunsch der Väter der Ersten Afrikanischen Synode.[14]

Zu diesem Zweck sind mehr und mehr Bibelwissenschaftler eingeladen worden, Beiträge zu streng wissenschaftlich fundierten und allgemein zugänglichen Übersetzungen zu leisten. In Zusammenarbeit mit der „Alliance Biblique"[15] erstellen wir zahlreiche ökumenische Übersetzungen, wozu wir übrigens ermutigt wurden durch die *Botschaft über das Wort Gottes.*[16] In manchen Gemeinden stellen diese eine Hilfe zur Alphabetisierung dar.

Es handelt sich hier nicht nur um Übersetzungen in die lokalen Sprachen, sondern auch um Übersetzungen in die westlichen Sprachen, die noch weithin, vor allem in den Städten, gesprochen werden. So haben wir eine englische Übersetzung übernommen, die aber durch auf den afrikanischen Kontext bezogene Anmerkungen ergänzt wurde.[17] Es gibt auch eine Bibel in Fundamentalfranzösisch, die in Abidjan entstanden ist.[18] Derzeit arbeitet, angeregt von dem Paulistenpater Roger Wawa aus Kinshasa, eine Gruppe von frankophonen Bibelwissenschaftlern, Theologen und Linguisten, Männern und Frauen, an einer Übersetzung in einfaches Französisch.

Diese Übersetzung geht aus von den hebräischen, aramäischen und griechischen Texten, und in einer einfachen Sprache sind geschriebene Einführungen beigefügt, welche die historische, geographische und kulturelle Umwelt darstellen, die dem biblischen Text zugrunde liegt. Es werden auch die großen Linien der Theologie jedes Buches und seine Aktualität für Afrika sichtbar gemacht werden. Anmerkungen in nicht zu großer Zahl werden das Verständnis des Textes im Verlauf der Lektüre ebenso erleichtern wie ein Verzeichnis des Vokabulars, der Begriffe und Themen, die einer Erklärung bedürfen ... Diese Übersetzung, die ein Hilfsmittel sowohl für die Unterweisung als auch die Liturgiefeier sein will, sollte ein Raum werden, in dem Gott zu den Afrikanern spricht und in dem er die kulturelle, soziale, ökonomische und politische Wirklichkeit des Afrika von gestern und heute aufgreift.

IV. Von einer afrikanischen Synode zur anderen

Angestoßen durch den Atem des Zweiten Vatikanischen Konzils haben die Theologen die Bibelwissenschaftler gedrängt, in streng-wissenschaftlicher Weise afri-

kanische Möglichkeiten der Bibellesung vorzuschlagen.[19] So fand vom 20. bis zum 30. April 1973 in Jerusalem ein internationaler Bibelkongress statt, der von Engelbert Mveng, einem leidenschaftlich an der Bibel interessierten Historiker und Theologen, organisiert wurde.[20] Auf diese Versammlung folgte eine lange Reihe von Bibelkongressen auf afrikanischem Boden. Die Bibelwissenschaftler haben sich zusammengeschlossen in der *Association Panafricaine des Exégètes Catholiques* (APECA) bzw. der *Panafrican Association of Catholic Exegetes* (PACE). Sie haben versucht, biblische Forschungen und Kommentare mit akademischer oder pastoraler Zielsetzung zu fördern.

Die beiden afrikanischen Synoden, die von 1994 und die jüngste im Jahr 2009, haben das wachsende Interesse an der Bibel noch verstärkt. In diesem Sinne bildet die erste afrikanische Synode, wie André Kabasele sagt, „gewissermaßen das Ergebnis des langen Marsches einer von den afrikanischen Ortskirchen seit drei Jahrzehnten unternommenen Aneignung".[21]

Diese Synode hatte eine wesentlich missionarische Blickrichtung. Daher auch das für diese Versammlung gewählte Thema: „Die Kirche in Afrika und ihr Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000. ‚Ihr werdet meine Zeugen sein' (Apg 1,8)". Um ihren missionarischen Atem wiederzufinden, mussten die Synodenväter die biblische Botschaft über die Mission von neuem hören. Dennoch ist das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Ecclesia in Africa* weder eine exegetische Schrift noch eine Reflexion über die rechte Weise, die Bibel zu lesen. Die biblischen Texte sind ausgewählt worden, um die Reflexion über die Mission der Kirche zu erläutern. *Ecclesia in Africa* lässt die Bibel in den Dialog mit Afrika treten. Die biblischen Schriften werden hier im Wesentlichen auf hermeneutische Weise gelesen.

Diese Hermeneutik bleibt in allen ihren Dimensionen eng verbunden mit der afrikanischen Situation. Sie ist wahrnehmbar durch zahlreiche Anprangerungen und Vorschläge, welche die Situation des Kontinents betreffen. Man stützt sich dafür auf das Beispiel Jesu selbst, der seine Sendung als befreiend darstellt.[22] In dieser Wechselbeziehung zwischen Afrika und der Bibel ist die Hermeneutik von *Ecclesia in Africa* angesiedelt.

Das Einvernehmen mit den biblischen Schriften ist bereits wahrnehmbar in der Art und Weise, wie man sich auf den biblischen Text bezieht. Tatsächlich sind die Bibelzitate in *Ecclesia in Africa* bisweilen bloße Anspielungen, bisweilen aber ausdrückliche Zitate. In der Fußspur der Autoren des Neuen Testaments oder der Kirchenväter verwendet die Nachsynodale *Exhortatio* die Technik der *Catena.* Die Bibeltexte werden einer nach dem anderen aufgereiht wie die Perlen eines Rosenkranzes.

Angesichts der endemischen Gewalttaten, die den Kontinent zerstörerisch heimsuchen, will die zweite Synode die Christen mit aller Kraft drängen, ihre Verantwortung für den Beginn einer Versöhnung wahrzunehmen. Und dabei lässt sie sich inspirieren von der Bergpredigt: „Die Kirche im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens. ‚Ihr seid das Salz der Erde ... Ihr seid das Licht der Welt' (Mt 5,13.14)".

Die erste Sorge zielt auf das helle Licht, welches das Wort Gottes zur Erhellung der Situation des Kontinents mit sich bringen kann. Es handelt sich hier um eine pragmatische und ethische Hermeneutik. Sie hat ein dreifaches Ziel: eine synodale Bemühung um die Erforschung von Lösungen anzustoßen, die es ermöglichen, die Krise, in der sich Afrika befindet, zu überwinden; sich angesichts der Sendung zur Verkündigung des Evangeliums den Herausforderungen zu stellen, welche die Situation der Entmenschlichung und der Unterdrückung darstellt, von der die afrikanischen Völker heimgesucht werden; ein Wiederaufleben des Interesses für die Ziele zu wecken, die *Ecclesia in Africa* den Christen und allen Menschen guten Willens vorgeschlagen hat und immer noch vorschlägt.[23]

Gut zu erkennen ist die pragmatische Orientierung der *Lineamenta.* Um dies zu betonen, lässt sich das Dokument nicht von den Seligpreisungen oder anderen Passagen über Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden inspirieren, sondern von einem Text, der eine höchst ethische Herausforderung darstellt. Matthäus wendet sich an Menschen, die aus Furcht oder Lauheit ihren Glauben nicht hinlänglich bezeugen. Mit der doppelten Metapher von Salz und Licht fordert der Evangelist zu einem sowohl bescheidenen als auch wagemutigen Engagement auf: Sich in das gesellschaftliche Leben einzubringen, wie das Salz in die Speisen eingeht, und zugleich auszustrahlen wie Licht.

Das *Instrumentum laboris,* das nach der Synode über das Wort Gottes veröffentlicht wurde, betont die schöpferische Kraft dieses Wortes, das „unseren Glauben nährt und unser Engagement stützt. Es inspiriert das persönliche Leben, erhellt die täglichen Vorkommnisse und bietet Hilfen für Entscheidungen im Handeln."[24]

Schlussbemerkung: Und das Wort wird Leben!

Alles in allem: In Afrika ebenso wie anderswo ist die Verkündigung der Frohen Botschaft ein Leben weckendes Abenteuer, mitten im gelebten Alltag. Das Wort Gottes wirkt fortwährend neues Leben.

Es fordert dazu heraus, sich die Hoffnungen und die Nöte des Kontinents ganz und gar zu Herzen zu nehmen. Sein belebender Atemhauch erneuert von Grund auf unsere Phantasie und unsere Handlungsfähigkeit, unsere Geschichte und unsere Kultur, sodass wir in einer dynamischen Öffnung gegenüber der Weltwirklichkeit zum interkulturellen Austausch fähig werden. Dieses Leben, das aus dem Wort Gottes hervorquillt, ist keine kulturelle oder ideologische Errungenschaft, die übrigens mit der Zerstörung der soziokulturellen oder soziopolitischen Umwelt zerbröckeln würde. Es bedeutet, Jesus bei sich aufzunehmen, den *Logos,* der Fleisch geworden ist. Er gibt uns das Leben des Vaters als eine Aufgabe, die in der Hingabe und im Sichverschenken an das tägliche Leben erfüllt werden soll.[25]

[1] Das im Deutschen eher negativ gemeinte Wort „Palaver" hat in Afrika die positive Bedeutung von „Versammlung". In großen Teilen Afrikas gehört das Palaver zu den guten Umgangsformen, und es dauert umso länger, je wichtiger die Angelegenheit und je höher die gesellschaftliche Stellung der Beteiligten ist. [Anm. d. Ü.]

[2] Vgl. Teresa Okure, *The Johannine approach to mission: a contextual study of John 1,1-42*, Tübingen 1988; dies., *The Challenge of the Anointing of Jesus in Bethany for the Contemporary Church (Jn 12,1-8 and Parallels)*, in: Universalisme et Mission dans la Bible, aaO. (Literaturliste), 137-146.

[3] Vgl. Margaret Umeagudosu, *Women as prophets (Ac 21,9). An exegetical analysis*, in: Universalisme et Mission dans la Bible, aaO. (Literaturliste), 228-244.

[4] Vgl. Josée Ngalula Tshianda, *Dieu dénonce et condamne les violences faites aux femmes*, Kinshasa 2005. Siehe auch Josée Ngalula/Jean Ikanga, *Ces femmes qui peuplent la Bible. Anthologie de thématiques et références sur les 250 femmes de la Bible*, Kinshasa 2006.

[5] XII[ème] Assemblée générale ordinaire du synode des évêques, *La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église. Lineamenta*, Conclusion.

[6] Vgl. Mabundu Masamba, *Lire la Bible en milieu populaire*, aaO. (Literaturliste), 246.

[7] Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris 1994, 64. Deutsche Ausgabe: Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* vom 23. April 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn [2]1996.

[8] Vgl. *Ecclesia in Africa*, Nr. 58, aaO. (Literaturliste).

[9] Vgl. XII[ème] Assemblée générale ordinaire du synode des évêques, *Message du synode sur la Parole de Dieu*, Nr. 5.

[10] Vgl. Mabundu Masamba, *Lire la Bible en milieu populaire*, aaO., 326-328.

[11] Vgl. *Ecclesia in Africa*, Nr. 52.

[12] XII[ème] Assemblée générale ordinaire du synode des évêques, *Message du synode sur la Parole de Dieu*, Nr. 11.

[13] Vgl. Centre d'Études des Religions Africaines (CERA), *Médiations africaines du sacré*, Kinshasa 1987.

[14] Vgl. *Ecclesia in Africa*, Nr. 58.

[15] Gemeint ist hier wohl die *Alliance Biblique Française*, eine ursprünglich unter den protestantischen Kirchen tätige Vereinigung, die sich aber mehr und mehr in den Dienst aller Kirchen gestellt hat. [Anm. d. Ü.]

[16] *Message du synode sur la Parole de Dieu*, aaO., Nr. 10.

[17] Vgl. Victor Zinkuratire/Angelo Colacrai (Hg.), *The African Bible*, Nairobi 1999.

[18] Alliance Biblique Universelle, *Parole de vie, Nouveau Testament en français fondamental*, Villiers-le-Bel 1997.

[19] Vgl. Paulin Poucouta, *Letture africane della Bibbia*, Brescia 1999; ders., *Lectures africaines de la Bible*, Jaunde 2002.

[20] Engelbert Mveng (Hg.), *Black Africa and the Bible*, aaO. (Literaturliste).

[21] Kabasele Mukenge, *La Parole se fait chair et sang*, aaO. (Literaturliste), 42.

[22] *Ecclesia in Africa*, Nr. 68.

[23] Synode des Evêques, XII[ème] Assemblée Spéciale pour l'Afrique, *Lineamenta*, Nr. 1

[24] Synode des Evêques, XII[ème] Assemblée Spéciale pour l'Afrique, *L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, 'Vous êtes le sel de la terre ... Vous êtes la lumière du monde' (Mt 5,13f.). Instrumentum Laboris*, Nr. 83.

[25] Vgl. Paulin Poucouta, *Et la vie s'est faite chair. Lectures du quatrième évangile*, Paris 2005. Siehe auch Nathanaël Soede (Hg.), *Afrique de la vie. Afrique de la mort*, in: Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Nr. 28, Abidjan 2007.

Ausgewählte Literatur

1. Association Panafricaine des Exégètes Africains, *Universalisme et Mission dans la Bible / Universalism and Mission in the Bible*, in: Actes du Cinquième Congrès des Biblistes Africains, Abidjan, 16.-23. Juli 1991, hg. von der Katholischen Jungschar Österreichs und dem Catholic Biblical Centre for Africa and Madagascar (BICAM), Nairobi 1993.
2. Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* von Papst Johannes Paul II. über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000. 14. September 1995. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 123.
3. André Kabasele Mukenge, *La Parole se fait chair et sang*, Kinshasa 2003.
4. Félix Mabundu Masamba, *Lire la Bible en milieu populaire*, Paris/Carthala 2003.
5. Engelbert Mveng (Hg.), *Black Africa and the Bible / L'Afrique Noire et la Bible*, Jerusalem 1972.
6. Josée Ngalula Thianda/Jean Ikanga, *Ces femmes qui peuplent la Bible. Anthologie de thématiques et références sur les 250 femmes de la Bible*, Kinshasa 2006.
7. Paulin Poucouta, *La Bible en terres africaines. Quelle est la fécondité de la Parole de Dieu?* Paris 1999.
8. Paulin Poucouta, *Lectures Africaines de la Bible*, Jaunde 2002.
9. Yves Schaaf, *L'histoire et le rôle de la Bible en Afrique*, Nairobi/Lomé/Jaunde 1994.
10. Synode des Evèques, XII[ème] Assemblée Spéciale pour l'Afrique, *L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, 'Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde' (Mt 5,13f.). Instrumentum Laboris.*
11. XII[ème] Assemblée générale ordinaire du synode des évèques, *Message du synode sur la Parole de Dieu.*

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Vom Lesen und Lehren des Alten Testaments

Walter Moberly

Das Alte Testament, der weitaus größere Teil der christlichen Bibel, hat in allen Jahrhunderten Leser und Leserinnen beständig herausgefordert. Augustinus rief im Verlauf seiner ungewöhnlich langen Ausführungen zum ersten Kapitel der

Genesis aus: „Wunderbare Tiefe deiner Worte [...] doch wie wunderbar die Tiefe, mein Gott, wie wunderbar die Tiefe!“[1] Das Alte Testament ist bis heute ein Geheimnis im klassisch-theologischen Sinne einer Realität, die umso abgründiger wird, je tiefer man in sie eindringt - oder, wie man in Kurzfassung allgemein sagt: „Je mehr man weiß, umso mehr weiß man, dass man nichts weiß.“

Doch für viele Leser heute und viele der Studenten, die ich unterrichte, ist das Alte Testament ein Geheimnis lediglich im Sinne eines Rätsels. Sie wissen nicht viel darüber, sind sich nicht sicher, was sie damit anfangen sollen und was den Inhalt betrifft, den sie erwarten, so lässt er sich wahrscheinlich am besten mit den Worten „fremdartig“, doch wahrscheinlicher mit „absonderlich“ und vielleicht sogar mit „abstoßend“ wiedergeben - kurz, das Urteil erinnert mehr an Richard Dawkins als an den Heiligen Augustinus.

Wie also sollte ich, ein geweihter anglikanischer Priester und von Beruf Bibelwissenschaftler an einer staatlichen Universität (Durham im Nordosten Englands), in meinen Vorlesungen heutigen Studenten das Alte Testament näher bringen, und zwar nicht nur als Dokument von immenser historisch-kultureller Bedeutung, sondern auch als Schrift für das Glaubensleben heutiger Christen (und Juden)? Die Frage beschäftigt mich schon lange und lässt mir keine Ruhe. Der Kurs „Einführung in das Alte Testament“, den ich auf der Grundstufe unterrichte, bereitet mir mehr Schwierigkeiten als alles andere, was ich sonst noch lehre; er ist das, womit ich beim Unterrichten am wenigsten zufrieden bin.

Aspekte des gegenwärtigen Kontextes für das Studium des Alten Testaments

In meinem Einführungskurs fühle ich mich gewissermaßen verpflichtet, die Studenten - unter anderem - mit einigen Grundzügen der modernen alttestamentlichen Wissenschaft vertraut zu machen. Doch wie tut man das am besten? Diese Wissenschaft dreht sich ja großenteils darum, zur Kenntnis zu nehmen, dass der wahrscheinliche Verlauf der Geschichte Israels und die wahrscheinliche Entwicklung seiner Religion sich mehr oder weniger stark von dem unterscheiden, was man beim Lesen des Alten Testaments in seiner gegenwärtigen Fassung auf den ersten Blick natürlicherweise annehmen würde. Paradigmatisch zeigt sich das an dem „historisch-kritischen“ Klassiker *Prolegomena zur Geschichte Israels* von Julius Wellhausen von 1878, der zu einer Art Ikone der modernen Wissenschaft geworden ist, eine jahrhundertelange Debatte zusammenfasste und den Horizont für die Debatte des nächsten Jahrhunderts absteckte.

Doch diese Zugangsweise zum Alten Testament ist inzwischen problematisch geworden. Sie kann den Eindruck vermitteln, die Erforschung des Alten Testament bestehe im Grunde nur in der akribischen Tätigkeit, mit der man ein Rätsel löst: Wenn auch das Alte Testament seine Texte leider in historisch unzutreffender Aufeinanderfolge darbietet, so lassen sie sich doch mit Geduld und Scharfsinn wieder in die richtige Reihenfolge bringen und verschiedenen passenden Autoren

und Redaktoren zuordnen. Was aber hat man damit erreicht? Selbst wenn man diese Aufgabe so durchführt, dass sie wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, so ist man damit einem Verständnis, wie das Alte Testament die Jahrhunderte hindurch tatsächlich verstanden und innerlich angeeignet wurde oder wie man es sich heute verantwortlich aneignen und nutzen sollte, kaum näher gekommen (wie wäre z.B. der Gebrauch des Alten Testaments in der Befreiungstheologie zu bewerten?). Auf diesem Gebiet wissenschaftlich befriedigende Ergebnisse zu erzielen, ist auf jeden Fall viel schwieriger geworden, da das Vertrauen in unsere Fähigkeit, den meisten Texten des Alten Testaments präzise Daten zuzuordnen, in den letzten vierzig Jahren weitgehend geschwunden ist; verantwortungsbewusste Wissenschaftler geben heute, um einen Großteil der Erzählungen des Pentateuch zeitlich einzuordnen, Daten an, die bis zu 500 Jahre auseinander liegen!

Zudem hängt die moderne Bibelwissenschaft von einer entscheidenden Annahme ab: nämlich dass der Leser mit dem Inhalt des Alten Testaments vertraut und daher auch fähig sei, in Debatten über die verschiedenen Interpretationsmethoden einzutreten. Diese Annahme ist jedoch nicht länger haltbar. Nur wenige Familien und Kirchen bieten Jugendlichen die Möglichkeit, mit dem Alten Testament in nähere Berührung zu kommen; auch wenn man hier und da, nicht zuletzt in der Liturgie, bruchstückhafte Kenntnisse mitbekommt. Die meisten Studenten kommen an die Universität, ohne sich in der Schule mit dem Alten Testament befasst zu haben. Wie kann man sich aber an einem wissenschaftlichen Rennen beteiligen, wenn man dabei alle Mühe hat, erst einmal bis an die Startlinie zu kommen?

Die modernen Bibelwissenschaftler dachten wohl so ähnlich wie viele Filmemacher heute. Wenn Menschen einmal von einem Film gefesselt sind, dann fangen sie meist auch an, sich für das zu interessieren, was man sich über die Entstehung des Filmes „hinter den Kulissen" erzählt. Gefällt einem der Film *Slumdog Millionaire,* dann gefällt einem vielleicht auch das Buch *The Making of Slumdog Millionaire.* Analog dazu ließe sich sagen, wer das Alte Testament kennt und schätzt, der ist vermutlich auch an Diskussionen über seine Entstehung interessiert. Und ohne Zweifel hat die Bibelwissenschaft oft an Anziehungskraft gerade deshalb gewonnen, weil ein neues Verständnis von historischer Tiefe und historischen Zusammenhängen zur Auffrischung von Deutungs- und Verstehensmustern beigetragen hat, die vielleicht schon ziemlich abgegriffen waren und eine gewisse Stärkung nötig hatten. Doch wenn man den Film noch nicht kennt oder wenn er einem nicht gefällt, dann sind

Walter Moberly, geb. 1952, ist ordinierter anglikanischer Priester, studierte Altphilologie in Oxford (MA) und Theologie in Cambridge (MA, Promotion). Er ist Professor für Theologie und Bibelwissenschaft an der Universität von Durham, England. Veröffentlichungen u.a.: The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus (Cambridge 2000); Prophecy and Discernment (Cambridge 2006); The Theology of the Book of Genesis (Cambridge 2009). Anschrift: Department of Theology and Religion, Durham University, Abbey House, Palace Green, Durham, DH1 3RS, Großbritannien.
E-Mail: r.w.l.moberly@durham.ac.uk.

Programme, wie er zustande kam, von geringem Interesse. Da die meisten Studenten heute das Alte Testament einfach nicht gelesen haben, können sie mit typisch modernen wissenschaftlichen Debatten auch nicht viel anfangen, und wenn solche Debatten auch noch wissenschaftlich herausragend sind, dann wird man - kaum verwunderlich - sehr schnell das so beliebte Beiwort „langweilig" zu hören bekommen.

Anders ausgedrückt: Die Annahme, eine moderne wissenschaftliche Rekonstruktion von Israels Geschichte und religiöser Entwicklung sollte irgendwie mehr leisten als die biblische Erzählung, sodass die Letztere wieder ins Lot gerückt wird, um sich der Ersteren anzunähern, wird nicht mehr als unmittelbar einleuchtend angesehen. Kann denn nicht die biblische Selbstdarstellung des Alten Testaments von Israel, seinem Wissen um Gott und seiner religiösen Praxis ihren Eigenwert haben? Selbst wenn man dem Unterschied zwischen dieser Selbstdarstellung des Alten Testaments und den modernen historischen Rekonstruktionen ein erhebliches Gewicht zubilligt, könnte es nicht dennoch so sein, dass jene, die in den alten Zeiten für die Bewahrung des Inhalts verantwortlich waren, ihn bewusst umgeformt und in andere Zusammenhänge eingeordnet haben, sodass seine bleibende Wahrheit für nachfolgende Generationen, die ihn übernehmen würden, leichter zugänglich würde? Mit anderen Worten: Die überlieferte, auf uns gekommene Form des Alten Testaments könnte ja gerade das beabsichtigte Vehikel seiner bleibenden Bedeutung sein, selbst wenn diese Form die Geschichte, die sie hervorgebracht hat, eher noch verdunkelt.[2]

Solche Überlegungen sind (unter anderen) charakteristisch für den sogenannten „kanonischen Ansatz", der in den letzten Jahren zunehmend Beachtung gefunden hat; seine treibende Kraft, Brevard Childs, hat inzwischen, zumindest bei einigen, bereits einen mit Wellhausen vergleichbaren Status eines Symbols erreicht. Ein kanonischer Ansatz wurde vor allem von jenen befürwortet, die ein Interesse daran hatten, die Verbindung zwischen akademischer Bibelforschung und dem Leben der Kirchen wieder neu zu beleben - sein Blickwinkel richtet sich nämlich weniger darauf, was zur Abfassung des Alten Testaments geführt hat, als darauf, wozu uns das Alte Testament selbst hinführt, und ist daher wesentlich an Fragen seiner praktischen Verwendung und inneren Aneignung interessiert.

Ein weiteres typisches Merkmal unseres Kontextes ist, dass wir in einer Zeit „nach der Christenheit" leben. Die Bibelwissenschaft hat sich erst im 18. und 19. Jahrhundert zu einer eigenständigen Disziplin herausgebildet. Das verdankte sie Wissenschaftlern, die erkannt hatten, dass man den biblischen Text gemäß seiner eigenen Struktur diskutieren müsse, ohne ihn vorschnell der klassischen Rezeption und Interpretation im Leben der Kirchen anzupassen. Die Bibelwissenschaftler hielten es, auch wenn sie überwiegend praktizierende Christen waren, in der Regel für unerlässlich, ja für eine Sache intellektueller Redlichkeit, bei der Erforschung biblischer Texte von ihren christlichen Überzeugungen zu abstrahieren, sodass sie vorurteilsbedingte Probleme vermeiden konnten. Das brachte auch wirklich einigen Gewinn. Dennoch ist der weitere kulturelle Bezugsrahmen

der „Christenheit", den sie damals als einfach gegeben annehmen konnten, heute nur noch ein Thema in den Geschichtsbüchern.
In der westlich-pluralistischen Kultur stellt die Wissenssoziologie jene, welche die Wissenschaft am liebsten von den Verpflichtungen des konkreten Lebens abkoppeln würden, vor unangenehme Herausforderungen. Wenn nicht direkt Glaubensfragen zu verhandeln sind, wird es zunehmend schwieriger einzusehen, warum Einzelne oder Institutionen für das Alte Testament mehr Zeit und Hilfsmittel aufwenden sollten als für Schriften aus anderen Religionen und Kontexten. Wenn auch Bibelwissenschaftler sich oft damit begnügten, in erster Linie „Techniker des Textes" zu sein, deren Stärke mehr in Diskussionen über den *Text* als über dessen *Inhalt* zum Tragen kommt, so steht heute die Frage an, ob nicht eine gewisse Schwerpunktverschiebung erforderlich ist. Nicholas Lash drückt es (in seiner Erläuterung von Rahners Vision über die Zukunft der Theologie) so aus:

„In einer Kultur wie der unsrigen (wobei es unerheblich ist, ob wir sie ‚säkular' oder ‚heidnisch' nennen) - einer Kultur, der es an Sinn für das Kontemplative fehlt, für die die Freude am Gebet ein Problem darstellt - in einer solchen Kultur kann sich kein Christ den Luxus erlauben, bloß Zuschauer zu sein, sondern alle sind aufgerufen mitzusingen und in die Musik der Frohen Botschaft einzustimmen. Und das gilt nicht zuletzt von den Theologen."[3]

Und ich würde hinzufügen, das gilt genauso für die Bibelwissenschaftler, zumindest für jene, die ihren Glauben bekennen.

Zwei Wege, beim Lesen und Lehren des Alten Testaments voranzukommen

Im Lichte dieser Überlegungen gelangte ich in meinem Einführungskurs ins Alte Testament zu zwei grundlegenden Akzentsetzungen.
Die *erste* ist: Es gibt eine große Vielfalt legitimer Weisen, das Alte Testament zu behandeln. Wenn ich mich selbst zitieren darf, weil ich es bis heute nicht besser sagen konnte:

„Die Debatten über die Bibel konzentrieren sich häufig auf Fragen nach der Methode [...] All diese Debatten haben natürlich ihren berechtigten Platz, aber sie dringen nicht bis zum Kern der Sache vor. Die entscheidende Frage, die sich noch vor allen Methodenfragen stellt und ihnen den Rahmen vorgibt, ist die nach Zweck und Ziel. Um es ganz einfach zu sagen: Wie *wir die Bibel benutzen, hängt davon ab,* warum *wir sie benutzen. In der Praxis sind viele Meinungsverschiedenheiten über das Wie in Wirklichkeit solche über das Warum. Wenn es uns nicht gelingt, das anzuerkennen, dann führt das nur zu endloser Verwirrung."*[4]

Die Fragen, die man an den Text richtet, und die Antworten, die man dann als gut befindet, hängen vom Bezugsrahmen ab, in dem man sich bewegt. Und Bezugsrahmen gibt es viele (manche können sogar gleichzeitig verwandt werden). Heu-

ristisch gesehen kann es hilfreich sein, gleich zu Beginn wenigstens vier davon zu identifizieren: den christlichen, den jüdischen, den akademischen und andere.

Eine jüdische Perspektive erinnert die Christen daran, dass das Alte Testament eine vor-christliche Sammlung von Schriften ist, die anfangs zusammengetragen wurden, um Juden als Schrift zu dienen, lange bevor es überhaupt Christen gab, und dass sich das die Jahrhunderte hindurch ununterbrochen so fortgesetzt hat: Diese Sammlung diente und dient den Juden als Schrift bis in unsere Tage. Für Juden (ausgenommen jene Minderheit, die zugleich Christen sind) sind diese Schriften kein „Altes Testament", denn es gibt ja kein entsprechendes neues; sie sind vielmehr einfach die Bibel bzw. der *Tanach.*[5] Juden lesen die Bibel in Verbindung mit ihrer klassischen rabbinischen Rezeption als Mischna, Talmud, Targum und Midrasch, was zahlreiche Akzentsetzungen und Perspektiven mit sich bringt, die sich von denen christlicher Leser unterscheiden.

Wenn auch die christlichen Kirchen über längere Zeit in ihrer Geschichte gegenüber Juden und jüdischer Bibelauslegung tendenziell eine negative Einstellung eingenommen haben, so ist doch als eine der wichtigeren theologischen Entwicklungen der letzten Jahre ein konstruktiver jüdisch-christlicher Dialog entstanden. Christen können von jüdischer Bibelinterpretation viel lernen, auch wenn sie darauf bedacht sind, den Bibeltext in einen christlichen Bezugsrahmen hineinzustellen. Das ist nicht zuletzt in der verbreiteten christlichen Übernahme literarischer/narrativer Zugänge zum alttestamentlichen Text deutlich erkennbar, von Zugängen übrigens, die jüdische Wissenschaftler als Erste angewandt hatten. Für sie war eine solche Art der Textauslegung (mit seinen Anklängen an den historischen Midrasch) auch naheliegender als das Sezieren von Erzählungen auf der Suche nach ihren Quellen, was im Allgemeinen für die Maßstäbe setzende protestantische Wissenschaft kennzeichnend war (und danach auch von römisch-katholischen Wissenschaftlern übernommen wurde, als sie sich nach dem II. Vaticanum dem allgemeinen wissenschaftlichen Trend anschlossen).[6]

Man kann sich Israels Schriften von einem jüdischen oder christlichen Bezugsrahmen her annähern, in dem der bleibende religiöse Sinn des Textes in gewisser Weise eine vorgegebene Größe ist. Man kann in Israels Schriften aber auch, darüber hinaus, philologischen, historischen oder religionswissenschaftlichen Fragen nachgehen, so wie das auch bei anderen antiken Texten (babylonischen, ägyptischen, griechischen oder römischen) möglich wäre, ohne sich für Fragen nach einer bleibenden religiösen Bedeutung des Textes zu interessieren oder ohne selbst religiös festgelegt zu sein. Natürlich können auch Gläubige solche Fragen interessant und wertvoll finden, doch der Punkt ist, dass solche Fragen im Prinzip von religiösen Bindungen unabhängig sind - auch wenn sie stets der Herausforderung der Wissenssoziologie ausgesetzt bleiben, warum man für die Schriften Israels mehr Energie einsetzen sollte als für irgendwelche anderen Texte der Vergangenheit.

Das alles bedeutet, dass die Bibelwissenschaft heute ihrem Wesen nach eine pluralistische Sichtweise einnimmt. Das kann christlichen Wissenschaftlern den nötigen Freiraum verschaffen, sich wieder mit Fragen zu beschäftigen, wie man

das Alte Testament in einem christlichen Bezugsrahmen am besten verstehen und sich aneignen kann, ohne zu bestreiten, dass Juden und andere mit gutem Recht eben andere Fragen an den Text stellen. Der Wert eines christlichen Bezugsrahmens für jene, die nicht von ihm ausgehen, erschließt sich wahrscheinlich am ehesten von der Tiefe und Kreativität seiner Textauslegung her, also *a posteriori* und weniger *a priori* durch Geltendmachen dogmatischer Ansprüche.

Meinen *zweiten* grundlegenden Schwerpunkt, was den besten Zugang zum Alten Testament betrifft, lege ich auf existentielle Fragen von bleibender Bedeutung. Im Vereinigten Königreich gab es in den letzten Jahren einen Anstieg bei der Belegung des Fachs „Religiöse Studien" (Eintrittsexamina der Universität), da sich immer mehr Jugendliche mit den großen Lebensfragen befassen wollen und das Fach „Religiöse Studien" dafür als einen geeigneten Rahmen ansehen, ob sie sich nun formal zu einem christlichen oder einem anderen Glauben bekennen oder auch nicht. Sie neigen zu der Annahme, diese Fragen sollten am besten unter ethischen und philosophischen Gesichtspunkten angegangen werden, und sie erwarten sich von der Bibel nur einen geringen, vom Alten Testament überhaupt keinen wesentlichen Beitrag zu einem tieferen Verständnis dieser Fragen und wie man hier weiterkommen könnte. So betrachte ich es in meinen Vorlesungen als Herausforderung aufzuzeigen, wie gewinnbringend in dieser Hinsicht das Alte Testament wirklich ist.

Ich beginne mit dem klassischen Text des Judentums, der *Schma' Jisra'el* in Deuteronomium 6,4-9 und konzentriere mich auf seinen außergewöhnlichen Inhalt: die liebende Treue zu Gott, die alles umfasst (V. 4-5) und so bedeutsam ist, dass „diese Worte" in Gesprächen und in der Erziehung ein ständiges Thema und ein Merkzeichen am „Handgelenk", auf den „Türpfosten" und an den „Stadttoren" als Ausweis der persönlichen und öffentlichen Identität sein sollten (V. 6-9). Dabei flechte ich für gewöhnlich ein, dass mein Sohn und ich Anhänger des Sunderland Fußball-Clubs sind, dessen Zeitschrift sich *A Love Supreme* und dessen Junior-Club-Anhänger sich „24/7" nennen.[7] Im Sunderland-Kontext nehmen wir diese Namen nicht allzu ernst. Doch der biblische Text hat allem Anschein nach eine wirklich höchste Liebe im Blick, die wirklich 24/7 ist.

Was könnte gemeint sein, wenn man das ernst nimmt? Bedeutet es etwa, dass man durch eine solche „Liebe über alles" befähigt oder unfähig wird, auch andere zu lieben? Wie genau bzw. wörtlich sollten die Anweisungen genommen werden, ständig von diesem Gebot zu sprechen und „diese Worte" auch nach außen sichtbar zu machen? Und so weiter. Wir geraten dann sehr schnell in eine Diskussion über die eigentliche Bedeutung des biblischen Textes, auf wie unterschiedliche Weise die Juden „diese Worte" ohne jeden Abstrich als strikt auferlegtes Gebot, das zum Gehorsam verpflichtet, ernst genommen haben, aber auch darüber, dass die Christen überhaupt nicht tun, was der Text im Einzelnen vorschreibt, dafür aber etwas Gleichwertiges haben - die „ständigen Worte" sind bei ihnen das *Gebet des Herrn* und das Identifikationsmerkmal ist das *Kreuz*. Wie unterschiedlich wirkt sich dann aber, so gesehen, ein christliches Bezugssystem

auf die Art und Weise aus, das Alte Testament zu deuten und sich innerlich anzueignen?

Allen bekannte, berühmte alttestamentliche Erzählungen werfen stets Probleme von großer existentieller Bedeutung auf, die mit weitreichenden theologischen, ethischen und philosophischen Fragestellungen verflochten sind und aufeinander einwirken. In Genesis 2-3 zum Beispiel warnt Gott vor dem Tod, wenn der Mensch die Frucht des Baumes in der Mitte des Gartens isst. Doch als die Schlange Gott kategorisch widerspricht („nein, ihr werdet nicht sterben", 3,4), behält die Schlange anscheinend recht: Adam und Eva sterben nicht sofort, wie man es von Gottes Worten her erwartet hätte.

Was also geht hier vor sich? Will vielleicht der biblische Schriftsteller die Leser zu der Erkenntnis führen, dass die Menschen Gott offenbar ungestraft den Gehorsam verweigern können? Doch die als Folge der Gebotsverletzung eintretende Entfremdung von Gott, von der Frau und der Umwelt kann darauf hinweisen, dass das Sterben durchaus real gemeint ist, aber nur in einem mehr übertragenen, qualitativen Sinne als ursprünglich angenommen. Wie werden hier also Vertrauen, Gehorsam und Tod von ihrem Wesen her in den Blick genommen?

In Genesis 4 ist die unerklärte und provokative Bevorzugung von Abels Opfer gegenüber dem von Kain unter Umständen kein verwirrendes Rätsel, das irgendwie rational zu erklären wäre, sondern eher der Versuch, der Tatsache auf die Spur zu kommen, dass von den unkontrollierbaren Fügungen des Lebens die einen mehr, die anderen weniger begünstigt werden - was schon bei der Geburt mit Bezug auf Aussehen und Intelligenz anfängt und sich während des Lebens fortsetzt, wo Unfälle und Krankheit anscheinend beliebig zuschlagen. Die Frage stellt sich dann, wie man sein vom Leben zugeteiltes Kartenblatt ausspielen sollte; und insbesondere, wie die Nichtbegünstigten mit ihrem natürlichen Groll und ihrer Bitterkeit gegenüber den Bevorzugten umgehen sollten. Wenn auch in Genesis Kain seinen Bruder Abel erschlägt, so heißt doch im gleichen Buch Esau, ähnlich benachteiligt gegenüber Jakob, seinen Bruder daheim willkommen, so wie bei Lukas der Vater den verlorenen Sohn bei seiner Rückkehr willkommen heißt (vgl. Gen 33,4; Lk 15,20); gut und richtig mit dem umzugehen, was man nicht selbst gewählt hat, ist eine Sache auf Leben und Tod.

Alternativ dazu stellt im Buch Ijob die Eingangserzählung (Ijob 1,1-2,10) Ijob als Modell für eine richtige Reaktion auf Gott dar - jenen Ijob, der ja auch sagenhaft reich ist. So fragt der Satan: „Geschieht es ohne Grund, dass Ijob Gott fürchtet?" Ist Ijob, so wie jemand nur um des Geldes willen heiratet, vielleicht die religiöse Version eines Menschen, der nur deshalb an Gott interessiert ist, weil er von ihm etwas „herausbekommt"? Hier haben bedeutende moderne Kritiker des religiösen Glaubens die Frage aufgeworfen, ob nicht der Gottesglaube letztlich ein versteckter Egoismus sei, ob wirtschaftlicher (Marx) oder psychologischer Natur (Freud). Die gleiche Frage stellen die großen Schriftsteller des Karmeliterordens, Johannes vom Kreuz und die Heilige Teresa von Ávila, mit Blick auf den Glauben, der vielleicht nur ein verstecktes Streben nach spiritueller Belohnung sei. Die Ijob-Erzählung spielt diese Frage bis zur letzten Konsequenz durch, um aufzuzeigen,

dass eine wahre Beziehung zu Gott standhält „in guten wie in schlechten Tagen, ob man reich oder arm, krank oder gesund ist". Wie sieht dann eigentlich aus dieser Perspektive in vielen Fällen unser heutiger Glaube aus?

Man kann natürlich diese Erzählungen auf mehr als *eine* Weise auslegen. Nach meiner Erfahrung sind Studenten jedoch erst dann willens und bereit, sich selbst mit dem Text auseinanderzusetzen, wenn sie erkannt haben, dass das Alte Testament in eindringlicher Suche die großen Fragen des Lebens aufgreift und darstellt. So versuche auch ich ihnen bei der Einsicht zu helfen, dass der christliche (und jüdische) Glaube vielfache, konzeptionelle wie praktische Hilfen bereit stellt, solche Vorgegebenheiten menschlicher Existenz klug und einsichtsvoll in ihr Leben einzubauen.

Was ich weiter oben dargestellt habe, ist selbstverständlich nur ein Anfang. Ich versuche natürlich auch etwas darüber zu sagen, wie zum Beispiel die *Propheten* religiöse Selbstgefälligkeit in Frage stellen und Machthabern ungeschminkt die Wahrheit sagen; wie die *Klagelieder* mehr Aufrichtigkeit im Gebet und im Gottesdienst ermöglichen; und wie man Fragen, ob von historischer Distanz und geschichtlich bedingter Andersartigkeit oder von „schwer verdaulichen" Inhalten, verantwortungsbewusst behandeln kann. Es ist, wie gesagt, nur ein Anfang. Doch ich hoffe, es bringt Studenten und Studentinnen auf eine Spur, die sie vielleicht eines Tages in die Lage versetzt, für sich selbst ein gewisses Gespür für die wunderbare Tiefe im Alten Testament zu entwickeln und auszudrücken.

[1] Augustinus, *Bekenntnisse* XII, 14. Aus dem Lateinischen übersetzt von J. Bernhart, Frankfurt am Main 2004, 368.

[2] Das ist natürlich eine grobe Vereinfachung der zahlreichen vielschichtigen geschichtlichen Verhältnisse, nicht zuletzt der ganz anderen literarischen Form des Alten Testaments insgesamt in seiner hebräischen (MT) und griechischen (LXX) Textgestalt.

[3] Nicholas Lash, *Creation, courtesy and contemplation*, in: ders., The Beginning and the End of ‚Religion', Cambridge 1996, 164-182; vgl. zuvor auch die Seiten 121-122.

[4] R. Walter L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, Eugene 2001, 2.

[5] *Tanach* ist ein Akronym für die drei Hauptteile der Jüdischen Bibel: die *Tora* (Gesetz), *Nevi'im* (Propheten) und *Ketuvim* (Schriften).

[6] Das wahrscheinlich einflussreichste Einzelwerk, das für einen Paradigmenwechsel zur narrativen Lektüre eintritt, war Robert Alters *The Art of Biblical Narrative*, London/Sydney 1981.

[7] 24/7 ist eine gebräuchliche Redensart und meint 24 Stunden am Tag und sieben Tage die Woche, das heißt soviel wie *die ganze Zeit, immer.*

Ausgewählte Literatur

Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, London/Sydney 1981

Ellen F. Davis, *Getting Involved with God: Rediscovering the Old Testament*, Cambridge 2001

Jon D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, Louisville 1992

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

concilium
Theologisches Forum

Die Predigten von Bischof Romero – dreißig Jahre nach seinem Märtyrertod

Jon Sobrino und Miguel Cavada

Wenn José Comblin von den „Kirchenvätern Lateinamerikas" spricht, dann betont er, wie wichtig es ist, alle ihre Schriften aufzubewahren und zu veröffentlichen. Im Fall des Bischofs Romero ist das glücklicherweise geschehen. Es gibt eine sorgfältig edierte Ausgabe seiner Hirtenbriefe und einiger seiner Ansprachen.[1] Und im Jahr 2009 wurde die kritische Ausgabe seiner gesamten Predigten in sechs Bänden vollendet. Die erste Predigt ist diejenige, die er am 14. März 1977 bei der Begräbnismesse von P. Rutilio Grande hielt. Und die letzte ist die vom 24. März 1980 bei der Eucharistiefeier, während der er selbst ermordet wurde. Einschließlich der Register und kurzer Einführungen umfasst diese Ausgabe insgesamt 3198 Seiten.

I. Die kritische Ausgabe der Predigten[2]

Die Predigten Bischof Romeros wurden vom Radiosender der Erzdiözese ausgestrahlt. Darauf ist es zurückzuführen, dass sie uns in Gänze erhalten blieben. Von Anfang an haben viele erkannt, dass diese „gute Nachricht" nicht dem Vergessen anheimfallen dürfe. Bereits im Jahr 1977 wurden die ersten Abschriften seiner Predigten angefertigt, die gelegentlich in der Wochenzeitschrift der Erzdiözese

(*Orientación*) veröffentlicht wurden. Im selben Jahr gab das Sozialsekretariat der Diözesen eine Broschüre mit dem Titel *Voz y pensamiento de monseñor Óscar A. Romero, arzobispo de San Salvador* heraus, die eine Auswahl der wichtigsten Predigten aus den ersten Monaten seiner Amtszeit enthielt. Bischof Romero bedankte sich dafür, und im Juli 1977 schrieb er dazu eine Bemerkung, die in der *Orientación* veröffentlicht wurde. Trotz des zeitlichen Abstands ist sie sehr geeignet, die jetzige Ausgabe einzuleiten:

„Diese Predigten stellen mein Bemühen dar, die schweren und tragischen Momente, von denen die dunklen Monate der Verfolgung geprägt sind, mit dem Wort Gottes zu erhellen [...] Ich bedanke mich also für die ehrenwerte Arbeit so ausgezeichneter Freunde und empfehle den Gläubigen der Erzdiözese die Lektüre dieser Seiten. Sie stellen einen guten Teil meiner pastoralen Sendung dar, in dieser geliebten Ortskirche von San Salvador zu heiligen, zu lehren und das Hirtenamt auszuüben."

Ab Dezember 1978 wurden alle Sonntagspredigten systematisch in schriftliche Form gebracht und in Heften mit dem Titel *Sentir con la Iglesia. Voz y pensamiento de Monseñor Óscar A. Romero* veröffentlicht. Anfangs hatte sich der Bischof dagegen gesträubt, doch es kamen so viele Briefe aus den Gemeinden an, die um den Text der Predigt baten, dass er schließlich nachgab. In der Predigt vom 3. Dezember 1978 heißt es dazu:

„Ich bin der Erste, der um die Mängel dieses Dienstes am Wort weiß, den ich jeden Sonntag in meiner Kathedrale zu vollbringen versuche. Und noch mehr ist mir bewusst, wie sehr diese schriftliche Version an Interesse einbüßen mag: ist sie doch Niederschrift einer mündlich zu einem historischen Zeitpunkt und in der Kathedrale, die von Leben und Gebet durchdrungen ist, vorgetragenen Lehre. Doch bei mir überwiegt das Gefühl der Dankbarkeit für die Solidarität so vieler Freunde, die gerade, weil sie Freunde sind, mehr zählen, als die erwähnten Mängel, und dieses Bemühen als einen Wunsch oder eine Einladung verstehen werden, unsere Freundschaft und unsere Solidarität auf der Grundlage des Wortes Gottes, das die reale Lebenssituation unseres Volkes erhellt, mit jedem Tag mehr zu vertiefen."

Miguel Cavada Diez, geb. in Spanien, lebt seit 1978 in El Salvador und betreute die Opfer des Bürgerkrieges (1980–1992). Er ist Gründer der „Equipo Maiz de Educación Popular" und hat mehr als dreißig Handreichungen zur Analyse der Wirklichkeit verfasst. Zusammen mit Victor Aguilar schrieb er „Ten Plagues of Globalization" (2002) und „Freetrade" (2003). Nun gibt er zusammen mit Jon Sobrino die Predigten Bischof Romeros heraus (2009).

Jon Sobrino SJ, geb. 1938, ist Professor der Theologie und Leiter Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) von San Salvador. Veröffentlichungen u.a.: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung (als Hg. zusammen mit I. Ellacuría, Luzern 1995); Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (Würzburg 2007); Christologie der Befreiung (Ostfildern 2008); Der Glaube an Jesus Christus (Ostfildern 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Grundlage eines jeden Amtes" in Heft 1/2010.

Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01) 168, San Salvador, El Salvador, E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

Die erwähnten Hefte dienten der ersten Ausgabe aller Predigten Bischof Romeros als Grundlage. Sie wurde von der Erzdiözese San Salvador zwischen 1980 und 1989 in acht Bänden unter dem Titel *Monseñor Óscar A. Romero. Su pensamiento* herausgegeben und anlässlich des zwanzigsten Jahrestages seines Märtyrertodes nachgedruckt.

In der jetzigen Ausgabe haben wir den schriftlich vorliegenden Text von Neuem mit den Tonbandaufzeichnungen der Predigten verglichen, um zu gewährleisten, dass die Botschaft in ihrer unversehrten Gestalt wiedergegeben wird. Dafür haben wir uns der Kopie der Originaltonbänder bedient, die in den Studios von YSAX Monate nach dem Märtyrertod des Bischofs vorlagen. Schließlich haben wir die Abschrift der Geduldsarbeit der stilistischen Korrektur unterzogen. Bischof Romero hatte auf der Kanzel kein Predigtmanuskript vor sich, sondern lediglich einen Leitfaden und Originaldokumente, die er an geeigneter Stelle vortrug. Seine Predigten sind also ursprünglich gesprochenes, und nicht geschriebenes Wort. Dies verleiht ihnen ohne Zweifel unvergleichliche Kraft und Schönheit, doch es wirft für die Niederschrift etliche Probleme auf. So kommt es zum Beispiel häufig vor, dass Bischof Romero ein Gebet beginnt und nicht vollendet, sondern einen neuen Gedanken aufnimmt. Das haben wir durch Auslassungspunkte angezeigt. Wenn wir einen Versprecher bemerkt haben, haben wir das durch eine Fußnote kenntlich gemacht. Wir haben auch die sprachlichen Eigenheiten San Salvadors respektiert, auch wenn sie grammatikalisch nicht korrekt sind. In einigen Fällen gibt es Abschnitte, die, da es sich um gesprochenes Wort handelt, einigermaßen verwirrend sind. Wir hätten sie um des besseren Verständnisses willen vereinfachen können. Doch wir haben seinen Worten nichts hinzugefügt und nichts weggelassen. Wir versichern also, dass wir die Predigten Bischof Romeros so wiedergeben, wie er sie tatsächlich gehalten hat.

Einen wichtigen Aspekt dieser Ausgabe stellen die Titel und Untertitel dar. Bischof Romero benannte zu Beginn der Predigt das Thema und die Grundgedanken, doch dies war in den ersten Monaten des Jahres 1977 nicht oft der Fall. Deshalb haben wir dem Inhalt der Predigt entsprechende Titel und Untertitel hinzugefügt. Abgesehen von Ausnahmen haben wir die Titel der Predigten so beibehalten, wie sie in der früheren Ausgabe aufgeführt waren.

Ab August 1977 hat Bischof Romero in seine Predigten ein wichtiges Element aufgenommen, das er bis zum Schluss beibehalten hat und das sein Predigen so lebendig und originell machte. Er selbst nannte es den „Rahmen der Predigt". Es handelt sich um die Nachrichten aus dem Leben der Kirche und die Anklagen, Kommentare und theologisch-pastoralen Beurteilungen der wichtigsten Ereignisse der Woche. Diesen Teil der Predigten haben wir mit den Untertiteln „Leben der Kirche" und „Ereignisse der Woche" versehen, es sei denn, dass Bischof Romero selbst ihnen eine spezielle Überschrift gegeben hat, wie zum Beispiel: „Nachrichten vom Leben der Kirche" oder „Mein Tagebuch von dieser Woche".

Alle Anmerkungen, ob nun als Fußnoten ans Ende der Seite oder als Marginalien an den Seitenrand gesetzt, stammen von den Herausgebern. Die biblischen Texte

oder die Texte des kirchlichen Lehramts, die Bischof Romero kommentierte, ohne sie ausdrücklich zu erwähnen, sind am Rand des Predigttextes angegeben. In mehreren Fällen zitiert Bischof Romero biblische Texte oder Texte des kirchlichen Lehramts nicht wörtlich, sondern paraphrasiert sie. In diesen Fällen geben wir am Rand den entsprechenden Text wieder. In den Fußnoten finden sich auch einige erläuternde Anmerkungen, doch sie wurden auf das für die Verankerung im historischen Kontext unverzichtbare Maß beschränkt bzw. informieren über irgendeinen Tatbestand, dessen Kenntnis Bischof Romero voraussetzte.

Angesichts des breiten Spektrums an Themen und Situationen, die Bischof Romero in seinen Predigten behandelt, hielten wir es für unbedingt erforderlich, am Ende einige Register anzufügen, deren Zweck es ist, das Auffinden von Information zu spezifischen Gesichtspunkten zu erleichtern. Das Verzeichnis der Bibelstellen enthält alle in den Predigten zitierten und kommentierten Bibelstellen. Das Register des kirchlichen Lehramtes ermöglicht es, Zitate aus Dokumenten der Lehrverkündigung der Kirche aufzufinden, wie sie Bischof Romero praktisch in all seinen Predigten erwähnt. Das Namensregister enthält die Namen aller in den Predigten erwähnten Personen. Im Sachregister finden sich die wichtigsten Themen, die Bischof Romero in seinen Predigten anspricht, zum Beispiel „verschwundene Personen", „Verfolgung der Kirche", „Transzendenz" usw. Zuweilen haben wir bei Themen wie „Gott", „Kirche", „Volk" und ähnlichen, über die Bischof Romero sehr oft sprach, die bedeutendsten Stellen ausgewählt. In dieses Register haben wir auch das Stichwort „Romero, monseñor Óscar" aufgenommen. Damit verweisen wir auf die Passagen, in denen Bischof Romero seine Gefühle, seine Persönlichkeit und das, was er über sich selbst denkt, zum Ausdruck bringt. Wir haben das als angemessen betrachtet, denn bei jedem Prediger, und besonders bei Bischof Romero, sind Botschaft und Person nicht voneinander zu trennen.

II. Die Bedeutung der Predigten

Die Predigten des Bischofs Romero stellten ein bislang einzigartiges kirchliches und gesellschaftliches Phänomen dar. Nach und nach wurden sie zum unumgänglichen Bezugspunkt, wenn man die Realität des Landes kennen wollte. In etlichen Zeitungen weltweit erschien in der Montagsausgabe das, was Bischof Romero am Sonntag gesagt hatte. In so manchen Zeitschriften wurden Auszüge aus seinen Predigten abgedruckt.

Ein zuverlässiger Indikator für seinen gesellschaftlichen Einfluss waren die wiederholten Versuche, das YSAX, das sie ausstrahlte, zum Schweigen zu bringen. Zweimal explodierten Bomben im Gebäude der Rundfunkanstalt, die ihren Betrieb vorübergehend einstellen musste. Einen ganzen Monat lang wurde der Sender während der Predigt gestört. Und umgekehrt muss man an die Solidarität im In- und Ausland erinnern, die es ermöglichte, dass seine Predigten ausgestrahlt wurden. Im letzten Monat seines Lebens predigte Bischof Romero von der

Kanzel aus vor einem Telefon, das mit *Radio Noticias del Continente* aus San José in Costa Rica verbunden war. Diese Rundfunkanstalt sendete die Predigt über Kurzwelle in die ganze Welt. Doch er erhielt auch ermutigende Briefe von Basisgemeinden, Ordensgemeinschaften, von einem Kardinal und von der anglikanischen Kirche, die er unverzüglich beantwortete.

Bischof Romero prägte einen neuen Predigtstil. Er widmete der Vorbereitung viele Stunden am Samstag zuvor, zog Bibelkommentare hinzu, rief sich die Ereignisse der Woche in Erinnerung, ging mit sich zu Rate über deren Wahrheitsgehalt und darüber, wie sie zu deuten seien. Die Ordensfrau, die ihm im kleinen Krankenhaus zur Hand ging, erzählte, wie er bis spät in den Sonntagmorgen hinein die Predigt vorbereitete. Dann traf er in der Einsamkeit des Gebetes die Entscheidung vor Gott, was er sagen würde. Als gläubiger Mensch ging er davon aus, dass das Wort Gottes, das er auslegte, schärfer als ein zweischneidiges Schwert sei. Und von dieser schneidenden Schärfe waren auch seine Predigten: von den einen gefürchtet, von den anderen herbeigesehnt und angenommen.

Das tiefste Fundament seiner Predigt bildeten die zwei großen Bezugspunkte seines Lebens: Gott und das Volk. In einer seiner letzten Predigten sagte er mit Nachdruck: „Möge es die Frucht dieser heutigen Predigt sein, dass ein jeder von uns hingeht, um Gott zu begegnen." Und in einer anderen Predigt sprach er jene Worte, die dann weltberühmt wurden: „Diese Predigten möchten die Stimme des Volkes sein. Sie möchten die Stimme derer sein, die keine Stimme haben." (Predigt vom 29. Juli 1979)

Wenn wir uns fragen, warum seine Predigten einen solchen Einfluss hatten, dann ist der Grund der, dass in ihnen die *Wahrheit* zum Ausdruck kommt, die Bischof Romero in völliger Aufrichtigkeit verkündete. Er glaubte, dass sein Wort, das ja Widerhall des Wortes Gottes war, nicht vergeblich sei. Es war ein wirkmächtiges Wort, um das Volk zusammenzurufen, das Gewissen wachzurütteln, das Handeln als Christ zu erleuchten und dazu zu ermutigen. Und über das Wort trat er in direkten Kontakt zu seinem Volk.

Die Leidenschaft Bischof Romeros für das Wort wurde zusätzlich durch das Verhalten der Medien des Landes - Presse, Radio, Fernsehen - verstärkt, die in ihrer überwiegenden Mehrheit die Wahrheit ignorierten, entstellten, verdrehten und manipulierten. In dieser konkreten Situation hatte ein wahrhaftiges Wort eine große Wirkung, und es ist nicht verwunderlich, dass die Predigten des Bischofs zur „Stimme der Stimmlosen" wurden. Deshalb beklagte er die Versuche so sehr, das YSAX zum Schweigen zu bringen. Deshalb bat er die Menschen, die seinen Predigten zuhörten, Aufnahmegeräte mitzubringen, um danach sein Wort zu verbreiten. Und einmal sagte er ihnen: Wenn man eines Tages die Medien der Kirche zerstöre sowie ihn und alle Priester töte, dann müssten sie zu Mikrophonen Gottes werden (Predigt vom 8. Juli 1979).

Er ließ keines der traditionellen oder aktuellen Themen aus, die mit dem Glauben zu tun hatten; im Glauben sah er das große Geschenk Gottes an die Menschen. Diejenigen, die ihn beschuldigten, politische Predigten zu halten, waren blind. Sie

waren keine Kinder des Lichts, sondern der Finsternis. Über die Kirche sprach er praktisch in all seinen Predigten, und in der Tat hat das Stichwort „Kirche" in den Registern die meisten Einträge.

Im zweiten Teil der Predigt ließ er die gesellschaftlichen und politischen Ereignisse der Woche Revue passieren und bewertete sie. Er lobte stets alles Gute, auch wenn es sich nur um einen Funken Hoffnung handelte. Doch da diese drei Jahre besonders tragisch waren, wurde Bischof Romero tatsächlich zum kritischen Gewissen des Landes.

Woche für Woche zählte er alle Verstöße gegen die Menschenrechte auf, und mit einer Stärke, die man nie zuvor gekannt hatte und die auch danach nie erreicht wurde, klagte er die *Repression* an, die sich gegen das arme Volk wandte. Und man muss die Tatsache in Erinnerung rufen, dass jene Jahre keine Kriegsjahre waren - der Krieg begann erst im Januar 1981 -, sondern Jahre der Repression vonseiten der Oligarchie, des Staates, der Streitkräfte und der paramilitärischen Truppen. Dabei gab es unzählige Tote, Gefangene, Gefolterte, Verschleppte. Mit einem unkorrumpierbaren Freimut klagte er auch die Verantwortlichen an, ob es sich nun um den Präsidenten der Republik, den obersten Gerichtshof, die gesetzgebende Versammlung, die Streitkräfte, die Sicherheitskräfte, die Oligarchie allgemein oder die Regierung der Vereinigten Staaten handelte. Und er ging auch auf die Aktionen der Volksorganisationen ein; er lobte und ermutigte sie, und er kritisierte und verurteilte sie zuweilen.

Nun, da man so viel davon spricht, ist es wichtig, daran zu erinnern, dass Bischof Romero der Initiator und Hüter des „historischen Gedächtnisses" war. Er klagte alle und jeden einzelnen Fall von Barbarei an. Er informierte sich darüber, und soweit sie ihm bekannt waren, erwähnte er aus Prinzip die Namen *aller* Opfer; er fügte Einzelheiten über den Ort, die Umstände, die Lage der Familien, die sie hinterließen, hinzu, auch wenn das seine Predigt so verlängerte, dass sie in einem Fall sogar zwei Stunden dauerte. Bei dieser minutiösen Form der Anklage ging es nicht nur um die Genauigkeit juridisch relevanter Informationen - was von Bedeutung ist -, sondern um etwas Tieferes: um die Würde der Opfer, die moralische Haltung der Kirche und die Glaubwürdigkeit Gottes: In entschiedener Weise ging es um die Liebe zum leidenden Volk. Desgleichen war er der Erste, der einen „Bericht über die Wahrheit" schrieb, noch bevor dies im Jahr 1993 die Vereinten Nationen taten, wobei er freimütiger war und keine politischen Rücksichten nahm.

In seiner Predigt vom 30. Oktober 1977 erläuterte der Bischof selbst die Struktur seiner Predigt und was er damit wollte. Der Anlass war die Ermordung des jungen José Roberto Valdez, der in der Kathedrale starb. Bischof Romero zelebrierte für ihn eine Messe, und seine Feinde warfen ihm daraufhin vor, damit hätte er etwas „Politisches" getan. Der Bischof bereitete sich sorgfältig auf die Sonntagspredigt (vom 30. Oktober) vor. Er antwortete, dass der Hirte da sein müsse, wo das Leid ist. Und dann erläuterte er in fünf Punkten, was der Zweck seiner Predigt gewesen sei - und diese Punkte kann man auf alle seine Predigten anwenden: 1. Trost spenden; 2. das Verbrechen verurteilen; 3. die gerechten Forderun-

gen des Volkes unterstützen; 4. Hoffnung geben; 5. die Transzendenz Gottes verkünden, die all unsere Pläne übersteigt.
Bischof Pedro Casaldáliga vergleicht am Ende eines Gedichts den Tod Bischof Romeros mit einer Predigt: „Heiliger Romero Amerikas, niemand wird deine letzte Predigt zum Verstummen bringen." Und der Bischof selbst sagte das Folgende über seine Predigten: „Brüder und Schwestern, bewahrt diesen Schatz gut auf. Es ist nicht mein armseliges Wort, das Hoffnung und Glauben aussät. Ich bin nichts weiter als der demütige Widerhall Gottes in diesem Volk." (Predigt vom 2. Oktober 1977)

[1] *Cartas Pastorales y discursos de Monseñor Oscar A. Romero.* Cuadernos Monseñor Romero 18, Centro Monseñor Romero, San Salvador 2007.

[2] Jon Sobrino / Miguel Cavada Diez (Hg.), *Homilias. Monseñor Óscar A. Romero. Edición crítica de las homilias del Obispo Romero (1977-1980)*, San Salvador 2009.

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

Alle Brüder, alle Schwestern –

Oder: Wie man den Monotheismus nicht verteidigt

René Buchholz

Der von David Hume bis Jan Assmann vorgetragene Verdacht, der Monotheismus sei für Intoleranz und Gewalt verantwortlich, er lösche die bunte Vielfalt der Erzählungen zugunsten einer „Monomythie" aus, verführt manche Apologeten dazu, von seiner konfliktreichen Genese[1] zu abstrahieren und die alten Missverständnisse durch neue, positiv gefärbte zu ersetzen. In diese Richtung tendiert, um das Ergebnis vorwegzunehmen, leider auch der Beitrag von Andrés Torres Queiruga in CONCILIUM.[2] Mit Recht verweist er zunächst darauf, dass die von Assmann und anderen „externen" Kritikern idealisierten polytheistischen Kulturen keineswegs friedfertig, bunt und tolerant waren, sondern ihre Vorherrschaft mit Gewalt durchsetzten und sicherten (440f). Die antiken Großmächte verleibten sich mit den Völkern auch deren Pantheon ein. Toleranz war Teil der imperialen Strategie und fand ihre Grenzen dort, wo der Herrschaft die Gefolgschaft verweigert wurde. Israel musste diese Grenzen der Toleranz in seiner Geschichte leidvoll erfahren, und auch die frühe Kirche erlebte das Imperium Romanum keineswegs als Hort der Duldsamkeit und Milde. Die Texte des bibli-

schen Monotheismus haben Gewalt als eine die Geschichte bislang prägende Größe thematisiert, aber weder „erfunden" noch verherrlicht; sie kennen nicht nur Maßnahmen zu ihrer Minimierung, sondern auch gesellschaftliche Gegenmodelle, das verheißene Land und seine Verfassung gleichsam als Heterotopie.

Aber an diesem „hochsensiblen Punkt" (443) verlässt Torres Queiruga den Boden historischer Argumentation zugunsten einer eigentümlichen „Wesensschau". Der einseitigen externen Kritik des Monotheismus steht eine interne gegenüber, welche zwar die lange Liste der Gewalt im Namen des einzigen Gottes nicht unterschlägt - von den JHWH-Kriegen über „hasserfüllte und rachsüchtige Psalmentexte" (443) bis zu der gewaltbereiten Intoleranz heutiger Fundamentalisten -, aber sie begnügt sich nicht mit einer Negativbilanz. Sie erkennt vielmehr das von allen Missbräuchen sorgfältig zu unterscheidende *Wesen* des christlichen Monotheismus, welches sich einer kanonischen Lektüre der Bibel erschließt. Kanonische Lektüre bedeutet hier nicht, über die literarkritische Analyse hinaus die genaue Komposition biblischer Bücher und die Stellung der einzelnen Texte innerhalb dieser Komposition zu bestimmen. Wir müssen vielmehr die Bibel „*rückwärts lesen* und alles von dem in Jesus geoffenbarten Gott her beurteilen und ordnen" (444). Dies bedeutet, dass das Alte Testament keine Eigenständigkeit beanspruchen kann, sondern seine Bedeutung ganz vom Neuen her empfängt. Gegenüber dieser Hermeneutik machte schon vor rund einem Jahrzehnt die päpstliche Bibelkommission eine umgekehrte Blickrichtung geltend: Das Alte Testament besitzt nicht nur „aus sich heraus einen ungeheuren Wert als Wort Gottes", sondern bildet auch den Schlüssel zum Neuen Testament. Keineswegs lässt sich behaupten, dass man in den alttestamentlichen Texten „direkte Verweise auf Jesus oder die christlichen Wirklichkeiten finden" kann. Der Text ist offen für unterschiedliche Fortschreibungen, wie die christliche und rabbinische Lesart, von der auch Christen lernen können[3], zeigen.

Wenn aber die kanonische Schriftlektüre in der Wesensschau sich vollendet, sind solche Differenzierungen überflüssig. Was ist schon das Alte Testament verglichen mit der „Botschaft von einem Gott, der die Liebe ist" (442)? So kehren bekannte Klischees bei Torres Queiruga wieder: Dem alttestamentlichen Gott der Rache und Gewalt - die Feindpsalmen lernten wir schon als Negativbeispiel kennen - steht die Verkündigung Jesu gegenüber, die fordert, seine Feinde zu lieben und barmherzig zu sein (444); der „kriegerische Jahwe" wandelt sich, die problematische These von Joachim Jeremias aufgreifend[4], zum „*Abba* Jesu" (447), vor dem alle unterschiedslos Brüder

René Buchholz, geb. 1958, Promotion und Habilitation in Fundamentaltheologie, ist derzeit tätig als Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, als Lehrbeauftragter an der Universität Köln und als hauptamtlicher Mitarbeiter in der Erwachsenenbildung. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören Kritische Theorie und Theologie, Religion und Moderne, jüdisch-christliche Beziehungen: Affinitäten, Differenzen und Konflikte. Veröffentlichungen u.a: Zwischen Mythos und Bilderverbot (1991), Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie (2001); Enjoy Capitalism. Ein politisch-theologischer Essay (2009). Anschrift: Am Boeselagerhof 11, 53111 Bonn. E-Mail: Rene.Buchholz@gmx.eu.

und Schwestern sind. Alttestamentliche Texte gewaltsamen Inhalts müssen folglich nicht etwa hinsichtlich der historischen Situation, die sie reflektieren, analysiert, sondern vom *Eidos* des Monotheismus strikt unterschieden werden; ein Verfahren, das man jedoch auf die eschatologischen Reden Jesu ebenso anwenden müsste wie auf das letzte Buch der christlichen Bibel. Die wenig friedliche, von apokalyptischen Traditionen geprägte Bilderwelt, die für eine verfolgte christliche Gemeinde große Bedeutung gewann und zugleich ein bis heute aktuelles Bewusstsein von der katastrophischen Verfassung der Geschichte wach hält, verfällt der Zensur und wird von Torres Queiruga ausgeblendet. Vielleicht gehört sie ja noch dem „partikularistischen Stammesdenken" an, welches auf das „allgemein Menschliche hin" zu überwinden ist (445). Wo methodisch im Sinne der phänomenologischen Reduktion die Fingerabdrücke vergangener Generationen als „zufälliges Faktum" von den Texten getilgt werden, bleibt nur noch der zum „Eidos" (445)[5] verklärte Gemeinplatz übrig. Dieses Verfahren folgt dem Ideal erkenntnistheoretischer Reinheit, die das geschichtlich Frappierende der Texte qua Abstraktion fortzaubert und entleerte Begriffe zum Konkreten erhebt.

So überwindet die Liebe bei Torres Queiruga nicht die vitalen und darum erbittert geführten Konflikte der Geschichte, an deren Deeskalation das Alte Testament übrigens sehr interessiert ist, sondern deckt sie nur zu. Im Rausch der allgemeinen Liebe verschwindet auch die Einsicht darin, dass wir selbst dann noch Pflichten gegen andere haben, wenn wir sie beim besten Willen nicht zu lieben vermögen. Hier dürfte die eher nüchtern klingende *Mitzwah* weiter reichen als die abstrakte und darum folgenlose Liebe. Das Alte Testament hat dem Neuen die genauer zu konkretisierende Gottes- und Nächstenliebe normativ vorgegeben (Dtn 6,5 und Lev 19,18); es kennt für den alten Orient singuläre soziale Normen und gründet sich auf Befreiungstraditionen, die es als ein Buch des aufrechten Ganges und der zerbrochenen Joche charakterisieren (Lev 26,13).

Gewalt wird auch in dem zentralen Narrativ Israels, in den Exodustraditionen, thematisiert: die Zwangsarbeit der Kinder Israels in Ägypten und der Untergang der ägyptischen Streitmacht im Meer. JHWH ist stärker als das militärische Potenzial Pharaos und die Götter Ägyptens. Dem Dekalog geht in beiden Fassungen (Ex 20/Dtn 5) der Hinweis auf die Errettung Israels am Schilfmeer voraus; sie erst begründet JHWHs Anspruch auf Alleinverehrung (rechtlich noch in der Form eines Vasallenverhältnisses konzipiert)[6] und lässt während der Krise des Exils hoffen, dass Gott abermals die Initiative ergreifen wird. Gleichwohl ist der Tod der Ägypter kein Grund zur Freude und bereitet späteren Interpreten Unbehagen. Als die Dienstengel, so eine talmudische Tradition, ein Lied anstimmen wollten, verbat es ihnen Gott: „Mein Händewerk ertrinkt im Meer und ihr wollt ein Lied anstimmen?" (bMegilla 10b). Aber auch schon die prophetischen Texte kennen eine andere Sicht auf Ägypten: Nach Jes 19,25 wird Gott Ägypten segnen und es „mein Volk" (*'ami*) nennen, Assur, das immerhin einen brutalen Eroberungskrieg gegen das Nordreich führte, ist „das Werk meiner Hände" und erst am Ende folgt Israel, „mein Eigentum". Feindschaft und Gewalt werden nüchtern als

Teil der menschlichen Geschichte wahrgenommen, sollen aber nicht das letzte Wort behalten.

Auch die wenig freundlich gemeinten Attribute, mit denen die Beter die Gegner in den Feindpsalmen bedenken, werden aus der schwächeren Position heraus formuliert und erwarten die Wendung ihres Schicksals allein von Gott. Der aber scheint (wieder einmal) abwesend zu sein. Die Beter verbergen Gott keineswegs ihren Groll, sondern artikulieren ihn ungemildert und fordern Gerechtigkeit. Dass Gott die Menschen liebt, wird vom Gemeinplatz zur Wahrheit erst in der Gerechtigkeit, welche die massiven sozialen Asymmetrien zwischen den Menschen aufhebt und dem individuellen wie kollektiven Leben eine Grundlage jenseits des animalischen Fressens und Gefressenwerdens verschafft. Das schließt durchaus jene Gnade ein, die vor Recht geht, da dessen automatische Exekution selbst Gott in ein System einschlösse und dem Sünder die Möglichkeit zur Umkehr verwehrte. Gewiss sind die Weinenden an den Strömen von Babel in Ps 137 anrührender als der anschließende Segen über den, der die Kinder Babels am Felsen zerschmettert (VV 8 u. 9), aber die destruktive Gewalt der altorientalischen Großmacht hinterlässt auch bei denen, die ihre Spesen zu tragen haben, Spuren. Es sind in der politischen und sozialen Wirklichkeit nicht alle Brüder, sondern oft genug bis zur Vernichtung bereite Gegner. Das Christentum hat die Klage über das Unglück aus der Liturgie getilgt und die unschönen Wünsche mit Liebe zugedeckt.[7] Aber das bloß Verdrängte kehrte bekanntlich wieder inmitten einer christlich geprägten Zivilisation.

Gewalt entspringt weniger den Gottesbildern als vielmehr den gesellschaftlichen Zuständen, zu denen schon die Regulative der Tora Alternativen bilden sollten. Entsprechend entscheidet nicht die Erhabenheit unserer Begriffe und Gottesvorstellungen, sondern die Ordnung unseres Lebens darüber, wann, wo und wie Gewalt entsteht - oder verhindert wird. Dies aber ist genau das Thema des biblischen Monotheismus. Er unterscheidet nicht zwischen wahrer und falscher Religion, wie Jan Assmann meint - Religion im modernen Sinne ist der Antike noch fremd -, sondern zwischen bestimmten Lebensordnungen, in denen erst Konturen gewinnt, was mit der Rede vom einzigen Gott gemeint ist. Der Monotheismus ist biblisch noch keine entfaltete Dogmatik, an der andere Religionen gemessen werden, eher schon *a way of life*, der sich im Laufe mehrerer Jahrhunderte herauskristallisierte, fortentwickelt wurde und bis heute Anlass zu Disputationen gibt. In der Tora sind Heiligung (nicht: Verklärung) des Alltags, Freiheit und Gerechtigkeit, wie etwa Lev 19,1-18 zeigt, eng verbunden worden. Diese Weisung, ihr dem Volk naher Urheber und nicht zuletzt die richtige Praxis sollen nach Dtn 4,5-8 die Bewunderung der übrigen Völker bewirken. Die unterschiedlich ausgeprägte Scheu vor der Assimilation an fremde Kulte und Kulturen gründet nicht zuletzt in der Furcht, mit JHWH und seiner Lebensordnung auch die stets fragile Freiheit zu verlieren. Mit dem einzigen Gott hängt eng die Entfatalisierung der Geschichte zusammen: Weder göttliche Capricen, noch ein Menschen und Götter umgreifender Determinismus bestimmen das Geschehen. Hermann Cohens Diktum, dass Gott kein Schicksalsbegriff sei[8], hat durchaus

einen Anhalt an den biblischen Texten. Nur ist dies nicht die Frucht einer strikt durchgeführten philosophischen Kritik überkommener Gottesvorstellungen wie schon bei Xenophanes, sondern der Auseinandersetzung mit eben jenen Mächten, die politisch und sozial als Schicksal auftreten und nun entmythologisiert werden. Die Konflikte, in denen es um das „richtige" oder zumindest das bessere Leben geht und zuweilen auch nur um das bloße Überleben, sind den Texten anzumerken. Sie als peinlich auszumerzen, nur die erhebenden Friedensutopien und Zusagen der Liebe Gottes gelten zu lassen, bedeutet, das Bekenntnis zum einzigen Gott jenseits einer unfriedlichen Geschichte anzusiedeln. Bis heute ist auch in säkularisierter Gestalt die Frage aktuell, ob eine gerechte Ordnung des Lebens allein mit friedlichen Mitteln erreicht werden kann.

An all das hätte eine Apologie des biblischen Monotheismus zu erinnern. Wer sich hingegen über seine Genese inmitten einer gewaltgeladenen, naturwüchsigen Geschichte hinwegtäuscht oder sie eskamotiert, ist leicht versucht, eine harmonische Heilsgeschichte zu konstruieren, an deren Ziel eine messianische Gestalt projiziert wird, die nur noch Liebe verkündet. Sie hat gewiss einen historischen Ort, aber nicht im antiken Palästina, sondern in Woodstock (448). Nicht eine kurzschlüssige Bibelexegese, die einen Gott kreiert, der noch die Differenz von Täter und Opfer in unendlicher Liebe einebnet, bewahrt vor Gewalt und Intoleranz, sondern der kritische Blick auf die komplexe historische Genese des biblischen Monotheismus und auf eine Gesellschaft, die Gewalt inmitten der sogenannten Normalität stets neu hervorbringt. Dass man zuweilen den Monotheismus nicht nur gegen seine Kritiker, sondern auch gegen seine Liebhaber verteidigen muss, ist die wichtigste Einsicht, die Torres Queiruga, wenn auch contre cœur, seinen Lesern vermittelt.

[1] Zur Diskussion vgl. Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998, 17-23; Jürgen Manemann (Hg.), *Monotheismus* (JPTh 4), Münster 2003; Thomas Söding (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196), Freiburg/Basel/Wien 2003; Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003.

[2] Andrés Torres Queiruga, *Monotheismus und Gewalt* kontra *Monotheismus und universale Brüderlichkeit*, in: CONCILIUM 45 (2009), 439-450; Zitate und Verweise im fortlaufenden Text mit Seitenzahl belegt.

[3] Vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (24. Mai 2001), VAP 152, Bonn 2001, 43 (Nr. 21), 44 (Nr. 22) und 161 (Nr. 84); dazu Christoph Dohmen (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel"*, Stuttgart 2003.

[4] Vgl. Joachim Jeremias, *Abba*, in: ders., Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15-67, dagegen Annette Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh ^{2}2002.

[5] Torres Queiruga zitiert hier aus einem Brief Husserls an Rudolf Otto vom 5. März 1919 (Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Bd. VIII, Dordrecht 1994, 207).

[6] Siehe hierzu auch im gleichen Heft den lesenswerten Beitrag von Marie-Theres Wacker,

Monotheismus zwischen Bestreitung und Re-Vision, in: CONCILIUM 45 (2009), 399-410, hier 401-403.

[7] Vgl. Erich Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg/Basel/Wien 1994; zu Psalm 137 siehe ebd., 108-113, 172-174.

[8] Vgl. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt am Main [2]1929, Nachdruck Darmstadt 1966, 26f.

Christlicher versus jüdischer „Monotheismus"?

Manfred Görg

I. Antworten und neue Fragen

Die Studien des Ägyptologen und Kulturgeschichtlers Jan Assmann haben in jüngerer Zeit gerade dadurch Aufsehen erregt, dass sie um Klärung der Grundlagen und Auslösefaktoren der Gewalt im Blickfeld der Religionen bemüht sind. Bekanntlich stellt er die nach seiner Sicht in der Bibel greifbare „Mosaische Unterscheidung", d.h. die Orientierung an dem einen Gott, als Kriterium für Wahrheit und Falschheit einer kosmotheistischen Gottesidee gegenüber, die er in der altägyptischen Kultur wiederfindet und als Alternative zu den überkommenen Varianten monotheistischer Religionen empfiehlt, die mit detaillierten Vorstellungen von Schuld und Sühne operieren.

Assmanns These gegenüber ist freilich geltend gemacht worden, dass es in Israel und im Judentum nicht schlichtweg um Wahrheit und Falschheit geht, sondern um das Leben mit und der Treue zu JHWH, ohne welche Grundpostulate es kein Überleben gegeben hat und gibt.[1] Die in der Zentralstelle des Bekenntnisses zum einen und einzigen Gott, dem „Höre Israel" (Dtn 6,4f), geforderte umfassende Gottesliebe ist die Antwort im Hören auf das lebensstiftende und lebensfördernde Wort Gottes, ohne das es keinen Bestand gibt.

Das mittlerweile in eine Apologie der Menschenrechte auf der Basis der aufgeklärten Vernunft mündende Spektrum religions- und kulturgeschichtlicher Studien von Jan Assmann kündet weiterhin eindrucksvoll genug von dem Unbehagen an der Selbstdarstellung der klassischen Religionen und von der Sehnsucht nach einer Alternativreligion, die neben oder gar entgegen den überkommenen Formen religiöser Orientierung eine originelle Tiefendimension entdecken will, um so Programm und Postulat einer „Religio Duplex" zu präsentieren[2], die konflikt-

und friedensfähig zugleich sein könne. Dass allerdings die Scheidung zwischen Volksreligion und Elitereligion das nötige Klima zum interreligiösen Miteinander schaffen werde, bleibt wohl ein Wunschtraum.

Es liegt demnach scheinbar auf der Hand, zu einem rigorosen Vorschlag Zuflucht zu nehmen, den Rémi Brague vor einiger Zeit geäußert hat: *Schluss mit den „drei Monotheismen"*[3], um mit diesem Appell vor allem auf die durchaus auseinanderliegenden Vorstellungen von Gott, Mensch und Welt aufmerksam zu machen, statt eine übergreifende Einheit unter dem Namen des Einen Gottes zu suggerieren. Sollte es nach Brague nicht hilfreicher sein, auf einen einhelligen Beitrag der drei abra(ha)mitischen Religionen zu verzichten, die doch jeweils in konzeptioneller Differenz und Konkurrenz zu verharren und keine kongeniale Perspektive vor allem gegenüber der Gewalt zu bieten scheinen? Brague plädiert nun nicht für eine Abkehr von dem Monotheismus überhaupt, er möchte hingegen einzig und allein im Ein-Gott-Glauben des christlichen Credo die letztlich überzeugendste Programmierung einer jedweder Gewalt abschwörenden Idee wahrnehmen.

II. Ein-Gott-Glaube und Gewaltfreiheit

In ähnlicher Richtung geht die jüngste Positionsbestimmung von Andrés Torres Queiruga, der mit der thematischen Opposition „Monotheismus und Gewalt *kontra* Monotheismus und universale Brüderlichkeit" mit einer kritischen Stellungnahme zum jüdischen (und islamischen) Konzept eines „Ein-Gott-Glaubens" aufwarten will.[4] Wie die vorgängigen Kritiker an einer vermeintlich unreflektierten Zuordnung der sogenannten monotheistischen Religionen auf der Basis der Abrahamstraditionen möchte er eine Scheidung zwischen dem Bild Gottes in der jüdisch-islamischen Religionswelt und der christlichen Perspektive vornehmen, die er auf der Grundlage der Botschaft Jesu als Negierung einer etwa mit dem Gottesbild Jesu verhafteten oder verträglichen Gewalttätigkeit Gottes und als absolute Absage an jede Legitimation der Gewalt interpretiert. Unter Rückgriff auf eine bei David Hume gefundene Erklärung, dass der „unversöhnliche, engherzige Geist der Juden" „wohlbekannt" sei, zieht er eine Linie über eine Werbung für den Polytheismus in der Emanzipationsphase der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts bis zu den jüngsten Urteilen von Assmann, deren Erscheinungsbild er als „neupaganes Konstrukt" mit einer eingeschlossenen Abwehrhaltung gegenüber dem Christentum bezeichnet. Hier gelte es, dem Eigenwert der jesuanischen Verkündigung ihren kritischen Stellenwert zu geben und so eine nötige Differenzierung von dem ihr von Israel und dem Judentum angebotenen Gewaltpotential in der Rede von Gott zu leisten.

Torres Queiruga ist darin recht zu geben, dass die Apostrophierung der Gewalt in der Bibel für den aufmerksamen Beobachter von heute ein schier unüberwindliches Ärgernis bedeutet. Es liegt daher nahe, ihm auch in der Empfehlung zu folgen, die Realität der Gewaltprozesse und -diktionen im Gefolge eines „biblischen Fundamentalismus" ernst zu nehmen und „ohne Ausflüchte und falsche Beschönigungen anzuerkennen" (442).

Das unzweifelhafte Ärgernis wird jedoch in einem anderen Licht gesehen werden müssen, wenn man endlich wahrzunehmen bereit ist, dass die sogenannten heiligen Schriften zunächst menschlicher Verfasserschaft entstammen, wenn auch in unterschiedlicher Weise von göttlicher Einwirkung auf die „Hagiographen" die Rede ist. Dies gilt zunächst von dem überkommenen Schrifttum Israels oder (besser und richtiger) des nachexilischen Judentums des Zweiten Tempels, dann aber auch von dem Traditionsgut der Urkirche, die sich in den zeitgenössischen Strom der Reflexionen des hellenistischen Judentums eingegliedert hat.

So sind auch die Ausdrucksformen zur Selbstdarstellung Jesu, ja selbst die sogenannten „ureigenen Worte" (*ipsissima verba*) Jesu, primär Äußerungen aus menschlicher Verfasserschaft, deren Dignität als „Gotteswort" doch wohl ein aus der ehrwürdigen Tradition der Prophetenworte an Israel stammendes Interpretament im Rahmen der Arbeit des frühen Christentums am Überlieferungsgut zur Gestalt und Botschaft Jesu in der Urkirche darstellt.

Eine von diesen Einsichten zur menschlichen Autorschaft getragene Diagnose nimmt die offenbare Unzulänglichkeit im Umgang mit der Sprache und den Spielarten der Gewalt als Defizit wahr, ist aber als erster Schritt zur Behandlung und Heilung der Krankheitssymptome einer ausufernden Gewaltverherrlichung unverzichtbar. Von der Sichtweise einer kritischen Bestandsaufnahme aus betrachtet, haben wir es in den heiligen Schriften und in den diversen Anhängerreligionen dieser Dokumente immer wieder mit Zeugnissen zur Rechtfertigung von Gewalt unter Berufung auf einen gewalttätigen Gott zu tun. Das ebenfalls menschlicher Artikulation entstammende Gegengewicht bildet das literarische Zeugnis vom Gott der grenzenlosen Allmacht, in der auch die unbegreifliche Liebe Gottes aufgehoben und verborgen ist.

III. Gott – das „Geheimnis der Welt" (E. Jüngel)

Wenn Torres Queiruga allerdings zu der Behauptung findet, dass solchen Positionen zur Rolle der biblischen Gewalt „Fehlinterpretationen zugrundeliegen" (442), die menschliche Irrwege auf Gott projizieren, wird man der Sachlage nicht gerecht. Wie will er seine doch von außen an die Texte herangetragene These beweisen: „Gott - der wirkliche Gott, nicht der Gott unserer menschlichen Projektionen - hat niemals Tod, Vernichtung oder Seuchen geschickt". Woher will er wissen, dass Gott nicht doch auf irgendeine Weise aktiv beteiligt ist oder war? Wo war Gott in Auschwitz oder in Haiti? Die Kriterien für eine einschlägige Lossprechung Gottes entnimmt Torres Queiruga einer Wertung, die letzten Endes davon absehen will, im Anschluss an Augustinus in Gott auch das *mysterium fascinans et tremendum* wahrzunehmen. Ist nicht in Wahrheit jede Aussage über das göttliche Geheimnis mit einem unausweichlichen und unbestreitbaren Vorbehalt verbunden, definitive und letztverbindliche Aussagen über die Dimensionen und Modalitäten des göttlichen Willens nie und nimmer treffen zu können?

Mit ihrem Diktum vom „kriegerischen Jahwe zum *Abba* Jesu" (447) gerät Torres Queirugas Position somit unversehens in das Fahrwasser eines antisemitisch-antijüdischen Anspruchs, der im Judentum, vom Islam ganz zu schweigen, die vermeintlich allgegenwärtige Autorität des gewaltlüsternen Gottes mit dem Namen JHWH wahrnehmen will, während dem christlichen Grundbekenntnis zum gnädigen Gott dank der Botschaft des authentischen Kerygmas des Jesus von Nazaret jeder einschlägige Schatten abgehen soll. Kein Makel darf auf jene Überzeugung fallen, die einen Ein-Gott-Glauben mit der Preisung des allgütigen „Vaters" als des „Abba" Jesu verbindet.

Ein weiterer Schritt, der die These Torres Queirugas noch fragwürdiger macht, ist seine Empfehlung, die Bibel „rückwärts" zu lesen, d.h. von der abschließenden Offenbarung in Jesus alles Vorgängige her zu betrachten. Dies entspricht der fatalen Überzeugung, das Judentum der älteren Bibel habe den strafenden Gott in das Zentrum seiner Botschaft gestellt. Die vertraute Anrede des Gottes Jesu mit „Abba" ist ganz ohne Frage ein jüdisches Erbe, wie das Studium der späten Weisheitslehren zeigt.[5] Hier sind falsche Konfrontationen mit dem erklärten Ziel einer Vertiefung der Divergenzen zwischen Juden und Christen unbedingt zu meiden. Immerhin zitiert der Autor aus dem Buch Jona die Prädikation, dass der Gott des Propheten ein „gnädiger und barmherziger Gott" sei (Jona 4,1-2), verschweigt aber jene im Zentralbereich der Tora verankerte und als Gottesrede stilisierte Erklärung von Ex 34,6f:

„JHWH ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue. Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation."

Diese, wohl nicht nur in Torres Queirugas Augen gewiss schwer verdauliche Koordination göttlicher Gnade und strafender Gerechtigkeit bedarf keiner Korrektur im egomanischen Urteilsfeld der Moderne, sondern bleibt Ausdruck eben jener cusanischen Koinzidenz der Gegensätze, die zum göttlichen Wesen gehört, nach den begrenzten Blickwinkeln auf der menschlich-irdischen Ebene jedoch auf Dauer mit einem selbstgezüchteten und allzu willkürlich „idealisierten" Gottesbild unvereinbar bleibt. Nicht von ungefähr kleidet der namenlos überlieferte Prophet „Deuterojesaja" in nachexilischer Zeit seine Sicht seines Gottes, der mit all seinen scheinbaren Widersprüchen als der Eine und Einzige gelten muss, formal in eine stilisierte Gottesrede, die sich gerade dadurch dem anmaßenden Zugriff kritischer Wertung entziehen soll (Jes 45,7):

„Ich bin JHWH, und sonst niemand. Ich bin ein Bildner von Licht, ich bin ein Schöpfer von Finsternis, ich bin ein Macher von Heil und ein Schöpfer von Unheil. Ich bin JHWH, der dies alles tut."

Die auch hier spürbare, für die menschliche Verfassung und das Aufnahmevermögen schier unfassbare, mit sprachlich-semantischer Verschränkung gebotene Folge der Selbstprädikationen entspricht den Erfahrungen des Judentums

mit seinen beispiellosen Höhen und Tiefen bis hin zur Katastrophe der Shoah und dem Aufstieg Israels zu einer eigenen, noch immer gefährdeten Nation im Gefüge der Völker. So gilt weiterhin: „Die Rätselhaftigkeit des distanzierten Gottes ist geborgen in der nicht minder undurchschaubaren Nähe."[6] Weder an Jesus noch an unendlich vielen Christen und Nichtchristen ist der Leidenskelch vorübergegangen. Hier gibt es trotz aller Rede vom liebenden Gott keinen Unterschied zwischen dem Glauben Israels und dem der Christen. Der Gott Israels hat genauso wie der Gott Jesu letztlich als ein unergründliches Mysterium zu gelten, da er nach wie vor in einem unzugänglichen Licht thront. Der nach wie vor unverzichtbare und von Torres Queiruga mit vollem Recht geforderte Dialog der Religionen muss bei allem Bemühen um wechselseitiges Verstehen den „Vorhang vor dem Heiligtum"[7] respektieren.

[1] Vgl. u.a. Manfred Görg, *Mose und die Gaben der Unterscheidung. Zur aktuellen Diskussion um Jan Assmanns Buch „Moses der Ägypter"*, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 44 (2001), 1-9.

[2] Vgl. den noch unpublizierten Vortrag von Jan Assmann, *Religio Duplex - Ein Modell zur Vermittlung von Wahrheit und Frieden in den Religionen* (20. Januar 2010 in München).

[3] Vgl. Rémi Brague, *Schluss mit den „drei Monotheismen"*, in: Communio 36 (2007), 98-113. Dazu u.a. Manfred Görg, *Abrahamsbilder in der Bibel. Das Problem einer interreligiösen Orientierung am „Vater des Glaubens"*, in: E. Zwick (Hg.), Pädagogik als Dialog der Kulturen. Grundlagen und Diskursfelder der interkulturellen Pädagogik (Reform und Innovation. Beiträge pädagogischer Forschung 11), Berlin 2009, 207-225.

[4] Andrés Torres Queiruga, *Monotheismus und Gewalt* kontra *Monotheismus und universale Brüderlichkeit*, in: Concilium 45 (2009), 439-450.

[5] Vgl. dazu u.a. Angelika Strotmann, *„Mein Vater bis Du!" (Sir 51, 10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nachkanonischen frühjüdischen Schriften* (Frankfurter Theologische Studien 39), Frankfurt am Main 1991.

[6] Manfred Görg, *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*, Düsseldorf 1995, 165.

[7] Vgl. dazu u.a. Manfred Görg, *Der Vorhang vor dem Heiligtum. Vom Sinn für Realität und Utopie in biblischer Rede von Gott*, in: Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 55 (2000), 279-289.

Manfred Görg, geb. 1938 in Berlin, Studium der Katholischen Theologie in Bonn, Würzburg und Paderborn, Promotionen in Katholischer Theologie (Alttestamentliche Exegese) und Ägyptologie, 1972 Habilitation für Alttestamentliche Exegese in Bochum, 1975 Prof. für Alttestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg, 1985 für Alttestamentliche Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 2003 Emeritierung, weiterhin Lehrtätigkeit (Seniorenstudium) in München. Er ist Herausgeber der Zeitschrift „Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion" (Heft 1-120) und der Reihe „Ägypten und Altes Testament" (ca. 80 Bände). Veröffentlichungen u.a.: Gott-König-Reden in Israel und Ägypten (1975), Mythos, Glaube und Geschichte (5. Auflage 2005); Neues Bibel-Lexikon I-III (hg. mit B. Lang, 1991ff); Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt (1995). Anschrift: Südliche Auffahrtsallee 59, D-80639 München. E-Mail: manfred.goerg@web.de.

Klarstellungen zur Kritik von René Buchholz und Manfred Görg

Andrés Torres Queiruga

I. An René Buchholz

Zuallererst möchte ich Dr. René Buchholz für die Aufmerksamkeit danken, die er meinem Beitrag geschenkt hat. Seine Überlegungen zur *historischen Genese* des biblischen Monotheismus sind fundiert und realistisch. Ich muss sagen, dass ich, von einigen Nuancen abgesehen, mit ihnen übereinstimme und sie gerne unterschreibe. Ich betrachte die positiven Aussagen seines Artikels sogar als fruchtbare *historische* Ergänzung dessen, was ich selbst habe ausdrücken wollen. Und deshalb wird er wohl auch meine Überraschung verstehen: Als ich seine Kritik las, glaubte ich, sie könne sich unmöglich auf den von mir verfassten Artikel beziehen. Mehr als ein Leser wird, noch ehe der Autor es in seiner Schlussfolgerung selber sagt, den Eindruck gewonnen haben, ich hätte in meinem Artikel den „biblischen Monotheismus" angegriffen.

Ich glaube, die Unstimmigkeit beruht auf der Tatsache, dass ich nicht *den* Artikel geschrieben habe, den Dr. Buchholz von mir erwartet hat. Ich habe vielmehr, wie andere vor mir - unter anderem auch in der vorangegangenen Nummer von CONCILIUM, aus der ich zitiere -, auf die Vorwürfe der Verfechter des „Polytheismus" reagieren wollen. Deshalb versuche ich in meinem Beitrag den Begriff des Monotheismus und konkret des biblischen Monotheismus zu etablieren, indem ich seine eigentliche Bedeutung als Ergebnis einer langen Geschichte erläutere, die meiner Ansicht nach in ihrer Gestaltung durch Jesus von Nazaret kulminiert. Einer Gestaltung, die diese Geschichte umfasst und auch dank dieser Geschichte gelingt, denn sie wäre ohne all das, was Jesus aus seiner Tradition gelernt hat, undenkbar gewesen.

Dieser Geschichte fühle ich mich insofern zugehörig, als mein Glaube auch die Überlieferung des Ersten Testaments umfasst, und ich weiß, dass ich all dem gegenüber, was es mich gelehrt hat, nicht nur undankbar wäre, sondern dass mein eigenes Glaubensverständnis ohne diese Überlieferung verstümmelt wäre. Dr. Buchholz hat dies anders verstanden und es als eine „einseitige externe Kritik des Monotheismus" bezeichnet, wenn ich hervorhebe, dass die schreckliche Gewalt, die ein nicht zu leugnender Bestandteil der Bibel ist, dennoch nicht zu ihrem „Wesen" gehört (ich verstehe, dass ihm das Wort nicht gefällt; doch der Verweis auf Husserl müsste deutlich machen, in welchem Sinn ich den Begriff hier verstanden wissen will). Diese Gewalt also gehört genau zu dem, was der *biblische* Glaube nach und nach überwunden hat.

Buchholz' Kritik berücksichtigt nicht, dass ich auf die pauschalen und grundsätzlichen Vorwürfe reagieren und begreifen wollte, was der biblische Monotheismus *für uns heute* bedeuten muss, „denn das historische Bewusstsein lehrt uns, Phänomenen, die *heute* [bereits im Originaltext hervorgehoben] unter Umständen als schockierend empfunden werden, mit Verständnis zu begegnen". Und er beachtet auch nicht, dass ich den Prozess der „Läuterung" bereits im Ersten Testament angesiedelt habe. Er zitiert nicht einmal meinen Vorwurf, dass für die Kritiker „weder der Dekalog noch die prophetische Kritik" zählen, und erwähnt vor allem nicht, dass ich das Buch Jona als ganz frühes Vorbild für einen richtig verstandenen Monotheismus hervorhebe. Was die Anspielung auf die Psalmen betrifft, so geht es mir ausdrücklich darum, dass wir sie heute nicht *beten* dürfen, während sich in der zugehörigen Anmerkung der Hinweis findet: „Dagegen ist es etwas anderes, sie als Etappen auf dem Weg zur ‚christlichen Unterscheidung' zu studieren und aus ihnen zu lernen."

Ich vermute aber, dass diese Anspielung auf die christliche Unterscheidung den Finger in das *punctum dolens* der ganzen Kritik legt. Und das erklärt für meine Begriffe sogar ihren nicht selten befremdlichen Ton - ganz zu schweigen von der unsäglichen Karikatur der christlichen *Liebe* und der Unterstellung, ich griffe auf die bekannten „Klischees" und den „alttestamentlichen Gott der Rache und Gewalt" zurück. Offenbar hat Buchholz überlesen, dass die betreffenden Anspielungen sich auf Zitate von Bibelforschern beziehen und dass ich a) nicht nur ausdrücklich darauf hinweise, dass „diese Zitate [...] kein bösartiger Zeitvertreib, sondern ein sehr ernstzunehmender Hinweis darauf [sind], dass ein unangemessener - wenn auch scheinbar ‚wissenschaftlicher' - Gebrauch der Bibel nach wie vor die Gespenster der Gewalt heraufbeschwört", sondern b) dasselbe auch im Hinblick auf das Neue Testament klarstelle, indem ich auf der Notwendigkeit beharre, „bestimmte ‚traditionelle' und nur scheinbar ehrwürdige Themen neu zu überdenken [...], die heute großen Schaden anrichten", auch wenn sie von großen Theologen vertreten werden. Und mit meinem Verweis auf den *Abbá* Jesu stütze ich mich ganz sicher nicht auf Joachim Jeremias - wenngleich ich, wie übrigens auch Schillebeeckx in seinem *Jesus*, eine gewisse Art und Weise, seine Analyse in Bausch und Bogen zu verdammen, nicht billigen kann -, sondern auf den Gott der Seligpreisungen und der Gleichnisse vom Barmherzigen Samariter und vom Verlorenen Sohn.

Grundlegend ist jedenfalls, dass ich, wenn ich von der „christlichen Unterscheidung" spreche, keine anderen Unterscheidungen wie beispielsweise die „Unter-

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in La Coruña, Spanien, ist Doktor der Philosophie und der Theologie. Von 1968 bis 1987 unterrichtete er Fundamentaltheologie und ist heute Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago de Compostela. Er ist Mitbegründer der spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Frankfurt 1996); Esperanza a pesar del mal (Santander 2005); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (Darmstadt 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Monotheismus und Gewalt kontra Monotheismus und universale Brüderlichkeit" in Heft 4/2009. Anschrift: O. Curraliño 23 G, 15705 Santiago de Compostela, A Coruña, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.

scheidung des nachbiblischen Judentums" ausschließen will (sicherlich wird jeder jüdische Gläubige mit mir darin übereinstimmen, dass man den Herrn nicht darum bitten sollte, „die Kinder am Felsen zu zerschmettern"). Weil er dies anders interpretiert, wendet sich Buchholz gegen meine Aussage, dass wir die Bibel *„rückwärts* lesen und alles von dem in Jesus geoffenbarten Gott her beurteilen und ordnen" müssen. Folgerichtig wirft er mir tatsächlich vor, ich sei der Meinung, „dass das Alte Testament keine Eigenständigkeit beanspruchen kann, sondern seine Bedeutung ganz vom Neuen her empfängt".

In Wirklichkeit habe ich nie etwas Derartiges gedacht. Das, wofür ich eintrete, ist ein realistischer Sinn für die Geschichte, weil ich glaube, dass es in ihr neben Umwegen und Rückschritten auch echte Fortschritte gibt, die das Vorangegangene nicht auslöschen, sondern vervollständigen. Ich denke, dass das Gottesbild des Deuterojesaja vollständiger ist als das des Elia, und im Falle eines Zweifels oder eines Widerspruchs zwischen den beiden werde ich dies als Kriterium für meinen Glauben nutzen. Ich denke auch, ohne diese Ansicht irgendjemandem - auch nicht Dr. Buchholz - aufzwingen zu wollen, dass die Geschichte der biblischen Offenbarung in Jesus von Nazaret ihren - *ergänzenden und bewahrenden, nicht auslöschenden* - Höhepunkt gefunden hat. Deshalb bin ich Christ.

Mir ist bewusst, dass - so ergeht es allen - dieses christliche Bekenntnis von meiner Herkunft aus einer christlichen Familie und den zahlreichen Vor-Urteilen beeinflusst ist, die mein Denken ohne Zweifel prägen. Doch in meiner gegenwärtigen Lebensphase und nach einer langen Arbeit des kritischen Reflektierens halte ich mein Bekenntnis für ausreichend begründet und vernünftig: Ich glaube nicht, dass die biblische Offenbarung in Christus gipfelt, weil ich Christ bin, sondern ich bin Christ, weil ich denke, dass die biblische Offenbarung tatsächlich in ihm gipfelt. Und wenn Dr. Buchholz vom Gegenteil überzeugt ist, werde ich das natürlich von Herzen gerne respektieren.

II. An Manfred Görg

Eigentlich passt die Antwort an René Buchholz in gewisser Weise auch auf die Anmerkungen von Manfred Görg. Doch sein Beitrag gibt mir die Gelegenheit, einige Punkte zu präzisieren, die vielleicht zu Missverständnissen geführt haben.

1. Es scheint, dass meine eigentliche Absicht - nämlich den richtig verstandenen *Monotheismus* gegen die Vorwürfe von *polytheistischer* Seite zu verteidigen - durch eine etwas schroffe Formulierung verdunkelt worden ist. Ich habe mich niemals mit dem Gedanken getragen, den „christlichen" Monotheismus gegen den „alttestamentlichen" und noch weniger gegen den „jüdischen" Monotheismus im Allgemeinen zu verteidigen. Gerade der Satz, der für so viel Aufhebens gesorgt hat, macht dies unmissverständlich deutlich - wenn man ihn zu Ende liest: „Das aber heißt nicht, dass der *Exklusivismus* der richtige Weg ist - zumindest nicht ohne ein realistisches Bewusstsein für die Grenzen zunächst gegenüber der als *semper reformanda* verstandenen *eigenen* Religion (vom kriegerischen Jahwe zum Abba

Jesu) und dann gegenüber den anderen [...]" Es würde mich schmerzen, wenn mein Standpunkt auch nur den geringsten Anhaltspunkt für einen wie auch immer gearteten Antijudaismus böte.

2. Ich mache keinen Hehl aus meiner persönlichen Überzeugung, dass die *gemeinsame* Tradition, die ich daher auch *ganz und gar* als meine Tradition betrachte, in Christus „gipfelt". Gipfeln heißt jedoch, den Wert alles zuvor Dagewesenen anzuerkennen und sich diesem zu verdanken. Ganz sicher ist auch Görg nicht der Ansicht, dass das Judentum des zweiten Tempels dasselbe Gottesbild hatte wie Mose oder die Richter, die nicht einmal im eigentlichen Wortsinn Monotheisten gewesen sind (auch wenn Letzteres Ersteres fortsetzt und ihm seine Existenz verdankt). Der Unterschied besteht also einzig und allein in meiner Überzeugung, dass die Gestaltung, die die Offenbarung in Christus zur gemeinsamen Tradition beigetragen hat, die *umfassendste und vollständigste* ist. Doch gerade dieser Superlativ impliziert ja, dass die eigenständige Wahrheit der anderen anerkannt wird, und bezieht sich nur auf die Gesamtheit und nicht auf alle Aspekte und Details. Ich denke dies für *alle* Religionen, und in diesem Fall ist es für mich logischerweise besonders lebendig. Deshalb habe ich auch das kostbare Massignon-Zitat angeführt: „Wenn Israel in der Hoffnung wurzelt und das Christentum in der Liebe, so der Islam im Glauben". Und deshalb bin und war ich niemals „der fatalen Überzeugung, das Judentum der älteren Bibel habe den strafenden Gott in das Zentrum seiner Botschaft gestellt".

3. Zutreffend ist allerdings, dass ich ganz schnörkellos und unzweideutig glaube, dass „Fehlinterpretationen zugrundeliegen", wenn Gott gewalttätige Verhaltensweisen oder Aufträge zugeschrieben werden, weil ich in der Tat davon überzeugt bin, dass „Gott - der wirkliche Gott, nicht der Gott unserer menschlichen Projektionen - [...] *niemals* Tod, Vernichtung oder Seuchen geschickt" hat. Görg fragt mich, „woher ich das wissen will", und denkt, dass es sich um eine „von außen an die Texte herangetragene These" handelt. Ich antworte: aus meiner langen Beschäftigung mit einer kritischen Hermeneutik, die sich sehr intensiv mit den Überbleibseln eines in unserer Theologie immer noch viel zu präsenten biblischen Fundamentalismus beschäftigt hat.[1] Es liegt auch auf der Hand, dass ich nicht in der Lage bin, Texte wie Ex 34,6-7 und Jes 45,7 wörtlich zu nehmen, die in ihrer letzten Intention zwar vielleicht bewundernswert, aber auf jeden Fall mit jenem Gott unvereinbar sind, der uns in anderen, besser gesicherten Texten bereits des Alten Testaments und natürlich des Evangeliums geoffenbart wird. Görg scheint ebenso wie W. Groß und K.-J. Kuschel zu akzeptieren, dass Gott auch ein „Schöpfer von Unheil" ist; ich dagegen glaube, dass er *allein* Schöpfer von Heil und Erlösung ist. Und deshalb halte ich es auch nicht für legitim, *heute* Anthropomorphismen wie „Zorn", „Rache" und sogar „Strafe" auf Gott anzuwenden; ja, ich glaube sogar - entgegen der so landläufigen Definition Gottes als „fascinans et tremendum" -, dass Gott sich in der Kulmination der biblischen Geschichte ausschließlich als „fascinans" geoffenbart hat: als ein Mysterium, das zwar unerschöpflich ist, jedoch *einzig* Liebe zu seinen Geschöpfen verströmt.[2]

4. Dies führt dazu, dass ich die kritische Hermeneutik nicht auf das Erste

Testament beschränke, sondern sie auch auf das Zweite ausdehne und nicht einmal die Worte Jesu - ob es sich nun um *ipsissima verba* oder um ihm zugeschriebene Äußerungen handelt - davon ausnehme, wenn der *Buchstabe* derselben gegen den *Geist* - den Heiligen Geist - seiner eigenen Botschaft verstößt. Eine Grundregel der Hermeneutik besagt, dass nicht alle Aussagen einer bestimmten Person denselben Wert haben und dass nicht nur „das Dunkle durch das Helle", sondern auch das Nebensächliche durch das Grundlegende erklärt werden muss. Ich habe es beispielsweise gewagt, diese Regel auf die Worte über die „Hölle"[3] und auf die Einladung zum „bittenden" Gebet anzuwenden.

5. Die Klarheit und Direktheit, mit der ich meine Überzeugungen formuliere, hindert mich nicht daran, dies auch „mit Furcht und Zittern" zu tun. Ich betrachte sie immer als „theo-logische Hypothesen", die weder den Anspruch erheben, mit dem *Glauben* identisch zu sein, noch die Berechtigung anderer, abweichender Ansichten ausschließen und die sich deshalb ganz offen als anfechtbar verstehen (*disputatae et disputandae*).

Deshalb freue ich mich darüber, dass sie einen Dialog eingeleitet haben, und bin dankbar für diese Diskussion. Ich stimme von ganzem Herzen mit Manfred Görg überein, wenn er schreibt, dass „jede Aussage über das göttliche Geheimnis mit einem unausweichlichen und unbestreitbaren Vorbehalt verbunden" sein muss. Wenn ich es wage, auf diesem Gebiet das eine oder andere zu hinterfragen oder neu zu denken, dann dort, wo ich Angriffe auf die einzige und unverzichtbare Sicherheit beobachten zu können glaube, in der meiner Ansicht nach der gesamte biblische Glaube gipfelt: die Sicherheit, dass, wie Schelling es in Anlehnung an den heiligen Anselm sagt, die Liebe Gottes „größer ist, als man denken kann"; und dass der Respekt und die Bewahrung dieser Liebe die hermeneutische Mitte darstellt, die über die Wahrheit oder Unwahrheit jeglicher Auslegung entscheidet.

[1] Bereits in meiner Dissertation *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, und noch direkter in *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid [2]2008 (von der ersten Auflage existiert eine deutsche Übersetzung, die leider vergriffen ist: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen*, Frankfurt 1996.

[2] Dieses Thema behandele ich in *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander [3]2001, 54-67 (dt.: *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*, Darmstadt 2008).

[3] *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?*, Santander 1995.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

concilium

Buchgespräch

Die Welt besitzt eine eigene Offenbarungsqualität

Gregor Maria Hoff: Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg: Pustet 2007, 290 S., € 26,90

CONCILIUM: Mit dem Plural „Offenbarungen" im Titel scheint sich Ihr Buch dezidiert abzusetzen von allen „mono-logischen" Ansätzen der Offenbarungstheologie. Was ist sein Programm?

Gregor Maria Hoff: Es geht darum, der vielfältigen Wirklichkeit Gottes auf die Spur zu kommen. Das ist an eine genaue Wahrnehmung unserer Lebenswelten gebunden. Für das Zweite Vatikanische Konzil besitzt die Welt von heute eine eigene Offenbarungsqualität, weil sie uns in den Zeichen der Zeit auffordert, die Bedeutung des Evangeliums zu bestimmen. Von daher richtet sich mein Blick auf die politische, kulturelle, religiöse Gegenwart. Sie ist der Ort, von Gott zu sprechen. Und das ist grundlegend plural veranlagt.

Als Christ glaube ich daran, dass sich die schöpferische Lebensmacht Gottes in der Geschichte durchsetzt. Gott ist Liebe - für Christen wird das in einem konkreten Menschen erfahrbar. Der Glaube an die Menschwerdung Gottes macht sich an einem singulären Ereignis fest. Die Evangelien bezeugen es in einem inneren Zusammenhang und doch auf je eigene Weise. Das gilt auch für Paulus und die weiteren neutestamentlichen Schriften. Wenn wir von der Wirklichkeit Gottes sprechen, dann in unterschiedlichen Sprachen, in verschiedenen Erfahrungsformen, in biographisch eigenwillig erschlossenen Situationen. Es gibt eine reiche Traditionsgeschichte in der Wahrnehmung des Christusereignisses. Wer also von der einen Offenbarung spricht, ist an einen Plural von Offenbarungserfahrungen und -sprachen verwiesen. Sie haben selber den Charakter einer Offenbarung, wo sie uns die Gegenwart Gottes für uns erschließen. Dieser Plural ist an

einen anderen prekären Plural gekoppelt. Die Religionen der Welt vermitteln eigene Offenbarungsansprüche. Als christlicher Theologe mache ich die Wirklichkeit Gottes am Leben, Tod und der Auferweckung Jesu Christi fest - vermittelt in der lebendigen Überlieferung dieser Lebensgeschichte. Aber ich muss zugleich mit seiner anonymen Gegenwart im Heiligen Geist rechnen - überall dort, wo Menschen radikal Liebe leben, wo sie nach Gott suchen, wo sie ihrem Gewissen in letzter ethischer Verantwortung folgen. Die Konsequenz: Gott kann auch an für mich unbekannten, fremden und befremdenden Orten erfahren werden.

CONCILIUM: Können Sie das noch konkreter ausführen? An welche Orte denken Sie beispielsweise? Was wären „fremde Orte" - im Gegensatz zu „heimischen"?

Gregor Maria Hoff: Unter welchen Bedingungen kann ich eine Erfahrung mit Gott in Verbindung bringen - sie also in einem zunächst sehr weiten Sinn offenbarungstheologisch qualifizieren? Ich brauche dafür ein Set von Kriterien. Aus dem Innenraum der kirchlichen Tradition heraus liefern mir vor allem die Heilige Schrift, die Tradition und das Lehramt solche Kriterien. Aber das allein reicht nicht. Melchior Cano hat neben den *loci proprii* auch *loci alieni* aufgeführt, die unseren theologischen Aussagen eine eigene Autorität geben. Er nannte die Vernunft, die Philosophen und die Geschichte. Sie haben immer auch etwas Herausforderndes und Befremdendes. Die Religionen der Welt, die Kulturen, Ereignisse in der Geschichte - sie stellen solche offenbarungstheologischen Referenzräume dar. Nicht weil ihnen eins zu eins die Gegenwart oder der Wille Gottes abzulesen wäre, sondern weil sie unsere Rede von Gott auf die Probe stellen. Deswegen spielen Film und Literatur, aber auch Politik eine Rolle in meinem Buch.

CONCILIUM: „Offenbarung" ist heute ein schwieriger Begriff. Einer verbreiteten Vorstellung gilt sie weiterhin als mirakulöses Ereignis, in welchem sich eine Gottheit definitiv kundtut; anderen erscheint die Rede von der Offenbarung - und erst recht von der „Abgeschlossenheit der Offenbarung" - als Autoritätsargument, das differente Erfahrungen und Interpretationen ersticken möchte. Wie gehen Sie im Buch mit diesen Schwierigkeiten um?

Gregor Maria Hoff: Wenn Sie „mirakulös" in einem supranaturalistischen Theorierahmen verstehen, handelt es sich tatsächlich um einen problematischen Begriff. Er bildet dann nur das Gegenstück zu einem positivistischen Rationalitätsmodell. Der ins Empirische verwandelte „Gottesbeweis" denkt vom Durchbrechen der Naturgesetze her. Die Menschen, die mit Jesus von Nazaret gelebt haben und ihm nachgefolgt sind, haben demgegenüber die Erfahrung gemacht, dass sich die Lebensmacht Gottes mitten in ihrem Leben und in ihrer Welt zeigt - dass sie sich also *offenbart,* indem sie sich durchsetzt. Und das geschieht in Jesus Christus auf eine Weise, über die hinaus Größeres nicht zu erfahren ist: als radikale Liebe. So radikal, dass sie nicht nur mit Gott in Verbindung gebracht wird, sondern dass Gott selbst radikal vom Menschen her und in Jesus selbst verstanden wird.

Insofern ist diese Offenbarung im Sinne von Karl Rahner „abgeschlossen", denn sie besitzt eine definitive Qualität. Menschwerdung Gottes und Auferweckung des Gekreuzigten sind Sprachformen für eine Wirklichkeit, die *absolut real* ist. Deshalb behält das Zeugnis vom Leben und Tod von der Auferstehung eine unverzichtbare Autorität. Aber ich muss sie in meinem Leben zur Geltung bringen, sie also interpretieren. Das ist meine Berufung - und das ist die Aufgabe der Tradition. Kirche ist der Lebensraum der entsprechenden Interpretationsgeschichten. Der spirituelle und intellektuelle Reichtum der Kirche, die Vitalität von Nachfolgestilen und Existenzformen belegt auch angesichts dessen, was in der Geschichte der Kirche problematisch war und ist, ihre Fähigkeit, mit differenten Erfahrungen und Interpretationen umzugehen. Mehr noch: ihnen Lebensraum zu geben. Das verkörpert für mich eine ganz eigene Offenbarungsdynamik.

CONCILIUM: Warum ist der Begriff der Offenbarung für Sie unersetzbar?

Gregor Maria Hoff: „Offenbarung" ist ein Reflexionsbegriff, mit dem - in der Tradition sehr unterschiedlich - die Wirklichkeit Gottes gedeutet wird. Wie wird er erfahren? Indem die Wirklichkeit von Gott her und Gott von der Welt her interpretiert wird. Die Metapher „Offenbarung" bringt diese Wechselwirkung zur Geltung. Wo Leben möglich wird, wo es sich gegen tödliche Strukturen durchsetzt, begegnet uns Gott - und das hat etwas Offenbarendes. Übrigens auch in dem Sinne, wie uns ein Offenbarungseid dazu zwingt, einer sehr bedrängenden Wahrheit ins Auge zu sehen und Konsequenzen für unser Leben zu ziehen. Sie können einen anderen Begriff als „Offenbarung" wählen - aber was er anzeigt, ist das Unersetzbare schlechthin. Wenn Sie so wollen, offenbart sich uns Gott darin, dass seine Ökonomie in der Unersetzbarkeit des Menschen besteht. Und das ist es, was wiederum unersetzbar ist.

CONCILIUM: Für manche ist die Bibel *identisch* mit der Offenbarung; andere sehen eher ein komplexes Ineinander. Wie bestimmen Sie von Ihrem Ansatz her das Verhältnis von Bibel und „Wort Gottes"?

Gregor Maria Hoff: Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes, indem sie es bezeugt und bewahrt. Das macht sie, indem sie von Erfahrungen mit Gott erzählt und sie reflektiert - neutestamentlich vor allem im Spiegel der Jesus-Geschichte. Der Jude Jesus von Nazaret kommuniziert Gott. Das erleben die Autoren des NT so, dass sein Zeugnis nicht nur als authentische Rede von Gott bestimmt wird, sondern dass er selbst das Wort Gottes, sein Logos, ist. Die Heilige Schrift hat an seiner Reich-Gottes-Botschaft ihr Maß. Das ganze Leben Jesu im Zeichen dieser Botschaft besitzt dabei Offenbarungsrang - und dann eben auch das, was ungeschrieben blieb. Zeugnis, Zeuge und Bezeugtes bleiben schon deshalb in einer notwendigen Spannung. Sie bildet sich im Zueinander von Schrift und Tradition ab. Die Schriftlichkeit der Heiligen Schrift bildet dabei einen eigenen Differenzfaktor, weil sie auf seine Auslegung festlegt. Weil sie wiederholt gelesen werden kann, greift sie auf je eigene Weisen in ihren Lektüren und deren Auslegungen in die Gegenwart ein. Insofern bleibt die Bibel als Wort Gottes das Buch der Kirche

und ihr Gegenüber. Es handelt sich um einen fortlaufenden Interpretationsprozess. Offenbarung ist selbst eine Interpretationskategorie, die von der Vermittlung Gottes im Menschen an die Menschen bestimmt ist. Gott offenbart sich im und als Mittler, also als *interpres* (1 Tim 2,5). Das schließt aus, Bibel und Offenbarung exklusiv gleichzusetzen - schon weil Gott im Heiligen Geist weiter in der Geschichte wirkt. Dieses Wirken ist wiederum an der Schrift zu messen - an ihrem Gotteszeugnis.

CONCILIUM: Viele biblische Motive tauchen auch heute häufig in Werbung, Literatur, Film etc. auf. Dem widmen Sie ungewöhnlich große Aufmerksamkeit. Was steckt für Sie dahinter?

Gregor Maria Hoff: Gerade in den Neucodierungen biblischen Materials stecken echte Inspirationen. Es wird anders arrangiert, abweichend gedeutet, provokativ eingesetzt. Das fordert zur Überprüfung und zur Stellungnahme heraus. Das abweichende Verständnis, der übersehene Nutzwert biblischer Geschichten und Bilder belegt ihr Erregungspotenzial - und man muss sich als christlicher Theologe fragen, ob man zu einem ähnlich vitalen, rezeptionsstarken Verständnis der Schrift findet. So oder so hat es etwas Offenbarendes.

CONCILIUM: Wenn man sich die kirchlich-theologischen Konfliktfelder der Gegenwart anschaut - von Biblizismus, Fundamentalismus, Autoritarismus bis hin zur Pluralität oder einem Pluralismus der Religionen -, dann scheint die Offenbarung geradezu ein Schlüsselbegriff zu sein, als stehe und falle alles mit ihrem angemessenen Verständnis. Haben Sie die Hoffnung, mit offenbarungstheologischen Klärungen etwas zur Konfliktbearbeitung beitragen zu können?

Gregor Maria Hoff: Aber sicher - wenn auch nur im beschränkten Rahmen meiner Lehr- und Vortragstätigkeit und eben über ein Buch wie dieses. Diese Hoffnung bezieht sich auf die Ausbildung von künftigen Lehrerinnen und Lehrern, Priestern, in der Pastoral Tätigen. Die Vermittlung aus einer traditions*bewussten* und deshalb differenzoffenen Kirchlichkeit heraus kann deutlich machen, dass man nicht in die verschiedenen Spielformen eines sicherheitszitternden Fundamentalismus fliehen muss. Der bleibt selbst labil, weil er sich Relativierungen nicht aussetzen kann und sie entweder radiert oder ihnen ausweicht. Eine differenzbewusste Offenbarungstheologie kann mit diesen Herausforderungen arbeiten, weil sie ihnen einen eigenen Wert zumisst. Weil sie sie noch in der Kritik respektiert.

Das Gespräch fand im Februar 2010 statt. Die Fragen stellte Norbert Reck.
Die Verantwortung für Rezensionen und Buchgespräche liegt ausschließlich beim Verlag.

Klaus Müller

Dem Glauben nachdenken

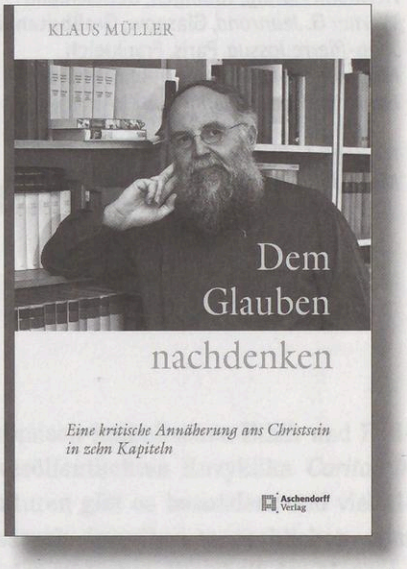
Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln

Was macht Christsein heute aus? Worin besteht der unaufgebbare Kern christlicher Existenz unter den Bedingungen und vielfältigen Strömungen der Gegenwart? Diesen Fragen geht der münsteraner Philosoph und Theologe Klaus Müller in seinem neuen Buch nach.

Die zehn Kapitel des Bandes sind nicht als Fachbuch konzipiert, sondern unmittelbar aus der Verkündigung heraus entstanden, so dass die lebenspraktische Relevanz und die biblische Grundlegung der Überlegungen immer gewahrt bleiben. Auf hohem gedanklichem Niveau, in brillianter und sprachlich packender Weise werden dabei Versuche, die unaufgebbare Bedeutung des Glaubens für eine gelungene menschliche Existenz zu eliminieren, entlarvt.

Bei aller Vielschichtigkeit der Themen lässt sich jedoch ein deutlicher roter Faden erkennen: Klaus Müller wirbt in gewohnt reflektierter Weise, unaufdringlich, aber entschieden für den christlichen Glauben, womit das Buch auch zu einer echten und gewinnbringenden geistlichen Lektüre wird.

Beileibe nicht zuletzt wird sich das Buch auch für den Neugierigen als guter Griff für eine »kritische Annäherung ans Christsein« erweisen.



2010, 284 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, 24,80 € / sFr 43,50
ISBN 978-3-402-12835-0

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 46. Jahrgang / Mai 2010 · Heft 2

WISSENSCHAFTLICHES KOMITEE
Gregory Baum, Montreal/QC., Kanada
José Oscar Beozzo, São Paulo/SP, Brasilien
Wim Beuken, Louvain, Belgien
Leonardo Boff, Petrópolis, Brasilien
John Coleman, Los Angeles/CA., USA
Christian Duquoc, Lyon, Frankreich
Virgil Elizondo, San Antonio/TX., USA
Sean Freyne, Dublin, Irland
Claude Geffré, Paris, Frankreich
Norbert Greinacher, Tübingen, Deutschland
Gustavo Gutiérrez, Lima, Peru
Hermann Häring, Tübingen, Deutschland
Werner G. Jeanrond, Glasgow, Großbritannien
Jean-Pierre Jossua, Paris, Frankreich
Maureen Junker-Kenny, Dublin, Irland
François Kabasele Lumbala, Kinshasa, Dem. Rep. Kongo
Nicholas Lash, Cambridge, Großbritannien
Mary-John Mananzan, Manila, Philippinen
Alberto Melloni, Reggio Emilia, Italien
Norbert Mette, Münster, Deutschland
Dietmar Mieth, Tübingen, Deutschland
Jürgen Moltmann, Tübingen, Deutschland
Teresa Okure, Port Harcourt, Nigeria
Aloysius Pieris, Kelaniya/Colombo, Sri Lanka
David Power, Washington/D.C., USA
Giuseppe Ruggieri, Catania, Italien
Paul Schotsmans, Louvain, Belgien
Mary Shawn Copeland, Milwaukee/WN., USA
Janet Martin Soskice, Cambridge, Großbritannien
Elsa Tamez, San José, Costa Rica
Christoph Theobald, Paris, Frankreich
Miklós Tomka, Budapest, Ungarn
David Tracy, Chicago/Ill., USA
Marciano Vidal, Madrid, Spanien
Ellen van Wolde, Tilburg, Niederlande

concilium

Zu diesem Heft

Menschennatur und Naturrecht: eine kritische Diskussion

Lisa Sowle Cahill und Hille Haker

Die wichtigste traditionelle Grundlage der römisch-katholischen Ethik und Politik ist das „Naturrecht". In seiner 2009 veröffentlichten Enzyklika *Caritas in veritate* erklärt Benedikt XVI.: „In allen Kulturen gibt es besondere und vielfältige ethische Übereinstimmungen, die Ausdruck derselben menschlichen, vom Schöpfer gewollten Natur sind und die von der ethischen Weisheit der Menschheit Naturrecht genannt wird [sic]. Ein solches universales Sittengesetz ist die feste Grundlage eines jeden kulturellen, religiösen und politischen Dialogs [...]" (Nr. 59). Ebenfalls 2009 gab die Internationale Theologenkommission (ITK) ein Dokument mit dem Titel *Auf der Suche nach einer universellen Ethik: ein neuer Blick auf das Naturgesetz* heraus. Darin wird das Naturrecht als Grundlage für den Umgang mit globalen ethischen Herausforderungen vorgeschlagen. Der Vorteil des Naturrechts sei seine Aussage, wonach „Personen und die menschliche Gemeinschaft fähig sind, durch das Licht der Vernunft die grundlegenden Richtlinien des moralischen Handelns im Einklang mit der eigentlichen Natur des menschlichen Subjekts zu erkennen und sie auf normative Weise in Form von Vorschriften oder Geboten auszudrücken" (Nr. 9).

Diese Dokumente bestätigen die Tatsache, dass das katholische Lehramt, die katholische Moraltheologie und die katholische Soziallehre den Grundgedanken der Naturrechtstheorie noch immer einen zentralen Platz einräumen. So haben zum Beispiel alle Menschen eine gemeinsame Natur, diese Natur ist von Gott

geschaffen und kann von der menschlichen Vernunft erkannt werden, und die Güter, die alle Menschen von Natur aus anstreben, sind die Grundlage moralischer Normen, die vorschreiben, mit welchen Arten von Handlungen der Mensch diese Güter erlangt oder nicht erlangt. Der normative Charakter des Naturrechts erwächst aus der Tatsache, dass es die Menschen auf die ihnen eigenen Zielsetzungen und entsprechenden Handlungsweisen ausrichtet, und die Erfüllung seiner naturgegebenen Ziele ist es letztlich, die das Gedeihen und Glück des Menschen ausmacht.

Formen der Naturrechtsethik sind bei den klassischen griechischen und römischen Philosophen und auch in der Bibel zu finden. Die katholische Naturrechtsethik hat das für sie typische Kolorit und Vokabular im 13. Jahrhundert durch den Theologen Thomas von Aquin erhalten. Neoscholastische Interpretationen der Naturrechtstheorie des Aquinaten waren im Katholizismus des 18. und 19. Jahrhunderts vorherrschend, doch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ließ ihr Einfluss nach.

Kritiker wenden sich häufig gegen die deduktive Methode, die eurozentrischen und patriarchalischen Tendenzen, den abstrakten Universalismus und die Vernachlässigung einer spezifisch christlichen Ethik und Tradition. Zudem vertreten viele die Auffassung, dass die Natur gar nicht zur Norm taugt, weil aus einem „ist" kein „sollte" abgeleitet werden kann (David Hume und G. E. Moore) und weil die Menschennatur selbst weniger statisch als vielmehr in unablässiger Entwicklung begriffen ist. Die Verteidigung des Begriffs der „Menschennatur" als Grundlage klarer und stabiler Normen ist dadurch noch schwieriger geworden, dass neue wissenschaftliche Forschungen und Entdeckungen eine Kontinuität zwischen der Menschennatur und anderen Lebewesen nahelegen und die Möglichkeit, dass eine Lebensform sich radikal ändern kann, auch für den Menschen nicht mehr ausschließen.

Das Ende des 20. und der Beginn des 21. Jahrhunderts offenbaren rund um den Globus eine beeindruckende Vielfalt kulturell unterschiedlicher Ethiken, die durch die modernen Kommunikationsmedien eine ganz neue Sichtbarkeit erhalten haben. Andererseits scheinen die Konflikte, die Gewalt und die Umweltbedrohung weltweit geradezu danach zu schreien, dass global gültig festgelegt wird, was wahre „Humanisierung" bedeutet (Jon Sobrino) und dass man gemeinsame Vokabeln wie „menschliche Güter" oder „Menschenrechte" pflegt, um die internationale Kooperation im Kampf gegen Armut, Gewalt und Unterdrückung voranzubringen.

Deshalb suchen eine Reihe von Denkern insbesondere aus der katholischen Tradition nach neuen Wegen, um Vorstellungen und Begriffe von einer gemeinsamen menschlichen Natur, von Menschengütern, Menschenwerten und Menschenrechten wiederzubeleben, neu zu verhandeln oder neu zu erfinden. Das vorliegende Heft von CONCILIUM wird einen Teil dieses neuen Denkens vorstellen, um zu ergründen, ob das Naturrecht noch immer ein nützliches ethisches und politisches Rahmenwerk ist und ob es im Licht neuer kultureller, philosophischer und wissenschaftlicher Perspektiven und Herausforderungen erweitert werden kann.

Es wird ferner darüber diskutieren, ob die Nichtberücksichtigung historischer Argumentationen wesentlich zur Naturrechtstradition gehört oder ob die naturrechtliche Argumentation sich mithilfe einer größeren Sensibilität für historische und kulturelle Aspekte erfolgreich modifizieren lässt.

Die vorliegende Ausgabe umfasst acht größere Beiträge zu den Grundlagen der Naturrechtstheorie und vier kürzere Aufsätze. Zwei der letztgenannten sind Diskussionen neuerer Dokumente, die sich auf naturrechtliche Vorstellungen beziehen: des oben erwähnten ITK-Berichts und eines neuen Dokuments der Europäischen Union zur synthetischen Biologie. Die anderen beiden erproben das naturrechtliche Denken an den Themen Folter und Ökologie. Unsere Autoren und Autorinnen schöpfen weder alle aus denselben theologischen, philosophischen, kulturellen und wissenschaftlichen Ressourcen, noch kommen sie alle zu denselben Ergebnissen, was die Frage nach dem Wesen und der Zukunft der Naturrechtsethik betrifft. Unter dem Strich entsteht so eine lebhafte und provozierende Diskussion über die Frage, welche Chancen einer gewissen Allgemeingültigkeit und historischen Kontinuität auf der Ebene normativer Urteile in Ethik und Politik beschieden sind.

Stephen J. Pope stellt mit dem „moralischen Realismus" Thomas von Aquins die Ursprünge der zentralen und einflussreichsten Strömungen des katholischen Naturrechtsdenkens vor. Dem Aquinaten zufolge ist das Naturrecht die Teilhabe des rationalen Geschöpfs am göttlichen Gesetz, das das Universum vernunftgemäß auf das Gemeinwohl hin ordnet. Die praktische Vernunft erkennt, mit welchen Mitteln die menschlichen Güter erreicht werden können. Menschen sind soziale Geschöpfe, und deshalb sind das Streben nach menschlichen Gütern und die Einhaltung des Naturrechts soziale Aktivitäten, die soziale Verantwortlichkeiten miteinschließen. Obwohl die Menschen eine angeborene Fähigkeit besitzen, das Gute zu kennen, muss die Fähigkeit, das Gute recht zu erkennen und dementsprechend zu handeln, geschult werden, damit sie zu einer Gewohnheit oder zu einer Tugend wird. Die Tugenden begünstigen Urteile, Entscheidungen und Handlungen, die mit dem Naturrecht im Einklang sind. Das positive Recht bestimmt auf der Grundlage des Naturrechts, wie die menschlichen Güter und eine gute Gemeinschaft in konkreten Kulturen und unter konkreten Umständen verwirklicht werden können.

Pope diskutiert zwei wichtige zeitgenössische Infragestellungen des naturrechtlichen Denkens: den kulturellen Pluralismus und die Evolutionstheorie. Frühere Denker wie Francisco de Vitoria und Bartolomé de las Casas wandten die Naturrechtstheorie auf den internationalen Kontext an. Im 20. Jahrhundert interpretierten andere wie Jacques Maritain und John Courtney Murray die katholische Naturrechtslehre neu, um daraus eine Grundlage für die liberale Demokratie und die Menschenrechte zu machen. Die bleibende Herausforderung besteht darin, internationale, universalistische Argumente zu formulieren und doch gleichzeitig auch den kulturellen Pluralismus zu respektieren. Darwins Evolutionstheorie ist ebenfalls eine Herausforderung an das Naturrecht, weil es die Vorstellung untergräbt, dass die Natur in einer festgelegten Hierarchie direkt von Gott geschaffe-

ner Arten besteht. Eine kritische Wiederaneignung der Evolutionswissenschaft wird den Naturrechtstheoretikern helfen, die Vielfalt unter den Menschen und unter den anderen Arten und damit auch die Komplexität des Guten oder der Güter höher zu schätzen.

Andrés Torres Queiruga nimmt den theologischen Blickwinkel ein, von dem aus das Naturrecht in der christlichen Tradition gesehen worden ist, und befasst sich auch mit dem Verhältnis zwischen Naturrecht und Offenbarung. Er fragt nach den Auswirkungen des Naturrechts auf die moderne Säkularisierung und Epistemologie. In verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen drückt sich in der Idee der „Natur" die Vorstellung aus, dass das biologische und das soziale Leben nicht chaotisch, sondern geordnet sind. Die Moderne führt diese Ordnung jedoch nicht mehr selbstverständlich auf ein geoffenbartes göttliches Gesetz zurück, sondern hinterfragt jeglichen philosophischen oder theologischen Idealismus, der glaubt, das Sein existiere in absteigenden Stufen oder der deduktive Verstand könne die Unveränderlichkeit und Universalität ewiger Wirklichkeiten widerspiegeln.

Ethik und Moral interpretieren natürliche Entwicklungskräfte, deren ethische Bedeutung es zu entdecken gilt. Das Problem besteht darin, einerseits die objektive Grundlegung von Normen gegen Voluntarismus und Rechtspositivismus aufrechtzuerhalten; andererseits aber ihre historische Veränderbarkeit anzuerkennen. Das Denken von Angel Amor Ruibal zeigt, dass das Ethische aus ursprünglichen, athematischen, universalen und unbestimmten Erfahrungen erwächst, die sich an Kategorien wie „Leben" oder „Gewissen" orientieren können. Diese erhalten unterschiedliche konkrete Bedeutungen, die nicht *a priori* begrenzt sind. Das grundlegende ethische Absolute ist das Streben nach dem Guten und das Meiden des Bösen, doch die praktische Bedeutung von Gut und Böse muss mit der Hilfe menschlicher Erkenntnis entdeckt werden. Die Rolle des Religiösen in diesem Prozess besteht darin, eine Intentionalität und Motivation zu liefern, die alle Menschen in die Liebe Gottes hineinnimmt. Manchmal schließt diese Intentionalität spezifische konkrete moralische Inhalte wie Kindstötung aus. Doch viele ethische Fragen sind sehr viel weniger eindeutig. Dennoch leistet die nicht reduzierbare Intentionalität des Glaubens oder der Religion einen wertvollen Beitrag zum Gemeinwohl der Menschheit.

Eberhard Schockenhoff bietet eine neue, auf Kant fußende Lesart und transzendentale Grundlegung der Naturrechtslehre Thomas von Aquins. Thomas' Naturrechtsverständnis ist demnach nicht als eine Theorie ahistorischer Wahrheit zu interpretieren, die keinen Raum für individuelle Konzepte eines guten Lebens ließe. Kantianisch verstanden bezieht sich das Naturrecht auf die transzendentalen Bedingungen moralischen Handelns einerseits und „substantielle" Begriffe vom guten Leben als wesentliche Bestandteile der Identität des Individuums andererseits.

Die transzendentale Interpretation des Naturrechts formuliert gewisse Grundbedingungen des moralischen Handelns, nämlich die menschlichen Güter, fundamentale Freiheit und Autonomie. Diese Bedingungen sind in Kants Begriff der

Menschenwürde enthalten. Im Einklang mit der eigenen Natur zu leben heißt, vernunftgeleitet nach der Verwirklichung der eigenen Fähigkeiten zu streben. Daher braucht man, um „mit der Natur in Einklang zu leben", die Perspektive „interessierter Teilnehmer", die sich ganz konkret von anderen Weltanschauungen, Werten und Zielen leiten lassen. Die transzendentale Interpretation des Naturrechts schreibt kein umfassendes Konzept des guten Lebens vor. „Natur" ist kein statischer, sondern ein dynamischer Begriff. Dies, so Schockenhoff, spiegelt sich in verschiedenen Interpretationen vom „Sinn des Lebens" wie etwa jener, die die christliche Tradition bietet.

Ludwig Siep verfolgt die Spuren der Naturrechtstradition in der modernen Bioethikdebatte. Grundlegend ist hier die Frage, ob „Natur" einfach nur das Material und Objekt des menschlichen Willens ist, biologische Organismen zu verändern, zu konstruieren oder zu planen - eine Auffassung, die einer evaluativen oder normativen Dimension von „Natur" gar keinen Raum ließe. Eine zweite Frage bezieht sich darauf, ob es etwas gibt, das „der Natur gemäß richtig" (*physei dikaion*) ist: eine Grundlage für moralische Normen und eine Grenze für demokratische oder gesetzliche Entscheidungen.

Der Naturbegriff, der in vielen bioethischen Debatten vorausgesetzt wird, ist mehr oder weniger der Naturbegriff der Wissenschaften: die Natur als Objekt von Eingriffen und Veränderungen, kausal und funktional abhängig und erklärbar und ohne Wert „an sich". Bio*ethik* wird demgemäß als der Prozess der Regulierung und Rechtfertigung praktisch (oder pragmatisch) relevanter Normen verstanden. Wenn die Naturrechtstradition überhaupt relevant ist, dann nur deshalb, weil sie eine evaluative und normative Struktur bereitstellt. Siep zeigt, dass, auch wenn eine Aufrechterhaltung des Naturrechtsbegriffs problematisch sein mag, das *Vermächtnis* dieser Tradition ein dreifaches ist: Sie erklärt die Frage der Wertdimension natürlicher Prozesse, sie bringt Offenheit für Erfahrungen im politischen Raum, und sie bejaht die Überzeugungsfreiheit des Individuums. In seinen Beispielen veranschaulicht Siep, dass gerade dieses Vermächtnis uns in die Lage versetzt, in einigen grundlegenden bioethischen Kontroversen vernünftig zu argumentieren.

Jean-Pierre Wils konfrontiert die Naturrechtstradition mit einigen kritischen Fragen unter anderem zu ihrem statischen Charakter, ihrem kulturunsensiblen Universalismus und ihrer Abstraktion von konkreten Situationsanalysen. Wie Michael Walzer vertritt Wils die Auffassung, dass der Universalismus ein zweidimensionales Konzept ist: Er beinhaltet die „dicke" Fläche moralischer Erfahrungen, aber auch die „dünnen" Vorstellungen von einer gemeinsamen Menschennatur. Die erfahrungshermeneutische Dimension kann nicht als allgemeingültig gesetzt werden, während der normative, wenngleich abstrakte Universalismus darüber hinwegtäuscht, dass er selbst in bestimmten historischen Situationen entstanden ist. Beide Dimensionen *zusammen* ergeben jedoch die Codierung unserer moralischen Begriffe. Wir haben - und brauchen - Blickwinkel von „irgendwo", denn wir leben in Kontexten, die bereits strukturiert sind. Die Frage ist nicht, ob wir moralische Ansprüche „erfinden" oder „entdecken"

können, sondern ob wir in einer gegebenen moralischen Situation oder einem Konflikt die angemessene Deutung finden.

Das Vermächtnis der Naturrechtstradition liegt in dieser Dynamik von Deutung und normativen Ansprüchen. Nicht nur „Situationen", sondern auch normative Ansprüche sind dynamisch, insofern sie eine kontextualisierte Interpretation erfordern. Universale Normen stammen aus vergleichbaren (nicht aus denselben) Erfahrungen und werden im Licht neuer Erfahrungen ständig neu interpretiert. Eine heutige Neuinterpretation des „Naturrechts" sollte diese Dynamik berücksichtigen und reflektiert analysieren.

Cristina Traina sieht in einem überarbeiteten naturrechtlichen Denken eine Bereicherung für die feministische Theorie und Theologie. Eine kritische Version des Naturrechts kann das Eintreten für die Gerechtigkeit auf die Grundlage dauerhafter moralischer Grenzen und intellektueller Demut stellen. Traina revidiert Thomas von Aquins Naturrechtstheorie und betont, das Naturrecht ermutige den Menschen, Gesellschaften und internationale Beziehungen so zu gestalten, dass sie das Gedeihen aller fördern. Das Naturrecht siedelt seine Sicht vom guten Leben innerhalb eines Rahmenwerks aus göttlicher Vorsehung, holistischem Gedeihen und Schuldeingeständnis an. Traina weist darauf hin, dass der Aquinate im Hinblick auf Geschlecht, Klasse Berufung usw. in unverrückbaren Hierarchien gedacht habe, die der heutigen feministischen Gerechtigkeitsauffassung widersprechen. Überdies haben jüngere Verlautbarungen des Lehramts den Druck der strukturellen Sünde auf individuelle Entscheidungen tendenziell vernachlässigt und spekulative Erkenntnis durch induktive Prozesse ersetzt.

Das feministische Naturrecht betrachtet die menschliche Gleichheit als wesentliche Voraussetzung für Gerechtigkeit, auch wenn die Bedingungen des menschlichen Gedeihens bei Männern und Frauen unterschiedlich sein können. Wie für andere Befreiungstheologien hat auch für die feministischen Theologien das Wohlergehen der von der Gesellschaft am meisten Ausgegrenzten oberste Priorität, wenn es darum geht, Gerechtigkeit zu definieren und zu messen. Aufmerksamkeit für die Realitäten der Sünde löst ein engagiertes Suchen nach Formen von Gewalt und Unterdrückung aus, die sich hinter einer scheinbar friedlichen sozialen Ordnung verbergen können. Anerkennung von Schuld und Begrenztheit führt zu epistemologischer Demut und Selbstkritik. Feministische Naturrechtstheoretikerinnen sind der Auffassung, dass die praktischen Erfordernisse von ganzheitlichem Gedeihen und damit von Tugend je nach Person, Zeit und Ort unterschiedlich sind. Die Bedingungen und unterschiedlichen Formen menschlichen Gedeihens sollen auch mithilfe der Wissenschaften erforscht werden.

Der Feminismus kann die kritische Erkenntnis des postmodernen Denkens akzeptieren, wonach soziale Macht ein Einfluss auf sämtliche Identitäten, Überzeugungen, Ansichten und Institutionen ist. Diese Erkenntnis kann jedoch keine konstruktive Ethik hervorbringen. Hierzu bedarf es einer flexiblen und induktiven Auffassung vom Guten, die auf einem Wissen über die grundlegenden Dimensionen des menschlichen Lebens und der Gesellschaft wie den menschlichen Körper, menschliche Entwicklung, Gesundheit und Krankheit, ein funktionstüchtiges

Staatswesen und ökologische Nachhaltigkeit aufbaut. Um es noch einmal zu sagen: Erkenntnisse in all diesen Bereichen sind nicht nur induktiv und kontextuell, sondern in ständiger Entwicklung begriffen. Überdies sind Konflikte über Güter und über die Bedürfnisse von Personen und Gemeinschaften unvermeidlich. Doch die feministisch-theologische Naturrechtstheorie wird sich weiterhin mit vereinten Kräften dafür einsetzen, dass die Wirklichkeit immer mehr von Wohlfahrt und politischer Gerechtigkeit geprägt ist.

Christina Astorga greift die Themen der Menschennatur, des Naturrechts und der Universalität im Bereich der Ethik unter dem Blickwinkel einer in Asien geführten Menschenrechtsdiskussion auf. Erstens, so argumentiert Astorga in Anlehnung an Brian Tierney und Jean Porter, ist das Konzept der Menschenrechte kein moderner Ableger der Naturrechtstheorie. Es wurzelt in der mittelalterlichen Scholastik. Der mittelalterliche Ursprung der Menschen- oder Naturrechte ist die Vorstellung, dass das Naturrecht sich nicht auf die Ordnung von Gemeinschaften beschränkt. Es schließt die angeborene Fähigkeit oder das Vermögen individueller Personen mit ein, auf der Grundlage ihrer Verstandes- und moralischen Urteilskräfte relativ frei und autonom zu handeln. Theologisch wird diese Erkenntnis damit begründet, dass Gott die Menschen nach seinem Bild geschaffen hat.

Heute stellt sich die Frage, ob die Lehre von den Menschenrechten, wie sie in einem bestimmten historischen, kulturellen und religiösen Kontext formuliert worden ist, eine alle Kulturen und Religionen übergreifende Gültigkeit beanspruchen kann. Diese Frage erhält in Asien durch die schier unüberschaubare Vielfalt der Kulturen, Religionen, wirtschaftlichen und politischen Systeme eine besondere Dringlichkeit. Die Praktikabilität der Menschenrechtslehre hängt in Asien (und andernorts) von einem perspektivischen Dialog ab, der darauf abzielt, zu einem verpflichtenden Kern gemeinsamer Werte vorzudringen, die dann je nach Kultur und Weltanschauung auf unterschiedliche Weise ausgedrückt und kodifiziert werden.

Die „asiatischen Werte" sind deshalb eine solche Herausforderung für die Menschenrechtsdebatte, weil das ethische Modell in Asien mit dem des Westens kontrastiert: Asien stellt die Gemeinschaft über das Individuum, die sozialen Rechte über die zivilen und politischen Rechte und die soziale Ordnung und Stabilität über Demokratie und Freiheit. Dieses Modell setzt auch eine starke Regierungsautorität voraus, die in Interdependenz mit asiatischen Werten wie Gehorsam, Respekt, Fleiß und der Wertschätzung der Familie funktioniert. Die an diesem Modell geübte Kritik argumentiert unter anderem damit, dass Asien selbst in sich heterogen ist, dass asiatische Regierungen tatsächlich ein provozierendes Verhalten an den Tag gelegt haben und dass die genannten Werte eher konfuzianisch als allgemein asiatisch sind. Astorga gibt ferner zu bedenken, dass zwischen Individuum und Gemeinschaft nicht unbedingt ein so krasser Gegensatz bestehen muss, dass der Staat nicht in jedem Fall im Namen „der Gemeinschaft" handeln kann und dass autoritäre Regimes ungestraft bleiben. Sie argumentiert, dass zwischen zivilen und politischen Rechten und ökonomischen und

sozialen Rechten eine Interdependenz besteht. Um die Menschenrechte in Asien zu definieren, sind sowohl Universalität als auch kulturelle Besonderheit vonnöten, wie die philippinische *Bill of Rights* anschaulich zeigt.

Jacquineau Azétsop schreibt aus afrikanischer Perspektive und bezieht sich daher nicht unbedingt auf die westliche Geschichte der Naturrechtstheorie. Vielmehr stellt er die Idee von der vitalen Lebenskraft, die dem afrikanischen Verständnis einer universalen menschlichen Existenz zugrundeliegt, und einen moralischen Ansatz vor, der lebens- und gemeinschaftszentriert ist. Diese vitale Kraft kann als Ausdruck des Naturrechts gedeutet werden, denn sie ermöglicht einen Fortschritt in individueller Verantwortung und sozialem Zusammenhalt. Doch die Bestimmung der konkreten moralischen Forderungen der Lebenskraft erfolgt gemeinschaftlich, durch die soziale Diskussion, die „Palaver" genannt wird. Als ein Mittel der moralischen Urteilsbildung spiegelt das Palaver die afrikanische Sicht der Moral in ihrer Fokussierung auf Lebenserhalt und soziale Harmonie wider.

Für Afrikaner ist menschliche Erfüllung nicht in erster Linie in Bezug auf das Individuum definiert, sondern in Bezug auf das Beziehungsgeflecht, das die Gesellschaft bildet - ein Geflecht, innerhalb dessen jedes Mitglied auch als Subjekt mit eigenen Rechten betrachtet wird. Doch die afrikanische Moral ist nicht freiheitszentriert; es ist eine Moral der Tugend, Verantwortung und Gemeinschaftlichkeit, und ihr Ziel ist der Fortschritt der gesamten Gemeinschaft. Azétsop veranschaulicht dies am Beispiel von Gesundheit und Krankheit. Krankheit wird nicht nur als biologisches Phänomen wahrgenommen, sondern als das Ergebnis von kosmischem Ungleichgewicht und gestörten Beziehungen, mit denen die Familie und die Gemeinschaft sich auseinandersetzen müssen. Daher geht der afrikanische Bioethik-Ansatz auch über das biomedizinische Modell hinaus. Es besteht eine enge Verbindung zwischen der Ordnung von Gesundheit und Krankheit, der kosmischen und der moralischen Ordnung. Bioethik hat es nicht nur mit der Wiederherstellung physischer Funktionen, sondern mit der Wiederherstellung richtiger Beziehungen zu tun. Dieser Ansatz passt sehr gut zu einem Krankheitsmodell, das den Zusammenhang zwischen sozialen Ungerechtigkeiten und schlechten gesundheitlichen Verhältnissen auf Bevölkerungsebene betont.

Andrea Vicini schreibt über das Dokument *Auf der Suche nach einer universellen Ethik*, das 2009 von der Internationalen Theologenkommission (ITK) herausgegeben worden ist und das Naturrecht als wichtige Bereicherung in der Auseinandersetzung mit internationalen politischen und gesellschaftlichen Fragen betrachtet. Vicini bietet eine Zusammenfassung des Dokuments (dessen offizielle Version nur in französischer und italienischer Sprache vorliegt) und lässt eine kritische Diskussion folgen.

Der ITK zufolge kann die Vernunft grundlegende menschliche Neigungen entdecken, die sich nach spezifischen und objektiven moralischen Vorschriften richten. Diese Vorschriften sind nicht ausschließlich christlich, sondern finden sich in allen Kulturen und Religionen. Vicini betrachtet den Ansatz der ITK als

induktiv; seiner Ansicht nach wäre es jedoch hilfreich gewesen, zeitgenössische internationale Autoren miteinzubeziehen. Überdies fokussiert die ITK ihre Diskussion und ihren Dialog auf soziale und politische Fragen. Das Lehramt wendet das Naturrecht jedoch auch auf die Bioethik und die Sexual- und Geschlechterethik an. Wo ist der induktive Zugang zu diesen Themen? Die ITK bekennt sich zu einer objektiven, universalen Ethik, räumt jedoch ein, dass spezifische ethische Normen kulturell entstanden sind. Was bedeutet dies für die praktische Ebene? Trotz seiner Grenzen ist das Dokument eine Einladung, im Dialog mit anderen Traditionen nach einer universalen Ethik zu suchen.

Kenneth Himes befasst sich mit einem Thema, das der Frage, ob ethische Universalität möglich ist, eine brennende Aktualität verleiht: Folter als „ein Angriff auf das Menschliche". Viele Menschen und Gesellschaften streben ein uneingeschränktes Folterverbot an. Was bringt diesen heftigen Widerstand hervor? Menschen haben gewisse Gemeinsamkeiten, die zu einem Minimalbegriff vom menschlichen Wohl führen. Die Sorge um die Menschenrechte verbindet viele Kulturen. Folter hat negative Konsequenzen für Individuen und Gemeinschaften. Folter ist vor allem deshalb so falsch, weil sie die persönliche Integrität untergräbt und die Opfer sogar zwingt, an ihrer eigenen Verletzung mitzuwirken. Folter verletzt das Wesen des Personseins noch radikaler als das Töten.

Ivone Gebara untersucht die Bedeutung des Begriffs „Natur" aus feministischer Sicht, um einen ökologischen Ansatz zu etablieren. Der christliche Mythos einer göttlichen Schöpfung „aus dem Nichts" hat zu einem Weltbild beigetragen, in dem Gottes Überlegenheit über die Natur und die Abhängigkeit der Natur von Gott von Menschen imitiert wird, die die Natur beherrschen und versuchen, ihre Gesetze zu ergründen, um sie zu kontrollieren. Als gottgewollt wird die natürliche Ordnung dann zur Grundlage, um sich jedem kulturellen Wandel im Begriff des Natürlichen zu widersetzen. Zudem trägt ein als „Macht über" gefasstes männliches Rationalitätsmodell zur Ausbeutung des Planeten durch den Menschen bei. Die Frauen schließlich werden auf naturalistische Weise und erst in zweiter Linie als rational gesehen. Dennoch ist in verschiedenen Kulturen einschließlich der christlichen die Spur einer ursprünglich weiblichen Zeugungskraft und Lebensquelle erhalten geblieben. Verschiedene soziale Bewegungen und feministische Philosophien und Theologien berufen sich auf diese Kraft - nicht um sie zu verabsolutieren, sondern um abwegige patriarchalische Interpretationen von Gott und der Natur zu korrigieren. Es ist unerlässlich, die Interdependenz alles Existierenden anzuerkennen und eine öffentliche Politik der Sorge für die Armen, Fremden, Inhaftierten, die Wälder und die Flüsse zu schaffen.

Zum Abschluss dieser Ausgabe befasst Hille Haker sich mit der Stellungnahme der Europäischen Gruppe für Ethik (EGE) zur Ethik der synthetischen Biologie. Haker stellt auch die Inhalte dieser Stellungnahme vor. Die synthetische Biologie modifiziert existierende Organismen, indem sie künstliche Gene oder Proteine, Stoffwechsel- oder Entwicklungswege herstellt und synthetisiert und biologische Systeme ergänzt. Neue Anwendungsmöglichkeiten sind beispielsweise in den Bereichen Arznei- und Nahrungsmittel, Biotreibstoffe, Schadstoffbekämpfung,

Textilien, Kosmetika, medizinische Diagnostik, Impfstoffe und Therapien denkbar. Die Vorstellung einer stabilen und unwandelbaren Natur ist bereits durch Innovationen in den Biowissenschaften wie etwa die genetische Verbesserung in Frage gestellt worden. Die synthetische Biologie wirft nun eine noch dramatischere Frage auf, weil nun zum ersten Mal eine Veränderung der wesentlichen Bausteine des Lebens (einschließlich des menschlichen Lebens) vorstellbar geworden ist.

All diesen Beiträgen gemeinsam ist ihr Interesse daran, den moralischen Realismus und das kritische Potential der Naturrechtstradition anzumahnen und gleichzeitig ihre historischen und kulturellen Wurzeln anzuerkennen. Die Autoren bejahen die menschliche Historizität und den induktiven Charakter zumindest einiger Aspekte der ethischen Erkenntnis ebenso wie die wesentliche Rolle der Naturwissenschaften im Hinblick auf das Verstehen alles Menschlichen und der gesamten natürlichen Welt. Doch in je unterschiedlichem Maß und auf verschiedene Weise bejahen sie alle auch, wie wichtig es ist, ethisch zu urteilen und ethische Praktiken und Institutionen herauszubilden, die grundlegenden, nichtrelativen Gerechtigkeitsnormen entsprechen. Eine alte und noch immer brandaktuelle Frage im Hinblick auf das Naturrecht ist die, ob hochspezifische ethische Normen über die kulturellen Grenzen hinweg verallgemeinert werden können. Eine Frage für die Zukunft ist die, ob das „Naturrecht" der beste Rahmen und die beste Terminologie für einen Dialog über die grundlegenden Erfahrungen, Bedürfnisse, Güter, Werte und Ziele sein wird, die allen Menschen gemeinsam sind.

Zum Schluss möchten wir all jenen danken, die mit Hinweisen und Kritik zum Zustandekommen dieser Ausgabe beigetragen haben: Maria Clara Bingemer, Erik Borgman, Mathijs Lamberigts, Hilari Raguer, Elaine Wainwright und Felix Wilfred.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

concilium

Thema: Naturrecht und menschliche Natur

Tradition und Erneuerung im Naturrecht

Eine thomasische Interpretation

Stephen J. Pope

Das Naturrecht ist die wesentliche traditionelle Grundlage des katholischen Ethik- und Politikverständnisses, und Thomas von Aquin war sein erster und einflussreichster Architekt. Die thomasische Naturrechtstradition hatte ihre wichtigsten Entwicklungsphasen im 16., 19. und 20. Jahrhundert. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde der Thomismus aus dem Zentrum des katholischen Denkens verdrängt, doch später erwachte das Interesse am thomasischen Naturrecht und an der Tugendethik neu.
Der moralische Realismus des thomasischen Naturrechts verlieh ihm die Fähigkeit, Einsichten aus der Theologie, der Philosophie, naturwissenschaftlichen Theorien und neuen menschlichen Erfahrungen in sich aufzunehmen. Dieser Beitrag wird zunächst die Hauptlinien des thomasischen Naturrechts nachzeichnen und dann beschreiben, wie es auf die größten Herausforderungen der gegenwärtigen Kultur wie den kulturellen Pluralismus und die Evolutionstheorie reagiert hat.

Thomas über das natürliche Gesetz

Thomas von Aquin definierte das natürliche Gesetz (*lex naturalis*) als die Teilhabe des vernunftbegabten Geschöpfes am ewigen Gesetz (*lex aeterna*), der intelligen-

ten Ordnung, welche die gesamte Schöpfung durchdringt. Gott, der unbewegte Beweger und die nicht verursachte Ursache allen Geschehens, respektiert die der Natur inhärenten Strukturen und handelt in der Welt hauptsächlich durch „Zweitursachen" (vgl. *Summa theologiae* I, q. 105).

Dies gilt insbesondere für sittlich Handelnde, die in der Lage sind, ihr Handeln durch ihre eigenen vernünftigen und freien Entscheidungen zu bestimmen. Das Erste, was Thomas zum Gesetz festhält, ist, dass es eine Bestimmung der Handlungen durch die Vernunft darstellt (Sth I-II, q. 90, a. 1). Die Vernunft ist in vielfacher Weise und in verschiedenen Bereichen am Werk; deshalb ist es notwendig, den analogen Gebrauch des Ausdrucks „Gesetz" zu verstehen. Die göttliche Weisheit schafft eine geordnete Welt, in der belebte und unbelebte Gegenstände durch die Dynamik ihrer jeweiligen Natur zu ihrer eigenen guten Bestimmung hin bewegt werden.

Wir Menschen sind insofern einzigartig, als wir fähig sind, unser Ziel zu verstehen und unsere Handlungen aus freien Stücken darauf hinzulenken. Das natürliche Gesetz wird als die „Teilhabe" (*participatio*) der vernunftbegabten Kreatur am ewigen Gesetz beschrieben, weil wir diese durch eigenen Vernunftgebrauch und schlicht durch instinktives Handeln vollziehen (Sth I-II, q. 91, a. 2). Als eine Einheit bildende, vernunftbegabte Wesen, die aus Seele und Materie bestehen, sind wir von Natur aus dazu geneigt, nach äußeren Gütern (wie Wohlstand und Ansehen), nach leiblichen Gütern (wie Gesundheit und körperlicher Schönheit) und Gütern der Seele (wie Tugenden und Wissen) zu streben. Wir handeln in Übereinstimmung mit dem natürlichen Gesetz, wenn wir diese Art von Gütern in vernünftiger und verantwortlicher Weise anstreben, und wir verstoßen gegen das natürliche Gesetz, wenn wir vernunftwidrig und unverantwortlich handeln.

Da wir soziale Lebewesen sind, vollzieht sich unser individuelles Streben nach diesen Gütern innerhalb des Kontextes von Gemeinschaft. Da das Gute für den Menschen ein gemeinsames Gut ist, findet das gute Leben im Licht des Gemeinwohls statt und ist nicht bloß das Streben nach dem je eigenen Wohl. Das natürliche Gesetz respektiert ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen Eigenliebe, Familie, Freunden und der sozialen Verantwortung, die man der umfassenderen Gemeinschaft und in besonderer Weise deren schwächsten Gliedern schuldet.

Jede Person verfügt über eine ihr innewohnende allgemeine Fähigkeit zu erkennen, dass einige Handlungen richtig und andere falsch sind, und jeder hat die Neigung, in Übereinstimmung mit dem zu handeln, was ihm oder ihr in jedem einzelnen Augenblick als gut erscheint. Diese Fähigkeit muss gefördert und eingeübt werden, um ein *habitus* des Guten oder eine Tugend zu werden. Wir sind von Natur her darauf hingeordnet, wissen zu wollen, was wahr ist, und obwohl die Menschheit als ganze tendenziell kognitiv unterentwickelt und moralisch instabil ist, können wir außerhalb der Offenbarung und sogar außerhalb der Gnade einige Erkenntnis des für den Menschen Guten erlangen. Wir sind fähig zu handeln, um die Güter zu erlangen, die unserer Natur entsprechen, wie Häuser zu bauen und

Weingärten zu pflanzen (I-II, q. 109, aa. 2 u. 5), aber wir sind ebenso fähig, durch die natürlichen Mittel der Wahl und der Einübung die Kardinaltugenden der Klugheit, der Gerechtigkeit, des Maßhaltens und der Stärke zu erlangen (auch wenn diese Tugenden keine Verdienste im Hinblick auf das ewige Heil sind, da sie nicht durch die formgebende Kraft der Liebe geprägt sind).

Die Komponente des „Gesetzes" am Naturrecht betrifft, wie oben bereits erwähnt, Normen, die die Art und Weise lenken, in der wir die Güter anstreben, die unserer menschlichen Natur gemäß sind. Da jeder Handelnde um eines Zieles willen handelt, das ihm gut erscheint, behauptete Thomas, wir könnten daraus ersehen, dass das Gute das Erste ist, das von der praktischen Vernunft erfasst wird (I-II, 94,2). Das „erste Prinzip der praktischen Vernunft" ist also im Begriff des Guten, nach dem alle Dinge streben, verankert. Das, was Thomas den „ersten Grundsatz des Gesetzes" nennt, nämlich das Gute zu tun und das Böse zu meiden, ist die Grundlage aller anderen Bestimmungen des Naturrechts. Da wir zu verschiedenen Arten von Gutem hingeneigt sind - insbesondere zu Gütern, die unserer physischen Natur, unserer Natur als Lebewesen und unserer Natur als Vernunftwesen entsprechen -, ist die Ordnung der Normen des Naturrechts mit der Ordnung der natürlichen Neigungen abgestimmt. Im Allgemeinen ist das gut geführte Leben von der Vernunft geleitet, und umgekehrt ist das ungeordnete Leben vernunftwidrig. Die Tugenden verhelfen dazu, vernunftgemäße Urteile, Entscheidungen und Handlungen zu einem beständigen Charakterzug der moralisch entwickelten Person werden zu lassen. Eine gute Gemeinschaft ist dort gegeben, wo gerechte Institutionen und starke Freundschaftsbande unter den Bewohnern ein tugendhaftes Leben erleichtern.

Das positive Gesetz ist die praktische Umsetzung dessen, wie diese Art von guter Gemeinschaft unter konkreten Umständen gefördert werden kann. Die Autorität, Gesetze zu erlassen, kommt entweder dem ganzen Volk zu oder jemandem, der für die Gemeinschaft Sorge trägt (I-II, q. 90, a. 3) Die erste Pflicht der politischen Autorität ist es, den Bürgern zu ihrem Gedeihen zu verhelfen; das beinhaltet, sie vor Schaden zu bewahren und sie dabei zu unterstützen, gut zu werden (I-II, q. 92, a. 1). Doch es gibt Grenzen hinsichtlich dessen, was man vom positiven Gesetz erwarten kann. Man sollte weder erwarten, dass alle Laster bestraft werden, noch, dass ein Maß an Tugend aufrechterhalten wird, welches die Mehrheit der Bürger unmöglich einhalten kann. Gesetze, die die Lasten angemessen verteilen, binden das Gewissen eines jeden Bürgers, die alle davon profitieren, dass sie in einer Gesellschaft leben, die unter der Herrschaft des Rechts steht.

Stephen J. Pope ist Professor für Theologische Ethik am Boston College, ist verheiratet und hat drei Kinder. Er promovierte 1988 an der Universität von Chicago mit einer Arbeit über den Beitrag der biologischen Anthropologie zum römisch-katholischen Verständnis der Liebe. Zu seinen Forschungsgebieten gehören die Tugendethik sowie die Ethik von Frieden, Krieg und sozialer Erneuerung. Veröffentlichungen u.a.: The Evolution of Altruism and the Ordering of Love (Georgetown 1994); The Ethics of St. Thomas Aquinas (als Hg., Washington 2002); Human Evolution and Christian Ethics (Cambridge, 2007). Anschrift: 21 Campanella Way, Room 319, Boston College, Chestnut Hill, MA 02467. E-Mail: popest@bc.edu.

Das thomasische Naturrecht und der kulturelle Pluralismus

Eine größere Herausforderung erwächst dem thomasischen Naturrecht aus unserem Wissen um den kulturellen Pluralismus. Thomas selbst griff auf das natürliche Gesetz zurück, wenn er sich drängenden praktischen Fragen seiner Zeit zuwandte, wie etwa dem Status der Bettelarmut[1], dem Kaufen und Verkaufen von Krediten[2] und der Rolle der Kleriker bei der Kriegsführung. Die Ethik des Thomas spiegelte in ihrem wesentlichen Gehalt seine eigene besondere Kultur wider, doch der Lauf der Zeit und die Erweiterung des kulturellen Kontextes führten zu weiteren Entwicklungen.

Moderne Thomisten haben auf das natürliche Gesetz zurückgegriffen, um den engstirnigen Nationalismus zu korrigieren, der automatisch alles legitimiert, was im Namen des Souveräns oder des Staates getan wird, und um den moralischen Voluntarismus zurückzuweisen, der das Recht des Stärkeren rechtfertigt, über den Schwachen zu herrschen. Im 16. Jahrhundert interpretierten Theologen und Juristen an der Universität Salamanca das thomasische Naturrecht in der Weise, dass es die Forderung unterstütze: Alle, die dieselbe Menschennatur gemeinsam haben, haben auch dieselben Rechte. Die Gelehrten von Salamanca nutzten das natürliche Gesetz zusammen mit spezifischen theologischen und kirchenrechtlichen Argumenten dazu, gegen die Gesetze zu argumentieren, welche die Unterwerfung der indigenen Völker Amerikas rechtfertigten. Das wurde so verstanden, dass es Rechte auf äußere Güter (wie Eigentum), auf leibliche Güter (wie das Recht auf Leben) und auf geistige Güter (wie das Recht auf Gedankenfreiheit und Selbstbestimmung) umfasste.

Francisco de Vitoria OP (1492-1536), der „Vater des Völkerrechts", widmete sich einer schöpferischen Neuinterpretation der Naturrechtsethik, die natürliche Rechte umfasste. Das natürliche Gesetz rechtfertigt das Recht eines jeden Individuums, diejenigen Güter zu besitzen und zu kontrollieren, die zur Aufrechterhaltung des Lebens nötig sind, und deshalb rechtfertigt es die Freiheit der indigenen Völker, ihr eigenes Herrschaftsgebiet von christlicher Einmischung (ungeachtet der eigenen Herrschaft) freizuhalten.[3] Bartolomé de las Casas OP (1474-1566), der „Verteidiger der Indios", führte diese Argumentation noch einen Schritt weiter und behauptete, die indigenen Gemeinschaften hätten gemäß der Lehre vom gerechten Krieg ein Recht, sich selbst gegen die ungerechten Angriffe der europäischen Kolonialmächte zu verteidigen. Die Vertreter des Naturrechts aus Salamanca stellten die Kriterien der gerechten Herrschaft, der gerechten Sache und der rechten Absicht auf, doch sie erachteten Kriege als ungerecht, die zur Bekehrung Ungläubiger oder zur Eroberung von Land geführt wurden. Sie weiteten den Primat des Gemeinwohls so aus, dass es das Gemeinwohl aller Nationen umfasste - ein Begriff, der viel später innerhalb der katholischen Soziallehre weiterentwickelt wurde.

Im 20. Jahrhundert steuerten Naturrechtsdenker wie Jacques Maritain und John Courtney Murray SJ substanzielle Argumente bei, um entgegen einigem katho-

lisch-institutionellem Widerstand die liberale Demokratie und die Menschenrechte zu unterstützen. Das Naturrecht sucht einen Mittelweg zwischen den Extremen der Tyrannei der Mehrheit und der Anarchie eines radikalen Individualismus. Wenn die Stärke der liberalen Demokratie darin liegt, dass sie Autonomie, Eigenständigkeit, Vielfalt, Toleranz und Unterschiedenheit wertschätzt, dann liegt die Stärke der Naturrechtstradition in ihrem geschärften Blick für die Sozialnatur der Person und für unser Bedürfnis nach Gemeinschaft, Zugehörigkeit, gemeinsamen moralischen Werten, Kooperation, Solidarität und dem Gemeinwohl. Das thomasische Naturrecht macht sich dies zu eigen, respektiert aber ebenso die besondere Bedeutung der jeweiligen moralischen Bande, welche lokale Gemeinschaften zusammenhalten. Es besteht aber auch darauf, dass alle Kulturen innerhalb eines umfassenderen moralischen Universums leben, das seine Struktur durch die Menschenwürde und die Menschenrechte erhält.

Das thomasische Naturrecht unterstreicht das, was wir in der grundlegendsten Weise als Menschen gemeinsam haben, unabhängig von unseren religiösen Unterschieden. Diese Sichtweise ist heute von besonderer Bedeutung, da religiöse Spaltungen so oft die Ursache von Konflikt und Gewalt in der ganzen Welt sind. Natürlich ist die Religion Grund für viel Güte und Frieden, doch die Verbundenheit mit bestimmten religiösen Traditionen kann auch leicht ausgenutzt und gegen Ungläubige gerichtet werden.

Die Naturrechtstheorie anerkennt die öffentliche Dimension der Moral. Ihr Beharren auf dem Stellenwert der menschlichen Intelligenz ermutigt öffentliches Gespräch und Konsensfindung. Ihre Wertschätzung der öffentlichen Vernunft, wie sie in einer Sprache zum Ausdruck kommt, die es jedem ermöglicht, am gleichen Gespräch beteiligt zu sein, besteht darauf, dass Menschen mit unterschiedlichem Hintergrund die Fähigkeit besitzen, miteinander Vernunftargumente auszutauschen, ohne die Bedeutung der ethnischen oder religiösen Besonderheit zu missachten. Während die Religion heute für viele Menschen die Grundlage für eine kulturübergreifende Identität bildet, bestehen die Anhänger des Naturrechts darauf, dass Religionen genauso wie Staaten auf grundlegende Standards von Anstand, Gerechtigkeit und Menschenrechten verpflichtet werden.

Der Respekt des Naturrechts für die Ebene des sittlichen Handelns begründet das Subsidiaritätsprinzip und eine Wertschätzung für die moralische Bedeutung der Zivilgesellschaft. Es gibt sowohl moralische als auch gesetzliche und technische Grenzen der Staatsgewalt, und die Gesellschaft funktioniert dann am besten, wenn die Ressourcen einer Gemeinschaft durch ein geräuschloses Funktionieren der Zivilgesellschaft bereitgestellt werden. Gemeinschaften gedeihen nur dann, wenn die Zivilgesellschaft, der Staat und der Markt von Menschen gebildet werden, die staatsbürgerliche Tugenden gelernt haben, insbesondere Höflichkeit, Aufrichtigkeit, Respekt und Mitempfinden.

Das thomasische Naturrecht und die Evolution des Menschen

Eine zweite größere Herausforderung für das thomasische Naturrecht kommt von Darwin und der evolutionären Beschreibung des Ursprungs des Menschen her. Das thomasische Naturrecht hält in der Gegenwart weiter daran fest, dass die Schöpfung ontologisch von Gott abhängt, doch es kann die Welt der Natur nicht mehr als aus einer feststehenden Hierarchie von Arten zusammengesetzt betrachten. Die Arbeit Darwins und spätere naturwissenschaftliche Entdeckungen lassen es nicht zu, die Genesis im wörtlichen Sinne als eine Beschreibung des Ursprungs des Lebens auf Erden aufzufassen. Darwins Theorie der „natürlichen Selektion" beschreibt die Menschen als intelligente Lebewesen, die sich unter demselben Zwang, zu überleben und sich zu reproduzieren, entwickelt haben wie alle anderen Arten. Darwin richtete seine Aufmerksamkeit auf die Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und anderen Lebewesen. Intelligenz und Emotion haben sich in seinem Verständnis im Dienst der Anpassung entwickelt. Und er betrachtete den sozialen Bezug und die Kooperation als Derivate von Konkurrenz und Konflikt. Darwin betrachtete die Natur nicht mehr aus der Perspektive von Wesensbestimmungen, sondern er hatte Populationen im Blick, die durch Variationen gekennzeichnet sind. Ihn beschäftigten nicht mehr Formal- und Finalursachen, sondern die Auswirkungen von Material- und Wirkursachen auf das Verhalten des Menschen.

Die Tradition des thomasischen Naturrechts reagierte ambivalent auf Darwin und die späteren Evolutionstheorien. Die erste Antwort beinhaltete tendenziell eine ablehnende Auflistung von Ideologien, die die Darwin'sche Evolutionstheorie dazu benutzt haben, um eine reaktionäre Gesellschaftspolitik zu rechtfertigen. Darwins eigene Analyse des Evolutionsprozesses wies eine starke Abhängigkeit von der Behauptung Thomas Malthus' auf, dass Knappheitsbedingungen tendenziell dazu führen, dass die schwächsten Mitglieder einer Population (in Darwins Ausdrucksweise „ungeeignete Varianten") „aussortiert" würden. Sozialdarwinisten zogen daraus den Schluss, dass es langfristig zu menschlichem Elend führen würde, wenn man die natürliche Auslese der nicht Angepassten verhindere. Sie betrachteten die Rücksichtslosigkeit der Natur als normatives Modell der Gesellschaftspolitik. Doch Darwin selbst war davon überzeugt, dass das menschliche Sympathievermögen eine selektionistische Missachtung der Schwächsten nicht hinnehmen könne.

Naturrechtsethiker sind also gut beraten, wenn sie eine klare Trennungslinie zwischen den eigentlichen naturwissenschaftlichen Entdeckungen und den normativen Konsequenzen ziehen, die angeblich durch sie begründet sind. Die Naturrechtsethik ist den Ersteren gegenüber aufgeschlossen, widersetzt sich jedoch hartnäckig den Letzteren, insbesondere dem damit verbundenen Reduktionismus, ontologischem Naturalismus und moralischem Determinismus. Das natürliche Gesetz bietet ein philosophisch begründetes Koordinatensystem der Moral, in das Entdeckungen der Naturwissenschaften in angemessener Weise

integriert werden können und von dem her gegen deren ideologischen Missbrauch Widerstand geleistet werden kann.

Die zweite thomasische Antwort, nämlich eine kritische Aneignung der Evolutionstheorie, hat die These des moralischen Realismus zur Grundlage, dass die Wahrheit letztlich zur Wahrheit nicht in Widerspruch stehen kann. Wir können keine Ethik mehr auf der Basis einer Anthropologie betreiben, die uns als kulturelle, aber nicht als biologische Wesen begreift, deren Biogramm eine lange Evolutionsgeschichte widerspiegelt. Naturrechtstheorien gingen einmal davon aus, dass wir uns auf einem 10.000 Jahre alten Planeten befinden, dass unsere entfernten Vorfahren einst in einem paradiesischen Urzustand existierten und dass wir seit jeher im Zentrum des Universums leben. Keine dieser Behauptungen, von denen man einst überzeugt war, kann heute als wahr hingestellt werden. Die Tradition des thomasischen Naturrechts kann heute nur dann intellektuell vertreten werden, wenn sie auf der Grundlage eines evolutionären Theismus entwickelt wird, der davon ausgeht, dass sich der Schöpfer einer sich über Milliarden Jahre erstreckenden biologischen Evolution bedient hat, um Geschöpfe hervorzubringen, die der Liebe und der Erkenntnis fähig sind. Das Verständnis von Evolution als einem Prozess „emergierender Komplexität" arbeitet in einer Weise mit Begriffen wie „Finalität", „Sinn" und „Design", die die Rolle von „Zufall und Notwendigkeit" in den Evolutionsprozess mit einbezieht.

Die Evolutionstheorie liefert eine Reihe von biologischen Gründen dafür, warum wir von Natur aus auf bestimmte Arten von Gütern hin orientiert sind. Am offensichtlichsten betrifft dies leibliche Güter (langes Leben, gutes äußeres Erscheinungsbild, sinnliches Vergnügen usw.) und äußere Güter (Wohlstand, Ehre, Ansehen, Macht). Doch wenigstens in gewisser Hinsicht bezieht es sich auch auf das, was Thomas die Güter der Seele nennt (dazu zählen Verstandesvermögen, Wissen und Freundschaft). Die Natur des Menschen wurde langsam, im Lauf von Millionen von Jahren, so geformt, dass sie Charakterzüge aufweist, die, einzeln oder zusammen, als Anpassungsmerkmale oder Nebenwirkungen davon, zur Fähigkeit zur Reproduktion beitrugen. Die menschliche Intelligenz und die Kultur können menschliche Merkmale, die biologisch verankert sind, gestalten und lenken, doch sie überwinden sie nicht völlig. Die Naturrechtstheorie geht davon aus, dass unsere Art wie jede andere Spezies auch auf Überlebensfähigkeit im Evolutionsprozess hingeordnet ist. Doch die sozialen, emotionalen und kognitiven Fähigkeiten, die wir ausgebildet haben, machen es möglich, dass unser Verhalten höheren Zwecken als dem der Reproduktion dienen kann. Die aus dem Evolutionsprozess hervorgegangene Komplexität des Menschen hat uns mit einer Natur ausgestattet, die eine größere Erfüllung und einen tieferen Sinn in der Liebe zu Gott und dem Nächsten finden kann.

In einem evolutionären Kontext strebt das thomasische Naturrecht in seinem Verständnis der menschlichen Natur eine angemessene Flexibilität an und öffnet sich der Komplexität des für den Menschen Guten, denn es versteht unsere Wesensmerkmale als Ergebnisse eines komplexen und nicht geradlinig verlaufenden Evolutionsprozesses und nicht als das Produkt einer einfachen Blaupause der

Art, wie sie die Intelligent-Design-Bewegung vor Augen hat. Eine Naturrechtstheorie, die die Erkenntnisse einer Evolutionsbiologie aufnimmt, kann die Vielfalt innerhalb von Bevölkerungsgruppen in einer Weise schätzen, wie es ältere Auffassungen nicht tun konnten. Wenn sie ihr Augenmerk nicht auf das für den abstrakt aufgefassten Menschen *an sich* Gute, sondern auf das für besondere Individuen und deren Gemeinschaften *konkrete* Gute richtet, dann anerkennt sie damit, dass das sittliche Ideal einiger Menschen für andere unerreichbar sein kann.

Überlegungen, deren Ausgangspunkt die Evolution ist, betonen sowohl das Konfliktpotential als auch die Harmonie im Menschen selbst und in den sozialen Beziehungen nach außen. Die Wesensmerkmale des Menschen entwickelten sich nicht nach einer vorgegebenen inneren Harmonie. Die gegenwärtige Naturrechtstheorie unterstreicht die Bedeutung der Tugenden, um konkrete Güter in einer rechten Weise anzustreben. Deshalb legt sie besonderen Wert auf die Tugend der Klugheit, um die für jede einzelne Person verantwortungsvollste Lebensweise zu bestimmen.

Abschließende Überlegungen

Das Naturrecht in der thomasischen Tradition im besten Sinne bewahrt den moralischen Realismus und die ganzheitliche Auffassung des für den Menschen Guten von Thomas selbst und lässt sich ebenso von heutigen Erkenntnissen über die evolutive Grundlage dieses Guten und seinen gemeinschaftlichen und kulturellen Kontext inspirieren.

Das thomasische Naturrecht stellt bekanntermaßen eine Alternative zum moralischen Skeptizismus und Relativismus dar. Der moralische Skeptizismus stellt oft die ontologische These auf, dass die Wirklichkeit keine „moralische Struktur" aufweise, oder er vertritt die erkenntnistheoretische These, dass wir, selbst wenn es eine moralische Ordnung gäbe, nicht in der Lage sind, sie zu entdecken. Der moralische Relativismus vertritt die Ansicht, dass moralische Urteile nichts anderes sind als Vorurteile bestimmter Gruppen oder Traditionen. Die Naturrechtsethik ihrerseits geht von drei Behauptungen aus, die dem diametral entgegengesetzt sind: dass es eine der Wirklichkeit selbst innewohnende sittliche Ordnung gibt; dass die praktische Vernunft, sofern sie ihre Funktion in angemessener Weise ausüben kann, ein Wissen darüber erwerben kann, was gut und böse ist, und zwar sowohl in einem allgemeinen Sinn als auch konkret unter bestimmten Umständen; und dass es sittliche Wahrheiten wie etwa die Menschenrechte gibt, die kulturelle Schranken überschreiten und jede menschliche Gemeinschaft betreffen.

Folgende sittlichen Wahrheiten sind in der Natur des Menschen selbst verankert, wie sie von Gott mittels des Evolutionsprozesses geschaffen wurde: dass uns eine innere Würde zukommt, die in unserer Fähigkeit begründet ist, zu verstehen und zu lieben; dass wir uns dadurch entfalten, dass wir bestimmte Güter innerhalb der

Gemeinschaft erlangen; und dass wir Verantwortung füreinander und für uns selbst übernehmen. Wenn wir ein evolutives Weltbild und den kulturellen Pluralismus mit aufnehmen, dann gelangen wir dazu, das natürliche Gesetz in dynamischer, flexibler und umfassender Weise auszulegen.

Die zukünftige Gestalt des thomasischen natürlichen Gesetzes hängt davon ab, wie es auf zwei tiefgehende praktische Herausforderungen der gegenwärtigen Welt reagiert. Zunächst: Die größte Herausforderung für das natürliche Gesetz im Lauf des letzten halben Jahrhunderts betrifft die Sexualethik und die Ethik des Geschlechterverhältnisses. Uns wird die Gefahr immer mehr bewusst, dass Natur mit Kultur verwechselt wird und dass Werte als normativ erklärt werden, die tatsächlich kulturbedingte Einseitigkeiten und Werturteile darstellen. Eine genauere Kenntnis davon, wie die Kultur die Wahrnehmung der menschlichen Natur prägt, und davon, welche Vielfalt es sowohl kulturübergreifend als auch innerhalb einer bestimmten Kultur gibt, haben die Stereotypen der Geschlechterrollen in Frage gestellt, von denen man früher annahm, sie seien für immer im Wesen des Menschen verankert. Wenn das natürliche Gesetz die gleiche Würde und moralische Handlungsfähigkeit aller Menschen behauptet, dann muss die Herrschaft des Mannes eher als eine Verletzung und nicht geradezu als ein Ausdruck des natürlichen Gesetzes betrachtet werden.[4]

Zweitens steht das thomasische Naturrecht vor der neuen Herausforderung, eine ökologische Ethik in Ergänzung zur Sozialethik zu entwickeln. Unsere immer tiefere Einsicht in die Überlastung, der die Natur derzeit ausgesetzt ist, und die Anerkenntnis, dass die Erde unser natürlicher Lebensraum ist (und nicht bloß ein vorübergehender und zu ersetzender Aufenthaltsort), sind die Quelle für ein viel ernsthafteres Bemühen um eine ökologische Ethik, als es dies in den Naturrechtstheorien der Vergangenheit gegeben hat. Unser wachsendes Bewusstsein davon, wie viel von unseren sozialen, kognitiven und emotionalen Verhaltensweisen wir mit anderen Lebewesen gemeinsam haben, unterstreicht, wie sehr moralische und soziale Verantwortung leiblich verankert sind. Eine neue Betonung des *natürlichen* Kontextes des natürlichen Gesetzes lässt uns einen Standpunkt einnehmen, von dem aus wir den weit verbreiteten Missbrauch von Natur kritisieren und darauf bestehen können, dass wir unsere ökologische Verantwortung in ihrer ganzen Dimension übernehmen. Genauso wie die Gelehrten der Universität Salamanca das Gemeinwohl auf die Völkergemeinschaft ausdehnten, muss das natürliche Gesetz heute unser Bewusstsein vom Gemeinwohl so erweitern, dass es die ganze Erde umfasst. Wenn das thomasische Naturrecht zu mehr Engagement für die Sorge um die Natur selbst aufruft, muss es lernen, wie man für einen ökologisch verantwortlichen christlichen Humanismus eintreten kann, ohne die jetzt in die Kritik geratene Tradition eines christlichen Anthropozentrismus fortzusetzen.[5]

[1] Gemeint ist vermutlich der sog. „Mendikantenstreit", ausgelöst durch das Überhandnehmen der Bettelorden in manchen Städten (Anm. d. Ü.).

[2] Vgl. Sth II-II, q. 78, über das Zinsverbot (Anm. d. Ü.)

[3] Vgl. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Grand Rapids 1997, 262-265.

[4] Vgl. Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of Anathemas*, Washington D.C. 1999.

[5] Vgl. Michael S. Northcott, *The Environment and Christian Ethics*, New York 1996, bes. Kap. 7.

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

Natürliches Gesetz und Theologie im säkularen Kontext

Andrés Torres Queiruga

Es ist ein Gemeinplatz zu behaupten, dass das „natürliche Gesetz" alles sein kann: revolutionärer Impuls ebenso wie absolutistischer Bremsklotz. Viele betrachten es als eine wahre „Wachsnase", die sich je nach Interessen verformt, und andere meinen, es sei ein so vieldeutiger Begriff, dass er letztlich leer sei. Seine lange Geschichte zeugt von diesem Phänomen. Konkret: Die Säkularisierung der Moderne bedeutet eine radikale Veränderung der Perspektive, die ein neues Verständnis sowohl des Begriffes selbst als auch seiner theologischen Konsequenzen erfordert. Beim Versuch, dies zu leisten, werde ich mir die Veränderung der *wissenschaftstheoretischen* Perspektive und ihre ethischen Konsequenzen sowie jene des Offenbarungsbegriffs und dessen Folgen für das Verhältnis von Ethik und Lehramt vor Augen halten. (Ich werde im Folgenden die Ausdrücke „Moral" und „Ethik" synonym verwenden.)

I. Die traditionelle Erfahrung in säkularer Perspektive

Die Erfahrung einer tiefliegenden Ordnung, die die Wirklichkeit als *maat, rita, tao, lógos* ... bestimmt, findet sich in allen Kulturen. Trotz zahlreicher Mängel wird die Natur als ein Kosmos - und nicht als ein Chaos - betrachtet. Der Mensch verwirklicht sein Leben dann in richtiger Weise, wenn er sich ihr anpasst oder sie fortsetzt. Genauso wie wir nicht alles essen können, weil unsere „biologische Natur" das verhindert, so können wir uns auch nicht einfach irgendwie verhalten, denn unsere „Sozialnatur" verlangt nach Normen, die ihre echte Verwirklichung ermöglichen. Der Stoizismus, den Cicero bei den Römern populär gemacht hat, formulierte den Grundsatz: In Übereinstimmung mit der Natur leben ist gleichbe-

deutend mit: in Übereinstimmung mit dem *lógos* leben. Die ethischen Normen und die Gesetze des Staates stellen seine Konkretionen dar. Der Platonismus mit seinem an der Exemplarursächlichkeit orientierten Denken sagte im Grunde dasselbe. Das Christentum trat das Erbe dieser Sichtweise an und betonte dabei den der biblischen Offenbarung eigenen Personalismus. Und die Scholastik, vor allem Thomas von Aquin, brachte dies in die Form eines Systems, das die Theologie nachhaltig prägt.

Es ist ein Gemeinplatz, diesen Prozess in Erinnerung zu rufen, doch dies war nötig, um die radikale Wende, die sich mit der Moderne vollzogen hat, einzuordnen. Diese Wende betrifft zwei grundlegende Aspekte:

1. Die Säkularisierung vollzog den Bruch mit der bis dahin als fraglos und unauflösbar geltenden Ableitung des menschlichen Gesetzes vom göttlichen Gesetz: *etsi Deus non daretur.*
2. Die Bibelkritik führte zu einem veränderten Offenbarungsverständnis: Gott hat die Gebote nicht „diktiert". Wenn man dieser Veränderung nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt, führt dies zur Verwirrung. Denn die Lösung liegt nicht darin, dass man an Thomas von Aquin „Verbesserungen" vornimmt. Die Forschungsarbeiten, die seinen Reichtum und sein Potential aufzeigen, sind nützlich und sogar notwendig, doch sein Denken gehört dem vorsäkularen Paradigma an. Der Wandel betraf nicht einfach Akzentsetzungen und Detailfragen, es handelte sich vielmehr um eine Veränderung der Gesamtkonstellation. Eine erneute Aufarbeitung des Problems insgesamt ist nötig, sodass es im Kontext der säkularisierten Kultur verankert wird.

Bei meinem Klärungsversuch werde ich mich an die Analyse von Ángel Amor Ruibal (Santiago de Compostela, †1930), einem Denker, der ebenso unbekannt wie genial ist, anlehnen. Er - der sich sehr mit der modernistischen Problematik beschäftigte und nach einer tiefgreifenden Erneuerung der Theologie suchte - sichtet die klassische Theologie ausgehend von deren Verhältnis zur Philosophie gründlich und erkennt an, dass das Erreichte „so groß war, wie es damals nur sein konnte". Doch seine allgemeine Diagnose lautet, dass „man nicht nur nicht zu einem inkohärenten und künstlichen Synkretismus der vorgefundenen philosophischen Gedanken zurückkehren darf [...] mit der nicht weniger künstlichen unvermeidlichen Alternative zwischen Platon und Aristoteles, sondern dass *eine tiefgreifende Veränderung in der Theorie vom Sein und vom Erkennen nötig ist,* wobei mit Letzterer begonnen werden muss"[1].

Auf unser Thema bezogen, weist er auf die Notwendigkeit hin, den „platonischen Exemplarismus" zu überwinden, der - insgeheim oder offen - das zuinnerst zugrundeliegende Schema darstellt, welches die traditionelle Interpretation bestimmt und zwingend zu einer absteigenden Stufung führt: Genauso wie für Platon die Dinge einen Abglanz der Ideen darstellen, so wäre demnach auch das *ewige Gesetz* das Urbild des *natürlichen Gesetzes.* Auf diese Weise wird ein grundlegend deduktives Denken etabliert, das zur Folge hat, dass sich schließlich die Unbeweglichkeit, Universalität und Unantastbarkeit des ewigen Gesetzes im natürlichen Gesetz widerspiegeln.

Die Analyse geht viel stärker ins Detail[2], doch sie legt den Akzent darauf, die *Verkehrung* des realen Prozesses aufzudecken, denn „das natürliche Gesetz (und das auf ihm begründete Moralbewusstsein) darf nicht als Kopie eines Abstraktums in uns verstanden werden, sondern umgekehrt: Die Abstraktion ist unsere Leistung, sie ist abgeleitet vom Plan der Natur, der sich unserer Wahrnehmung der wirklichen Welt erschließt" (342). Das heißt: Das, was die Kopie eines vollkommenen und ewigen göttlichen Urbildes zu sein schien, wird als tastende und sich nach und nach entwickelnde Deduktion des Menschen entlarvt. Er begründet auf diese Weise eine realistische Reflexion, die direkt zur Reflexion im säkularen Kontext hinführt, denn *in der Welt als solcher* - das heißt auch „ohne an die Gottheit zu denken, ohne das Universum oder sich selbst als göttliches Werk zu verstehen" (341) - müssen die moralischen Werte, welche das Gesetz begründen, aufgefunden werden.

II. Realismus im Grundlegenden und Flexibilität in der Auslegung

Dieser radikale Perspektivenwechsel definiert die gegenwärtige Situation. Als Erstes begreift man, dass man in der Ethik oder der Moral nicht im eigentlichen Sinne vom *„natürlichen* Gesetz" sprechen kann, sondern von *„menschlichen* Gesetzen", die die natürliche Dynamik interpretieren, deren wahren ethischen Gehalt wir selbst entdecken müssen. Man sollte das betonen, denn die Sprache ist nicht unschuldig. Angesichts der Intensität des Bewusstseins, das unsere Kultur von der *Evolution* in der Natur und vor allem von der Geschichtlichkeit in der menschlichen Welt erlangt hat, gibt es keine feststehenden, als unmittelbar einsichtig eingeschriebenen Gesetze, sondern Dynamik und Beziehungen, die man deuten muss und die von ihrem Wesen her offen und in ständiger Anpassung an neue Situationen begriffen sind. Dies hat zwei entscheidende Konsequenzen:

Wenn man vom „natürlichen Gesetz" spricht, dann kann man damit nur menschliche Normen in Bezug auf die grundlegende Dynamik meinen, die sich als Anforderungen für die echte Verwirklichung einer jeden Person in jedweder Situation erweisen können. Doch allein diese Aussage zeigt unsere Distanz zu jener leichtfüßigen Sicherheit, mit der die Alten - auch die ersten Aufklärer - von natürlichen, unmittelbar einsichtigen (evidenten) und universalen Geboten sprechen konnten.

Es taucht das Problem auf, wie man einerseits die objektive Grundlage der Normen gegen jeden Voluntarismus und Rechtspositivismus gewährleisten und andererseits gegenüber einem jeden objektivistischen Absolutismus die *historische Veränderlichkeit* anerkennen kann. Dies ist möglich (gegen den Vorwurf des „naturalistischen Trugschlusses") dank des spezifischen, irreduziblen Charakters der ethischen Intentionalität. Denn die Ethik gehört zum Bereich der ursprünglichen Erfahrungen, welche die Phänomenologie (man denke an das „Prinzip aller Prinzipien") als solche aufgewiesen hat, die sich von sich aus

zeigen und dadurch ihre Legitimität erweisen. Doch, aufruhend auf der Ebene des *Vorverständnisses,* zeigen sich solche Erfahrungen niemals in reinem Zustand, als Begriffe für sich, sondern als „Momente" an den konkreten Begriffen. Dies wird nur mittels einer zweifachen Dialektik verständlich: der *transzendentalen* der begründenden Erfahrungen und der *kategorialen* der positiven Konkretionen.

Dies ist eine schwierige Dialektik, besonders im Bereich des Gefühls und des Willens, dem die Ethik angehört. Deshalb empfiehlt Ricœur, sie mithilfe der Intentionalität des Erkennens zu erläutern, die stets klarer ist.[3] Wenn Amor Ruibal nun vom *Sein* spricht, sagt er, dass es kein „Begriff", sondern eine „Notion" ist, das heißt eine ursprüngliche, athematische, höchst universale und unbegrenzte Erfahrung. Als solche kann sie nicht in reinem Zustand gegeben sein (es gibt kein „Sein als solches"); doch genau darum kann es sich als ein in jedem Begriff enthaltenes „Moment" konkretisieren (alles, was wir kennen, „ist"). Über die Notion des Seins hinaus erforscht er auch noch die „Notionen zweiter Ordnung" oder „notionalen Kategorien" wie etwa das „Leben" oder das „Bewusstsein". Sie stellen Vektoren der Dynamik des Seins dar, die sie, sobald sie in Erscheinung treten, orientieren und qualifizieren, aber niemals konkrete Verwirklichungen festlegen. Deshalb können sie sich als „Momente" in stets neuen Konkretionen ohne von vornherein festgesetzte Grenze verwirklichen: als pflanzliches Leben, animalisches Leben, göttliches Leben (derselbe *notionale* Wert - Leben - ist hier in unterschiedlichen *Begriffen* enthalten).[4]

Wenn man dies auf die Gotteserkenntnis anwendet, dann stellen sich Realismus und Flexibilität gleichermaßen ein: „So erscheint zum einen Teil die Möglichkeit, dass die menschlichen Begriffe etwas im Hinblick auf Gott ausdrücken können, indem sie die notionalen Werte des Seins und jener Vollkommenheiten als *etwas Absolutes* wiedergeben; und andererseits die Unmöglichkeit, dass die Vorstellungen - wenn nur verhältnismäßig und unter Wahrung *unendlicher Distanzen* - die Erhabenheit Gottes mittels der Winzigkeit der Kreaturen und ihrer begrifflichen Darstellungen bezeichnen können."[5]

Es ist sicherlich erhellend, dieselbe Dialektik auf die ethische Intentionalität anzuwenden. Tatsächlich ist es bezeichnend, dass Jacques Maritain, wenn auch in anderem Zusammenhang, fast gleichlautend von den ursprünglichen moralischen Regulierungen spricht als „einfachen Formen oder allgemeinen tendenziellen Bildern [...] *dynamischen Schemata* von moralischen Regeln in dem Maß, in dem die ersten oder ‚ursprünglichen' Notionen der Erkenntnis durch Konnaturalität in ihrem ersten Hervorbrechen dazu fähig sind"[6].

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in A Coruña, Spanien, ist Doktor der Philosophie und der Theologie. Von 1968 bis 1987 lehrte er Fundamentaltheologie und ist heute Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago de Compostela. Er ist Mitbegründer der Spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Auf Deutsch zugängliche Veröffentlichungen: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Frankfurt am Main 1996); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (Darmstadt 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: Monotheismus und Gewalt kontra Monotheismus und universale Brüderlichkeit in Heft 4/2009. Anschrift: Universidade de Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía, Praza de Mazarelos,15 782 Santiago, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.

Das kontrovers diskutierte Problem der Existenz eines „in sich Bösen", das heißt eines intrinsischen Bösen, erfährt von daher eine realistische und flexible Lösung. Gegenüber einem willkürlichen Voluntarismus vertritt Amor Ruibal die These: Ausgehend „von einem organischen Begriff der Welt" ist es logisch, dass „sich die Normen des Naturrechts in mehr oder weniger bestimmter Form dem Geist auferlegen, in der Weise, wie sich die Gesetze der physikalischen Natur in ihrem Bereich durchsetzen" (354). Doch der Realismus in der Grundlage selbst schließt jeden Absolutismus in der konkreten Verwirklichung aus, denn „der relative Charakter der Schöpfungsordnung muss zumindest auch den Begriff des natürlichen Rechts und der natürlichen Pflicht relativieren" (ebd.). So wie in der Ordnung des Seins gibt es auch in der Ordnung des Sollens lediglich die formale *Unwandelbarkeit* des Prinzips vom (Nicht-)Widerspruch: das Gute tun und das Böse meiden (340). Alles Übrige bleibt der radikalen Kontingenz dieser Schöpfung und dem geschichtlichen Wandel der Normen unterworfen, welche die Freiheit entdeckt, wenn sie auf die Dynamik antwortet, die der echten Verwirklichung des Menschen besser entspricht.

Um konkret zu werden: *An sich* gültig bleibt immer die grundlegende moralische Forderung: Wir müssen das Gute tun und das Böse meiden. Dagegen zu verstoßen wäre gleichbedeutend damit, der ethischen Intentionalität selbst zu widersprechen. Gültig bleiben auch die ersten Werte, aus denen diese Intentionalität entspringt, wie etwa das Leben zu respektieren oder die Gleichheit anzuerkennen. Doch hier bezieht sich die Absolutheit nur auf den „notionalen Gehalt", nicht auf alle konkreten Verwirklichungen, die bereits „begriffliche" Deutungen darstellen und je nach Umständen unterschiedlich sein können.

Dies bedeutet keinen Relativismus, denn es bleibt der *objektive* notionale Wert bestehen, der auf die Wirklichkeit verweist, um der Moralität seiner Verwirklichung als Maßstab zu dienen. Unter denselben Umständen ist *nur* jene Entscheidung moralisch richtig, die den notionalen Wert am besten verwirklicht. Dies formuliert Friedo Ricken gut: Er nennt die Umstände p und q, und die Entscheidung nennt er ϕ. *Ein deontisches allgemeingültiges Urteil muss lauten: „Jeder, für den ausschließlich* p und q zutreffen, soll ϕ *tun."*[7]

Weit davon entfernt, einen Relativismus zu befördern, ist das, was ausgeschlossen wird, lediglich ein abstrakter Apriorismus, denn er zeigt, dass *jede konkrete Entscheidung* in sich gut oder schlecht ist, andernfalls wäre sie widersprüchlich: Gerade deshalb, weil die Moralvorstellungen einen metaphysischen Wert darstellen, ist es nötig, dass sie sich dem Widerspruchsprinzip unterwerfen, sobald sie sich in einer gegebenen Ordnung von ethischen Beziehungen konkretisieren." (346)[8]

III. Autonomie der Moral

Seit Platons *Euthyphron* und dem althergebrachten „Es ist befohlen, weil es gut ist" war die induktive Auffassung von der Ethik als Entdeckung der in der

Dynamik der Natur eingeschriebenen Gesetze immer präsent. Doch erst seit dem *Etsi Deus non daretur* der Aufklärung hat sie sich effektiv als unmittelbar einleuchtend durchgesetzt. Es war gut, dass dies der Christ Hugo Grotius so zum Ausdruck gebracht hat, um zu betonen, dass die Formulierung *an sich* nicht atheistisch ist, sondern den Glauben an die *Schöpfung* widerspiegelt, sofern diese der Erkenntnis und Freiheit des Menschen anheimgegeben wurde. In Wirklichkeit war dies die aus der *Autonomie* der Schöpfung logisch entspringende Formulierung - die Autonomie, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur in Bezug auf die „geschaffenen Dinge", sondern auch in Bezug auf „die Gesellschaft selbst" feierlich verkündet wurde; denn sie haben „ihre eigenen Gesetze und Werte ..., die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss" (*Gaudium et spes*, 36).

Anfangs fiel es schwer, daraus die Konsequenzen zu ziehen, auch in Bezug auf die *Wissenschaft*, wie dies die Konflikte um Galileo Galilei und Charles Darwin zeigten. Doch heute ist es klar: Es gibt weder eine „religiöse" Astronomie noch Biologie. Und darüber hinaus wissen wir den *religiösen* Gewinn zu schätzen, der sich aus dem Verständnis ergibt, dass die Bibel kein wissenschaftliches Buch ist. Dasselbe hat sich mit der Moral zu vollziehen: Da sie gleichermaßen in der Schöpfung begründet ist, ist es die Aufgabe des Menschen, ihre Gesetze aufzuspüren. Sie erfordert es nicht, zwischen Gläubigen und Atheisten zu unterscheiden, sehr wohl aber verlangt sie die gemeinsame Anstrengung auf der Suche nach gemeinsamen Ergebnissen. Dies bedeutet *Autonomie der Moral.*

Was die Inhalte betrifft, muss man, auch wenn es zunächst befremden mag, folgende Konsequenzen ziehen:

1. Genauso wie für die Astronomie gilt auch hier, dass es keine „religiöse Moral" gibt. Im Prinzip haben ein Christ und ein Atheist keinen Grund, verschiedene Normen zu befolgen.
2. Wie die Bibel kein Astronomie- oder Biologielehrbuch ist, ist sie auch kein Moralhandbuch. Direkter Gegenstand der *Offenbarung* sind genauso wenig die moralischen Inhalte wie die Astronomie Josuas, sondern vielmehr die *Motivation* in Form des Rufes Gottes und seiner Hilfe, um sie zu erfüllen. Gott hat dem Mose die Gebote (die so sehr von der Umwelt beeinflusst sind) nicht „diktiert", und Paulus hat die Ethik der Stoa übernommen. Doch beide haben zu deren Erfüllung ermahnt.

Dennoch erweist sich das, was für die Wissenschaften bereits erreicht ist, für die Moral als nicht so leicht umzusetzen. Tatsächlich, so stellt Alfons Auer fest, verbleiben die offiziellen katholischen Dokumente „hinsichtlich des Bereichs des Sittlichen im Wesentlichen bei der herkömmlichen Auffassung"[9]. Das ist verständlich: Einerseits löst ein solch tiefgreifender Wandel der herkömmlichen Gewohnheiten die Angst aus, dass die Kirche ihrer Autorität beraubt und die Moral sich selbst überlassen wird; andererseits wäre es - ohne die Parallele zu leugnen - zu einfach, den Unterschied zu ignorieren, denn die gelebte religiöse Praxis ist unlösbar mit der Moral verbunden.

Deshalb ist es unverzichtbar, die grundlegende *Unterscheidung zwischen den Inhal-*

ten und der Motivation einzuführen. Die vorherige Aussage muss ergänzt werden: Es gibt keine „religiöse Moral", aber es gibt *eine religiöse Weise, die Moral zu leben.*[10] Die Religion diktiert nicht die Inhalte, doch sie verankert sie in einem spezifischen Kontext und begründet auf besondere Weise deren Erfüllung. Ob das Klonen moralisch gut ist, steht nirgendwo geschrieben, auch nicht in der Bibel. Dies herauszufinden stellt eine solidarisch zu erfüllende menschliche Aufgabe dar, der man sich im interdisziplinären Gespräch widmen muss, in dessen Verlauf Prozesse, Ziele und Folgen eingeschätzt werden. Doch zu wissen, *was* moralisch ist, ist keineswegs ohne Weiteres gleichbedeutend mit der *Entscheidung,* danach zu handeln. Das weiß sehr wohl jeder, der sich der Kapitalflucht schuldig macht, und auch jeder Vergewaltiger. Jede Weltanschauung motiviert und begründet auf je andere Weise die Erfüllung der Moral.

IV. Die Rolle der Religion in der Moral

Das, was - wie es hinsichtlich der Wissenschaften der Fall war - wie ein Verlust aussehen kann, erweist sich in Wahrheit als Gewinn: Es erfordert einfach, dass man die Art und Weise seiner Präsenz neu bestimmt. Das *Respektieren der Inhalte* bedeutet auch nicht, sie sein zu lassen, sondern mit vollem Recht am Dialog teilzunehmen. Das Neue besteht in der Anerkennung des Unterschieds zwischen *Entdeckung* und *Begründung.* Die Gründe einer moralischen Norm müssen ihre Basis in der eigenen Intentionalität haben. Habermas hat Recht, wenn er fordert, dass im öffentlichen Dialog auch die ethischen Wahrheiten, die im religiösen Kontext entdeckt wurden, ethisch *argumentativ begründet* werden müssen.

Deshalb kann die Kirche nicht das Deutungsmonopol für das (sogenannte) „natürliche Gesetz" für sich beanspruchen. Dies bedeutet aber nicht, ihren Einfluss auszuschalten. Als historische Geburtsstätte vieler moralischer Entdeckungen hat die Religion einen enormen Reichtum beizusteuern. Sie aus der öffentlichen Debatte auszuschließen wäre ein schwerwiegender Verlust. Es kommt darauf an, die Polemik zu vermeiden und sie durch den Dialog zu ersetzen, indem man Beiträge leistet und lernt. Es gibt zum Beispiel Aspekte wie die Gleichheit, den absoluten Wert der Person oder die Vergebung, die leichter vom Bekenntnis zu einem Gott als Vater und Mutter her wahrgenommen werden. Doch auch die Religion kann lernen. Die Verwiesenheit auf das Absolute, das sie hinsichtlich bestimmter Aspekte so empfindsam macht, kann sie hinsichtlich anderer auch blind machen: Das zeigten die Widerstände des Lehramtes inm 19. Jahrhundert gegen die Idee der Toleranz oder die Gewissensfreiheit.

In jedem Fall wird die *direkte und spezifische Beziehung zum Ethischen* auf der Ebene der Motivation hergestellt.[11] Man kann nicht an einen Gott glauben, der die Liebe ist, und dabei nicht alle Menschen, Mann und Frau gleichermaßen, als Geschwister behandeln. Man könnte sogar behaupten, dass das „Liebesgebot" die christliche Variante des Kant'schen *factum morale* darstellt. Hier ist die Verbindung zwischen Religion und Ethik nicht nur direkt und unauflöslich, sondern sie ermöglicht auch die Wiedererlangung ihres wahren Sinngehalts.

Die Auffassung von der Moral als Offenbarung von Inhalten hat faktisch dazu geführt, dass sie als von außen auferlegte Verpflichtung angesehen wurde, die sehr stark auf die Verteidigung der „Rechte Gottes" und auch der Kirche ausgerichtet war. Auf diese Weise bewirkte sie eine heteronome Auffassung der Motivation moralischen Handelns, die auf die Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe fixiert war. Das religiöse Interesse und die menschlichen Interessen erschienen so entgegengesetzt und unversöhnbar: Das für den Menschen Gute wäre so nicht immer das für Gott Gute, und der Wille Gottes wurde tendenziell als auferlegte Bürde, Bedrohung oder auch Verneinung des Menschlichen angesehen. Der ureigene Sinn der nachdrücklichen Betonung der Moral durch die Religion blieb so verdunkelt: die wahre Verwirklichung des Menschen anzumahnen und zu unterstützen.

Die Unterscheidung macht es möglich, den ursprünglichen Sinn wiederzuerlangen. Der Gott, der aus Liebe seine Schöpfung ins Dasein ruft, sucht nichts für sich selbst, sondern einzig und allein das Wohl der Schöpfung. Seine Ehre ist „das Leben des Menschen" (Irenäus von Lyon), und wir beleidigen ihn nur, „wenn wir gegen unser eigenes Wohl handeln" (Thomas von Aquin). So vieler Entstellungen im Lauf der Geschichte zum Trotz: Die gelebte sittliche Praxis der Christen ist es, dass *alles und allein das,* was für uns gut ist, auch für Gott gut ist. Jeder menschliche Fortschritt, ob nun auf kulturellem oder gesellschaftlichem Gebiet, im Bereich der Wissenschaften wie auf dem Gebiet der Nahrungsmittelproduktion oder der Befriedung der Welt, stellt gleichzeitig die Verlängerung des göttlichen Schöpfungs- und Heilshandelns dar.[12]

Wie der zwangsläufige Verzicht auf den Kirchenstaat ermöglicht es auch die Anerkennung der Autonomie der Inhalte sittlichen Handelns der Kirche, sich auf ihre spezifische Sendung zu konzentrieren: auf die Erfüllung jener ethischen Normen zu drängen und sie zu unterstützen, die wir gerade *in ihrer Eigenschaft als menschliche Normen* als die besten erkennen. Der anfängliche Widerstand, die Menschenrechtscharta zu unterzeichnen, weil sie Gott nicht erwähnt, machte sich diese Unterscheidung nicht bewusst. Deshalb konnte berichtigt werden: Die Zustimmung betrifft die *Inhalte,* die Kirche hat das Recht, an ihrer spezifischen *Motivation* festzuhalten.

V. Das Lehramt und der ethische Dialog

Eine andere Frage stellen die konkreten Probleme dar. Die Klarheit im Prinzipiellen stößt oftmals auf die Schwierigkeit der Verständigung über die Inhalte, denn auch die Ethik unterliegt dem „Konflikt der Interpretationen". Dieser Pluralismus ist ihr inhärent. Die Grenze verläuft hier nicht zwischen Glaube und Unglaube. Doch es kann vorkommen und es kommt tatsächlich vor, dass die Kirche einen bestimmten Inhalt als so eng mit Gott als der Grundlage der Motivation verbunden betrachtet, dass sie dessen Verneinung nicht akzeptieren kann. Dies war zum Beispiel beim Widerstand gegen die Kindstötung der Fall, der im Brief an Diognet erwähnt wird.

Leider sind nicht alle Fragen so eindeutig wie diese. Deshalb tauchen genau hier die wahren Probleme auf, und so führt allein der realistische und von gegenseitigem Respekt geprägte Dialog weiter. Die Kirche muss in Treue an der religiösen Intentionalität festhalten und vor ihrer umfassenden geschichtlichen Erfahrung profitieren. Sie muss diese Erfahrung als erhellendes Licht nutzen und nicht als Vorbehalt, um dabei gut zwischen Inhalten und Motivation zu unterscheiden. Die modernen Stolpersteine hinsichtlich dieser Inhalte erfordern eine Änderung von Haltungen, die unter dem Deckmantel einer „religiösen" Schlussfolgerung ein bloß kulturelles Erbe darstellen könnten, das heute nicht mehr legitim ist. Der Fall der Enzyklika *Humanae vitae* wurde zum paradigmatischen Warnruf.

Die Zurückhaltung, was den *indirekten* Bezug auf die Inhalte betrifft, und die Konzentration auf den *direkten* Bezug zur Motivation wird die Glaubwürdigkeit der Kirche erhöhen. Für sich selbst die Rolle des solidarischen Teilnehmers am Dialog anzuerkennen ohne so zu tun, als hätte man immer schon die Lösung für Probleme, die so neu sind wie die im Bereich der Bioethik, der neuen Sexualität, der Gleichberechtigung der Frau oder der Verteilung des weltweiten Reichtums, ist weit davon entfernt, ihrem Ansehen zu schaden; im Gegenteil: es würde ihre Autorität steigern. Zuzugeben, dass sie auch „Lernende" ist, was die neuen menschlichen Weisheiten betrifft, würde es erleichtern, dass sie als „Magistra in Menschlichkeit" aus der eigenen spezifischen Perspektive anerkannt wird. In der Tat eröffnet sich hier ein besonders lebhaftes Feld für den ethischen Dialog innerhalb der gegenwärtigen Kultur. Ich werde auf drei Punkte hinweisen, die eine detailliertere Erörterung verdienen würden.

Erstens: Die Schwierigkeit, die richtige Lösung für die neuen Probleme zu finden, erscheint so als ein allgemeines Problem der Menschheit, und eine Rechtfertigung kann sie lediglich ausgehend vom Gemeinwohl finden, nicht in der Auseinandersetzung zwischen partikularen Interessen oder dem Streit zwischen dem „fortschrittlichen Denken" und der Religion. Sehr schwerwiegende Fragen wie etwa die der Abtreibung oder der Geburtenkontrolle werden davon mit Sicherheit profitieren.

Zweitens würde der spezifische Beitrag der Religion zur *Letztbegründung* der ethischen Motivation klarer hervortreten. Als Sigmund Freud sich die Frage stellte, warum man moralisch handeln soll, wenn es zum eigenen Schaden ist, gestand er ein: „... dann weiß ich allerdings keine Antwort. Vernünftig war es natürlich nicht".[13] Max Horkheimer bestand unermüdlich darauf, dass die Antwort nur von einem absoluten Fundament her möglich ist.[14] Und selbst Jürgen Habermas stellt fest: „In *dieser* Hinsicht ließe sich vielleicht sagen: einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel."[15] Als Gesprächsangebot, ohne jeden Monopolanspruch, hat die Religion hier eine unzweifelhaft fruchtbare Möglichkeit.

Schließlich - und das ist vielleicht das Wichtigste - würde eine Zweideutigkeit beseitigt, die, so scheint es mir jedenfalls, den Dialog zwischen Philosophie und Theologie erschwert. Der Respekt der Religion gegenüber der ethischen Intentionalität macht gleichzeitig die Notwendigkeit des ethisch-philosophischen

Respekts vor der religiösen Intentionalität deutlich. Andernfalls erweist sich Klarheit als unmöglich. Der Dialog zwischen Marcel Gauchet und Luc Ferry[16] hat mir das ins Bewusstsein gerufen. Beide stimmen darin überein, dass sie die dauerhafte Existenz des Religiösen aus Erfahrung behaupten. Und Ferry behauptet auch gegenüber Gauchet, dass die religiösen Werte *irreduzibel* sind, doch er kann diesen irreduziblen Charakter schwer mit der „Transzendenz in der Immanenz" begründen, die ins bloß Ethische zurückzufallen droht.

Das stellt man auch bei Habermas fest. In seiner jüngsten Veröffentlichung stellt er die überraschende Kontinuität seines Gedankens in dieser Hinsicht fest und behauptet eine „methodische Grenze zwischen Glauben und Wissen"[17]. Er bekennt, dass er, ebenso wie Max Weber, vorschnell die „Privatisierung der Glaubensmächte" und deren Auflösung „in die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantworungsethik" verkündet habe.[18] Doch er fokussiert die Diskussion letztlich immer auf die ethisch-politische Wertigkeit. Ich glaube, dass damit ein echter Dialog unmöglich wird, denn wie im Fall des Szientismus taucht hier die typisch reduktionistische Dialektik wieder auf: Je mehr Fortschritte die Ethik macht, umso mehr weicht die Religion zurück. Schließlich tendiert sie gegen Null. In Spanien hat dies José Antonio Marina deutlich zum Ausdruck gebracht: Als Abkömmling der Religion wäre die Ethik deren „Vatermörder".[19]

Die harten Lehrjahre, welche die Religion durchlaufen musste, bis sie die Autonomie der Wissenschaften und der Ethik respektierte, können heute die Aufforderung dazu sein, dass auch diese ihr ihrerseits Respekt erweisen. Dies wäre ein Gewinn für alle Seiten zum Wohl der Menschheit.

[1] Ángel Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filosofia y el Dogma,* 10 Bde.; Bde. I-VI: Santiago 1914-1921; Bde. VII-X: Santiago 1933-1936. Ich zitiere nach der neuen Ausgabe: Bd. VII, Santiago 2000, 277.

[2] Vgl. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales,* aaO., Bd. II, 295-360; ich führe die entsprechenden Seitenzahlen im Text in Klammern an. Vgl. auch José Manuel Caamaño, *Necesitad y libertad. La ley natural en la obra de Ángel Amor Ruibal,* in: Estudios Eclesiásticos 320 (2007), 39-83.

[3] Vgl. Paul Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld,* Bd. I, Freiburg 1971, 110f.

[4] Dies erläutere ich in: *Dieu comme „personne" d'après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal,* in: Marco M. Olivetti (Hg.), Intersubjectivité et Théologie philosophique (Archivio di Filosofia), Padua 2001, 699-712.

[5] Unveröffentlichter Text; die Hervorhebungen stammen von mir.

[6] Jacques Maritain, *L'Homme et l'etat,* Paris 1953, 86.

[7] Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik,* Stuttgart ^{3}1998, 184 (§ 239).

[8] Letztlich anerkennt dies auch die Internationale Theologenkommission (1980, Nr. 80): „Gewiss ist jede Sünde *contra naturam,* insofern sie sich dem rechten Vernunftgebrauch widersetzt und die echte Entwicklung der menschlichen Person behindert."

[9] Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube,* Düsseldorf 1971, 160; vgl. 160-163.

[10] Dies habe ich untersucht in: *Moral e relixión. Da moral relixiosa á visión relixiosa da moral,* in: Encrucillada 28/136 (2004), 5-24 (ins Kastilische übersetzt und systematisiert: *Moral y*

religión. De la moral religiosa a la visión religiosa de la moral, in: Selecciones de Teología 44 [2005], 83-92).

[11] Das trifft bereits auf die ethische Intentionalität zu. Die Vorstellung von der Schöpfung als freier Entscheidung Gottes zum Wohl der Menschen macht deutlich, dass die Wirklichkeit *an sich selbst* zur ethischen Verwirklichung berufen ist. Damit steht sie im Widerspruch zur positivistischen Auffassung einer „axiologischen Neutralität", welche nur mittels des naturalistischen Fehlschlusses zum Ethischen gelangen würde.

[12] Dies bringt wunderschön der Theonomie-Begriff im Verständnis von Paul Tillich zum Ausdruck: Für ihn ist sie die „autonome Vernunft, die mit ihrer eigenen Tiefe verbunden ist": Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 103. Wenn man die Wirklichkeit als Schöpfung aus Liebe versteht, dann ist die Theonomie die Synthese von Autonomie und Heteronomie, sodass ein und dasselbe moralische Handeln in zwei unterschiedlichen Sprachspielen zum Ausdruck gebracht werden kann: als Gutes für den Menschen im säkularen Sprachspiel und als Wille Gottes im religiösen.

[13] Brief an James J. Putnam vom 8. Juli 1915, in: Sigmund Freud, *Briefe 1873-1939*, ausgew. u. hg. von Ernst und Lucie Freud, Frankfurt am Main 1968, 321.

[14] Er zeigt auf, dass der Kernbestand der Moral letztlich auf einer theologischen Basis aufruht. Vgl. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, Frankfurt 1974, passim, z.B. im Beitrag „Religion und Philosophie", 235f.

[15] Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, 110-126, hier 125.

[16] Marcel Gauchet/Luc Ferry, *Le religieux après la religion*, Paris 2004.

[17] Jürgen Habermas, *Philosophische Texte*, Bd. 5, Frankfurt am Main 2009, 32.

[18] Habermas, *Philosophische Texte*, aaO., 433.

[19] Vgl. Andrés Torres Queiruga, *Ética y religión: "vástago parricida" o hija emancipada?*, in: Razón y Fe 249/1266 (2004), 295-314.

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

Ein transzendentalphilosophischer Zugang zur Naturrechtslehre des Thomas von Aquin

Eberhard Schockenhoff

In der Tradition der katholischen Moraltheologie bezeichnet der Begriff einer „Naturrechtsethik" eine kognitive Moraltheorie, die an der Wahrheitsfähigkeit und universalen Geltung sittlicher Urteile festhält. Ihre normativen Aussagen

gründen sich weder auf die emotionalen Stellungnahmen (Emotivismus) oder ein intentionales Wertfühlen (Wertphilosophie) der Menschen, noch auf rein prozedurale Verfahren einer intersubjektiven Vernunft (Diskursethik). Vielmehr bezieht sich die Theorie der *lex naturalis* auf ein objektives Fundament, das ihr in der Natur des Menschen und in dessen wesensgemäßen Lebenszielen vorgegeben ist. Diese Basisannahme zieht in der modernen Ethik jedoch eine Fülle kritischer Einwände auf sich, die der Versuch einer transzendentalen Neubegründung der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz zu beachten hat.

Einer Argumentation, die nach der Relevanz des Natürlichen für die individuelle Lebensführung des Menschen und die normative Ordnung seiner gemeinschaftlichen Existenz fragt, liegt die Idee zugrunde, die Prinzipien des ethischen Lebens und der Rechtsordnung auf die spezifische Eigenart einer allen Menschen gemeinsamen Natur zu beziehen. Die neuscholastischen Naturrechtslehren setzten dabei voraus, dass die gemeinsame Natur des Menschen eine feststehende, in ihrem Umfang, ihrem Inhalt und ihrer normativen Relevanz klar bestimmbare Erkenntnisgröße ist. Diese Annahme benennt ein grundlegendes Problem naturrechtlicher Ethikentwürfe, denn der Begriff „Natur" ist von sich aus keineswegs eindeutig. Es bedarf vielmehr einer durchgängigen Unterscheidung zwischen den unhintergehbaren Mindestbedingungen, die als transzendentale Voraussetzungen moralischen Subjektseins anzusehen sind, und den anspruchsvolleren Konzeptionen des guten Lebens, die ein unverzichtbarer Teil der personalen Identität des Einzelnen sind.

I. Die Vorstellung des „naturgemäßen Lebens"

Aus dem etymologischen Hinweis auf den Ursprung, der in der Grundbedeutung des Wortes (von *nasci* = geboren werden) anklingt, geht zunächst noch nichts über die bleibende, dem Menschen wesensgemäße Ordnung seines Daseins hervor. Selbst dort, wo man den Naturbegriff von dem paradiesischen Mythos des Ursprünglichen und Unverbrauchten her versteht, kann die Formel des „naturgemäßen Lebens" entgegengesetzten Absichten dienen. Sie reichen von einer pessimistischen, rückwärtsgewandten Gegenwartsanalyse bis zu den nach vorne weisenden Gesellschaftsutopien, die das Spektrum der politisch-sozialen Ideengeschichte der Neuzeit geprägt haben. Als Beispiel für die erste Möglichkeit mag der antike Philosoph Seneca stehen, der alle zivilisatorischen Errungenschaften seiner Zeit, angefangen von Häuserbau, Landwirtschaft und Viehzucht über Handwerk und Kunst bis zu Grundbesitz und Privateigentum zu den „unnatürlichen" Lebensweisen zählte, in die das römische Volk durch die Abkehr von den glücklichen Zuständen der Vorzeit gefallen ist.[1] Die utopische Variante findet sich am Ende des Ancien Régime in Rousseaus *Du contrat social* (1762). Die arkadische Idylle der Natur versinnbildlicht darin die heitere, gelöste Stimmung, in der freie Citoyens nach der Fiktion des Gesellschaftsvertrags in einem die bürgerliche Gesellschaft konstituierenden Grundakt ihre individuellen Rechte,

darunter vor allem das auf persönliche Sicherheit und privaten Besitz, für alle künftigen Zeiten festschreiben.[2]

Ein ähnlicher Widerspruch zeigt sich innerhalb der antiken Ethik, wenn die Stoiker im Namen der Natur eben das zurückweisen, was die epikureischen Philosophen als naturgemäße, dem körperlichen und seelischen Wohlbefinden förderliche Lebensweise empfehlen. Während diese den Menschen in seiner empirischen Natur als Bedürfniswesen in den Blick nehmen, will die stoische Ethik durch ihre geistlichen Exerzitien den Menschen dazu anleiten, die Herrschaft seiner Vernunft über die Welt seiner Triebe und Leidenschaften aufzurichten und darin seine eigentliche Bestimmung als Mensch zu erkennen.[3] Dieser Widerspruch zwischen dem Menschen als empirischer Bedürfnisnatur und als idealer Vernunftnatur, der in der Neuzeit in Kants Ethik als radikale Dichotomie wiederkehrt, benennt eine erste grundsätzliche Alternative, vor der alle Naturrechtslehren stehen.

II. Die teleologische Deutung der Natur

Eine *dritte* Möglichkeit, die vor allem in der aristotelisch-thomanischen Tradition Bedeutung erlangte, sieht den Menschen in seiner leib-seelischen Existenz und deutet ihn so als eine psycho-physische Lebenseinheit unter dem Primat der Vernunft. Diese Konzeption eröffnet sich dem philosophischen Denken, nachdem Aristoteles die apriorische Wesensschau der platonischen Ideenlehre zu einer teleologischen Metaphysik umgebildet hatte. Der Naturrechtsgedanke kann so in eine Weltdeutung eingebettet werden, aus der ihm materiale Inhalte für alle Wirklichkeitsbereiche zufließen. Jedes Lebewesen hat nach dem Grundsatz der aristotelischen Naturbetrachtung eine ihm wesensgemäße Form, die in ihrem materiellen Substrat der Möglichkeit nach angelegt ist und durch einen zielgerichteten Werdeprozess aktualisiert wird. Für die Tiere und Pflanzen fällt dieser Prozess mit ihrem organischen Wachstum ineins, durch das sie ihre eigene Entelechie, also die Vollendung ihrer zweckmäßigen Gestalt erreichen. Beim Menschen schließt die artgemäße Bestimmung seiner Natur, d.h. sein spezifisches *telos*, darüber hinaus die Entfaltung seiner Vernunft ein, die zur wesensgemäßen Bestimmung des Menschseins gehört. Der „Zweck" eines Seienden bezeichnet nämlich immer die Entwicklung seiner Natur in ihrer höchsten Möglichkeit, wobei das Naturgemäße von Aristoteles nicht mehr als das Ursprüngliche, sondern als das Vollendete im Sinne des bestmöglichen Zustands eines Dinges oder Lebewesens gesehen wird.

Thomas folgert daraus für die Bestimmung des Menschen: „Das Gut des Menschen liegt im *secundum rationem esse*, in einem Leben nach Maßstäben der Vernunft, während das Schlechte *praeter rationem*, außerhalb der Vernunft, liegt."[4] Das Natürliche ist somit das Vernunftgemäße, eine in den naturhaften Strebenszielen, den *inclinationes naturales* angelegte Vollendung, die von der praktischen Vernunft als wesensgemäße Entfaltung des Menschlichen erkannt

wird. Gemäß dem Axiom *bonum habet rationem finis* (= das Gute hat den Charakter eines Zieles) erfasst die praktische Vernunft das Gute als eine dem Menschsein und seinen natürlichen Strebungen innewohnende Vollendungsmöglichkeit, die auf die Identität von Humanität, Sinnlichkeit und Vernunft zielt.[5] Die praktische Vernunft befiehlt den natürlichen Neigungen nicht von außen, indem sie diese unterdrückt, wie es beim Beherrschten der Fall ist, der seine Affekte der Vernunftkontrolle unterwirft. Vielmehr entfaltet sie sich *in* den natürlichen Strebungen, *in* dem Verlangen nach Selbsterhaltung und Fortpflanzung, nach Anerkennung und Liebe, nach Freundschaft und Gemeinschaft und schließlich *im* Streben nach Erkenntnis der Wahrheit, um diese naturhaften Tendenzen dem *optimum potentiae,* dem äußersten Sein-Können menschlicher Fähigkeiten entgegenführen. Nur als von der Vernunft durchformtes Streben gehören die *inclinationes naturales* zum natürlichen Gesetz, so wie umgekehrt moralisches Fehlverhalten daraus hervorgeht, dass sich die Leidenschaften der Integration durch die Vernunft widersetzen.[6]

III. Das für den Menschen Gute

Der Standardvorwurf gegen das Naturrecht trifft auf eine Ethik nicht zu, die das Gute als das Vernunftgemäße und als das äußerste Seinkönnen menschlicher Grundfähigkeiten bestimmt. Die „Natur" des Menschen wird dabei nämlich nicht mehr im Sinne einer statischen Wesensordnung gedacht, wie sie die neuscholastische Naturrechtsethik voraussetzte. Vielmehr ist die wesensgemäße Natur des Menschen als ein Ensemble dynamischer Entwicklungsmöglichkeiten interpretiert, die dieser innewohnen und durch das eigenverantwortliche Handeln des Menschen aktualisiert werden sollen. Wenn auf diese Weise das moralisch Gute als Zielbestimmung eines Entwicklungsprozesses gedacht wird, der die in der menschlichen Lebensform bereitliegenden Möglichkeiten verwirklicht, geht der Vorwurf der *naturalistic fallacy* ins Leere. Unter dieser Voraussetzung gibt es nämlich keine Dichotomie zwischen *facts* und *values,* zwischen bloßen Tatsachen und der Eigenschaft des moralisch Wertvollen, die ihnen von außen zugesprochen würde. Denn das Gute und Wertvolle - das Erreichen des Zieles - ist in der Natur eines Seienden selbst angelegt. Das Gute ist jeweils der Vollendungszustand eines Seienden. Im Fall des Menschen bedeutet dies: Das für den Menschen Gute meint eine vernunftgemäße Existenz, die die höchsten Möglichkeiten der menschlichen Lebensform verwirklicht. In der gegenwärtigen Thomasauslegung

Eberhard Schockenhoff, geb. 1953, ist Professor der Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Er ist Herausgeber der Zeitschrift für Medizinische Ethik und Mitglied im Deutschen Ethikrat. Zahlreiche Publikationen zu Grundfragen der Ethik und konkreten Problemen der medizinischen Ethik. Zuletzt erschien: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen (2009). Anschrift: Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für Systematische Theologie, AB Moraltheologie, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg.
E-Mail: Eberhard.Schockenhoff@theol.uni-freiburg.de.

wird dies durch die Idee des *human fulfillment* ausgedrückt, das in der Verwirklichung irreduzibler Basisgüter erreicht wird, die den natürlichen Strebenszielen des Menschen entsprechen.[7]

IV. Thomas und Kant

Der Ansatz einer transzendentalen, an Kants kritischer Moraltheorie geschulten Interpretation der thomanischen Naturrechtslehre geht von zwei Voraussetzungen aus. Er anerkennt *erstens* die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft, die gegenüber der spekulativen über eigene Prinzipien und Urteilsformen verfügt, die nicht aus dieser ableitbar sind. Moralische Werte und praktische Güter werden nicht zuerst von der theoretischen Vernunft auf spekulativem oder empirischem Weg erkannt, um dann sekundär wie ein technisches Wissen von der praktischen Vernunft „angewandt" oder „umgesetzt" zu werden. Vielmehr erfasst die praktische Vernunft moralische Werte und grundlegende Güter aus ihrer eigenen Erkenntnislogik, die von der einer theoretisch-spekulativen Metaphysik und der szientistisch-empirischen Vorgehensweise der Naturwissenschaften spezifisch verschieden ist.

Die *zweite* Prämisse, die eine transzendentale *relecture* der thomanischen Naturrechtslehre von Kant übernimmt, liegt in ihrem Ausgangspunkt beim Menschen als dem handelnden Subjekt. Sie fragt nach den unhintergehbaren Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um das freie Handeln des Menschen als eines eigenverantwortlichen moralischen Subjektes zu ermöglichen. Dieser Ansatz bei der moralischen Handlungsfähigkeit des Menschen entspricht der Perspektive, die von Thomas selbst im Prolog zum zweiten Hauptteil der *Summa theologiae* gewählt wird, der der Entfaltung der Ethik gewidmet ist. Der Mensch soll in ihr - so skizziert Thomas sein theologisches Programm in diesem Prolog - entsprechend dem Umstand, dass er selbst der Ursprung seiner Handlungen ist, als Bild Gottes betrachtet werden, sofern er nämlich einen freien Willen und Macht über sein Handeln hat.[8] Sowohl die Betonung der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft wie auch der Ansatz bei der sittlichen Freiheit des Menschen und seiner moralischen Handlungsfähigkeit benennen innere Anknüpfungspunkte der thomanischen Ethik für eine transzendentale Interpretation, die nach den unhintergehbaren Voraussetzungen fragt, unter denen der Mensch im eigenverantwortlichen Handeln seine wesensgemäße Vollendung finden kann. Kurz: Die thomanische Naturrechtsethik, wie sie sich aus kantischer Perspektive deuten lässt, fragt nach den unhintergehbaren Bedingungen der Möglichkeit freien sittlichen Handelns. Da der Mensch kein reines Vernunftwesen ist, sondern seine Bestimmung zum vernunftgemäßen Dasein unter den Bedingungen einer körpergebundenen Existenzweise führen muss, gehören die grundlegenden Güter, die seine sittliche Freiheit bedingen, sowohl der Sphäre des geistigen wie der des leiblichen Lebens an. Sie umfassen zunächst das physische Leben als das schlechthin fundamentale Gut, das auch die geistigen Akte der Person trägt und ermöglicht wie auch die

Freiheit von Zwang, Unterdrückung und Nötigung, die eine indispensable Vorbedingung für das ungehinderte Streben nach Wahrheit ist. Beide Voraussetzungen moralischer Handlungsfähigkeit - der Schutz der leiblichen Güter der menschlichen Person wie die Anerkennung ihrer Freiheitsrechte - werden von Kant im Begriff der Menschenwürde zusammengefasst. Dieser zentrale Terminus weist einen sachlichen Berührungspunkt mit der thomanischen Ethik auf, auch wenn er in dieser nicht die beherrschende Stellung einnimmt, die ihm bei Kant zukommt.

V. Grundlegende Güter und moralische Werte

Die beiden genannten Voraussetzungen einer transzendentalen *relecture* der thomanischen Naturrechtslehre erscheinen im Horizont der zeitgenössischen Philosophie wohlbegründet. Zugleich markieren sie deutliche Unterschiede sowohl zu einer rein empirisch-pragmatischen Ethikauffassung wie auch zu dem Versuch einer umfassenden Moralbegründung aus den spezifischen Erkenntnisquellen des christlichen Glaubens (biblische Offenbarung, Tradition, kirchliches Lehramt). Das szientistische Weltbild der modernen Naturwissenschaften erfordert einen distanzierten Betrachter, der den von ihm untersuchten Gegenständen teilnahmslos gegenübersteht. Der Anspruch der naturwissenschaftlichen Methode verlangt geradezu, dass der Beobachter sich selbst und sein Wahrnehmungsvermögen von den beobachteten Gegenständen abzieht. Die Welt erscheint diesem „Blick von Nirgendwo" (*Thomas Nagel*) als eine *tabula rasa,* als leere Leinwand, auf die die menschliche Subjektivität ihre Einstellungen projiziert.[9] Von der empirischen Beobachtung reiner Tatsachen, die als *facta bruta* gelten, führt unter dieser Voraussetzung kein Weg zur Erkenntnis objektiver moralischer Werte oder grundlegender praktischer Güter, die normativ bedeutsam sind. Ein genuin praktisches Weltverhältnis ist dagegen nicht aus einer reinen Beobachterperspektive möglich. Es öffnet sich erst durch die Teilnahme an einer gemeinsamen Lebenspraxis, deren notwendige Implikationen transzendentale Argumentationsmuster in der Ethik aufdecken können. Aus dieser Teilnehmerperspektive erscheinen praktische Güter und die naturhaften Strebensziele des Menschen - oder mit einem außerhalb des akademischen Ethikdiskurses populären Begriff: moralische Werte - als Bestandteile der gemeinsamen Welt. Als solche werden sie von der praktischen Vernunft erfasst, die zu ihrer Verwirklichung motiviert, ohne dass man zu ihrer Erklärung zu dubiosen ontologischen Entitäten nach Art platonischer Ideen Zuflucht nehmen müsste.

Moralische Güter oder Werte sind real als von der praktischen Vernunft erkannte Gegenstände menschlichen Strebens, sie gehören einem eigenständigen Wirklichkeitsbereich an, der die Sphäre des gemeinsamen moralischen Handelns darstellt. Wie es unter den menschlichen Tätigkeitsformen die Praxis als ausgezeichnete Weise kommunikativen Handelns neben dem reinen technischen Herstellen gibt, so kennt die ontologische Landkarte neben der Welt der natürlichen

Dinge und der gegenständlichen Produkte den Bereich praktischer Güter, deren Verwirklichung das Ziel menschlichen Handelns ist. Das praktisch-ethische Weltverhältnis, das sich im kommunikativen Handeln erschließt, setzt somit eine reichhaltigere Ontologie voraus, als dies im naturwissenschaftlichen Weltbild der Fall ist.[10] Die Erkenntnis praktischer Güter und wahrhaft erstrebenswerter Lebensziele, die dem Menschen naturgemäß sind, erfolgt durch eine spezifische Erkenntnishaltung, wie sie der praktischen Vernunft eigen ist. Wenn eine von Thomas und Kant her gedachte *natural-law-theory* auf dem Unterschied besteht, der zwischen praktischen Urteilen über unser Handeln in der Welt und empirischen Erkenntnissen über die Welt besteht, tut dies der Bedeutung der letzten keinen Abbruch; die Relevanz der naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode für das moderne Weltbild ist unbestreitbar. Ein szientistischer Rationalitätstypus kommt allerdings an seine Grenzen, wo es um die Erkenntnis von Gut und Böse und die Bewertung moralischer Handlungsgründe geht. Sollen Fragen der praktischen Lebensorientierung nach den Methoden empirischer Naturerkenntnis beantwortet werden, liegt einem solchen Versuch ein logischer Fehlschluss zugrunde, der auf einen fundamentalen Kategorienfehler hinausläuft. In Anlehnung an den umgekehrten Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses kann man diese Verwechslung zweier Wirklichkeitssphären und Rationalitätstypen die *fallacy of naturalism*, den Irrtum einer naturalistischen Weltanschauung nennen.

VI. Grundbedingungen einer spezifisch menschlichen Existenz

Auch die zweite Voraussetzung einer transzendentalen *natural-law-theory* im Ausgang von Thomas und Kant, der Ansatz bei der moralischen Handlungsfähigkeit des Menschen, der den normativen Gehalt der jedem Menschen eigenen Würde ausmacht, erfordert eine Unterscheidung. Diese grenzt sie von einem essentialistischen, ungeschichtlichen Naturrechtsdenken ab, das aus einer statisch gedachten Natur des Menschen verpflichtende Folgerungen für die persönliche Lebensgestaltung und die gesellschaftliche Ordnung ableiten möchte.

Der Gedanke der Menschenwürde wird vielmehr im Sinne eines Minimalbegriffs ausgelegt, der nur die indispensablen Voraussetzungen einer spezifisch humanen Existenzweise schützt. Er benennt die initialen Bedingungen, die dem Menschen ein eigenverantwortliches Leben gemäß der Vernunft ermöglichen, indem er ungehindert nach den grundlegenden praktischen Gütern (Leben, Freundschaft, Sexualität, Fortpflanzung, Spiel, Muße, wissenschaftliche Erkenntnis und Suche nach Wahrheit) strebt, in denen sich sein Dasein vollenden kann. Eine transzendental interpretierte Naturrechtslehre enthält jedoch kein umfassendes Konzept des guten Lebens, sondern gibt den Raum für anspruchsvollere anthropologische Gesamtdeutungen frei, wie sie einer christlichen Ethik durch das biblische Menschenbild und seine Sinndeutung menschlicher Grunderfahrungen (Zweigeschlechtlichkeit, Sexualität, Gesundheit, Krankheit, Zusammenleben zwischen

Armen und Reichen, Umgang mit Fremden, Einstellung zu Macht und Besitz usw.) vorgegeben sind.

[1] Vgl. vor allem die Schilderungen in Senecas 90. Brief (vgl. *Epistulae morales* 90,4; 90,44ff.) und dazu Felix Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, 1. Bd.: Altertum und Frühmittelalter, Zürich 1954, 215-218.

[2] Vgl. dazu Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1977, 76-79.

[3] Vgl. dazu Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991 (franz. Original: *Exercises spirituels et philosophie antique*, Paris 1981).

[4] Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, 18,5.

[5] Vgl. Thomas von Aquin, *De Veritate* 21,1 und dazu Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford 1996, 182-189.

[6] Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, 94,2 et ad 2.

[7] Zur Kritik des neuscholastischen Verständnisses der *lex naturalis* vgl. Martin Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung autonomer und theologischer Ethik*, Innsbruck/Wien 1985, 36-42; zum dynamischen Charakter der thomanischen Ethik vgl. Henry B. Veatch, *Natural is-ought-question*, in: ders., Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy. Occasional Essays and Papers, Washington 1990, 293-311, bes. 302ff; René Antoine Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1958, 47f. und Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law*, aaO., 196ff.

[8] Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, Prologus und I, 21,1 ad 2.

[9] Vgl. John H. McDowell, *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt am Main 2002, 39ff.

[10] Vgl. McDowell, *Wert und Wirklichkeit*, aaO., 70 und 139ff.

Naturrecht und Bioethik[1]

Ludwig Siep

In der modernen bioethischen Diskussion sind die Fragen des klassischen und neuzeitlichen Naturrechts in mehrfacher Weise präsent. Zum einen geht es ja um tiefgreifende Veränderungen der „Natur", d.h. der vom menschlichen Willen bisher noch unabhängigen Eigenschaften und Prozesse der unbelebten und vor allem der belebten Welt, einschließlich der Konstitution des menschlichen Körpers und der Reproduktion der Gattung. Es stellt sich also die Frage, ob es sich dabei um beliebiges Material oder um wertvolle Eigenschaften und Strukturen handelt, die moralisch und rechtlich Berücksichtigung verdienen. Zum anderen erhebt sich im Zeitalter zunehmender technischer Verfügung und demokratischer

Normsetzung die Frage des „von Natur Rechten". Gibt es Normen, die veränderlichen Setzungen demokratischer Mehrheiten oder auch der von Richterwahlen und „herrschenden Rechtsauffassungen" beeinflussten Gerichte entzogen sind? Naturrechtskonzeptionen, vor allem der europäischen Neuzeit, die auf den Begriff einer wertvollen, zweckmäßigen und „handlungsorientierenden" äußeren Natur verzichten und sich stattdessen am Wesen („Natur") der menschlichen Vernunft orientieren, haben an solchen unveränderlichen Normen bekanntlich festgehalten.

Ein Naturrecht in *beiden* Bedeutungen ist auch heute noch vor allem in christlichen Traditionen vertreten - im katholischen Naturrecht oder im protestantischen Schöpfungsethos („Schöpfung bewahren"). Dabei reagieren auch scheinbar „orthodoxe" Positionen, die oft als unveränderte Fortschreibung der vorneuzeitlichen Metaphysik dargestellt werden, durchaus auf Veränderungen im naturwissenschaftlichen Weltbild (etwa der Evolutionstheorie) und im historischen Bewusstsein (Wertewandel). So schrieb der derzeitige Papst und damalige Kardinal Joseph Ratzinger in seiner Vortragssammlung *Werte in Zeiten des Umbruchs* (2005): „Man kann etwas vereinfacht sagen, dass sich zwei Grundpositionen gegenüberstehen, die in verschiedenen Varianten auftreten und dabei auch zum Teil einander begegnen. Auf der einen Seite finden wir die radikal relativistische Position, die den Begriff des Guten (und damit erst recht des Wahren) aus der Politik ganz ausscheiden will, weil freiheitsgefährdend. ‚Naturrecht' wird als metaphysikverdächtig abgelehnt, um den Relativismus konsequent durchzuhalten: Es gibt danach kein anderes Prinzip des Politischen als die Entscheidung der Mehrheit" (51f).[2] Als philosophische und rechtswissenschaftliche Vertreter dieses Relativismus nennt der heutige Papst Richard Rorty und Hans Kelsen. Die Gefahr dieser Position liege darin, dass „die Mehrheit zu einer Art von Gottheit" werde, gegen die es „keine Appellation mehr geben kann" (58). Auf der anderen Seite stehe das Naturrecht, nach dem es vernünftig erkennbare absolute moralische und rechtliche Wahrheiten gebe, die der Demokratie voraus liegen. Als dessen Vertreter nennt Ratzinger zunächst Platon und den thomistischen Philosophen Jacques Maritain. Gegen die platonische Annahme einer zeitlosen Vernunft wendet er aber ein: „Praktisch aber gibt es eine reine, von der Geschichte unabhängige Vernunftevidenz nicht" (63). Zur Geschichte zählt für ihn vor allem auch die Offenbarungs- und Religionsgeschichte. In dieser ist wiederum das Christentum nicht nur durch die höhere bzw. wahrere Offenbarung, sondern vor allem auch durch „Vernunftoffenheit" gekennzeichnet. Diese habe es zu Erfahrungen befähigt, die wie die notwendige Trennung von Staat und Religion und der Verzicht auf politische, gar gewaltsame Durchsetzung der religiösen Wahrheiten, anderen Religionen teilweise noch bevorstünden.

In einem anderen Beitrag desselben Bandes äußert Ratzinger aber auch Skepsis gegenüber dem Naturrecht: „Die Idee des Naturrechts setzt einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinandergreifen, die Natur selbst vernünftig ist. Diese Sicht von Natur ist mit der Evolutionstheorie zu Bruche (sic!) gegangen [...] Als letztes Element des Naturrechts, das im Tiefsten ein

Vernunftrecht sein wollte, jedenfalls in der Neuzeit, sind die Menschenrechte stehen geblieben." (35f) Diese müssten aber durch eine Lehre von den „Menschenpflichten" und durch die Frage ergänzt werden, „ob es nicht eine Vernunft der Natur und so ein Vernunftrecht für den Menschen und sein Stehen in der Welt geben könne. Ein solches Gespräch müsste interkulturell ausgelegt und angelegt werden." (36)

Ich vermute, dass der größte Teil der modernen Bioethik für den Papst ein Ausdruck von demokratischem Relativismus ist. In der Tat geht eine große Zahl der Positionen ziemlich vorbehaltlos auf die sich wandelnden Wünsche der Menschen ein. Solche Ansätze verstehen die Ethik und das Recht auf der Grundlage der Maximierung individueller Präferenzerfüllung bzw. eines veränderlichen Vertrages, nach dem möglichst viele individuelle Wünsche erfüllt und möglichst wenige frustriert werden. Die Autonomie individueller Interessen und die Vermeidung von Schaden für die Betroffenen sind der oberste Maßstab. Eine Natur, die eigene Maßstäbe des Handelns vorgäbe oder einen Wertcharakter besäße, den der Mensch realisieren oder verspielen kann, gibt es für solche Positionen nicht. Das gilt auch für die körperliche Natur des Menschen, die ebenso den Wünschen nach Selbstverbesserung oder gar „transhumanistischer" Steigerung unterworfen werden kann wie die äußere Natur.

Dass einem solchen Individualismus nicht schlicht ein Naturrecht gegenübergestellt werden kann, das aus einer platonisch verstandenen zeitlosen Vernunft entstammt, scheint offenkundig. Auch der Papst räumt ein, dass es zwischen den beiden von ihm selbst als „vereinfachend" dargestellt bezeichneten Alternativen auch „Mittelpositionen" geben könnte. Er selbst erwähnt die Konzeption Karl Poppers. Mein Interesse ist im Folgenden die Frage, ob sich eine Position entwickeln lässt, die der Erfahrung mit dem Naturrecht *und* der Autonomie des Individuums im technischen Zeitalter in einer anderen Weise Rechnung trägt als in den heute dominierenden Positionen. Es erscheint mir möglich, der gewachsenen technischen Handlungsfreiheit, der Befreiung des Individuums von überflüssigen Leiden und den historischen Erfahrungen mit Werten und Normen Rechnung zu tragen, und doch einer völligen Instrumentalisierung der Natur und einem völligen Normrelativismus zu entgehen. Meine Argumentation umfasst vier Schritte. Im ersten gehe ich auf drei Grundzüge des klassischen Naturrechts ein (I.), im zweiten erörtere ich wichtige Aspekte des Wandels dieser Auffassungen in der Neuzeit (II.), im dritten skizziere ich das Verhältnis von Naturerbe und Handlungsmacht in der von mir anvisierten Form der Ethik (III.) und im letzten Teil ziehe ich einige Konsequenzen für konkrete Themen der Bioethik (IV.).

I.

Wenn ich im Folgenden vom Naturrecht spreche, denke ich weniger an die platonische als an die aristotelische Tradition und ihre Transformation in der Neuzeit. Auf die mittelalterlichen Formen des Naturrechts gehe ich mangels

Kompetenz nur ganz am Rande ein. Es geht mir im Folgenden auch nicht um exakte philosophiehistorische Überlegungen, sondern um die Charakterisierung eines Typs und einer Tradition ethischen und rechtsphilosophischen Denkens.

Ob man die klassische griechische Grundlegung von Ethik und Politik „Naturrecht" nennen soll, ist sicher schon diskussionswürdig. Gleichwohl waren Platon, Aristoteles und die Stoa davon überzeugt, dass es etwas *physei dikaion,* von Natur Gerechtes gebe, an dem die positiven Gesetze und die Sitten gemessen werden können. Gemeinsame Überzeugung ist auch, dass das Gerechte oder Richtige sowohl in der Erklärung der äußeren Natur wie im Nachdenken über die Verfassung der menschlichen Seele und über die ihren Fähigkeiten entsprechende Sozialordnung gefunden werden kann. Eine solche muss vor allem der Vernunftnatur des Menschen gerecht werden. Die Naturordnung ist bei allen drei Philosophenschulen eine teleologische, d.h. die natürlichen, seelischen und sozialen Prozesse können bei günstigen Bedingungen und sorgfältiger innerer Steuerung einen Reifezustand erreichen, der von außen als Gedeihen und „Blühen", von innen als Erfüllung, als *eudaimonia* erfahren wird.

Diese teleologische Verfassung der natürlichen, seelischen und sozialen Prozesse macht den ersten der drei Grundzüge dieser Konzeption aus, die für die gesamte Entwicklung des Naturrechts maßgeblich sind. Der zweite, vor allem bei Aristoteles ausgeprägte, besteht in der Bestimmung des Menschen zum Leben in der Bürgergemeinschaft der Polis. Der dritte, den mit Unterschieden die genannten Schulen ebenfalls teilen, besteht in der inneren Vernunft des Menschen, seiner Reflexions- oder Gewissenseinsicht, die ihm sowohl persönlich überzeugende wie allgemein gültige Handlungsmaßstäbe zugänglich macht.

Ich möchte diese drei Grundzüge noch etwas erläutern. Denn in ihnen ist schon eine Spannung angelegt, die sich in der Neuzeit verschärft.

(1) Ohne genauer die Art und den Umfang der aristotelischen Naturteleologie zu diskutieren, bleibt festzuhalten, dass zumindest Lebewesen für ihn über ein, wie man heute sagen würde, inneres Programm verfügen, das ihren Wachstums- und Reifungsprozess steuert und sie zur Erfüllung ihrer artgemäßen Funktionen befähigt. Artgemäßes Leben ist für die empfindungsfähigen Lebewesen immer von einem angenehmen Gefühl begleitet. Man hat sich also für den richtigen Umgang mit Lebewesen daran zu halten, sie in dieser Entwicklung zu fördern. Allerdings können die Zwecke der jeweils höheren Lebewesen durchaus in die Zweckbestimmungen der niederen eingreifen und sie sich zunutze machen. So spricht Aristoteles wie selbstverständlich von dem *ergon,* der spezifischen Lebensform und Leistung des Reitpferdes oder des Lasttiers. Ein gutes Reitpferd wird es aber auch für ihn nicht ohne Zucht und frühzeitige Ausbildung, bis hin zum gezielten Muskelaufbau, gegeben haben. Dazu greift der Mensch auf Potentiale in der Natur des Lebewesens zurück, die er sich selber nutzbar machen kann, wenn er sie in einer bestimmten Richtung entwickelt. Allerdings muss auch ein Zuchttier sich noch seiner artgemäßen Lebensweise erfreuen können, sonst nützte es auch dem Menschen nichts. Als eine solche Symbiose zu gegenseitigem Vorteil hat Aristoteles bekanntlich auch das Verhältnis zwischen Hausherren

und Sklaven, d.h. bloß zum Befolgen vernünftiger Anweisungen fähigen Wesen, betrachtet.

Eine Überformung niederer durch höhere Ziele gibt es auch in natürlichen Wachstumsprozessen selber, wie sich der Beseelungstheorie entnehmen lässt. Auch bei der menschlichen Embryonalentwicklung geht Aristoteles von einer Art „Aufstufung" der Form- und Zweckelemente der Seele von der Pflanzen- über die Tier- bis zur eigentlichen Menschenseele aus, die erst nach geraumer Zeit die menschliche Entwicklung zu steuern beginnt. Thomas von Aquin hat bekanntlich diese Stufenkonzeption der Beseelung für vereinbar mit der biblischen Lehre gehalten.[3]

Dass die immanente Teleologie des Aristoteles, die allerdings auch durch „liebende Anziehung" eines sich selber denkenden unbewegten Bewegers in Gang gehalten wird, im christlichen Naturrecht durch die Schöpfungslehre einen anderen übernatürlichen Ursprung erhält, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. An der Vorbildlichkeit und Nachahmungswürdigkeit natürlich-zweckmäßiger Prozesse änderte das wenig. Erst im spätmittelalterlichen Voluntarismus konnte, wenn Hans Blumenberg Recht hat[4], statt der Ideen des Schöpfers und ihrer naturgesetzlichen Verwirklichung die unendliche Schöpferkraft Gottes als das eigentlich Nachahmungswürdige erscheinen - mit Folgen für das Kreativitäts- und Innovationsideal, die uns im technischen Zeitalter erst recht in Atem halten. Das wird später (s. u. II.) noch zu erörtern sein.

(2) Der zweite Grundzug vor allem des aristotelischen Naturrechts liegt darin, dass der Mensch von seiner Natur bzw. seinem Wesen her ein *zoon politikon* ist, ein zum Leben in der Polis bestimmtes Wesen.[5] Inwieweit der durch eine befestigte Stadt beherrschte griechische Kleinstaat - was das „Kernterritorium" angeht - dem heutigen Staats- und Politikbegriff vergleichbar ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wesentlich ist die Spannung in diesem Begriff des *zoon (physei) politikon* selber. Er besagt nämlich *zum einen*, dass nur in einer bestimmten Gemeinschaftsform sich die spezifisch menschlichen Kräfte zweckmäßig entfalten können; und dass sich das politische Gemeinwesen durch einen natürlich-zweckmäßigen Prozess der Gemeinschaftsbildung über Haus und Dorf als abschließende Vollendungsgestalt ergeben kann - natürlich wieder, wenn keine Störungen oder Fehler das verhindern.

Ludwig Siep, geb. 1942, ist seit 1986 Professor für Philosophie an der Universität Münster und Vorstand des dortigen Centrums für Bioethik. Mitglied der nordrhein-westfälischen und (korrespondierend) der bayerischen Akademie der Wissenschaften sowie Vorsitzender der Zentralen Ethik-Kommission für Stammzellenforschung. Veröffentlichungen u.a.: Der Weg der Phänomenologie des Geistes (Frankfurt ²2001); Konkrete Ethik (Frankfurt 2004); John Locke, Zweite Abhandlung über die Regierung. Kommentar von Ludwig Siep (Frankfurt 2007). Anschrift: Philosophisches Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Domplatz 23, 48143 Münster. E-Mail: munder@uni-muenster.de.

Zum anderen ist das wesentliche Element der politischen Sprach- und Vernunftnatur des Menschen der in öffentlicher Rede, vor allem vor Volksversammlung und Gericht, ausgetragene Streit über Fragen des Gerechten und Ungerechten,

Nützlichen oder Schädlichen.[6] Entschieden wurde dieser Streit durch verschiedene Verfahren, darunter auch Mehrheitsbeschlüsse. Dass dieser Streit um Gerechtigkeit eine offene, historische Dimension hat, ist auch Aristoteles nicht entgangen. Er hat ja in der Ethik einem abschließenden Gesetzeswissen in Normfragen eine Absage erteilt. Es geht vielmehr um kluges, der Situation und den Betroffenen angepasstes Entscheiden nach reiflicher Überlegung und aus bestimmten vernünftig-emotionalen Grundeinstellungen, den Tugenden. Und es geht in der Politik um Anpassung an je verschiedene Umstände der Lage, des Klimas, der hauptsächlichen Erwerbstätigkeiten, der sich wandelnden Konstellationen unter den Völkern usw. Daher können verschiedene Verfassungen der menschlichen Natur angemessen sein, und das wesensmäßig Richtige kann unterschiedliche gesetzliche Ausgestaltungen erfahren. Nicht nur die Demokratie, sondern alle gemeinwohlförderlichen Verfassungen können für Aristoteles gerecht sein.

Mit anderen Worten: Das von Natur vernünftige und gerade darum politische Lebewesen muss das Gerechte auch in Beratungs- und Entscheidungsprozessen über sich wandelnde Situationen und Gebräuche finden. Dabei kann es nicht einfach eine vorgegebene äußere oder innere Natur „nachahmen". Es muss das dem menschlichen Wesen Angemessene auch unter sich wandelnden Umständen finden.

(3) Berücksichtigt man das dritte Moment des klassischen Naturrechts, dann wird die Spannung zwischen einer vorgegebenen Ordnung und dem offenen Suchen nach dem Richtigen noch verschärft. Die sokratische Entdeckung der inneren Stimme, die später zur Konzeption des sich selbst prüfenden Gewissens wird, bringt einen individuellen Zug der möglichen Abweichung von vorgegebenen Ordnungen - unter Umständen bis zum tragischen oder revolutionären Konflikt - in die Konzeption des von Natur Gerechten. Diese innere Reflexion hat allerdings von vornherein eine doppelte Richtung: Zum einen prüft sie die vorgegebene Ordnung und alles das, was der *common sense* für sittlich ausgibt, an dem Kriterium der individuellen Nachvollziehbarkeit. Zum anderen zieht sie die eigenen Interessen, Wünsche und Meinungen vor das Gericht einer Vernunft, die allen Vernunftwesen in gleicher Weise unterstellt wird.

Daraus ist in der Neuzeit die Entwicklung eines Vernunftrechts geworden, das eben nicht mehr in der Nachahmung der Naturordnung oder der sich wandelnden Polis-Sittlichkeit das Rechte sucht, sondern primär in der durch Reflexion und subjektives Denken zugänglichen Vernunft. Damit ergeben sich allerdings die möglichen Konflikte zwischen den vernünftigen Gesetzen des allgemeinen Willens und dem Protest des individuellen Gewissens, die etwa Hegel in der Phänomenologie und der Rechtsphilosophie so ausführlich zur Diskussion stellt - allerdings mit einer etwas „hellenischen" Lösung des Problems.[7]

Über die unterschiedlichen Gewichtungen der drei genannten Komponenten des klassischen Naturrechts braucht hier nicht weiter gehandelt zu werden. Dass die Rolle des Gewissens in der sokratisch-stoischen Tradition bedeutender ist als bei Aristoteles, kann man einräumen - obwohl es auch bei Aristoteles ein inneres

Überlegen gibt, das sowohl Momente der Allgemeinheit und Regelbezogenheit wie der Person- und Situationsgebundenheit hat.[8]
Natürliche Teleologie, politische, auf eine konkrete Gemeinschaft und ihre Erfahrungen bezogene Klugheit, und allgemeine, in innerer Überlegung und Gewissenseinsicht zugängliche Vernunft bilden im klassischen Naturrecht eine spannungsvolle, aber für ausbalancierbar gehaltene Einheit. In der neuzeitlichen Entwicklung des Naturrechts vom 16. bis 19. Jahrhundert gerät sie immer mehr unter Druck. Und zwar wiederum hauptsächlich von drei Seiten: *Erstens* weicht die teleologische Naturerklärung der mechanisch-technischen und schließlich der dem Zufall offenen Theorie der Evolution. *Zweitens* werden die historischen Erfahrungsprozesse gewissermaßen entgrenzt, und *drittens* stößt sich die Autonomie des Individuums an jeder Art von vorgegebener natürlicher oder gesetzlich-vernünftiger Ordnung.

II.

Noch im Jahre 1821 nennt Hegel seine Berliner Grundlinien der Philosophie des Rechts im Untertitel „Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse". Das Naturrecht ist also noch lebendig, auch wenn Hegel sich von einigen der klassischen Voraussetzungen schon verabschiedet hat: Die äußere Natur hat für ihn kein eigenes Recht, keine normative Struktur, die dem vernünftigen Willen vorgegeben ist. Die Normen des Verhältnisses von Personen zu Sachen und zu anderen Personen ergeben sich, wie bei Kant, aus einer dem vernünftigen Willen immanenten Ordnung.[9] Die Bestimmung der Natur ist, vom Menschen angeeignet zu werden und höhere, geistige Zwecksetzungen zu ermöglichen. Das Naturrecht muss also als Vernunftrecht verstanden werden. Aber die Vernunft ist keine zeitlose Ordnung platonischer Ideen, sondern entwickelt und begreift sich in einem historischen Lernprozess. Die Richtung dieses Prozesses ist ein Zuwachs an Bewusstsein und Institutionen der Freiheit, sowohl der Individuen wie der Völker.
So viel an Wandlungen des Naturrechts findet sich bei Hegel, obwohl seine gesamte Philosophie einen „klassizistischen" Zug hat und er bestimmten Bereichen der Natur noch ziel- und gleichgewichtsorientierte Prozesse zuschreibt, die den Mechanisten ganz fern lagen.[10] Diese hatten seit Hobbes eine Erklärung von Naturvorgängen mittels immanenter Zweckbestimmungen völlig abgelehnt. Zur Erklärung von Lebewesen und Naturprozessen darf man nur auf Wirkursachen zurückgreifen und muss alle Gebilde, um sie zu verstehen, zumindest theoretisch in kleinste Teile auseinandernehmen und wieder zusammensetzen. Diese Verknüpfung von technischer Reproduzierbarkeit, später auch Perfektionierbarkeit, und biologischer Erklärung hat sich bis heute gehalten, auch wenn die Extreme mechanistischen Denkens vom 17. bis zum 19. Jahrhundert als überwunden gelten können.
Wie stark die neuzeitliche Naturerklärung an der Erweiterung menschlicher

Handlungsmöglichkeiten und Naturnutzung orientiert ist, zeigt sich auch bei Philosophen, die nach wie vor an einem Naturrecht festhalten, das sich an der Gestalt und ungestörten Entwicklung von Lebewesen noch teilweise ablesen lässt. Dazu gehört John Locke, in dessen Denken es um einen Ausgleich zwischen dem auf Gottes Willen beruhenden Naturrecht einerseits und individueller Autonomie sowie experimenteller und technischer Naturbeherrschung auf der anderen Seite geht.[11] Der Grund für sein Festhalten am Naturrecht ist vor allem die Erfahrung mit der Willkür des über jedes Gesetz erhabenen absoluten Monarchen. Gegen diesen setzt Locke auf Gewaltenteilung und Mehrheitsprinzip in der Legislative. Aber dieser Mehrheit wollte er durchaus nicht jede rechtliche und moralische Grenze zur Disposition stellen. Sonst verdiente sie ebenso den gewaltsamen Gewissensaufstand wegen verletzter Grundrechte wie der absolute Monarch.

Trotzdem haben Locke und mit ihm eine der Keimzellen moderner Wissenschaft und Technologie, die Royal Society, die Vorstellung einer zweckmäßig und notwendig geordneten Natur aufgegeben. Die göttliche „Bestimmung" der Natur lag nicht in ihrer immanent zweckmäßigen Entwicklung, sondern in ihrer Unfertigkeit und Verbesserbarkeit. Sie gab dem Menschen einen Fingerzeig auf den Auftrag zur Arbeit an der unfertigen Schöpfung. Erfahrung und technische Eingriffe - Locke war an der ersten Leberoperation beteiligt - zeigen zugleich die Regelmäßigkeit der Naturprozesse wie deren Beeinflussbarkeit zur Hebung des Lebensstandards der Menschen. Auch das menschliche Zusammenleben ist nicht durch angeborene Regeln der Moral zu ordnen, sondern mit Hilfe der Reflexion der kulturgeschichtlichen Erfahrungen, für die auch Zufälle - etwa die Einführung der Geldwirtschaft - eine bedeutsame Rolle spielen.

Dass Locke das Naturrecht für vereinbar hielt mit den Erfahrungswissenschaften, der technischen Instrumentalisierung der Natur und der individuellen Autonomie, lag an seinem für die Neuzeit überaus einflussreichen Erfahrungsbegriff. Methodisch angeleitetes Erfahrungswissen ist die Quelle aller Erkenntnis der Natur- wie der Moralgesetze. Aber diese Erfahrungen bringen doch noch eine Natur der Sache zu Bewusstsein und nicht die jeweils konfliktärmste Vereinbarung menschlicher Wünsche. Von den erwähnten drei Momenten des Naturrechts war es zunächst nur die Teleologie der äußeren Natur, die aufgegeben wurde; damit allerdings bei Locke auch die Begriffe von Substanz und Art sowie ihre festen Grenzen. Für Locke ist daher auch die biologische Zugehörigkeit zur Menschengattung nicht eindeutig erkennbar. Deshalb ersetzt der an Gedächtnis und Zurechenbarkeit orientierte *Person*begriff in Moral und Recht bei ihm den Begriff des Menschen - mit Folgen bis in die moderne angelsächsische Bioethik. Allerdings kennt Locke, wie sein entwickeltes Recht der Kinder zeigt, auch den Begriff einer werdenden Person.

Was die Teleologie des klassischen Naturrechts in Misskredit brachte, war natürlich nicht nur die geringe theoretische Erklärungskraft im Vergleich zur neuzeitlichen Erforschung natürlicher Kausalprozesse aufgrund der voraufgehenden Wirkursachen und bedingenden Ereignisse. Es war auch der Zerfall der

Legitimation einer hierarchischen Gesellschaftsordnung durch Berufung auf ihre angebliche Entsprechung zur teleologischen Naturordnung und die Hierarchie der Lebewesen. Die protestantische Revolution des Gewissens, die Erringung von Religionsfreiheit, Eigentums- und Vertragsfreiheit und anderer Grundrechte ließ von dieser sozialen Zweck- und Rangordnung zumindest in der normativen Theorie immer weniger übrig. Dass auch das technische Handeln der bürgerlichen Eigentümer und Unternehmer zur Emanzipation des Individuums entscheidend beitrug, ist seit Locke, Hegel und Marx theoretisches Gemeingut. Was *nach* den „bürgerlichen Revolutionen" zur Diskreditierung des Naturrechts hinzukam, ist vor allem die Historisierung der Natur und des Normbewusstseins im 19. Jahrhundert.

Dass die Evolutionstheorie der Vorstellung einer nach dem kosmischen Logos oder dem Schöpferwillen endgültig zweckmäßig und vorbildlich geordneten Natur ihre Überzeugungskraft geraubt hat, bestreitet auch der gegenwärtige Papst nicht. Wesentlich kritischer würde er wohl dem Wertewandel und Wertepluralismus gegenüberstehen, der mit dem historischen Bewusstsein und der Entwicklung von Ethnologie und historischen Kulturwissenschaften erkennbar wurde.

Wenn zum klassischen Naturrecht wesentlich die Vorstellung einer unveränderlichen, zweckmäßigen und der Vernunft zugänglichen Ordnung der äußeren Natur und des menschlichen Handelns gehört, dann haben Evolutionstheorie und historisches Bewusstsein seit dem 19. Jahrhundert *beide* Komponenten fraglich gemacht: die zweckmäßige und notwendige Ordnung der sinnlich erfahrbaren Natur und die Erfahrungsenthobenheit der normgebenden oder -erkennenden Vernunft. Die *erste* wurde durch einen Prozess ersetzt, in dem kosmische und erdgeschichtliche Prozesse sowie die Mutationen und Mischungen des Erbmaterials einen unvermeidlichen Zufallsfaktor enthalten. Er betrifft auch die biologischen Arten und ihre Reproduktion.

Aber auch die *zweite* Seite oder Form des Naturrechts, die Behauptung einer überpositiven, erfahrungsunabhängigen Vernunft als Quelle der Normgebung oder -erkenntnis, ist betroffen. Sicher hat sich das Naturrecht als Vernunftrecht in der Neuzeit[12] zunehmend von der Ansicht der Vorbildlichkeit oder Werthaftigkeit der Natur zu lösen versucht - auf die Frage, ob es sich damit nicht auch der Maßstäbe für „biotechnisches" Handeln begeben hat, werde ich zurückkommen (s.u. S. 294ff). Aber es hat festgehalten an dem Begriff zeitlos vernünftiger Normen. *Diese* Position wird vom historischen Bewusstsein und der historischen Forschung seit dem 19. Jahrhundert infrage gestellt. Man kann heute etwa als kulturgeschichtlichen Hintergrund der Zehn Gebote die „kommunitäre Solidarethik freier Bauern" identifizieren.[13] Was natürlich nicht heißen muss, dass der Gehalt der Gebote und ihre Verbindlichkeit gänzlich an solchen Voraussetzungen hängen. Aber die Zeit- und Kulturgebundenheit vieler Wertvorstellungen ist zunehmend deutlicher geworden. Es fällt uns heute ja schon schwer, etwa die Skrupel zu verstehen, die noch vor 70 Jahren deutsche Widerstandskämpfer vor dem Bruch ihres Gehorsamseides auf den „Führer" zurückschrecken ließen.

III.

Statt diese Entwicklung weiter zu verfolgen, frage ich jetzt, wohin sie die heutige philosophische Ethik, und speziell die Bioethik gebracht hat.

Ich vereinfache im Folgenden ebenfalls etwas, um die Grundoptionen deutlich zu machen. Unverkennbar ist, dass für einen großen Teil der modernen Ethik die Realität der Natur dem entspricht, was die Naturwissenschaften zeigen. In dieser Natur gibt es, wie schon bei Locke, Kausalprozesse und ihre Beeinflussbarkeit. Das Zusammenwirken von Technik und Erklärung ist in der modernen Naturwissenschaft noch viel enger geworden. Das gilt nicht nur für die wissenschaftlichen Verfahrensweisen, die weitgehend von den technischen Geräten des Beobachtens, der Messung, vielfach auch der Veränderung von Naturprozessen abhängen. In der modernen Biologie hat ja die Biotechnologie selber neue Horizonte der Forschung geöffnet. Es gilt auch für die Ziele der Wissenschaft, die immer stärker an den Wünschen der Gesellschaft ausgerichtet sind. Die aber folgen wiederum den Mitteln, die für die Erfüllung der meisten privaten Wünsche als Bedingung gelten: der Gesundheit, der Schaffung von Erwerbsmöglichkeiten sowie der Kommunikations- und Bewegungstechniken.

Diese Zielsetzungen sind das Resultat zumindest vermuteter Übereinstimmungen individueller Wünsche. Von diesen Wünschen, nicht von irgendeiner Natur oder einer Sache selbst, kommen die Wertungen. Die Natur gilt als gänzlich wertfrei, sie ist, mit dem zum Jargon gewordenen Wort Max Webers, „entzaubert".[14] Was der Ethik und dem Recht dann zu tun übrig bleibt, ist, diejenigen Regeln zu finden und zu rechtfertigen, die möglichst viele private Wünsche zu erfüllen erlauben und möglichst wenige frustrieren. Dazu gehören vielfach auch die Wünsche zur Verbesserung des Körpers, des eigenen wie desjenigen der Nachkommen. Wenn man für diese Wünsche außer allgemeinen Bedingungen der Rechtsgleichheit und der Selbstbestimmung keine weiteren Normen mehr angeben kann, muss man die Maße der technischen Veränderung des menschlichen Körpers am Ende tatsächlich den Mehrheitsentscheidungen demokratischer Abstimmungen überlassen oder der Nachfrage für „marktgängige" *enhancement*-Angebote.

Auf der anderen Seite kann man am Naturrecht mehr oder weniger festzuhalten versuchen - entweder am klassischen, noch an der Teleologie der natürlichen Strebungen und Entwicklungen orientierten Naturrecht oder zumindest an einem auf die Menschenrechte reduzierten, wie im Zitat von Joseph Ratzinger (s.o. S. 280f). Man kann, wie er es ebenfalls andeutete, auch versuchen, auf religiöse Traditionen verschiedener Kulturen zurückzugreifen, um die Stellung des Menschen in der Natur von einem anderen als dem naturwissenschaftlichen Verständnis her zu orientieren. Dann muss man sich aber fragen, wie weit dieses mit naturwissenschaftlich gut gesicherten Theorien wie der Evolutionstheorie vereinbar ist. Und man muss sich hüten, solche normativen Theorien wieder mit biologischen Aussagen zu verknüpfen. Biologisch-naturwissenschaftlich liegt eben in einer befruchteten Eizelle, egal welcher Spezies, nicht die Bestimmung bzw. das *telos*, sich zu einem ganzen Lebewesen zu entwickeln. Biologisch enthält

sie nur das unter bestimmten Bedingungen realisierbare Potential. Zu dessen Realisierung bedarf es beim Menschen, wenn die Befruchtung außerhalb des Körpers stattfindet, bewusster Handlungen. Seine technischen Möglichkeiten versetzen ihn auch zunehmend in die Lage, solche Potentiale durch biotechnische Prozeduren erst hervorzubringen - man denke an die neuesten Erfolge der Reprogrammierung differenzierter Zellen.

Auch das Naturrecht als Vernunftrecht - also unabhängig von einer zweckmäßigen oder wertvollen Natur - ist weiter eine theoretische Option. Auch hier ist allerdings ein Dilemma sichtbar. Entweder versteht man das Vernunftrecht substantiell. Dann muss man zum einen behaupten, dass konkrete Gebote, in etwa analog zu den Zehn Geboten, oder Rechte wie die Menschenrechte aus einer allen Menschen zu allen Zeiten zugänglichen reinen Vernunft ableitbar sind. Gegen eine solche Vernunft außerhalb der Geschichte als Quelle konkreter Normen bin ich ebenso skeptisch wie Kardinal Ratzinger in dem zitierten Text (s.o. S. 280). Oder man versteht die Vernunft als *Verfahren,* in der Ethik also vor allem nach dem Modell von Vertrag oder Diskurs. Solche Verfahren generieren aber einen konkreten Inhalt auch nicht ohne Voraussetzungen. Entweder rekurrieren sie, wie bei John Rawls, auf eine politische Kultur, nämlich die grundrechtsbasierte soziale Demokratie, die sie mit guten Rechtfertigungsgründen rekonstruieren.[15] Oder sie nehmen die Wünsche und die Normvorschläge der Beteiligten als Ausgangspunkt, wie in der Diskursethik. Dann steht man aber wieder vor dem Problem, entweder nur Normen zur Vermeidung von Wunschkonflikten zu rechtfertigen oder auf gemeinsame Wertvorstellungen zurückzugreifen, die partikularen Traditionen angehören. Nach meiner Auffassung basieren sogar die Verfahren selber auf historisch „erlernten" Werten wie Gleichheit, individuelle Autonomie, Fairness usw.[16]

Bevor die Frage nach einer dritten Möglichkeit erörtert wird, vergegenwärtigen wir uns noch einmal kurz die moderne Situation hinsichtlich der drei Grundzüge des klassischen Naturrechts.

(1) Die teleologische Auffassung der Natur ist als wissenschaftliche Erklärungsweise mittels der Zweckursache jedenfalls auf der physikalischen und biochemischen Ebene aufgegeben. Auch in der Entwicklungsbiologie und in Teilen der Verhaltensbiologie werden zielgerichtete Verhaltensweisen auf der Basis genetischer Wirkursachen sozusagen rekonstruiert.[17] Prozesse natürlicher Selbstregulierung etwa auf dem Gebiet von Selbsterhaltung, Wachstum, Gesundheit mögen zwar immanente Norm- bzw. Sollzustände enthalten. Aber eine kybernetische oder teleonome Erklärung geht nicht von der Bestimmung natürlicher Prozesse und Bewegungen aus, ihre „natürlichen" Ziele zu erreichen.

Die Indienstnahme natürlicher Prozesse durch menschliche Zwecksetzungen hat eine neue Qualität erhalten. Diese Prozesse waren ja schon bei Aristoteles keine in sich geschlossenen, sie waren menschlichen Zwecksetzungen und Nutzbarmachungen zugänglich. Im frühneuzeitlichen Naturrecht hatte sich das Verhältnis verschoben zugunsten der technischen Weiterentwicklung einer als unfertig verstandenen Natur. In der Moderne ist die technische Fähigkeit, durch

Kontrolle und Veränderung natürlicher Prozesse zu Mühsalentlastung und Befreiung von Leid, Erweiterung von Handlungsspielräumen und Erlebnismöglichkeiten zu gelangen, dramatisch gewachsen. In der Medizin erreicht sie jetzt auch natürliche Belastungen, die nicht im traditionellen Sinne als Krankheit verstanden wurden: das Leiden unter Unfruchtbarkeit, die Risiken der Geburt und der Belastung durch genetisch beeinträchtigten Nachwuchs, die Alterungs- und Degenerationsprozesse etc. Die Legitimität, auch diese Leiden medizinisch zu bekämpfen, steht im Zentrum der modernen medizinethischen Diskussionen.

(2) Das von Natur aus politische Lebewesen ist in vielen Hinsichten in der modernen Gesellschaft entpolitisiert. Es versteht sich eher als Urheber von individuellen Rechten auf Freiheiten und Güter. Zwar wird in der modernen Demokratie die politische Mitwirkung niemandem streitig gemacht, aber nur von wenigen über das Wahlrecht *hinaus* auch ausgeübt. Nur zu erinnern braucht man an die Frage, wie weit auch das Verhältnis der Menschen zum Staat von einem politischen zu einem technischen geworden ist.[18] An staatliche Leistungen werden ebenso technische Erwartungen gestellt wie an das „Führungspersonal". Gleichwohl zeigen die Erfahrungen mit der Staatslenkung durch technokratische Eliten, dass sich auch in der modernen „Daseinsvorsorgegesellschaft" die Menschen ihre politische Mitbestimmung nicht dauerhaft nehmen lassen. Das Bewusstsein der Freiheit, mit Hegel gesprochen, vergisst sich nicht so leicht.

Erschwert wird der vernünftige Konsens über gerecht und ungerecht, nützlich und schädlich auch durch den weltanschaulichen Pluralismus. Für diesen Pluralismus ist das dritte Moment, die Emanzipation des individuellen Gewissens eine der Ursachen, nämlich das Recht, nach persönlichen Überzeugungen Glaubens- oder Weltanschauungsgemeinschaften zu wechseln, aber auch seine religiösen Überzeugungen aktiv und öffentlich zu realisieren. Andere Gründe sind die gesteigerte Mobilität und gewaltlose Migration. Das gemeinsame Fundament für öffentliche moralische und rechtliche Entscheidungen besteht unter solchen Bedingungen im Wesentlichen in einem (mit Rawls gesprochen) überlappenden Konsens über Grundrechte und Verfassungsprinzipien. „Überlappend", weil jeder dafür aus seiner Weltanschauung eine andere Begründung geben kann.[19] Man muss allerdings diese Begründungsmöglichkeit auch jedem zugestehen und darf nicht behaupten, dass etwa Atheisten sich an die Prinzipien der Menschenwürde und Menschenrechte zwar halten, sie aber nicht begründen könnten.[20] Wer seine Handlungen nicht begründen kann, wird schwerlich als rationaler Mitbürger ernst genommen.

(3) Der dritte Zug des klassischen Naturrechts, die Prüfung der positiven Normen nach allgemeinen Rechtfertigungsgründen der Vernunft im individuellen Gewissen, ist sicher in der normativen Ordnung moderner Demokratien gewahrt. Die Rechte der Verweigerung aus Gewissensgründen sind in den meisten modernen Rechtsstaaten gestärkt, das Widerstandsrecht ist aus der angelsächsischen auch in die deutsche Verfassungstradition übernommen worden, und die Möglichkeiten der grundrechtlichen Prüfung von positiven Gesetzen sind gestärkt.

Fraglich ist aber, wie weit der Anspruch vernünftiger Universalität geht und

worauf er sich stützt. Wenn die Konzeption einer erfahrungsfreien und geschichtslosen Vernunft problematisch ist, dann kommt es darauf an, aus der Erfahrung mit Normen, Gesetzen, Verfassungen und Herrschaftsordnungen vernünftige, nämlich für alle nachvollziehbare und überzeugende Konsequenzen zu ziehen. Dazu muss aber ein gemeinsames kulturelles Gedächtnis erhalten bleiben, wie es in Europa vor allem aus den Erfahrungen mit den religiösen Bürgerkriegen, dem Absolutismus, der Industrialisierung und den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gewachsen ist. Es fragt sich sogar, ob ein hypothetischer Gottesstandpunkt der Moral, der auch die Perspektive der Menschheit und ihrer Interessen gegenüber dem Naturganzen relativieren kann, nicht noch möglich und gerade in der Bioethik fruchtbar wäre. Ich komme am Schluss darauf zurück.

Zunächst aber muss festgehalten werden, dass die Überwindung einer starken metaphysischen Teleologie, natürlich auch ihrer Übertragung auf die soziale Hierarchie, ebenso zur Freiheit der Individuen beigetragen hat wie die technische Erleichterung der Produktion von Lebensmitteln, die medizinische Bekämpfung von Krankheiten und die Verlängerung der durchschnittlichen Lebensspanne. Dass sich das Individuum und die Gesellschaft der technischen Mittel zu diesen Zielen bedienen, ist ein unbestreitbarer Wert, weitgehend auch ein Recht des Einzelnen und eine Pflicht des Staates. Fraglich ist in der modernen Bioethik nur, ob dieser technischen Naturbeherrschung Grenzen zu ziehen sind und wo sie liegen. *Wer* sie zieht, jedenfalls mit Sanktionsgewalt, ist in der modernen Demokratie hingegen klar: der Gesetzgeber. Aber der hat sich zur Vermeidung des „demokratischen Totalitarismus" ja selber Grenzen gezogen, etwa in der Menschenwürde und dem Wesensgehalt der Grundrechte. Über deren Deutung und Konsequenzen allerdings kann das „politische Lebewesen" mitreden. An diesem Dialog können sich auch die Religionsgemeinschaften und die philosophischen Ethiken beteiligen.

Kann bei dieser Debatte ein Naturrecht überhaupt noch eine Rolle spielen? Die Antwort auf diese Frage muss nach beiden Momenten des Begriffes „Naturrecht" differenziert werden: Erstens, wie weit können Ordnungen bzw. Prozesse der Natur noch orientierend für das menschliche Handeln sein? Zweitens, kann es noch zeitlose, vom Wandel der Meinungen und subjektiven Wünsche unabhängige Normen geben? Wie das neuzeitliche Naturrecht bzw. Vernunftrecht zeigt, können die beiden Momente natürlich getrennt werden. Man kann eine zeitlose Rechtsbasis auch ohne Orientierung an der (äußeren und inneren) Natur behaupten. Für die moderne Bioethik ist allerdings die Frage von besonderer Bedeutung, ob und inwieweit von evaluativen und normativen Aspekten der Natur noch gesprochen werden kann. Ich gehe daher hier auf beide Arten des Naturrechts noch einmal ein und versuche eine allgemeine Antwort, bevor ich auf konkretere bioethische Konsequenzen eingehe.

(a) Die Frage nach einer Transformation des naturrechtlichen Erbes in Bezug auf die Strukturen der inneren und äußeren *Natur* scheint mir die zu sein, ob der technische Umgang mit der Natur noch eine - metaphorisch gesprochen - dialogi-

sche Form haben kann oder ob eine gänzliche Reduzierung der Natur auf das Material beliebiger menschlicher Wünsche der einzige Weg ist, der zu Autonomie und Interessen der Menschen passt. Wie sollten sich die menschlichen Zwecksetzungen zum Potential natürlicher Prozesse und Gegenstände verhalten? Besitzen die Prozesse der Evolution und die darin entstandene Konstitution des menschlichen Körpers sowie der Prozess seiner natürlichen Reproduktion nicht auch Wertaspekte, deren sich die moderne biotechnische Medizin bewusst sein sollte? Und zwar auch dann, wenn man sich mit ihrer Hilfe gegen die negativen Eigenschaften der Krankheit, der Fehlbildung, der Degeneration und des unzeitigen Endes zu Recht wehrt? Oder was die außermenschliche Natur angeht: Soll sie sozusagen stromlinienförmig beliebigen Wünschen dienen oder hat die spontane Veränderung des Erbmaterials in der Evolution der Arten, die Behauptung ihres Lebensraumes auch gegen menschliche Konkurrenz, die genetische Individualisierung der Lebewesen in der sexuellen Reproduktion usw. einen eigenen Wert, der gegen menschliche Interessen abzuwägen ist? Wenn das Letztere der Fall wäre, könnte man noch von einem Erbe des Naturrechts im modernen technischen Umgang mit der Natur reden.

(b) Was das zweite Anliegen des Naturrechts, nämlich die *zeitlose Gültigkeit* von Normen angeht, so fragt es sich, ob die Alternative einer außergeschichtlichen Geltung einerseits und eines historischen Relativismus des ständigen Wertewandels andererseits eine vollständige ist. Gibt es nicht auch die Möglichkeit einer historisch belehrten Vernunft, die ihre Geltungsansprüche bei grundlegenden Normen auf die Zukunft beschränkt? Bei den frühen Normentdeckungen, etwa der Goldenen Regel in der frühen chinesischen Weisheitslehre, den Zehn Geboten in Israel oder grundlegender Institutionen der frühen Rechtsentwicklungen (wie die Einführung des unparteiischen Dritten oder des „audiatur et altera pars"), wird man von der Entstehung eines moralischen Standpunktes überhaupt sprechen können.

Das, was den Religionen als Offenbarungen oder Visionen der Propheten gilt, kann auch der religiöse Skeptiker als Wertentdeckungen verstehen, die beigetragen haben zur Entwicklung der moralischen und rechtlichen Kultur. Konzepte und Modelle guten oder richtigen Lebens können entweder als Visionen und Postulate der sozialen Wirklichkeit vorausgehen oder auf Schlüssen aus kollektiven Leidenserfahrungen beruhen. Hier bestehen Analogien zum Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Modellbildung (bzw. nachträglicher Erklärung) und Erfahrung, die zu einem nicht-nivellierenden Vergleich Anlass geben könnten.

Es gibt aber in der moralischen Kultur keine lineare Entwicklung: Spätere Erfahrungen lassen sich auch als Verengungen und Radikalisierung von moralischen Werten verstehen - etwa von Übersteigerungen kriegerischer Tapferkeit oder Treue und Loyalität zu weltlichen und geistlichen Obrigkeiten. Lockerungen in den ethischen und rechtlichen Normen - bezüglich der sozialen Hierarchien oder der Geschlechterbeziehungen - hängen gewiss auch mit der Abnahme von Knappheit zusammen. Aber neue Ideale des Zusammenlebens oder bewunderns-

werter Lebensführung können auch in geringer Abhängigkeit von äußeren Bedingungen entstehen.[21]

Man kann nicht bestreiten, dass in der Weiterentwicklung des moralischen Standpunkts scharf gegensätzliche moralische Traditionen entstanden sind, wie etwa die frühgriechische Kultur der Rache und des heroischen Kampfes gegenüber der christlichen Lehre der Bergpredigt. Aber in den großen interkulturellen Annäherungen, wie sie heute etwa die Menschenrechte darstellen[22], lässt sich die Entstehung gemeinsamer Maßstäbe der Interpretation und Beurteilung kollektiver Erfahrungen beobachten. Mit der zunehmenden Gemeinsamkeit von Erfahrungen in einer globalisierten und medialisierten Welt werden sie, so steht zu hoffen, sich verbreiten und verfestigen.

Einsichten in immer wieder unterdrückte menschliche Fähigkeiten oder in ein möglich gewordenes würdevolles Leben ohne persönliche oder ideologische Herrschaft, die diese Maßstäbe begründen, können durchaus historische Irreversibilität beanspruchen. Es sind schlicht keine Gründe mehr denkbar, die eine grundsätzliche Revision der Menschenrechte rechtfertigen würden. Der Wesensgehalt dieser Rechte kann vernünftigerweise niemandem mehr zur Disposition stehen.

Nach diesen Überlegungen könnte in der neuzeitlichen Ethik vom Erbe des Naturrechts noch in allen drei Hinsichten die Rede sein: nicht nur im Festhalten am politischen Wesen des Menschen und an seiner Gewissensfreiheit, sondern auch hinsichtlich der Anpassung an Strukturen und Potentiale natürlicher Prozesse und schließlich im Anspruch auf irreversible Gültigkeit von Grundnormen - zumindest für *die* Zukunft, in der es den moralischen Standpunkt noch gibt. Was allerdings voraussetzt, dass es sich auch noch um eine vergleichbare biologische Spezies „Mensch" handelt. Würde sich die Gattung durch radikale *enhancement*-Maßnahmen tiefgreifend verändern, etwa durch Entstehung neuer Subspezies mit erheblichem „Fähigkeitsgefälle", könnte den bisherigen Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen - auch den Voraussetzungen der „politischen" Kommunikation über gemeinsame Güter - der Boden entzogen werden.

Dass die Menschenrechte zum Gehalt eines Naturrechts gehören, die sich einer historischen Entwicklung der Vernunft verdanken, lässt sich mit guten Argumenten verteidigen. Allerdings scheint mir auch da der Anteil verschiedener Kulturen und Denkweisen - vor allem auch die Resultate der europäischen Aufklärung - möglicherweise bedeutsamer als dem heutigen Papst. Dieser möchte auf den interkulturellen Dialog offenbar vor allem für den anderen Aspekt des Naturrechts zurückgreifen, die Stellung des Menschen in der Natur. So einleuchtend das ist, so gewiss bleibt aber auch die moderne Naturwissenschaft und Technik ein wichtiger Bezugspunkt dieses Dialogs. Nicht nur ihre weitgehend voraussetzungsfreie Erklärung von Naturprozessen, sondern auch ihr Beitrag zur Emanzipation des Individuums von natürlichen Zwängen und Lasten ist schwer zu bestreiten. Die kritischen Fragen der modernen Bioethik betreffen ja gerade das Ausmaß, in dem sich die technische Befreiung von natürlichen Schranken noch vereinbaren lässt mit einer Übernahme von Wertaspekten der

bisherigen Natur und zugleich mit Ergebnissen der moralischen und rechtlichen Lernprozesse.

IV.

Wenn wir die großen bioethischen Kontroversen der letzten Jahrzehnte betrachten, haben sie es noch immer mit den Spannungen zu tun, die im Naturrecht von Anfang an angelegt waren. Es geht um das Verhältnis zwischen natürlichen Strukturen, technischer Befreiung von Naturzwängen, individueller Autonomie und überindividueller Vernunft. Der letzte Schritt der technischen Entwicklung, die Biotechnologie, hat diese Spannungen deutlich verschärft. Die Gentechnik etwa versucht, die menschliche Ernährung von den unberechenbaren Schwankungen natürlicher Prozesse wie Missernten, Insektenbefall, Transportschäden usw. freizuhalten. Sie zielt natürlich auch auf Genusssteigerungen und ästhetische Wirkungen. Im Bereich der Tierzucht soll mit ihrer Hilfe das Ergebnis von Züchtungen, idealerweise das für menschliche Interessen optimale Nutztier, vor den Zufällen künftiger Mutationen bewahren.

Was dabei aber auf dem Spiel steht, sind nicht nur schwer antizipierbare Wechselwirkungen und Langzeitfolgen, sondern auch eine Veränderung der Struktur von natürlichem Leben. Denn dazu gehörte bisher die spontane und zufällige Mischung von Genen, die Veränderung in Generationsfolgen und Populationen, die Individualisierung in der Reproduktion. Mannigfaltigkeit, Individualität und ein artgemäßes Leben sind nicht einfach wertneutrale Eigenschaften der lebendigen Natur, sondern gehören zum wertvollen natürlichen Erbe. Neue Entwicklungen sowohl innerhalb der biomimetischen Technik wie im Bereich von Normen zum Umgang mit der Natur zeigen, dass es noch immer als wertvoll angesehen wird, in der Technik und der Naturbeherrschung auf natürliche Prozesse sowie auf nicht-menschliche Arten und Lebewesen Rücksicht zu nehmen. Das ist auch zunehmend Inhalt weltweiter Konventionen zur Nachhaltigkeit, zur Biodiversität, zum Menschheitserbe an Landschaften und Naturdenkmälern usw. Wie die Ablehnung von Chimärenbildungen und der Auflösung von Artgrenzen zeigt, wird auch die *scala naturae* immer noch als eine wertvolle natürliche Orientierung für menschliches Handeln betrachtet.

In der Natur- und Umweltethik stellt sich also die Frage, ob sich der biotechnische Umgang mit der äußeren Natur statt allein an den individuellen Wünschen und ihrer Umsetzung in Markt- und Mehrheitsprozessen auch an einer Vermittlung zwischen menschlicher Leidensbefreiung und Aneignung des Naturerbes orientieren kann. Dieses Erbe besteht offenbar in einer vielgestaltigen, gegenüber menschlichen Wünschen teilweise selbständigen Natur und einem gedeihlichen Leben individualisierter Lebewesen „je nach ihrer Art" - was sicher nicht heißen muss, dass jeder natürliche Feind des Menschen bis hin zum Krankheitserreger zu schonen ist oder dass auf Züchtung von Nutztieren, auch mit biotechnischen Methoden, ganz verzichtet werden müsste.

Schärfere Spannungen in der bioethischen Diskussion sind aber im Bereich des technischen Umganges mit dem menschlichen Körper und seiner Fortpflanzung entstanden. Zwar bestreitet heute kaum eine ethische Position mehr die Berechtigung des Einsatzes medizinisch-technischer Mittel zur Verhinderung, Bekämpfung oder Milderung von Krankheiten. Aber umstritten ist die Frage, ob eine Grenze einzuhalten ist zwischen Prävention und Therapie einerseits und andererseits Verbesserung oder Optimierung als aktivem Vorantreiben der menschlichen Evolution, wie manche „Transhumanisten" fordern.[23] Kontrovers ist auch das Maß der Technisierung der menschlichen Reproduktion. Und da die moderne Medizin ihre Hoffnungen weitgehend auf die Regeneration von Organen und Geweben aus lebendigem Material setzt, nämlich entweder aus transplantierten intakten Organen und Geweben oder aus sich selber vermehrenden und differenzierenden Zellen, ergeben sich auch da ethische Probleme der Verwendung lebendigen menschlichen Körpermaterials.

Am Umgang mit der menschlichen Reproduktion lässt sich vielleicht am leichtesten in Erinnerung rufen, wie die Technisierung die Handlungs- und Erlebensspielräume der Menschen erweitert und dadurch auch tiefgreifende soziale Veränderungen schafft. Die im klassischen Naturrecht, ansatzweise in Aristoteles' *oikos*-Lehre, deutlicher aber in der scholastischen Lehre von den *inclinationes naturales,* etwa der natürlich-vernünftigen Ausrichtung des Sexualtriebes auf die Reproduktion der Art als *participatio creationis divinae,* kann im Zeitalter der biochemischen Verhütungsmittel nicht mehr allgemein verbindlich sein. Die körperliche Liebe ist primär zu einem Bestandteil partnerschaftlicher Zuneigung und zu einem zweckfreien Genuss geworden - dass darin ein Wert zu sehen ist, bestreiten eigentlich nur noch Misanthropen. Durch die folgenlose Sexualität und die möglich gewordene Familienplanung haben sich der Handlungsspielraum der Frau und das Verhältnis der Geschlechter erheblich verändert.

Ein weiterer Schritt der Kontrolle über den Reproduktionsvorgang war die künstliche oder assistierte Befruchtung, die Menschen mit dem dringenden Wunsch nach Kindern von einigen Bedingungen und Hindernissen natürlicher Befruchtung unabhängig machte. Diese Technik beinhaltet aber auch die Möglichkeit, zwischen genetisch normalen Embryonen und solchen zu unterscheiden, bei denen schwere Beeinträchtigungen normaler Lebensvollzüge oder schwere Krankheiten zu erwarten sind, und nur die ersteren auf den Weg zur Geburt zu bringen. Die natürliche Selektion der Nidation und Schwangerschaft kann also zunehmend durch eine gesteuerte zugunsten eines nicht genetisch geschädigten Kindes ersetzt werden. Dass Mütter, vor allem wenn sie ein hohes Risiko zur Vererbung erheblicher genetischer Defekte haben, diese Möglichkeiten ergreifen wollen, ist verständlich.[24] Es setzt nur die technische Emanzipation von den Leiden unter natürlichen Zufällen fort.

Genau hier wird nun der Einwand erhoben: Eine Technik, die das alles dem Menschen anbiete, benutze die biologischen Potentiale des menschlichen Körpers nur noch als Material für beliebige Wünsche. Von einer Rücksichtnahme auf wertvolle Strukturen und Prozesse der menschlichen Natur könne keine Rede

mehr sein. Das scheint mir aber keine zwingende Folgerung zu sein. Es ist unbestreitbar, dass schwer genetisch geschädigte Kinder für viele Menschen eine enorme Belastung darstellen, auch wenn diejenigen, die sie meistern, oft wertvolle Freuden erleben oder Opfer bringen, die Hochschätzung verdienen.[25] Trotzdem ist es keine beliebige Laune, dass Menschen, die bei der Reproduktion immer weniger von den Zufällen der natürlichen Befruchtung abhängen, ein solches Risiko nicht eingehen wollen. Es ist auch meines Erachtens ganz anders zu bewerten als die Erzeugung eines „Wunschkindes" durch Methoden der Selektion, der genetischen Manipulation oder des Klonierens. Bei solchen Methoden wäre in viel radikalerer Weise das natürliche Potential nur noch „Wunschmaterial".

Aber ist der menschliche Embryo nicht vom ersten Augenblick der Entstehung eines neuen individuellen Genoms an eine menschliche Person, die Menschenwürde und Lebensschutz verdient? Das ist in der Tat die normative Grundlage der jüngeren deutschen Gesetze zum Embryonenschutz. Es gibt sicher gute Gründe dafür. Ob es zwingende sind, ist eine andere Frage. Zweifelhaft ist auch, ob die Gesetzgebungen anderer Länder, die von einer stufenweisen Entwicklung zum Menschen und einer Zunahme an Würde und Rechten ausgehen, evident „barbarisch" und natur- und vernunftrechtswidrig sind. Solche Positionen können vielmehr Gegenstand wissenschaftlicher, aber auch öffentlich-politischer Debatten und Entscheidungen über das Gerechte und Ungerechte sein, wie sie seit Aristoteles zur Natur des Menschen gehören.

Nach meiner Auffassung liegt hier eine Frage der Grenzziehung zwischen Technik und natürlichen Strukturen vor, die weder der Autonomie noch den moralischen Grundsätzen widerspricht. Wie gesagt, das biologische Potential einer Zelle, sich unter günstigen, in diesem Fall von menschlichen Handlungen abhängigen, Umständen zu einem ganzen Menschen zu entwickeln, enthält keine normative Bestimmung, eine solche Entwicklung unbedingt zu befördern. Das zu behaupten wäre entweder Teleologie im vorneuzeitlichen Sinne oder setzte sich der Kritik an einem naturalistischen Fehlschluss von entwicklungsbiologischen Fakten auf Normen aus.[26]

Ein weiteres Argument lautet, dass eine Graduierung der Würde und Lebensrechte zu einem Dammbruch hinsichtlich der gleichen Schutzrechte aller geborenen Menschen führen würde. „Führen würde", ist eine unhaltbare Behauptung, denn Dammbrüche sind immer nur mehr oder weniger wahrscheinlich.[27] „Führen könnte" ist eine vor allem rechtspraktisch sicher bedenkenswerte Hypothese. Aber evident ist es nicht, dass nicht eine andere Grenze, etwa die Nidation bzw. Implantation und das ihr entsprechende Entwicklungsstadium, als eine stabile normiert und sanktioniert werden könnte. Normen werden immer mit natürlichen Entwicklungsstufen korreliert. Embryonen haben in der Tat weniger Rechte als weit entwickelte Föten, diese weniger als Geborene und Kinder weniger als Erwachsene.

Aber heißt das nicht, Menschenwürde und Menschenrechte willkürlich zu verleihen und sie damit von demokratischen Mehrheiten abhängig zu machen, statt sie

als dem Menschen vorgegebene Grenze seiner Willkür zu entziehen? Auch dies scheint mir *kein* zwingender Schluss. Sowohl die Geschichte unserer Moral- und Rechtsordnungen wie die Gesetzgebungsakte eines demokratischen Rechtsstaates können als der Versuch verstanden werden herauszufinden, was zu bestimmten natürlichen Strukturen und Entwicklungsstufen, vor allem aber zu menschlichen Fähigkeiten, gehört, was ihnen normativ gerecht wird. Vorgegeben sind die Rechte der menschlichen Person, nicht das Entwicklungsstadium, in dem Personalität anfängt oder dem frühen Embryo subjektive Rechte zustehen.

Die Schwierigkeit, die wir beim frühen menschlichen Leben haben, ist auch dadurch bedingt, dass wir es bei den ständig wachsenden Möglichkeiten der Biotechnologie immer weniger mit Natürlichem im Sinne von Gegenständen und Prozessen zu tun haben, die vom menschlichen Wollen und Handeln unabhängig wären. Wenn die Fortschritte in der Beeinflussung des genetischen Potentials der Zellen so weitergehen wie bisher, dann kann man eines Tages vielleicht jeder Zelle jedes Potential verleihen bzw. wiedergeben.[28] Würden wir von einer durch höchst künstliche Maßnahmen „totipotent" gemachten Körperzelle noch behaupten wollen, sie sei eine Person mit Menschenwürde oder ein neuer Bürger, dem alle staatlichen Schutzrechte zustehen? Oder fängt diese Entwicklung erst an, wenn durch bewusstes Handeln die Nidation herbeigeführt und der Weg zur Geburt beabsichtigt und begonnen wird?

Angesichts dieser Konstellationen von Technik und natürlichen Potentialen fragt es sich, ob eine andere Grenzziehung zwischen menschlichem Wollen, technischer Möglichkeit und natürlichem Potential wirklich schon einer völligen Beliebigkeit von Wünschen und ihrer Erfüllung den Weg bereitete. Würde eine bewusste Trennung von Sexualität, Reproduktion mit erweiterten Handlungsmöglichkeiten und medizinischer Verwendung totipotenter Zellen *vor* der Implantation wirklich den Rubikon überschreiten? Oder bleibt sie im Rahmen des moralischen Standpunktes und eines Umganges mit natürlichen Potentialen, die sich der Mensch zunutze macht, ohne sie auf das Material beliebiger Wünsche zu reduzieren?

Wir werden die Grenzen zwischen Natur, Technik und Autonomie nie endgültig ziehen, sondern auch hier für Lernprozesse offen sein müssen, ohne die Rücksicht auf natürliche Strukturen und moralische Prinzipien aufzugeben. Daher sollte das naturrechtliche Erbe in der Bioethik lebendig bleiben. Nach meiner Auffassung, die ich hier nicht mehr darlegen kann, sollte dieses Erbe einer „kosmischen Vernunft" sogar in der Hinsicht lebendig bleiben, dass wir noch immer den Standpunkt wohlwollender Distanz zu den Interessen des Menschen selber einnehmen können.[29] Ein solcher naturrechtlicher Standpunkt verlangte, den Menschen im Ganzen eines „Kosmos" im Sinne einer denkbaren Wohlordnung der Natur zu lokalisieren, die zugleich Ermöglichung und Aufgabe seines kultivierenden und technischen Handelns ist.

[1] Der folgende Text geht auf einen Vortrag bei der Katholischen Akademie „Haus am Dom" in Frankfurt am Main im Dezember 2007 zurück.

[2] Joseph Kardinal Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen,* Freiburg/Basel/Wien 2005 (Seitenangaben im folgenden Text beziehen sich auf diese Ausgabe).

[3] Im Gegensatz zu seinem Lehrer Albertus Magnus. Vgl. Thomas v. Aquin, *Commentarium in Sententiis Magistri Petri Lombardi,* Lib. III, Dist. III, quaest. 5, art. 2 sowie Horst Seidl, *Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas v. Aquin,* in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 1986, 51f.

[4] Hans Blumenberg, *Nachahmung der Natur,* in: ders., Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, 55-103.

[5] Zum Folgenden vgl. Aristoteles, *Politik* 1253 a, 1-20.

[6] Ebd. u. ders., *Rhetorik,* 1358 b.

[7] Hegel möchte ja die griechische „Sittlichkeit" der unbefragt gelebten Normen und Gebräuche einer politisch-religiösen Gemeinschaft auf der Reflexionsstufe subjektiver moralischer Überzeugungen und individueller rechtlicher Freiheit erneuern. Vgl. Ludwig Siep, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie,* in: Wolfgang Welsch/Klaus Vieweg (Hg.), 200 Jahre Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 2008 (im Erscheinen).

[8] Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik,* Buch III, Kap. 5 und Buch VI, Kap.5, 8 u. 9. Aristoteles sieht aber noch keine grundsätzliche Spannung zwischen persönlicher moralischer Einsicht und politischer Tätigkeit wie die hellenistischen Philosophen.

[9] Vgl. Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* §§ 42, 52.

[10] Hegel versteht sie als unentwickelte Vorformen des Geistes. „Vorbild" der Natur ist also der Geist, nicht umgekehrt. Vgl. dazu auch Barbara Merker, *Jenseits des Hirns. Zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes,* in: dies./Georg Mohr/Michael Quante (Hg.), Subjektivität und Anerkennung, Paderborn, 140-166.

[11] Zum Naturrecht bei Locke vgl. Rainer Specht, *John Locke,* München [2]2007, 148-158. Zum Folgenden vgl. auch Ludwig Siep, *Kommentar zu John Locke, Zweite Abhandlung über die Regierung,* Frankfurt am Main 2007.

[12] Allerdings geht noch das kantische Vernunftrecht von der Annahme einer Zweckmäßigkeit der Natur aus, wie etwa die Ableitung des Suizidverbotes zeigt.

[13] Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze,* München [2]2006, 46

[14] Fragwürdig ist an diesem Jargon die Unterstellung einer historischen Kontinuität und sachlichen Untrennbarkeit zwischen der magischen und allen späteren Formen wertender Naturauffassungen.

[15] John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit,* Frankfurt am Main 1975.

[16] Vgl. dazu Ludwig Siep, *Konkrete Ethik,* Frankfurt am Main 2004, 179 ff.

[17] Auch wenn fraglich ist, wie weit komplexe Verhaltensweisen lernfähiger Lebewesen genetisch erklärbar sind.

[18] Man denke an die Schriften von Herbert Marcuse und Jürgen Habermas (seit der Aufsatzsammlung *Technik und Wissenschaft als „Ideologie",* Frankfurt am Main 1968).

[19] Vgl. John Rawls, *Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses,* in: ders., Die Idee des politischen Liberalismus, hg. v. W. Hinsch, Frankfurt am Main 1992, 293-332.

[20] So etwa R. Spaemann: „Seine theoretische Begründung findet der Gedanke der Menschenwürde und ihrer Unantastbarkeit allerdings nur in einer metaphysischen Ontologie, d.h. in einer Philosophie des Absoluten. Darum entzieht der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung und so die Möglichkeit theoretischer Selbstbehauptung in einer Zivilisation." (Robert Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde,* in:

Ernst-Wolfgang Böckenförde/ders. (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, 295-316, hier 313).

[21] Vgl dazu Ludwig Siep, *Virtues, Values, and Moral Objectivity*, in: Christopher Gill (Hg.), Virtue, Norms, and Objectivity, Oxford 2005, 83-98.

[22] Aber auch etwa die „common morality", von der Tom L. Beauchamp und James F. Childress in ihren *Principles of Bioethics* (Oxford [5]2001) ausgehen. Als Schnittmenge der meisten ethischen Systeme der Gegenwart enthalte sie die Prinzipien des Nicht-Schadens, der Wohltätigkeit oder der wechselseitigen Hilfe, der Autonomie und der Gerechtigkeit.

[23] Vgl. dazu Ludwig Siep, *Die biotechnische Neuerfindung des Menschen*, in: J. S. Ach/A. Pollmann (Hg.), no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper - Bioethische und ästhetische Aufrisse, Bielefeld 2006, 21-42.

[24] Zumal wenn sie, wie in Deutschland, eine entwickelte Schwangerschaft rechtskonform beenden dürfen, wenn sie sich psychisch nicht in der Lage sehen, genetisch beeinträchtigte Kinder auszutragen und großzuziehen - eine allerdings in ihrer zeitlichen Unbegrenztheit problematische Regelung.

[25] In der modernen Bioethik wird auch die Position vertreten, es gebe eine Pflicht, die Leiden eines genetisch schwer geschädigten Kindes zu verhindern. Vgl. Allen Buchanan/Dan W. Brock/Norman Daniels/Daniel Wikler, *From Chance to Choice*, Cambridge 2000.

[26] Einen Versuch jenseits dieser Alternative unternimmt L. Honnefelder, der anschließend an Aristoteles das „allen Individuen der betreffenden natürlichen Art" zukommende „Sortalprädikat" Mensch mit einem (lebensweltlichen) Wertprädikat verknüpfen will, das normative Orientierung enthält. Vgl. Ludger Honnefelder, *Bioethik und die Frage nach der Natur des Menschen*, in: Günter Abel (Hg.), Kreativität (XX. Deutscher Kongreß für Philosophie, 2005, Kolloquienbeiträge), Hamburg 2006, 324-338, bes. 330 f.

[27] Ich unterscheide hier nicht zwischen Dammbruch- und Schiefe-Ebenen-Argumenten („slippery slope"). Zu letzteren vgl. Barbara Guckes, *Das Argument der Schiefen Ebene*, Frankfurt am Main 1997.

[28] Zum derzeitigen Stand der Forschung mit reprogrammierten Zellen und den Konsequenzen für den Begriff der Totipotenz vgl. Anna M. Wobus, *Reversibilität des Entwicklungsstadiums menschlicher Zellen. Stammzellforschung, Potentialitätsprinzip und ethisch-rechtliche Konsequenzen*, in: Naturwissenschaftliche Rundschau 61 (2008/5), 221-225.

[29] Vgl. Siep, *Konkrete Ethik*, aaO.

Hat naturrechtliches Denken eine Zukunft?

Ein hermeneutischer Vorschlag

Jean-Pierre Wils

Neun Einwände gegen das Naturrecht

Die Sprache des *Naturrechts* scheint unter einem mehrfachen ideologischen Vorbehalt zu stehen. Ich nenne hier nur die wichtigsten Bestandteile dieser Kritik. Erstens: Die behauptete *Invarianz* gewisser grundsätzlicher Rechtsprinzipien, die mit dem Naturrecht einhergeht, kontrastiert mit der Erfahrung der grundsätzlichen *Wandelbarkeit* des Rechts unter den Bedingungen der Moderne. Zweitens: Eine Variation dieser Spannung ist die *Langsamkeit* bzw. die Dauergeltung, die dem Naturrecht eigen ist, und die dieses zu einem ungeeigneten Instrument für die moralische und juridische Bewältigung von Problemen macht, die in einer *beschleunigten* Gesellschaft anfallen. Drittens: Der hohe *Abstraktionsgrad* des Naturrechts widerspricht der Auffassung, das Recht müsse *konkrete* Schlussfolgerungen zulassen. Viertens: Im Begriff des Naturrechts wird die *Konfusion* zwischen Fakten und Normen auf Dauer gestellt, während sowohl aus ethischen als auch aus rechtlichen Gründen deren *Entzerrung* Not tut. Fünftens: Angesichts der Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung des Naturrechts in der Zeit der Aufklärung kommt eine weitere Komplikation hinzu: die *Gleichsetzung* von Vernunft und Natur steht in einem scharfen Kontrast zu der Positionierung der Natur als *Gegenstand* einer interventionistischen Rationalität. Sechstens: Naturrecht impliziert einen *Universalismus,* der sich nicht verträgt mit der Pluriformität von Kulturen und der Vielfalt regionaler Moral- und Rechtssysteme - mit einem erforderlichen *Partikularismus.* Siebtens: Im Begriff des Naturrechts sind die *Grenzen zwischen Recht und Moral* zu unscharf gezogen, um in einer komplexen und ausdifferenzierten Gesellschaft noch funktionsfähig sein zu können. Achtens: Das Naturrecht hat eine *teleologische* Auffassung der menschlichen Natur zur Voraussetzung, die unter den Bedingungen einer radikal ent-teleologisierten Auffassung von der Natur überhaupt keine Sonderstellung beanspruchen kann. Neuntens: Das Naturrecht beansprucht - zumindest im sogenannten „unwandelbaren Naturrecht" - gleichsam ein „A priori" zu sein. In Wirklichkeit ist das Naturrecht ein „A posteriori" - es ist das *Ergebnis* einer langwierigen Kampfes um Maßstäbe, deren Gültigkeit in zahlreichen moralischen Konfliktsituationen erwiesen worden ist.

Diese neun Einwände sind unterschiedlichster Art. Sie zu verteidigen oder zu

widerlegen würde weit über die Möglichkeiten, die ein Beitrag wie dieser bietet, hinausgehen. Sowohl aus historischer als auch aus systematischer Sicht wäre manche Differenzierung nötig. Dennoch können die genannten Einwände die hohe Ideologieanfälligkeit des Naturrechts eindrucksvoll aufzeigen. Im Folgenden werde ich mich der Naturrechtskritik des Soziologen und Systemtheoretikers Niklas Luhmann in der gebotenen Kürze zuwenden. Etliche der neun Einwände werden dort - teils in anderer Formulierung - wieder auftauchen. Im letzten Teil des Artikels werde ich mich mit dem Universalismusproblem genauer auseinandersetzen. Im Anschluss an einige Überlegungen Michael Walzers werde ich die These vertreten, dass das Universalismusproblem die Erbschaft des Naturrechts antreten kann - allerdings unter der Bedingung einer hermeneutischen Fassung des Universalismus.

Dekonstruktion des Naturrechts: Niklas Luhmann

Von Niklas Luhmann stammt der Satz, demzufolge „die Menschenrechte das Resultat der Dekonstruktion des Naturrechts sind" (Luhmann 2005, 218f.). Dekonstruktion heißt hier im Übrigen nicht, dass die Menschenrechte das Naturrecht in einer modernitätskompatiblen Form ablösen, sondern dass sie ein dem Naturrecht inhärentes Problem zum Ausdruck bringen und damit dieses Recht unter gewandelten Bedingungen weiterführen. Sobald nämlich die Menschenrechte in die Verfassungstexte einbezogen werden, damit sie die Stabilitätsgarantien einer Verfassung genießen, werden sie juristisch gewissermaßen „normalisiert". Damit aber entstehe, so Luhmann, ein „Paradox" - „in der Form der Positivierungsbedürftigkeit des vorpositiven Rechts" (Luhmann 2005, 211). Die Menschenrechte scheinen an den Geschicken des Naturrechts zu partizipieren. Auch das Naturrecht, so könnte man behaupten, wird in der Praxis des modernen, überwiegend positiven Rechts „normalisiert". Was bedeutet dies?

Die Trennung zwischen Moral und Recht ist das Ergebnis einer neuzeitlichen Entwicklung. Auf der Ebene gesamtgesellschaftlicher Steuerung verliert die Gleichung von Recht und Moral im Begriff des Gesetzes (*lex*) zunehmend an Bedeutung. Mit Kant gesprochen: Rechtspflichten und Tugendpflichten sind nun nicht länger deckungsgleich. Oder systemtheoretisch gedacht: „Das Recht passt sich wenn nicht Geboten der Humanität so doch Erfordernissen einer funktional differenzierten Gesellschaft an." (Luhmann 2006, 115) Dabei ist es vor allem der Begriff des Naturrechts, der einen Anpassungsdruck zu spüren bekommt, der ihn am Ende zu radikalen Transformationen nötigt. Aus der Perspektive einer „funktional differenzierten Gesellschaft" mit ihren distinkten Subsystemen von Recht, Moral, Religion und Politik verliert der Begriff der Natur seine Steuerungsfunktion: Die Subsysteme beruhen auf einer jeweiligen Basiskodierung - der Kodierung von Recht und Unrecht, Gut und Böse, Heil und Unheil, Macht und Ohnmacht -, die im Wesentlichen keine Anleihen bei anderen Kodierungen benötigt, sondern die (relative) Autonomie des betreffenden Subsystems sichert. Im Kon-

text der genannten Subsysteme wird der Naturbegriff überflüssig. „Im Begriff der Natur ist [...] die systemexterne Zurechnung, also die Leugnung der Eigenkausalität des zurechnenden Systems das Entscheidende - ein Ordnungsbehelf, der für noch relativ einfache Systeme typisch ist." (Luhmann 2006, 186)
Der Begriff des Naturrechts hatte lange Zeit als eine Art Klammer zwischen Recht und Moral gegolten. Aber in beiden Bereichen wird er immer mehr als eine bestenfalls dekorative Floskel empfunden, die in den Semantiken von beiden Subsystemen der Gesellschaft zum Verschwinden gebracht wurde. In modernen Gesellschaften regieren nicht die Essenzen, sondern die Funktionen. In den Bereichen von Recht und Moral sind Grenzen zu ziehen - „generalisierte Verhaltenserwartungen" bzw. Normen sind hier selbstverständlich erforderlich, aber diese sind nun „Schranken, die nicht mehr mit als Natur begriffener Selbstverständlichkeit als Wesen der Sache gelten, sondern als normative Regelungen, Leistungspflichten, Zumutbarkeiten, Prioritäten" (Luhmann 2006, 192). Die Geschichte des Naturrechts ist lang (und kurvenreich). Die Stabilität, die dem Naturrecht häufig attestiert wurde, beruht jedoch auf einer Simplifizierung. Luhmann hat in diesem Zusammenhang auf die nominalistischen Kritiken des Mittelalters gewiesen, die sowohl durch ihre Hervorhebung des Willens Gottes bzw. seiner *potestas* einerseits als auch durch ihre anti-realistische Ontologie andererseits die stabilen Fundamente eines jeden künftigen Naturrechts bereits angetastet hatten. Es lohnt sich, zwei längere Zitate Luhmanns genauer zu lesen, damit die Tragweite dieser Kritik sichtbar wird.

„Als [...] bedeutsam erwies sich die christliche Überarbeitung des antiken Naturrechts. Sie verschob die Grundlage allen Rechts aus den Institutionen in den Willen Gottes, aus der Tradition in die Transzendenz - praktisch also in die Ebene theologisch disputierbarer Prinzipien. Damit wurde die überspitzte Abstraktion, mit der die Theologen die Absolutheit göttlicher Allmacht und ihre Konsequenzen für die natürliche Ordnung der Welt diskutierten, für das Recht relevant. Eine beträchtliche Verunsicherung des Rechtsgefüges ließ sich in religiösen Grundlagen nicht mehr abfangen. [...] Im Abstraktionsgrad der theologischen Diskussion bereitete sich die Trennung von Religion und Recht schon vor. Der Gedanke göttlicher Schöpfung des Rechts [...] ließ alles Recht als kontingent, als auch anders möglich erscheinen und brauchte nur noch auf das menschliche Subjekt, auf die Vernunft, das Gewissen, den Gesetzgeber übertragen zu werden. [...] Die theologische Begründung der Invarianz rechtlicher Norminhalte war nun nicht mehr möglich." (Luhmann 2006, 198)

Zentral ist natürlich die Beobachtung, dass die Fixierung auf den Willen Gottes - also auf seine *setzende Macht* - den Gedanken des positiven Rechts bereits gehaltvoll vorwegnahm. *Kontingenz* lautet hier das Stichwort. Damit war aber auf eine geradezu dramatische Art und Weise der Zweifel gesät, ob das mögliche Anderssein (Kontingenz) von Recht und Moral mit der Vorstellung invarianter Inhalte überhaupt noch in Verbindung gebracht werden könne. Darüber hinaus bietet die Verknüpfung von Recht und Schöpfung im Gedanken der *Rechtschöp-*

fung, so lässt sich trefflich schlussfolgern, allerlei Anschlussmöglichkeiten an, die in den von Luhmann genannten Kandidaten dann auch tatsächlich auf die Bühne kommen. Natürlich war diese nominalistische Kritik nicht gänzlich neu. Anhaltspunkte lassen sich bereits in der sophistischen Aufklärung im antiken Griechenland finden. Aber die Wirkungsmächtigkeit der neuen Kritik kann nicht überschätzt werden. Auch die Verbindung von Willen und Kontingenz gibt dem Naturrecht einen entscheidenden Stoß: in der Vorstellung, Recht beruhe auf Entscheidung. Die spätere Positivierung des Rechts beruht nämlich zu einem großen Teil auf dem Gedanken der *Entscheidung*. Die Geltung des Rechts wird „auf einen variablen Faktor bezogen [...], auf eine Entscheidung". „Positiv", so Luhmann, gilt Recht nur, „wenn das Recht kraft dieser Entscheidung als geltend, als Auswahl aus anderen Möglichkeiten und somit als abänderbar erlebt wird. Das historisch Neue und Riskante der Positivität des Rechts ist die *Legalisierung von Rechtsänderungen.*" (Luhmann 2006, 209)

Es lässt sich leicht vorhersagen, dass eine solche „Legalisierung von Rechtsänderungen" alsbald in Konflikt gerät mit der Auffassung, das Recht verkörpere zumindest in seinen Grundzügen einen Kanon moralischer Grundregeln, von denen traditionell angenommen wird, sie seien eben invariant. Die Diskussionen über das Verhältnis von positivem Recht zu vor-positivem bzw. Naturrecht veranschaulichen die Problemlage. Unstrittig dürfte die Feststellung sein, dass die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral nicht implizieren kann, dass das Recht keinerlei Rücksichten auf die Moral nimmt. Recht, das sich in einem Dauerkonflikt mit moralischen Intuitionen und Überzeugungen befindet, wird als Unrecht erfahren. Aber viel strittiger dürfte die genauere Austarierung ihres Verhältnisses sein. Die Frage nämlich, „ob positives Recht in seiner normativen Gültigkeit moralischen - oder doch einigen minimalen moralischen - Normen unterworfen sei, die dann Naturrecht heißen; oder ob, ungeachtet der Sollgeltung aller moralischen Vornormierung des positiven Rechts, dessen Verbindlichkeit eigenständig und von Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung mit der Moral unabhängig sei", lässt sich keineswegs leicht beantworten.

Angesichts der Versuchung, „durch Berufung auf einen Restbestand an invarianten Grundlagen, auf wenigstens einige absolute Werte oder auf ein ethisch-naturrechtliches Minimum an Normen" einer angeblich drohenden Beliebigkeit oder einem Relativismus zu entgehen, schreibt Luhmann: „Wenn man jedoch davon ausgehen muss, dass reflexive Mechanismen unentbehrlich sind, um das gewonnene Niveau gesellschaftlicher Komplexität zu halten, werden solche Rückgriffe auf vorreflexive Ordnungsvorstellungen fragwürdig. Die Sicherheit, die sie verheißen, wird zuneh-

Jean-Pierre Wils, geb. 1957 in Geel, Belgien, studierte Philosophie und katholische Theologie in Leuven und Tübingen und ist Ordinarius für Kulturtheorie der Moral unter besonderer Berücksichtigung der Religion an der Radboud-Universität Nijmegen, Niederlande, und Dekan der Fakultät der Religionswissenschaften. Veröffentlichungen u.a.: Nachsicht. Studien zu einer ethisch-hermeneutischen Basiskategorie (Paderborn 2005); ars moriendi: Über das Sterben (Frankfurt am Main 2007); Gotteslästerung (Frankfurt am Main 2007). Anschrift: Stiftsgasse 1, 47559 Kranenburg, Deutschland.

mend illusionär. [...] Sie sind nicht instruktiv genug, um den Prozess laufender struktureller Variationen wirklich steuern zu können. Sie schließen zu wenig aus, enthalten keine ausreichenden Hinweise auf jeweils brauchbare Lösungen. Sie werden gerade durch die ihnen zugeschriebene Invarianz überdehnt und praktisch unwichtig. Damit wird fraglich, ob Maß und Sicherheit der Bewegung weiterhin im Unbeweglichen zu suchen sind." (Luhmann 2006, 215f) Damit scheint ein (vorläufig) letztes Wort über das Naturrecht gesprochen zu sein. Dennoch finden sich in dieser Absage an das Naturrecht Stichworte, die uns helfen können, ein Grundanliegen dieses Rechts zu schützen. Es sind die Stichworte „Unbewegliches" und „reflexive Mechanismen". Im Folgenden werde ich sie in Verbindung mit dem „Universalismus" bringen, der in einer jeden Fassung von Naturrecht enthalten ist.

Ein beweglicher Universalismus

Michael Walzer hat in seiner kleinen, aber einflussreichen Abhandlung aus dem Jahre 1990 mit dem Titel *Nation und Welt* eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Universalismus eingeführt. Zunächst ist da der „Universalismus des allumfassenden Gesetzes" („covering-law universalism"): Hier wird davon ausgegangen, „dass es *einen* Gott und - *weil und insofern* es einen Gott gibt - ein Gesetz, eine Gerechtigkeit, ein richtiges Verständnis des guten Lebens, der guten Gesellschaft oder der guten Regierungsform, eine Erlösung, einen Messias [...]" (Walzer 1996, 140). Dieser Universalismus ist in der Tat tief verwurzelt in der jüdischen und christlichen Religion: Das Christentum ohnehin, aber auch ein wesentlicher Traditionsstrang im Judentum versteht sich als Religion mit einer jeweils weltpolitischen, also einem universalistischen Anspruch. Daneben existiert im Judentum allerdings eine zweite Tradition, die zwar nicht partikularistisch im strengen Sinne des Wortes ist, aber auch keinem abstrakten Universalismus huldigt. Zwei Stellen bei den Propheten Amos und Jesaja sind ausschlaggebend: „Seid ihr mir nicht genauso viel wert, wie die Äthiopier, ihr Kinder Israels? [...] Hab ich nicht Israel aus dem Lande Ägypten herausgeführt, doch auch die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?" (Amos 9, 7) Und bei Jesaja heißt es: „Gesegnet ist Ägypten, mein Volk, und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbbesitz." (Jes 19, 10)

Beide Bibelstellen, die für Walzer von entscheidender Bedeutung sind, lassen mit für das jeweilige Volk aufwertender, aber auch egalisierender Intention eine *vergleichbare* Erfahrung und eine *vergleichbare* Gunst sehen - die Erfahrung von Unterdrückung und Befreiung (im Falle von Amos) und die Fürsorglichkeit Gottes (im Falle von Jesaja). Universell sind Erfahrung und Gunst, aber jeweils anders und partikulär sind Geschichte und Kontext. Es existiert demnach Universelles, aber nur im Modus der jeweiligen Wiederholung. Walzer spricht deshalb von einem „wiederholenden Universalismus" („reiterative universalism") und was diesen vom „Universalismus des allumfassenden Gesetzes" unterscheidet, „ist

seine partikularistische Blickrichtung und seine pluralisierende Tendenz" (Walzer 1996, 144). Man könnte hier auch von einem besonderen oder „individuellen Allgemeinen" (Manfred Frank) sprechen, denn der Universalismus lässt sich offenbar nur im Modus seiner besonderen oder individuellen Wiederholung beobachten.

Für Walzer tauchen die beiden Formen von Universalismus gleichsam als zwei historische Optionen auf. In diesem Falle sind die Verweise auf Amos und Jesaja demnach keine bloßen Illustrationen von moralphilosophischen Problemen, sondern liefern Einblicke in deren historische Genese und in deren Kontext, ohne die wir beide Universalismen kaum *verstehen* könnten. In beiden Fällen lernen wir etwas über das *Entstehen* von moralischen Prinzipien. Der „Universalismus des allumfassenden Gesetzes" ist genauso das Produkt einer partikularen Geschichte wie der „wiederholende Universalismus", aber während Ersterer das Besondere dem Allgemeinen subordiniert und dann gleichsam abstreift, ist für Letzteren das Besondere Ausgangspunkt und Rückkehr, während das Universelle dasjenige ist, das in der jeweils lokalen Erfahrung im Modus der *Wiedererkennung* vorliegt. Das *Entstehen* von Prinzipien lehrt uns demnach - sofern wir die hermeneutische oder verstehende Einstellung teilen - auch etwas über deren *Gültigkeit*. Während der „abstrakte" Universalismus eine kontextfreie Gültigkeit prätendiert, die erst in zweiter Instanz eine kasusgerechte Anwendung erfahren soll, behauptet der „konkrete" Universalismus, dass Prinzipien lediglich in konkreten und somit pluralistischen Umgebungen existieren und gedeihen können. Sie erhalten und erweisen ihre Geltung im Kontext.

Walzer zufolge weisen auch hier die verschiedenen Traditionen des Judentums verschiedene Wege. Die „Bürde des monotheistischen Gottes" liegt in seiner scheinbar essentiellen Verknüpfung mit dem abstrakten Universalismus. Aber Walzer wird nicht müde, darauf hinzuweisen, dass es gleichsam heterodoxe Traditionen gibt, die auf der Verschiedenheit und Vielgestaltigkeit Gottes bestehen. Diese Sichtweise färbt sofort ab auf die Kontur des Subjekts der Moral: „Was die Menschen gemeinsam haben, ist eben diese schöpferische Kraft, und sie ist nicht die Kraft, dasselbe auf gleiche Weise zu tun, sondern die Kraft, viele verschiedene Dinge auf verschiedene Weise zu tun: Sie ist die (schwach) widergespiegelte, verteilte und partikularisierte Allmacht Gottes." Von einem moralischen *Selbst* zu sprechen hat demnach nur dann Sinn, wenn wir diesem Selbst genügend Spielräume des Verhaltens zubilligen - genügend Kontexte, in denen es in kultureller und gesellschaftlicher Besonderheit die allgemeinen Prinzipien und Kategorien im Gestus der Wiederholung sichtbar und verständlich machen kann. „Allumfassende Gesetze oder ein Bündel von Gesetzen, die eine hinreichend vollständige Vorlage für unsere Arbeit oder die ihrige liefern, existieren einfach nicht." Und ebenso wenig kann „eine substantielle Nachahmung an die Stelle prozeduraler Wiederholung treten" (Walzer 1996, 149ff).

Auf diesem Hintergrund vermag Walzer eine ebenso knappe wie überraschende moralphilosophische Deutung des Verhältnisses zwischen Universalismus und Partikularismus zu geben. Moralische Begriffe (wie auch Prinzipien) können

jeweils eine minimale und eine maximale Bedeutung haben. Je nach Kontext neigen solche Begriffe dazu, „dünn" (thin) oder „dick" (thick) zu sein. Weil wir in konkreten und partikulären Bedeutungskontexten sozialer, politischer und kultureller Art leben, spiegeln auch unsere Begriffe auf eine kompakte Weise diese Lebensverhältnisse wider. Sie tun das *normalerweise*, denn in Konfliktsituationen, also in a-normalen Lebenslagen, schärfen wir unsere Begriffe und Prinzipien an, was zur Folge hat, dass sie abstrakter bzw. dünner werden. Im Konfliktfall beziehen wir uns beispielsweise auf *die* Gerechtigkeit oder auf *die* Menschenwürde. Dieser zwischenzeitliche „Minimalismus" beinhaltet dasjenige, was wir „wieder erkennen", also eine gewisse Gemeinsamkeit, obwohl wir ansonsten in durchaus unterschiedlichen Umgebungen wohnen, in denen die dort konkret oder „maximalistisch" ausgefüllten Begriffe jeweils andere Bedeutungen und Anwendungen besitzen können.

„Unter minimaler Moral verstehe ich die Summe all dessen, was wir wieder erkennen. Ich möchte betonen", so Walzer weiter, „dass ‚Minimalismus' nicht eine Moral bezeichnet, die inhaltlich nachgeordnet oder emotional seicht ist. Das Gegenteil ist eher wahr: ‚Minimalmoral' - das ist Moral pur. Kaum etwas ist von größerer Bedeutung als eine derart minimalistisch verstandene ‚Wahrheit' und ‚Gerechtigkeit'. Die minimalen Forderungen, die wir im sozialen Zusammenhang aneinander stellen, werden, sobald irgendwer sich ihnen verweigert, mit leidenschaftlicher Beharrlichkeit wiederholt. Im moralischen Diskurs gehen also ‚Dünnheit' und Intensität Hand in Hand, während mit der ‚dichten Beschreibung' auch Einschränkungen, Komplexität und Meinungsverschiedenheiten ins Spiel kommen." (Walzer 1996, 19) Gleichwohl lassen sich die „dünnen" und die „dichten" Begriffe und Prinzipien nicht einfach trennen: Der Universalismus der „dünnen", minimalistischen Begriffe bezieht sich auf eine geteilte Menschlichkeit, der Partikularismus der „dichten", maximalistischen Begriffe bezieht sich auf die Lokalität, auf die konkrete Gesellschaft, in der wir jeweils leben. Aber der Universalismus wird erst sichtbar *in* den partikulären moralischen Lebenswelten. Die Vorstellung, als ginge dem Partikularismus eine universale, minimalistische, für alle verbindliche und verständliche Basismoral voraus, trügt also: Der Maximalismus geht dem Minimalismus voraus. Diese Tatsache ist nun von großer *hermeneutischer* Relevanz. Denn die philosophisch verbreitete Vorstellung, zuerst käme eine universalistische Minimalmoral, die anschließend konkretisiert und angewandt werden muss, müsste zunächst erklären, weshalb Menschen eine solche primäre Minimalmoral überhaupt *verstehen* und *nachvollziehen* können. Wenn wir, wie Walzer sagt, „die Abstraktion [der Minimalmoral] dennoch verstehen", dann hat dies mit dem Sachverhalt zu tun, dass „sie sich einer spezifischen historischen Konstellation verdankt" (Walzer 1996, 35).

Es gibt demnach einen *Primat* der hermeneutischen Erfahrung in Sachen Moral. Dass die historischen und kulturellen Kontexte die Entstehungshorizonte unserer Moralsprache bilden, ist selbstverständlich. Alle Begriffe, die wir in unserer Moralsprache verwenden, haben eine spezifische Genese. Dass aber die *Geltung* dieser Sprache ebenfalls *unhintergehbar* kontextualisiert ist, hängt mit der Fest-

stellung zusammen, dass wir nur so *verstehen* können, was wir tun. Walzer scheut sich nicht, in solchen Zusammenhängen auch von „Relativismus" zu sprechen, obwohl es sich nur um einen partiellen Relativismus handelt. Das universalistische Moment der Minimalmoral ist nämlich ein wesentlicher Bestandteil der Kontexte: dieser *interne* Universalismus wird wiederholt in jenen Situationen, in denen die Kontexte temporär konfliktgeladen sind. Aber wir verstünden die Minimalmoral nicht, die wir in jenen Konflikten und Spannungen mobilisieren, wenn wir sie nicht ständig in der maximalistischen Version der Moral durchexerzierten. Der zu bewandelnde Weg der Moralphilosophie ist daher der „Pfad der Interpretation". Nicht der „Pfad der Entdeckung" wie beispielsweise bei den Moralkonzepten, die von einer Offenbarung ausgehen, und auch nicht der „Pfad der Erfindung", der uns zu Konstruktionsverfahren (wie etwa bei Rawls und Habermas) verführen möchte, an deren Ergebnis „wir das Leben jeder Person und die Praktiken jeder Gesellschaft messen können" (Walzer 1993, 21). Die moralische Welt von keinem *bestimmten* Standpunkt (vgl. Nagel 1992 und 1998) anvisieren zu wollen, wie es in den Konstruktionsverfahren üblich ist, käme somit der Entwicklung eines moralischen Esperanto gleich, einer leiblosen Kunstsprache, die jene moralische Welt idealisieren möchte. Im folgenden Zitat wird Walzers eigener Ansatz besonders deutlich:

„Eine Interpretation", so Walzer, ist *„ein Urteil, also die Arbeit einer eigenen rechtsprechenden Gewalt [...]. Der Anspruch der Interpretation liegt einfach in folgender Annahme: dass weder Entdeckung noch Erfindung notwendig sind, weil wir bereits über das verfügen, was sie uns zu beschaffen versprechen. Anders als die Politik bedarf die Moral weder einer Gewalt der Exekutive noch einer systematischen Gesetzgebung. Wir müssen die moralische Welt nicht erst entdecken, da wir immer schon in ihr gelebt haben. Wir brauchen sie nicht zu erfinden, weil sie bereits erfunden wurde - wenngleich nicht gemäß irgendeiner philosophischen Methode. Kein Konstruktionsverfahren wachte über ihren Aufbau (design), und das Ergebnis ist zweifellos unstrukturiert und ungewiss. Doch es ist auch ein sehr dichtes Ergebnis: Die moralische Welt hat eine bewohnte Qualität [...]. Das gesamte Gebäude - als ein Ganzes betrachtet - fügt sich weniger einem abstrakten Modell als vielmehr einer dichten Beschreibung. In einem derartigen Milieu hat moralisches Argumentieren den Charakter einer Interpretation; es ähnelt der Arbeit eines Rechtsanwalts oder Richters, der sich abmüht, in einem Morast konfligierender Gesetze und Präzedenzfälle einen Sinn herauszufinden."* (Walzer 1993, 29)

Hier wird eindrucksvoll an die moralphilosophische (und rhetorische) Tradition seit Aristoteles erinnert, der zufolge moralische Urteile die Folge einer topischen und indizienorientierten Interpretation bestimmter Fälle sind, wobei jene Urteile im kompakten Milieu ihrer Entstehung eine starke Verankerung besitzen, gleichwohl aber einen bloßen Wahrscheinlichkeitsstatus haben. Walzer spricht zu Recht davon, dass ein moralisches Urteil gleichsam das vorläufige Ergebnis einer komplexen Interpretation darstellt und den „Sinn" eines moralischen Konfliktes

auf dem Hintergrund einer jeweils konkreten gesellschaftlichen oder kulturellen Konstellation darstellt. Die „Entdeckung" (die Exekutive) kommt gewissermaßen zu spät, denn die Gesetze sind schon längst promulgiert; die „Erfindung" (die Legislative) kommt ebenfalls zu spät, denn schon längst leben ihre Adressaten in kompakten moralischen Welten, und je konkreter die Kodifikation hier wird, umso mehr nähert sie sich der „Interpretation", also der Judikative. Das moralische Argumentieren *in casu* bildet somit das Ausgangsmodell bei Walzer: Wir argumentieren, sobald wir einen Fall nicht länger problemlos einordnen können, sobald unser herkömmliches moralisches Verstehen irgendwie blockiert ist. Um dieser Obstruktion zu entkommen, führen wir eine Beratung durch, in der die bestehenden Gesetze, Prinzipien und Kategorien einer kritischen Bestandsaufnahme unterworfen werden. Aber eine solche Sichtung benötigt weder eine neue noch eine distanzierte Ethik, die sich traditionsvergessen und mit gleichsam revisionistischem Gehabe an die Arbeit macht.

Natürlich kann Walzer nicht leugnen, dass universale und minimale Verbotskataloge, also kleine Kodices elementarer negativer Pflichten existieren. Aber zu Recht weist er darauf hin, dass auch sie weder entdeckt noch erfunden wurden. Wir müssen sie uns als „allmählich hervortretende Verbote vorstellen, als das Ergebnis vieler Jahre, von Versuch und Irrtum, von immer wieder scheiterndem, partiellem und unsicherem Verstehen" (Walzer 1993, 34). Der Prozess moralischer Urteilsbildung wie auch der Prozess moralischer Kodifizierung vollzieht sich demnach in drei Phasen: Am Anfang steht die *Obstruktion* des Verstehens angesichts einer neuartigen, konfliktgeladenen Situation. Darauf folgen die *Identifikation* des Problems auf dem Hintergrund bestehender, also traditionsverhafteter Interpretationen und schließlich die *Modifikation* des Falls im Verlauf einer kritischen Neuinterpretation. Darüber hinaus müssen auch jene Verbotskataloge im Sinne des *wiederholenden Universalismus* immer wieder hermeneutisch durchgearbeitet werden. Ihr universalistisch anmutender Minimalismus entsteht, wie wir gesehen haben, in den maximalistischen Versionen und geht in diese vielfältigen Versionen schließlich wieder ein. In diesem Sinne könnte man in der Tat schlussfolgern, dass die Pfade der Entdeckung und der Erfindung letztlich nur kaschierte oder sich missverstehende und ausgedünnte Interpretationen darstellen.

Wie lautet das Ergebnis dieser kleinen Walzer-Lektüre in Hinblick auf das Problem des Naturrechts? Die Diskussion über das Universalismusproblem hat uns die Einsicht vermittelt, dass es gleich*artige*, aber nicht gleiche Erfahrungen sind, die dazu führen, gewisse Prinzipien - universalistisch angelegte Grundregeln - zu konstruieren, die das Gemeinsame unter zeitweiligen Absehen von dem, was trennt bzw. in der jeweils neuen Erfahrung partikulär ist, zum Ausdruck bringen. Die Prinzipien können als *zugespitzte* Maßstäbe in Krisensituationen aufgefasst werden, wobei unter Krise hier das (vorläufige) Fehlen eines hinreichend konkreten moralischen Urteils verstanden werden sollte. In Walzers „wiederholendem Universalismus" wird angemessen gewürdigt, dass auch jene Prinzipien, denen wir eine Art apriorische Vernünftigkeit unterstellen, das *Resultat*

einer konkreten und also partikulären Geschichte, häufig einer Leidensgeschichte bilden. Sie sind samt und sonders „a posteriori". Auch Naturrechtsprinzipien können so aufgefasst werden: Sie stehen am (wiederum vorläufigen) Ende eines Streites der Interpretation. Sie fassen zusammen, was sich bisher als gültig erwiesen hat. Aber in neuen Situationen werden wir sie erneut *investieren* müssen - in den Streit um eine *neue* Interpretation. Es lässt sich schwer vorstellen, dass bewährte Prinzipien ihre Gültigkeit in einem solchen Streit ganz und gar verlieren könnten. Ihre *Bedeutung*, ihr *Verständnis* muss allerdings immer wieder neu konstruiert werden. Es wird den jeweiligen Konfliktlagen *abgerungen*. Auf diese Art und Weise wird das Naturrecht *beweglich*, es wird *reflexiv* und vermag es, etlichen der anfangs formulierten Einwände zu begegnen. Es gibt offenbar ein Erbe des Naturrechts jenseits des Naturrechts.

Literatur

Luhmann, Niklas: *Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung*, in: ders., Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Wiesbaden ²2005, 218-225

Luhmann, Niklas: *Rechtssoziologie*, Wiesbaden ⁴2008

Nagel, Thomas: *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a. Main 1992 (Original: *The View from Nowhere*, New York/Oxford 1986)

Nagel, Thomas: *Die Möglichkeit des Altruismus*, Mainz 1998 (Original: *The Possibility of Altruism*, Princeton 1970)

Walzer, Michael: *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt am Main 1993 (Original: *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass./London 1987)

Walzer, Michael: *Lokale Kritik - globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996 (Original: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994; *Nation and Universe*, Salt Lake City 1990)

Feministisches Naturrecht

Cristina L. H. Traina

Warum sollte eine katholische Feministin, die etwas auf sich hält, weiterhin eine auf dem Naturrecht beruhende Einstellung zur Ethik verteidigen? In den zwölf Jahren seit meiner ersten Verteidigung dieses Ansatzes[1] hat sich die Lehre der römisch-katholischen Kirche vermehrt zu den evangelischen Räten hin- und von der liberalen, durch die Aufklärung beeinflussten Vernunft wegbewegt, die anglo-amerikanische Katholiken und Katholikinnen so angezogen hat. In der gleichen Zeit haben viele säkulare feministische Wissenschaftlerinnen ihren zweifachen

Weg fortgesetzt, auf der einen Seite in Richtung eines Essentialismus des Weiblichen und auf der anderen Seite in Richtung einer Vorstellung von Geschlecht als einem gänzlich sozialen Konstrukt. In beiden dieser Ansätze scheint das Naturrecht seltsam fehl am Platz zu sein, vor allem wenn man sich daran erinnert, wie oft es benutzt worden ist, um intellektuellen Austausch zu ersticken, tyrannische Hierarchien zu rechtfertigen und politischen Quietismus zu fördern. Nichts daran scheint inspirierend oder befreiend zu sein.

Dennoch behaupte ich - wie auch andere Autoren und Autorinnen in diesem Heft -, dass die grundlegende Theologie, die Epistemologie und die Methode des römisch-katholischen Naturrechts der feministischen Ethik nicht nur angemessen, sondern für christliche Versionen dieser Ethik vielleicht sogar notwendig sind.[2] Wenn sie redlich auf die heutige Gesellschaft übertragen werden, führen sie oft zu anderen Schlussfolgerungen als jenen, die das Naturrecht traditionell gezogen hat - ein Phänomen, das uns die Sichtweise abverlangt, dass die Welt einigen unveränderlichen Grenzen unterworfen, innerhalb dieser Grenzen jedoch dynamisch ist. Folglich vertrete ich die Ansicht, dass eine kritische, selbstkritische Version des Naturrechts das Potential für ein selbstbewusstes Eintreten für Gerechtigkeit mit intellektueller Demut verbindet (wobei das Eintreten für Gerechtigkeit auf den unwandelbaren Grenzen basiert und die Demut in der Empfänglichkeit für sich verändernde Ereignisse und sich weiterentwickelndes Wissen wurzelt). In dieser Verbindung liegt, meiner Meinung nach, Wahrhaftigkeit und Authentizität - in einer Gesellschaft, die stetige intellektuelle Erweiterungen und Umwälzungen durchlebt und dennoch dringend zuverlässige, prophetische, entschlossene Arbeit im Namen der Marginalisierten benötigt.

Thomasisches Naturrecht

Nach der grundlegenden Definition in der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin ist das „natürliche Gesetz" die „Teilnahme am ewigen Gesetz im vernunftbegabten Geschöpf" (S.th. I-II, q. 91, art. 2); das „ewige Gesetz" sei „der Plan der Regierung aller Dinge" in der Vorsehung Gottes (S.th. I-II, q. 91, art. 1). Die göttliche Vorsehung ihrerseits erschafft die Menschen zur Glückseligkeit, zur Vollkommenheit in und zur Vereinigung mit Gott. Diese Vorsehung zielt auf das ewige Leben, umfasst jedoch auch den physischen und sozialen Charakter des Menschen. Folglich ist sie so beschaffen, dass die moralischen, intellektuellen, spirituellen und physischen Formen unseres Gedeihens zusammenhängen und auf lange Sicht bis zu einem gewissen Grad voneinander abhängen. Auch wenn unsere Erlösung beispielsweise keineswegs von unserem physischen Wohlergehen abhängt, können wir in allen Dimensionen unseres Lebens leichter „in angemessener Weise sein" (zum Beispiel S. th. II-II, q. 141, art. 6, ad 2), wenn unsere physischen und sozialen Bedürfnisse nicht nur minimal, sondern großzügiger und flexibler erfüllt werden.[3] Darüber hinaus stellt die Vorsehung Gottes sicher, dass die persönlichen, die gemeinschaftlichen und selbst die globa-

len Formen des Gedeihens im Allgemeinen miteinander verbunden sind, wenn wir Gemeinschaften, Gesellschaften und sogar internationale Beziehungen so organisieren, dass sie alle Dimensionen des Gedeihens fördern und schützen. Schließlich haben wir den in der Offenbarung gründenden Glauben, dass wir nach Gottes Willen ganzheitlich gedeihen sollen. Folglich zielt das logische Denken über das Gedeihen auf das Handeln, da es eine bestimmte, durch die Offenbarung geprägte Vision vom guten Leben verwirklichen will; es ist auch induktiv, da es fragt, welche Gewohnheiten, Handlungen, Strukturen und Qualitäten diese Vision fördern beziehungsweise ihr schaden.

Des Weiteren erkennt Thomas, dass die Sünde viel damit zu tun hat, dass uns das Gedeihen misslingt. Die Sünde untergräbt die Vorsehung Gottes, an der das Naturrecht teilhat, indem sie die „besten Praktiken", die Gott für unser Wohl vorgesehen hat, zunichte macht. Wenn wir diese Praktiken gut anwenden, erfolgt in der Regel unser Gedeihen; wenn wir sie schlecht anwenden oder ignorieren, entsteht Schaden. Obwohl Thomas für seine Unbeweglichkeit bekannt ist, vermittelt er nie den Eindruck, dass es nur einen einzigen richtigen Weg gibt, Gedeihen zu verwirklichen. Die Ernährung ist je nach Klima, Gesundheit und Persönlichkeit verschieden; es gibt mehr als nur eine funktionsfähige Regierungsform; ortsübliche Bräuche spielen im menschlichen Recht eine große Rolle, selbst im Rahmen der Gerechtigkeitskriterien des universalen Naturrechts.

Angesichts der jüngsten Tendenzen in der päpstlichen Ethik lohnt es sich, diese praktische, realistische Flexibilität des Naturrechts wieder hervorzuheben. Das Eintreten von Papst Johannes Paul II. für die evangelischen Räte war inspirierend, verleitete jedoch dazu, den Druck der privat-intimen und der strukturellen Sünde als unerheblich für persönliche moralische Entscheidungen und in einigen Fällen selbst für politische Entscheidungsfindung abzutun. Papst Benedikt XVI. ist dabei, seinen ethischen Kurs offenzulegen; es könnte sich allerdings herausstellen, dass seine Identifizierung von Wahrheit und Tugendhaftigkeit (gewiss ontologisch richtig) die induktiven Prozesse, auf denen das Naturrecht für praktisches Denken besteht, durch spekulatives Wissen ersetzen wird.

Was ist also problematisch an der thomasischen Vorstellung vom Naturrecht? Trotz seiner Beteuerungen von Vielfalt und Flexibilität setzt Thomas voraus, dass der Hauptinhalt des teilnehmenden praktischen Denkens der Menschheit unveränderlich ist, weil Gottes Vorsehung unveränderlich ist; das Naturrecht ist eine beständige Größe, die lediglich mit nur geringen ortsbedingten Anpassungen in der Anwendung im Laufe der Zeit allmählich deutlicher wird.

Cristina L.H. Traina ist außerordentliche Professorin der Religionswissenschaften an der Northwestern University in Evanston, Illinois, USA. Zur Ihren Interessengebieten gehören Kindheit, Sexualität und Fortpflanzung, Immigration, Naturrecht und die Methodik der feministischen Ethik. Veröffentlichungen u.a.: Natural Law and Feminist Ethics: the End of the Anathemas (Georgetown 1999); The Sensual Mother: Maternal Experience and the Boundaries of Sexual Ethics (Chicago, im Erscheinen). Anschrift: Northwestern University, Department of Religious Studies, Crowe Hall, 1860 Campus Drive, 4-155, Evanston, IL 60208, USA. E-Mail: c-traina@northwestern.edu.

Weder Gottes vorausschauende Weisheit noch die Schlussfolgerungen der menschlichen Teilnahme daran verändern es jemals in beträchtlichem Maße.[4] Offenkundige bedeutende Widerrufe (wie Jesu Aufhebung der von Gott erlaubten israelitischen Polygamie) beendeten vorläufige göttliche Zugeständnisse an die Sünde, veränderten jedoch die Urabsicht Gottes nicht; sie beruhten ganz gewiss nicht auf einer neuen induktiven, durchdachten Überlegung über die veränderten sozialen Bedingungen für ganzheitliches Gedeihen im Palästina des 1. Jahrhunderts im Vergleich zur abrahamischen Periode. Für Thomas widerspricht reflektierte menschliche Erfahrung den verbindlichen Schlussfolgerungen des Naturrechts, die bereits festgelegt sind, niemals, weil sie ihnen ganz einfach nicht widersprechen kann.

Unter diesen unveränderlichen Schlussfolgerungen, wie viele Autorinnen und Autoren in diesem Heft ebenfalls festgestellt haben, umfassen die „besten Praktiken", die Thomas sich zu eigen macht, universale Hierarchien von Geschlecht, Klasse, Berufung und anderen Faktoren, in denen die kategorisch Höherstehenden über die kategorisch Niedrigerstehenden herrschen. Das heißt, Beziehungen von Herrschaft und Unterordnung, die auf göttlich intendierten Unterschieden in der Exzellenz beruhen, sind von größter Wichtigkeit für die geordnete Harmonie, von der menschliches gemeinschaftliches Gedeihen abhängt. Zweifellos läuft diese Überzeugung feministischen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Gedeihen zuwider.

Feministisches Naturrecht

Das feministische Naturrecht macht sich jeden Punkt zu eigen, den ich erwähnt habe, mit Ausnahme jener Punkte in den beiden vorhergehenden Abschnitten. Für Feministinnen wie für Thomas sind ganzheitliches Gedeihen und die systematischen Möglichkeiten dafür wesentliche Maßstäbe der Gerechtigkeit; ebenfalls hängen die vielen Elemente und Stufen von Gedeihen voneinander ab. Obwohl das biologische Geschlecht gelegentlich die konkreten Vorbedingungen für menschliches Gedeihen moduliert (einfache Beispiele: Frauen benötigen Zugang zu pränataler Vorsorge und Mutterschaftsschutz, Männer jedoch nicht; Männer benötigen Zugang zu Prostata-Untersuchungen, Frauen jedoch nicht), basiert der christliche Feminismus absolut auf der Überzeugung, dass die Vorsehung Gottes das volle, ganzheitliche Gedeihen aller Menschen, einzeln wie in Gemeinschaft, einschließt. Für den Feminismus (wie für alle Denkrichtungen, die auf Prinzipien der Befreiung beruhen) ist das Wohlergehen derer, die in der Gesellschaft am meisten marginalisiert sind, der Maßstab für das Gelingen der Förderung des Gemeinwohls in dieser Gesellschaft: individuelles und gemeinschaftliches ganzheitliches Gedeihen. Dieses Wohlergehen umfasst nicht nur persönliche Entfaltung, sondern auch die Fähigkeit, zum sozialen und politischen Wohl konstruktiv und sorgfältig beizutragen. Folglich impliziert Gedeihen das Fehlen einer starren Hierarchie und erfordert die Duldung eines gewissen Grades an Wandel und „Unordnung".

Feministinnen sind sich möglicherweise der Hindernisse, die die Sünde für das Gedeihen schafft, bewusster als traditionelle Naturrechts-Verfechter. Insbesondere hierarchische soziale Systeme und Bräuche können giftig sein, und ihre Giftigkeit kann das Leben Einzelner in großem Maße auf Weisen heimsuchen, die nicht nur eine Frage materiellen Leidens sind. Was die Sünde betrifft, so liegt der Vorzug des Realismus im Feminismus in der der Selbstgefälligkeit entgegengesetzten Suche nach Gewalt und Unterdrückung, die eine scheinbar friedliche Ordnung verbergen kann. Gesellschaften, die beispielsweise den Frauen Bildung untersagen, verhindern deren politische und soziale Beteiligung. Eine politische und wirtschaftliche Situation, in der das Überleben ständiges Lügen und stetige Manipulation erfordert, verfälscht oder „belastet" die Tugend, sodass „die Überlebensweise an diesem Ort und zu dieser Zeit" einem tugendhaften Leben in angenehmeren Umständen nicht entspricht.[5] Die Lösung des Thomas - zum Beispiel, dass die Inbesitznahme fremden Eigentums keine Sünde ist, wenn man in höchster Not ist (S.th. II-II, q. 66, art. 7) - fängt diese Einsicht nicht vollständig ein. Feministische Wissenschaftlerinnen widmen sich nicht nur der Korrektur himmelschreiender Ungerechtigkeit, sondern auch dem ständigen Blick unter die Oberfläche, um festzustellen, ob sich die Ungerechtigkeit dort unbemerkt und ungestraft eingenistet hat und sich in belasteten Tugenden und gestörten Systemen verewigt.

Darüber hinaus erweitert ein feministischer Ansatz zum Naturrecht die Aussagen des Thomas über Vielfalt und Wandel bei der Anwendung des Gesetzes. Prinzipiell macht sich der Ansatz den Satz von Thomas zu eigen, dass die sekundären Prinzipien je nach Zeit, Ort und Person variieren, weil die praktischen Erfordernisse für ganzheitliches Gedeihen und folglich für den Mittelweg der Tugend in jeder Situation variieren. Mir ist zum Beispiel bewusst, dass mich, wenn ich nicht jede Woche mehrmals intensiv trainiere, eine Depression überkommt, die es mir fast unmöglich macht, mit Gottes Liebe zu kooperieren, was für mich und für alle, die mir nahe stehen, unerquickliche Folgen hat. Für andere könnte das ganzheitliche Wachstum jedoch etwas anders geartete Voraussetzungen haben. Diese Individualität ist eine Quelle der Vielfalt und des Wandels.

Wie Thomas müssen wir auf die Naturwissenschaften und die Sozialwissenschaften zurückgreifen, um die Bedingungen zu analysieren, die ein Gedeihen im Allgemeinen zu fördern scheinen. Und wie Thomas wissen auch wir, dass eine tiefere Einsicht unser Verständnis des „gleichen" Phänomens häufig verändert. Diese sich herausbildende, wissenschaftlich unterlegte Sicht ist eine zweite Quelle der Vielfalt und des Wandels.

Anders als Thomas erkennen wir jedoch, dass das Streben nach wissenschaftlicher Wahrheit irgendwie immer voreingenommen ist und kritisch analysiert werden muss; zum Beispiel wird in zunehmendem Maße aufgedeckt, dass Untersuchungen, die konzipiert wurden, uns über *menschliche* Krankheit und Heilung Auskunft zu geben, das Gedeihen der meisten erwachsenen Männer, aber nicht das der Frauen und der Kinder erhellen. Außerdem sind, auch wenn wissenschaftliche Methoden durchgehend und relativ konsequent angewandt werden,

wissenschaftliche Erkenntnisse strenggenommen nicht kumulativ; ständig modifizieren neue Entdeckungen die Zusammenhänge und Ursachen, die wir zu kennen glaubten, oder sie heben sie gar auf und führen neue Paradigmen für die Schöpfung ein, die unserem Glauben nach Elemente der Vorsehung Gottes offenbart. Wenn wir wirklich an die Verbundenheit von praktischem, moralischem und spirituellem Gedeihen glauben, muss unser Verständnis von menschlichen Gütern und sogar von Tugenden offen sein für eine Verwandlung auf der Grundlage dessen, was wir induktiv lernen.

Gerade weil die feministische Ethik sich sehr wohl der Vorurteile bewusst ist, die begrenzte Erfahrung in das Denken einer jeden beliebigen Gruppe, die kulturell gerade Aufwind hat, einbringen kann, ist sie skeptisch, dass ehrliches, induktives Nachdenken die Weisheit der Vergangenheit immer bestätigen wird. Das heißt, Teilnahme an der Vorsehung Gottes sollte zu einer ehrgeizigen, induktiven, praktischen Epistemologie der selbstkritischen Demut statt des übersteigerten Selbstbewusstseins führen. Ganz gleich, wie viel wir schon zu wissen glauben, müssen wir immer danach streben zu erkennen, was Gedeihen ausmacht und wie es, vor allem für die Menschen, die auf irgendeine Weise marginalisiert sind, zu fördern ist. Und - noch wichtiger - wir müssen diese Menschen zuerst und frei sprechen lassen und auch bereit sein, unsere Annahmen von ihnen hinterfragen zu lassen.

Wie viele Autoren und Autorinnen in diesem Heft dargelegt haben, sieht eine thomasische theologische Anthropologie schließlich die gleiche himmlische Glückseligkeit und die gleichen irdischen Tugenden für alle vor. Sie kann nicht logisch schlussfolgern, dass Frauen - oder irgendeine andere Gruppe von Menschen - kategorisch minderwertig sind, also nach Gottes Absicht weniger fähig als andere zum ganzheitlichen Gedeihen und obendrein dazu bestimmt sind, anderen ihr ganzes Leben lang untergeordnet zu sein. Wie Jean Porter schreibt, müssen wir der zentralen theologischen Anthropologie und Methode von Thomas den Vorzug vor seinen weniger großzügigen Schlussfolgerungen geben.[6] Wir müssen auf der Möglichkeit bestehen, dass Individuen - und vielleicht sogar Gruppen von Individuen - diese Ganzheitlichkeit auf verschiedene Weise erreichen. Die Unterschiede in Persönlichkeit und Umfeld, die nicht aus Sünde und Ungerechtigkeit resultieren, sind eher Möglichkeiten für verschiedene Formen des Gedeihens als göttlich verfügte Begrenzungen desselben.

Wie steht es mit postmodernem Denken?

Wie ich erläutert habe, sollte das Naturrecht nicht als ein echter Gegner des Feminismus betrachtet werden. Das maßgebliche Kriterium liegt in der selbstkritischen, durchgehenden Verwendung der naturrechtlichen Methode statt der Übernahme vergangener naturrechtlicher Schlussfolgerungen. Die verschiedenen postmodernen Stränge im westlichen Denken stellen den naturrechtlichen Feminismus also weit stärker in Frage. In entscheidenden Punkten gelingt es ihnen

aber meines Erachtens nicht, die Argumente, die ich vorgetragen habe, zu widerlegen. Dennoch muss ihnen Rechnung getragen werden.

Der Standpunkt, dass alle sozialen Identitäten, Glaubenshaltungen, Visionen vom Gedeihen ebenso wie alle Institutionen Ausdruck gesellschaftlicher Macht sind, ist in einer Ära tiefen globalen und historischen Bewusstseins unwiderstehlich. Er ist auch ein unentbehrliches Instrument für kritische ethische Reflexion. Er ist jedoch kein ausreichendes Instrument. Dieser Ansatz, der keine festen Bezugspunkte hat, kann die Ethik zuverlässig kritisieren. Er wirft ein äußerst kritisches Licht auf unser Tun und unsere Ideale und enthüllt auf hilfreiche Weise die problematische Mischung von Motiven, die den sozialen Sitten zugrunde liegen. Er kann jedoch selbst keine Ethik hervorbringen. Für das Argument, dass wir den Kurs halten oder ändern sollen, hält er kein kritisches Druckmittel bereit; er kann auch keine Vision vom Guten hervorrufen, die nicht auch wieder vom problematischen, eigennützigen Gebrauch der sozialen Macht befleckt wäre. Auf gleiche Weise würdigen Philosophien des Essentialismus und des radikalen Andersseins die tiefgreifenden Unterschiede in Erfahrung, Perspektive und Weisheit, die uns in einer vielfältigen Welt charakterisieren, aber sie tun sich schwer zu erklären, wie und auf welches gute gemeinsame Ziel hin wir zusammenarbeiten sollen. Sie können auch einschränkend sein, indem sie den Einzelnen verbieten, über ihre Gruppen und Identitäten hinauszugehen.

Feministisches naturrechtliches Denken hat den Vorzug, dass es die postmoderne Fähigkeit zu unerbittlicher, induktiver, unbegrenzter Kritik mit einer substantiellen, wenn auch flexiblen Vision vom Guten verbindet und auch mit einem moralischen Auftrag verknüpft, für sich und für andere nach dem Guten zu streben. Durch sein Engagement für ganzheitliches Gedeihen und induktive Reflexion übernimmt es sowohl die Ansicht der Traditionalisten, dass unser Körper und die natürliche Welt irgendwie Informationen über Gottes vorsorgliche Wünsche für uns kodieren, als auch die postmoderne Ansicht, dass Körper und das, was für sie gut ist, im Guten wie im Schlechten soziale Gebilde sind. „Als was wir den Körper sehen", beeinflusst zutiefst, wie wir ihn behandeln. Noch entscheidender: Wie wir den Körper gesellschaftlich behandeln, beeinflusst, wer wir emotional und spirituell sind, und das wirkt sich sogar auch auf unsere Gene aus. So wissen wir zum Beispiel inzwischen, dass die Art, wie wir mit Säuglingen sozial interagieren, ihr Wachstum und wahrscheinlich sogar die Struktur ihres Gehirns beeinflusst und somit ihr zukünftiges Gedeihen dauerhaft prägt.[7] Außerdem wissen wir, dass unsere kulturellen Essgewohnheiten die Wirkungen der Gene beeinflussen, die Typ-2-Diabetes verursachen oder verhindern.[8] Individuelle Tugendhaftigkeit und persönliches und gemeinschaftliches Gedeihen sind miteinander verknüpft und häufig buchstäblich durch physische Körper verbunden.

Demgemäß besteht der konkrete Beitrag des naturrechtlichen Feminismus zur postmodernen Diskussion darin, dass menschlich-gesellschaftliche Körperhaftigkeit Möglichkeiten und Grenzen in sich birgt, die ihrerseits den noch unendlichen Variationen vom Gedeihen Formen geben und Grenzen setzen.[9] Wir wollen das Gute, für Individuen ebenso wie für die Menschheit insgesamt; dieses Gute hat

einen Inhalt, den wir immerzu neu entdecken und der die weiten Grenzen auslotet, die unsere Seinsbedingungen für uns schaffen. Die wachsende Liste enthält körperliche, intellektuelle, emotionale und spirituelle Gesundheit; soziale und politische Beziehungen; Entwicklungsangelegenheiten; Erhaltung der Umwelt. So hat zum Beispiel Christine Gudorf geltend gemacht, dass „Menschen ohne Beziehungen zu anderen Menschen" und ohne die variablen sozialen Strukturen und Institutionen, die diese Verbindungen erfordern, „nicht menschlich sein können"[10]. In menschlichen Beziehungen, welcher Art auch immer, hat die Biologie zwar nie das letzte Wort, aber gesellschaftliche Konstruktion „impliziert auch keine totale Formbarkeit"[11]. Es gibt Daseinsweisen, die Leib und Seele je für sich und untereinander aus dem Gleichgewicht bringen. Unsere sozialen Interaktionen sind in gewisser Weise auch durch unseren Körper und unseren Geist geformt. Wir können zum Beispiel „bestimmten inneren Strukturen" des körperhaften menschlichen Verhaltens nicht widersprechen, „die Menschen dazu prädisponieren, nach Mustern und Ordnung zu suchen und sich bei der Erfüllung von Aufgaben auf sie zu verlassen"[12]. Gedeihen heißt, unsere Natur als unausweichlich soziale, körperhafte, rationale, spirituelle Wesen zu respektieren.

Unsere Natur zu respektieren bedeutet auch, diese Beziehungen zu verstehen, um sie zu schützen und zu fördern. Wie William Mattison gezeigt hat, ist das Naturrecht praktische Vernunft. Es strebt nach dem Guten, anstatt das Gute zu erzeugen. Es muss sich auf eine bestimmte Vorstellung des Guten einlassen, ehe es weitergehen kann.[13] Was das feministische Naturrecht diesem Argument hinzufügt, ist die Behauptung, dass unser Engagement für das Gute des ganzheitlichen Gedeihens real, unser Einblick in dieses Gute jedoch begrenzt ist - dieser Einblick entwickelt sich, ist induktiv, wird durch unsere Geschichte und unsere soziale Stellung beeinflusst und durch die Bedürfnisse unserer Situation moduliert.

Ich habe schon angedeutet, dass ein Einwand haften bleibt, der in postmoderner Erfahrung wurzelt, und jede glaubwürdige feministisch-naturrechtliche Theorie muss ihn beherzigen: Die Elemente des Gedeihens sind in der Praxis selten harmonisch. Wegen seiner Betonung der Beseitigung von Ungerechtigkeit und der Heilung von Verletzungen lässt uns der Feminismus nicht vergessen, dass persönliche Sünde, die Launen der Natur, größere geopolitische Systeme und häufig schlicht und einfach Pech auf eine Weise zusammentreffen, dass die Varianten und Stufen des Gedeihens zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort buchstäblich nicht zusammenpassen. Es müssen Kompromisse geschlossen werden.

Auch hier müssen wir dem logischen Weg der zentralen Festlegungen von Thomas folgen, anstatt seine Schlussfolgerungen unkritisch zu übernehmen. Oft scheint es, dass Thomas mit Konflikten fertig wird, indem er das Ideal des ganzheitlichen Gedeihens aufgibt. Das tat er zum Teil, weil seine Vorstellung von himmlischer Glückseligkeit den irdischen Leib nicht einschloss, sodass er das Wohl der Seele über das Wohl des Leibes zu stellen pflegte. Da er von der Notwendigkeit der Hierarchie überzeugt war, neigte er dazu, einen geordneten,

wenn auch ungerechten Staat einem ungeordneten vorzuziehen usw. Immer wieder jedoch kehrte Thomas zu dem Gedanken zurück, dass die physische Selbsterhaltung das grundlegende Element des Naturrechts sei (S.th. I-II, q. 94, art. 2) und dass das Streben nach der eigenen Glückseligkeit alle anderen Ziele übertrumpfe. Thomas ging davon aus, dass soziale und politische Verbindungen die Ziele nicht erreichen würden, die die Teilnahme an der Vorsehung Gottes impliziere; Lebensbedingungen würden unvollkommen sein; ganzheitliches Gedeihen würde zu einer bestimmten Zeit nicht immer oder gar in der Regel möglich sein. Und dennoch muss tugendhaftes Handeln erreichbar sein. Selbsterhaltung, ob physisch oder spirituell, war die tugendhafte Antwort für das Individuum wie für den Staat.

Naturrechtlicher Feminismus muss ebenfalls die Selbsterhaltung unter Zwang als tugendhaft verstehen lernen: Ein Beispiel ist die Selbstverteidigung der Frauen gegenüber prügelnden Partnern. Und dennoch müssen wir betonen, dass derartig „belastete" Tugenden nicht ideal sind, das heißt, es reicht nicht, einfach zu sagen, dass „es keine Sünde ist" oder dass es für eine Frau „gut ist", sich zu verteidigen. Naturrechtlicher Feminismus impliziert eine eschatologisch ausgerichtete Hingabe an die Schaffung von Gerechtigkeit in der Welt: an die Schaffung von den materiellen, sozialen und politischen rechten Beziehungen, die solche Konflikte verringern und die Belastungen für die Tugend vermindern, die aus individueller und korporativer Sündhaftigkeit herrühren.

Eine aufrichtige feministische naturrechtliche Theorie muss auch zugeben, dass das menschliche Leben in der Gesellschaft niemals einem völlig ausbalancierten Kreisel ähneln wird, selbst wenn man annimmt, dass Menschen im Allgemeinen tugendhaft sind; er wird von zu vielen Faktoren umher gestoßen. Natürliche Ereignisse und gerade auch die kritischen und selbstkritischen Methoden, die wir anwenden, um das Gedeihen zu verstehen und Gerechtigkeit zu schaffen, verursachen eine Dynamik, die in sich selbst erschütternde Momente erzeugen wird. Willkür, Unvollständigkeit, Veränderung und sogar Wachstum - und nicht nur direkte Angriffe auf das Gute - können Leid und Konflikte erzeugen. Das Gedeihen hängt von der dynamischen, fortschreitenden Fähigkeit ab, ein ganzheitliches Gleichgewicht zu bewahren oder wiederzugewinnen. Vorbedingungen für ein gutes Leben auf der persönlichen wie auch der gesellschaftlichen Ebene umfassen die äußerlichen Ressourcen und die innerliche Widerstandskraft zur Erhaltung des eigenen Gleichgewichts, wenn sich diese Kräfte negativ auswirken. Hier müssen wir unsere Energie einsetzen: beim beharrlichen Bestehen auf den Hintergrundbedingungen für Wohlergehen und politische Gerechtigkeit, die das gemeinsame Unternehmen des Gedeihens erst möglich machen.

[1] Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, Washington, D.C. 1999.

[2] Unter den anerkannten feministischen Ethikerinnen, die sich Varianten dieser Position zu eigen gemacht haben, denke ich hier vor allem an Lisa Sowle Cahill, Diana Fritz Cates, Margaret Farley, Christine E. Gudorf, Patricia Beattie Jung, Susan Frank Parsons und Jean Porter.

[3] Siehe als Beispiel Jean Porter, *Chastity as a Virtue*, in: Scottish Journal of Theology 58 (2005/3), 285-301.

[4] Der Impuls, das Naturrecht auf eine Liste zunehmend verfeinerter, unveränderlicher Normen zu reduzieren, ist modern, nicht mittelalterlich, siehe William C. Mattison III, *The Changing Face of Natural Law: The Necessity of Belief for Natural Law Norm Specification*, in: The Journal of the Society of Christian Ethics 27 (Summer 2007/1) 251-277. Thomas glaubte jedoch, dass die meisten Veränderungen bei den Schlussfolgerungen des Naturrechts Fragen der weiteren Spezifizierung oder Anwendung waren; Wegnahmen - Umkehrungen früherer Folgerungen - geschehen nur „in einem einzelnen Sachverhalt [...] und auch das nur selten" (Thomas von Aquin, S.th. I-II, q. 94, art. 5, in: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 13, Heidelberg u.a. 1977, 85f.).

[5] Lisa Tessmann, *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, New York 2005.

[6] Jean Porter, *At the Limits of Liberalism: Thomas Aquinas and the Prospects for a Catholic Feminism*, in: Theology Digest 41 (1994/4), 315-330.

[7] Siehe die Quellen in Cristina L. H. Traina, *Touch on Trial: Power and the Right to Physical Affection*, in: Journal of the Society of Christian Ethics 25 (2005/1), 3-34.

[8] *Don't Blame Your Genes: They May Simply Be Getting Bad Instructions - From You*, in: The Economist, 5. September 2009, www.economist.com/sciencetechnology/displaystory.cfm?story_id=14350157 - letzter Zugriff am 22. September 2009.

[9] Für die These, dass eine postmoderne Ethik ihre Beachtung der Kultur durch Beachtung der „Natur" ausgleichen muss, siehe Douglas Kellner, *Zygmunt Bauman's Postmodern Turn*, in: Theory, Culture, and Society 15 (1998/1), 73-86.

[10] Christine E. Gudorf, *The Social Construction of Sexuality: Implications for the Churches*, in: Kathleen M. Sands (Hg.), God Forbid: Religion and Sex in American Public Life, New York 2000, 42-59, 44.

[11] Ebd., 47.

[12] Ebd., 44.

[13] Siehe William C. Mattison III, *The Changing Face of Natural Law*, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Menschenrechte aus einer asiatischen Perspektive

Die Herausforderung der Vielfalt und die Grenzen der Allgemeingültigkeit

Ma. Christina A. Astorga

Das übergeordnete Thema des aktuellen CONCILIUM-Hefts dreht sich um „Naturrecht und menschliche Natur", und in diesem Rahmen will sich der vorliegende

Beitrag an einer Antwort auf folgende allgemeine Frage versuchen: „Sind die Begriffe der menschlichen Natur, der menschlichen Güter und des Naturrechts für Asien brauchbar?" Ich werde diese Frage jedoch nicht so weitgefasst beantworten, wie ich sie eingangs gestellt habe, sondern meinen Fokus auf die Menschenrechte beschränken und mich aus einer asiatischen Perspektive am Menschenrechtsdiskurs beteiligen. Zunächst werde ich die Beziehung zwischen Menschenrechten und Naturrecht klären und anschließend die beiden Teile dieses Beitrags entwickeln, in denen zwei Aspekte des Hauptthemas behandelt werden: erstens die Frage, wie die Lehre von den Menschenrechten und ihre theologische Bestätigung/Rechtfertigung innerhalb ihres ursprünglichen scholastischen Rahmens in die unüberschaubare Vielfalt des asiatischen Kontexts eingebracht werden können. Und zweitens die Frage der kulturellen Besonderheit und Universalität in Bezug auf einen Menschenrechtsansatz, der für sich in Anspruch nimmt, asiatisch zu sein. Insgesamt versucht der Beitrag, aus einer asiatischen Perspektive kritische Einblicke in die Menschenrechtsfrage zu geben.

Vom Naturrecht zu den Menschenrechten

Die Naturrechtslehre und die Lehre von den Menschenrechten sind keine Synonyme, und deshalb gilt es als falsch, direkt vom Naturrechtsbegriff der scholastischen Epoche zur Idee der Menschenrechte in der modernen Zeit überzugehen. Noch bis vor Kurzem hat die Menschenrechtshistoriographie die Auffassung vertreten, dass zwischen dem Mittelalter und der Moderne gerade im Zusammenhang mit der Entstehung der Menschenrechtslehre ein Bruch stattgefunden hat. Man räumte zwar ein, dass die Lehre von den Menschenrechten durchaus in ethischer und sprachlicher Hinsicht aus früheren Naturrechtstheorien geschöpft haben mochte, sah darin jedoch grundsätzlich eine unverkennbar moderne Schöpfung, die die Ansprüche des Individuums in entscheidender Weise neu betont.[1] In jüngerer Zeit hat der Mediävist Brian Tierney diese Auffassung in seinem bahnbrechenden Werk über die mittelalterlichen Ursprünge der Naturrechtslehre erschüttert. Er vertritt die Ansicht, dass Sprache und Inhalt dieser Lehre sich bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen lassen.[2] Jean Porter beweist diese These mittels Rückverfolgung, das heißt, sie kehrt zur Naturrechtslehre zurück, nähert sich von dort her der Menschenrechtslehre und konzentriert sich darauf, wie die Scholastiker mit der Frage nach der grundlegenden Verbindung umgegangen sind, die zwischen beiden besteht. Die Entwicklung der Naturrechtstradition durch die Scholastiker war von einer breiten Palette von Blickwinkeln geprägt und umfasste klassische, jüdische und christliche Ansätze. Durch selektive Interpretation und Synthese entwickelten sie ihre Theologie auf eine neue und eigene Weise und fühlten sich insbesondere der inneren Schlüssigkeit der Schrift und ihrer Übereinstimmung mit anderen maßgeblichen Texten verpflichtet. Deswegen formulierten sie einen primären und paradigmatischen Naturrechtsbegriff und definierten das Naturrecht als inneres Vermögen oder

innere Fähigkeit, moralisch zu urteilen. Diesen Begriff hatten bereits die Stoiker vorweggenommen; sie hatten gelehrt, dass eine bestimmte Kraft innerhalb der menschlichen Person dazu imstande sei, das objektive natürliche Gesetz zu erkennen, das das gesamte Universum durchwirke. Bei den Scholastikern vollzog sich insofern eine entscheidende Bedeutungs- und Akzentverschiebung, als sie diese Kraft für etwas Inhärentes hielten: ein subjektives Vermögen oder eine subjektive Fähigkeit, die von der Vernunft auf die Autonomie des Selbsts hin ausgerichtet wird.[3]

Worin genau besteht diese entscheidende Verschiebung? Die Scholastiker betrachteten das Naturrecht nicht nur als eine Kraft in den Personen, die diese mit einer objektiven Ordnung verbindet und Anspruch auf ihr pflichtgemäßes Verhalten erhebt, sondern als eine Kraft, auf die die Personen selbst Anspruch erheben können, wenn sie sich, vom Imperativ der Vernunft und des Urteils gelenkt, dafür entscheiden. Diese Entscheidung macht alle Personen qua Personen gleichermaßen frei und autonom. Tierney beschreibt diese Bedeutungsverschiebung des Naturrechts aus scholastischer Sicht wie folgt:

„Wenn wir einen früheren Ursprung für die Naturrechtstheorien finden wollen, müssen wir nach sprachlichen Mustern Ausschau halten, in denen ius naturale *nicht nur ein natürliches Gesetz oder eine kosmische Harmonie, sondern auch ein Vermögen oder eine Kraft oder eine Fähigkeit einzelner Personen bezeichnete, die mit Vernunft und moralischem Urteil einherging und einen Bereich der Freiheit definierte, in dem der Einzelne handeln konnte, wie es ihm gefiel, und aus dem spezifische Ansprüche und Fähigkeiten der Menschen als Menschen abgeleitet wurden."*[4]

Er macht deutlich, dass dieser Begriff des natürlichen Gesetzes nicht zwangsläufig auch eine Lehre von den Naturrechten implizierte, wohl aber den Grundstein für die Entwicklung einer solchen Lehre legte. Jean Porter fügt hinzu, dass die „entscheidende Verschiebung", von der Tierney spricht, nicht nur durch die gesellschaftlichen Verhältnisse des 12. und 13. Jahrhunderts bedingt, sondern von der Schrift und der christlichen Theologie geprägt gewesen sei, weil dies das Licht war, in dem die Scholastiker ihre Aufgabe gesehen hätten. Die Fähigkeit der Person, sich selbst zu lenken und ihre eigenen Entscheidungen zu meistern, ist nicht einfach eine unter vielen menschlichen Fähigkeiten, sondern die Fähigkeit schlechthin, die die menschliche Person als Abbild Gottes konstituiert. Grundlage der Lehre von den menschlichen Rechten sind der nichtreduzierbare Wert und die Unverletzlichkeit jeder Person - gleich ob Mann, Frau oder Kind, gleich ob Sünder oder Gerechter oder sogar Verdammter -, deren Gottesebenbildlichkeit sich in ihrer rationalen Freiheit und Selbstbestimmtheit spiegelt.[5]

Die Herausforderung der Vielfalt – die Notwendigkeit eines perspektivischen Dialogs

Wenn man Tierney folgt, wie Jean Porter dies tut, dann sollte die Entwicklung der Menschenrechtslehre aus dem Naturrecht nicht als Bruch, sondern als Fortsetzung der Tendenzen und Strömungen des 13. Jahrhunderts verstanden werden. Anderen Vertretern der Menschenrechtslehre wäre diese These allerdings nicht sehr willkommen. Ihre Hintergründe und Kontexte stimmen sie nicht auf eine theologisch fundierte Menschenrechtslehre ein, die auf der Vorstellung beruht, dass die Person kraft ihres Menschseins, in dem sich ihre Gottebenbildlichkeit verkörpert, selbstbestimmt und autonom ist. Die theologische Begründung der Lehre von den Menschenrechten wird von den meisten zeitgenössischen Menschenrechtsforschern und -aktivisten nicht akzeptiert.

Manche Vertreter der Menschenrechte räumen zwar ein, dass diese Rechte sich historisch aus theologischen Aussagen entwickelt haben könnten, erkennen jedoch nicht an, dass die historische Verbindung notwendige Voraussetzung ihrer Entstehung ist. Sie sind nicht der Auffassung, dass die Lehre theologisch fundiert sein muss, um überhaupt gültig zu sein. Tatsächlich mag es durchaus zutreffen, dass die Lehre von den Menschenrechten sich auch aus einer ganz anderen, völlig weltlichen Grundlage hätte entwickeln können. Doch so, wie die Dinge liegen, kann ich auf der Grundlage der oben zitierten Quellen durchaus die Ansicht vertreten, dass die Lehre von den natürlichen Rechten in Westeuropa entwickelt und innerhalb eines theologischen Rahmens formuliert worden ist. Mit der Zeit wurde sie jedoch mehr und mehr aus diesem theologischen Rahmen herausgelöst und als weltlich dargestellt, um in pluralistischen Gesellschaften allgemeine Zustimmung finden zu können. Mithin hat man sich etwas angeeignet, was sich ursprünglich innerhalb eines ganz spezifischen theologischen Kontexts entwickelt hatte; man hat es an neue Kontexte angepasst und als annähernd allgemeingültiges Sittengesetz hochgehalten. Hier sehen wir, wie etwas, das ursprünglich im Kontext der europäischen Theologie und Philosophie entstanden ist, als Grundlage und Maßstab in andere Kontexte eingepasst wurde und sich mit der Zeit zu einem Erbe der Menschheit entwickelte.[6]

Doch der Kontext der Menschenrechtslehre wirft Fragen auf. Warum sollte diese Lehre, die in einem bestimmten theologischen Kontext entworfen worden ist, eine Kulturen und Religionen übergreifende allgemeine Gültigkeit beanspruchen dürfen? Wenn diese Lehre eine bestimmte religiöse Kultur repräsentiert, wäre es dann nicht eine Art religiöser oder kultureller Imperialismus,

Ma. Christina A. Astorga ist die Gründungsdirektorin des Studienzentrums für katholisches soziales Denken und Professorin für Moraltheologie an der Duquesne University. Zuvor war sie Vorsitzende des Theologie-Departments der Universität Ateneo de Manila und Professorin für Moraltheologie an der Loyola School of Theology auf den Philippinen. Für ihr Buch „The Beast, the Harlot and the Lamb: Faith Confronts Systemic Evil" (Quezon City 1998) erhielt sie den Nationalen Buchpreis der Philippinen in der Kategorie Theologie. Anschrift: 112 Washington Place, 12G, Pittsburgh, PA 15219, USA. E-Mail: astorgac@duq.edu.

auf ihrer Grundlage andere Kontexte zu kritisieren und zu reformieren? Auf welcher Grundlage steht ihr universaler Anspruch?

Besonders akut sind diese Fragen angesichts der unüberschaubaren Vielfalt des asiatischen Kontexts. Er umfasst ein riesiges geographisches Gebiet und ist die Heimat von über 60 Prozent der Weltbevölkerung. Er ist der Lebensraum unterschiedlicher Kulturen und Religionen, verschiedener politischer Einheiten (Staaten) und ungleich entwickelter oder unterentwickelter wirtschaftlicher und politischer Systeme. Diese Heterogenität erstreckt sich auch auf seine Völker, ihre soziopolitischen Praktiken und ihre ethnokulturellen Identitäten. Darüber hinaus erstreckt sich Asiens Heterogenität insbesondere auf seine Religionen, die seine Kultur weitgehend geprägt haben. Alle großen Weltreligionen sind in Asien vertreten: das Christentum auf den Philippinen, der Islam in Malaysia, der Hinduismus in Nepal und der Buddhismus in Sri Lanka und Thailand.[7]

Neben dieser großen Vielfalt an Religionen ist die Vielfalt der politischen Systeme zu nennen, die von den halbfeudalen Königtümern in Kuwait und Saudi-Arabien über die Militärsysteme in Burma und Kambodscha, die faktischen Ein-Parteien-Regimes in Singapur und Indonesien und die kommunistischen Regimes in China und Vietnam bis hin zu den Demokratien in den Philippinen, Malaysia, Sri Lanka und Indien reicht. Durch all diese Systeme ziehen sich unterschiedliche Ideologien wie Sozialismus, Demokratie oder Feudalismus, die Regierungen und Regierte antreiben. Die wirtschaftlichen Verhältnisse in den asiatischen Ländern sind ebenso vielfältig wie die religiösen und politischen Umstände. Japan, Singapur und Hongkong gehören zu den wohlhabendsten Ländern der Welt, während Bangladesch, Indien und die Philippinen bettelarm sind. Die Vielfalt der wirtschaftlichen Situationen spiegelt auch die Vielfalt der Wirtschaftssysteme wider, die in diesen Ländern herrschen und von subsistenzökonomischen Stammesstrukturen in Teilen Indonesiens über die hochentwickelte Marktwirtschaften in Singapur, Hongkong und Taiwan bis hin zu dem gemischten Wirtschaftsmodell in Indien und den chinesischen und vietnamesischen Planwirtschaften reicht.[8]

Angesichts dieser unüberschaubaren und komplexen Pluralität menschlicher Realitäten und Bedingungen in Asien ist leicht einzusehen, dass jegliche Erklärung theologisch begründeter Menschenrechte insbesondere dann fragwürdig ist, wenn sie in der religiösen Sprache einer bestimmten religiösen Tradition formuliert wird. Ebendarin besteht die Herausforderung für die Erklärungen zu Menschenwürde und Menschenrechten seitens der katholischen Kirche, wenn diese sich an Menschen unterschiedlicher religiöser Weltanschauungen und ideologischer Zugehörigkeiten richten. Hier ist ein Dialog der Perspektiven vonnöten, in den Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen und weltlicher Ausrichtungen ihre eigenen Vorstellungen von einem guten Leben einbringen können. In einem aktiven perspektivischen Dialog über religiöse und kulturelle Grenzen hinweg treten Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen selbst dort in Verständnis- und Solidaritätsgemeinschaften ein, wo die Unterschiede vielleicht nicht vollständig überwunden werden können.[9]

„Was Jacques Dupuis über die providentielle Funktion der Vielfalt der Religionen

sagt, lässt sich durchaus auch auf die Vielfalt der moralischen Traditionen anwenden [...], in denen verschiedene Formen des menschlichen Gutseins bewahrt sind, die ein übergreifendes moralisches System nicht zu fassen vermag, so bewundernswert und gerecht es auch sein mag."[10] Der erwähnte perspektivische Dialog zielt darauf ab, zu einem „überzeugenden Kern gemeinsamer Werte" zu gelangen, dessen Vokabular und Kodierung über eine sehr große Spanne von Kontexten und Weltanschauungen hinweg variieren kann. In diesem Dialog mag die theologisch begründete Lehre von den Menschenrechten durchaus einen überaus grundlegenden Wert ausdrücken, dessen Anziehungs- und Überzeugungskraft in den Herzen von Menschen einen moralischen Widerhall findet, die von anderen Voraussetzungen und erst recht von einer anderen Sprache und Ausdrucksweise ausgehen.

Grenzen der Allgemeingültigkeit von Menschenrechten – auf dem Weg zu einem kulturell inklusiven Universalismus

Die meisten werden annehmen, dass man, um die Allgemeingültigkeit von „Rechtsansprüchen" plausibel zu vertreten, diese Ansprüche sehr allgemein formulieren muss. Wie Annette Baier bemerkt: „Listen von allgemeingültigen Rechten müssen, wenn sie sowohl stimmig sein als auch so etwas wie allgemeine Zustimmung finden sollen, so vage sein, dass sie praktisch leer sind."[11] Jean Porter argumentiert ähnlich, wenn sie schreibt: „Je mehr wir spezifizieren, was wir unter einem Recht verstehen, desto schwieriger wird es, jemandem überzeugende Antworten zu geben, der die betreffenden Rechtsansprüche als nicht stichhaltig oder als moralisch nicht gerechtfertigt empfindet."[12]
Ihrer Ansicht nach ist es kaum vorstellbar, dass jemand sich dem Grundrecht der Menschenwürde widersetzt, doch sobald dieses Recht auf die konkrete Situation angewandt und dort zum Beispiel zu dem Recht des religiösen Dissidenten wird, an seinen Überzeugungen und Praktiken festzuhalten, oder zum Recht einer Frau, ihren Schleier zu tragen oder nicht zu tragen, entsteht eine kontroverse Situation.[13]
Doch nicht nur die Spezifizierung allgemeiner Rechtsansprüche wirft Probleme und Fragen auf. Dasselbe gilt auch für die Interpretation, Anwendung und Zuerkennung dieser universalen Rechte in verschiedenen Kontexten. Die Bangkok-Erklärung von 1993 hat die normativen Universalansprüche der Menschenrechte mit einer bis dato nicht dagewesenen Radikalität in Frage gestellt. Mehrere ostasiatische Länder (Singapur, Malaysia, Indonesien und China) gewannen infolge eines beeindruckenden wirtschaftlichen Wachstums zunehmend an Selbstsicherheit und beanspruchten nun ihren Platz im globalen Menschenrechtsdiskurs. Sie warfen den westlichen Staaten Selbstgerechtigkeit vor, weil sie Menschenrechte predigten, obwohl sie doch selbst für das koloniale Erbe der Rechtsmissbräuche in den asiatischen Ländern verantwortlich seien, über die sie

nun zu Gericht säßen. Sie erklärten, die Menschenrechte müssten den besonderen wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen jedes Landes entsprechen.[14] Dieser Standpunkt spiegelt sich auch im chinesischen Weißbuch wider, wo es heißt: „Infolge beträchtlicher Unterschiede im Hinblick auf den historischen Hintergrund, das Gesellschaftssystem, die kulturelle Tradition und die wirtschaftliche Entwicklung unterscheiden sich die Länder in ihrem jeweiligen Verständnis der Menschenrechte."[15]

Der eigentliche Kern dieses Arguments der asiatischen Werte ist der Anspruch, dass Asien eine Alternative zum westlichen Lebensstil zu bieten habe, weil es die Gemeinschaft über das Individuum, soziale über zivile und politische Rechte und soziale Ordnung und Stabilität über Demokratie und Freiheit stelle. Dieses Gegenmodell, das der starken Hand eines weisen und wohlwollenden Patriarchen bedürfe, könne Erfolg haben, wenn es gelinge, asiatische Werte wie Gehorsam, Sparsamkeit, Fleiß, Respekt vor Älteren und Autoritäten, Wertschätzung der Familie und Impulskontrolle zu vermitteln. Außerdem sei es der „Konsens" und nicht der Konflikt, der die asiatischen Gesellschaften vorwärtsbringe, und deshalb ziehe man es vor, die Menschenrechte durch Kooperation und nicht durch Zwangsmaßnahmen zu fördern.[16] Dieser asiatische Menschenrechtsansatz definiert sich über ein Entwicklungsparadigma, das als „Freiheitskompromiss" oder „Lee-Kuan-Yew-Hypothese" bezeichnet wird und derzufolge die asiatischen Regierungen im Recht sind, wenn sie ihren Bevölkerungen zugunsten der gesellschaftlichen Stabilität und des Wirtschaftswachstums die zivilen und politischen Rechte verweigern.[17]

Diese kontroversen und provozierenden Äußerungen asiatischer Regierungen haben erwartungsgemäß eine Flut von Meinungen und Kritiken ausgelöst und das Argument der asiatischen Werte einer eingehenden Prüfung ausgesetzt. Der erste Kritikpunkt bezog sich darauf, dass diese Werte übergreifend als asiatisch bezeichnet werden, ohne die immense geographische, religiöse und kulturelle Vielfalt Asiens zu berücksichtigen. Es wird darauf hingewiesen, dass die betreffenden Werte weniger „asiatisch" als vielmehr überwiegend konfuzianistisch seien und damit nicht für die asiatischen Länder ohne konfuzianistische Vergangenheit in Anspruch genommen werden könnten. Insofern ist der Begriff der „asiatischen Werte" irreführend.[18] Kritisiert wurde ferner, dass die Argumentation für die asiatischen Werte einerseits behauptet, die kulturelle Besonderheit dieser Werte zu schützen, dass die politischen Führer sich aber andererseits aus anderen Kulturen das herauspicken und aussuchen, was ihren Interessen dient - man denke nur an ihre bereitwillige Übernahme der kapitalistischen Marktwirtschaft und Konsumorientierung. Die Menschenrechte werden also nicht um ihres intrinsischen Werts, sondern um ihrer Zweckmäßigkeit willen hochgehalten.[19] „Die sogenannten asiatischen Werte, auf die man sich beruft, um autoritäre Systeme zu rechtfertigen, sind in keiner relevanten Weise spezifisch asiatisch. Und es ist auch schwerlich zu sehen, wie sie durch die bloße Kraft der Rhetorik zur Sache Asiens gegen den Westen gemacht werden könnten."[20]

Das kommunitäre Argument weist mindestens zwei Schwachpunkte auf. Der eine

besteht darin, dass der scharfe Kontrast zwischen dem Individualismus der westlichen Gesellschaft und dem Primat der Gemeinschaft in den asiatischen Ländern überbewertet wird.[21] Individualismus ist meines Erachtens unser aller Verderben, und der Wert der Gemeinschaft gehört zum Besten, was alle Traditionen weltweit zu bieten haben. Der zweite Schwachpunkt ist die einfache, aber falsche Annahme, dass die asiatischen Regierungen, also der Staat, mit der „Gemeinschaft" identisch wären. Gemeinschaft und Staat sind unterschiedliche und nicht selten gegensätzliche Institutionen. Die Gemeinschaft wird von volkstümlichen Normen gelenkt, die durch Verhandlung, Überzeugung und Konsens zustande kommen; der Staat dagegen wird der Gesellschaft - es sei denn, er wäre humanisiert und demokratisiert, was er in den meisten asiatischen Ländern nicht ist - durch drakonische Gesetze, Militärgewalt und diskriminierende Sanktionen aufgepfropft.[22]

Der „Freiheitskompromiss", der aufgrund der besonderen sozioökonomischen Realität als asiatische Herangehensweise an die Menschenrechte dargestellt wird, ist in ethischer Hinsicht fehlerhaft und in politischer Hinsicht eine Fälschung. Er schafft ein falsches Dilemma. Die Wahrheit ist, dass ein autoritäres Regime ohne den Druck der Presse-, Rede- und Versammlungsfreiheit sein Volk ungestraft unterdrücken und aushungern kann.[23] „Die Führer, die in der Position sind, in die Rechte der Bürger auf politische Meinungs- und Redefreiheit einzugreifen, werden auch nicht dafür getadelt und zur Rechenschaft gezogen werden, dass sie die sozioökonomischen Rechte der Bürger nicht gut genug schützen."[24] Ein Ende der Unterdrückung bedeutet oft die Linderung der Armut. Amartya Sen weist darauf hin, dass „es in keinem unabhängigen und demokratischen Land mit einer verhältnismäßig freien Presse jemals zu einer schwereren Hungersnot gekommen ist"[25]. Man sieht also, dass alle Menschenrechte allgemeingültig, unteilbar und wechselseitig voneinander abhängig sind.

Zivile und politische Rechte können das soziale und wirtschaftliche Wachstum fördern. Die Ausübung von ziviler und politischer Freiheit, das Wahlrecht und das Recht der freien Meinungsäußerung ruft die Regierungen dazu auf, sich den realen wirtschaftlichen Nöten zu stellen ... Das Recht der politischen Beteiligung stärkt den öffentlichen Auftrag der Regierung, weiter für größeren Wohlstand zu arbeiten. Zivile und politische Rechte einerseits und wirtschaftliche und soziale Rechte andererseits stärken sich gegenseitig und gewährleisten gemeinsam eine größere Achtung vor der Würde und dem Wohl des Menschen.[26]

Dieser Fall der asiatischen Wertedebatte ist ein Diskurs über die Beziehung zwischen kultureller Besonderheit und der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte. Die Lehre und die Sprache der Menschenrechte wird in der kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Geschichte eines Volks geformt - ebenjenem Schlachtfeld, auf dem sein Kampf um eine gerechte und menschliche Gesellschaft ausgetragen wird. Doch es gibt einen Kernbestand menschlicher Werte, der für uns alle über die Grenzen unserer politischen Geschichte und unserer kulturellen Besonderheit hinweg verbindlich ist. Die Übernahme der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948 und der Millenniumsziele der Vereinten Natio-

nen im Jahr 2000 zeugen von der Wirklichkeit einer interdependenten Welt, in der wir alle in letzter Instanz an eine gemeinsame Sittenordnung gebunden sind. Dieses Gleichgewicht zwischen kultureller Besonderheit und der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte spiegelt sich in der Form der *Philippine Bill of Rights*, die sich im Laufe der Jahre herausgebildet hat und an der sich die Wendepunkte in der Geschichte des philippinischen Volkes ablesen lassen, die in der Revolution von 1986 ihren vorläufigen Höhepunkt fanden. Die Filipinos haben ihren Gesetzen und Rechten ihren eigenen Stempel aufgedrückt und sich ihr nationales Identitätsgefühl immer bewahrt. Der folgende Text stammt aus dem Jahr 1920:

„Ungeachtet der langen spanischen Herrschaft über die Philippinen und ungeachtet der kürzeren, doch noch einflussreicheren amerikanischen Kontrolle sind einheimische Traditionen und Gebräuche im Wesentlichen unangetastet geblieben. Die äußere Form hat sich verändert, aber das innere Denken hat sich nicht verändert. Der Filipino hat sich weder in einen Spanier noch in einen Amerikaner verwandelt. Das, was wir die philippinische Seele nennen könnten, hat die jahrhundertelange Tuchfühlung mit fremden Rassen überlebt."[27]

Als jedoch die 1973 von der Marcos-Diktatur geschmiedete *Bill of Rights* nicht dazu geeignet war, Menschenrechtsverletzungen zu verhindern, berief man sich auf die internationale *Bill of Human Rights*, um gegen ebendiese Verletzungen und gegen die Diktatur selbst vorzugehen. Die Allgemeine Erklärung, wonach „es notwendig ist, die Menschenrechte [...] zu schützen, damit der Mensch nicht gezwungen wird, als letztes Mittel zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung zu greifen", machte die *People Power Revolution* von 1986 zu einem rechtmäßigen Aufstand des Volks, das um seine grundlegenden Menschenrechte kämpfte.[28]

Hier wird deutlich, dass beides notwendig ist: kulturelle Besonderheit und Allgemeingültigkeit. Deshalb verfallen wir weder in das Extrem eines kulturellen Relativismus, der letztlich zu ethnozentrischer Blindheit führt[29], noch in das Extrem des Universalismus, der zu geistloser Hegemonie führt. Was wir anstreben, ist ein kulturell inklusiver Universalismus, der es möglich macht, dass universale menschliche Werte ihre Wahrheit und Berechtigung in den Kulturen finden und kulturelle Werte auf inhärenten universalen Menschenrechten beruhen. Damit ein kulturell inklusiver Universalismus erreicht werden kann, bedarf es einer kontinuierlichen, die Kulturen übergreifenden Kommunikation und Bildung sowohl auf theoretischer wie auch auf praktischer Ebene.[30] All dies beruht auf der Überzeugung, dass „Menschenrechte nicht wirklich global werden können, solange sie nicht zutiefst lokal sind."[31] Wie die Philosophin Martha Nussbaum bemerkt, „gibt es Eigenschaften des Menschseins, die allen örtlichen Traditionen zugrundeliegen und berücksichtigt werden müssen, ganz gleich, ob sie in den örtlichen Traditionen de facto anerkannt werden oder nicht."[32] Die Aufgabe der kontinuierlichen, die Kulturen übergreifenden Kommunikation und Bildung besteht darin, diese Eigenschaften sichtbarer und anerkannter zu machen.

Fazit

Es gibt die Auffassung, die Menschenrechte seien spezifisch westlich und Asien habe von seinen eigenen Traditionen her wenig oder nichts dazu beizutragen. Die zunehmende Menge an Literatur über die Menschenrechte aus asiatischer Perspektive entkräftet diese falsche Vorstellung. Asiatische Forscher und Menschenrechtsaktivisten haben sowohl auf gedanklicher Ebene als auch in der Praxis ihren Platz im globalen Menschenrechtsdiskurs gefunden und ihn mit ihrer einzigartigen asiatischen Erfahrung bereichert. Was vielleicht ursprünglich tatsächlich aus dem Westen stammt, ist in Asien in neue Formen und eine neue Sprache gegossen worden. Doch lange zuvor, schon in der Antike und überall in der Geschichte, wo Menschen um ihre grundlegenden Rechte als Individuen und als kollektives Volk gekämpft haben, waren die Menschenrechte immer zuerst eine Realität und erst danach ein Begriff.

[1] Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids 2005, 343.

[2] Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, Atlanta 1997, insbes. 13-77.

[3] Porter, *Nature as Reason*, aaO., 347f.

[4] Tierney, *Idea of Natural Rights*, aaO., 54.

[5] Porter, *Nature as Reason*, aaO., 350-351.

[6] Vgl. Porters Diskussion, ebd., 358-377.

[7] Xiarong Li, *'Asian Values' and the Universality of Human Rights*, Internet: www.puaf.umd.edu/IPPP/li.htm, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-7, hier 7.

[8] Yash Ghai, *The Asian Perspective on Human Rights*, Internet: www.hrsolidarity.net/mainfile.php/1993vol05no03/2061/, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-5, hier 1.

[9] David Hollenbach SJ hat dieses Ringen um eine gemeinsame Vision vom guten Leben als intellektuelle Solidarität bezeichnet: „Es ist eine intellektuelle Unternehmung, denn es ruft die Bürger dazu auf, ernsthaft darüber nachzudenken, was ihr jeweiliges Verständnis vom Guten für ein Leben in einer Gesellschaft von Menschen bedeutet, die vielen verschiedenen Traditionen angehören." (*The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge 2002, 137f).

[10] Porter, *Nature as Reason*, 378. Mit Blick auf die providentielle Rolle der moralischen Vielfalt befindet sich Porter im Gegensatz zu Lisa Cahill, die das Ideal eines universalen Gemeinwohls vertritt, vgl. Cahill, *Toward Global Ethics*, in: Theological Studies 63 (2002), 324-344.

[11] Annette Baier, *Claims, Rights, Responsibilities*, in: Gene Outka/John Reeder Jr. (Hg.), Prospects for a Common Morality, Princeton 1993, 149-169, hier 152.

[12] Porter, *Nature as Reason*, aaO., 359-60.

[13] Ebd.

[14] Randall Peerenboom, *Human Rights and Asian Values: The Limits of Universalism*, in: China Review International 7 (2000/2), 295-320, hier 295-96. Vgl. auch Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge to Human Rights: Reflection on an East West Dialogue*, in: Human Rights Quarterly 18 (1996/3), 641-667.

[15] Zitiert nach Chai, *The Asian Perspective on Human Rights*, aaO., 2.

[16] Joanne Bauer, *The Challenge to International Rights*, Internet: www.cceia.org/resources/

articles papers rep korts/905.html, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-9, hier 3. Vgl. auch Hurights Osaka, *Human Rights and the 'Asian' Perspective,* Internet: www.hurights.or.jp/asia-pacific/no_10/no10_asian.htm, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-5.

[17] Singapore Institute of International Affairs, *What are Human Rights? The Nature and Source of Human Rights,* Internet: www.siiaonline.org/?==programmes/commentary/what-are-human-rights-the-nature-..., abgerufen am 17. Juli 2009, 1-8, hier 5-6.

[18] Bauer, *The Challenge to International Rights,* aaO., 3.

[19] Li, *'Asian Values' and the Universality of Human Rights,* aaO., 2.

[20] Amartya Sen, *Human Rights and Asian Values,* in: The New Republic, 14.-21. Juli 1997, Internet: www.mtholyoke.edu/acad/intrel/sen.htm, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-11, hier 10.

[21] Ghai, *The Asian Perspective on Human Rights,* aaO., 3.

[22] Ebd., 3f.

[23] Li, *'Asian Values and the Universality of Human Rights,* aaO., 4.

[24] Ebd.,5.

[25] Sen, *Human Rights and Asian Values,* aaO., 2.

[26] Singapore Institute of International Affairs, *What are Human Rights? The Nature and Sources of Human Rights,* aaO., 6.

[27] George A. Malcolm, *Constitutional History of Philippines* (1920) VI (4), in: American Bar Association Journal 109, 112.

[28] Vgl. Soliman M. Santos Jr., *Of Centenaries and Centennials: A Filipino Contribution to the Australian Debate on a Bill of Rights,* in: Australian Journal of Human Rights, Internet: www.austlii.edu.au/au/journals/AJHR/2000/8.html, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-30, hier 14.

[29] Matthew Weinberg zitiert die Arbeit von Robert Edgerton, *Sick Societies Challenging the Myth of Primitive Harmony,* New York 1992. Er schreibt: „Seine Forschung beweist, dass ganze Gesellschaften krank sind - unter Bezugnahme auf die systematische und ungerechte Behandlung bestimmter ihrer Mitglieder wie zum Beispiel der Frauen - und dass solche zerrütteten Gesellschaften unweigerlich zugrundegehen [...] ihre sozialen und entscheidungsfindenden Strukturen dienen keinem anderen Zweck als der Institutionalisierung von Ungleichheit und Ungerechtigkeit. Daher bedeutet allein die Tatsache, dass es Unterschiede zwischen den Kulturen gibt, noch lange nicht, dass sämtliche Abweichungen in sozialen oder kulturellen Praktiken richtig oder akzeptabel sind. Vor diesem Hintergrund ist auch der Relativismus selbst bereits als unmoralisch kritisiert worden." Matthew Weinberg, *The Human Rights Discourse: A Bahá'í Perspective,* Internet: www.info.bahai.org/article1-8-3-2.html, abgerufen am 27. Juli 2009, 1-15, hier 3.

[30] See Bonaventura de Sousa Santos, *Toward a Multicultural Conception of Human Rights,* in: Berta Hernández-Truyol (Hg.), Moral Imperialism: A Critical Authority, New York 2002; Wolfgang Koener, *Human Rights: Toward a Common Understanding,* Internet: www.dsp-psd.pwgsc.gc.ca/collection-R/LoPBdP/BP/bp332-e.htm, abgerufen am 27. Juli 2009, 1-11.

[31] Zitiert nach Elizabeth More, *The Universal Declaration of Human Rights in Today's World,* Internet: www.internationalcommunicationsjournal.com/issues/volume-11-no-2/the-universal-... abgerufen am 27. Juli 2009, 1-11, hier 1.

[32] Zitiert nach Weinberg, *The Human Rights Discourse: a Bahá'í Perspective,* aaO., 4.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Lebenszentrierte Ethik, Heilungen und öffentliches Gesundheitswesen in Afrika

Jacquineau Azétsop

Der Begriff der Lebenskraft, der das traditionelle afrikanische Verständnis des menschlichen Daseins prägt, erfordert eine Moral, in deren Mitte das Leben und die Gemeinschaft stehen. Die Bedeutung des Lebens ergibt sich im Wesentlichen aus der kosmischen Ordnung. Sozial entfaltet aber wird die Lebenskraft in der Diskussion, deren Schauplatz das Palaver ist. Die Lebenskraft kann als Ausdruck des Naturrechts gesehen werden, denn sie ist eine Fortschrittskraft, die auf die Verbesserung des sozialen Zusammenhalts und der individuellen Verantwortung für die Gemeinschaft abzielt. Gesundheit ist eines jener Güter, deren instrumenteller Wert und deren Wesentlichkeit in jeder menschlichen Gesellschaft anerkannt werden. In den traditionellen afrikanischen Kulturen war die Gemeinschaft eine Therapiegruppe, denn Heilung galt als gemeinschaftliches Projekt. Der vorliegende Beitrag will zeigen, dass die afrikanische Lebensethik einen Zugang zu Heilung, Gesundheit und Bioethik begünstigt, der in der Bevölkerung gründet, und einen Zugang zum Naturrecht, der wesentlich relational und nicht in erster Linie rational ist.

Eine lebenszentrierte Ethik

Der wichtigste Aspekt der philosophischen Anthropologie im afrikanischen Kontext ist der Begriff der Lebenskraft, durch den die menschliche Person als ein In-Beziehung-Seiendes verstanden wird. Der Erste, der den Begriff der „Lebenskraft" verwendete und damit prägte, war der franziskanische Missionar Placide Tempels[1], der beweisen wollte, dass die Bantu eine eigene Ethik und Metaphysik besitzen. Nach Tempels haben viele afrikanische Anthropologen und Denker diesen Begriff benutzt, um deutlich zu machen, dass das Leben eine Kraft ist, die in den verschiedenen Phasen des menschlichen Daseins wächst, abnimmt und schwindet. Die Tatsache, dass es sich um einen philosophischen Begriff handelt, bedeutet jedoch nicht, dass er nicht real wäre. Das Leben wird als Zugehörigkeit, Gemeinschaft, Austausch, Gastfreundschaft, Feier und Beteiligung erlebt. Das menschliche Dasein wird in seinen materiellen, spirituellen, sozialen und psychologischen Aspekten als überströmendes Leben und Wohlergehen erfahren. In den meisten traditionellen Religionen sind alle moralischen und ethischen

Grundsätze im Kontext der Bewahrung des menschlichen Lebens und seiner Macht oder Kraft verortet.[2] Ebendiese Vorstellung des vitalen Lebens ist der eigentliche Grundsatz des traditionellen afrikanischen Denkens.[3]
Das Leben ist die treibende Kraft hinter der afrikanischen Moral. Die kosmische Harmonie hängt von der Harmonie zwischen den Lebewesen ab, die durch eine Art hierarchischer Ordnung der Wirklichkeiten gewährleistet ist.[4] Das Leben erscheint mithin als der einigende Faktor des menschlichen Daseins, denn es bindet soziale Kräfte, Mitglieder der Gemeinschaft, die Lebenden und die Toten, die Geborenen und die Ungeborenen, das Sichtbare und das Unsichtbare in einer solchen Weise aneinander, dass zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen, dem Menschlichen und dem Göttlichen keinerlei Trennung besteht.[5] Darüber hinaus ist das Leben ein entscheidendes Kriterium für die Moral. Der moralische Charakter einer Tat ist durch ihr lebengebendes Potential bestimmt: Gute Taten tragen zur Lebenskraft der Gemeinschaft bei, während schlechte Taten, so unbedeutend sie auch scheinen mögen, das Leben tendenziell schwächen.[6]

Solidaristische Ethik und persönliche Autonomie: der Wert der Gemeinschaft

Das menschliche Dasein erreicht seine Erfüllung, wenn es als „Gemeinschaft-mit" und „Beteiligung-an" wahrgenommen wird. Der Mensch kann nicht einfach als Individuum verstanden und begriffen werden, sondern ist immer in ein Geflecht von Beziehungen eingesponnen. Das Heidegger'sche Projekt der Wiederherstellung einer fundamentalen Ontologie funktioniert im afrikanischen Kontext nicht gut, denn ein Lebewesen wird nicht solipsistisch, sondern eher im gemeinschaftlichen Sinne als „In-Beziehung-Seiendes" aufgefasst. Die Erkenntnis- und Denkprozesse sind ebenfalls von dieser relationalen Anthropologie geprägt: Ein Ding zu erkennen heißt, das komplexe Beziehungsgefüge zu erfassen, das es definiert. Verfolgt man diese gedankliche Linie weiter, wäre „das menschliche Verstehen weniger durch das kartesianische *Cogito ergo sum* als durch *cognatus/cognitus sum, ergo sumus,* das heißt durch sein Bezogensein determiniert."[7]
Soziale Harmonie setzt voraus, dass die Gesellschaft jedes ihrer Mitglieder als Subjekt betrachtet. Man hat lange Zeit behauptet, die Dimension der Individualität sei den afrikanischen Gesellschaften fremd[8], doch Bénézet Bujo und viele andere afrikanische Denker haben dieser These widersprochen. Solidarität ist nur dann genuin, wenn sie den Respekt gewährleistet, der jeder Person zusteht. Hier ist das Palaver überaus wichtig, denn es gibt Einzelnen Gelegenheit, neue Erfahrungen beizusteuern, die die Gemeinschaft bereichern.[9] Doch die afrikanische Lebensethik ist keine freiheitszentrierte Ethik, die die Selbstbestimmung des moralisch Handelnden als das Ziel jeder Entscheidungsfindung betrachtet. Die afrikanische Moral ist keine individualistische Moral, sondern eher eine Moral der Tugend, Verantwortung und Gemeinschaftlichkeit.[10] Unter Verantwortung verstehe ich eine fürsorgliche Einstellung oder Verhaltensweise, zu der man sich

aus Achtung vor dem Wohlergehen anderer verpflichtet fühlt. Eine solche fürsorgliche Einstellung oder Verhaltensweise umfasst auch die Verantwortung, anderen in der Not zu helfen, anderen nicht zu schaden und so fort.[11] Im afrikanischen Kontext kommt der Anspruch auf ein Recht nicht vor der Verantwortung und der Pflicht - insbesondere nicht vor der Verantwortung für das menschliche Leben und die Gemeinschaft. Die Autonomie des moralischen Subjekts wird nicht als Ziel oder Vorbedingung des Handelns betrachtet. Hauptziel ist vielmehr der Fortschritt der ganzen Gemeinschaft, der das Wohlergehen des Einzelnen beinhaltet. Tatsächlich spiegelt ja die moralische Prägung des Einzelnen die Kernwerte der gesamten Gemeinschaft wider. Dennoch wendet jedes Mitglied der Gemeinschaft diese Werte so an, wie es seiner eigenen Geisteshaltung und Persönlichkeit entspricht. Die Gemeinschaft spielt bei der Lebensgestaltung ihrer Mitglieder eine wichtige Rolle. Die menschliche Person wird nie als autonomes Individuum, sondern als wesenhaft gemeinschaftlich und in einen Kontext sozialer Beziehungen und Interdependenzen eingebettet gesehen. Die Gemeinschaft kann nicht als schlichter Verband von Individuen, deren Interessen und Ziele zufällig übereinstimmen, sondern muss als eine Gruppe von Personen verstanden werden, die durch zwischenmenschliche (biologische und/oder nichtbiologische) Bande verknüpft sind und sich selbst in erster Linie als Mitglieder der Gruppe mit gemeinsamen Interessen, Zielen und Werten begreifen.[12]

Die Gemeinschaft fördert das moralische Wachstum der individuellen Person. Der wesentlich relationale Charakter der Person und die wechselseitige Abhängigkeit menschlicher Personen, die aus dieser natürlichen Gemeinschaftlichkeit resultiert, machen die Gemeinschaft im Leben der Einzelnen so radikal wichtig. Die individuelle Person ist vollständig, wenn er oder sie in das Geflecht der Beziehungen eingesponnen ist. Die auf die Aufklärung zurückgehende Vorstellung von einer autonomen, sich selbst genügenden menschlichen Person funktioniert nicht, weil die menschliche Endlichkeit und Begrenztheit die existentiellen und ontologischen Grenzen der menschlichen Autonomie betonen. Unsere Fähigkeiten, Talente und Veranlagungen reichen nicht aus, um unser Potential auszuschöpfen und unsere elementaren Bedürfnisse zu erfüllen, solange wir uns dabei nicht auch auf andere stützen können.[13] Die Person ist mithin kein autonomes Wesen, das die Regeln des moralischen Verhaltens nur aus seinem persönlichen Urteil ableitet. Da die afrikanische Ethik eine kosmische Ethik ist, betrifft das persönliche Verhalten den gesamten Kosmos. Deshalb kann das moralische Subjekt nicht umhin,

Jacquineau Azétsop SJ stammt aus Kamerun, hat einen Magisterabschluss in Öffentlichem Gesundheitswesen (Johns Hopkins University, Baltimore, USA) und ein Doktorat in Theologie (Boston College, USA, 2007) inne. Er ist Dozent für Gesundheitspolitik und Bioethik an der Medizinischen Fakultät „Teilhard de Chardin" in N'djaména, Tschad. Er forscht über afrikanische Kultur, Theologie und Philosophie sowie über Bioethik, soziale Epidemiologie und die Verbindung zwischen Politik, Ethik und Volksgesundheit. Veröffentlichungen u.a.: Principlism, medical individualism, and health promotion in resource-poor countries (mit Stuart Rennie, 2010); New Directions in African Bioethics (im Erscheinen). Anschrift: Communauté Paul Miki, B.P. 456, N'djamena, Tschad, Zentralafrika.

darüber nachzudenken, wie sein oder ihr Verhalten sich auf die Gemeinschaft auswirkt. In unserer heutigen Zeit haben die Menschen eine gewisse Sensibilität für den Zusammenhang zwischen sozialen und ökologischen Phänomenen entwickelt.

Krankheitsursachen und Heilung

Die gemeinschaftliche Dimension des menschlichen Daseins beeinflusst auch die afrikanische Vorstellung von Heilung und Krankheit. Heilung betrifft nicht nur das Verhältnis zwischen Patient und Arzt, sondern die gesamte Gemeinschaft, weil die Gemeinschaft oder der Clan eine Therapiegruppe ist. Eine Krankheit beginnt mit der subjektiven Wahrnehmung ihrer Symptome, bis diese auch von der Gemeinschaft erkannt werden und die Gemeinschaft es dem Kranken gestattet, seine Rolle als Patient zu spielen.[14] Die soziale Dimension der Krankheit wird zusätzlich dadurch betont, dass die Krankheit nicht nur als biologisches Problem, sondern als Ergebnis eines Ungleichgewichts in der kosmischen Ordnung wahrgenommen wird. Die Disharmonie, die zu der Krankheit führt, gibt dem Einzelnen und der Gesellschaft die Gelegenheit, ihre Beziehungen innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft zu überprüfen. Der Clan oder die Familie wird von der ersten Diagnose bis zur Genesung in den Heilungsprozess einbezogen. Heilung umfasst Rituale, Opferhandlungen, Almosen, einen Prozess der Versöhnung und Arzneien wie beispielsweise Tränke. Sie umfasst auch die physische, emotionale, psychologische, spirituelle und gemeinschaftliche Dimension der Person. Der Zweck all dieser symbolischen und heilenden Handlungen besteht darin, die ursprüngliche Lebenskraft wiederherzustellen. Traditionelles afrikanisches Heilen ist lehrreich, was die Art und Weise betrifft, wie die Gemeinschaft zur Gesundheitspflege beitragen kann. Es lehrt, dass der menschliche Körper Teil einer weitergefassten Ökologie ist, die sich durch ihre Vernetztheit auszeichnet. Vor einem solchen gemeinschaftlichen Hintergrund ist die Bewahrung der kosmischen Harmonie durch eine beständige Gemeinschaft auf allen Ebenen des menschlichen Lebens ein wichtiges Ziel.

Traditionelles Heilen war sowohl auf das Wohlergehen der Gemeinschaft wie auch auf die Genesung der Kranken ausgerichtet. Dem lag die Vorstellung zugrunde, dass wahre Heilung nur innerhalb einer Gemeinschaft der Fürsorge und Liebe möglich ist. Andererseits galt Gesundheit als wichtiger Wert, der andere Werte möglich und erreichbar machte. Solange man gesund war, war alles andere zweitrangig und alles vorstellbar. Das Gesundheitswesen im traditionellen Afrika war allen ohne Ansehen des Gesellschaftsstatus zugänglich - unter einer einzigen Bedingung: dass man krank war.[15] Die westliche Medizin ist zweifellos strukturierter als die afrikanische Medizin, scheint jedoch profitgierigen Konzernen in die Falle gegangen zu sein. Moralisch blinde Marktfundamentalisten, die die Marktwirtschaft beherrschen, haben die Medizin so gründlich vereinnahmt, dass ethische und medizinische Fragen vorwiegend unter ökonomischen Aspek-

ten diskutiert werden. Während die afrikanische Vorstellung von Gesundheit und Heilung die Gesundheit nicht von anderen Aspekten des Wohlbefindens trennt, ist die Möglichkeit, dass bei schlechter Gesundheit (ein gewisses) Wohlbefinden oder bei geringem Wohlbefinden eine gute Gesundheit erzielt wird, schlichtweg nicht vorgesehen. Die afrikanische Vorstellung von Gesundheit und Heilung stellt das biomedizinische Verständnis des Heilens in Frage, durch welches „die Behandlung von Krankheiten [...] auf individueller Basis und durch biochemische und chirurgische Prozesse zu erfolgen hat. Die sozialen Ursachen der Krankheit, ihre Bedeutung und ihre Implikationen werden als zweitrangig betrachtet."[16] Deshalb „wäre es ideal, die Effizienz der westlichen Wissenschaft und Theorie mit der moralischen Sensibilität des traditionellen Afrika zu kombinieren. Die westliche Kultur könnte die afrikanische Kultur stärker und die afrikanische Kultur die westliche Kultur menschlicher machen."[17]

Krankheitsursachen und ein Krankheitserklärungsmodell

Der Begriff der Lebenskraft und das darauf fußende relationale Verständnis der menschlichen Person sind durchaus geeignet, die Grundlegung für ein gegebenes Modell der Krankheitserklärung sowie einen Zugang zur Bioethik zu liefern, der über den biomedizinischen Rahmen hinausgeht. Weil jede Person wesentlich sozial ist und weil die Gesellschaft ein lebensschützendes Umfeld sein soll, können Theorien über Krankheitsursachen und die „Ethik der Lebenden" den kulturellen Hintergrund und die sozialen Verhältnisse, in denen die Menschen leben, nicht ignorieren.

Die afrikanische Erklärung von Krankheit basiert auf der Vorstellung, dass Krankheit eine Störung richtiger Beziehungen ist. Krankheit „ist kein schlechtes Teilchen in einem ansonsten gesunden Organismus. *Clostridium difficile colitis* ist kein schlechtes Teilchen, das man unter dem Mikroskop erkennt. Die Krankheit ist nicht mit dem Bakterium identisch. Die Krankheit ist eine Störung in den Beziehungen, die im Dickdarm eines Menschen vorherrschen sollten."[18] Es geht also bei der Heilung nicht nur um die Wiederherstellung der physischen Funktionen des Individuums, sondern auch um die Wiederherstellung der richtigen Beziehungen. Heilen heißt auch, die soziale Harmonie wiederherzustellen. Soziale Ungerechtigkeiten und mangelnde soziale Unterstützung können den Krankheitsverlauf maßgeblich beeinflussen. Soziale Ungerechtigkeiten erhöhen die Anfälligkeit für Krankheitserreger, und soziale Unterstützung ist ein wichtiger Faktor der Genesung und sogar der Vorbeugung. Deshalb kann Heilung nicht auf die Wiederherstellung der homöostatischen Verhältnisse des einzelnen Patienten als eines isolierten Organismus beschränkt werden.[19] Der amerikanische Arzt und Bioethiker Daniel Sulmasy schreibt, dass „Krankheit mehr durcheinanderbringt als nur die Verhältnisse innerhalb des menschlichen Organismus. Sie reißt Familienmitglieder und Arbeitskollegen auseinander. Sie bringt bestehende

Bewältigungsmuster ins Wanken. Sie wirft Fragen nach der eigenen Beziehung zum Transzendenten auf."[20]

Ganzheitliches Heilen setzt voraus, dass alle Aspekte des menschlichen Lebens Beachtung finden. Selbst wenn eine physische und physiologische Heilung nicht mehr möglich ist, können noch immer andere Aspekte des menschlichen Daseins in Betracht gezogen und vielleicht geheilt werden. Im traditionellen Afrika wird ein sterbender Mensch vor seinem oder ihrem Tod alle zerbrochenen Beziehungen zu anderen - Gott, den Vorfahren und allen kosmischen Kräften - wiederherstellen. Heilung kann sich auf die Beziehung zwischen dem Individuum und seinem oder ihrem sozialen Umfeld fokussieren. Versöhnung, echte Bezeigungen von Fürsorge und Liebe können dem Sterbenden spirituelle Heilung bringen. Dieser Heilungsansatz lässt sich nicht innerhalb eines Modells der Krankheitserklärung verstehen, das sich im Wesentlichen auf die Wiederherstellung der homöostatischen Verhältnisse im Patienten konzentriert. Er hinterfragt den biologischen Individualismus der heutigen Biomedizin. Eine individualistische Vorstellung von Gesundheit und Heilung legt Medizin und Gesundheitswesen einfach in die Hände der Marktkräfte, wie es in den USA und einigen anderen Industrienationen der Fall ist. Gestützt auf das Potential der Biomedizin und das moralische Leitbild der Ethik des Lebens spreche ich mich für ein holistisches Modell der Krankheitserklärung und Gesundheitspflege aus. Es ist ein biopsychologisches und spirituelles Modell und kein bloßer Dualismus, in dem eine Seele zufällig in einem Körper wohnt.[21] Es ist ein Modell, in dem „das Biologische, Psychologische, Soziale und Spirituelle verschiedene Dimensionen der Person sind und kein individueller Aspekt losgelöst vom Ganzen betrachtet werden kann."[22] Dieses Modell berücksichtigt die biologischen, psychologischen und spirituellen Bedürfnisse der kranken Mitglieder der Gemeinschaft. Es verfügt auch über eine soziale Dimension, durch die das Umfeld, in dem die Krankheit auftritt, erforscht und die politische Ökonomie einer schwachen Gesundheit verstanden werden kann. Ein soziologisches Modell der Krankheitserklärung kann uns helfen, den Verdacht am Leben zu erhalten, dass soziale Ungerechtigkeiten maßgeblich für eine schwache Bevölkerungsgesundheit verantwortlich sind.

Bedeutung für die Bevölkerungsgesundheit und Implikationen für die Bioethik

Durch die Übernahme des biomedizinischen Krankheitsmodells, das einen medizinischen Individualismus propagiert und sich auf eine individualzentrierte Anthropologie stützt, hat der bioethische Mainstream sich überwiegend auf den Respekt vor der Autonomie im klinischen Umfeld und die Achtung vor der Person in der Forschung konzentriert und dabei Selbstbestimmtheit und Wahlfreiheit betont. Die Fokussierung auf das Individuelle hat jedoch häufig zu einem moralischen Vakuum, einer Überbewertung des menschlichen Handelns und einem wenig tragfähigen (liberalen?) Gerechtigkeitsbegriff geführt. Mit einem derart

begrenzten Gerechtigkeitsbegriff kann die Bioethik nicht angemessen auf kollektive Makro-Probleme wie die sozialen, sanitären und ökologischen Fragen reagieren, die in armen Ländern an der Tagesordnung sind. Eine Bioethik, die sich auf die Autonomie des Einzelnen stützt, kann den Lebenswelten unterschiedlich zusammengesetzter und situierter sozialer Gruppen und vor allem Randgruppen nicht gerecht werden.[23] Zudem werden in der klinischen Medizin so weitgefasste Fragen wie die nach dem Gemeinwohl, der Verteilungsgerechtigkeit und der Spiritualität des Patienten womöglich zugunsten des Primats weltlicher Geschäftsinteressen vernachlässigt.[24] Auf ressourcenarme Länder und Gemeinschaften innerhalb der Industrienationen angewandt, ist die auf Autonomie gründende Bioethik nicht geeignet, den tieferen Ursachen von Krankheiten und Krisen des Gesundheitswesens auf den Grund zu gehen, von denen die Einzelnen oder die Gemeinschaft betroffen sind. Eine autonomiezentrierte Ethik bürdet dem moralisch Handelnden die ganze Last der Prävention und des Zugangs zur medizinischen Versorgung auf. Damit ordnet sie die Krankheit in ein Modell ein, das das politische Eingreifen in den Gesundheitsbereich strikt auf biomedizinische Lösungen oder Verhaltensänderungen begrenzt. Dies führt zu einer Fortsetzung des sozialen *Status quo*, der die gesundheitlichen Risiken verschärft und die gesellschaftlichen Kräfte, die für diese Risikoverschärfung verantwortlich sind, legitimiert. Krankheit ist ein sozialer Prozess, und deshalb ist eine Politik, die nur die individuellen Risikofaktoren in den Blick nimmt, nicht geeignet, die soziale Gerechtigkeit zu stärken und strukturelle Elemente anzugehen, die krankheitsfördernde Bedingungen schaffen. Wir brauchen also eine Gesundheitspolitik, die sich nicht nur mit dem Gesundheitswesen befasst, sondern auf die Fakten reagiert: jene Fakten nämlich, die erklären, warum (bestimmte) Menschen mit (bestimmten) Krankheiten aus (bestimmten) Gemeinschaften medizinische Versorgung benötigen. Gesundheitspolitik sollte sich natürlich um das Gesundheitswesen kümmern, doch darüber hinaus sollte sie auch sozial-, arbeits-, beschäftigungs-, wirtschafts-, entwicklungs- und bildungspolitische Fragen in Betracht ziehen. Wir brauchen ein holistisches Krankheitserklärungsmodell, um die biomedizinische Ethik auf eine breitere Grundlage zu stellen und zu einem neuen Verständnis von Krankheit, Freiheit, medizinischer Praxis, Arzt-Patienten-Verhältnis, Risiken und Chancen von Forschung und Therapie, Forschungsprioritäten und Gesundheitspolitik zu gelangen.

Eine bioethische Forschung, die sich auf ein holistisches Modell stützt, setzt sich sowohl mit lokalen als auch mit globalen Fragen sozialer Ungerechtigkeit auseinander, weil ein solches Modell auf der engen Verbindung zwischen sozialer und gesundheitlicher Ungleichheit beruht. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass die Verteilung von Krankheiten auch die Geographie der sozialen Ungerechtigkeit widerspiegelt. Ein sozialer Zugang zur Bioethik betont die Verteilungsgerechtigkeit und nutzt sowohl der Bevölkerung als auch dem Einzelnen.

Naturrechtsdenken, Gesundheit und Bioethik

Die enge Verbindung, die in der/den afrikanischen Kultur/-en zwischen der kosmischen und der moralischen Ordnung besteht, lässt keinen objektivierenden Naturbegriff zu. Gutes zu tun und sich für den Erhalt der sozialen Harmonie und des ökologischen Gleichgewichts einzusetzen ist dasselbe. Menschliches Verhalten bewahrt oder stört die Harmonie des Kosmos, während die hierarchische Anordnung der Kräfte anzeigt, wo die höchsten Werte liegen. Deshalb sollte jedes ethische Nachdenken über Gesundheit und Heilung ein kosmisch-ethisches Nachdenken sein, weil jedes einzelne Stück Dasein seine eigene Würde, sein eigenes Schicksal und seine eigene Souveränität besitzt. Jedes Stück Dasein ist an sich ein Kosmos im Werden, ein Mikrokosmos. Gut zu handeln heißt deshalb, sich so zu verhalten, dass die wesentlichen Dinge im alltäglichen Leben der Gesellschaft konkret werden. Gutes zu tun bedeutet einfach, zum Wohl der Gemeinschaft beizutragen und die Lebensqualität der Menschen zu steigern. Die kosmische Ordnung ist eine Lebensordnung, die sich durch die moralische Ordnung ausdrückt; diese wiederum ist von Verhaltensregeln und Verhaltensmustern geprägt, die die Gesellschaft im Zuge einer sorgfältigen und auf Konsens ausgerichteten Diskussion - dem sogenannten Palaver - formuliert. Obwohl die Harmonie des Kosmos etwas Gegebenes ist, wird ihr konkreter Ausdruck in der Gesellschaft durch historische Umstände und durch Herausforderungen geformt, vor die die Einzelnen sich zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte gestellt sehen. Gewiss ist auch die Vernunft ein Teil des Denkprozesses, durch den die Bedeutungen von Leben und Gesundheit beständig im Licht der Lebenskraft neu gedacht und neu konstruiert werden, doch das grundlegende Prinzip, das diesen Kommunikationsprozess lenkt, ist die Verbesserung sozialer Beziehungen. Im Gegensatz zu einer ausschließlich rationalen Konzeption des Naturrechts ist die Ordnung der Natur hier wesentlich relational. Die moralischen Maßstäbe, die das menschliche Verhalten lenken, werden in gewisser Hinsicht durch einen Kommunikationsprozess objektiv entdeckt. Und mit der Erfüllung und Umsetzung der im Palaver formulierten gesellschaftlichen Gesetze werden sie subjektiv verwirklicht. Trotz der Inklusivität des Palavers können jedoch einflussreiche Individuen oder Gruppen den Kommunikationsprozess kontrollieren und anderen ihre Sicht der Dinge aufzwingen. Theoretisch werden alle Ansichten und Interessen berücksichtigt, doch verletzliche Gruppen wie Frauen oder Jugendliche können an den Rand gedrängt werden.

Die Beziehung zwischen der Lebenskraft, die vom Höchsten Wesen (Gott) stammt, und den Regeln und Gesetzen, die das Leben in der Gesellschaft lenken, kann nicht ausschließlich oder primär als rationaler Prozess, sondern wesentlich von dem genuin relationalen Verständnis des menschlichen Daseins her begriffen werden. Die Methodologie ist nicht abstrakt und deduktiv, sondern kommunikativ und dialogisch. Die Verhaltensregeln sind gewiss von der Lebenskraft inspiriert, werden jedoch letztlich von Mitgliedern der Gesellschaft aufgestellt. Deshalb kann das Naturrecht als ordnendes Lebensprinzip nur vor dem relationalen

Hintergrund verstanden werden, der das menschliche Dasein prägt und soziale Prozesse notwendig macht. Als das Prinzip der sozialen Harmonie und des gesellschaftlichen Lebens veranlasst uns der Begriff der Lebenskraft, nicht nur auf individueller Ebene, sondern auch bevölkerungsbezogen über Gesundheitspflege, Gesundheitsförderung und Gesundheitsgerechtigkeit nachzudenken. Ebenso sollten die gesundheitlichen Bedürfnisse nicht nur aus einer individualistischen Perspektive, sondern auch im Hinblick auf die Bevölkerung gesehen werden. Mithin sind die Schaffung sozialer Regelungen und ein politisches Umfeld, das Gesundheit und Wohlergehen fördert, ebenso wichtig wie der Zugang zur medizinischen Versorgung.

Schluss

In den meisten afrikanischen Kulturen sind die Bewahrung des Lebens und die Förderung der sozialen Harmonie die Hauptkriterien der Moral. Die afrikanische Ethik ist eine lebens- und gemeinschaftszentrierte Sittlichkeit. Als ordnendes Prinzip des menschlichen Daseins begünstigt die Lebenskraft einen holistischen und bevölkerungsbezogenen Gesundheits- und Heilungsbegriff. Dieser Gesundheits- und Heilungsbegriff basiert auf der Geschichte und den Bedürfnissen der Menschen. In ähnlicher Weise muss auch jede bioethische Überlegung, die auf dem afrikanischen Konzept vom menschlichen Leben beruht, die Verwendung des biomedizinischen Modells der Krankheitserklärung hinterfragen und sich einen holistischen und bevölkerungsbezogenen Zugang zum Thema Gesundheit und Ethik zu eigen machen.

[1] Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue,* Paris 1949.

[2] Laurenti Magesa, *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life,* Nairobi 1998, 31f.

[3] Martin Nkafu, *African Vitalogy: A Step Forward in African Thinking,* Nairobi 1999, 31.

[4] Bénézet Bujo, *African Christian Morality at the Age of Inculturation,* Nairobi 1998, 20.

[5] Magesa, *African Religion,* aaO., 72.

[6] Bénézet Bujo, *African Theology In its Social Context,* Nairobi 1992, 26.

[7] Juvenal Ilunga-Muya/Bénézet Bujo: *The Awakening of a Systematic and Authentically African Thought,* in: dies. (Hg.), African Theology: The Contribution of the Pioneers, Nairobi 2003, 125.

[8] Bénézet Bujo, *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality,* New York 2001, 6.

[9] Ilunga-Muya/Bujo, *The Awakening,* aaO., 131.

[10] Kwame Gyekye, *African Cultural Values. An Introduction,* Philadelphia/Accra 1996, 63.

[11] Ebd.

[12] Kwame Gyekye, *Person and Community,* in: ders./Kwasi Wiredu (Hg.), Cultural Heritage and Contemporary Change, Washington 1998, 104.

[13] Ebd., 105.

[14] Meinrad Pierre Hebga, *Witchcraft, Sorcery and Illness In Africa,* Nairobi 1987, 4.

[15] Godfrey Tangwa, *The Traditional African Perception of a Person: some Implications for Bioethics*, in: Hasting Center Report 30 (2000/5), 43.

[16] José Lavastida, *Health Care and the Common Good: A Catholic Theory of Justice*, Washington D.C. 2000, 87.

[17] Tangwa, *The Traditional African Perception of a Person*, aaO., 43.

[18] Daniel P. Sulmasy, *The Rebirth of the Clinic: An Introduction to Spirituality in Health Care*, Washington D.C. 2007, 125.

[19] Ebd.

[20] Ebd., 125.

[21] Ebd., 128.

[22] Ebd.

[23] Susan Kelly, *Bioethics and Rural Health: Theorizing Place, Space, and Subjects*, in: Soc Sci Med 56 (2003), 2277-2288.

[24] Richard McCormick, *Bioethics, a Moral Vacuum*, in: America 180 (1999), 21-25.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

concilium
Theologisches Forum

Auf der Suche nach einer universalen Ethik

Das Dokument der Internationalen Theologenkommission über das Naturrecht

Andrea Vicini

Die vielen ethischen Probleme, denen wir heute gegenüberstehen - von ökologischen bis zu biotechnologischen - rufen nach unserer ganz persönlichen und sozialen Verantwortung im Bemühen um weltweite Solidarität. Rechte, Werte, Tugenden, Prinzipien sind die ethischen Ressourcen, die uns dabei zur Verfügung stehen, doch das Gewicht, das wir jedem von ihnen zumessen, ist eine stark veränderliche Größe und erschwert dadurch oft den Dialog und das Engagement. Ein kulturübergreifender, in unserer gemeinsamen menschlichen Natur verankerter ethischer Ansatz könnte den gegenseitigen Austausch und das Engagement durchaus fördern.

Im Juni 2009 veröffentlichte die angesehene Internationale Theologenkommission[1] das Dokument *Auf der Suche nach einer universellen Ethik: ein neuer Blick auf das Naturgesetz*[2], um deutlich zu machen, wie ein erneuertes Verständnis des Naturrechts uns die gemeinsame ethische Grundlage, die wir benötigen, bereitstellen könnte.[3] Aus meiner Perspektive hat dieses Dokument trotz seiner Fragestellung und Bedeutung in theologischen Debatten bisher nur eine sehr begrenzte Aufmerksamkeit gefunden. Die folgenden Seiten sollen das Dokument (I.) darstellen und (II.) die von der Kommission getroffenen Akzentsetzungen erörtern.

I. Ein Überblick

In den fünf Kapiteln konzentriert sich die Internationale Theologenkommission auf den Kontext (I), die menschliche Erfahrung (II), sie entwickelt eine theoretische Grundlage (III), betrachtet die Bedeutung des Naturrechts bei der Behandlung sozialer und politischer Fragen (IV) und untersucht die Beziehung zwischen Vernunft und Glaube (V).

Das Dokument beginnt, indem es die Dringlichkeit aufzeigt, sich auf gemeinsame, von allen geteilte Werte zu einigen. Solche Werte werden von vielen Menschen bereits praktiziert, indem sie sich mit allen Kräften dafür einsetzen, „den Frieden, eine gerechtere politische Ordnung, den Sinn für gemeinsame Verantwortung, eine gerechte Verteilung des Reichtums, den Respekt gegenüber der Umwelt, die Würde der menschlichen Person und deren Grundrechte zu fördern" (2).[4] Damit diese Bemühungen aber auch Erfolg haben, bedarf es einer tragfähigen „Grundübereinstimmung im Hinblick auf Güter und Werte [...], die in individueller wie auch in gemeinschaftlicher Hinsicht die tiefsten Bestrebungen des Menschen darstellen" (2); und es bedarf ebenso einer beständigen „Erfahrung der Umkehr" (4). Die Internationale Theologenkommission weiß alle Versuche zu schätzen, die das Ziel haben, „eine gemeinsame ethische Sprache" (3) zu finden - so zum Beispiel in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (5, 115) und in den Vorschlägen für ein Weltethos (6) -, und sie übt Kritik am „Rechtspositivismus, der es ablehnt, sich auf ein objektives, ontologisches Kriterium für das Gerechte zu beziehen" (7), sowie an einer „Diskursethik" (8), die sich lediglich für Verfahrensfragen zu interessieren scheint.

Auf der Suche nach einer universalen Ethik weist das Naturrecht einen großen Vorteil auf: Es ist unsere Vernunft, die ungeachtet ihrer unterschiedlichen Prägungen uns einige natürliche ethische Grundorientierungen in unserem Handeln erkennen lässt und sie in spezifischen Geboten normativ ausformuliert (vgl. 9). Da in der Natur des Menschen verwurzelt, sind diese Neigungen grundlegend, objektiv und universal. Sie fördern die Würde des Menschen und stellen eine kritische Instanz gegenüber jeder Ideologie dar, die Personen und Gemeinschaften bedrohen.

Die der menschlichen Erfahrung und dem sozialen Umfeld einleitend geschenkte Beachtung setzt sich im ersten Kapitel über *Konvergenzen* fort. Die allgemeinen Neigungen, die das Naturrecht charakterisieren, sind weder spezifisch noch ausschließlich christlich. Man kann sie überall in den Weltreligionen und Weisheitstraditionen vorfinden.[5] Ein historischer Überblick über das natürliche Sittengesetz führt sodann Elemente an, wie es zu verstehen sei. In den griechischen Tragödien, bei Plato, Aristoteles und im römischen Stoizismus geht das, was zum Naturrecht gehört, allen „positiven gesetzlichen Bestimmungen" voraus und bildet den innersten Kern eines jeden Gesetzes (vgl. 18-21).

In der frühchristlichen Tradition konzentrierten sich ausgewählte biblische Texte - so der Bund mit Noah, die Weisheitsliteratur, die Goldene Regel im Evangelium und das von Paulus nachdrücklich betonte ungeschriebene sittliche Gesetz im

Herzen jedes Menschen (vgl. 22-25) - auf das, was uns allen gemeinsam ist. Später arbeiteten Thomas von Aquin und die Scholastiker ein das Wesentliche zusammenfassendes Verständnis der Beziehung zwischen Glauben, Natur und Vernunft heraus (26). Im weiteren Verlauf des Mittelalters erlangte die Lehre vom natürlichen Gesetz eine gewisse Reife und erhielt einen metaphysischen theologischen Rahmen (vgl. 27). Während Francisco de Vitoria es zu einer universalen Norm zur Regelung zwischenstaatlicher Beziehungen weiterentwickelte, betonte die spätere Scholastik einen Voluntarismus, indem sie das Subjekt zu einem frei schwebenden Ideal erhob, das keinem Einfluss natürlicher oder transzendenter Art unterlag (vgl. 28-30).

In der Neuzeit war für Hobbes das Gesetz allein von der „Autorität" abhängig, die es ohne jeden Rückbezug auf das Gute bekannt gab und in Kraft setzte. Seitdem standen sich Natur und Vernunft beziehungslos und autonom gegenüber. Als Reaktion darauf wurde das Naturrecht statisch, rationalistisch, unhistorisch und von seiner Verbindung mit der menschlichen Erfahrung losgelöst - eine starre, festgeschriebene Zusammenstellung von Gesetzen und Normen. Mit Recht forderten daher die empirischen Wissenschaften eine Neuinterpretation des Naturrechts (vgl. 33).

Die Internationale Theologenkommission beschließt ihren historischen Überblick mit dem Hinweis, dass das Lehramt der Kirche das Naturrecht mit Bezug auf vier Zusammenhänge in Erinnerung ruft: zunächst, um die Menschenrechte auf die feste Grundlage der Vernunft zu stellen und damit einen interkulturellen und interreligiösen Dialog und Frieden zu ermöglichen; sodann, um den natürlichen und objektiven Charakter der grundlegenden Normen zu bekräftigen, die das soziale und politische Leben regeln; weiter, um alles zu unterstützen, was die Suche der Gesellschaft nach dem gemeinsamen Guten stärkt, und schließlich, um für eine Anerkennung des Rechts auf Widerstand aus Gewissensgründen bzw. auf zivilen Ungehorsam einzutreten (vgl. 35).

Das zweite Kapitel - die Wahrnehmung gemeinsamer sittlicher Werte - bringt einen genealogischen Ansatz ins Spiel, wonach unser sittliches Bewusstsein und unsere Vorstellung sittlicher Grundwerte von menschlichen Beziehungen und vom kulturellen Umfeld geformt werden. Das führt zu einer Ausformulierung der allgemeinen Prinzipien des Naturrechts.[6] Das erste moralische Prinzip des Thomas von Aquin - „das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen" - ist das Grundmerkmal schlechthin des „sittlich Guten", d.h. es umschreibt, was über das bloß Nützliche hinausgeht und die volle Entfaltung menschlichen Seins zum Ziel hat (vgl. 39). Von daher hilft die Vernunft, die Teilgüter zu unterscheiden, die zur vollen Entfaltung menschlichen Seins beitra-

Andrea Vicini SJ, Doktor der Medizin und der Theologie, ist Kinderarzt und Außerordentlicher Professor für Moraltheologie und Bioethik an der Theologischen Fakultät von Süditalien in San Luigi, Neapel, und am Boston College, USA. Er forscht über Fortpflanzungstechnologien, Fragen des Lebensendes, Genetik und Biotechnologie. Veröffentlichung u.a.: Genetica umana e bene comune (San Paolo 2008). Anschrift: 246 Beacon Street, Chestnut Hill, MA 02467, USA. E-Mail: vicini.a@gesuiti.it.

gen (41), und sie fördert den Dialog zwischen den Kulturen und Religionen (vgl. 42). Das Naturrecht vertieft auch unser Verständnis der moralischen Verpflichtung in dem Sinne, dass diese nicht etwas der Person Äußerliches („reine Heteronomie"), sondern von ihr ganz und gar untrennbar ist („sie kommt aus dem Herzen").[7] Daraus ergibt sich, dass moralische Werte in unmittelbarer Einsicht wahrgenommen werden.

In Anlehnung an Thomas von Aquin weist die Internationale Theologenkommission darauf hin, dass diese Wahrnehmung in der dreifachen Naturdynamik, welche das natürliche Gesetz konstituiert (46), deutlich zum Ausdruck kommt. Die erste Dynamik besteht in der „Neigung, die eigene Existenz zu erhalten und zu entwickeln", was für jedes substanzielle Wesen gilt; die zweite in der „Neigung sich fortzupflanzen zum Fortbestehen der Art", was für alle Lebewesen zutrifft; und die dritte „in der Neigung, die Wahrheit über Gott zu erkennen und in Gemeinschaft zu leben", was allen Menschen eigen ist (46).[8] Das übergreifende sittliche Gesamtziel ist es, eingebunden in Beziehungen ein umfassend sinnvolles Leben zu führen und eine auf Gerechtigkeit ausgerichtete soziale Dynamik anzustoßen sowie gerechte soziale Strukturen aufzubauen. Diese allgemeinen Vorschriften gelten als universal und unwandelbar, weil sie in unserer Wesensnatur zu erkennen sind (vgl. 52). Aufgrund menschlicher Sündhaftigkeit und kultureller Einflüsse sollten wir mit der Behauptung, sie seien evident, „zurückhaltend und vorsichtig umgehen", doch wir sollten sie nutzen, um den Dialog zu fördern.[9] Vorsicht ist ebenfalls angebracht, da wir diese Vorschriften in den jeweiligen Kulturen und im Ablauf der Zeiten unterschiedlich aussagen und anwenden müssen (vgl. 47, 53-54).

Die Gabe der Unterscheidung wird von allen moralisch Handelnden gefordert, ob Moraltheoretiker[10] oder nicht, da alle gehalten sind, die Spannung zwischen den grundlegenden Vorschriften des Naturrechts und dem, was die konkreten Einzelvorschriften angeht, zu wahren (56). Die Bildung des Gewissens, die Gabe der Unterscheidung und das Treffen von Entscheidungen (vgl. 59) erfordern eine stets wachsende Klugheit, eine Stärkung des Willens und ein sittliches Leben, das von „emotionaler Intelligenz" (57) und den Tugenden, insbesondere der Klugheit, getragen wird (vgl. 56, 58).

Das dritte Kapitel - über die Grundlagen des Naturrechts - legt dessen theoretische Grundlagen aus metaphysischer Sicht offen und stellt Überlegungen zu der Frage an, inwiefern die menschliche Natur als sittlich normative Instanz betrachtet werden könne. Es bietet einen Erklärungsrahmen, um sittliche Werte zu begründen und zu legitimieren. Die philosophische Rechtfertigung des Naturrechts wird anthropologisch begründet (einige tugendhafte Verhaltensweisen fördern mehr als andere die volle Entfaltung der Person und ein gelingendes Zusammenleben) und von einer metaphysischen Grundlage abgeleitet. Unsere menschliche Dynamik umgreift das Erfahrungswissen über unseren Anfang (wir sind Geschöpfe) und unsere Ausrichtung auf ein Endziel (dem wir von Natur aus zustreben). Diese Dynamik ist transzendent (sie kommt von Gott), doch sie ist ebenso immanent (d.h. unveräußerlicher Bestandteil unseres Selbst).[11] Daraus

folgt: die spezifische ontologische Identität eines Gegenstandes ist „das innere Prinzip der Bewegung, die den Gegenstand auf seine Vollendung hinordnet" (64). Die Natur - die die geistige Komponente mit umfasst - ist das „reale dynamische Prinzip der homogenen Entwicklung des Gegenstandes und seiner spezifischen Tätigkeiten" (64). Das Sozialgefüge ergibt sich aus den Interaktionen und Beziehungen zwischen jeder dieser ontologischen Identitäten (vgl. 65). Dieser Sichtweise fügt das Christentum noch die Dimension der Freiheit hinzu, die wesentlich ist, damit wir uns selbst als Geschöpfe und Personen begreifen (vgl. 66-67).
Als Ergebnis können wir festhalten: Das Naturrecht setzt Harmonie und Teilhabe/Teilgabe zwischen Gott, der Person und der Natur voraus (vgl. 69-70) und richtet uns auf volle Selbstentfaltung (vgl. 70) und auf Tätigsein aus, ohne in den „naturalistischen Fehlschluss" zu verfallen (vgl. 73).
Das vierte Kapitel - über das Naturrecht und das Gemeinwesen - zeigt auf, wie das Naturrecht bei den Überlegungen zu sozialen und politischen Fragen seine Relevanz erweist, indem es das Gemeinwohl umschreibt und als Ziel anstrebt (85). Aufgrund unserer Sozialnatur erscheint das natürliche Gesetz „als normativer Horizont, in dem die politische Ordnung sich ihrer Berufung nach bewegen soll" (86), und es lässt uns all jene Werte identifizieren, die uns menschlicher machen - Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Solidarität (vgl. 87). Daher sollte die Gesellschaft die Erfüllung aller natürlichen Neigungen der Person fördern (86).[12] Schließlich erinnert uns die Internationale Theologenkommission daran, zwischen der politischen und der übernatürlichen Ordnung zu unterscheiden, aber gleichzeitig die Laizität des Staates zu wahren (vgl. 96-100).
Das fünfte Kapitel - über Jesus Christus, die Erfüllung des natürlichen Gesetzes - umreißt die Beziehung zwischen Vernunft und christlichem Glauben. Während das Naturrecht den Reichtum der Vernunft zum Ausdruck bringt, bereichert der Glaube unter Einwirkung der Gnade die Vernunft (vgl. 101). Insbesondere „zeigt Jesus Christus uns [...] in seiner Person ein exemplarisches menschliches Leben in voller Übereinstimmung mit dem natürlichen Sittengesetz. So ist er das höchste Kriterium, um richtig zu entschlüsseln, welches die authentischen natürlichen Wünsche des Menschen sind" (105). Weil „das Neue Gesetz des Evangeliums das natürliche Sittengesetz einschließt, in sich aufnimmt und erfüllt" (112), entfalten wir in vollem Umfang unser Menschsein, fördern den Dialog und die Suche nach dem Gemeinwohl (vgl. 112).

II. Einige Anmerkungen

In unserer heutigen globalisierten Welt benötigen ethische Fragen zwar spezifische Lösungen, können aber ebenso von einem in sich schlüssigen und zusammenhängenden ethischen Rahmen, der die menschliche Würde und das allen gemeinsame Gute hervorhebt, einigen Nutzen ziehen. Die Internationale Theologenkommission ist nicht ohne Grund von einer stets veränderungsoffenen, nie abgeschlossenen Suche nach einer universalen Ethik überzeugt, die in einem gemeinsamen Verständnis der menschlichen Natur verwurzelt ist, und trägt eine

bestimmte Interpretation des Naturrechts als deren ethischer Grundlage vor. So wie bei Thomas wird diese naturgegebene Richtschnur nicht als statische, schon im voraus feststehende Zusammenstellung von Normen und Vorschriften verstanden, sondern als dynamische Theorie, die zunehmend alles allgemein Menschliche in sich integriert (vgl. 114) und die Gott, die Schöpfung und die menschliche Person in dynamischer Beziehung zueinander sieht (vgl. 70, 113).[13]

Die Internationale Theologenkommission wählt einen induktiven Ansatz, indem sie von der menschlichen Erfahrung ausgeht, sie anthropologisch reflektiert und sich den Beiträgen zuwendet, die aus den unterschiedlichen Kulturen, der Philosophie, den Religionen und den Weisheitstraditionen kommen. Diese hermeneutische Vorgehensweise fördert den Dialog.[14] Eine metaphysische Grundlegung wird als wichtig angesehen, um über unser Wesen als Menschen Rechenschaft abzulegen (vgl. 113). Die Gefahr eines biologischen Verständnisses des menschlichen Wesens wird vermieden, indem man die menschliche Natur als theologischen Begriff betrachtet und sich auf eine relationale Ontologie stützt, die die soziale Wesensstruktur des Menschen in den Mittelpunkt stellt und in dessen Vernunft unsere geistige und materielle Einheit erkennt (vgl. 72). Doch jede metaphysische Grundlegung setzt eine Vision des Guten voraus, das angestrebt werden soll, eine Übereinstimmung in den Dingen, die uns in unserer multikulturellen und zersplitterten postmodernen Welt herausfordern (vgl. 2). Gebührende Beachtung finden im Dokument der Kommission die lehramtlichen Aussagen, die Kirchenväter und die mittelalterlichen Autoren; allerdings hätten wir eine ausdrückliche Debatte mit zeitgenössischen internationalen Autoren und deren Beiträgen zur Erforschung des Naturrechts zu schätzen gewusst; doch das ist nicht der Stil der Internationalen Theologenkommission.[15]

Einen weiteren Akzent setzte die Kommission, indem sie ihre kritische Analyse auf Gesellschaft und Politik konzentrierte.[16] Auch wenn diese Themenbereiche nicht unerheblich sind, so zieht doch das kirchliche Lehramt in seinen Stellungnahmen zum menschlichen Leben[17], zur Liebe[18], zur Sexualität[19], zur Fortpflanzung und - ganz allgemein - zu bioethischen Fragen das Naturrecht ebenfalls ausgiebig zu Rate. Diesen Bereichen hätte eine kritische Analyse durch die Internationale Theologenkommission sicher ebenfalls gut getan.

So hätte die Kommission zum Beispiel klären können, wie eine Reflexion über menschliche Grundneigungen dazu führt, Normen und Prinzipien für eine Entscheidungsfindung zu artikulieren, wobei man die hermeneutische Relevanz des sozialen Umfelds und der menschlichen Erfahrung sowie die theoretischen Implikationen einer relationalen Ontologie beachtet hätte. Sie hätte die Spannung zwischen dem teleologischen Zweck des natürlichen Sittengesetzes - der vollen Entfaltung der Person und Gemeinschaft - und dem deontologischen Aspekt ansprechen können, der die spezifischen Normen betrifft, die ja mit Rücksicht auf die jeweilige Person, die geschichtlichen Umstände und das soziale Umfeld formuliert werden müssen. So gibt es zum Beispiel eine anhaltende Debatte darüber, wie man in Fragen der Bioethik von Grundwerten und allgemeinen Zielvorstellungen zu konkreten spezifischen Normen gelangt.

Die Kommission vertritt entschieden eine objektive universale Ethik und differenziert zwischen universalen Grundforderungen, die - da in unserer Natur verankert - unwandelbar sind, und den mehr spezifischen ethischen Normen, die im Zuge kultureller Entwicklung entstanden und veränderbar sind. So können wir die Frage stellen, wie die Kommission diesen Unterschied in der konkreten Wirklichkeit eigentlich feststellt. Welche Bedeutung haben in den Urteilen unserer praktischen Vernunft die Erfahrung, die Geschichte und Kultur, und welche Rolle spielen sie für das sittliche Handeln in den Wechselfällen, den Ungewissheiten und Unbestimmtheiten des menschlichen Lebens und der Geschichte (53-54)?

Schließlich würde das Dokument an Gewicht noch gewinnen, wenn es dort, wo es um Werte, das Gute, die Wahrheit und um spezifische ethische Vorschriften geht, näher bestimmen würde, was denn in diesen Fällen eigentlich „objektiv" sei (vgl. 1, 5, 7-10, 29, 35, 59, 72, 80, 92). Das wäre bei der Suche nach einer universalen Ethik in den heutigen kulturellen, sozialen und philosophischen Kontexten besonders hilfreich, wo ja schon die bloße Möglichkeit, etwas als für alle und überall „objektiv" zu erklären, in Frage gestellt wird.

Gemeinsam mit der Internationalen Theologenkommission möchten wir abschließend alle Experten und Expertinnen in den Religionen und Weisheitstraditionen (und ich füge hinzu, alle Menschen guten Willens) einladen, in der Suche nach einer universalen Ethik fortzufahren. Dabei gilt zunächst, die relevanten Quellen in den eigenen Traditionen zu reflektieren. Danach können alle im Geist gegenseitiger, von Achtung getragener Kritik daran arbeiten, zum Ausdruck zu bringen, „welches die grundlegenden Werte für unser gemeinsames Menschsein sind, sodass wir zusammenarbeiten, um das Verständnis, die gegenseitige Anerkennung und friedliche Zusammenarbeit unter allen Mitgliedern der Menschheitsfamilie zu fördern" (116).

[1] Zur Kommission und ihrer Zusammensetzung vgl. die Homepage des Vatikan: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_ictheology_it.html.

[2] Siehe im Internet: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc2009-naturale_fr.html. Das Dokument umfasst etwa 50 Druckseiten (116 nummerierte Abschnitte); es ist derzeit nur auf Italienisch und Französisch erhältlich. Einige der bibliographischen Angaben, vereinzelte Fehler in der Übersetzung und ausgelassene Wörter in der italienischen Version weisen auf einen französischen Originaltext hin. [Die hier wiedergegebene deutsche Übersetzung des Titels des Dokuments folgt ebenfalls www.vatican.va. Eine deutsche Übersetzung des gesamten Dokuments wurde von Barbara Hallensleben von der Universität Fribourg angefertigt. Sie wird in der Gesamtausgabe der ITK-Dokumente veröffentlicht, die sie zur Zeit vorbereitet. Anm. d. Ü.]

[3] Das Dokument wurde von einer *ad hoc* einberufenen Unterkommission vorbereitet und in den Plenarsitzungen der Internationalen Theologenkommission 2006, 2007 und 2008 debattiert und 2008 einstimmig angenommen.

[4] Die Zahlen in den Klammern beziehen sich auf die Nummern der Abschnitte des Dokuments. [Die direkten Zitate wurden der oben erwähnten deutschen Übersetzung entnommen. Anm. d. Ü.]

[5] Dazu gehören der Hinduismus (13), der Buddhismus (14), der Taoismus und Konfuzianismus (15), afrikanische Traditionen (16) und der Islam (17).

[6] Diese Grundnormen „stellen nicht einen fertigen Kodex von unantastbaren Vorschriften dar, sondern ein beständiges und normatives Inspirationsprinzip im Dienst des konkreten sittlichen Lebens der Person" (11).

[7] Vgl. 43.

[8] Vgl. auch 48-50 und Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. Deutsch: Thomas von Aquin, *Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe*, Fragen 90-97. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar, Bonn 1996, 87-92.

[9] „Die Hauptakteure dieses Dialogs müssen jedoch lernen, von ihren Eigeninteressen abzusehen, um sich für die Bedürfnisse der anderen zu öffnen und sich von den gemeinsamen sittlichen Werten ansprechen zu lassen." (52)

[10] „Die Ethik muss auch [...] auf Ressourcen zurückgreifen, in denen Theologie, Philosophie sowie Humanwissenschaften, Ökonomie und Biologie verbunden sind, um die Gegebenheiten der Situation gut zu erkennen und die konkreten Erfordernisse der Menschenwürde richtig zu bestimmen." (54)

[11] Vgl. 63.

[12] Zum Naturrecht, den naturgegebenen und den positiven Rechten vgl. die Nummern 88-92.

[13] Das Naturrecht „besteht nicht in einer Liste von definitiven und unwandelbaren Vorschriften. Es ist eine immer sprudelnde Inspirationsquelle bei der Suche nach einer objektiven Grundlage für eine universale Ethik" 113).

[14] Für Christen macht Christus die Fülle menschlichen Seins konkret sichtbar, indem sie in seiner Person Wirklichkeit annimmt. „Doch diese Offenbarung, so sehr sie auch eine ganz spezifische ist, deckt sich mit den Elementen, die im rationalen Denken der Weisheitstraditionen der Menschheit bereits vorhanden sind, und bestätigt sie." (114)

[15] Eine Ausnahme ist Hans Küng, vgl. Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München 1993 (vgl. Anm. 5).

[16] Die Internationale Theologenkommission spricht auch die Umweltthematik kurz an (vgl. 1, 81-82).

[17] Eine Ausnahme ist hier: „So geht der frei gewählte Selbstmord gegen die natürliche Neigung, seine Existenz zu erhalten und fruchtbar werden zu lassen." (80)

[18] „Beispielsweise ist der hohe geistige Wert, den die Selbsthingabe in der gegenseitigen Liebe der Eheleute darstellt, bereits in der Natur des geschlechtlichen Leibes selbst eingeschrieben, der in dieser geistigen Verwirklichung seinen letzten Daseinssinn findet." (79)

[19] Vgl. 34. Bestimmte sexuelle Verhaltensweisen sind Sünde wider die Natur, „insofern sie direkter im Widerspruch zum objektiven Sinn der natürlichen Antriebe stehen, die die Person in der Einheit ihres sittlichen Leben annehmen soll" (80). Sodann: „Die ethische Bewertung der Sünden wider die Natur muss nicht nur deren objektives Ausmaß berücksichtigen, sondern auch die oft mildernden subjektiven Bedingungen derer, die sie begehen." (So Anmerkung 76 des Dokuments mit Bezug auf Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II, q. 154, a. 11.) Ferner: „bestimmte sexuelle Praktiken" stehen „direkt im Widerspruch zu den Zielsetzungen der Fortpflanzung, die in den geschlechtlichen Leib des Menschen eingeschrieben sind. Allein aufgrund dieser Tatsache widersprechen sie auch den interpersonalen Werten, die ein verantwortliches und voll und ganz menschliches sexuelles Leben fördern soll" (80). Nach ihrer Kritik an jedwedem dualistischen Ansatz (vgl. 74) fügt die Internationale Theologenkommission in ihrer Anmerkung 72 hinzu: „Die *Gender*-Theorie, die jede anthropologische und sittliche Bedeutung des natürlichen Unterschieds der Geschlechter leugnet, schreibt sich in diese Perspektive ein."

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Folter als Angriff auf das Menschliche

Kenneth R. Himes

Überall auf der Welt gibt es sehr viel ausdrückliche Ablehnung von Folter. Obwohl es im Lauf der Geschichte immer Folter gegeben hat und obwohl es sie auch heute noch gibt, wird Folter nahezu überall und bedingungslos abgelehnt. So stellt das *Übereinkommen der Vereinten Nationen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung*[1] eindeutig fest: „Zur Rechtfertigung von Folter kann man sich auf keinerlei Umstände, mag es sich dabei nun um Kriegszustand oder drohenden Krieg, um innenpolitische Instabilität oder irgendeinen anderen Notstand handeln, berufen."[2]

Bemerkenswert im Blick auf die Verurteilung von Folter und grausamer, unmenschlicher oder entwürdigender Behandlung ist es, dass sie strenger und bedingungsloser ist als die Ablehnung des Tötens. Viele, die sich energisch gegen jede Ausnahme bei der Ächtung der Folter aussprechen, sind bereit, die direkte Tötung eines anderen Menschen zuzulassen. Woher kommt es, dass viele Menschen sich für ein absolutes Verbot von Folter aussprechen? Wegen der skandalösen Vorkommnisse, zu denen es zur Zeit der Präsidentschaft von George W. Bush beim Umgang des amerikanischen Militärs mit Kriegsgefangenen gekommen ist, wird dieser Aufsatz sich auf die neuesten Arbeiten *amerikanischer* Autoren konzentrieren, welche die Gründe für die moralische Ablehnung der Folter untersucht haben.

Warum ist Folter Unrecht?

Der Theologe Sumner Twiss trägt eine dreifache Begründung dafür vor, dass Folter absolutes Unrecht ist. In seiner Untersuchung der Geschichte der Debatte, die der Verabschiedung der *Erklärung der Menschenrechte* einschließlich der Verurteilung der Folter vorausging, vertritt er den Standpunkt, gewisse die Menschenrechte betreffenden Forderungen setzten voraus, dass es „moralische Überzeugungen praktischer Art gibt, die „von Menschen unterschiedlicher, ja bisweilen einander sogar widerstreitender moralischer Traditionen"[3] geteilt werden. Damit macht Twiss sich den „moralischen Intuitionismus" von Jacques Maritain zu eigen, der die UN-Debatte beeinflusst hatte.

Das zweite Argument, das Twiss anführt, ist die von ihm so genannte „Position eines minimalen Naturrechts", d.h. eine „minimale Sicht des Menschlich-Guten", die frei ist von religiösen Implikationen. Dieses minimalistisch konzipierte Natur-

recht „impliziert die Annahme, dass Menschen bedeutsame Eigenschaften gemein haben, aufgrund deren gewisse Bedingungen und Praktiken für jeden Menschen schlecht sind".[4] Hier übernimmt Twiss die Position des Rechtstheoretikers Michael Perry.[5]

Schließlich bringt Twiss Argumente, die zur Begründung der moralischen Verwerflichkeit der Folter auf die möglichen Konsequenzen eines falschen Handelns hinweisen. Er weist darauf hin, dass Folter unvermeidlicherweise negative Folgen nicht nur für das Opfer hat, sondern auch für „Menschen und Gemeinschaften, die von dem ursprünglichen Opfer verschieden sind". Seine Argumentation impliziert empirisch belegte Hypothesen einer „Tendenz zur Metastasenbildung oder zur Unkontrollierbarkeit der administrativ verhängten Folter"[6]. Diese drei Annäherungsversuche an das Thema Folter zeigen nach der Überzeugung von Twiss, dass es einen „übergreifenden Konsens bezüglich des absoluten Verbots der Folter" gibt und dass es vielleicht sogar einen übergreifenden Konsens bezüglich der vernunftgemäßen *Begründung* dieses Urteils gibt.[7]

Der Philosoph David Sussman beobachtet, dass sich seit Cesare Beccarias 1764 erschienenem Werk *Dei delitti e delle pene (Von den Verbrechen und den Strafen)* „ein breiter und beständiger Konsens darüber entwickelt hat, dass Folter ungewöhnlich ‚barbarisch' und ‚unmenschlich' ist".[8] Er begründet dies damit, dass Folter im Kern „eine besondere Art von Unrecht ist, die in anderen Formen äußerster Gewalt oder Zwangsausübung nicht in derselben Eindeutigkeit gegeben ist"[9].

Sussmans Gedankenführung ist kantianisch, aber er beschränkt seine These von der moralischen Verwerflichkeit der Folter nicht auf das Argument, dass sie die Möglichkeiten des Opfers zur Selbstbestimmung unterminiere. Er betrachtet Folter vielmehr als ein Handeln, das „sein Opfer in die Lage versetzt, durch seine eigenen Affekte und Emotionen gegen sich selbst mitspielen zu müssen", sodass das Opfer „zum aktiven Komplizen an seiner eigenen Vergewaltigung" wird.[10] Dies ist zumindest bei Folter in Verbindung mit Vernehmungen der Fall.

Für Sussman und andere Kommentatoren geschieht Folter unter Umständen, in denen Opfer und Täter sich in einer „zutiefst unproportionalen Beziehung von Abhängigkeit und Verletzbarkeit"[14] befinden. Opfer sind sich auch bewusst, dass der Folterer versucht, sie dazu zu bringen, gegen ihre eigenen Verpflichtungen und Interessen zu handeln.[12]

Sussman ist der Ansicht, dass die orthodoxen kantianischen Argumente, obwohl sie stark sein können, doch nicht die volle Bedeutung der Folter erfassen. Indem er sich Einsichten von Elaine Scarry zu eigen macht, gibt er zu bedenken: „Der Folterer bemächtigt sich des Schmerzes des Opfers und dadurch seines Körpers, sodass dieser beginnt, zum Ausdruck dessen zu werden, was der Folterer will [...] Das Opfer erlebt sein Leiden nicht einfach als etwas, das ihm zugefügt wird, sondern als etwas, das es sich selbst zufügt, als eine Art Verrat an sich selbst, der bewirkt wird durch meinen Körper und dessen Gefühle"[13]. Indem es dem Folterer Widerstand leistet, verursacht das Opfer mehr Leiden und Schmerz für seinen Körper. Auf diese Weise ist das Opfer nicht einfach passiv, sondern wird zu einem

„aktiven Komplizen" seiner grausamen Behandlung.[14] So leiden Folteropfer, wenn sie überleben, oft an „einer tiefgreifenden Selbstentfremdung gegenüber ihrem affektiven und emotionalen Leben"[15].

Überdies ist es nicht einfach so, dass das Opfer bloß aufgrund der Übermacht des Folterers die Kontrolle *verliert*, sondern es erlebt sich selbst als denjenigen, der die Kontrolle *aufgibt*. Folteropfer gleichen darin Opfern von Vergewaltigung, „die oft von der Frage besessen sind, ob sie genug Widerstand geleistet oder sich allzu bereitwillig aufgegeben haben"[15].

David Luban, Professor der Rechtswissenschaft, gibt zu bedenken, dass Folter von vielen Menschen deswegen als absolutes Unrecht betrachtet wird, weil sie besonders stark westlichen Überzeugungen bezüglich der Beziehung zwischen dem Staat und dem Individuum widerspricht.[17] Er betont, Folter sei „ein auf die höchste Stufe der Intensität erhobener Mikrokosmos tyrannischer politischer Beziehungen, die am heftigsten vom Liberalismus gehasst werden"[18]. Kurz gesagt: Lubans Argumentation gegen die Folter ist kontextabhängig, da sie ein ganzes Bündel von milieubedingten Überzeugungen voraussetzt, die mit der weit verbreiteten liberalen Tradition verbunden sind, die von der westlichen Kultur geprägt ist.

Für Luban „ist Folter immer verbunden mit militärischer Eroberung, vom Staat verhängter Bestrafung, von diktatorischen Regimen ausgeübtem Terror, erzwungenen Geständnissen und Unterdrückung der Überzeugung von Dissidenten: ein ganzer Katalog von Übeln, wie sie in den absolutistischen Systemen herrschen, die der Liberalismus verabscheut."[19] Luban vertritt die Überzeugung, dass Folter bei der Vernehmung von Inhaftierten, auch wenn es dabei um Informationen über geplante Terrorakte geht, selbst ein weiterer tyrannischer Übergriff ist, der für liberales Denken tabu sein sollte.

In der Argumentation von Twiss und Sussman gibt es eindeutig deontologische Elemente, die beginnen mit der Auffassung von der menschlichen Person und dem, was unzulässig ist bei der Art und Weise, wie Menschen behandelt werden sollten. Luban argumentiert nicht aus einem universalistischen Ansatz, obwohl man schlussfolgern könnte, er denke, dass das liberale Verständnis der menschlichen Person in seinem Wesen allgemein stimmig und auch auf nichtwestliche Menschen anwendbar sei.

Kenneth R. Himes, geb. 1950 in Brooklyn, New York, ist Franziskaner und unterrichtete viele Jahre an der Washington Theological Union (WTU) in Washington D.C. Seit sechs Jahren ist er außerordentlicher Professor und Vorsitzender des Theologie-Departments am Boston College, USA. Er promovierte über Religion und öffentliche Ordnung an der Duke University. Zu seinen Forschungsgebieten gehören die Katholische Soziallehre, ethische Fragen im Zusammenhang von Krieg und Frieden sowie die amerikanisch-katholischen Bewegungen für Sozialreform. Veröffentlichungen u.a.: Responses to 101 Questions on Catholic Social Teaching (2001); Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations (2005). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Rede vom gerechten Krieg in christlicher Tradition" in Heft 2/2001. Anschrift: Department of Theology, Boston College, 140 Commonwealth Avenue, Chestnut Hill, MA 02467, USA. E-Mail: kenneth.himes@bc.edu.

Bedarf es notwendigerweise einer religiösen Argumentation?

Jeremy Waldron, Professor der Rechtswissenschaft, glaubt, notwendig sei „ein eindeutiger und unmissverständlicher Rahmen, innerhalb dessen das Thema Folter diskutiert werden kann". Er beklagt, dass ein solcher Rahmen, wie er früher im öffentlichen Denken stark und eindeutig gegeben war, heute nur noch schwach und wenig eindeutig vorhanden sei, und zwar aufgrund der Argumente und der Praxis der Bush-Administration, deren „Ziel es war, eine Atmosphäre der Verwirrung zu erzeugen, in der ehrenwerte Leute innerhalb und außerhalb der bewaffneten Streitkräfte dazu gebracht werden sollten, die Richtlinien gegen Folter als ein kompliziertes und schwieriges technisches Problem zu betrachten statt als ein eindeutiges und kompromissloses Verbot"[20].

Waldron möchte sehen, dass die Ächtung der Folter ohne alle Ausnahmen wieder in ihr Recht gesetzt wird, sowohl in der Gesetzgebung als auch im kulturellen Konsens. Damit dies wirklich geschieht, muss seiner Meinung nach die christliche theologische Tradition „dem ziemlich verschwommen und ärmlich gewordenen Vokabular der weltlichen Kommentatoren zu Hilfe kommen". Er bietet einige Beispiele ethischer Vorstellungen, die es in der christlichen Tradition gibt. Dazu gehört die Lehre über moralische Forderungen von absoluter Geltung, die nützliche Dienste tun könnte beim Wiederaufbau einer ethischen Rahmenordnung für die Diskussion über die Folter. Außerdem vertritt Waldron die Überzeugung, dass „ein Verbot, das sich auf ein göttliches Gebot gründet, Geltungsansprüche hat, die über bloße Erwägungen aufgrund von vernünftiger Nützlichkeit hinausgehen"[20]. Um wirklich überzeugend zu sein, meint Waldron, bedürfe eine deontologische Argumentation theologischer Unterstützung.

In dieses Gespräch hat sich auch die Moraltheologin Jean Porter von der Notre Dame University eingeschaltet. Sie fragt: „Welchen Stellenwert hat die Norm, die Folter verbietet? Fußt sie auf einem göttlichen Gebot (und wenn ja, auf welchem) oder auf irgendeiner anderen Grundlage?" Nach Jean Porter können wir uns für die Ächtung der Folter nicht auf eine direkte biblische Weisung berufen, und für weite Strecken der Geschichte „war es unseren christlichen Vorfahren nicht selbstverständlich, dass Gott Folter verbietet"[21].

Jean Porter hält es für leicht einsehbar, dass Folter das grundlegende Gebot, den Nächsten zu lieben, verletzt. Solch eine „Analyse bewegt sich von dem Urteil, dass eine bestimmte Art des Handelns eine besonders schwerwiegende Verletzung der Menschenwürde bedeutet, zu der Folgerung, dass dieses Handeln Gottes Willen, wie er im Gebot der Nächstenliebe zum Ausdruck kommt, verletzt". Man beachte jedoch, „dass die Berufung auf Gottes Gebot der Schlussfolgerung, dass Folter ein Angriff auf die Menschenwürde ist, sachlich keinerlei weitere Begründung hinzufügt. Die Logik der Argumentation weist vielmehr in die entgegengesetzte Richtung."[22]

Jean Porter hat Verständnis für die Berufung der Sittenlehre auf eine göttliche Sanktionierung, aber sie bemerkt, es gebe „keine so scharfe Unterscheidung

zwischen göttlichem Recht und menschlicher Sittlichkeit", wie Waldron annehme. Denn „ganz gleichgültig, was wir zum Ausgangspunkt normativer Überlegungen machen, ob wir sie auf göttliches Recht oder auf ein Naturrecht oder den kategorischen Imperativ gründen, als Normen wirksam werden können diese Ausgangspunkte nur durch gesellschaftliche Prozesse der Reflexion und der Praxis", die schließlich Urteile darüber ermöglichen, was als richtiges oder falsches Handeln zu beurteilen ist.[23] Denn für Jean Porter gilt: Eine bedingungslose Ächtung der Folter „kann nicht aufgrund der Annahme verteidigt werden, dass sie den Status eines göttlichen Gebotes habe". Solch ein Urteil „kommt erst als Schlussfolgerung einer normativen Argumentation zustande und kann nicht ihr Ausgangspunkt sein"[24].

Jean Porter nimmt die Frage auf, welche Argumentation verwendet werden kann, um ein absolutes Verbot von Folter zu begründen. Sie äußert ihre Überzeugung, dass Folter ein Angriff auf das Abbild Gottes ist, das jeder Mensch verkörpert, sie gibt jedoch zu, dass die Tatsache, dass jeder Mensch Abbild Gottes ist, uns nicht daran hindern kann, jemandem in außergewöhnlichen Notsituationen das Leben zu nehmen.

Im Anschluss an Thomas von Aquin behauptet Jean Porter, die *imago Dei* im Menschen wurzele in „den menschlichen Fähigkeiten zu vernünftigem Urteilen, Entscheidungen zu treffen und in Übereinstimmung mit diesen Entscheidungen frei zu handeln"; mit anderen Worten: in vernunftgemäßer Freiheit. Folter ist Unrecht nicht allein deswegen, weil sie Zwang ausübt, weil man also gezwungen ist, Dinge zu tun, die man im Allgemeinen nicht zu tun wünscht. Folter „setzt den Willen außer Kraft, weil sie das empfindliche Gleichgewicht der seelischen Kräfte untergräbt, welche die Integrität, das Empfinden des Wohlseins und der Selbstkontrolle des Individuums aufrechterhalten."[25]

Jean Porter zieht den Schluss, dass Folter einen Angriff auf die Fähigkeit der Opfer darstellt, sich selbst als geistbegabte Geschöpfe zu erfahren. „Keinerlei Erwägungen bezüglich persönlicher oder nationaler Sicherheit, ja nicht einmal die Möglichkeit, dass sehr viele Menschen ihr Leben verlieren könnten, können einen Angriff auf die unantastbare Gottebenbildlichkeit des Menschen, auf seine Möglichkeiten, Glaube, Hoffnung und Liebe zu leben, rechtfertigen." Das ist „der entscheidende theologische Grund", warum Folter bedingungslos geächtet werden sollte.[26]

Schlussbemerkung

Dieser Überblick über zeitgenössische Autoren zeigt, dass alle die Überzeugung teilen, dass Folter ein Angriff auf etwas ist, das dem Menschen zutiefst zu eigen ist. Sie verwenden zwar unterschiedliche Namen dafür, aber wie ein roter Faden zieht sich durch all ihre Argumente die Überzeugung, dass Folter dem Wesen des Menschen auf eine direkte und skandalöse Weise Gewalt antut, wie dies nicht einmal beim Töten der Fall ist. Das ist der Grund, warum diese Gelehrten dafür eintreten, dass Folter ohne jede Ausnahme geächtet werden muss.

[1] Artikel 2.2.

[2] Sumner Twiss, *Torture, Justification, and Human Rights: Toward an Absolute Proscription*, in: Human Rights Quarterly 29 (2007), 346-367, hier 354.

[3] Ebd., 356.

[4] Michael Perrys Argumentation ist zu finden in seinem Aufsatz *Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters*, in: Human Rights Quarterly 19 (1997), 461-509.

[5] Twiss, *Torture, Justification, and Human Rights*, aaO., 358.

[6] Ebd., 364f.

[7] David Sussman, *What's Wrong with Torture?*, in: Philosophy and Public Affairs 33 (2005/1), 1-33, hier 2.

[8] Ebd., 3.

[9] Ebd., 4.

[10] Ebd., 6.

[11] Ebd., 10.

[12] Ebd., 21. Bei der Bezugnahme auf Elaine Scarry geht es um deren heute schon klassisches Werk *The Body in Pain*, New York 1985. Kapitel 1 ist ihrer Analyse der Folter gewidmet.

[13] Ebd., 23.

[14] Ebd., 24, Anm. 33.

[15] Ebd., 28.

[16] David Luban, *Liberalism, Torture, and the Ticking Bomb*, in: Virginia Law Review 91 (2005), 1425-1461.

[17] Ebd., 1430.

[18] Ebd., 1438.

[19] Jeremy Waldron, *What Can Christian Teaching Add to the Debate about Torture?*, in: Theology Today 63 (2006), 330-343, hier 335.

[20] Ebd., 337.

[21] Jean Porter, *Torture and the Christian Conscience: a Response to Jeremy Waldron*, in: Scottish Journal of Theology 61 (2008/3), 340-358, hier 343.

[22] Ebd., 343

[23] Ebd., 344.

[24] Ebd., 345.

[25] Ebd., 349.

[26] Ebd., 351.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Betrachtung des Begriffs „menschliche Natur"

Ivone Gebara

Jedes Mal, wenn wir von der Natur des Menschen sprechen, sind wir geneigt, den Anschein zu erwecken, dass es „etwas", einen mehr oder weniger feststehenden und unveränderlichen Inhalt gibt, auf den wir diesen Begriff anwenden. Oft hören wir Ausdrücke wie etwa: „das ist naturgemäß", „das ist wider die Natur", „die natürlichen Lebewesen", „Sünden wider die Natur" usw.
Worauf beziehen wir uns letzten Endes, wenn wir von Natur sprechen? Was ist Natur? Wer ist Natur? Wie bestimmen wir die Natur der Lebewesen? Wäre etwa die Kultur das Gegenteil von Natur?
In diesem Beitrag ist es mir nicht möglich, dem Begriff „Natur" in der Philosophie- und Theologiegeschichte und noch viel weniger in der Biologie nachzuspüren. Ich werde als Beitrag zu einem alten und umfassenden Thema, das nun die gesamte ökologische Reflexion des 21. Jahrhunderts bestimmt, drei kurze Punkte darstellen.

I. Die Natur als Schöpfung Gottes

In der patriarchalischen Tradition des Christentums wurde ausgehend vom Schöpfungsmythos die Vorstellung entwickelt, dass Gott aus dem Nichts erschaffen hat. Das Nichts ist ein leerer Begriff, der in Wahrheit auf die göttliche Schöpferkraft verweist, die keinerlei Vermittlung bedarf. In diesem Sinne ist das „Nichts" ein imaginärer Begriff, vor allem, wenn er sich nicht auf die Abwesenheit irgendeines materiellen Elements bezieht. Wir können sagen: „In dieser Kiste gibt es nichts", um auf ein Fehlen des Inhalts zu verweisen, den man zu finden hoffte. Doch wenn sich der Begriff „Nichts" auf Gott bezieht, dann wird er mit einer Macht ausgestattet, die seine Überlegenheit anzeigt. Gott steht höher als die Natur, oder, es gibt etwas oder jemanden, der über der Natur steht und von dem diese abhängig ist. Doch was ist ihrerseits diese „sie", die Natur? Und wer ist dieser „er", Gott, der Schöpfer von allem, was existiert?
Lange Zeit glaubte man, dass die Natur der Planet Erde sei, der vor dem Menschen da war und auf dem wir geschaffen wurden: zuerst der Mann und dann die Frau. Und eben aus dieser Natur bzw. Materie, die durch den Hauch des göttlichen Atems belebt wurde, sind wir erzeugt worden. Wir wurden so zum Teil

auch Lebewesen der Natur. Ihr wurden wir anheimgegeben, um zu leben und Herrschaft auszuüben. Aus ihr beziehen wir unsere Lebensgrundlage und aus ihr formen wir unsere Geschichte. Wir leben in ihr und von ihr und müssen die Gesetze entdecken, die sie beherrschen, und uns ihnen unterordnen. Innerhalb dieser Perspektive wurden einige Dinge als natürlich betrachtet, andere als widernatürlich und wiederum andere als künstlich. Diese Klassifizierung wurde schließlich zu einer Gewohnheit und einer Art Moral, von der aus man Verhaltensweisen beurteilte, denen man bescheinigte, eine von vornherein festgelegte Ordnung entweder zu bestätigen oder zu überschreiten. Auf diese Weise wurde eine natürliche Ordnung festgelegt, die oft mit dem Willen Gottes, oder genauer: mit dem Willen eines Begriffs von Gott gleichgesetzt wurde. Selten wird über die Bedeutung dieser natürlichen Ordnung nachgedacht. Und wenn wir darüber nachzudenken versuchen, sind wir mit der religiösen Autorität derer konfrontiert, die sie aufrechterhalten und daran festhalten, als wäre sie etwas von der Entwicklung und Deutung des Menschen Unabhängiges. Deshalb kann man sagen, dass der Widerstand gegen jegliche kulturelle Veränderung hinsichtlich des Begriffs „Natur" in der philosophisch-religiösen Konzeption der Identifikation mit dem Willen Gottes seine Grundlage hat.

Die kirchliche Macht, die sich im Lehramt niederschlägt, behauptet, dass man sich vor dieser göttlichen Ordnung nur verneigen und gehorchen kann. Der Klerus und seine Untergebenen müssen diesen jeglicher Diskussion entzogenen, weil der Offenbarung Gottes entspringenden Gehorsam öffentlich predigen und verwalten. Diese Offenbarung hat scheinbar nichts mit den kontingenten zeitlichen und kulturellen Bedingungen, unter denen wir leben, zu tun. Sie ist eine vorgegebene Ordnung und muss die Gegenwart und deren vielfache Ausformungen bestimmen. Auf diese Weise wurde eine Grenze zwischen dem Willen Gottes und dem Willen der Menschen gezogen, als ob es sich um eine unüberwindliche Schranke handelte, eine Schranke, die gleichermaßen als Grenze für das Leben und die Moralität der Menschen fungiert. Hiervon ausgehend könnte man eine politische und ethische Reflexion über den Begriff der Natur und über die gesellschaftliche Macht derer anstellen, die diese Position vertreten. Darüber hinaus könnte man darüber nachdenken, in welcher Weise sie die Errungenschaften der Wissenschaften benutzen; man könnte über ihre Gottesbilder und über die Art von „heiligem Krieg" nachdenken, den sie geführt haben, um ihre Positionen zu verteidigen. Heute, mitten im 21. Jahrhundert, erleben wir eine schier unglaubliche Ungleichzeitigkeit von wissenschaftlichen und kulturellen Errungenschaften auf verschiedenen Gebieten auf der einen Seite und einer christlichen religiösen Kultur andererseits, die oftmals mittelalterliche Einstellungen beinhaltet. Diese Feststellung will die Religion nicht in die Nähe des wissenschaftlichen Diskurses rücken, sondern beabsichtigt die Öffnung neuer Horizonte ausgehend von der gegenwärtigen historischen Situation. Genauso wie von den Wissenschaften verlangt wird, weniger elitär zu sein und Möglichkeiten zu schaffen, ihre Errungenschaften zu demokratisieren und den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen zugänglich zu machen, fordert man von der Theologie

der Kirchen, dass sie ihre philosophischen Begriffe neu bedenkt und von daher die Katechese und die Pastoral neu entwirft.

II. Der Mensch und die männliche, die Natur beherrschende Vernunft

Innerhalb der Schöpfungsordnung wurde der Mensch als Natur und gleichzeitig von ihr unterschieden begriffen. Obwohl er ihrer bedarf, um zu leben, kann er sie andererseits verstehen und beherrschen. Diese Unterscheidung hat ihre Grundlage in der menschlichen Vernunft, die als geistige Größe verstanden wird, gebunden an eine direkt von Gott geschaffene Geistseele. Die menschliche Seele gehört nicht dem Bereich der Natur an, sie ist ein geistiges Prinzip, Bild und Ebenbild Gottes. Diese Logik der Vernunft birgt in sich selbst bereits Hierarchien, und deshalb ist das Männliche das erste, was in die überragende Sphäre der geistigen Vernunft erhoben wird. Die Frauen sind bloß sekundär vernünftig, obwohl man ihnen nach langen Debatten eine Geistseele zugestanden hat. Die in sich stimmige Logik dieser Sichtweise vom Menschen und der Natur folgt einer hierarchischen Auffassung der Lebewesen. Aristoteles, dessen Erben wir sind, nahm die Einteilung der belebten und unbelebten Seinsformen vor.

Wir wissen, dass innerhalb der patriarchalischen Tradition die dem Menschen äußerliche Natur als „Ort" angesehen wurde, und als Ort wurde sie zum *Objekt*, das der Benutzung durch den Menschen und seiner Macht unterworfen wurde. Der Mensch ist es, der den Lebewesen einen Namen gibt und sie unterwirft. Deshalb wird diese als zu eroberndes Objekt verstandene Natur auch zur Ware.

Davon ausgehend kann man eine - heute vom Großteil der Kirchen geteilte - Kritik der Gewaltexzesse des Menschen über die Natur und der katastrophalen Folgen unseres gewinnsüchtigen Umgangs mit dem Planeten formulieren. Der Zusammenhang zwischen einer Auffassung von der Gesellschaft als Klassengesellschaft und der Reduktion der Natur auf ein Objekt spiegelt sich vollkommen in den Kämpfen um eine Landreform, um eine gerechte Verteilung des Grundbesitzes und für die dringende Notwendigkeit, die Monokulturen zu überwinden, die dem Boden ebenso schaden wie dem Leben der Menschen. Doch wir müssen noch weiter gehen. Wir müssen sehen, auf welche Weise unsere Philosophien, unsere

Dr. Dr. Ivone Gebara, geb. 1944 in São Paulo/Brasilien, gehört dem Orden der Augustiner-Chorfrauen an. Sie ist feministische Philosophin und Theologin und war von 1973 bis 1989 die erste Professorin für Philosophie und Systematische Theologie am Institut für Theologie in Recife. Zurzeit ist sie Gastprofessorin an verschiedenen Ausbildungsstätten und Universitäten in Lateinamerika, Nordamerika und Europa sowie Beraterin mehrerer Frauengruppen. Veröffentlichungen u.a.: Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation (Minneapolis 1999); Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren (Luzern 2000); Que e cristianismo, o (São Paulo 2008). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Können die Verkäufer aus dem Tempel des Lebens vertrieben werden?" in Heft 2/2007. Anschrift: Rua Luis Jorge dos Santos 278, Tabatinga, 54756380 Camaragibe/PE, Brasilien. E-Mail: ivone@hotlink.com.br.

Überzeugungen und die theologischen Konstrukte immer noch die verschiedenen Formen von Herrschaft aufrechterhalten oder sich angesichts unserer Selbstzerstörung offensichtlich indifferent verhalten. Es gibt eine deutliche Kluft zwischen dem ethischen Diskurs über die Würde des Planeten und der Beibehaltung von hierarchischen und ausgrenzenden Verhaltensweisen in der täglichen Praxis.

III. Die Frau als Natur

Es gibt eine Art naturalistisches Verständnis der Frau, das man in verschiedenen Kulturen und insbesondere im Christentum finden kann. Es würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, die Ursprünge dieses Verständnisses erschöpfend darzulegen, es soll nur an eine Form des ursprünglich Weiblichen erinnert werden, die in uns allen ist. Es gibt in uns Spuren unserer Herkunft, des Fruchtwassers und sogar des Wassers, das am Ursprung aller Lebensprozesse stand. Es gibt gleichsam eine intuitive Wahrnehmung eines ursprünglichen Heilig-Weiblichen, in dem alle Lebewesen ihren Ursprung haben. Es ist, als ob diese „Urmutter" die Ursprungsmaterie oder die erste Natur sei, aus der wir hervorgingen, eine Materie, die selbst der Entstehung der männlichen Gewalt vorausliegt. Hier handelt es sich nicht um den patriarchalischen Begriff von Natur als einer nachgeordneten Wirklichkeit, die von einem Gott mit einem traditionell männlichen Antlitz geschaffen wurde. Es handelt sich aber sehr wohl um eine vitale, biologische Vorgängigkeit, die selbst dem Begriff Gottes als schöpferischen Wesens vorausliegt. Von dieser ursprünglichen Erfahrung zeugen die Verehrung der Mutter Erde, die Fruchtbarkeitsgöttinnen, die vielen Madonnen, die innerhalb des Christentums entstanden sind. Diese Art von Erhabenheit wurde, aus Gründen, die klar und geheimnisvoll zugleich sind, paradoxerweise auf ein Objekt der Beherrschung und kultischen Verehrung reduziert. Sie wurde erniedrigt, zum Schweigen gebracht und kolonisiert, doch sie tauchte immer wieder von Neuem als eine Quelle des Lebens auf, die in den vielen Kulturen, die wir sind, nicht vergessen werden kann.

Die Symbolik unserer Ursprünge äußert sich in unzähligen Formen. Sie findet ihren Ausdruck in der gefährdeten und ambivalenten Verbindung von Natur, Materie und *mater* (Mutter). Der Begriff Natur öffnet sich auf diese Weise auf eine Synthese der materiellen Wirklichkeiten hin, eine Synthese dieser paradoxen Erfahrung, dass sich ausgehend vom Weiblichen alles schafft und neuschafft. In gewisser Weise ist das, was wir Natur nennen, in dieser Perspektive und in einer phänomenologischen Lesart einerseits höher stehend als alle Arten des Räsonierens über sie und andererseits deren Bedingung. In dieser Perspektive kann man analog formulieren: „Im Anfang waren die mütterlichen Wasser" oder „im Anfang war die Mutter", das materielle Wort, aus dem alles geschaffen wurde. Alles war in der Mutter, dem *Weiblichen*, der Komplexität der Natur enthalten. Alles wurde ausgehend von ihr gemacht, und nichts, was existiert,

kann ohne sie existieren ... Hier trifft die Symbolik auf die Wirklichkeiten lebendiger Erfahrungen.
Deshalb kehrt man eher ins Haus der Mutter und in den Schoß, dessen Wärme man bereits erfahren hat, zurück, als ins Haus des Vaters und in den väterlichen Schoß. Diese Kraft des Weiblichen, die früher zum Objekt und zur Ware gemacht wurde, bricht heute in verschiedenen sozialen Bewegungen und in den neuen feministischen Philosophien und Theologien hervor, die in verschiedenen Teilen der Welt entstehen. Es geht nicht darum, die Mutter zu verabsolutieren, sondern darum, ihre Kraft und Symbolik beim Versuch wiederzuerlangen, die verzerrten Realitäten, in denen wir heute Leben, zu überwinden.

IV. Zum Schluss und zum Weiterdenken

Den Begriff der Natur ausgehend von anderen Bezugspunkten von Neuem zu betrachten ist nicht nur von grundlegender Bedeutung für das Nachdenken über Ökologie. Es ist ebenso dringlich im Hinblick auf eine lebendige Wiederaneignung der christlichen Tradition. Eine Theologie, die ihre Basis in hierarchischen philosophischen Begriffen hat, die aus Kulturen entstammen, die der unsrigen bereits recht fernstehen, entspricht nicht mehr den heutigen Anforderungen. Es ist eine dringende Notwendigkeit, dass wir das gemeinsame Netz der Menschen, unsere geschwisterlichen Bande, mithilfe einer Wiederaufnahme unserer religiösen Traditionen und der vielen Weisheiten, die wir hervorgebracht haben, neu knüpfen. Sie wiederaufzunehmen bedeutet, sie ausgehend von den Herausforderungen neu zu schaffen, die uns aus unseren eigenen Beziehungen und Problemen erwachsen. In dieser Perspektive glaube ich: Die Tatsache anzuerkennen, dass unsere menschliche Welt Natur und Kultur zugleich ist, lässt alles, was existiert, von der durch uns bedingten eigenen Wahrnehmung der Welt geprägt erscheinen. Wir Menschen sind das Denken der Welt - bei aller Begrenztheit dieser Behauptung. Wenn man diesen Zusammenhang in nicht hierarchischer und nicht sexistischer Weise begreift, dann öffnet man die Tore für gelebte neue Verhaltensweisen. Das bedeutet, dass es in uns viele Dinge gibt, die uns übersteigen, doch zugleich gibt es immer etwas, das unsere dynamische Fähigkeit bejaht, die am Wegrand Liegenden, die Fremden, die Waisen, die Wälder und Flüsse zu lieben. Die Einsicht unserer wechselseitigen Abhängigkeit in Bezug auf alles, was existiert, sollte uns helfen, die Notwendigkeit anzuerkennen, den hierarchischen und egozentrischen Individualismus, der von uns Besitz ergriffen hat, zu überwinden - und nicht nur vom Verstand her zu überwinden, sondern durch schlichtes, alltägliches Handeln, das imstande ist, Sinn zu schaffen und unser Leben zu erhalten. War es denn nicht die schlichte Geste des Brotbrechens, das Teilen von Kleidern, das Bewundern der Lilien auf dem Feld, die Befreiung der Gefangenen, was wir als hauptsächliche Richtschnur für unser Leben angenommen haben? War nicht die schlichte Haltung, uns dem anderen gegenüber als Nächster zu erweisen und die Tatsache zu akzeptieren, dass wir der Nächste des anderen

sind, das deutlichste Zeichen der Gegenwart der Transzendenz mitten unter uns? Unser tägliches Brot, das wir durch die Politik und die Nähe zu den Armen miteinander teilen, ist der unbeirrt zu beschreitende Weg, den uns das LEBEN verkündet hat. Diese Verkündigung von Neuem, von anderen Bezugspunkten her anzunehmen ist eine der großen Herausforderungen unserer Zeit.

Literatur

Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas - ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Montevideo 1998

Maria Mies/Vandana Shiva, *Ökofeminismus. Beiträge zur Praxis und Theorie*, Zürich 1995

Judith Ress, *Ecofeminism in Latin America*, New York 2006

Rosemary Radford Ruether, *Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern 1994

Slavoj Žižek/Eric L. Santner/Kenneth Reinard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, Chicago 2006

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

Die Stellungnahme der Europäischen Gruppe für Ethik der Naturwissenschaften und der Neuen Technologien (EGE) zum Thema „Ethik der Synthetischen Biologie"

Hille Haker, Mitglied der EGE

Neue Entwicklungen der Naturwissenschaften betreffen das jeweilige Verständnis der „Natur", auf die sich zumindest indirekt das Naturrecht bezieht. In den vergangenen Jahren ist dies insofern prekär geworden, als die Veränderbarkeit der Natur sich immer mehr auch auf die menschliche Natur in ihrer biologischen Dimension beziehen lässt.

Auch die Philosophie und Theologie gehen von der Veränderbarkeit der menschlichen Natur aus, zumindest insofern diese das Verhalten meint: Es gäbe keine Tugendlehre und letztlich auch keine Morallehre, wenn es diese Veränderbarkeit nicht gäbe. Allerdings ist die theologische Tradition von der nicht-kontingenten Konstitution der menschlichen Natur überzeugt: Der „Hang" zum „Bösen" wie zum „Guten" gehört ebenso dazu wie die Sozialnatur, das heißt die grundsätzliche Bezogenheit des Menschen auf andere, und eben letztlich auf Gott, welche das *telos* (die ultimative Erfüllungsgestalt) des menschlichen Daseins bestimmt. Die - auf Aristoteles zurückgehende - Teleologie des Lebens wird im Naturrechtsgedanken auf die menschliche Natur übertragen. Sie begreift dabei vor allem die geistigen Fähigkeiten, also die Vernunftnatur, als zentrale Dimension der dem Menschen innewohnenden Teleologie. Die theologische Rezeption dieses Gedankens ergänzt diesen Denkrahmen um die Abkünftigkeit des Menschen (wie letztlich aller Natur) von Gott, sodass das *telos* des Menschen nicht allein in der Selbstvervollkommnung liegt, sondern in der Übereinstimmung von menschlichem *telos* und Heilshandeln Gottes.

Diese traditionelle Auffassung interpretiert Veränderungen im menschlichen Verhalten *auf der Grundlage der bestehenden menschlichen Natur* im Kontext des göttlichen Heilshandelns. Der „Eigenwert" der menschlichen Natur wird dabei durchaus gewahrt; grundsätzliche Konflikte der Erfüllung von menschlicher Natur (Bedürfnisse, Sinngestalten) und göttlichem „Plan" kann es dabei nicht geben - wohl aber „Abweichungen" von der normativ verstandenen Natur, die durch Fehlinterpretationen bzw. Willensschwäche und schuldhaftes Verhalten zustande kommen. Die Verbindung dieser Auffassung zur menschlichen Natur mit den traditionellen Naturwissenschaften liegt in der Interpretation der Veränderbarkeit der Natur, ohne dass die Konstitutionsbedingungen selbst berührt sind. Im Unterschied zur Naturrechtstradition sind die Naturwissenschaften jedoch indifferent gegenüber der „Normativität der Natur": Für sie ist Natur Gegenstand der Forschung, oder aber, und dies zunehmend, Ausgangspunkt für Interventionen, die das Gegebene nach den Wünschen und Bedürfnissen von Menschen verändern.

Die modernen Naturwissenschaften analysieren über weite Strecken die Konstitutionsbedingungen der menschlichen und außermenschlichen Natur, und zwar in immer detaillierterer Form. Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms kann als Endpunkt der Erforschung des „Lebens-Codes" angesehen werden - und zugleich als Anfangspunkt einer möglichen neuen Ordnung, die die „Natur" *als solche* gar nicht mehr als Faktizität anerkennt, sondern eher als Anlass endloser - technischer - Operationen, die die Veränderung der Konstitutionsbedingungen des Lebens selbst betreffen.

Ein Feld, an dem die unterschiedlichen Auffassungen zum Status der Natur besonders aufeinander treffen, ist dabei das sogenannte *enhancement*, die gezielte Verbesserung der menschlichen Natur mit den Mitteln der Technik. *Enhancement* ist im Anspruch radikaler, wenn auch nicht klar abgrenzbar von weitgehend akzeptierten Eingriffen in die (menschliche) Natur, welche entweder funktionale

Defizite kompensieren sollen oder aber, etwa durch Bildung und Erziehung, die Herausbildung einer Persönlichkeit ermöglichen sollen: Weil mit Hilfe des *enhancement* zum Beispiel mit den Mitteln der Biologie, Neurowissenschaften, der Informatik und den Ingenieurswissenschaften Verhaltensweisen gesteuert werden (sollen), die traditionell der Einübung und Anstrengung unterlagen, gerät die Aufteilung von „natürlichen" Gegebenheiten und „veränderlichen" Dimensionen des menschlichen Lebens ins Wanken. Die „Natur", auf die sich die Tradition des Naturrechts in unterschiedlicher Weise bezieht, verliert dadurch zugleich ihre deskriptive als auch ihre normative Kontur.

Die modernen Biotechnologien, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden, analysierten zunächst die Gesetze, die den einzelnen Lebensprozessen zugrunde liegen, und sie erklärten die von der traditionellen Biologie beschriebene Vielfalt der Ausgestaltungen, die das biologische Leben ermöglicht. Auf dieser Grundlage - der sogenannten Grundlagenforschung - begannen sie mehr und mehr, die Funktionsweisen biologischer Organismen zu verstehen. Heute geht die Biotechnologie - eine Verbindung aus Biologie, Informatik, Physik und Chemie - einen Schritt über diese Forschung hinaus: Seit einigen Jahrzehnten analysieren Forscher die genetischen Strukturen des Lebens, verändern sie und setzen sie neu zusammen. Aber bisher nutzten sie dabei die „natürlichen" Gene und beschränkten sich auf die Neuzusammensetzung.

Die Übergänge zwischen „genetischer Veränderung" von Organismen und „Synthetischer Biologie" sind schleichend und unter den Wissenschaftlern bisher umstritten. Es zeichnet sich jedoch eine Definition ab, die die Verwendung nicht-natürlicher DNA-Sequenzen oder Bausteine als Abgrenzungskriterium zwischen genetischem Engineering und Synthetischer Biologie betont.

Derzeit versuchen Forscher in dem noch neuen Forschungsfeld der „Synthetischen Biologie", existierende Organismen zu verändern, indem sie künstliche Gene oder Proteine, Stoffwechsel- oder Entwicklungswege herstellen und synthetisieren. Diese sollen die bestehenden biologischen Systeme durch vollständig neue Funktionen ergänzen. Einige Forscher beschränken sich dabei auf Modifizierung - und entsprechend auf die Ergänzung - bestehender biologischer Systeme, andere wiederum beabsichtigen, ganz neue Gene und Chromosomen - also ganz neue Formen von „Leben" - zu konstruieren. Eine mögliche Definition der „Synthetischen Biologie" umfasst 1) das Design von Minimalzellen/Organismen (einschließlich einem Minimalgenom); 2) die Identifizierung und Verwendung biologischer Bauteile; und 3) die Konstruktion biologischer Systeme, die zum Teil oder zu 100 Prozent künstlich sind.

Sollten sich die Forschungsziele umsetzen lassen, werden entsprechend große Bereiche der menschlichen Praxis von der Synthetischen Biologie betroffen sein - und nicht zuletzt auch unser Verständnis der „Natur":

"We have got to the point in human history where we simply do not have to accept what nature has given us,"[1]

sagt einer der prominentesten Forscher, Jay Keasling, der mit Hilfe der Synthetischen Biologie Artemisinin herzustellen versucht: Ausgangsstoff für das wichtigste Anti-Malaria-Medikament, das bisher in einem komplexen Verfahren aus der Beifuß-Pflanze (*Artemisia annua* oder *sweet wormwood*) gewonnen wird. Artemisinin ist das derzeit prominenteste Beispiel, wie mit Hilfe der Synthetischen Biologie Medikamente entwickelt werden könnten, die gerade nicht nur den Industrienationen zugute kommen würden, sondern bei der Bekämpfung einer der schlimmsten globalen Infektionskrankheiten, Malaria, helfen könnten.[2]

Das Ziel dieser neuen Forschungsrichtung ist entsprechend einerseits das bessere *Verstehen* der Lebensprozesse, andererseits aber die *Neukonstruktion* von biologischen Materialien bzw. die Kombination von künstlicher DNA mit natürlichen Organismen, um auf diese Art ganz neue Organismen zu „konstruieren". Die Anwendungsbereiche umfassen - in der Wunschliste der Forscher - beinahe alle Bereiche, die gegenwärtig besonders im Fokus des gesellschaftlichen Handelns stehen: die Energiegewinnung, die Schadstoffbekämpfung, die Medizin- und Kosmetikindustrie, die Landwirtschaft als Ort der Nahrungsmittel- und Textilproduktion.

Da mit der Synthetischen Biologie bereits ähnliche Erwartungen verbunden werden wie vor einigen Jahrzehnten mit der Gentechnik, haben verschiedene Wissenschaftlervereinigungen und Berater-Kommissionen begonnen, die Forschung im Hinblick auf die Ziele, die Mittel, die gesellschaftlichen und ökonomischen Erwartungen, aber auch im Hinblick auf Risiken und die umfassenderen Konsequenzen zu untersuchen. Die umfassendste Stellungnahme erschien Ende 2009, verfasst von der Ethikberatergruppe der Europäischen Kommission.

Die „Europäische Gruppe für Ethik der Naturwissenschaften und der Neuen Technologien" (European Group on Ethics in Science and New Technologies - EGE[3]) verfasst für die Europäische Kommission Stellungnahmen, die neue Entwicklungen in Wissenschaft und Neuen Technologien in den Blick nehmen. Ihre Rolle ist beratend: Sie kann (mittelbar) Einfluss auf Forschungsförderungen haben, auf rechtliche Regulierungen von Seiten der Europäischen Kommission, aber auch auf die politischen Strategien, die von der Europäischen Kommission erarbeitet werden. Die Stellungnahmen der EGE werden im Auftrag des jeweiligen Kommissionspräsidenten erstellt, und zwar von einer Gruppe von ca. 15 Personen, die verschiedene Disziplinen vertreten und möglichst die unterschiedlichen Kontexte abbilden, die in der Europäischen Union vereinigt sind. Die Mitglieder vertreten jedoch keinesfalls nationale oder andere Interessen; sie

Hille Haker ist Professorin für Moraltheologie und Sozialethik an der Goethe-Universität, Frankfurt, und Lehrstuhlinhaberin für Katholische Moraltheologie an der Loyola-Universität, Chicago, USA. Sie ist Mitglied der Europäischen Gruppe für Ethik der Naturwissenschaften und der Neuen Technologien der Europäischen Kommission (EGE). Veröffentlichungen u.a.: Moralische Identität (1999); Ethik der genetischen Frühdiagnostik (2002); Ethik – Geschlecht – Wissenschaften (als Mitherausgeberin, 2006). Für CONCILIUM gab sie zuletzt mit Regina Ammicht Quinn das Themenheft über Aids (3/2007) heraus. Anschrift: Goethe-Universität Frankfurt, FB Kath. Theologie – Ethik, Grüneburgplatz 1, 60629 Frankfurt. E-Mail: hhaker@luc.edu.

unterzeichnen eine Erklärung zu ihrer wissenschaftlichen Unabhängigkeit. Die Stellungnahmen („Opinions") sollen die politische Regulierung durch die Europäische Kommission vorbereiten bzw. begleiten. Diese wird vom Europäischen Parlament unterstützt; selbst kann das Parlament aber keine Gesetzesvorlagen einbringen.

Die Europäische Union hat sich in den vergangenen Jahren durch zwei grundlegende Rechtsdokumente - den *Vertrag von Lissabon* („Lissabon Treaty") sowie die *Charta der Grundrechte in der Europäischen Union* („Charter of Fundamental Rights of the European Union") - auf ethische Grundrechte und ethische Werte festgelegt, auf deren Basis etwa auch die ethischen Kriterien für die Beurteilung von Forschungsbereichen erfolgt.[4]

Wie jede andere neue Technologie muss auch die Synthetische Biologie den international vereinbarten Rahmen für Ethik und Menschenrechte einhalten. Dies gilt insbesondere für die Achtung der menschlichen Würde, die nicht nur als Grundrecht sondern als Grundlage der Grundrechte konzipiert wurde. Zu den anderen ethischen Grundsätzen, die ebenfalls zu berücksichtigen sind, zählen die Grundsätze der Sicherheit, der Nachhaltigkeit, der Gerechtigkeit, der Vorsorge, der Forschungsfreiheit und der Verhältnismäßigkeit.

In ihrer Stellungnahme vom 18. November 2009 zur Synthetischen Biologie benennt die EGE die möglichen Anwendungsbereiche, auf die sich die ethische Bewertung bezieht: Herstellung und Entwicklung von Biotreibstoffen, Herstellung von Textilien und Kosmetika, Entwicklung von Diagnose- und Therapiegeräten, Entwicklung von Impfstoffen und Medikamenten, Nahrungsmittel- und Futtermittelzutaten sowie Schadstoffbekämpfung.

Die Bewertung der Synthetischen Biologie betrifft aber gerade nicht nur diese Anwendungsbereiche, sondern genauso auch die Art und Weise, wie „Leben" und „Natur" definiert werden. Umstritten ist dabei der reduktionistische Ansatz, der zum Beispiel den epigenetischen Einflüssen auf die Entwicklung von Organismen gegenüber der Rolle der synthetisierten DNA wenig Raum gibt - dies könnte sich aber als Fehler mit weitreichenden Folgen erweisen. Aus philosophischer Sicht ist zudem eine weitere Reduktion problematisch, nämlich die Definition von „Leben" und „Natur" im Sinne der biologischen Lebensprozesse, welche den Wertgehalt dieser Konzepte nicht kenntlich macht. Dieser ist aber insbesondere für die ethische Interpretation konstitutiv.

Die Synthetische Biologie scheint die Unterscheidung von „Natürlichkeit" und „Künstlichkeit" zu unterlaufen bzw. obsolet zu machen. Was aber heißt dies dann für die Bewertung der menschlichen Natur, mehr noch aber für das Konzept der Menschenwürde, das doch in der philosophischen Tradition mit der Vernunftnatur und Selbstbestimmung aufs Engste verknüpft ist? Was bedeutet es, von „künstlichem Leben" oder „lebendigen Maschinen" zu sprechen? Steht hier unser Menschenbild auf dem Spiel, an dem sich nicht nur das traditionelle Naturrecht, sondern auch die moderne Menschenrechtstradition orientiert?

Im ethischen Teil ihrer Stellungnahme zur Synthetischen Biologie verweist die EGE vor allem auf die biologische Sicherheit (*bio-safety*), die die Verfahren selbst

betrifft, sowie auf Aspekte der Sicherheit (*bio-security*) im Sinne der Gefahrenabwehr durch militärische, aber auch durch terroristisch orientierte Anwendungen, etwa durch die Herstellung neuer Biowaffen.
Die Stellungnahme der EGE enthält eine Reihe konkreter Empfehlungen für die Europäische Kommission[5]:

Biologische Sicherheit

Die EGE spricht sich dafür aus, die Verwendung der aus der Synthetischen Biologie resultierenden Produkte nur unter der Bedingung zu genehmigen, dass die einschlägigen Sicherheitsvorschriften, die laut Stellungnahme überarbeitet werden müssen, eingehalten werden. Die EGE empfiehlt der EU-Kommission unter anderem, eine Erhebung zu den diesbezüglichen Risikobewertungsverfahren in der EU durchzuführen, auf deren Grundlage mögliche Lücken in den derzeitigen Vorschriften geschlossen werden können. Darüber hinaus sollte ein Verhaltenskodex für die Forschung im Bereich der Synthetischen Biologie erarbeitet werden.

Umweltanwendungen

Die EGE empfiehlt unter anderem, vor der Freisetzung eines durch Synthetische Biologie erzeugten oder veränderten Organismus in die Umwelt eine Abschätzung der langfristigen Auswirkungen auf die Umwelt vorzunehmen. Die Ergebnisse dieser Studie sollten unter Berücksichtigung des Vorsorgeprinzips und der EU-Rechtsvorschriften über die absichtliche Freisetzung genetisch veränderter Organismen in die Umwelt bewertet werden.

Energie und nachhaltige Prozesse in der chemischen Industrie

Die EGE regt an, die synthetische Biologie zur alternativen Energieversorgung in den Mitgliedstaaten dergestalt einzusetzen, dass sie den Plan der EU zum Ausbau erneuerbarer Energien ergänzt. Nach Ansicht der EGE muss dem Schutz der Verbraucherrechte zentrale Bedeutung zukommen. Daher weist sie mit Nachdruck darauf hin, dass die Möglichkeit der Kennzeichnung bestimmter aus der synthetischen Biologie resultierender Produkte wie Kosmetika und Textilien geprüft werden sollte.

Biomedizinische und biopharmazeutische Anwendungen

In den Fällen, in denen Protokolle zur Synthetischen Biologie Medikamente und Arzneimittel hervorbringen, empfiehlt die EGE, dass die zuständigen Behörden wie die Europäische Agentur für die Beurteilung von Arzneimitteln (EMEA) nicht allein die wissenschaftlichen und rechtlichen Rahmenbedingungen anwenden, sondern zusätzlich die ethischen Aspekte erörtern.

Biosicherheit, Verhütung von Bioterrorismus und doppeltem Verwendungszweck

Mithilfe der Synthetischen Biologie lassen sich neue Materialien wie Biomaterialien oder Biowaffen für die militärische Anwendung gewinnen. Bei der Ethik-Analyse muss das Ziel der Sicherheit gegen das der Transparenz abgewogen werden. Darüber hinaus empfiehlt die EGE die Einführung von Kontrollmechanismen wie die Erteilung von Lizenzen und die Registrierung der verwendeten Werkzeuge, um den Einsatz der Synthetischen Biologie zu terroristischen Zwecken zu verhindern. Die Gruppe empfiehlt außerdem die Aufnahme von Bestimmungen über die Beschränkung oder das Verbot von Forschungsaktivitäten im Bereich der Synthetischen Biologie in das Übereinkommen über das Verbot der Entwicklung, Herstellung und Lagerung bakteriologischer (biologischer) Waffen und von Toxinwaffen sowie über die Vernichtung solcher Waffen.

Governance

Der bisherige uneinheitliche Rechtsrahmen der EU-Mitgliedstaaten wird aller Voraussicht nach nicht ausreichen. Daher fordert die EGE die Kommission mit Nachdruck auf, einen soliden Rahmen für Synthetische Biologie vorzuschlagen und aufzustellen, in dem die einschlägigen Akteure und ihre jeweiligen Zuständigkeitsbereiche genannt sind. Die EGE regt an, dass die EU das Thema „Governance der Synthetischen Biologie" in den einschlägigen Gremien auf internationaler Ebene zur Sprache bringt.

Patente und gemeinsames Erbe

Die EGE regt an, Überlegungen darüber anzustellen, wie der Zugang der Öffentlichkeit zu den Ergebnissen der Synthetischen Biologie am besten gewährleistet werden kann. Die Gruppe unterstreicht, dass allgemeine ethische Fragen, die sich bei Patentanmeldungen stellen, im Rahmen des Systems zur Patenterteilung ordnungsgemäß zu erörtern sind. Laut EU-Patentgesetz ist die EGE das für die Prüfung der ethischen Aspekte der einzelnen Patente zuständige Gremium. Die EGE fordert die Europäische Patentorganisation und die nationalen Patentämter mit Nachdruck auf, Artikel 7 der europäischen Patentrichtlinie 98/44 Rechnung zu tragen und umzusetzen.

Handel und globales Recht

Bei Diskussionen über das Thema „Synthetische Biologie" auf internationaler Ebene, einschließlich in der WTO, sollten die ethischen Aspekte dieser Technologie angesprochen werden. Auch im Rahmen der Verhandlungen der Doha-Runde sollte diesem Punkt Rechnung getragen werden. Die EGE fordert mit Nachdruck, dass die EU Normen für die biologische Sicherheit von Produkten, die aus der Synthetischen Biologie resultieren, als Mindestnormen für die Einfuhr derartiger Produkte in die EU und deren Ausfuhr aus der EU annimmt.

Dialog zwischen Wissenschaft und Gesellschaft

Die Gruppe fordert die EU und ihre Mitgliedstaaten auf, Maßnahmen zur Förderung der öffentlichen Debatte und des Engagements der verschiedenen Akteure zu ergreifen, um zu ermitteln, welche Anwendungsbereiche der Synthetischen Biologie die größten Bedenken in der Gesellschaft hervorrufen.

Forschung

Die Gruppe fordert die Kommission auf, die in der Stellungnahme beschriebene Grundlagenforschung, die angewandte und die interdisziplinäre Forschung in den Bereichen Biologie, Chemie, Energie, Werkstoffwissenschaften und Ingenieurwesen zu fördern und entsprechende Haushaltsmittel für die Forschungsrahmenprogramme der EU zu veranschlagen. Die Gruppe weist darauf hin, dass die Synthetische Biologie in der Zukunft einen Paradigmenwechsel in Bezug auf das Verständnis des Begriffs des Lebens herbeiführen könnte. Daher fordert sie die Kommission auf, ein offenes interkulturelles Forum einzurichten, das sich mit den genannten Themen sowie philosophischen und religiösen Fragestellungen befasst.

[1] *A Life of Its Own*, in: The New Yorker, 28.9.2009.

[2] Es steht hier nicht zur Debatte, inwiefern es nicht auch bereits Resistenzen gegenüber Artemisinin gibt und damit die Forschungsanstrengungen noch einmal neu bewertet werden müssen. Hier geht es nur um Forschungsperspektiven, noch nicht um die Bewertung einzelner Forschungsinhalte.

[3] Alle Stellungnahmen sowie Informationen zur Zusammensetzung und zu den Aktivitäten der Gruppe finden sich unter: www.ec.europa.eu/european_group_ethics/index_en.htm.

[4] Das heißt: Die Bewertung der Technologien basiert auf einem normativ-ethischen Rahmen, der einerseits ethisch begründet werden muss - etwa im Rahmen einer Ethik der Menschenrechte -, andererseits aber für die Europäische Union von den Mitgliedstaaten als verbindlich anerkannt worden ist. Der Vertrag von Lissabon ist dabei nicht als Verfassung zu verstehen, sondern ist ein Vertrag.

[5] Im Folgenden zitiert nach der Presseerklärung, vgl. www.ec.europa.eu/european_group_ethics/docs/press_release_opinion_25_de.pdf; die ganze Stellungnahme findet sich unter www.ec.europa.eu/european_group_ethics/docs/opinion25_en.pdf. Weitere Stellungnahmen unter www.ec.europa.eu/european_group_ethics/avis/index_en.htm.

concilium

Rezensionen

Gefährdungen des Rechts

Giorgio Agamben: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, 212 S., € 10,00

Mario A. Cattaneo: Naturrecht und Menschenwürde (Rechtsgeschichte und Rechtsgeschehen - Kleine Schriften; 14), Berlin: Lit 2007, 88 S., € 19,90

Friedrich Wilhelm Graf: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München: C. H. Beck ²2006, 99 S., € 12,00

Wolfgang Sternstein: Gandhi und Jesus. Das Ende des Fundamentalismus, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009, 367 S., € 19,95

Das Naturrecht ist prekär geworden - in der Theologie genauso wie in der Rechtswissenschaft. Die Christliche Sozialethik im deutschsprachigen Raum ist nicht mehr von einem naturrechtlichen Verständnis Katholischer Soziallehre her bestimmt; moraltheoretische und sozialphilosophische Diskurse sind zum bevorzugten Debattenort geworden. Als Matthias Herdegen vor einiger Zeit in seiner Kommentierung des Grundgesetzes die Menschenwürdegarantie als eine positivierte Verfassungsnorm begriff, die anderen hochrangigen Rechtsnormen gleichgestellt sei, löste dies eine nach ihm benannte Kontroverse aus; seine Widersacher monierten, dass die Menschenwürde nunmehr angreifbar geworden sei: ein alles andere als geringer Vorwurf.

Die Naturrechtsdebatte hat sich zunehmend auf den Diskurs um Menschenrechte verlagert. Diese formulieren ein globales Ethos, das so etwas wie die Schnittmenge der verschiedenen ethischen Grundüberzeugungen der einen Menschheit bildet. Im internationalen Menschenrechtsregime, das seit dem Ende des Ost-West-Gegensatzes deutlich ausgebaut worden ist, scheint die Kluft zwischen positivem Recht und Naturrecht überwunden. Das Recht lässt sich nicht mehr allein mit dem Staat identifizieren; die Menschenrechte durchdringen auch das Recht als solches. Diese Entwicklung darf allerdings nicht über neuerliche Gefährdungen des Rechts hinwegtäuschen.

Auch wenn die säkularen Menschenrechte nach dem Zweiten Weltkrieg einen nahezu beispiellosen Siegeszug angetreten haben, ist die Vorstellung von einem göttlichen Gesetz keinesfalls verschwunden: ein Thema, das Friedrich Wilhelm Graf in *Moses Vermächtnis* anhand der Rezeption des Dekalogs kulturwissenschaftlich beleuchtet. Als die neue niedersächsische Sozialministerin Aygül Özkan vor kurzem Kruzifixe in staatlichen Schulen ablehnte und heftigen Widerspruch provozierte, hat dies einmal mehr gezeigt, welche Sprengkraft damit verbunden ist. Nicht zuletzt die Debatte um eine „Wiederkehr der Religion" hat von neuem deutlich werden lassen, dass auch in der Moderne das Recht keinesfalls einen vollständig säkularen Charakter besitzt. Auf der einen Seite beanspruchen die Religionen weiterhin, die verschiedenen Lebensbereiche zu prägen – auch in rechtlicher Hinsicht. Auf der anderen Seite muss der moderne Rechtsstaat zu Recht ein positives Recht zur Geltung bringen.

Der Münchner Theologe und Historiker Graf zeigt auf, dass die religiös-weltanschauliche Neutralität des liberalen Verfassungsstaates sowohl rechtsphilosophisch als auch religionspolitisch hoch voraussetzungsreich ist. Der Gottesbezug der Verfassung ist hierfür nur das prägnanteste Beispiel. Der moderne Staat begründet sich damit keineswegs als ein christlicher Sittenstaat, wohl aber als ein Staat, der um die eigene Relativität und Begrenztheit weiß. Hierzu zählt dann auch die für die Moderne charakteristische Trennung von Staat und Gesellschaft, ohne welche die Freiheit auf Dauer nicht gesichert ist. Der freiheitliche Rechtsstaat, der religiöse Sinngehalte verbindlich festschreiben wollte, würde seine eigene Legitimität untergraben: „Unter den modernitätsspezifischen Bedingungen der Trennung von Staat und Bürgergesellschaft ist über die Auslegung religiösen Glaubens allein im öffentlichen Religionsdiskurs, im Wahrheitsstreit der Konfessionen zu entscheiden" (S. 82).

Nicht die Ausschaltung von Religion, sondern die Förderung einer „religionspluralistischen Zivilgesellschaft", in der um verschiedene religiöse Deutungen prägnant, differenziert und gewaltfrei gerungen werden kann, wird das Fundament des weltanschaulich neutralen Staates auf Dauer sichern. Zurückhaltung wird dabei nicht allein dem Staat, sondern auch den Religionsgemeinschaften abgenötigt: So überschreiten die Kirchen für Graf dort ihren Öffentlichkeitsauftrag, wo sie von den Vertretern anderer Religionen zivilreligiöse Treueschwüre zum Verfassungsstaat einfordern.

An dieser Stelle zeigt sich deutlich ein Moment, das Grafs Abhandlung immer wieder prägt: Er baut zunächst Erwartungen auf, ohne dass für den Leser die Position des Autors transparent wird, bevor er diese dann wiederum in ironischer Brechung zerstört. Grafs Werk setzt auf diese Weise kritische Impulse, lässt den Leser politisch dann aber auch etwas ratlos zurück. Schließlich können die von Graf angesprochenen religionspolitischen Konflikte im praktischen Diskurs nicht in der Schwebe gehalten werden. Besonders hervorzuheben sind noch Aufbau und Ausstattung des Bandes: Graf legt seine Gedanken in Gestalt einer „Leseliturgie" dar, deren Bogen sich vom Introitus über die Verfassungspredigt bis zum Segen spannt. Nicht zuletzt die zahlreichen Abbildungen zur

Kulturgeschichte des Dekalogs machen das Buch alles in allem zu einer anregenden Lektüre.

Wolfgang Sternstein, der in der Friedensbewegung kein Unbekannter ist und viel dazu beigetragen hat, das Konzept der Sozialen Verteidigung hierzulande bekannt zu machen, weist einen anderen Weg, mit religiösen Wahrheitsansprüchen umzugehen: In seinem Buch *Gandhi und Jesus* betrachtet er Jesus durch die Brille von Gandhi. So will er den Absolutheitsanspruch des Christentums umgehen und stattdessen das Ideal der Gewaltlosigkeit, das der jesuanischen Botschaft grundlegend zu eigen ist, wieder in ursprünglicher Reinheit zur Geltung bringen. Dieses Programm verfolgt Sternstein konsequent von der ersten bis zur letzten Seite. Jesus wird dabei von ihm jeglicher göttlichen Attribute beraubt und erscheint als einer jener maßgeblichen Menschen, die sich radikal vom Weg der Gewalt losgesagt haben, einzig und allein von der Überzeugung getragen, dass jede Form von Gewalt, auch die Verteidigung, nur wieder neue Gewalt hervorbringt. Jesus repräsentiert so das „ewige Gesetz" vom stellvertretenden Leiden des Unschuldigen.

Sternstein verwendet die bereits im Untertitel seines Werkes auftauchende Bezeichnung „Fundamentalismus" reichlich unspezifisch: eine Zuschreibung, die das Christentum insgesamt trifft. Seiner Position zu folgen, würde letztlich bedeuten, jeglichen dogmatischen Anspruch preiszugeben und Jesus ausschließlich auf seine menschliche Natur zu reduzieren. Dies ist dann auch die einzige Konsequenz, die der Verfasser als legitimes Ergebnis historisch-kritischer Exegese gelten lässt. Da ein solcher Schritt von den Kirchen im Zuge der Aufklärung allerdings nicht vollzogen wurde, spricht er der Theologie - aus seiner Sicht folgerichtig - einen historisch-kritischen Umgang mit der Bibel überhaupt ab.

Die Argumente, die Sternstein vorbringt, sind allesamt nicht neu: Es handelt sich um zahlreiche Versatzstücke aus der Aufklärungsphilosophie, der liberalen Theologie, der Leben-Jesu-Forschung, der Entmythologisierungsdebatte oder der historisch-kritischen Bibelforschung, die von Sternstein ohne hinreichende hermeneutische Klärung reichlich subjektiv zusammengesetzt werden. Immer wieder macht der Verfasser in seinem Buch deutlich, dass es keine „absolute Wahrheit" gibt. Eine solche beansprucht Sternstein dann allerdings auch für seine Darlegung nicht. Letztlich entzieht sich seine Jesusinterpretation, die sich jeder hermeneutischen oder wissenschaftstheoretischen Arbeit verweigert, dann aber auch jeder intersubjektiven Verständigung. Übrig bleibt ein persönliches Lebenszeugnis, das sich dem öffentlichen Religionsdiskurs bewusst verschließt.

Darin unterscheidet sich das Werk deutlich von Giorgio Agambens Hauptwerk *Homo sacer*, auch wenn der italienische Philosoph ebenfalls ein in sich äußerst geschlossenes Gedankenmodell präsentiert. Im Rückgriff auf die gleichnamige Figur des archaischen römischen Rechts unterzieht Agamben, der Theologen vor allem durch seine Paulusinterpretation bekannt geworden ist, die Moderne anlässlich des Jahrtausendwechsels einer kritischen Bilanz. Der „homo sacer" - der auf sein nacktes Leben zurückgeworfene Mensch, der nicht geopfert werden kann, aber dennoch getötet werden darf, - bestimmt für Agamben immer stärker

das politische Denken des Westens. Der permanente Ausnahmezustand sei zum Normalfall des Regierens geworden: Die Menschenrechte entfernten sich immer stärker von den Bürgerrechten, der Einzelne gerate unter den totalitären Zugriff des Staates. Paradigmatisch zeigt sich dies für Agamben am Flüchtling, der auf sein bloßes Leben zurückgeworfen sei: „Die ‚flehenden Augen' des ruandischen Kindes, mit dessen Fotografie man Geld sammeln möchte, das man aber ‚jetzt schwerlich noch lebend antreffen wird', sind die vielleicht prägnanteste Chiffre des nackten Lebens in unserer Zeit, deren die humanitären Organisationen in einem exakt symmetrischen Verhältnis zur staatlichen Macht bedürfen." (S. 143) Wir erleben gegenwärtig, so Agamben, eine radikale Spaltung zwischen dem Humanitären und dem Politischen. Agambens Staatstheorie bricht radikal mit der kontraktualistischen Staatslehre der Neuzeit: Der Staat wird nicht mehr als notwendiger Garant der Freiheit betrachtet, sondern als Machthaber, der das Individuum auf der einen Seite immer stärker politisch gefangen nehme und zum anderen immer stärker in rechtsfreie Räume abdränge. Der Staat mutiert für Agamben so immer mehr zum Lager: eine Entwicklung, die er in Anlehnung an Michel Foucault als Biopolitik bezeichnet. Weitere Bezugspunkte im Denken Agambens sind Walter Benjamin, Carl Schmitt, Martin Heidegger und Hannah Arendt.

Sein noch unabgeschlossenes „Homo sacer"-Projekt hat Agamben in Deutschland erst bekannt gemacht. Dies dürfte nicht zuletzt daran liegen, dass er „das Lager" zum neuen Paradigma der Moderne erhebt. Die Linie zwischen Auschwitz, dem Archipel Gulag, Guantánamo oder den Flüchtlingscamps der Europäischen Union ist schnell gezogen, auch wenn es Agamben nicht darum geht, diese Orte gleichzusetzen. Vielmehr will er die historische Genese heutiger politischer Entwicklungen offenlegen. Eine Gratwanderung bleibt es allemal, was auch an Agambens Stil liegt. Dieser kann als philosophische Dichtung bezeichnet werden. Diese verleitet dazu, über den gegenwärtigen Umgang mit der Freiheit und den Menschenrechten nachzudenken, reduziert die komplexen Entwicklungen im internationalen Rechtssystem allerdings mitunter fahrlässig zugunsten der eigenen These - mit der Gefahr, dass am Ende des Nachts alle Katzen grau werden, mithin gravierende Verletzungen der Menschenwürde gar nicht mehr wahrgenommen werden können.

Auf diese aufmerksam zu machen, ist genau das Anliegen einer kleinen Schrift des italienischen Rechtsphilosophen Mario A. Cattaneo: *Naturrecht und Menschenwürde.* In Auseinandersetzung mit Simone Weil legt er an Themen wie dem Recht auf Leben, der freien Persönlichkeitsentfaltung oder dem Strafrecht dar, wie das christlich geprägte Naturrechtsdenken in die moderne Menschenrechtslehre integriert werden kann - und zwar als ein notwendiges Sinnfundament, dessen die Menschenrechte bedürfen, das aber vom säkularen Recht allein nicht garantiert werden kann. Inwieweit dieses Fundament im interkulturellen Menschenrechtsdialog allerdings mit anderen Sinndeutungen der universellen Menschenrechte kompatibel ist, lässt Cattaneo offen.

Axel Bernd Kunze

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 46. Jahrgang / Juli 2010 · Heft 3

WISSENSCHAFTLICHES KOMITEE

Gregory Baum, Montreal/QC., Kanada
José Oscar Beozzo, São Paulo/SP, Brasilien
Wim Beuken, Louvain, Belgien
Leonardo Boff, Petrópolis, Brasilien
John Coleman, Los Angeles/CA., USA
Christian Duquoc, Lyon, Frankreich
Virgil Elizondo, San Antonio/TX., USA
Sean Freyne, Dublin, Irland
Claude Geffré, Paris, Frankreich
Norbert Greinacher, Tübingen, Deutschland
Gustavo Gutiérrez, Lima, Peru
Hermann Häring, Tübingen, Deutschland
Werner G. Jeanrond, Glasgow, Großbritannien
Jean-Pierre Jossua, Paris, Frankreich
Maureen Junker-Kenny, Dublin, Irland
François Kabasele Lumbala, Kinshasa, Dem. Rep. Kongo
Nicholas Lash, Cambridge, Großbritannien
Mary-John Mananzan, Manila, Philippinen
Alberto Melloni, Reggio Emilia, Italien
Norbert Mette, Münster, Deutschland
Dietmar Mieth, Tübingen, Deutschland
Jürgen Moltmann, Tübingen, Deutschland
Teresa Okure, Port Harcourt, Nigeria
Aloysius Pieris, Kelaniya/Colombo, Sri Lanka
David Power, Washington/D.C., USA
Giuseppe Ruggieri, Catania, Italien
Paul Schotsmans, Louvain, Belgien
Mary Shawn Copeland, Milwaukee/WN., USA
Janet Martin Soskice, Cambridge, Großbritannien
Elsa Tamez, San José, Costa Rica
Christoph Theobald, Paris, Frankreich
Miklós Tomka, Budapest, Ungarn
David Tracy, Chicago/Ill., USA
Marciano Vidal, Madrid, Spanien
Ellen van Wolde, Tilburg, Niederlande

concilium

Zu diesem Heft

Welchen Gott leugnen die Atheisten?

Solange Lefebvre, Andrés Torres Queiruga und Maria Clara Bingemer

Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und ihrer Einflusssphäre, die dem Atheismus einen institutionellen Rahmen geboten haben, entstand eine Art Vakuum, aus dem der Denkansatz des „neuen Atheismus" hervorging. Aus der Perspektive tatsächlicher Ereignisse nimmt sich das so aus: Als in England eine Reihe von Plakaten in Bussen auftauchten, auf denen evangelikale Christen den Ungläubigen die Hölle in Aussicht stellten, setzten dem einige Atheisten die humorvolle Antwort entgegen: „Es gibt wahrscheinlich keinen Gott. Hört deshalb auf, euch zu ängstigen, und genießt euer Leben." In zahlreichen großen Städten griffen Atheisten diese Initiative auf. In Bezug auf die Gesetzgebung initiierten einige Atheisten - die zugleich atheistischen oder nicht-atheistischen humanistischen Vereinigungen angehören - diverse Kampagnen, um den öffentlichen Raum zu säkularisieren. In den Vereinigten Staaten, einem Land, das sich selbst als „eine Nation unter Gott" definiert, lassen sich die Stimmen derer, die die Rechte von Nichtglaubenden verteidigen, immer lauter vernehmen. Dieses CONCILIUM-Heft reflektiert diese Tendenzen und Spannungen. Die Gedanken von Theologen und Atheisten werden darin gleichermaßen willkommen geheißen.

In den vergangenen Jahren machten mehrere neue atheistische Positionen in Form von Bestsellern von sich reden, vor allem von den Autoren, die als die vier „Vorreiter" des Atheismus gelten: Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett

und Christopher Hitchens. Diese Autoren führen einen Kampf gegen die Intoleranz, die religiöse Dummheit, gegen Mythen, Aberglauben und unterschiedliche Arten der Indoktrination, indem sie zeigen, dass nur naturalistische, areligiöse und atheistische Sicht- und Verstehensweisen des Universums zu gesellschaftlichem Fortschritt führen. Dazu kam noch, dass das Jahr 2009, in das der 200. Geburtstag Charles Darwins (1809-1882) fiel, die Gelegenheit für zahlreiche Gedenkveranstaltungen bot. Diese Ereignisse konzentrierten sich auf die außerordentlichen Konsequenzen seiner Theorien für Glaube und Religion. Die ersten beiden Beiträge in diesem Heft, deren Autoren *Alister McGrath* und *Philip Clayton* sind, widmen sich dieser aktuellen Debatte. McGrath, der früher selbst Atheist war, ist Autor mehrerer Bücher, die sich kritisch mit dem Neuen Atheismus auseinandersetzen. Das bemerkenswerteste davon ist *Der Atheismus-Wahn*[1]. Clayton ist ein Experte für das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften und setzt sich für einen tiefgreifenden Wandel der Theologie sowie für ein neues Verständnis des Theismus ein.

Es gibt auch Denker, die über einen Atheismus nachdenken, der als eine Art Spiritualität gelebt und erfahren werden kann, ohne gegenüber Gottgläubigen eine Haltung der Konfrontation einzunehmen. Der dritte Beitrag ist in diesem Sinne verfasst, und zwar von einem berühmten atheistischen Philosophen aus Frankreich, *André Comte-Sponville.* Er entwickelt einen offenen Atheismus, der für einige religiöse Werte empfänglich ist.

Die sogenannte „neue Bewegung des Atheismus" hat etliche kritische Fragen aufgeworfen. Zunächst: Ist es sachlich überhaupt zutreffend, von einem „neuen Atheismus" zu sprechen? Sind die jüngsten Diskussionen nicht einfach Neuformulierungen und Popularisierungen älterer Gedanken? Im Hinblick darauf steht eine Analyse der Beziehungen zwischen Religion und Naturwissenschaften auf der Tagesordnung. Über die Theorien Darwins hinaus haben wir die Entstehung der Genetik und der Neurowissenschaften erlebt, die beide ernsthafte Fragen im Hinblick auf Religion und spirituelle Erfahrung aufwerfen. Zweitens: Wäre es möglich, dass angesichts der zunehmenden Radikalisierung religiöser und ethnoreligiöser Fanatismen das areligiöse Empfinden eine Renaissance erfährt? Selbst wenn die Reaktionen auf den Fanatismus nicht zwangsläufig atheistisch sind, sind sie typischerweise von einer postmodernen, probabilistischen Haltung der Religion gegenüber (Gibt es Gott? Vielleicht ...), einem schwächer werdenden Gottesbezug und einer Suche nach Spiritualitäten ohne Religionen und Gott geprägt. Drittens: Wie sollen sich die christlichen Kirchen angesichts dieser neuen atheistischen Standpunkte theologisch positionieren? Ohne Zweifel konzentrieren sich diese beunruhigenden Fragen in grundlegender Weise auf die Diskussion über Gott. Welchem Gott hängt der Atheimsus an? Diese Fragen beziehen sich auch auf die Diskussionen um menschliche Freiheit und Autonomie, deren politische und Menschenrechtsaspekte sich nun als die am meisten umstrittenen erwiesen haben. Schließlich muss man sich auch dem pluralistischen Erscheinungsbild des Atheismus stellen. Es ist nicht einfach der Ausdruck einer in sich gespaltenen Bewegung, sondern dieser Pluralismus enthält in sich

zahlreiche Definitionen und ist interner Kritik unterworfen. *Andrés Torres Queiruga, Maria Clara Bingemer* und die bereits erwähnten Autoren greifen einige dieser Themen auf.

Die Gesellschaften im Westen und viele darüber hinaus werden zurzeit durch die laufenden Debatten um religiöse Vielfalt und Immigration in Unruhe versetzt. Diese Debatten verdunkeln jedoch zuweilen die Tatsache, dass einige der schärfsten Kritiker der Privilegien der Kirche Atheisten aus diesen westlichen Gesellschaften selbst sind. Der *Kulturkampf* findet möglicherweise zwischen Atheisten und Gläubigen eher statt als unter den Gläubigen selbst. *Solange Lefebvre* behandelt in ihrem Beitrag diese Fragen als Bestandteil einer öffentlichen Theologie der Vielfalt: Wie sollten Christen auf die Forderungen der Atheisten nach einem weltanschaulich neutralen Staat reagieren?

Wir sind uns des westlichen bzw. partikulären Charakters des Themas bewusst. Für andere Kulturen und Religionen, insbesondere die des Ostens, beinhaltet die Frage nach dem Göttlichen oder einem letzten Sinn Aspekte, die sich davon stark unterscheiden. *Thierry-Marie Courau* bietet eine Reflexion über die irreduzible Vielfalt, die im Universalen enthalten ist. Doch wie für die meisten Themenhefte gilt auch in diesem Fall, dass wir auf die Behandlung vieler Aspekte verzichten mussten, so zum Beispiel auf die verschiedenen Sprachen über Gott, auf das Problem der Indifferenz oder auf das Göttliche in seinen wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen.

Das *Theologische Forum* in diesem Heft beinhaltet zwei Beiträge über die Gottesfrage im zeitgenössischen Denken. *Jean Grondin* gibt einen Überblick über das, was er die spektakuläre Rückkehr Gottes in der Philosophie nennt, und *Klaus Müller* reflektiert über Naturalismus und Gott in den gegenwärtigen Debatten. *Christopher Higgins* hat die Einladung gerne angenommen, ein paar Gedanken zu seiner eigenen Option für einen Atheismus zu formulieren, der der Diskussion mit gläubigen Menschen gegenüber aufgeschlossen ist. Und *Jadranka Brnčić* thematisiert die Situation von Christen und Atheisten im postsozialistischen Kroatien. Das *Forum* schließt mit einer scharfsinnigen Reflexion *Jon Sobrinos* in dieser Zeit öffentlicher Auseinandersetzung in der Kirche und mit Bemerkungen von *Joaquín Perea* über die „neu entstehende Kirche" in der Welt.

Als Verantwortliche für dieses Heft möchten wir uns bei jenen bedanken, die zu seinem Zustandekommen mit ihren Überlegungen und manchen wertvollen Hinweisen beigetragen haben: Erik Borgman, Rosino Gibellini, Dennis Gira, Diego Irarrázaval, Paul Murray, Marie-Theres Wacker und Elaine Wainwright.

[1] Auf Deutsch im Jahr 2008 erschienen; die Originalausgabe stammt aus dem Jahr 2007. Im englischen Original lautet der Titel *The Dawkins Delusion?* - in Anspielung auf Richard Dawkins' Buch *The God Delusion*, das auf Deutsch unter dem Titel *Der Gotteswahn* erschienen ist (Anm. d. Ü.).

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

concilium

Thema: Der neue Atheismus

Atheismus als Bestseller: Der neue Szientismus

Alister E. McGrath

Der „neue Atheismus" hatte seinen dramatischen Auftritt in den Jahren 2006 und 2007, als er die Bestsellerlisten anführte und eine breite und nicht selten hochbrisante öffentliche Debatte über die rationalen Grundlagen des Glaubens und den Stellenwert der Religion im modernen Leben auslöste. Die „vier apokalyptischen Reiter" - Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett und Christopher Hitchens - eröffneten einen aggressiven, stürmischen Angriff auf die Religion. Während der „neue Atheismus" die strenge Sachanalyse eher auf die leichte Schulter nimmt, brilliert er im Einsatz von Rhetorik. Die Religion wird als in sich und genuin gefährlich, giftig und böse dargestellt. Es sei völlig ausgeschlossen, dass Religion auch nur ein oder zwei erlösende Merkmale haben könnte. Dieser aggressive und geringschätzige Ansatz deckt sich auf einer tiefen, vielleicht sogar unterbewussten Ebene mit den Ängsten vieler Säkularisten in der westlichen Zivilisation. In jedem religiösen Menschen schlummert ein potentieller Terrorist. Schaffen wir die Religion ab, und die Welt wird ein sichererer Ort sein.

Woher kommt dieser erbitterte Zorn? Zumindest teilweise ist er wohl damit zu erklären, dass sich die Religion im Westen nach wie vor hartnäckig weigert auszusterben, obwohl die großen Säkularisten der jüngeren Vergangenheit ihr ebendieses Schicksal prophezeit haben. Ich bin in den 1960er Jahren aufgewachsen, und damals gehörte es zum tradierten Wissen der Epoche, dass die Religion keine Zukunft hatte. Die Tage ihres gesellschaftlichen Einflusses waren gezählt; und als glaubwürdige Weltanschauung war sie „der geplatzte Traum einer toten Zeit" (Matthew Arnold). Dass sie neuerdings und vor allem in den Vereinigten

Staaten wieder auflebt, hat Atheisten und Säkularisten alarmiert. Ein gutes Beispiel für diese Besorgnis findet sich in einer kurzen Ansprache des antireligiösen Schriftstellers Ian McEwan zum 30. Jahrestag der Veröffentlichung von Richard Dawkins' *Das egoistische Gen* (*The Selfish Gene*, 1976).[1] McEwan spricht über seine Verwunderung angesichts des Wiederauflebens der Religion und die dringende Notwendigkeit, sie wieder an den ihr gebührenden Platz zu befördern - das heißt für McEwan in die private Gedankenwelt rückwärtsgewandter Individuen, die geflissentlich von allen öffentlichen Plätzen fernzuhalten sind.

Es ist schon viel geschrieben worden über den „neuen Atheismus", seine philosophischen Irrtümer, seinen voreingenommenen Blick auf die Geschichte, seinen überaus selektiven und tendenziösen Umgang mit den Fakten, seine verzerrte Wahrnehmung der Religion und die Unstimmigkeiten seiner Argumentation.[2] Im vorliegenden Beitrag möchte ich einen Aspekt des „neuen Atheismus" untersuchen, der noch nicht die verdiente Aufmerksamkeit erhalten hat: nämlich die Tatsache, dass er sich auf die Naturwissenschaften als einzig tragfähige Wahrheitsgrundlage beruft - eine Haltung, die weithin als „Szientismus" bekannt ist[3] -, und die damit einhergehende Ablehnung des religiösen Glaubens als eines Aberglaubens ohne jegliche Evidenz. Demnach verlange die Wissenschaft keinerlei Glaubensbekenntnis; ihre Betonung der Wahrheit sei vielmehr der Feind des Glaubens. Wie entscheidend wichtig Treu und Glauben bei der wissenschaftlichen Urteilsfindung sind, wird einfach aus dem Gesamtbild wegretuschiert.[4] Obwohl dieses Thema auch in den Büchern von Harris und Hitchens ein rhetorisches Echo findet, wird es doch vor allem bei Dawkins und Dennett am ausführlichsten diskutiert. Im Folgenden werde ich einige Aspekte dieses verblüffenden Phänomens - dass nämlich die Wissenschaft als Waffe gegen die Religion eingesetzt wird - einer näheren Untersuchung unterziehen und auf ihre intellektuelle Legitimität hin überprüfen.

Religion und wissenschaftliche Erklärung

Für die neuen Atheisten stellt das Christentum einen antiquierten Erklärungsansatz dar, den man im modernen Wissenschaftszeitalter getrost in Rente schicken kann. In einer dieser so herrlich unbedarften Aussagen, die einen großen Teil seiner Argumentation gegen die Religion ausmachen, erzählt uns Christopher Hitchens, die Religion habe seit der Erfindung des Fernrohrs und des Mikroskops „keinerlei wichtige Erklärungen mehr zu bieten."[5] Ein netter kleiner Satz, der, wenn er von einer entsprechenden Anzahl anderer ebenso unhaltbarer kleiner Sätze begleitet wird, sogar fast den Anschein eines bewiesenen Arguments zu erwecken vermag. Aber ist es mehr als das?

In seiner brillant begründeten Kritik am neuen Atheismus amüsiert sich der britische Kulturkritiker Terry Eagleton darüber, dass es Leute gibt, die die Religion für eine altmodische Erklärungstheorie halten. „Das Christentum war

nie in erster Linie als Erklärung für irgendetwas gedacht. Das ist ungefähr so, als wollte man sagen, dass wir dank der Erfindung des elektrischen Toasters auf die Lektüre von Tschechow verzichten könnten." Wer glaubt, die Religion sei ein „stümperhafter Versuch, die Welt zu erklären", steht auf derselben intellektuellen Ebene wie jemand, der glaubt, Ballett sei „ein stümperhafter Versuch, den Bus zu erwischen."[6]

Dawkins stellt die Religion als etwas Irrationales dar, das überhaupt keine Erklärungsfunktion erfüllt. Ihre Hauptfunktion bestehe darin, den wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt zu behindern. Allerdings hat es Dawkins versäumt, sich mit den detaillierten Diskussionen über die Eigenart der wissenschaftlichen Erklärung vertraut zu machen, die in der jüngeren wissenschaftsphilosophischen Debatte so wichtig geworden sind. Er scheint mit einem rein kausalen Erklärungskonzept zu arbeiten und übersieht dabei zwei weitere wichtige Modelle der wissenschaftlichen Erklärung - nämlich den „Schluss auf die beste Erklärung" und die „vereinheitlichende Erklärung".[7] Beiden liegt, wenn auch mit leichten Unterschieden, die Auffassung zugrunde, dass „Erklärung" als etwas gedacht werden kann, das einen Kontext liefert, in den die Beobachtung sich einordnen lässt.

Man kann sagen, dass eine Theorie Beobachtungen „erklärt", wenn sie die Möglichkeit bietet, sie zueinander in Beziehung zu setzen oder in einen größeren Kontext einzuordnen, der sie als aufeinander bezogen erkennbar macht. Die reiche Ontologie der christlichen Tradition bietet fraglos einen solchen Erklärungsrahmen, das heißt ein theoretisches Gerüst, innerhalb dessen Beobachtung und Erklärung der Welt in einen Zusammenhang gebracht werden können. Wie Bernard Lonergan einst deutlich gemacht hat: „Gott ist der uneingeschränkte Akt des Verstehens, die ewige Verzückung, die in jedem archimedischen Heureka-Schrei aufblitzt."[8] In deutlichem Kontrast hierzu scheint Dawkins hingegen einen wissenschaftlichen Positivismus zu vertreten, wie man ihn eigentlich eher aus dem späten 19. denn aus dem 21. Jahrhundert kennt, indem er den Begriff der religiösen Erklärung nicht auf argumentativem, sondern auf definitorischem Wege ausschließt.[9]

Universaler Darwinismus

Eines der zentralen Themen, das bei Dawkins wie auch bei Dennett entfaltet wird, ist die Auffassung, der Darwinismus sei eine universale Theorie, die weit mehr als nur Entwicklungen innerhalb des biologischen Bereichs zu erklären vermag. Religion, so argumentieren beide, könne innerhalb eines darwinistischen Kontexts abgehandelt werden. Sie lasse sich leicht als „Nebenprodukt" oder „Fehlfunktion eines eigentlich nützlichen Mechanismus" verstehen.[10] Warum aber glaubt Dawkins, dass die Religion nach den Vorgaben eines darwinistischen Modells erklärt werden kann? Seine Analyse stützt sich auf „allgemeine Prinzipien" der Religion[11], die er Sir James Frazers *Der goldene Zweig*, einem höchst

impressionistischen Frühwerk der Anthropologie, entnimmt, das 1890 erstmals erschienen ist.[12] Auf den ersten Blick wirkt diese Strategie überaus rätselhaft. Warum stützt Dawkins seine Theorie über die Ursprünge der Religion auf die Kernaussagen eines Buchs, das inzwischen gut über hundert Jahre alt und weitgehend überholt ist? Wollte er sich nicht eigentlich zum aktuellen Stand der Dinge äußern?

Doch schon recht bald stellt sich heraus, dass Dawkins Frazers Religionstheorie unbedingt benötigt, um seinen Stich zu machen. Frazers Auffassung, die Religion lasse sich auf ein einzelnes, allgemeines Merkmal zurückführen, bietet Dawkins die Möglichkeit, eine darwinistische Erklärung zu präsentieren. Dadurch, dass er die Religion als etwas darstellt, das allgemeine Merkmale aufweist, macht er sie zu einem Phänomen, das darwinistisch analysiert und mithin verkürzt erklärt werden kann. „Allgemeine Eigenschaften einer Spezies verlangen nach einer darwinistischen Erklärung."[13]

Viele Anthropologen führen Frazer heute jedoch als ein Beispiel dafür an, wie man die Religion nicht erforschen soll. Religion weist eben nicht jene „allgemeinen Merkmale" auf, die für Dawkins' bevorzugten Ansatz erforderlich wären und die in den Werken spätviktorianischer Anthropologen irrtümlich für axiomatisch gehalten wurden. Frazers strategische Annahme von der „wesentlichen Gleichheit der Hauptbedürfnisse des Menschen überall und zu allen Zeiten" mag zwar gut in Dawkins antireligiöse Agenda passen, passt aber nicht zu den Fakten. Man kann sich nur wundern, dass *Der Gotteswahn* überholte Annahmen aus dem 19. Jahrhundert anführt, um im 21. Jahrhundert einen Stich gegen die Religion zu machen.

Alister E. McGrath, geb. 1953 in Belfast, Nordirland, ist ein einstiger Atheist, der zunächst Naturwissenschaften an der Universität Oxford studierte, aber dann zum Studium der christlichen Theologie wechselte. Er war lange Jahre Professor für Historische Theologie, bevor er am King's College in London einen theologischen Lehrstuhl übernahm, der es ihm ermöglichte, über den Platz der Theologie im Leben der Kirche nachzudenken. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher über Fragen der christlichen Theologie, darunter auch vielverwendete Lehrbücher. Veröffentlichungen auf Deutsch u.a.: Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung (1997/2007); Naturwissenschaft und Religion (2001); Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus (2008); Theologie – was man wissen muss (2010). Anschrift: Department of Education & Professional Studies, King's College London, Franklin-Wilkins Building (Waterloo Bridge Wing), Waterloo Road, London SE1 9NH, Großbritannien. E-Mail: Alister.mcgrath@kcl.ac.uk.

Das Mem

Die Idee des „Mems" hat Richard Dawkins zum ersten Mal 1976 ausgeführt. Gegen Ende seines Buchs *Das egoistische Gen* legt er dar, es bestehe eine grundlegende Analogie zwischen biologischer und kultureller Evolution: Beide erfordern einen Replikator. Im Fall der biologischen Evolution ist dieser Replikator das Gen; im Fall der kulturellen Evolution ist es eine hypothetische Entität, die Dawkins als „Mem" bezeichnet.[14]

Für Dawkins ist die Vorstellung von Gott vielleicht das beste Beispiel für ein solches Mem. Die Menschen glauben nicht an Gott, weil sie lange und gründlich

über dieses Thema nachgedacht haben, sondern weil sie von einem mächtigen Mem infiziert worden sind, das ihnen irgendwie ins Hirn „gesprungen" ist. Das Gott-Mem funktioniert besonders gut, weil es „in der von der menschlichen Kultur geschaffenen Umwelt einen hohen Überlebenswert oder eine hohe Ansteckungsfähigkeit besitzt"[15]. Später wird diese Idee im Rahmen einer Bildlichkeit weiterentwickelt, die Gott als „Virus" darstellt. Beabsichtigt und erreicht wird in beiden Fällen, dass die intellektuelle Legitimität des Gottglaubens als Wahnvorstellung diskreditiert wird. Das Gott-Mem oder Gott-Virus ist einfach nur in hohem Maße ansteckend. Sein Überleben hat nichts mit seinem Wahrheitsgehalt zu tun.

Der eigentliche Streitpunkt ist hier gar nicht die Religion, sondern die Frage, ob das Mem tatsächliche eine brauchbare wissenschaftliche Hypothese ist, solange es (um nur die offensichtlichsten Probleme zu nennen) gar keine klare operative Definition eines Mems und kein überprüfbares Modell dafür gibt, wie Meme die Kultur beeinflussen und warum die üblichen Selektionsmodelle nicht greifen, solange eine generelle Tendenz besteht, die bereits etablierten, ausgeklügelten sozialwissenschaftlichen Modelle für den Informationstransfer zu ignorieren und solange die Erklärung der Kraft der Meme in so hohem Maße aus Zirkelschlüssen besteht.

Später dann haben sowohl Dennett als auch Dawkins die Idee der Meme wiederaufgegriffen, als handele es sich hierbei bereits um eine fest etablierte wissenschaftliche Erkenntnis, und die unbequeme Tatsache, dass der Mainstream der Wissenschaftsgemeinde diese Idee als eher unseriöse Randerscheinung betrachtet, ganz einfach unerwähnt gelassen. Das „Mem" wird dargestellt, als wäre es eine tatsächlich existente Größe mit gewaltigem Erklärungspotential im Hinblick auf die Ursprünge der Religion. Dawkins ist sogar in der Lage, auf der Grundlage seiner persönlichen Überzeugungen eine eigene Terminologie mit Wörtern wie „Memplex" zu entwickeln. Die intellektuelle Grundlegung des neuen Atheismus ist stark von der fragwürdigen Idee des Mems abhängig geworden, was im Hinblick auf diesen vermeintlich „wissenschaftlichen" Zugang zum Atheismus fatale Konsequenzen hat.

Warum dieser Zugang so problematisch ist, lässt sich an einem Zitat aus *Der Gotteswahn* gut veranschaulichen. Mit der für ihn typischen Kühnheit spricht Dawkins hier von der „Tatsache, dass Meme [...] manchmal sehr originalgetreu weitergegeben werden".[16] Was hier als wissenschaftliche Tatsache daherkommt, ist in Wirklichkeit eine Glaubensaussage. Dawkins formuliert eine Beobachtung in seiner eigenen theoretischen Sprache, die in der Wissenschaftsgemeinde sonst nirgends gesprochen wird. Besagte Beobachtung ist die, dass Ideen von einem Individuum, einer Gruppe oder einer Generation zur nächsten weitergegeben werden können; in seiner theoretischen Interpretation dieser Beobachtung - die hier einfach als Tatsache dargestellt wird - schreibt Dawkins einer Entität Originaltreue zu, die von den meisten für gar nicht existent gehalten wird. Wir sehen hier ein Beispiel für das, was die meisten ihrer Kritiker für eine der größten Schwächen der Memetik halten: Ihre „Errungenschaften" bestehen einfach darin,

dass eine Reihe bekannter Phänomene mit einer memetischen Terminologie neu beschrieben werden.

Überdies kann man weder von Ideen noch von kulturellen Artefakten vernünftigerweise sagen, dass sie ein Code zum Selbstzusammenbau sind oder einen solchen beinhalten. Sie sind keine „Replikatoren", wie es die von Dawkins und Dennett vorgestellten Deutungen der kulturellen Weitergabe und Entwicklung voraussetzen.[17] Da es für diese Entitäten keinen zwingenden wissenschaftlichen Beweis gibt, haben manche scherzhaft - wenn auch nicht ohne guten Grund - vermutet, dass es vielleicht sogar ein Mem für den Glauben an Meme geben könnte.

Als einen bezeichnenden Hinweis dafür, dass es dem „Mem" nicht gelungen ist, akademische Unterstützung zu finden, ließe sich die Geschichte des Online-Magazins *Journal of Memetics* anführen, das 1997 - als die kulturelle Plausibilität des Mems wohl ihren Zenit erreicht hatte - gegründet wurde. 2005 stellte das Journal sein Erscheinen ein. Warum? Die Antwort liegt in der verheerenden Kritik am Begriff des Mems, die im letzten Band dieser glücklosen Zeitschrift veröffentlicht wurde.[18] Dr. Bruce Edmonds kritisierte den Begriff der Memetik in zwei grundlegenden Punkten und machte damit ihre Ansprüche auf Plausibilität in der Wissenschaftsgemeinde zunichte:

1. Der fundamentale Grund für das Scheitern der Memetik liegt in der Tatsache, dass sie „kein Erklärungs- oder Vorhersagepotential eingebracht hat, das nicht auch ohne die Gen-Mem-Analogie verfügbar gewesen wäre." Mit anderen Worten, die Memetik hat keinen „Mehrwert" im Sinne einer wirklich *neuen* Deutung von Phänomenen beigesteuert.
2. Die memetische Forschung ist als eine „extrem abstrakte und überambitionierte theoretische Diskussion" charakterisiert worden. Edmonds greift in seiner Einzelkritik bestimmte unrealistische und überambitionierte Ansätze heraus, die häufig bereits im Vorfeld der eigentlichen Beweisführung entwickelt werden, „um einige unendlich komplexe Phänomene wie etwa die Religion zu ‚erklären'." Für viele der eher fanatischen Memetik-Befürworter ist aber genau das ihre Daseinsberechtigung - das Ziel, den Glauben an Gott einfach wegzuerklären.

Edmonds scharfsinnige Abrechnung mit dem Mem endet mit einer Art Todesanzeige: Die Memetik „war ein kurzlebiger Trend, dessen Wirkung eher verdunkelnd als erhellend gewesen ist. Ich fürchte, dass man die Memetik als eigenständige Disziplin nicht sehr vermissen wird."

Die Bedeutung dieser Beobachtung liegt auf der Hand. Wie wir schon früher erwähnt haben, berufen sich zwei der maßgeblichen Werke des neuen Atheismus auf das „Mem" als wesentlichen Bestandteil ihres Versuchs, den Glauben an Gott mit wissenschaftlichen Argumenten wegzuerklären (die meisten Wissenschaftler würden von einer „reduktiven Erklärung" sprechen). Doch der Begriff des Mems erweist sich als in hohem Maße spekulativ und, was die Evidenz betrifft, als signifikant unterdeterminiert. Es bleibt abzuwarten, welche Konsequenzen es langfristig haben wird, dass die atheistischen Apologeten alles auf die eine Karte

eines „kurzlebigen Trends" setzen (Edmonds). Für den Moment wollen wir einfach nur festhalten, dass der Begriff des Mems ein intellektuelles Kuriosum zu sein scheint, das nur innerhalb des „neuen Atheismus" ernst genommen wird.

Die Metaphysik der Wissenschaft

Sowohl Dawkins als auch Dennett vertreten die Ansicht, dass die Naturwissenschaften metaphysische und insbesondere religiöse Verbindlichkeiten ausschließen. Hier haben wir natürlich ein Problem. Korrekt und legitim angewandt, ist die wissenschaftliche Methode in religiöser Hinsicht neutral - das heißt, dass sie religiöse Glaubensinhalte weder stützt noch kritisiert. Das bedeutet, dass wissenschaftliche Atheisten die Wissenschaft in eine bestimmte Richtung drängen müssen, um ihr Kerndogma von der Widerlegung der Religion durch die Wissenschaft aufrechtzuerhalten. Und da die wissenschaftliche Methode ganz eindeutig nicht zum Atheismus führt, müssen diejenigen, die die Wissenschaft zur Verteidigung des Atheismus heranziehen wollen, eine ganze Reihe nicht-empirischer metaphysischer Vorstellungen in ihre Deutung der Wissenschaft hineinschmuggeln und hoffen, dass niemand diesen intellektuellen Taschenspielertrick bemerkt.

Wir können diesen Punkt mithilfe der vor wenigen Jahren erschienenen Studie *The Music of Life* (2006) des bekannten Oxforder Systembiologen Denis Noble veranschaulichen.[19] Noble lädt uns ein, die metaphysischen Implikationen eines Abschnitts aus Dawkins' *Das egoistische Gen* (1976) zu betrachten. Die Gene werden hier als eigenständige Akteure dargestellt, die sowohl ihr als auch unser Schicksal kontrollieren.[20]

„[Gene] drängen [...] sich in riesigen Kolonien, sicher im Innern gigantischer, schwerfälliger Roboter, hermetisch abgeschlossen von der Außenwelt; sie verständigen sich mit ihr auf gewundenen, indirekten Wegen, manipulieren sie durch Fernsteuerung. Sie sind in dir und in mir, sie schufen uns, Körper und Geist, und ihr Fortbestehen ist der letzte Grund unserer Existenz."

Was in diesem Absatz lässt sich anhand von Beobachtungen beweisen, und was ist metaphysische Spekulation? Noble weist darauf hin, dass die empirisch überprüften Fakten in dieser Aussage sich auf die kurze Erklärung beschränken, die Gene seien „in dir und in mir". Der Rest ist reine Spekulation. Metaphysische Annahmen werden dem Leser als wissenschaftlich überprüfte Fakten untergeschoben. Die Wissenschaft wird unmerklich zur Ideologie. Noble schreibt Dawkins Prosa sodann auf spielerische Weise um und schmuggelt diesmal einen komplett anderen Satz an metaphysischen Annahmen hinein.[21]

„[Gene] drängen [...] sich in riesigen Kolonien, im Innern hochintelligenter Wesen eingeschlossen, geformt von der Außenwelt; sie verständigen sich durch komplexe Prozesse, durch die blindlings, wie von Zauberhand, Funktion entsteht. Sie sind in dir und in mir; wir sind das System, das ihren Code lesbar macht; und ihr Fortbestehen

hängt ganz und gar von der Freude ab, die wir empfinden, wenn wir uns reproduzieren. Wir sind der letzte Grund ihrer Existenz."

So gelesen sind die Menschen Herren der Situation. Wir sind aktiv, die Gene sind passiv. Dawkins' Standpunkt wurde metaphysisch auf den Kopf gestellt.

Was aber ist an Nobles Diskussion wissenschaftlich? Wie in der ersten Version ist das Einzige, das sich durch Evidenz bestätigen lässt, die Aussage, Gene seien „in dir und in mir". Der Rest ist Spekulation und entzieht sich der empirischen Überprüfung. Dawkins und Noble sehen die Dinge ganz und gar unterschiedlich. Sie können nicht beide recht haben. Beide schmuggeln eine Reihe ganz unterschiedlicher metaphysischer Annahmen in ihren Text hinein. Doch ihre Aussagen sind „in empirischer Hinsicht gleichwertig". Mit anderen Worten, was die Begründbarkeit ihrer Aussage durch Beobachtung und experimentelle Beweise angeht, sind sie gleichauf. Wer von beiden hat also recht? Wie können wir entscheiden, welche Aussage unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten vorzuziehen ist? „Niemand", so Noble, „scheint in der Lage, sich ein Experiment vorzustellen, das einen empirischen Unterschied zwischen ihnen nachweisen könnte." Das eigentliche Problem im Bereich von Wissenschaft und Religion sind die eingeschmuggelten metaphysischen Annahmen der Atheisten, die die Wissenschaften selbst weder fordern noch legitimieren. Das ist keine Wissenschaft; das ist eine subversive Manipulation der Wissenschaft.

Schlussfolgerung

Über den Gebrauch der Wissenschaft als einer Waffe gegen die Religion in den kanonischen Schriften des „neuen Atheismus" wäre noch viel mehr zu sagen. Dawkins und Dennett sind noch ganz und gar der überholten Vorstellung verhaftet, dass Wissenschaft und Religion in einem permanenten Konflikt liegen - eine Denkweise, die häufig als „Konfliktthese" bezeichnet und inzwischen von Wissenschaftshistorikern weitgehend als inakzeptabel betrachtet wird.[22] Dawkins allerdings hält so hartnäckig an diesem veralteten Konfliktmodell fest, dass er sich davon zu einigen sehr unklugen und unhaltbaren Urteilen hinreißen lässt - einschließlich der lächerlichen Vorstellung, dass das Verhalten von Wissenschaftlern, die an ein positives Arbeitsverhältnis zwischen Wissenschaft und Religion glauben oder sich um ein solches bemühen, mit der Appeasement-Politik verglichen werden könne, die der britische Premierminister Neville Chamberlain gegenüber Adolf Hitler in Anwendung brachte.[23] Eine lächerliche Behauptung, ähnlich wie Dawkins' jüngere Aussage, wonach der Kreationismus in seiner intellektuellen und moralischen Verderbtheit mit der Leugnung des Holocaust verglichen werden könne.[24] Das Gelächter, das diese Behauptung ausgelöst hat, legt den Gedanken nahe, dass der „neue Atheismus" manchmal in einer Phantasiewelt zu leben scheint, die von der wirklichen Welt ringsum isoliert ist.

Trotz der eingeschränkten Möglichkeiten hoffe ich, dass diese kurze Auseinandersetzung mit der absurden Idee, die Wissenschaft als Waffe gegen die Religion ins Feld zu führen, von Nutzen sein wird. Es ist wichtig, die philosophischen,

historischen und - darf ich es sagen? - *wissenschaftlichen* Fehler zu identifizieren und zu verstehen. Die „neue atheistische" Rhetorik hängt in nicht geringem Ausmaß davon ab, dass ihr Publikum nicht aus erster Hand mit religiösen Überzeugungen und Praktiken vertraut ist und dass es an Berufskollegen fehlt, die ihren Glauben artikulieren. Eine der wichtigsten Lektionen, die wir aus dem „neuen Atheismus" lernen müssen, ist vielleicht die, dass wir religiöse Wissenschaftler brauchen, die bereit und in der Lage sind, ihren Glauben im Austausch mit ihren Kollegen zu verteidigen und vor allem zu erklären.

[1] Ian McEwan, *A Parallel Tradition*, in: The Guardian, 1. April 2006.

[2] Einige hervorragende aktuelle Beispiele nennt Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven, CT 2009; vgl. auch Karen Armstrong, *The Case for God*, New York 2009. Meine eigene Kritik an Dakwins findet sich in Alister E. McGrath/Joanna C. McGrath, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, London 2007 (dt.: *Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*, Asslar 2008).

[3] Eine gute Untersuchung bietet Mikael Stenmark, *Scientism: Science, Ethics and Religion*, Aldershot 2001.

[4] Vgl. z.B. Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, New York 1964.

[5] Christopher Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007, 337.

[6] Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution*, aaO., 7.

[7] Vgl. z.B. Thomas Bartelborth, *Explanatory Unification*, in: Synthese 130 (2002), 91-108; Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, London ^{2}2004.

[8] Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, New York ^{2}1958, 684 (dt.: *Die Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Cuxhaven 1995).

[9] Auf diesen Punkt bin ich 2009 in meinen Gifford-Vorlesungen eingegangen, vgl. Alister E. McGrath, *A Fine Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology*, Louisville, KY 2009.

[10] Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin ^{9}2007, 263. Eine detailliertere Auseinandersetzung mit diesem Aspekt bei Dawkins und Dennett findet sich in meinem Beitrag *The ideological uses of evolutionary biology in recent atheist apologetics*, in: Denis R. Alexander/Ronald L. Numbers (Hg.), Biology and Ideology from Descartes to Dawkins, Chicago 2010, 329-352.

[11] Dawkins, *Der Gotteswahn*, aaO., 263.

[12] Vgl. Eric Csapo, *Theories of Mythology*, Oxford 2005, 36-43.

[13] Dawkins, *Der Gotteswahn*, aaO., 230.

[14] Richard Dawkins, *Das egoistische Gen*, ergänzte und überarb. Neuaufl., Heidelberg u.a. 1994, 308f. Eine detaillierte Diskussion bietet Alister E. McGrath, *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*, Oxford 2004, 119-138.

[15] Dawkins, *Das egoistische Gen*, aaO., 310.

[16] Dawkins, *Der Gotteswahn*, aaO., 274.

[17] Eine detaillierte Analyse der Schwierigkeiten bietet Liane M. Gabora, *Ideas are not replicators but minds are*, in: Biology and Philosophy 19 (2004), 127-143.

[18] Bruce Edmonds, *The revealed poverty of the gene-meme analogy - why memetics per se has failed to produce substantive results*, Januar 2005, Internet: www.cfpm.org/jom-emit/2005/vol9/edmonds_b.html (abgerufen am 10. Februar 2009).

[19] Denis Noble, *The Music of Life: Biology Beyond the Genome*, Oxford 2006.

[20] Dawkins, *Das egoistische Gen*, aaO., 51.

[21] Noble, *Music of Life*, aaO., 13.

[22] Systematisch entlarvt wird dieses Modell bei Ronald L. Numbers (Hg.), *Galileo Goes to Jail and Other Myths About Science and Religion*, Cambridge, MA 2009.

[23] Dawkins, *Der Gotteswahn*, aaO., 95ff.

[24] Vgl. Richard Dawkins, *The Greatest Show on Earth*, London 2009.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Warum sich der Theismus im Zeitalter der Wissenschaft weiterentwickeln muss

Philip Clayton

Niemand scheint zu bemerken, dass sich der Kontext für das Sprechen über den Gottesglauben völlig verändert hat.

Es besteht kein Zweifel daran, dass sich das menschliche Dasein in der Welt grundlegend gewandelt hat. Fast wöchentlich präsentiert die Wissenschaft uns neue Erkenntnisse über den Kosmos, die Biosphäre, den menschlichen Körper und das menschliche Gehirn. Die Technologie, der berühmteste Sprössling der Wissenschaft, beeinflusst praktisch jede Dimension der menschlichen Existenz, und die explosionsartige Entwicklung des Internets hat - auf Gedeih und Verderb - damit begonnen, die erste wirklich globale Gemeinschaft zu schaffen. De facto bleibt kein Teil der Erdoberfläche, der Ozeane oder der Atmosphäre von der Hand des Menschen unberührt.

Es sollte mithin nicht überraschen, dass sich auch der Deutungshorizont für den Glauben an Gott radikal verändert hat.[1] Doch die Theologen begreifen erst nach und nach, wie tief diese Veränderungen gehen. Vielleicht ist es an der Zeit, sich den Tatsachen zu stellen: Die alten Schlachtlinien und viele der durch diese Schlachtlinien bedingten Abgrenzungen interessieren die meisten Menschen nicht mehr wirklich. In diesem Sinne *sollte* der neue Atheismus uns wachrütteln. Mag sein, dass die neuen Atheisten an sich gar nicht interessanter sind als die verschiedenen Fundamentalismen, die den Anspruch erheben, nur sie könnten die „wahre Religion" heute noch retten. Doch das, was sich da aus der jüngsten Debatte herausschält, ist ein radikal veränderter Kontext des Nachdenkens über den Glauben an Gott.

Jahrelang habe ich mich gegen diese Schlussfolgerung gewehrt. Von Wolfhart

Pannenberg, dem vielleicht anspruchsvollsten und enzyklopädischsten systematischen Theologen des späten 20. Jahrhunderts, in den strengen Regeln der historischen und philosophischen Theologie geschult, verschloss ich die Augen davor, dass die Standards der akademischen Theologie an Boden verloren. Wenn wir die sorgfältig erarbeiteten Unterscheidungen der Vergangenheit aufgeben, so dachte ich damals, wenn wir die technischen Begriffe der griechischen, lateinischen und deutschen Debatten vernachlässigen, wie können wir dann ernsthaft Theologie betreiben? Populäre Schriftsteller - jene Ordensleute und Publizisten, die derzeit von einem Millionenpublikum gelesen werden - kümmern sich in der Regel wenig um die technischen Debatten; sie bieten neue und unerprobte Wege an, die christliche Identität in der Gegenwartswelt zu begreifen. Sollten wir weiter im großen alten Stil Theologie betreiben und Gott mithilfe der traditionellen Kategorien definieren und verteidigen?

Im Folgenden werde ich diese Frage mit einem entschiedenen „Nein!" beantworten. Die Fragen und Themen, die heute Millionen von Menschen beschäftigen, *müssen* von intelligenten Wissenschaftlern aufgegriffen werden, die von der christlichen Tradition geprägt und ihr zutiefst verpflichtet sind. Wenn wir unser Verständnis von Gott und Christentum nicht auf die neuerdings aufgeworfenen Fragen anwenden können, dann liegt das vielleicht nicht nur an den neuerdings aufgeworfenen Fragen.

Auf den folgenden Seiten werde ich skizzieren, welche Bedeutung die Begriffe „Atheismus" und „Theismus" in unserem neuen Zeitalter erhalten haben. Dabei soll die Wissenschaft mein primärer Diskussionspartner sein. Man könnte genauso gut von neuen sozialen oder ethischen Fragen, von der Technologie, von gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen, vom Kontext des religiösen Pluralismus oder der zeitgenössischen Philosophie ausgehen. Der entscheidende Punkt ist überall derselbe: Das Sprechen von Gott ist nach wie vor relevant, doch die *Art*, wie wir Gott begreifen, muss sich grundlegend ändern, wenn sie den Männern und Frauen in der heutigen Welt noch etwas bedeuten soll.

Warum die traditionellen Kategorien an Boden verlieren

Ich sage nicht, dass alle theologischen Aussagen über Gott überflüssig geworden sind, im Gegenteil. Doch die traditionellen Kategorien, mit denen Gott beschrieben wurde, verlieren an Halt. Das heißt nicht, dass all diese traditionellen Unterscheidungen falsch gewesen wären. Vielleicht sind die vorherrschenden Kategorien der Patristik - ihr Vertrauen in Substanzmetaphysik, hellenistische Philosophie und die allgegenwärtigen Lehren von Plato und Aristoteles - tatsächlich die Kategorien, mit denen sich Gott am besten begreifen lässt. Vielleicht. Andererseits trifft es nicht selbstverständlich zu, dass die patristische Philosophie das beste oder gar das einzige Gerüst ist, innerhalb dessen sich das theologische Nachdenken heutzutage vollzieht. Und selbst wenn sie es wäre (was ich bezweif-

le), müsste noch einiges an Übersetzungsarbeit geleistet werden, um diese theologischen Einsichten in zeitgenössischen Kategorien auszudrücken. Im Laufe eines solchen Prozesses werden wir, das möchte ich allerdings zu bedenken geben, vermutlich herausfinden, dass einige (oder sogar viele) dieser zeitgenössischen Kategorien in mancher Hinsicht angemessener sind als die, die wir geerbt haben.

Nehmen wir nur drei Beispiele. Der Begriff der Substanz (*substantia* oder *ousía*) war im patristischen Zeitalter, während der gesamten scholastischen Periode bis ins Spätmittelalter und in die frühe Neuzeit hinein eine vorherrschende philosophische Kategorie. Seit der Geburtsstunde der modernen Wissenschaft um 1600 herum hat die Wissenschaft diese Kategorie jedoch de facto nicht mehr benutzt; es scheint nämlich, dass eine auf dem Substanzbegriff basierende Metaphysik oder Philosophie der Natur sich nicht mit den Methoden und Schlussfolgerungen der Physik, Chemie und Biologie vereinbaren lässt. Viele haben die Auffassung vertreten, dass eine Metaphysik, die auf der Kategorie der Substanz basiert - im Sinne einer selbstidentischen Entität, die sich über einen bestimmten Bestand an wesentlichen Eigenschaften definiert, die diesem Ding notwendigerweise zu allen Zeiten zugehören und es zu dem machen, was es ist - sich (unter anderem) nicht verträgt mit der Verschmelzung von Zeit und Raum in der Relativitätstheorie, dem Standardmodell der Elementarteilchenphysik, der Quantenfeldtheorie, emergenten chemischen Eigenschaften, der Erforschung offener Systeme in der Evolutionsbiologie, der eher fließenden Phänotyp-Genotyp-Unterscheidung, die der modernen Genetik zugrunde liegt, und der neurophysiologischen Behandlung von Personen im Licht der neuronalen Korrelate des Bewusstseins. Zugegeben: Autoren wie William Hasker haben versucht, die Vorstellung von einer emergenten Person mit der Substanzmetaphysik zu verschmelzen, indem sie darauf hinwiesen, dass, wenn die Qualitäten der Person und der Selbstbewusstheit letztlich aus dem natürlichen Prozess emergieren, die Kategorie der mentalen Substanz dann mit ihnen zusammen emergiert.[2] Doch solche Versuche, die alte Substanzkategorie mit den neuesten Ergebnissen der Biologie und Neurowissenschaft zu vereinbaren, sind eher geeignet, die Spannungen zu betonen als ihre Kompatibilität zu beweisen oder sie miteinander in Einklang zu bringen.

Philip Clayton hat ein doppeltes Doktorat in Theologie und Philosophie von der Yale University inne. Er ist Professor an der Claremont School of Theology in Kalifornien, mit zusätzlichen Lehrverpflichtungen in Religion und Philosophie an der Claremont Graduate University. Veröffentlichungen auf Deutsch u.a.: Rationalität und Religion (1992); Das Gottesproblem, Bd.1, Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie (1996); Die Frage nach der Freiheit: Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt (2007); Emergenz und Bewusstsein: Evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus (2008). Sein Blog ist zu finden unter www.PhilipClayton.net. Anschrift: Claremont School of Theology, 1325 N College Ave, Claremont, CA 91711 USA. E-Mail:pclayton@cst.edu.

Wie steht es um die Kategorie der Person? Wir wissen, dass die klassische trinitarische Formel *una Substantia, tres Personae* (eine Wesenheit oder Substanz, drei Personen) den lateinischen Begriff der *persona* voraussetzte, der seinerseits

vom griechischen *prosopon* abgeleitet war - der Bezeichnung für die Maske, die ein Schauspieler trug, um die „Person" zu kennzeichnen, die er in einem bestimmten Theaterstück spielte.[3] In der Neuzeit jedoch hat sich der Begriff des Personseins in grundlegend unterschiedliche Richtungen entwickelt. Auch wenn substanzbasierte Theorien des Personseins sich infolge des kartesianischen Substanzdualismus im 17. Jahrhundert einer gewissen Beliebtheit erfreuten, gerieten derartige Ansichten schnell in Verruf. Leibniz verband Personen mit Monaden; für Spinoza konnten Personen nur Weisen der einen Substanz mit kontingenten Eigenschaften sein; der deutsche Idealismus benutzte das Phänomen der Selbstbewusstheit als entscheidendes Merkmal von Personen; die Bostoner Personalisten versuchten, wenn auch mit begrenztem Erfolg, auf der Basis des Personbegriffs eine Ontologie zu konstruieren; Freud und seine Anhänger brachten das Personsein eher mit Selbsttäuschung und unbewussten Motivationen als mit bewusstem, autonomem und zielstrebigem Handeln in Verbindung; und im 20. Jahrhundert spielten soziale Theorien des Personseins eine weitaus dominantere Rolle. In gewisser Hinsicht sind die radikalen Aussagen der Poststrukturalisten und Postkolonialisten, wonach der Begriff der Person insgesamt ein soziales Konstrukt ist, nur die letzten Ausläufer einer Skepsis hinsichtlich der Angemessenheit der traditionellen Personbegriffe, die in der westlichen Philosophie 200 Jahre oder länger präsent gewesen ist. Man würde heute wohl schwerlich einen Philosophen finden, der die Auffassung vertritt, die Probleme der menschlichen Identität und Personheit ließen sich mit dem griechischen *prosopon* oder dem Verweis auf die Kategorie der Substanz auch nur annähernd lösen!

Betrachten wir als letztes Beispiel die Gott-Welt-Beziehung. Müßig zu sagen, dass die Wissenschaft der Gegenwart wenig mit Aristoteles' säuberlich geordneter Kosmologie aus Erde, Wasser, Luft und Feuer zu tun hat, in der jedes Element danach strebte, sich an seinen Platz zu bewegen, und eigentlich auch nichts mit dem im Neuen Testament vorgestellten dreistöckigen Universum: oben der Himmel, unten die Unterwelt und irgendwo dazwischen die Erde. Im Lauf der Jahrhunderte hat man die Gott-Welt-Beziehung anhand grundverschiedener Modelle konzipiert. Für Irenäus war Gott eine extern existierende Substanz, die eine getrennt von ihr existierende Welt aus endlichen Substanzen zunächst erschaffen und diese dann später besucht und erlöst hat; für Augustinus war Gott die Intelligenz, in deren Denken alle platonischen Formen angesiedelt waren; für die christliche neuplatonische Tradition ging die Welt aus Gott hervor, und man muss die Schöpfungsleiter wieder hinaufsteigen, um sich mit Gott zu vereinen. Die Liste ließe sich fortsetzen.

Die vielleicht schärfste Dichotomie zwischen Gott und der Welt stammt aus der Unterscheidung zwischen der „übernatürlichen" und der „natürlichen" Ordnung. Zu bedenken ist hier, dass die Vorstellung des Über-Natürlichen *das Natürliche* als normativ betrachtet und Gott demgegenüber als anders (und damit unnatürlich?) definiert. Die Bezeichnung Gottes als „über-natürlich" wurde in Wirklichkeit erst im späten 17. Jahrhundert eingeführt, obwohl es unter modernen Philosophen und Theologen ein leider weit verbreiteter Anachronismus ist, sie

vielen der patristischen und mittelalterlichen Theologen zuzuschreiben. Die Dichotomie zwischen natürlich und übernatürlich, die die moderne Periode maßgeblich geprägt hat, war für die Theologie ein komplettes Desaster. Ein übernatürlicher Gott ist quasi per definitionem nicht mit natürlichen (wissenschaftlichen) Mitteln erkennbar. Außerdem kann ein solcher Gott die Welt nur durch ein „Eingreifen" in die Natur beeinflussen - das heißt, indem er die Naturgesetze bricht. Und je deutlicher sich herauskristallisierte, dass in einer wissenschaftlichen Weltanschauung für Eingriffe dieser Art kein Platz ist, desto weiter entfernte sich der übernatürliche Gott von der Schöpfung und desto irrelevanter wurde er für ihre Bewohner. Er wurde zum *Deus absconditus*, einem *Deus ex machina* - kurz: dem Gott des Deismus.

Das Resultat war tragisch für die Theologie. Die patristischen und mittelalterlichen Modelle der Gott-Welt-Beziehung, in denen das göttliche Handeln im Allgemeinen nicht mit dem Stigma des Eingreifens behaftet war, winken uns nun zu wie die stummen Zeugen eines längst vergangenen Goldenen Zeitalters. Doch der Versuch, sich die mittelalterlichen Lösungen wieder anzueignen (wie ihn die radikale Orthodoxie unternommen hat), als ob es die Moderne und die Wissenschaft niemals gegeben hätte, erzeugt eine unüberbrückbare Kluft zwischen der Theologie einerseits und dem gegenwärtigen philosophischen und wissenschaftlichen Kontext andererseits. Nimmt man diesen Kontext hingegen ernst, gerät man entschieden in Bedrängnis, wenn man brauchbare Modelle für die Beziehung Gottes zur Welt finden will.

Wenn der Atheismus zum Standard wird

Der Ausgangspunkt für einen entwicklungsfähigen Theismus im Zeitalter der Wissenschaft ist die Erkenntnis, dass der Atheismus für viele zur Standardweltanschauung geworden ist. Wir leben heute in einer Welt, die in den Augen vieler ihrer reflektierteren Bewohner nur dann einen Sinn ergibt, wenn man annimmt, dass Gott *nicht* existiert. Das gilt natürlich für die Wissenschaft: Allein schon durch ihr Selbstverständnis und ihre Entstehungsgeschichte definiert sich die empirische Wissenschaft ja gerade über ihre Abgrenzung gegen übernatürliche Erklärungen. Doch es gilt auch für die Philosophie, die Politik und für die akademischen Kreise. Vielleicht ist es eine Ironie der Geschichte, dass der Atheismus auch in einem immer weiteren Spektrum der progressiven und liberalen Kirche zur Standardposition wird. Wenn wir mit den Bewohnern dieser Welten in Kontakt treten wollen, müssen wir lernen, nicht selbstverständlich davon auszugehen, dass es Gott gibt, sondern inmitten der natürlichen Welt „Anzeichen der Transzendenz" zu entdecken.[4]

Die Zahl der aktuellen Bücher, die die Argumente der neuen Atheisten erschüttern, ist Legion.[5] Ich selbst habe mich andernorts damit beschäftigt, die Veröffentlichungen von Richard Dawkins auszuwerten und die besten Argumente für seine Schlussfolgerung, die Religion sei böse und kein ernsthafter Wissenschaft-

ler könne jemals Theist sein, zu rekonstruieren.[6] Die Ergebnisse sind nicht gerade beeindruckend. Angesichts dieses Mangels an guten Argumenten ist man versucht, diese Denker als Vertreter eines neuen „linken Fundamentalismus" abzutun.

Es ist den neuen Atheisten nicht gelungen, Gott zu widerlegen, denn es ist nicht möglich, auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisse zu beweisen, dass der Glaube an Gott falsch ist. In der Wissenschaft geht es einfach nicht um Gott, so oder so - und das ist der Punkt, den sowohl die neuen Atheisten als auch die Vertreter der Intelligent-Design-Theorie bisher nicht erkannt haben.[7] Deshalb erscheinen ihre Positionen auch so merkwürdig symmetrisch - einander bekriegende Fundamentalismen in einem sorgfältig choreographierten Ballett, das letztlich auf falschen Voraussetzungen beruht.

Eigentlich jedoch (ungeachtet ihres eigenen Selbstverständnisses) ging es in der Debatte zwischen Wissenschaft und Religion nie wirklich darum, zu beweisen, dass Gott nicht existiert. Ironischerweise hat all die Tinte, die in den letzten Jahren in dem Krieg zwischen neuem Atheismus und Intelligent-Design-Theorie vergossen worden ist, um die Frage nach Gott zu lösen, letztlich nur dazu geführt, die wichtigste Botschaft zu verdunkeln, die die Wissenschaft der Religion übermitteln kann. Lassen Sie uns einen Moment zurücktreten, die Details vergessen und ein paar breitere Pinselstriche auf die Leinwand bringen.

Im Mittelalter wurde die Einsicht, dass die Welt von Gott stammt und vom göttlichen Geist durchdrungen ist, von einem Expertenkonsens und vielfältigen ineinandergreifenden Vorstellungen und Weltanschauungen getragen. Thomas von Aquins lateinischer Satz *quam omnes Deum nominant* („die alle [Menschen] Gott nennen") und seine Varianten, mit denen jeder seiner fünf Gottesbeweise endet, sind ein Paradebeispiel (*s.th.* I/1, q2a3). Zu Thomas' Zeit führte eine Fülle an grundlegenden philosophischen Einsichten, deren jede in ein komplexes metaphysisches Rahmenwerk eingespannt war, zu der Schlussfolgerung von Gottes Existenz, Gegenwart, Vorsehung und Fortwirken.

Anders heute. In *The Problem of God in Modern Thought* habe ich die schrittweise Auflösung des theistischen Konsenses von Descartes bis ins frühe 19. Jahrhundert nachgezeichnet.[8] Anders als man es üblicherweise in der Geschichtsschreibung liest, hat Descartes Gott eben nicht unmittelbar funktionalisiert und die Rolle des Göttlichen darauf reduziert, die Wahrhaftigkeit und Verlässlichkeit der menschlichen Vernunft zu untermauern. Sein Denken stützte sich noch immer auf den Primat von Gottes *infinita perfectio* als Grundlage allen endlichen Daseins. Mit der Zeit ließ jedoch das Interesse an der theologischen Sprache nach und galt nur mehr den Funktionen, die diese im Hinblick auf die menschlichen Ziele erfüllen kann, seien sie nun epistemisch, wissenschaftlich, moralisch und ethisch, politisch oder schlussendlich rein ästhetisch. Erinnern wir uns an Feuerbachs berühmten Satz, alle Religion sei nur die Projektion menschlicher Kategorien auf einen leeren Himmel.[9] Obwohl Feuerbach nicht gesagt hat, dass Theologie gar nichts anderes *sein kann* als Anthropologie, hat er doch sehr genau dargestellt, was die Theologie in der Moderne *tatsächlich geworden* ist. Ist es also

überraschend, dass die, die die theologische Sprache von ihren menschlichen Wurzeln bis hin zu ihrer göttlichen Quelle zurückzuverfolgen suchten, ihren Weg als zunehmend mühselig empfanden? Viele, die im 19. und 20. Jahrhundert gründlich über die theologischen Aussagen ihrer Zeit nachdachten, mussten feststellen, dass diese von einer allgegenwärtigen Anthropo-Logik durchdrungen waren.

Navigation ohne metaphysischen Horizont

Die Wissenschaft war nicht *als solche* die Ursache dieser Veränderung, und doch hat die Wissenschaft alles verändert. Die Praktiken und spezifischen Theorien von Physikern, Chemikern und Biologen sind, wie die Geschichte von Wissenschaft und Religion deutlich zeigt[10], *im Prinzip* mit einer ganzen Reihe verschiedener metaphysischer und auch theistischer Positionen vereinbar. Doch in der Praxis hatte die Wissenschaft ganz andere Auswirkungen.

Die beiden entscheidenden Faktoren der wissenschaftlichen Praxis sind reproduzierbare kausale Erklärungen und überprüfbare Vorhersagen. Bewegungen wie die Parapsychologie haben für sich den Status einer Wissenschaft in Anspruch genommen, weil sie in der Lage seien, größere Datenmengen über anomale oder außersinnliche Ereignisse zu sammeln. Doch Beobachtungen und Daten werden erst dann wissenschaftlich, wenn sie unter allgemeine Gesetze gefasst und in eine exakte Kausalität eingeordnet werden können. Wenn die kausalen Mechanismen unzugänglich sind, ist es keine Wissenschaft. Die Betonung der Wiederholbarkeit von Resultaten ist nur eine andere Art, dieser Forderung Nachdruck zu verleihen.

Und so überrascht es nicht, dass diese Art der Forschung - das mächtigste Verfahren, das Menschen sich jemals erschlossen haben, um Wissen über ihre Umwelt zu produzieren - wenig Raum für genuin theologische Erklärungen lässt. Gott ist per definitionem für wissenschaftliche Standards unerreichbar; alles, was sich einer derartigen experimentellen Kontrolle unterziehen lässt, ist definitiv nicht Gott.

Das Problem besteht jedoch nicht nur, wie die neuen Atheisten behaupten, in der Inkompatibilität; das eigentliche Problem ist ein anderes. Die Wissenschaft *klammert* metaphysische Fragen *aus*. Sie funktioniert einfach so. Sie macht Fortschritte, indem sie sich mundgerechte Häppchen der Realität vornimmt, die anhand spezifischer Beobachtungs- und Messtechniken und der aus ihnen erwachsenden Theorien definiert sind. In den Augen vieler ist es nur noch ein kleiner Schritt, bis sich das Sprechen über Gott erübrigt hat. Nur noch ein kleiner Schritt, bis man mit Laplace schlussfolgern kann: „Ich brauche diese Hypothese nicht."

Der unglaubliche Erfolg dieser wissenschaftlichen Vorgehensweise, die Wirklichkeit in kleine Happen zu zerteilen, hat in den Köpfen der meisten informierten Beobachter nach und nach den Ausschlag gegeben. Im Gegensatz dazu kann die Metaphysik keinerlei konkrete Vorteile vorweisen; sie hat keine neuen Technologien oder andere unverkennbar nützliche Segnungen hervorgebracht. Wie ein

weit entfernter Horizont, den man in der Vergangenheit wahrgenommen hat und der nun in der Erinnerung allmählich verblasst, gerät der breitere metaphysische Kontext, dem auch die Wissenschaft entstammt, langsam aus dem Blickfeld. Wenn man immer nur mit Zwanzig-Zentimeter-Netzen fischt, vergisst man leicht, dass es im Meer auch zehn Zentimeter lange Fische gibt. Mit der Zeit wurde es immer leichter, den Menschen zu suggerieren, dass „nur das existiert" und alles andere ins Reich der Phantasie, der Wunscherfüllung oder in die Vorstellungswelt einer überspannten religiösen Einbildungskraft gehört. Als die Erinnerung verblasst war, wurde es leichter, Argumente dafür zu finden, dass es unvermeidlich und gerechtfertigt sei, nicht mehr von Gott zu sprechen.

Konsequenzen ziehen

Schon diese kurze Analyse genügt, um die symmetrischen Irrtümer der Intelligent-Design-Theoretiker und der neuen Atheisten bloßzulegen. Intelligent-Design-Theoretiker wollen die Regeln der Wissenschaft so verändern, dass Gott und Gottes Handlungen als mögliche Daten in die Wissenschaft integriert werden. Dies widerspricht nicht nur den Kennzeichen, die die empirische Wissenschaft seit Francis Bacon definieren; es ist auch ein Missverständnis im Hinblick auf die eigentlichen Voraussetzungen dafür, dass wissenschaftlicher Erfolg und Fortschritt gelingen kann.

Umgekehrt haben die neuen Atheisten wissenschaftsbasierte Argumente für eine metaphysische Schlussfolgerung, nämlich die Nichtexistenz Gottes, formuliert. Sobald man jedoch etwas über Gott aussagt, bewegt man sich außerhalb der Domäne der Wissenschaft und beginnt, metaphysisches Gelände zu durchqueren - ebenjenes Gelände, das man ja mithilfe der Wissenschaft gerne abschaffen möchte. Ironischerweise wären die neuen Atheisten wohl sehr viel erfolgreicher gewesen, wenn sie mit beiden Beinen fest auf wissenschaftlichem Boden stehen geblieben wären. Die wirkungsvollste Strategie der Wissenschaft ist nämlich die, dass sie ihre eigenen Erfolge ausposaunt und alles Übrige ignoriert. Diese Strategie - und nicht die antimetaphysischen Argumente - war im Wesentlichen für die rasche Ausbreitung einer säkularen und materialistischen Weltanschauung verantwortlich.

Der allgemeine Konsens an Universitäten überall auf der Welt geht heutzutage dahin, dass Theologen mit Glaubensinhalten arbeiten, die in der heutigen Welt wenig Bodenhaftung haben. Sie stellen sich einen Gott vor, der von diesem wissenschaftlichen Zeitalter so weit entfernt ist, dass er für zeitgenössische Fragen keinerlei Relevanz mehr besitzt. Wenn Theologen sich gegen dieses Urteil zur Wehr setzen, verfolgen sie dabei in der Regel eine von zwei möglichen Strategien. Manchmal berufen sie sich auf die unbesiegbare Autorität ihrer heiligen Schriften oder alten Glaubensbekenntnisse. Menschen außerhalb christlicher Kreise werden den Theologen das Recht dazu zwar vielleicht nicht absprechen, aber dieser Bezugsgröße auch keine allzu große Relevanz in der zeitgenössischen

Kultur einräumen. Zweitens berufen sich religiöse Menschen und Theologen vielleicht auf ihre subjektiven Erfahrungen, um das Sprechen über Gott am Leben zu erhalten. Auch hier wird die breitere intellektuelle Gemeinschaft durchaus bereit sein, solche Argumente als subjektive Erfahrungen zu tolerieren, sie aber wohl kaum als Wahrheitsindikatoren oder gar als Norm für andere akzeptieren.
Das unbeschönigte Ergebnis ist eine deutliche Ghettoisierung der Theologie. Ihre Themen gelten als zunehmend irrelevant für die Gesellschaft und ihre dringendsten Bedürfnisse. Selbst viele, die sich zumindest zum Teil noch auf den Umlaufbahnen der Kirche bewegen, haben begonnen, in Bezug auf ihre eigene religiöse Tradition eine ähnliche Haltung einzunehmen. Das heißt, dass sie zwar vielleicht noch die Sprache der Bibel und des Glaubens verwenden und über christlich geprägte spirituelle Erfahrungen verfügen, diese Sprache aber, verglichen mit der säkularen Weltanschauung, die sie mit der Erziehung, schulischen Inhalten und allgemeiner Lektüre aufgesogen haben, nicht für konkurrenzfähig halten. Es ist zweifellos ein schlechtes Zeichen, wenn die christliche Theologie sogar für Christen irrelevant geworden ist!

Jenseits der Gegensätze

Die Herausforderung besteht nicht darin, dass es keine theologischen Modelle gäbe, die auf dieses neue Wissenschaftszeitalter reagieren. Dutzende von Modellen versuchen die Gott-Welt-Beziehung in einer Weise zu fassen, die an die Fragen und Erkenntnisse unserer Zeit anknüpft.[11] Also muss das Problem anderswo liegen. Was ist der Grund für diese Ablehnung?
Der Grund sind nicht die Laien; Laien stürzen sich in der Regel geradezu auf Bücher, die eine Brücke zwischen ihrem Glauben und der sie umgebenden Welt zu schlagen versuchen. Nein, die Sachlage spricht dafür, dass die schärfste Kritik an sich entwickelnden Theologien für eine sich entwickelnde Welt aus den Reihen der Kirchenoberen kommt. Viele christliche Würdenträger lehren, dass man der Tradition nur treu bleiben kann, wenn man den neuen Modellen Widerstand leistet, die sie für Synkretismus, für einen Ausverkauf an die Moderne oder sogar für „säkularen Humanismus" halten.
Doch warum muss man denn eigentlich glauben, dass Treue zur christlichen Tradition und Relevanz für die gegenwärtige Welt nicht miteinander vereinbar sind? Das Christentum hat sich immer an neue Philosophien und kulturelle Kontexte angepasst und auf immer neue Weise von den Lehren Jesu gesprochen. Tatsächlich nämlich ist es unmöglich, die christliche Botschaft *nicht* auf immer neue Weise zu interpretieren, denn unser eigener Interpretationshorizont ist in ständigem Wandel begriffen. Mit dem Aufstieg des Säkularismus und dem Niedergang des Christentums steht inzwischen aber deutlich mehr auf dem Spiel. Wie wir in vielen Teilen der Welt beobachten können, hört eine neue Generation, die in den alten Lehren keine Relevanz mehr zu entdecken vermag, ganz einfach auf, die alten Kirchen zu besuchen. Die Kirche als solche wird vielleicht dennoch

überleben. Doch wenn wir es nicht zulassen, dass unsere Vorstellungen von Gott sich weiterentwickeln, damit sie der Relevanzkrise begegnen und in der Welt von heute wieder mehr Gehör finden können, wird die Kirche zwangsläufig nur immer mehr an Einfluss verlieren.

[1] So legt es der Titel des neuesten Buchs von Brian McLaren nahe: *Everything Must Change*, Nashville, TN 2007.

[2] William Hasker, *The Emergent Self*, Ithaca, NY 1999.

[3] Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, z.B. 229.

[4] Vgl. Peter Berger, *Auf den Spuren der Engel*, Freiburg i. Br. 1991, z.B.: „Zeichen der Transzendenz nenne ich Phänomene der ‚natürlichen' Wirklichkeit, die über diese hinauszuweisen scheinen. Mit anderen Worten: Der Begriff Transzendenz ist hier nicht im gewohnten philosophischen Sinne zu verstehen, sondern wortwörtlich - als ein Überschreiten der bzw. Heraustreten aus der Alltagswelt, das ich oben mit der Vorstellung vom ‚Übernatürlichen' gleichgesetzt habe." (83).

[5] Vgl. z.B. Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven, CT 2009 und John Haught, *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Louisville, KY 2008.

[6] Philip Clayton, *Is It Really Biology versus Religion? Looking for Dawkins' Real Case against Religion*, in: Rudolf Langthaler/Kurt Appel (Hg.), Dawkins' Gotteswahn, Wien 2010, 293-316.

[7] Zu „ID" vgl. Robert T. Pennock (Hg.), *Intelligent Design Creationism and its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge, MA 2001.

[8] Philip Clayton, *The Problem of God in Modern Thought*, Grand Rapids 2000.

[9] Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. V, 3., durchges. Aufl., Berlin 2006.

[10] Vgl. John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge 1991.

[11] Als Beispiele sind unter anderem zu nennen: Arthur Peacocke, *Paths from Science towards God: The End of All Our Exploring*, Oxford 2001; Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age*, Philadelphia 1987; Roland Faber, *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*, Louisville, KY 2008; Catherine Keller, *Face of the Deep: A Theology of Becoming*, London 2003; Philip Clayton, *Adventures in the Spirit: God, World, Divine Action*, Minneapolis 2008 und viele andere.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Den Geist retten

André Comte-Sponville

Es ist eine jüdische Geschichte. Ein jüdisches Paar, Franzosen, sie so atheistisch wie er, hat gerade eine wichtige Entscheidung getroffen: Die beiden Eltern wollen ihren Sohn an einer Privatschule anmelden, in diesem Fall einer katholischen. Die Motivation ist rein pädagogisch: Man hat ihnen gesagt, dass die Qualität der Lehre dort besser sei. Nach dem ersten Schultag fragen sie ihr Kind.

„Und, was hast du heute gelernt?"

„Heute war der erste Schultag. Wir haben noch nicht viel gearbeitet. Aber ich habe trotzdem etwas Interessantes gelernt."

„Was denn?"

„Dass es drei Götter gibt: den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist."

Der Vater wird plötzlich sehr wütend und schreit:

„Oh nein, mein Sohn, so nicht! Hör mir gut zu, das ist sehr wichtig: Es gibt nur einen Gott! Und an den glauben wir nicht!"

Ich liebe diese Geschichte. Nicht nur aufgrund dessen, was sie über die jüdische Tradition aussagt (die so wenig mit dem Glauben und so viel mit Treue zu tun hat), sondern auch aufgrund dessen, was sie uns über den Atheismus lehrt: dass er fast unweigerlich den Prägestempel ebenjenes Gottes an sich trägt, den er ablehnt.

Es gibt, wenn auch ungleich verteilt, überall auf der Welt Atheisten, deren Gemeinsamkeit darin besteht, an keinen Gott zu glauben. Aber Atheist zu sein ist in einem christlichen Land und in einem muslimischen Land nicht das Gleiche, und es ist auch nicht gleich, ob man in einer katholischen oder jüdischen, buddhistischen, hinduistischen oder religionslosen Familie aufgewachsen ist. An welchen Gott glauben Sie nicht? Die Frage ist nicht belanglos. Ich für meinen Teil glaube an keinen, aber ich weiß sehr gut, an welchen ich in meiner Kindheit und Jugend geglaubt habe. Das ist der, der mich bis auf den heutigen Tag ausschließlich interessiert und an den ich nicht mehr glaube. Nicht der Gott der Philosophen, oder kaum. Nicht der Erste Beweger des Aristoteles, der genauso langweilig wie unbeweglich ist. Nicht der Gott von Descartes, der nur deshalb alles erklärt, weil er unbegreiflich ist. Nicht der Gott von Spinoza, der keiner ist. Und noch viel weniger der Gott von Leibniz mit seinen unendlichen und schäbigen Berechnungen. Auch nicht der der Priester, der Predigten, der Theologen. Nicht der der Frommen und der Sakristeiwanzen. Nein. Der Gott, der mich interessiert, der mich angeht und an den ich nicht glaube, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Es ist der Gott von Pascal (der aus dem *Mémorial*, nicht aus der Wette). Es ist der Gott Jesu Christi. Ein Gott der Liebe also, nicht die Liebe als Gott.

Jemand, nicht etwas. Eine Person, oder meinetwegen drei, kein Prinzip, kein Wert und keine Abstraktion.

An die Liebe glauben? Kann es etwas Alberneres geben? Lieben genügt und ist besser.

An den Menschen glauben? Was könnte überflüssiger sein, da er doch zweifelsfrei existiert? Den *Gottmenschen*? So heißt ein schönes Buch meines Freundes Luc Ferry[1], und dieser Titel fasst ziemlich genau das zusammen, woran ich nie habe glauben können. Ich habe vielleicht zu viel Pascal gelesen, oder ich kenne mich zu gut. Die Jansenisten haben recht, was den Menschen angeht, das schien mir immer klar, ebenso wie die Quietisten mit der Spiritualität rechthaben. Damit stößt der Humanismus an eine zweifache Grenze. Der Gottmensch? Was gäbe das für einen jämmerlichen Gott! Was soll das sein, ein sterblicher Gott, der so viel eher zum Schlechteren als zum Besseren fähig ist (die Heiligkeit ist die Ausnahme, der Egoismus die Regel)? Was soll das sein, ein Gott, der selbst nicht weiß, dass er Gott ist (weil er das nur sein kann, wenn Gott, der wahre Gott, nicht existiert, was niemand weiß)? An den Menschen glauben? Nutzlos. Ihn anbeten? Unmöglich. Da ist es besser, ihn zu verstehen, so gut es eben geht, das zu respektieren, was man vorfindet, auf der Hut zu sein, wenn man sie nicht kennt (das bringen wir unseren Kindern bei und wir tun recht daran), ihnen immer zu vergeben, ihnen manchmal zu helfen, sie zu lieben, wenn man kann ... Das ist der Geist der Evangelien. Das ist der Geist von Montaigne und Spinoza. Das ist meiner Ansicht nach der wahre Geist. Der Humanismus der Wachsamkeit („*Caute*", sagte Spinoza: „hüte dich") und der Barmherzigkeit („Einer mag so weise sein wie er will", schreibt Montaigne, „letztlich bleibt er ein Mensch - was aber gibt es Hinfälligeres, Erbärmlicheres und Nichtigeres?"[2]). Der Humanismus ist nicht unsere Religion; er ist unsere Moral. Der Mensch ist nicht unser Gott; er ist unser Nächster.

Kurz gesagt: Suchen wir keinen Ersatz für Gott! Opfern wir nicht den Götzen, seien sie nun humanistisch oder einfach nur human.

*

„‚Gott ist groß' ist eine Tautologie", sagte ein Freund zu mir. „‚Gott ist Liebe', das ist interessant!" Ich bin einverstanden, und de facto ist das auch der einzige Gott, der mich interessiert.

Das ist aber noch kein Grund, daran zu glauben. Es ist im Gegenteil ein Grund, wie ich an anderer Stelle bereits erklärt habe, sich dem zu verweigern. Wenn ein Glaube unseren größten Sehnsüchten so sehr entspricht, hat man allen Anlass zu der Vermutung, dass er genau deswegen erfunden worden ist. Freud nennt dies eine Illusion oder, anders ausgedrückt, „einen aus menschlichen Wünschen abgeleiteten Glauben"; und auch wenn dies nicht beweist, dass Gott nicht existiert (eine Illusion ist, so Freud, nicht unbedingt ein Irrtum), macht es seine Existenz doch desto zweifelhafter, je wünschenswerter sie ist. Sich Illusionen hinzugeben heißt, seine Wünsche für die Wahrheit zu halten. Da definitions-

gemäß nichts wünschenswerter ist als Gott, ist kein Fürwahrhalten der Illusion verdächtiger als der Glaube an seine Existenz. Man wird mir entgegenhalten, der Glaube sei mehr als ein Fürwahrhalten. Ich werde diese Feinheiten den Theologen überlassen und mich damit begnügen, das *Credo* ernst zu nehmen: Es ist die beste Zusammenfassung all dessen, woran genau ich nicht glaube.

Zudem gibt es überall zu viel Böses und im Menschen zu viel Mittelmäßigkeit, als dass die Vorstellung eines zugleich allmächtigen und unendlich guten Schöpfergottes mir einfach so glaubwürdig erscheinen könnte. Je besser ich mich kennenlerne, desto weniger vermag ich an Gott zu glauben. Und je besser ich die anderen kenne, desto schwieriger wird das Ganze.

Im Übrigen habe ich nicht einmal in meiner glaubensinbrünstigen Jugend jemals auch nur die geringste Erfahrung mit diesem Gott gemacht. Warum also sollte ich daran glauben? Er ist „ein verborgener Gott" *(Deus absconditus)*? Nun gut, wenn es ihm Spaß macht. Ich bin zu alt, um Verstecken zu spielen.

*

Was meine Art betrifft, Atheist zu sein, kann ich sie mit einem Satz beschreiben: Ich bin ein undogmatischer und treuer Atheist.

Ein Atheist zunächst einmal, das ist einfach, weil ich nicht an Gott glaube.

Warum ein undogmatischer Atheist? Weil ich natürlich anerkenne, dass mein Atheismus kein Wissen ist - denn über Gott oder seine Nichtexistenz kann man nichts wissen. Deshalb hängt alles davon ab, welche Frage man mir stellt. Wenn man mich fragt: *„Glauben Sie an Gott?"*, dann ist die Antwort sehr einfach: nein. Fragt man mich hingegen: *„Existiert Gott?"*, so ist die Antwort zwangsläufig schon ein bisschen komplizierter: weil ich dann, das gebietet der intellektuelle Anstand, als erstes sagen muss, dass ich nichts darüber weiß. Das ist keine Inkompetenz meinerseits; es liegt einfach daran, dass die Frage alles mögliche Wissen übersteigt (lesen Sie hierzu Montaigne, Pascal, Hume, Kant). Ich habe es oft genug gesagt: Wenn Ihnen jemand begegnet, der zu Ihnen sagt: „Ich weiß, dass Gott nicht existiert", dann ist das nicht in erster Linie ein Atheist, sondern ein Dummkopf. Und dasselbe gilt für jemanden, der zu Ihnen sagt: „Ich weiß, dass Gott existiert." Das ist ein Dummkopf, der an etwas glaubt - was ich ihm nicht im geringsten zum Vorwurf mache - und der dummerweise seinen Glauben für ein Wissen hält und damit einen doppelten Irrtum begeht: einen theologischen (der Glaube ist eine Gnade, was das Wissen niemals sein könnte) und einen philoso-

André Comte-Sponville, geb. 1952 in Paris, Frankreich, studierte Philosophie an der École Normale Supérieure, Paris, und war bis 1998 Professor an der Universität Paris I (Panthéon-Sorbonne). Er gab die Professur auf, um sich mehr dem Schreiben und den von ihm organisierten Konferenzen widmen zu können. Als materialistischer, rationalistischer und humanistischer Philosoph bezeichnet er sich als „undogmatischen und treuen Atheisten". Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter auf Deutsch: Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott (2008); Kann Kapitalismus moralisch sein? (2009); Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte (2010). Anschrift: 10, rue Michel Chasles, 75012 Paris, Frankreich. E-Mail:a.c-s@orange.fr.

phischen (weil er zwei unterschiedliche Begriffe, den Glauben und das Wissen, miteinander verwechselt).

Man sagt mir manchmal, ich sei weniger ein Atheist als vielmehr ein Agnostiker. Das hieße den Agnostizismus missverstehen. Agnostiker ist nicht der, der anerkennt, dass er nicht weiß, ob Gott existiert oder nicht (das sollten Gläubige wie Atheisten, wenn sie klug sind, gleicherweise anerkennen), sondern der, der entscheidet, an diesem Eingeständnis der Unwissenheit festzuhalten, der sich weigert, eine Wahl zu treffen, der die Frage offen lässt, kurz: der in der großen Metaphysik-Umfrage das Kästchen „keine Meinung" ankreuzt. Das entspricht mitnichten meiner persönlichen Position. Ich weiß nicht, ob Gott existiert oder nicht. Aber ich glaube, dass er nicht existiert. Ein undogmatischer Atheist ist nicht weniger atheistisch als andere. Er ist einfach nur klüger.

Und warum nun ein *treuer Atheist?* Weil ich, so atheistisch ich auch bin, und das seit nunmehr bereits vierzig Jahren, mit allen Fasern meines Wesens an einer bestimmten Anzahl von Werten festhalte, die zumindest zum Teil in den großen religiösen Traditionen und insbesondere, weil dies nun einmal meine Geschichte ist, in der jüdisch-christlichen Tradition geprägt und überliefert worden sind. Was ändert es an der Größe des Buches Kohelet, ob Gott existiert oder nicht? Was hat das für einen Einfluss auf die Tragweite der Botschaft des Evangeliums? Ich weiß wohl, dass es für Jesus nicht die Liebe, sondern der Glaube ist, der erlöst (ein Punkt, den, dies sei nur am Rande erwähnt, unsere christlichen Humanisten gerne vergessen). Deshalb bin ich weder christlich noch christisch. Aber der Glaube ist Sache der Religion, nicht Sache der Moral. Dass Jesus an Gott geglaubt hat, ist mehr als wahrscheinlich. Das verpflichtet mich weder dazu, selbst daran zu glauben, noch dazu, den Rest seiner Botschaft abzulehnen. Er war ein frommer Jude; damit ist aber seine Frömmigkeit für mich nicht verbindlicher als sein Judentum, noch hindert mich das daran, in ethischer Hinsicht und wie Spinoza die Schönheit, die Vornehmheit und die Tiefe seiner Botschaft anzuerkennen. Nicht der Glaube - die Wahrheit erlöst; nicht die Hoffnung - die Liebe lässt uns leben. Das glaube ich, das macht mich zum Atheisten, obwohl ich es zumindest teilweise den Evangelien - oder meiner Lesart derselben - entnehme, und das ist es auch, was ich mir in Anlehnung an Spinoza angewöhnt habe, als den „Geist Christi"[3] zu bezeichnen, der vor vielen Jahren meine Kindheit und meine Jugend geprägt hat und mich auch heute hin und wieder erhellt. Nicht, dass ich meine Zeit damit zubrächte, die Evangelien zu lesen: Das ermüdet mich rasch (es sind sterbenslangweilige Texte, die von Proselyten verfasst wurden); aber ich habe mir im Lauf der Jahre eine Art inneren Christus geformt, der seinen Glauben verloren hat („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?") und dadurch viel freier, klüger und liebevoller geworden ist. Einen Buddha? Wenn Sie so wollen. Aber einen, der die Liebe über die Weisheit, über das Heil stellen würde, und genau das bedeutet für mich als Atheisten die Torheit des Kreuzes. Lieber eine schmerzhafte Liebe als eine lieblose Heiterkeit.

*

Wenn es hingegen um Spiritualität geht, fühle ich mich den östlichen und insbesondere den buddhistischen und taoistischen Strömungen näher (deshalb berührt mich auch der Chan so sehr, dem so etwas wie eine Synthese aus beiden gelingt). Die Liebe ist der höchste Wert, denn alles erhält seinen Wert nur durch die Liebe. Aber sie ist nicht alles, und das Alles ist auch nicht Liebe.

Was ist die Spiritualität? Sie ist das Leben des Geistes, insbesondere in seinem Verhältnis zum Absoluten, zum Unendlichen, zur Ewigkeit. In ihrer höchsten Form ist sie also das mystische Leben: unser Verhältnis zum Unendlichen, unser zeitliches Verhältnis zur Ewigkeit, unser relatives (natürlich relatives) Verhältnis zum Absoluten. Nun sind aber das Unendliche, die Ewigkeit oder das Absolute nur Liebe, wenn sie Gott sind, was ich nie erfahren habe und woran ich nicht glaube. Aber sind sie deswegen weniger absolut, weniger ewig, weniger unendlich? Auch daran glaube ich nicht, und *erfahren*, wie Spinoza sagt, habe ich eher das Gegenteil.

Was ist das Absolute? Das, was von keiner Beziehung, von keiner Bedingung, von keinem Blickwinkel abhängig ist. Es ist mithin das Relative selbst in seiner Gesamtheit. Die Gesamtheit aller Verhältnisse steht zu nichts im Verhältnis, weil sie alles ist; die Gesamtheit aller Bedingungen ist zwangsläufig unbedingt; die Gesamtheit aller Blickwinkel ist selbst kein bestimmter Blickwinkel.

Was ist das Unendliche? Das, was nichts begrenzen kann: Die Gesamtheit der endlichen Dinge ist mithin unendlich oder allermindestens unbestimmt. Alle Grenzen sind in ihr. Wie sollten sie sie begrenzen können?

Was ist die Ewigkeit? Eine Gegenwart, die gegenwärtig bleibt: Mithin ist es die Gegenwart selbst, die sich ändert und dauert, die wir verlassen werden, die uns nie verlässt. Das „ewige Heute Gottes", wie der heilige Augustinus gesagt hat, ist ebenso gut oder besser gesagt das ewige Heute der Natur (die Immer-Gegenwart des Wirklichen) und des Denkens (die Immer-Gegenwart des Wahren). Die Vergangenheit? Sie ist nicht, weil sie nicht mehr ist. Die Zukunft? Sie ist nicht, weil sie noch nicht ist. Es gibt mithin nur die Gegenwart, die nicht aufhört, sich zu verändern (wir dürfen das Ewige nicht mit dem Unwandelbaren verwechseln) und zu dauern. Wie sollte die Gegenwart enden, da es doch nichts anderes gibt? Wir sind bereits das Himmelreich: Die Ewigkeit ist jetzt.

„Wir fühlen und erfahren", schreibt Spinoza, „dass wir ewig sind." Nicht, dass wir es nach unserem Tod *sein werden*, woran ich ebenso wenig glaube wie Spinoza, sondern dass wir es *sind*, hier und jetzt. Und das habe ich in der Tat beinahe erfahren. Ja, es ist vorgekommen - selten, ausnahmsweise, aber doch so intensiv, dass es mein ganzes Leben auf den Kopf gestellt hat -, dass ich Momente erlebt habe, die frei von Mangel waren (was ich Fülle nenne), frei von Sprache (was ich Stille nenne), frei von Vergangenheit und von Zukunft (was ich Ewigkeit nenne), frei von Hoffnung und Furcht (was ich Heiterkeit nenne), frei von Trennung zwischen mir und allem (was ich Einheit nenne), zwischen mir und mir (was ich Einfachheit nenne), kurz: Momente der Freiheit von mir selbst, was ich das Absolute nenne. All das würde lange Erklärungen erfordern, die ich andernorts skizziert habe (vgl. *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009).

Atheist zu sein heißt nicht, dass man auf jedes spirituelle Leben verzichtet. Es heißt im Gegenteil, sich zumindest theoretisch eine andere Spiritualität zu ermöglichen: eine eher naturalistische als humanistische, eher quietistische als jansenistische Spiritualität (Pascal ist ein unermessliches Genie, aber ein spiritueller Meister ist er nicht), eher Immanenz als Transzendenz, eher Verschmelzung als Begegnung, eher Wahrheit als Sinn, eher Stille als Wort, eher Weisheit als Heiligkeit, eher Meditation als Gebet, kurz: eher *Enstase,* wie es in den Abhandlungen der vergleichenden Mystik heißt, als Ekstase. Ich glaube hier eher den Geist von Nagarjuna als den Geist Jesu Christi gefunden zu haben: „Solange du einen Unterschied zwischen dem Nirwana und dem Samsara machst, bist du im Samsara." Ich habe in den Evangelien nichts gelesen, das mir (aus spiritueller, nicht aus moralischer Sicht) so dicht, so tief, so entscheidend erschienen wäre. Ich habe es oft dekliniert: Solange du einen Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Relativen machst, bist du im Relativen. Solange du einen Unterschied zwischen der Ewigkeit und der Zeit machst, bist du in der Zeit. Solange du einen Unterschied zwischen dem Heil und der Verlorenheit machst, bist du verloren. Oder auch, wie ich gerne zu meinem Freund Jesus sagen würde, der vielleicht damit einverstanden wäre: Solange du einen Unterschied zwischen dem Himmelreich und der Welt machst, bist du ... in der Welt. Und wo sonst sollten wir sein, da sie überall ist?

Nur in diesem Sinne sind wir meiner Ansicht nach bereits im Himmelreich: nicht durch die Hoffnung, nicht durch den Glauben, nicht, weil die Liebe so stark wäre wie der Tod, wie es das Hohelied so töricht verkündet, sondern weil der Tod uns, solange wir leben, weder daran hindern kann, zu lieben, noch daran, zu leben, solange wir lieben.

*

Man sieht, der antireligiöse Hass ist nicht meine starke Seite: Ich bin ein friedlicher und sanftmütiger Atheist. Ob das mit meinem Denken oder mit meiner Biographie zusammenhängt, ist schwierig zu sagen. Man hat meinem Freund Michel Onfray die hasserfüllte Heftigkeit seines Buchs *Wir brauchen keinen Gott* (München 2007) sehr zum Vorwurf gemacht. Auch ich habe sie beklagt. Seine Leser, die sehr zahlreich sind, wissen jedoch, dass diese Heftigkeit seiner Biographie, das heißt: dem Bösen, geschuldet ist, das Ordensleute ihm während seiner Kindheit angetan haben; und das rechtfertigt zwar nicht alles, ist aber eine Art von Entschuldigung. Bei mir ist es umgekehrt. Als ich mit siebzehn Jahren einer ebenfalls, wenn auch aus ganz anderen Gründen schmerzlichen Kindheit entwuchs, hatte ich im Grunde nur zwei wirklich redliche, aufmerksame, taktvolle, respektvolle, sensible, tiefe und gebildete Menschen getroffen: die beiden Schulgeistlichen, mit denen ich am Collège und am Lycée häufig zu tun haben durfte (Père Jaffrès, der schon lange tot ist, und Père Bernard Feillet, mit dem ich noch heute befreundet bin). Diese beiden haben mir das allerschönste Bild vom Geist Christi vermittelt. Ein ganz und gar menschliches Bild, und genau so ist es auch.

Weder ist der Mensch Gott, noch ist Gott Mensch geworden; die Menschen haben die Vorstellung von Gott erfunden, und wenn sie dies nicht aus Aberglauben getan haben, dann deshalb, um (denken Sie an Etty Hillesum, denken Sie an Simone Weil) das auszudrücken, was sie in sich trugen und was größer war als sie: die Wahrheit, die Gerechtigkeit und die Liebe. Gott soll die allmächtige Einheit der drei sein. Doch selbst wenn diese drei, wie ich glaube, nur getrennt voneinander (weder genügt die Wahrheit der Gerechtigkeit noch die Gerechtigkeit der Liebe) und schwach (das ungefähr bedeutet Atheismus) existieren - ist das ein Grund, sie nicht mehr zu lieben und nicht mehr anzustreben?

Es geht nicht darum, ob man an Gott glaubt oder nicht. Es geht darum, diese Macht des Denkens, Urteilens und Liebens in uns nicht zu verraten: Es geht um den Geist, der ganz Gnade und Barmherzigkeit ist.

Dass dieser Geist nur in lebenden Körpern und durch sie existiert, dass er sich nur im Schoß einer Gesellschaft, einer Geschichte, einer Kultur und durch sie entwickelt, davon bin ich überzeugt (deshalb bin ich Materialist). Das macht ihn nur zerbrechlicher und kostbarer. Wenn Gott existiert, dann ist der Geist per definitionem unsterblich. Das Wesentliche ist gesichert: Deshalb ist die Religion praktisch immer das Gegenteil des Tragischen. Wenn Gott nicht existiert, ist es umgekehrt: Dann ist jeder Geist zerbrechlich, vorläufig, sterblich, wie unsere Kinder es sind, und wir wissen aus Erfahrung, dass das kein Grund ist, sie weniger zu lieben, ganz im Gegenteil, und auch kein Grund, sie weniger zu beschützen oder weniger zu erziehen. Das ist der Inbegriff des Tragischen: dem, was vergehen wird, um so mehr Wert beizumessen.[4] Für den Atheisten, der ich bin, ist der Geist Christi der Geist des Sohnes („Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen": Das ist es, was ich als Treue bezeichne) und der Geist des Vaters oder der Mutter (mein Kind: meine Liebe). Dass Gott Vater und Sohn ist und dass dieser Sohn eine Familie hat, das ist das eigentliche Geheimnis des Christentums. Anthropomorphismus? Ganz sicher. Aber ohne diesen wäre jede Religion unmenschlich und außerdem unmöglich.

Dass Maria Jungfrau gewesen ist, ist ein lächerliches, fast groteskes Detail, sagen wir ein weiterer Mythos oder Aberglaube. Nicht aber, dass Jesus eine Mutter gehabt hat. Pergolesis *Stabat Mater* oder Michelangelos *Pietà* haben uns in dieser Hinsicht viel mehr zu sagen als die wenigen oder angeblichen Erscheinungen, an die der Vatikan mit solcher Hartnäckigkeit glaubt. Eine einzige echte Mutter ist, wenn sie liebt (und das tun sie fast alle), mehr wert als der ganze Marienkult.

Dann ist da das Kreuz und alles, was es symbolisiert. Nicht die Verherrlichung des Leids, wie einige behaupten, sondern das unschuldige und gefolterte Opfer, die geschmähte, gedemütigte, gemarterte Liebe, „immer besiegt", wie Alain es formuliert hat, „immer am dritten Tage wiedergeboren werdend". Genau so ist es. Wir lieben nicht den Sieg, sondern die Liebe und das Leben. „Wie Sie", schrieb Spinoza an einen seiner Briefpartner, „nehme ich das Leiden Christi, seinen Tod und sein Begräbnis wörtlich; doch anders als Sie verstehe ich seine Auferstehung nur allegorisch."[5] Als Allegorie wofür? Nicht dafür, dass Jesus nicht gestorben

ist, sondern dass der Tod das, was er gelebt hat und was wir leben, nicht ungeschehen machen kann.

Die Krippe und Golgatha: zwei Bilder äußerster Schwäche. Das ist das Gegenteil des allmächtigen Gottes, und deshalb ist Jesus aus meiner Sicht nicht Gott. Na und? Es ist nicht die Macht, die wir lieben, und auch nicht Gott, sondern die Liebe, die Gerechtigkeit und die Wahrheit. Zumindest sind es diese, denen ich versuche treu zu bleiben, so gut ich es vermag, und oft unter Schmerzen. Jedem sein Kreuz zwischen den beiden Schächern. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Weil er nicht existiert, was natürlich nicht seine Schuld ist. Und unsere auch nicht.

Es geht nicht darum, ob der Geist unsterblich ist oder nicht (verwechseln wir nicht die Ewigkeit mit der Dauerhaftigkeit). Es geht darum, dass er lebendig bleibt, solange wir leben werden, solange unsere Kinder und die Kinder unserer Kinder leben werden. Das allein hängt von uns ab und verlangt all unsere Sorgfalt. „Die unzähligen Leser des Lukrez", so bemerkte Alain, „wissen, was es heißt, den Geist zu retten, indem man den Geist verneint." Es heißt, ihn als Akt zu retten, indem man ihn als Substanz verneint. Es heißt, den lebendigen Geist zu retten, indem man seine Unsterblichkeit verneint. Doch was zählt, ist der Geist, nicht die Verneinung.

[1] Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie,* Grasset, 1996 (dt.: *Von der Göttlichkeit des Menschen oder Der Sinn des Lebens,* Wien 1997).

[2] Michel de Montaigne, *Essais,* II, 2, zit. n. der dt. Übersetzung *Von der Kunst, das Leben zu lieben,* übers., ausgew. und hg. von Hans Stilett, Frankfurt [4]2007, 173.

[3] Über den Platz, den Jesus im Denken Spinozas einnimmt, sollte man das meisterhafte Buch von Alexandre Matheron lesen: *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza,* Paris 1971. Dies ist eines der beiden Bücher (neben Alain, *Les dieux,* Paris 1933, dt.: *Wie die Menschen zu ihren Göttern kamen,* München 1965), die mich als Philosoph mit dem Christentum meiner Kindheit versöhnt haben.

[4] Vgl. Marcel Conche, *La sagesse tragique,* in: ders., Orientation philosophique, Paris [2]1996, 157-184.

[5] Alain, Brief Nr. 78 an Henri Oldenburg. Vgl. auch die Briefe 75 (an Oldenburg) und 76 (an Albert Burgh).

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Atheismus und christliches Gottesbild

Andrés Torres Queiruga

Zu Beginn seiner Schrift *Proslogion* zeigte sich Anselm von Canterbury erstaunt darüber, dass es uns, obwohl wir von Gott erschaffen worden sind, so viel Mühe bereitet, ihn zu erkennen. Für Gläubige ist es noch erstaunlicher, wie denn der Atheismus, vor allem der moderne, möglich sei. Es ist fraglich, ob er im Altertum überhaupt existierte. Wenn ja, dann war er in der Minderheit. Heute hingegen ist er ein Massenphänomen, nach den Worten Papst Pauls VI. „das größte Problem unserer Zeit". Er bedeutet eine so große und tiefgreifende kulturelle Veränderung, dass einfache und monokausale Erklärungen nicht ausreichen. Ich werde hier lediglich einen einzigen Aspekt behandeln, und zwar den „erheblichen Anteil", den wir nach Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Gaudium et spes*, 19) als Gläubige an der Entstehung des Atheismus haben.

I. Das Problem

Die Moderne und die Diagnose des Konzils bilden also die beiden Pole der Untersuchung, die die tiefen Ursachen des Atheismus zum Gegenstand hat. Die *Moderne* kennzeichnet den kulturellen Wandel; das Konzil anerkennt diesen, ruft dazu auf, sich ihm umfassend zu stellen, und weist darüber hinaus auf den bzw. einen grundlegenden Tatbestand hin: auf die legitime *Autonomie* der Welt, und zwar sowohl im physikalischen als auch im soziologischen Sinne, auf deren Eigenständigkeit hinsichtlich ihrer „Gesetze und Werte" (*Gaudium et spes*, 36). Wenn wir früher bei Erdbeben oder Dürreperioden bzw. bei gesellschaftlichen Problemen und moralisch Bedenklichem spontan an Gott gedacht haben, dann denken wir heute dabei an physikalische Gesetze oder interdisziplinäre Zusammenarbeit. Ein Jugendlicher von heute, der aus einer säkularisierten Familie stammt, kann aufwachsen, ohne dass ihn irgendein individuelles oder gesellschaftliches Problem an Gott denken lässt. Für viele Menschen hat sich das *etsi Deus non daretur* in eine selbstverständliche Grundannahme, eine „Fehlhaltung" verwandelt. Dasselbe hat sich mit der Kultur insgesamt vollzogen. Die physische, gesellschaftliche, psychologische ja sogar moralische Welt entdeckt ihre rechtmäßige Eigenständigkeit. In deren wissenschaftlichem Verständnis sieht man von Gott ab und wiederholt die Antwort Laplaces an Napoleon: „Sire, ich bedarf dieser Hypothese nicht."

Das Ergebnis davon ist: Die Orte, an denen man der Gegenwart Gottes gewahr werden kann, haben sich völlig verschoben. Wenn die Religion ihre Blickrichtung nicht ändert und weiter darin befangen bleibt, die Gegenwart Gottes dort und auf eine Art und Weise zu suchen, wo und wie er nicht mehr zu finden ist, dann wird der Atheismus die Reaktion darauf sein. Das Konzil hat dies verstanden, indem es für das *Aggiornamento,* das heißt für eine umfassende Neuausrichtung, einen Paradigmenwechsel im Glaubensverständnis, eintrat. Das ist nicht leicht. Dem stellen sich einerseits das Beharrungsvermögen der Institution und andererseits die selbstverständliche Zuflucht der Theologie in Reparaturarbeiten und Anpassungen entgegen, ohne die „Umwälzung" des Ganzen (Thomas S. Kuhn) zu wagen.

Es wäre ungerecht, wenn man die großen Fortschritte (etwa im Vergleich zum Antimodernismus) nicht anerkennen würde, doch allzu oft hat man sich auf die Änderung eines Details beschränkt und die Struktur insgesamt beibehalten; allzu oft stellt man ein Prinzip auf, ohne daraus die Konsequenzen zu ziehen. Deshalb ist es von entscheidender Dringlichkeit, die Strukturen von Grund auf zu überdenken und nach umfassender Kohärenz zu streben. Dies wird noch Zeit brauchen, und die Umsetzung dessen wird die gesamte Gemeinschaft der Kirche mit einbeziehen. Doch die Perspektive hat sich erweitert, und es gibt neue Möglichkeiten. Dieser Aufsatz will ein grundlegender Beitrag sein. Er steht unter dem Vorzeichen dreier methodologischer Grundanliegen:

1. Das Konzil lädt, indem es den Schritt „vom Anathema zum Dialog" vollzog, dazu ein, auch das *Gute* an der Situation anzuerkennen. Der Atheismus entspringt keiner Laune oder Böswilligkeit. Er stützt sich auf wahre Werte, die, wenn sie ihre „Ausrichtung auf Gott" nicht leugnen, dazu beitragen, den Reichtum der Schöpfung zu entdecken. Die post- bzw. spätmoderne[1] Reflexion ihrerseits zeigt, dass auch die säkulare Kultur mit der Kultur des Glaubens in der Kritik der Übertreibungen und Gefahren übereinkommt: Der Atheismus ist nicht einfach nur eine Gefahr, er kann auch eine Hilfe und ein heilsamer *kairós* sein.

2. Um der größeren Klarheit willen werde ich meine Überlegungen auf vier grundlegende „Achsen" konzentrieren, die es ermöglichen, die strukturelle Tiefe des Wandels wahrzunehmen. Sie ermöglichen eine Zuordnung der Einzelfragen und verweisen sie auf den ihnen zukommenden Platz innerhalb einer angemessenen Rangordnung (wiewohl die Zuteilung angesichts des „inneren Zusammenhanges" der Mysterien anders sein könnte). Ohne den Charakter der radikalen Neuheit zu bestreiten, werde ich auch die Kontinuität aufzuzeigen versuchen. Denn die gegenwärtige Kultur und der Atheismus selbst haben nicht zufällig tief in den christlichen Boden eingelassene Wurzeln. Wir leben in seiner *Wirkungsgeschichte.* Die Erneuerung ist immer auch eine „Rückkehr zu den Quellen". (Ich hoffe, dass die unvermeidliche Kürze das scheinbar Apodiktische einiger Thesen entschuldigt. Ich kann hier nur darauf hinweisen, dass sie das Ergebnis detaillierterer Studien wiedergeben).

3. Wenn man sich auf die Autonomie konzentriert, bedeutet das nicht, dass man den Einfluss zahlreicher kultureller Faktoren und philosophischer Strömungen

ignoriert. Sie verdienen Beachtung, wie die hervorragende Analyse von Jean Grondin in diesem Heft zeigt. Doch ich bin davon überzeugt, dass für die Theologie das wirkliche Gravitationszentrum, das alles andere bestimmt, das erneute Nachdenken über das Verhältnis Gottes zu einer Welt ist, die sich als eigenständig entdeckt (das gilt nicht nur für die Naturwissenschaft, sondern, worauf Philip Clayton treffend hinweist, für die gesamte Kultur der Gegenwart)[2].

II. Die Achse Schöpfung–Erlösung

Gott erschafft aus Liebe und strebt dabei unsere volle Verwirklichung an. Dies ist der Kern des biblischen Glaubens. Seine Keimzelle wird mittels reichhaltiger Symbole weitertradiert, die dem christlichen Bewusstsein als Nahrung dienen. Doch als metaphysische Begriffe aufgefasst, wurden sie zu einem Schema, das die Heilsgeschichte völlig entstellt und sie zu einem inakzeptablen Ärgernis werden lässt.

Natürlich versteht nach den Konflikten mit Galileo und Darwin niemand mehr die Genesis im wörtlichen Sinne. Der Dialog mit den Naturwissenschaften wurde erneuert, und die Theologie des Ursprungs wurde neu ausformuliert: die Ursünde, die Unsterblichkeit, die übernatürlichen Gaben, die Beziehung zwischen Mann und Frau ... Doch die konkreten Fragen haben die Aufmerksamkeit so in Anspruch genommen, dass sie das zugrundeliegende Schema tendenziell verdunkelten und es in unkritischer Weise fortbestehen ließen. Man sprach weiterhin von zwei „Ständen": dem „supralapsarischen" und dem „infralapsarischen". In dieser Redeweise wird eine unmögliche „ursprüngliche Vollkommenheit" vorausgesetzt und die Anfälligkeit der Freiheit bzw. das Überhandnehmen des Bösen als Strafe „nach dem Sündenfall" erklärt. Daraus ergibt sich eine schreckliche Sequenz:

Schöpfung - Paradies - Sünde - Strafe (- das Böse in der Welt) // Verheißung - Bund - Erlösung durch Opfer (- Vergebung) - Zeit der Kirche // endzeitliches Heil bzw. endzeitliche Verdammnis.

Wenn dies so erläutert wird, dann gibt es natürlich nur sehr wenige Theologen, die dem so zustimmen. Doch man kann kaum leugnen, dass diese Sichtweise implizit in der Weise eines kantischen „Schemas" einen großen Teil der theologischen Traktate und Begriffsbildungen bestimmt.

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in A Coruña, Spanien, ist Doktor der Philosophie und der Theologie. Von 1968 bis 1987 lehrte er Fundamentaltheologie und ist heute Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago de Compostela. Er ist Mitbegründer der Spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Auf Deutsch zugängliche Veröffentlichungen: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Frankfurt am Main 1996); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (Darmstadt 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Natürliches Gesetz und Theologie im säkularen Kontext" in Heft 3/2010. Anschrift: Universidade de Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía, Praza de Mazarelos, 15782 Santiago, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.

Es ist nicht möglich, den dadurch verursachten überaus großen Schaden zu ermessen. Es wird dadurch das *Gottesbild* selbst mit einem schädlichen Keim infiziert, der aus Gott einen grausamen, unerbittlich Strafenden ohne Maß macht. Für ein begrenztes Fehlverhalten verhängt er eine schreckliche Strafe, eine Strafe überdies, die (da helfen alle „Erklärungen" nichts) Milliarden Menschen ohne die geringste Verantwortung für die unterstellte anfängliche Schuld betrifft. Über allem schwebt die Drohung mit der Hölle.

Damit wird das *Problem des Bösen* völlig verzerrt. *Alles* Übel der Welt, *alles* Leid der Geschichte wäre damit - in letzter Instanz - eine Strafe Gottes. Die Paradiesesvorstellung beherrscht weiterhin die Fantasie und lässt - in Absehung von der Autonomie der Welt - das „Dilemma des Epikur" bestehen: Gott „könnte, aber er will" das Böse nicht ausrotten (oder entsprechend der jüngsten Mode: „Er will, aber er kann nicht", denn er ist „begrenzt" und selbst ein „Leidender"). Auf diese Weise wird uns ein *unglaubwürdiger Gott* vor Augen geführt. Der Rekurs auf das „Geheimnis" war innerhalb einer Situation der Christenheit möglich, doch in einer „Zeit der Kritik", die hier mit Recht einen Widerspruch sieht, ist das nicht ausreichend.

Denn nur indem man aufzeigt, dass das Übel das *unvermeidliche* Produkt einer begrenzten Welt mit ihrer Eigengesetzlichkeit ist und eine Welt ohne Übel (ein Paradies) ebenso unmöglich wäre wie ein hölzernes Eisen, löst man das Dilemma auf. Andernfalls bleibt das Übel der „Fels des Atheismus".

Bereits Irenäus (im zweiten Jahrhundert!) sah sehr wohl, dass die Anfänge zwangsläufig unvollkommen sind und der Vermittlung der Zeit bedürfen. Er konnte das buchstäbliche Verständnis der Schrift (noch) nicht hinter sich lassen, doch er nahm der „Ursünde" ihren zentralen Stellenwert und behauptete, dass Gott einzig und allein zu unserem Wohl schaffe: „nicht, weil du unseres Dienstes bedürftest, sondern um uns das Heil zu bringen" (*Ad. Haer.* IV, 14.1). Dies ermöglicht es nicht nur, das Schema auszutauschen, ohne die Kontinuität der Glaubenstradition zu durchbrechen, sondern es stellt auch die authentische, *von sich aus einleuchtende* Lesart der Heilsgeschichte wieder her:

Schöpfung als Aufnahme in die Kindschaft - Geschichte als von Gott getragenes Wachstum - Höhepunkt in Christus - Zeit der Kirche // Endzeithoffnung.

Gott erscheint hier als derjenige, der aus Liebe erschafft, als der „Feind des Bösen", der sich um die Waise und die Witwe sorgt, indem er zur Liebe aufruft und uns beisteht im Kampf gegen das Leid und gegen die Schwachheit oder Halsstarrigkeit unserer Freiheit. Die Kultur der Gegenwart - dies zeigten die Reaktionen auf das Erdbeben von Haiti, die sich so sehr von denen auf das Erdbeben von Lissabon unterschieden - mit ihrem Bewusstsein von der physischen Eigenständigkeit lässt uns die Unvermeidlichkeit des Übels und den biblischen Aufruf, am Werk Gottes „mitzuwirken", verständlicher erscheinen.

Auch die Vorstellung von der *Heilstat Christi* als von einem erzürnten Gott geforderten „Preis" für unsere Vergebung wird hier mit der Wurzel ausgetilgt. Sie

widerspricht in der Tat der göttlichen Liebe so sehr, dass man sie weitgehend hinter sich gelassen hat. Doch die unterschwellige Weiterexistenz des alten Schemas verleiht dieser Vorstellung weiterhin Kraft. Sie taucht immer wieder auf, wenn man daran festhält, dass das Kreuz ein „Opfer" ist, und wenn die schrecklichen Vorstellungen vom „Zorn Gottes" oder vom „Verlassen" des Vaters wörtlich genommen werden. Man schrieb von einem „Problem zwischen Gott und Gott". Und umgekehrt: Wenn man das Schema vom Kopf auf die Füße stellt, dann erscheint Jesus als derjenige, in dem die lange Reihe derer ihre endgültige Vollendung erreicht, die den Ruf Gottes, des Feindes des Bösen, annehmen, seine grenzenlose Liebe und seinen unermüdlichen „liebenden Kampf" für unser Heil zu offenbaren.

Andere, nicht so zentrale Themen, die aber dennoch eine beträchtliche verzerrende Kraft entfaltet haben, verdienen es, angesprochen zu werden:

Die *Hölle*, was immer sie auch sein mag, ist nur als „eine Tragödie für Gott selbst" (Hans Urs von Balthasar) akzeptabel. Sie kann niemals eine monströse göttliche, tatsächlich verhängte und ewige „Strafe" sein, sondern vielmehr die Konsequenz aus dem Widerstand des Menschen gegen eine Liebe, die nur erlösen kann. (Ich persönlich glaube, dass man sie als ewigen Verlust von Möglichkeiten der Fülle verstehen muss: Es gibt niemanden, der vollkommen böse wäre, und Gott wird das, was an jeder Person der Erlösung fähig ist, gleichsam „durch das Feuer hindurch" [1 Kor 3,15] erlösen).[3]

Das Verständnis der *Sünde*, die so oft mit übertriebener Betonung in den krankhaften Teufelskreis des „Schuldigmachens" mithilfe eines Gottes eingeführt wurde, der auf seine Ehre bedacht und zu strafen bereit ist, erhält eine andere Bedeutung. Es wird in Einklang mit dem Gott Jesu gebracht, der - man denke an den Vater des „verlorenen Sohnes" - sich einzig und allein darum sorgt, dass wir Schaden nehmen und verloren gehen könnten. Thomas von Aquin hat es bereits gesagt: „Wir beleidigen Gott nur in dem Maß, in dem wir gegen unser eigenes Wohl handeln." (*Summa contra gentiles*, III, 122). Dies wird dazu beitragen, gewisse Widerstände gegen eine gemeinschaftliche - und freudige - Feier der Vergebung zu überwinden angesichts einer Tendenz, diese Vergebung zu privatisieren und zu verrechtlichen („in der Weise eines rechtlichen Aktes", wie es das Tridentinum unglücklich formuliert hat: DS 1685).

Schließlich erscheint das *Wunder*, das als „des Glaubens liebstes Kind" (Goethe) betrachtet werden konnte, als eine Linse, die das Gottesbild in grober Weise verzerrt - nicht so sehr, weil es der Autonomie der Schöpfung widerspricht (wiewohl dies *auch* der Fall ist, denn es ist z.B. eine schlechte Lösung, sich den „Indeterminismus" im subatomaren Bereich bereitwillig zu eigen zu machen, um ein Schlupfloch für das göttliche Eingreifen zu finden), sondern aus streng theologischen Gründen. Die dem Wunder zugrunde liegende Logik führt zum Bild eines „kleinlichen" Gottes (denn angesichts so zahlreicher und schwerwiegender Bedürfnisse sind die Wunder so selten), der parteiisch ist (denn den einen gewährt er sie, den anderen nicht). Dies ist das diametrale Gegenteil des Gottes Jesu: Liebe „ohne Ansehung der Person", die ständig wirkt, die „nicht schläft

noch schlummert" (Ps 121, 4), die „immer am Werk ist" (Joh 5,17) und sich *ohne Unterlass* für das Wohl der Schöpfung einsetzt.

III. Die Achse der Offenbarung

Die Bibelkritik, die nach Albert Schweitzer „das Gewaltigste" darstellt, „was die religiöse Selbstbesinnung je gewagt und getan hat"[4], hat den Begriff der Offenbarung tiefgehend erneuert. Sie ist weder das Privileg eines „auserwählten" Volkes, das im Besitz der einzig wahren Religion wäre, noch versteht man sie als ein „Diktat" Gottes an ausschließlich „inspirierte" Personen. Der *Exklusivismus* unter den Religionen und der *Offenbarungspositivismus* (Bonhoeffer) stellen heute überholte Haltungen dar.

Doch die Veränderung, die sich ausdrücklich vollzog, betraf keineswegs die impliziten Voraussetzungen und hat auch die theologische Reflexion nicht revolutioniert. Man hat zwar den Krieg gewonnen, aber es stehen noch wichtige Schlachten aus, und an entscheidenden Punkten gehen die Kämpfe weiter. Immer noch allzu stark ist die Vorstellung der „Auserwählung" als Privileg eines Volkes unter Absehung von den übrigen Völkern am Werk. Dasselbe gilt für die „Inspiration", die die Offenbarung zu einer Erfahrung macht, die nur einigen Auserwählten unmittelbar zugänglich und darüber hinaus ein „Wunder" ist, das Gott, wann und wie immer er will, wirken kann. Auf diese Weise tauchen - wenigstens unterschwellig und fast uneingestanden - *zwei große Vorbehalte* gegen die Gottesidee auf: Gott ist nicht nur äußerst „parteiisch", sondern auch „kleinlich", denn die lang anhaltenden Dunkelheiten, die schmerzlichen Tastversuche und großen Ungleichheiten, die mit der Offenbarung einhergehen, hätten vermieden werden können, wenn von Anfang an allen alles offenbart worden wäre.

Auch in diesem Fall hat Irenäus das Grundlegende zu verstehen gegeben, das heute noch durch die Bibelkritik und das historische Bewusstsein verstärkt wird, welche auf die Begrenztheit des Menschen und die notwendige zeitliche Vermittlung beharrlich hinweisen. Wenn Gott uns erschafft und mit unendlicher Liebe im Sein hält „ohne Ansehung der Person", dann will er sich *allen auf die höchstmögliche Weise* offenbaren. Welcher Vater oder welche Mutter würden das ihren Kindern gegenüber nicht ebenso wollen? Die Begrenzung kann *einzig und allein* den Begrenzungen und/oder Widerständen vonseiten der Menschen geschuldet sein.

Also verkehrt sich alles ins Gegenteil. Genauso wie im Falle des Bösen oder Übels (die Probleme sind untrennbar miteinander verbunden) ist nicht Gott es, der schweigt, der sich verbirgt und sich mit seiner Offenbarung zurückhält. Die Unterschiede gehen einzig und allein aus der unterschiedlichen Aufnahmebereitschaft der Menschen hervor. Sie haben keine willkürliche „Auserwählung" zur Voraussetzung, sie sind vielmehr das Ergebnis der unvermeidlichen historischen Vermittlung. Dies beinhaltet auch die direkte und heilschaffende Gegenwart Gottes in jeder Religion (Wahrheit des *Pluralismus*), ohne deshalb alle gleichzu-

schalten, denn in der Geschichte ist nichts gleich (*Asymmetrie* innerhalb des Pluralismus und Möglichkeit der *höchsten Erfüllung* in Christus).

Die Annahme der Offenbarung bezieht sich nicht auf etwas von außen Kommendes, das nur akzeptabel ist, weil Gott es seinem Propheten gesagt hat, ohne uns etwas zu sagen: Bonhoeffer wirft Karl Barth vor, den Hörer der Offenbarung in die Lage des Vogels im Käfig zu versetzen: „Friss, Vogel, oder stirb."[5] Gott ist in allen Menschen gegenwärtig und liebt sie mit derselben Liebe wie die Propheten. Der Prophet ist lediglich der *Erste*, der das entdeckt und auslegt, was diese Gegenwart *allen* offenbaren will. Deshalb hat sein Wort „maieutische" Funktion, denn es informiert nicht über etwas Äußerliches, sondern es übernimmt die Rolle der Hebamme und verhilft dem Hörer der Botschaft dazu, dass er „gebiert" (ans Licht der Welt bringt) und mit seinen eigenen Augen sieht. Wir nehmen die Offenbarung an, weil wir dank dem von außen kommenden Wort dieses selbst in unserem eigenen Sein *verifizieren*, das gleichermaßen von Gott bewohnt und erleuchtet ist. Wie die Samariter im Johannesevangelium sagen wir dem Verkünder des Wortes: „Nun haben wir es selbst gesehen und gehört."

Für den Dialog mit der Philosophie ist dies besonders erhellend. Es hebt den Unterschied zwischen *Vernunft* und *Offenbarung* nicht auf, doch der Dualismus wird überwunden, denn die Offenbarung erweist sich als die „religiöse Vernunft", das heißt als die einzige *konkrete* menschliche Vernunft, deren Besonderheit darin besteht, dass sie eine Dimension ihrer selbst und der Wirklichkeit anerkennt, die andere verleugnen oder nicht sehen.[6]

Auch in diesem Fall sollte man kleinere Schlussfolgerungen aufzählen, die jedoch von bestimmender Bedeutung sind.

Diese Auffassung ermöglicht es beispielsweise anzuerkennen, dass der Glaube eine Gabe ist, die von Gott her kommt, aber sie verbietet es, ihn als etwas zu denken, das Gott nur den Gläubigen gewährt. Gott bietet sich jedem Menschen mit derselben Liebe dar (auch den „bösen" und „ungerechten": Mt 5,45). Glaube oder Unglaube hängen lediglich von der - von Unmöglichkeit und/oder Schuld bestimmten - Aufnahmebereitschaft des Menschen ab.

Nicht weniger schwerwiegend ist es, vom *Schweigen Gottes* zu sprechen. Gewiss gibt es die schmerzhafte subjektive Erfahrung, in der es so *scheint*, als schweige Gott. Doch die Theologie müsste angesichts bestimmter Redeweisen zurückhaltender sein, die die Verdunkelung aufgrund der Umstände und menschlichen Begrenzungen als ein bewusstes göttliches *Schweigen* zur Sprache bringen. Johannes vom Kreuz hat klarer gesehen und von der „unendlichen Stimme"[7] gesprochen, und später benutzte Martin Buber die treffende Metapher der „Gottesfinsternis": kein Schweigen Gottes, aber ein Hindernis, das bewirkt, dass er nicht gehört wird.

Schließlich sollte noch auf den *diffusen Einfluss* der früheren Sichtweise hingewiesen werden, die durch ständige Wiederholung biblischer Phrasen deren wörtliche Bedeutung als selbstverständlich hinstellte und eine Neuinterpretation in einem veränderten kulturellen Kontext verhinderte. Die für die Protologie geleistete Entmythologisierung steht für die Eschatologie noch aus: Die Auferweckung Jesu

wird weiterhin im Sinne eines zeitlichen Früher und nicht im Sinne des Primates eines grundlegenden Offenbarungsgeschehens gedeutet. Das Ergebnis - das als offensichtlich betrachtet wird, weil es nicht neu bedacht wurde - stellt sich in der Tat als denkerisch schwer nachvollziehbar dar: Der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", der „Gott der Lebenden und nicht der Toten" hätte demzufolge Hunderttausende von Jahren damit gewartet, zum Leben zu erwecken, und auch dann nur Jesus (und Maria), während er die anderen bis zum Ende der Zeit warten ließe.[8]
Diese Frage wieder aufzuwerfen, mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen. Am Beispiel Gottes als des *Abba* ist es gut zu verstehen: Wir entdecken ihn in vollem Sinn in Jesus, aber wir entdecken darin den Gott, der uns *seit jeher* geliebt und für uns als seine Kinder gesorgt hat. Ebenso wird in der Auferweckung Jesu endgültig offenbar, dass uns Gott *niemals* im Tod gelassen hat. Wenn die Christen schon am Anfang mit dem Einwand konfrontiert waren „Warum so spät?", dann wäre es heute auf ärgerliche Weise unverständlich, eine Art doppelten Rückzug Gottes zu behaupten: zuerst bis zum Auftreten Jesu und dann bis zum Ende der Zeit. Bultmann hat bereits davor gewarnt, das unvermeidliche Ärgernis des Glaubens mit dem unnötigen Ärgernis des Mythos zu überfrachten.

IV. Die Achse der Spiritualität

Spiritualität ist hier im vollen Sinne des Wortes gemeint, als Körper und Seele, als Empfangen und Hingeben, als theoretische Interpretation und praktische Verwirklichung. Zum Glück haben, was die Praxis betrifft, die unterschiedlichen politischen und Befreiungstheologien das Misstrauen gegenüber einem dem Menschen feindlich gesinnten Gott und einer weltflüchtigen Religion, die „der Erde untreu" ist, abgebaut.
Weniger günstig stellt sich die Situation hinsichtlich der Moral dar. Die Widerstände von offizieller Seite gegen die Autonomie der Moral und eine volkstümliche Auffassung des „Dekalogs" als von Gott verfügte Gebote und Verbote halten eines der am schwersten wiegenden Missverständnisse allzu sehr am Leben. Die Last und die Schwierigkeiten, die die Moral oftmals mit sich bringt, wären demnach direkt von Gott *gewollt*, der die Gebote ebenso auch *nicht* hätte erlassen können, um stattdessen leichtere in Kraft zu setzen oder die Verbote aufzuheben. Dies hatte auch Einfluss auf die Philosophie: Christsein schwäche die Freiheit, denn das „moralische Bewusstsein stirbt in Berührung mit dem Absoluten"[9]. Wenn man dazu noch das öffentliche Beharren darauf nimmt, einige als anachronistisch empfundene Vorschriften als unabdingbar „christlich" hinzustellen, dann verstärkt dies die Vorstellung von einem „Gott", der die Freiheit beschränkt und das Leben einengt. Die Annahme ist nicht zu gewagt, dass Millionen derer, die sich vom Glauben abgewandt haben, hier *ein* (wenn nicht *das*) Motiv dafür gefunden haben.
Nachdem das wörtliche Verständnis ausgedient und man sich den Gedanken der Autonomie angeeignet hat, stellt sich die Wahrheit als das exakte Gegenteil dar.

Wenn man unter Moral die Definition der *Inhalte* versteht, dann gehört sie der Sphäre der Verwirklichung des Menschen als solchen an. Als Gläubige und als Atheisten müssen wir einige Verhaltensweisen praktizieren und andere verwerfen, ohne dass es hier *im Grundsatz* Differenzen geben muss. In diesem Sinne ist die Bibel kein Handbuch der Moral, obwohl in ihr von Moral die Rede ist. Sie ist dies ebenso wenig wie sie ein Lehrbuch für Ernährung, Geschichte oder Astronomie ist, wenn sie auch von all dem „spricht". Die Bibel lädt dazu ein, moralisch zu sein, das zu praktizieren, was das Gewissen und die menschliche Reflexion als Gut entdecken, das von Gott geliebt wird, *eben weil es gut ist.* Mit der Botschaft von Gott, der die Liebe ist, bietet sie auch einen reichhaltigen „Entdeckungszusammenhang" wichtiger moralischer Werte. Die beste Tradition folgte stets dem Grundsatz *prohibitum quia malum* (verboten, weil es böse ist), und nicht dem voluntaristischen „böse, weil es verboten ist".

Das, was man als das Gute entdeckt, auch zu praktizieren, kann schwer sein. Aber es ist *für alle* schwer. Der Gott, den der Glaube verkündet, ist kein Souverän, der zu etwas verpflichtet, sondern ein *Abba,* der erleuchtet, ermutigt und hilft. Sartre gibt folgendermaßen Auskunft darüber, warum er Atheist geworden ist: „In der Folge aber erkannte ich in dem gesellschaftsfähigen Gott, den man mir beibrachte, nicht denjenigen, den meine Seele erwartete. Ich brauchte einen Weltschöpfer, man gab mir einen Obersten Chef ..."[10]

Ein anderes grundlegendes Thema ist das *Bittgebet.* In einem Beitrag für CONCILIUM bin ich darauf detaillierter eigegangen.[11] Hier möchte ich das herausstellen, was nach meinem Urteil in seiner Konsequenz *objektiv* eine ungeheure Entstellung des Gottesbildes bedeutet (wobei ich weder den Wert dessen leugnen noch die guten Absichten von irgendjemandem in Abrede stellen möchte).

Vor allem verkehrt das Bittgebet die Gottesbeziehung in ihr Gegenteil. Die grundlegende Struktur der Heilsgeschichte seit der Berufung des Mose bis zu Jesu neuem Gebot zeigt, dass Gott es ist, der ruft und einlädt, der uns davon zu überzeugen versucht, gut und barmherzig zu sein, und dass wir uns von ihm erlösen lassen. Die Theologie sprach immer von der *gratia praeveniens,* der zuvorkommenden Gnade. Sie erinnerte an das „Niemand kommt zu mir, wenn ihn der Vater nicht zieht" (Joh 6,44) und anerkennt bereits mit Augustinus und Thomas von Aquin, dass man nicht „bitten" soll, um Gott zu verändern, sondern vielmehr, um uns selbst zu verändern. Doch unsere Worte bringen *objektiv* das Gegenteil zum Ausdruck: a) Sie schüren Misstrauen, wenn sie darauf bestehen, die Vergebung von dem zu „erflehen", der bereits vergeben hat und nur auf unsere Umkehr wartet (und der Sprachanalytiker macht darauf aufmerksam: „Das *Kyrie eleison* kann zu verstehen geben, dass Gott auch *nicht* barmherzig sein könnte")[12]; b) sie erzeugen nicht nur das Fantasiegebilde eines „Gottes", der untätiger und weniger von Mitleid erfüllt ist als wir, bis wir ihn darum bitten, zu helfen und Erbarmen zu haben, sondern c) dem es dazu noch selten etwas ausmacht und der Leid und Unglück „zulässt", wenn er es nicht „verfügt".

Es verwundert nicht, dass Karl Rahner in einem programmatischen Aufsatz darauf aufmerksam macht, dass das „Bittgebet also eine höchst zweifelhafte

Sache geworden sei" und dazu aufruft, „ein neues Verständnis und *eine ihm gemäße Praxis* des Bittgebetes bereitzustellen, was [die Theologie] noch nicht genügend getan hat"[13] (seine eigenen schwankenden Aussagen zeigen jedoch, dass auch er vom vorher erwähnten „diffusen Einfluss" nicht frei war). Die traditionelle Wiederholung von Bibelzitaten, die vom „Bittgebet" sprechen, führt dazu, dass man es als „selbstverständlich" hinnimmt, sich an den Buchstaben halten zu müssen, obwohl deren „Geist" das Gegenteil verlangt. Ich weiß, dass viele die Sorge um diese Veränderung als allzu überempfindlich bewerten, und es versteht sich von selbst, dass es nicht leicht ist, eine lange und ehrwürdige Tradition „neu zu formulieren". Doch angesichts seiner entscheidenden Bedeutung und der impliziten Anerkennung dieser Wahrheit innerhalb der Tradition meine ich, dass es uns eher befremden müsste, dass die Theologie etwas nicht mit entschlossener und wahrer *parrhesia* (Freimut) frontal angeht, was zuinnerst die Gottesvorstellung und die Verkündigung Gottes betrifft.

V. Die „Gestalt der Offenbarung" aktualisieren

Die Darstellung kann den Eindruck einer Ansammlung von *membra disiecta,* von nicht miteinander verbundenen Gliedern, erwecken. Dies ist der Preis der Analyse. Doch die zentrale Vorstellung von Gott, der, aus seiner bedingungslosen Initiative heraus, aus Liebe erschafft, ermöglicht es, dass die theologische Arbeit alles in der lebendigen Einheit einer „Gestalt der Offenbarung" zusammenfasst, die in der Lage ist, sich unserer Zeit als verständlich zu vermitteln. Er ist ein Gott, der sich ohne Vorbehalte seinen Geschöpfen hingibt, welche, weil sie endlich sind, zwangsläufig auch schwach und gefährdet sind; der sich ohne Unterlass allen ohne jede Ausnahme zu zeigen versucht; der ihnen im Kampf gegen das Böse beisteht, und zwar in der individuellen Selbstverwirklichung ebenso wie im Ruf zur universalen, gerechten und konkreten Geschwisterlichkeit; der einen Hoffnungshorizont erschließt, welcher der Geschichte eine Dynamik verleiht und den endgültigen Sinn gewährleistet; der „tausendmal eher bereit ist zu geben, als wir es sind, zu empfangen" (Tauler), der um Zustimmung bittet und sie fördert, aber dabei der Autonomie einen ausgesprochenen Respekt erweist: „Ich stehe vor der Tür und klopfe an" (Offb 3,20) ...

Wenn es uns gelingt, dies alles in einer Gestalt zu vereinigen, die in Treue zur ursprünglichen Erfahrung auf die gerechten Forderungen der Gegenwartskultur Antwort gibt, dann wird das Bild Gottes in einem Licht größeren Verständnisses erstrahlen. Es wird nicht alle überzeugen (dies war niemals der Fall), doch es würde die Möglichkeit einer neuen Begegnung erschließen. Maurice Blondel eignete sich das kostbare Erbe der augustinischen Lehre vom *magister interior,* dem inneren Lehrmeister, an und meinte - wobei er dabei eher Kant als Feuerbach verpflichtet war -, dass die Antwort auf die radikale Sehnsucht nicht zwangsläufig ein Trugbild sein muss, sondern möglicherweise die Offenbarung der tiefsten Wahrheit unseres Seins ist. Er lehrte, dass die „Bekehrung" sich

dann vollzieht, wenn das *fait intérieur* (der innere Ruf) sich im *fait extérieur* (der Verkündigung der Kirche) wiedererkennen kann.

Die moderne Entfremdung ist in vieler Hinsicht brutal gewesen. Dennoch ist sie kein unveränderliches Schicksal. Wie die „dunkle Nacht" in der persönlichen Erfahrung kann auch die Gottesfinsternis im Lauf der historischen Entwicklung die Verheißung einer neuen Morgenröte in sich enthalten. Im Jahr 1926 sprach Ortega y Gasset in seinem kleinen Aufsatz *Dios a la vista*[14] von Zeiten der Verdunkelung, in denen es den Anschein hat, als ob sich die Menschheit für immer von Gott entferne, so wie sich die Erde zu Beginn ihres Laufes definitiv von der Sonne fortzubewegen scheine. Doch so wie der Planet seine Bahn umkreist und von diesem entferntesten Punkt zur Sonne zurückkehrt, so kann auch die Menschheit zu Gott zurückkehren, wenn alles dagegenzusprechen scheint.

Tatsächlich gibt es Anzeichen für eine „Rückkehr des Heiligen". Dessen wildwuchernde Formen, auch in Gestalt der theoretischen Leugnung und oftmals aggressiv gegenüber dem christlichen Bekenntnis, können einerseits die Entlarvung einer schlechten Darstellung, aber andererseits auch die Aufforderung an die Theologie sein, in Treue, aber auch in schöpferischer Freiheit[15] an der Darlegung einer neuen Glaubensgestalt zu arbeiten.

So mögen vielleicht einige Zeitgenossen im Gegensatz zu dem, was mit Sartre geschah, die Chance haben, den - wenn auch unbenannt - zu erkennen, nach dem sich ihre Seele sehnt.

[1] Ich betrachte die Postmoderne als ein Gebilde innerhalb der Moderne, vgl. Andrés Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000.

[2] Im Grunde ist es die Einheit in Unterschiedenheit, die jeden objektivierenden Dualismus im Verhältnis von Gott und Geschöpf vermeidet. Vgl. Klaus Müller, *Glauben - Fragen - Denken*, Bd. 3, Münster 2010, 347-410. Er spricht von „Kosmotheismus" oder „warmem Monismus". Ich selbst spreche in weitgehender Übereinstimmung von „Schöpfung aus Liebe"; vgl. Andrés Torres Queiruga, *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*, Darmstadt 2008.

[3] Andrés Torres Queiruga, *Qué queremos decir cuando decimos „infierno"?*, Santander 1995.

[4] Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Bd. 1, Hamburg 1976, 45.

[5] Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1967, 137 (5. 5. 1944).

[6] Andrés Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992.

[7] Johannes vom Kreuz, *Der Geistliche Gesang*, vollst. Neuübertragung, Freiburg u.a. ^{2}1997, 14-15, 11.

[8] Andrés Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid ^{3}2005, 214-228.

[9] Maurice Merleau-Ponty, *Sinn und Nicht-Sinn*, München 2000, 129. Doch man sollte sich dessen bewusst sein, dass sich dieser vielzitierte Satz lediglich auf das objektivierte und objektivierende Absolute bezieht. Weiter unten heißt es bei Merleau-Ponty nämlich: „Gott gehorchen heißt also nicht, dass ich mich einem fremden und dunklen Willen beuge - es heißt zu tun, was ich wirklich möchte, denn er ist mehr wir selbst als wir." (ebd., 238); vgl. Xavier Tilliette, *Une philosophie sans Absolu. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)*, in: Études 91 (1961), 215-229.

[10] Jean Paul Sartre, *Die Wörter*, Reinbek 1965, 56.

[11] Andrés Torres Queiruga, *Beten jenseits des Bittgebets*, in: Concilium 42 (2006/1), 55-67; vgl. auch ders., *Auferstehung und Begräbnisliturgie*, in: Concilium 42 (2006/5), 595-596.

[12] E. Benveniste, *La blasphémie et la euphémie*, in: Archivio di filosofia 2-3 (1969), 71-74.

[13] Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln 1971, 20 und 23.

[14] José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Bd. II, Madrid 2004, 493-498.

[15] Vgl. die optimistischen Betrachtungen bei Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009.

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

Die neuen Atheismen und die Identität des Christentums

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Die „Postmoderne" als Begriff, der das Entstehen eines neuen gesellschaftlichen Paradigmas zum Ausdruck bringt, hat eine ganze Bandbreite unterschiedlicher Phänomene zum Inhalt. Diese reicht von der Rückkehr zu einem nicht institutionalisierten - in Extremfällen fundamentalistischen - Heiligen bis zum Aufkommen eines neuen, kämpferischen und intoleranten Atheismus. Die Kritik dieses neuen Atheismus zeigt sich in ihrem Profil gegenüber dem religiösen Gefühl und dessen Ausdrucksweisen als entschieden ablehnend. Das geht so weit, dass dieses religiöse Empfinden als ein großes Übel oder als krankhaftes Verhalten eingestuft wird. Den neuen Atheisten zufolge müsste der religiöse Glaube aus dem menschlichen Bewusstsein getilgt werden, um eine ganze Zivilisation von Normen und Institutionen zu befreien, die eine große Intoleranz, Vorurteile und Kriege fördern. Zu diesem neuen Atheismus hat sich mit den terroristischen Angriffen vonseiten religiöser Aktivisten überall auf der Welt, vor allem im Zuge der Ereignisse des 11. September 2001, ein starkes affektives und kontextuelles Moment gesellt. Diese neue Welle atheistischen Denkens scheint tief mit der Ablehnung einer institutionalisierten Religion monotheistischer Prägung zusammenzuhängen, die man als exklusivistisch und von einem Verständnis des Heiligen als intolerant und gewalttätig belastet ansieht.

In diesem Beitrag möchten wir mit dieser neuen atheistischen Kritik in Dialog treten, indem wir zunächst in recht knapper Form die Situation der Religion in

der Welt von heute untersuchen. Danach werden wir die Frage diskutieren, ob sich dieser neue Atheismus nicht eher gegen jene religiösen Ausdrucksweisen wendet, die innerhalb der westlichen Welt fast den gesamten Bereich der Transzendenz und ihrer sichtbaren Ausdrucksweisen in Beschlag nahmen und so den Blick von dem ablenkten, was ursprünglicher ist, und jeder Religion, ja Gott selbst und der Erfahrung des Glaubens zugrunde liegt. Davon ausgehend werden wir eine der monotheistischen Religionen, nämlich das Christentum, näher untersuchen, um zu sehen, wie es einigen zeitgenössischen Strömungen der christlichen Theologie gemäß im ursprünglichen Sinne als Glaube und existenzielle Erfahrung gedeutet und interpretiert werden kann. Die Religion, die daraus hervorgeht, ist dazu aufgefordert, stets zu dieser ursprünglichen Erfahrung zurückzukehren und sich selbst zu reinigen, indem sie eine schöpferische Treue zu ihren Wurzeln anstrebt. In unserer Schlussfolgerung haben wir - so hoffen wir - die Dringlichkeit aufgezeigt, wieder zu den Quellen und zum lebendigen Kern des Glaubens zu gelangen, um heute nicht nur der atheistischen Kritik standzuhalten, sondern auch den Sehnsüchten und Erwartungen der heutigen Menschen gerecht zu werden.

I. Die Situation der Religion heute

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und insbesondere seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich die Rolle der Religion - und ganz konkret der auf das historische Christentum bezogenen Traditionen - ebenso wie die Zahl ihrer Anhängerschaft tiefgreifend verändert. Einige Länder, deren religiöse Tradition historisch mit dem Christentum verbunden war, konkret die Länder Europas, erlebten einen deutlichen Niedergang der Religion. Dieser Niedergang ist daran ersichtlich, dass die Zahl derer abnimmt, die am Gottesdienst teilnehmen oder das Priesteramt bzw. das Ordensleben anstreben.

Andererseits ist die westliche Welt immer stärker von synkretistischen religiösen Praktiken geprägt, die auf eine „individuelle Religion", die jeder für sich selbst herstellt, und auf das Entstehen der sogenannten „neuen religiösen Bewegungen" zurückgehen. Inmitten einer Säkularisierung, die weiterhin auf stets neuer Grundlage wächst, und eines zunehmenden Pluralismus werden wir Zeugen einer Privatisierung des Glaubens und des religiösen oder spirituellen Lebens. Jeder stellt sich sein eigenes besonderes „Rezept" zusammen, und der Bereich der Religion gleicht einem großen Supermarkt ebenso wie einem Transitraum, den man betritt und wieder verlässt.

Das ist nicht erst heute neu entstanden. Der neuzeitliche Atheismus, wie er seit Beginn des 16. Jahrhunderts entstand und bis ins 18. Jahrhundert fortdauerte, fand seinen Rückhalt in der Aufklärung, welche die Autonomie und die Emanzipation des menschlichen Denkens von der Bevormundung durch die Religion und die kirchlichen Institutionen einklagte. In unseren Tagen jedoch entsteht eine neue Art von Atheismus unter der Bezeichnung „neuer Atheismus", der seine

Kritik grundsätzlich antireligiös artikuliert. Die Argumente vieler seiner Vertreter bemühen sich nicht darum, eine gründliche Analyse der Fortschritte der christlichen Theologie in den letzten Jahren zu leisten, um diese zu widerlegen. Es handelt sich um etwas anderes als das, was die neuzeitlichen Atheisten des 18., 19. oder 20. Jahrhunderts unternommen haben. Die neuen Atheisten des 21. Jahrhunderts suchen nach Argumenten, die jede Form eines religiösen Diskurses ausgehend von der Praxis der Institutionen, in deren Kontext er stattfindet, disqualifizieren.

In den Schriften der neuen Atheisten begegnen wir einer offenen Anklage einer Art von Religion, die Intoleranz, Gewalt und Hass schüren kann.[1] Es handelt sich dabei um eine Kritik, die weniger dem ontologischen Problem Aufmerksamkeit schenkt und ihre Stoßkraft auf einen eher pragmatischen und militanten atheistischen Diskurs konzentriert. Das Problem der neuen Atheisten stellt also nicht so sehr die Existenz Gottes dar, sondern vielmehr die konkreten Wirkungen des Glaubens an diesen Gott, das heißt die Religionen.

Der zeitgenössische Atheismus will sich nicht direkt in die Tradition der atheistischen Bewegung stellen, die zur Proklamation des Todes Gottes führte, und scheint sich nicht hinter der Flagge des Nichtglaubens, der Säkularität und des Glaubens an die Humanität zu versammeln. In Wirklichkeit bleibt er nostalgisch „wahreren" Werten verhaftet, die anderen, „echteren Kulturen" angehören.[2]

Seine Absicht scheint es zu sein, eine Welt ohne Gott zu entwerfen. Die Diskussion über Gott würde sich dann als bedeutungslos erweisen, denn wenn man Lehren und Dogmen bekämpft, auf die sich die Religionen berufen, dann würde man dadurch verhindern, dass diese den Gottesgedanken verbreiten. Die Schaffung einer Gesellschaft ohne Religionen wäre die Voraussetzung für eine Welt des Friedens und der Toleranz, wenn man bedenkt, dass hinter vielen bestehenden Konflikten in der heutigen Welt letztlich die Religion steht. Auf diese Weise wäre der neue Atheismus eine militante Neuauflage eines extremen Laizismus.[3]

Das von dieser Problematik herausgeforderte zeitgenössische Christentum hat sich nicht davor gedrückt, dieses Phänomen zu deuten und zu interpretieren. Und dabei hat es auf die Tatsache verwiesen, dass die alten und neuen Atheismen Infragestellungen bedeuten, die den Glauben dazu veranlassen, sich selbst kritisch zu hinterfragen, ja ihm sogar zu einer Läuterung verhelfen, die nicht unbedingt nur schlecht sein muss.

II. Glaube versus Religion?[4]

Welche Herausforderung es darstellt, in unserer komplexen, säkularisierten und pluralistischen Zeit zu glauben, ist Thema vieler namhafter aktueller theologischer Werke.[5] Und mehr als je zuvor bleibt dies eine Herausforderung für die Theologie. Der Prozess der Säkularisierung, wie er von der Krise der Moderne ausgelöst wurde, weist verschiedene Merkmale auf, die auf den ersten Blick mit einem Bewusstsein von der Gegenwart des Heiligen, mit einem lebendigen Glau-

ben und erst recht mit der Religionsausübung, vor allem in ihrer institutionalisierten Form, unvereinbar zu sein scheinen.

Die Säkularisierung und die Entzauberung der Welt schreiten trotz der Krise der Moderne und der mächtigen Vernunft weiter voran. Und die Religion, die nun in einer Vielzahl von unterschiedlichen Formen Gestalt angenommen hat, welche mit den vormodernen nicht in Einklang gebracht werden können, wird weiterhin scharf in Frage gestellt. Wenn auch die „Meister des Verdachts" wenigstens zum Teil widerlegt sind, da der prophezeite unweigerliche Untergang der Religion nicht eingetreten ist und man sogar eine „Rückkehr des Heiligen" feststellen kann, dann bleibt doch die Frage, ob diese Krise des Religiösen im selben Maße eine Krise des Glaubens bedeuten würde. Mehr noch: Es bleibt die Frage, ob dies eine Krise oder einen Prozess der Auslöschung der Sehnsucht nach Gott innerhalb der Geschichte der Menschheit bedeuten würde.[6]

Die Postmoderne hat das Heilige wiedererlangt, doch es handelt sich um ein Heiliges ohne Absolutes und ohne Antlitz, das nicht mit dem Inhalt der Glaubenserfahrung gleichgesetzt werden kann, wie sie das Christentum versteht. Dies führt uns zu folgender Feststellung: Das Gegenteil des Atheismus ist nicht die Religion, sondern der Glaube. Religion und Glaube sind nämlich nicht dasselbe. Diese Feststellung führt ihrerseits zu einer Frage. Und die Frage lautet nicht nur, ob wir Glauben und Religion gleichsetzen können, sondern auch: Wie könnten wir das Christentum definieren? Reicht es aus, es lediglich im Sinne dessen zu definieren, was die Gesellschafts- und Humanwissenschaften (Philosophie, Psychologie, Geschichtswissenschaften) heute unter Religion verstehen?

Wenn die Religion als „die Gesamtheit der Überzeugungen" definiert und aufgefasst wird, „die mit dem zu tun haben, was die Menschheit als übernatürlich, göttlich und heilig betrachtet, und ebenso als die Gesamtheit der Riten und Moralvorschriften, die sich aus diesen Überzeugungen herleiten"[7], dann kann man vom Glauben nicht dasselbe sagen. Der Glaube hat seine Grundlage in einem Angebot an die Freiheit des Menschen, der dazu aufgerufen ist, ihm mit allen Dimensionen seines Seins zu antworten. Es handelt sich also um ein zweites, um ein nachträgliches Moment, um die Zustimmung zu etwas, was zuvor von einem anderen angeboten wurde. Glauben, wie es die Theologie versteht, ist also keine Initiative des Menschen, der nach einem Platz sucht, um seine Unruhe, sein Scheitern, seine vergeblichen Projektionen

Maria Clara Lucchetti Bingemer ist seit 1982 außerordentliche Professorin für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. Sie promovierte 1989 in Systematischer Theologie an der Universität Gregoriana in Rom. Sie ist verheiratet, hat drei erwachsene Söhne und zwei Enkelinnen. Veröffentlichungen u.a.: Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (zus. mit Ivone Gebara, Düsseldorf 1988); Simone Weil. A força e a fraqueza do amor (2007); Cuerpo de mujer y experiencia de Dios. Sentir y experimentar a Dios de un modo femenino (2007); Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso (2008). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Die Taufe als Quelle des christlichen Dienstamtes" in Heft 1/2010. Anschrift: Pontifica 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.

und Sehnsüchte und seine Entbehrungen loszuwerden. Es handelt sich vielmehr im Gegenteil um die grundlegende Haltung des Empfangens, der Aufnahme, die dann wiederum Hingabe, Engagement und radikalen Einsatz des Lebens hervorbringt.[8]

Aller Sinn, jegliche Bedeutung und Relevanz des Glaubens ergeben sich also aus dem Faktum, dass er eine Erfahrung ist, die einem ihr vorausliegenden Angebot von Jemandem folgt. Und zwar von Jemandem, der weder mir noch sonst jemandem gleicht. Das Wichtigste an der Dynamik des Glaubens ist also, von wem das Angebot kommt, auf das man antwortet, und welche Wirkungen es in meinem Leben auslöst, wenn ich dieses Angebot glaubend annehme. Wenn man auf diese Fragen zu antworten versucht, gelangt man zu dem Begriff, den die Theologie Offenbarung nennt, und den sie, wenn auch mit gewissen Abweichungen, mit dem Judentum und dem Islam gemeinsam hat.[9]

Im Verständnis der jüdisch-christlichen Tradition ist die Offenbarung das Wort Gottes, der sein ewiges Schweigen bricht und in Zeit und Raum des Menschen eintritt. Der zentrale Inhalt der Offenbarung ist also Gott selbst, der dem Menschen sein Geheimnis und seinen Heilsplan mitteilt, seine Einladung zum Leben in Fülle ausspricht, welche der Bund und die Gemeinschaft mit ihm darstellen. Die Antwort des Menschen muss die Hingabe des Lebens, der Energien und der Sehnsüchte im Aufbau und der Verwirklichung einer Welt sein, wo Gerechtigkeit und Frieden herrschen.[10]

Die Offenbarung erreicht den Menschen als Gnade und Geschenk, das überrascht und zur Freiheit ruft. Sie ist ein gnadenhaftes und ungeschuldetes Angebot, die eine gleichermaßen ungeschuldete Antwort erheischt, um Frucht der Gnade zu sein, die ihr vorausliegt. Sie bewegt den Menschen dazu, zu antworten, und sie befähigt ihn auch dazu, unabhängig von allen Beweisen und empirischen Bestätigungen.[11]

Der Glaube ist ursprünglich Gabe, doch er ist auch Aufgabe. Die Gabe, welche der Glaube ist, bedeutet konkretes und radikales Engagement in Verantwortung. Hier hätten wir das Kriterium der Verifikation, das zeigen kann, dass der Glaube - diese konstitutiv zum Menschen gehörende Erfahrung - etwas Wirkliches ist und nicht das Produkt der Fantasie und Anstrengung des Menschen. Der Glaube wäre also gemäß der Hermeneutik des Monotheismus die subjektive Entsprechung zur Offenbarung, oder die Offenbarung, die bei ihrem Adressaten angekommen, an ihr Ziel gelangt ist.[12]

Die Religion wäre demnach etwas Nachträgliches, Gegenstand des Wissens, das lehrhafte, rituelle und moralische Gerüst, mit dessen Hilfe sich dieser Glaube in einer menschlichen Gesellschaft zum Ausdruck bringt, die als solche ihre bedeutendsten Erfahrungen organisieren und überdies den gegenwärtigen und künftigen Generationen verständlich vermitteln muss. Auf diese Weise wird die Religion zur Institution. Dies stellt einen unvermeidlichen und höchst bedeutsamen Schritt für den Glauben dar, damit dieser in Gegenwart und Zukunft einen Raum und eine Gemeinschaft hat, wo er Unterstützung erfährt und die Bedingungen seines weiteren Wachstums vorfindet. Jede Religion ist also aufgrund dessen,

was sie unvermeidlich und notwendig macht, ein Produkt des Menschen, eingeschrieben in Zeit und Raum, einer bestimmten Kultur verpflichtet und deshalb durch Vorläufigkeit gekennzeichnet und Veränderungen und Anpassungen unterworfen. Dies passiert mit allen Religionen und auch mit der Offenbarung und dem Glauben im Monotheismus. Diese sehen sich heute vor eine Entscheidung gestellt. Sie sind dazu aufgerufen, sich selber angesichts der großen Herausforderungen der Gegenwart, zu denen auch der aktuelle Atheismus gehört, neu auf sich selbst zu besinnen.

Die drei monotheistischen Religionen teilen im Großen und Ganzen ihr Selbstverständnis miteinander, da sie sich ja einer Offenbarung verdanken, welche eine Glaubensantwort bewirkt, die sich erst in einem zweiten Schritt als Religion ausbildet. Dennoch gibt es zwischen ihnen auch einige grundlegende Unterschiede. Das Christentum weist hier eine eigene Konstellation und Gestalt auf, die es auch dazu verpflichten, eigene Wege und Formen des Dialogs mit den Infragestellungen durch die Gegenwart, unter anderem durch die neuen Atheismen, zu finden.

III. Das Christentum: Religion oder Weg?

Der christliche Glaube stellt eine untrennbare Einheit von Theologie und Anthropologie dar. Von Gott und seiner Offenbarung sprechen heißt notwendigerweise, vom Menschen und seiner glaubenden Antwort sprechen. Und umgekehrt. Vom Glauben des Menschen sprechen macht es unabdingbar, bis an dessen Quelle vorzudringen, bis zum ursprungslosen Ursprung, der die Antwort des Menschen hervorbrachte: zur Offenbarung eines Gottes, der nicht im Verborgenen und in seiner Ewigkeit für immer unerkannt bleibt, sondern der uns ganz nahe kommt, sein Geheimnis kundtut und seinen Namen nennt, weil er erkannt und geliebt werden will.[13]

Wenn der Mensch sich in die Dynamik des Glaubens hineinbegibt, so wie sie das Christentum versteht, dann erkennt er anfanghaft den Gott, der sich ihm offenbart. Doch ebenso und um nichts weniger erkennt er damit sein eigenes Selbst auf tiefere Weise. Er entdeckt zum Beispiel, dass er Person und Subjekt ist. Und dass dies zu einem guten Teil bedeutet, Produkt dessen zu sein, was er selbst nicht ist. Er wird seine Ohnmacht erkennen, das heißt die Tatsache, dass er sich das Sein nicht selbst verleihen kann. Er wird feststellen, dass er sich nicht selbst ins Dasein rufen kann, und er wird die Tatsache zur Kenntnis nehmen, dass sich seine Existenz in strikter und unwiderruflicher Abhängigkeit vom Wunsch des Anderen vollzieht. Der Andere muss ihm ungeschuldet das Dasein verleihen, und er kann es nur in Empfang nehmen. Die Alterität - der Andere - ist also das Grunddatum der menschlichen Glaubenserfahrung. Der Mensch wird sich selbst nur vom Anderen her verstehen, der ihm offenbart, wer er ist, und ihn in die Dynamik einer Beziehung mit hineinnimmt, die niemals endet.[14]

Von seinen ersten Anfängen an war das Christentum mit der Frage nach seiner

Identität konfrontiert, die sich zeitweise mitten in einem Meer anderer, unterschiedlicher und zuweilen gegensätzlicher und widerstreitender religiöser Erfahrungen verlor und in Stücke brach.[15] Wenn man sehr leichtfertig jegliche Suche nach „spiritueller" Erfahrung als Glauben bezeichnet, die oftmals mit künstlichen Mitteln betrieben wird und nichts zu tun hat mit der Beziehung, welche nur aufgrund von Gnade, aufgrund des Hörens und der Sehnsucht entsteht und vertieft wird, dann übt man am Begriff des Glaubens selbst Verrat, der am Ursprung des Monotheismus stand und bis heute die religiösen Traditionen prägt, welche den Glauben an den einzigen Gott gemeinsam haben, der sich geoffenbart hat.

Der Weg der Beziehung mit dem Anderen - und im Falle des Glaubens mit dem Anderen, der Gott selbst ist - ist für die Glaubenserfahrung selbst konstitutiv. Im speziellen Fall des christlichen Glaubens ist dieser Andere, diese Alterität, anthropologisch im Zentrum der Identität selbst verankert, da der erfahrene, geglaubte und verkündete Gott Fleisch geworden ist und ein menschliches Antlitz gezeigt hat. Nichts, was vom Glauben im christlichen Verständnis offenbart wird, kann deshalb von dem abweichen, absehen oder gar ablenken, was das Menschsein des Menschen konstituiert. Paradoxerweise zeigt der Gott der Offenbarung seine absolut transzendente Unterschiedenheit und Andersheit gerade in der tiefsten Ähnlichkeit mit dem Menschsein.

Wenn der christliche Glaube unserer Tage seinen Ort und seine Wege angesichts der postmodernen Herausforderungen erkennen will, zu denen auch der militante Atheismus der neuen Atheisten mehr als jemals zuvor gehört, muss er seinen Blick auf das Menschliche als den unvermeidlichen Weg zum Göttlichen richten. Er muss sich fragen: Was wird heute als starke Infragestellung sichtbar, wenn man vom Menschsein spricht? Mehr noch: Wie kann das zur erfüllenden Erfahrung des Glaubens und zur Erkenntnis Gottes durch Erfahrung führen? Auf welche Weise ist die christliche Theologie heute aufgefordert, von diesem Glauben Rechenschaft zu geben, der ihr vorausliegt und der sie als Metasprache begründet, welche von dem spricht, was dieser Glaube in der Offenbarung vernimmt, auf die er antwortet?

Die Menschen - geschichtliche Wesen, die dem Verfallsprozess der Zeit unterworfen sind - sind auf das Sein als Geheimnis hingeordnet, das heißt, sie sind Wesen, über die in geheimnisvoller Weise verfügt wird. Deshalb sind sie selbst dann passiv, wenn sie aktiv sind, und sogar sich selber unbekannt.[16] Je mehr der Mensch sein Menschsein verwirklicht, wächst sein Bewusstsein davon, dass nicht er es ist, dem das erste und das letzte Wort zukommt. Er erfährt sich auf ein Wort hingeordnet, das weder seines noch das Seinesgleichen ist. Der Glaube gibt diesem grundlegenden Wort, welches das menschliche Leben konstituiert, den Namen Wort Gottes.[17]

Wort und Sprache, die aus dem Glauben hervorgehen, sind also gleichermaßen Macht und Ohnmacht, sie machen die Realität des Menschen als Geschöpf offenbar, das nach dem Grund seines Seins und Daseins und dem Verhältnis zwischen seinem Geschöpfsein und der schöpferischen Transzendenz fragt. Das Wort des

Menschen ist, weil es menschlich ist, ambivalent, doch zugleich hat es teil an der Möglichkeit, etwas auszusprechen, was größer ist als es selbst: Das menschliche Wort kann Gott zur Sprache bringen. Gott ist ein Wort der menschlichen Sprache in ihrer Größe und Beschränktheit zugleich. Der Glaube, der auf das geoffenbarte Wort antwortet, enthüllt und verhüllt im selben Maß das absolute Geheimnis, welches das Menschsein konstituiert.

Der Glaube, der auf Gott antwortet, der spricht und der in der Welt von Gott spricht, kann sich also ausdrücken und bezeugen. Er kann von Gott sprechen, weil er davon überzeugt ist, dass Er zuerst von sich selbst in der Geschichte eines Volkes gesprochen hat. Und er ist davon überzeugt und bekennt, dass Gott, als die Zeit erfüllt war, endgültig durch den Mund, das Leben und Handeln des Menschen Jesus von Nazaret gesprochen hat, der von der ersten christlichen Gemeinde als Wort Gottes und vollkommener Hörer des Wortes erkannt und als Weg zum Leben, als Erfüllung des menschlichen Lebens, verkündet wurde.[18]

IV. Das Christentum: Glaube an eine Person

Den Mittelpunkt des christlichen Glaubens bildet also eine Person und keine Religion im eigentlichen Sinne. Natürlich kann Jesus von Nazaret in vielerlei Hinsicht als ein religiöser Mensch anerkannt und betrachtet werden. Er war ein frommer Jude, ein Mann des Glaubens, Israelit. In anderer Hinsicht jedoch betonen die Evangelien, wenn sie von seinem Leben und Wirken berichten, die Tatsache, dass er zur Religion seiner Zeit, die ja auch die seinige war, ein sehr freizügiges, ja sogar revolutionäres Verhältnis an den Tag legte. Die Evangelien zeigen, wie er sich bei einigen Gelegenheiten vom religiösen Pfad seines Volkes entfernte und von seiner Religionsgemeinschaft zurückgewiesen wurde. Er scheint weder einen Kult institutionalisiert noch seinen Jüngern einen Ritus, ein schriftliches Glaubensbekenntnis oder einen Moralkodex hinterlassen zu haben, die ihnen als genaue religiöse Orientierung dienen hätten können.[19]

Jesu Predigt ist durch die Verkündigung einer frohen Botschaft auf eine offene Zukunft hin gerichtet: durch die Botschaft vom Reich Gottes, das kommt, das bereits da ist, das nahe ist und im Glauben angenommen werden muss. Dieses Reich vergegenwärtigt sich in seiner Person. Der Glaube, den er verkündet, ist das Vertrauen auf ihn selbst als den Weg, der zu Gott führt und dem man in radikaler Weise folgen muss, indem man alle anderen Bindungen - familiäre, berufliche etc. - löst oder sie relativiert. Der Glaube, der aus seiner Person, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung hervorgeht und christlicher Glaube genannt wird, wird sich seiner selbst als einer Gabe bewusst, die man ungeschuldet und unvorhergesehen vom Geist Gottes und nicht von irgendeinem menschlichen Erbe, und sei es auch eine Religion, empfängt.

Es handelt sich um eine Inspiration, die von Ewigkeit her und für immer ausgegossen wird und die deshalb zum hermeneutischen Schlüssel jeder Neuinterpretation der Geschichte und der heiligen Schriften sowie gleichzeitig zur Befreiung

von jedem religiösen Erbe wird. Der Mensch, der sie als befreiende Botschaft empfängt und ihr anhängt, ist dazu aufgerufen, jede Rechtfertigung, die aus dem Kult und dem Gesetz herrührt, beiseite zu lassen, in einer Haltung der Dankbarkeit vor Gott zu treten und sein Vertrauen einzig und allein auf das Leben Jesu im Dienst an den andern und in vorbehaltloser Liebe zu Gott zu setzen. Im Tod Jesu aus Liebe, in seiner Auferweckung durch den Vater, die seinen Weg bestätigt, und durch den Glauben, dass sie das „unerhört Neue" inspiriert, das Jesus im Hinblick auf seine Religion gebracht hat, empfängt sie ihr endgültiges Siegel für den christlichen Glauben.[20]

Deshalb erscheint es uns als gerechtfertigt, zu behaupten, dass das, was den christlichen Glauben definiert, nicht in erster Linie und grundsätzlich die Kulthandlungen, das dogmatische Bekenntnis oder die Moral sind, so wichtig sie auch sein mögen. Der christliche Glaube verfügt über keine dauerhafte Garantie, im Gegenteil, er ist im Entwurf über sich selbst hinaus stets offen. Seine Grundlage ist die Magna Charta der Bergpredigt, die die Armen, die Sanftmütigen, die Barmherzigen und Friedfertigen glücklich, ja selig preist. Deshalb versteht er sich nur selbst, wenn er vom untrennbaren Band zwischen Gott und dem Nächsten ausgeht, durch die er sich zur Nächstenliebe verpflichtet erfährt, welche dem Armen dient, dem Feind vergibt und einem Unbekannten einen Becher Wasser reicht. In ihnen, in denen, die an irgendeiner Form von Unrecht leiden, be-wahr-heitet sich der christliche Glaube, und in ihnen findet er seinen Herrn und Gott - viel eher als in den Riten, Lehren und Moralvorschriften. Und deshalb kann er auch niemals strikt und dauerhaft an heilige Zeiten und Orte gebunden sein. Denn er ist niemals ein Besitz, über den man vollkommen verfügen könnte, er ist vielmehr ständig auf dem Weg und muss sich stets von Neuem direkt von Gottes Geist her empfangen. In diesem Sinne übersteigt er die Religion; sie ist ihm Stütze und Hilfsmittel, um sich auszudrücken und weiterzugeben, obwohl er durch sie hindurchschreitet, um sich auszusagen und zum Ausdruck zu bringen.[21] Folglich muss er stets eine kritische Instanz für die Religion selbst sein, wenn diese in archaischen und festen Strukturen erstarrt, die nicht mehr dem Glauben dienen, den sie zum Ausdruck zu bringen vorgeben.

Deshalb, so scheint uns, wurde das Christentum in seinen frühen Tagen „Weg" genannt und nicht Religion.[22] Es geht dabei um ein Lebensangebot, das Glaubwürdigkeit beansprucht, oder das eine umfassende und radikale Haltung der Annahme und der Praxis im persönlichen und gemeinschaftlichen Leben verlangt.

Die Frage, die diese Thesen aufwerfen, dringt mitten in diese Welt des diffusen Heiligen, des ungebremsten Konsums, der Fundamentalismen, in der die Religion oftmals zum Konsumartikel und zur Keimzelle von Fanatismen wird und von den modernen und postmodernen Atheisten mit Recht einer Reihe von Pathologien bezichtigt wird. Wie kann dieser Glaube heute unsere Zeitgenossen erreichen, sofern er Erfahrung von Sinn für ihr Leben ist?

Das Christentum sieht sich heute in Theorie und Praxis vor die Herausforderung gestellt zu zeigen, dass der Glaube an Gott nicht die Negation, die Ablenkung von

oder die Unterdrückung des Menschlichen bedeutet. In diesem Sinne hätten Atheismus und christlicher Glaube einen gemeinsamen Ansatzpunkt; es wäre die Verteidigung des Menschlichen in all seinen Möglichkeiten. Die große Gesprächspartnerin für die Theologie dafür wäre in besonderer Weise die Anthropologie.

Andrés Torres Queiruga stellt zutreffend fest, dass der Atheismus im Kern nicht die Negation Gottes anstrebt, sondern die eines religiösen Diskurses, der zum Götzendienst geworden ist. Das Innerste dieser Haltung bildet der Kampf um Freiräume, wo die Autonomie des Menschen nicht unterdrückt wird. Genau deshalb besteht die große Herausforderung für die Theologie darin, die Moderne - und ihr Nebenprodukt, die Postmoderne im Sinne einer konsumistischen Kultur - zur neuerlichen Hinwendung zum Evangelium Jesu zu bewegen, um darin die Entdeckung zu machen, dass sich die Rede von Gott in der Erzählung Jesu gerade in der vollgültigen Bestätigung des Menschseins darbietet. Der *Abba*-Gott Jesu Christi hat nichts anderes im Sinn als die Verteidigung des Menschlichen gegenüber Personen und religiösen Mechanismen, die es in Abrede zu stellen versuchen. Nur so kann man die Behauptungen der aktuellen atheistischen Kritik eingrenzen und die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung eines echten Dialogs begründen. Keine seriöse Wissenschaft, sei es auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, der Genetik oder sonst irgendeiner Dimension der Theologie, kann heute immer noch auf der Grundlage von Vorurteilen oder der alten Rivalität zwischen Wissenschaften und Religion weitermachen, welche von den neuen Atheisten wieder aufgegriffen zu werden scheint.[23]

Vielleicht muss man der Behauptung von Torres Queiruga, dass Gott das Menschliche nicht negiert, sondern vielmehr bestätigt, die Erklärung hinzufügen, dass die Anschuldigungen der neuen Atheisten, so wenig auch viele von ihnen den Ansprüchen einer Wissenschaft genügen[24], wenigstens die Aufgabe erfüllen, das historische Christentum in Frage zu stellen und herauszufordern. Diese Provokation wird, sofern sie aufgenommen und beantwortet wird, zwangsläufig zu einer größeren Radikalität der Umkehr und einem kohärenteren Leben des Christentums als eines Glaubens führen, der davon Abstand zu nehmen und zu relativieren weiß, was in vielen religiösen Ausdrucksformen dieses Glaubens tatsächlich relativ ist und beiseite gelassen werden muss.[25]

V. Schlussfolgerung: Ein Christentum, das seine Erzählung wiederentdecken muss

In der Zeit, in der wir leben und die keineswegs leichte Erfahrung der Krise der Moderne und des Anwachsens der so unsteten und verwirrenden Postmoderne durchmachen, scheitert jede herkömmliche Art, von Gott zu sprechen, und die radikale Unangemessenheit des Sprechens über Gott wird auf Schritt und Tritt deutlich. Die radikale Erfahrung des Geheimnisses stellt einen modernen Diskurs in Frage, der vorgibt, alles ans Licht zu bringen, auch den „Rückzug" oder „Tod"

Gottes. Die Relativierung aller kulturellen Voraussetzungen und die Kritik am Projekt der Moderne sind eine Warnung vor voreiligen und schlechten Nutzanwendungen, die auch einen Diskurs über Gott mit einschließen könnten, der beansprucht, alle Institutionalisierungen, alle Systeme zu rechtfertigen.

Andererseits gilt, wie Karl Rahner sagt: Wenn man von der Hypothese ausgeht, dass das Wort „Gott" verschwindet, ohne irgendwelche Spuren zu hinterlassen, dann wäre es nicht so sehr Gott, der aufhören würde, zu existieren, sondern vielmehr der Mensch selbst. Wenn er sein eigenes Fundament vergessen hat, dann hätte er sich, in den Worten des großen deutschen katholischen Theologen ausgedrückt, „zum findigen Tier zurückgekreuzt"[26]. Denn nur dann kann man davon sprechen, dass es einen Menschen gibt, wenn ein lebendiges, denkendes Wesen vom Wort Gebrauch macht und frei handelt, sich dem Ganzen der Welt und des Daseins als Frage und Problem aussetzt, selbst wenn es keine Antwort erhält, selbst wenn es angesichts dieser Frage stumm und fassungslos bleibt.[27]

Karl Rahner behauptet sogar: „Aber eigentlich existiert der Mensch nur als Mensch, wo er wenigstens als Frage, wenigstens als verneinende und verneinte Frage ‚Gott' sagt. Der absolute, selbst seine Vergangenheit tilgende Tod des Wortes ‚Gott' wäre das von niemandem mehr gehörte Signal, dass der Mensch selbst gestorben ist."[28]

In diesem Sinne müssen die alten und neuen Atheismen mit vollem Respekt angehört werden. Denn indem sie die Frage nach Gott und seiner Existenz beharrlich stellen, zwingen sie den Glauben dazu, sich selbst ständig zu hinterfragen und zu läutern. Und sie zwingen ihn dazu, nicht minder beharrlich seinen Blick auf den Menschen zu richten, um den Gott neu zu denken, der ihm als sein Fundament und Geheimnis Sinn verleiht.

Das Ende eines anthropozentrischen Humanismus mit perversen androzentrischen und ethnozentrischen Irrwegen, die das wahrhaft Menschliche entstellen, bricht seinerseits einer neuen Sichtweise Bahn, einer bis dahin unbekannten Wahrnehmung - die sich folglich als eine ursprüngliche Erfahrung erweisen könnte - eines Gottes, der zu wünschen scheint, dass man ihn auf andere Art und Weise beim Namen nennt und von ihm erzählt, und die Sehnsucht erweckt, dieses Neue zu entdecken.

Angesichts einer Religion, die oftmals zum Götzendienst wird, erweist sich ein geläuterter Glaube, der seine stete Grundlage in einer Erfahrung hat, die dem Leben Sinn verleiht, als Weg und Möglichkeit der Zukunft. Und so ist es auch für ein Christentum, das angesichts der Anschuldigung, mit Gewalt und Ausgrenzung zu paktieren, die Reinheit seiner Quellen wiederfinden will, von grundlegender Bedeutung, die Erzählung Jesu wiederzuentdecken.

Gott lieber zu erzählen als ihn mit Hilfe von Riten zum Ausdruck bringen zu wollen, die vielleicht keine Bedeutung mehr haben, oder ihn in dogmatische Formeln zu pressen, die vielleicht in den Ohren unserer Zeitgenossen keinen guten Klang haben, ist heutzutage höchst notwendig geworden. Und das zu tun ist nur möglich, wenn man die Erzählung Jesu von Nazaret wieder aufnimmt, die aus Gleichnissen und Geschichten besteht, deren Personen sichtbar vor Augen

stehen und mit den Sinnen erfasst werden können. Und deren einbeziehende und liebevolle Gesten sind die lebendige und greifbare Bestätigung dessen, was in der Erzählung gesagt wird.

[1] Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2009, bes. Kap. 8, 389-430.

[2] Vgl. den Atheismus von Richard Dawkins, der den Glauben an die Wahrheit im Sinne eines wissenschaftlichen Naturalismus vertritt, welcher das einzig Wahre sei.

[3] Der Versuch, eine Welt ohne Religionen zu errichten, stellt der Analyse des Jesuitentheologen João Batista Libânio zufolge einen antireligiösen Konsens militanter Prägung dar, der in der Geschichte bereits praktiziert wurde und der Säkularisierung mit Atheismus gleichsetzte. Vgl. Libânio, *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*, São Paulo 2000.

[4] Wir möchten klarstellen, dass wir uns hier nicht das Argument Karl Barths zu eigen machen, der, soweit es das Christentum berührt, Religion und Glaube zu trennen versucht. Uns scheint, dass Barth auf diese Weise das historische Christentum völlig von den übrigen Religionen absondert. Dies entspricht nicht unserem Argumentationsgang. Deshalb ist die Zwischenüberschrift mit einem Fragezeichen versehen.

[5] Vgl. nur einige: Jürgen Moltmann, *God for a Secular City*, Minneapolis 1994; Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Religião e modernidade filosófica*, in: Maria Clara Lucchetti Bingemer (Hg.), O impacto da modernidade sobre a religião, São Paulo 1992, 83-107; Louis Panier, *Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau*, in: Claude Geffré (Hg.), Michel de Certeau ou la différence chrétienne, Paris 1991; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris 1985, 231, 234, 236.

[6] Vgl. Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris 2002, Bd. 1, 2. Kap.: Le retrait de la religion, 81-130.

[7] Vgl. die Definition unter: www.pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%a3o (aufgerufen am 28. 3. 2009).

[8] Vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 46-50 („Der Mensch als das Wesen der Verantwortung und Freiheit") und 388-396 („Allgemeine Charakteristika des christlichen Lebens"); Libânio, *Eu creio, nós cremos*, aaO., bes. Kap. 9: A libertade do ato da fé e sua motivação última, 191-212, und Kap. 21: „Nós cremos" na perspectiva da libertação, 437-466; vgl. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style*, 2 Bde., Paris 2007; vgl. vor allem Bd 1, 16-205: Ouverture, und Bd. 2, vierter Teil: Le christianisme comme style, 701-837.

[9] Vgl. dazu die Überlegung von Juan A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid 2001, 221. Der Autor schließt sein Buch mit folgenden Worten: „Viel wichtiger, als den anderen zu sagen, was sie glauben oder denken müssen, ist es, daran festzuhalten, dass es wichtig ist, an etwas und jemanden zu glauben, dass es notwendig ist, nach den Werten zu fragen, die dem Leben Orientierung geben, und dass es nur ausgehend von der persönlichen Verinnerlichung möglich ist, das Leben autonom und als eigenständig Handelnder zu führen, anstatt sich von öffentlichen Moden, der Manipulation durch den Konsum oder egozentrischem Pragmatismus treiben zu lassen. Von daher kann Gott als Frage auftauchen, könnte sich ein Raum öffnen für sein Offenbarwerden und die religiöse Erfahrung der Menschheit ermöglichen." Vgl. Rahner, *Grundkurs*, aaO., 173-177: „Zusammenfassendes zum Begriff der Offenbarung", und Andrés Torres Queiruga, *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen*, Frankfurt am Main 1996.

[10] Vgl. Rahner, *Grundkurs*, aaO., 35-53: „Der Hörer der Botschaft".

[11] Ebd.

[12] Vgl. Libânio, *Eu creio, nós cremos*, aaO., Kap. 7: „Subjektive Struktur des Glaubens:

anthropologische Dimension", 151-170; vgl. Rahner, *Grundkurs,* aaO., 52-53 und seine tiefgehenden Überlegungen zur Tatsache, dass der Mensch ein Verfügter und vom göttlichen Geheimnis getragen ist.

[13] Vgl. Ulpiano Vázquez Moro, *Teologia e antropologia: aliança ou conflicto?* in: Perspectiva Teológica 23 (1991), 163-174.

[14] Vgl. zur Frage der Alterität das gesamte Werk des jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas, besonders: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht,* Freiburg i.Br. 1998; *Humanismus des anderen Menschen,* Hamburg 2005. Obwohl Levinas Philosoph und Jude war, hat er das Denken vieler christlicher Theologen inspiriert. Vgl. Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas,* Madrid 1980; Luis Carlos Susin, *O homen messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas,* Petrópolis 1984; Nilo Ribeiro Júnior, *Sabedoria da paz,* São Paulo 2008, und viele andere mehr.

[15] Man sollte sich in Erinnerung rufen, dass die Christen in den ersten vier Jahrhunderten oft das Martyrium aufgrund der Anklage erlitten, sie seien Atheisten, weil sie es ablehnten, dem römischen Kaiser, der als Gott galt, zu opfern.

[16] Rahner, *Grundkurs,* aaO., 35-53 („Der Hörer der Botschaft") und 104-113 („Die Möglichkeit der Entscheidung gegen Gott").

[17] Über das Wort Gottes, das sich in menschlichen Worten ausspricht, vgl. Leonardo Boff, *Constantes antropológicas e revelação,* in: REB 32 (1972), 26-41.

[18] Rahner, *Grundkurs,* aaO., 54-61 („Meditation über das Wort ‚Gott'").

[19] Vgl. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme,* aaO., Bd. 1, 84.

[20] Ebd., 84-85.

[21] Ebd., 85; vgl. auch Theobald, *Le christianisme comme style,* aaO., Bd. 2, vierter Teil.

[22] Vgl. Apg 9,3-4; 25,22 und viele andere Stellen; vgl. das jüngste Buch von José Comblin, *O caminho,* São Paulo 2007.

[23] Vgl. die Bücher von Richard Dawkins (*Der Gotteswahn,* Berlin 2009; *Die Schöpfungslüge,* Berlin 2010) und Christopher Hitchens (auf Deutsch z.B. *Der Herr ist kein Hirte,* München 2009). Vgl. auch die Kritik dazu von einem Intellektuellen wie Terry Eagleton in seinem Buch: *Reason, Faith, and Revolution,* New Haven, CT 2009; vgl. auch das Buch, das eine Diskussion mit dem großen Philosophen Jürgen Habermas dokumentiert: Michael Reder/Josef Schmidt (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas,* Frankfurt am Main 2008. Hier wird festgestellt, welchen Verlust es für das Menschsein bedeuten würde, wenn Glaube und religiöse Praxis verschwänden.

[24] Vgl. die Beiträge dieses Heftes, vor allem Alister McGrath; vgl. auch das oben zitierte Buch von Terry Eagleton.

[25] Torres Queiruga, *Die Offenbarung Gottes,* aaO., 16.

[26] Rahner, *Grundkurs,* aaO., 58.

[27] Ebd.

[28] Ebd.

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

Eine öffentliche Theologie der Vielfalt

Solange Lefebvre

Der neue Atheismus wirft institutionelle religiöse Fragestellungen auf, sofern Gruppen von Atheisten gegen die Präsenz religiöser Ausdrucksweisen im Bereich der Öffentlichkeit kämpfen. Dem widmet sich dieser Beitrag. Er identifiziert einen Aspekt des neuen Atheismus als kämpferisches Engagement im öffentlichen Raum und zeigt die damit aufgeworfenen philosophischen und theologischen Fragen auf. Eine öffentliche Theologie der Vielfalt muss zwangsläufig über die sehr konkreten Beziehungen zwischen Gott und dem Kaiser nachdenken und daraus die Schlussfolgerungen ziehen. In einem ersten Abschnitt werden die Grundlagen der gegenwärtigen Debatte über die Religionsfreiheit gelegt. Darauf folgt die Erörterung offener Perspektiven auf die strikte Trennung zwischen Religion und Politik, die sowohl Garant für die Achtung der Freiheiten als auch einer religiösen Dynamik ist. Ein dritter Abschnitt arbeitet einige Dimensionen einer öffentlichen Theologie der Vielfalt heraus und ergreift Partei für eine vernünftige Zusammenarbeit zwischen dem Staat und den Religionen.

Der neue Atheismus und die Gewissensfreiheit

Der Atheismus ist ein komplexes Phänomen, und das nicht nur auf ideologischer Ebene. In *The Cambridge Companion to Atheism* bietet Phil Zuckerman eine gute statistische Analyse. Die Zahl der Atheisten, Agnostiker und Nichtglaubenden, die in fünfzig Ländern erhoben wurde, weist eine Bandbreite von 2-7 Prozent in Kroatien bis hin zu 46-85 Prozent in Schweden auf. Zusammengenommen umfasst diese statistische Erhebung 505 bis 749 Millionen.[1] Die höchsten Zahlen finden sich im westlichen Abendland. Doch im Jahr 2004 haben Norris und Inglehart festgestellt, dass „die Welt insgesamt zurzeit mehr Menschen als je zuvor aufweist, die sich mit einer traditionellen religiösen Weltanschauung identifizieren - und diese machen einen wachsenden Anteil an der Weltbevölkerung aus“[2]. Was die Zukunft bringen wird, ist schwer vorauszusagen.

Fest steht - und das ist meiner Meinung nach ein Aspekt des neuen Atheismus -, dass sich unter diesen Massen von „Nichtgläubigen“ einzelne entschiedene Atheisten in verschiedenen engagierten Bewegungen zusammenschließen, um den öffentlichen Raum zu besetzen. Man könnte dagegen einwenden, dass dies nichts Neues sei, denn der organisierte Atheismus habe in den kommunistischen

Ländern gewütet und tue dies zuweilen immer noch, und die intellektuellen Atheisten in der Moderne hätten sich gerade durch ihren Kampf gegen den Einfluss des Christentums im öffentlichen Raum ausgezeichnet. Der Charakter des Neuen in diesen Thesen liegt in den gegenwärtigen Bedingungen. Der neue Atheismus ist oft kämpferisch und mit immer mächtigeren Prozessen der Gesetzgebung vertraut, die es ihm ermöglichen, den öffentlichen Einfluss der christlichen Kirchen und religiöser Minderheiten zurückzudrängen. Zu diesem Zweck bedienen sich einzelne Mitglieder atheistischer Gruppen des Instruments der Klage vor den Gerichten und der Lobbyarbeit bei politischen Gremien.

Haben sie damit Recht oder nicht? Müssen sie wie Gegner behandelt werden oder wie „Gerechte", welche die Beziehungen zwischen der Religion und dem Staat in stärker dem Evangelium entsprechender Weise neu etablieren, indem sie die Religion in die Schranken eines freiwilligen Glaubensbekenntnisses verweisen? Die Antwort darauf ist nicht einfach. Haben Gott und Christus den ihnen gebührenden Platz im öffentlichen Bereich oder darf man sich zu ihnen nur innerhalb der Glaubensgemeinschaften, im Privatleben und in den Bewegungen der Zivilgesellschaft bekennen? Die Eklats vonseiten religiöser Fanatiker im Lauf des letzten Jahrzehnts sorgen dafür, dass diese Debatte noch lebhafter und konfliktreicher geführt wird.

Den Standpunkt der Atheisten zu diesem Thema könnte man nicht besser zusammenfassen als in folgendem Zitat:

„Selbst in Ländern, die die Religionsfreiheit stark unter Schutz stellen, ist es den Regierungen oftmals erlaubt, die kollektive Verbundenheit der Nation mit einer religiösen Überzeugung in einer Art und Weise zu bekennen, die Atheisten auf subtile Weise marginalisiert. Obwohl die meisten europäischen Länder keine Staatskirchen mehr unterhalten, stellen viele dieser Länder weiterhin öffentliche Gelder für religiöse Schulen und andere kirchliche Ausgaben bereit.

Zu einer formalen Anerkennung vor dem Gesetz oder der Förderung eines religiösen Bekenntnisses kommen noch viele kulturelle Faktoren, die ebenfalls dafür sorgen, das Ausmaß zu beschränken, in dem Atheisten ihre politischen Rechte in vollem Sinne ausüben können. Das gilt vor allem für Länder wie die Vereinigten Staaten, in denen ein religiöses Bekenntnis und öffentliche Ehrfurchtsbezeigungen vor ihm eine herausragende Rolle innerhalb der politischen Kultur spielen."[3]

Selten findet man eine so deutliche Infragestellung der jahrhundertelangen engen Verbindung zwischen Christentum und Abendland, die die verschiedenen Säkularisierngsprozesse überlebt hat. Etliche Jahrhunderte der Beziehung zwischen christlichen Kirchen und Staat werfen in den verschiedenen Ländern Westeuropas und insbesondere in Nordamerika komplexe Fragen auf. Wenn die Praxis der Religionsausübung auf einmal an Häufigkeit und Intensität abnimmt und zugleich Atheisten den Rückzug religiöser Ausdrucksformen und die Rücknahme von Privilegien fordern sowie Immigranten mit einer anderen Religionszugehörigkeit den Respekt vor ihrer Religionsausübung und ihrem Glauben einklagen, dann

stellt sich die Frage der religiösen Neutralität des Staates und seiner Behörden in aller Klarheit.

Die Aktualität dieser Fragen liegt klar zutage, und überall im Westen bezeugen dies die Debatten in den Medien und in Expertenkreisen. Sind äußere religiöse Bekundungen in öffentlichen Institutionen diskriminierend gegenüber den einzelnen Individuen, die anderen Religionen angehören, oder gegenüber Nichtglaubenden und Atheisten? Was soll der schulische Religionsunterricht in ausgesprochen pluralistischen Milieus? Können die christlichen Kirchen immer noch mit allem Recht auf die öffentlichen Schulsysteme setzen, wenn es um die Vermittlung des Glaubens oder wenigstens einer christlichen Kultur geht? Muss der Staat die Privatschulen finanzieren, und wenn ja, in welchem Maß? Wie gestaltet man angesichts der Immigration von Menschen mit anderer Religionszugehörigkeit das Verhältnis zwischen öffentlichem Raum, dem Praktizieren und der symbolischen Ausdrucksgestalt anderer Religionen? Was soll aus den privilegierten Beziehungen zwischen bestimmten Kirchen und dem Staat werden - ob es sich nun, wie im Fall der Kirche von England, um eine Nationalkirche handelt, oder wie im Falle Deutschlands, Italiens und Spaniens um eine in der Verfassung erwähnte Kirche, die den Status einer privilegierten Partnerschaft genießt? Was soll aus den öffentlichen Bekundungen einer religiösen Überzeugung werden, wie etwa dem „In God we trust" in den USA (Aufschrift auf Geldscheinen; Anm. d. Ü.) oder der Erwähnung Gottes in der Präambel der kanadischen Verfassung sowie dem Kruzifix an den Wänden öffentlicher Gebäude? Kann man immer noch in öffentlichen Einrichtungen beten? Können religiöse Vereinigungen für ihre sozialen und karitativen Tätigkeiten Subventionen vom Staat bekommen, und können sie diese einfordern?

Angesichts der Bedeutung dieser Fragen haben die Theologen und die Religionswissenschaftler kaum eine andere Wahl: Sie müssen die verschlungenen juridischen Pfade im Zusammenhang religiöser Angelegenheiten im öffentlichen Raum verstehen. Traditionellerweise obliegt es den Juristen, den kirchlichen Beratern und den Beamten, diese komplexen Beziehungen zwischen Religion und Staat zu gestalten. Spontan möchte man sagen, dass es dabei um keine theologischen Fragen im eigentlichen Sinne geht. Sie betreffen dennoch die politische Theologie, von der eine Strömung aus jüngster Zeit auch „öffentliche Theologie" genannt wird, und die Pastoraltheologie. Auf der Ebene der politischen Theologie durchzieht die Frage nach dem Verhältnis von Gott und dem Kaiser die gesamte Christentumsgeschichte, und sie wird in jeweils neuer Form in jeder Epoche

Solange Lefebvre ist Professorin für Praktische Theologie und Religionswissenschaft an der Universität von Montréal, Kanada, und Inhaberin des Lehrstuhls für Religion, Kultur und Gesellschaft. Veröffentlichungen u.a.: La religion dans la sphère publique (als Herausgeberin, 2005); Cultures et spiritualités des jeunes (2008); Le Patrimoine religieux du Québec (2009). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt: „Kanada: Die christlichen Kirchen im Sturm öffentlicher Debatten" in Heft 1/2009. Anschrift: Faculté de théologie et de science des religions, Université de Montréal, Case Postale 6128 Succursale centre-ville, Montréal, Québec H3C 3J7, Kanada. E-Mail: solange.lefebvre@umontreal.ca.

gestellt. Was die Pastoraltheologie betrifft, so ist die Praxis der Christen durch die Infragestellung bestimmter Beteiligungen vonseiten des Staates und durch die Frage betroffen, welche Art von Dienst die Kirchen innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft leisten können.

Wenn sich Gläubige und Atheisten miteinander verständigen: Gott ist Gott, und der Kaiser ist der Kaiser

Atheisten und Gläubige können sich hinsichtlich der Notwendigkeit verständigen, zwischen dem öffentlichen Bereich und der Religion sauber zu unterscheiden. Der Philosoph Charles Taylor ist dafür ein gutes Beispiel. Was die Religion betrifft, so hebt sich Taylor von der gegenwärtigen Szene der analytischen Philosophie deutlich ab. Er ergreift Partei für das Christentum als einen Weg der Konfliktbewältigung, als unverzichtbare Quelle der Liebe gemäß einer Einstellung, die sicher von René Girard und dessen Arbeiten zur Überwindung der Opferlogik der Gewalt durch das endgültige Opfer Jesu inspiriert ist. Die christliche Liebe findet dabei ihre höchste Ausdrucksgestalt in der Feindesliebe. Zu dieser Frage nach Gott in der Philosophie möge man den sehr gehaltvollen Beitrag von Jean Grondin in diesem Heft lesen. Dennoch scheint Taylor im Namen des Gleichheitsgrundsatzes für die strikte Neutralität des Staates einzutreten, wenigstens im Kontext des Westens.

Als engagierter Katholik und als Philosoph, der für die Religion eintritt, trifft er in einem Aufsatz aus dem Jahr 1998 zwei Feststellungen: Einerseits konstatiert er einen Kulturkampf zwischen Atheisten und Gläubigen hinsichtlich der Religion im öffentlichen Raum (denken wir daran, dass dies noch vor dem Eklat des fanatischen Islamismus im Jahr 2001 war). Andererseits vertritt er die These, dass „der Säkularismus in der Moderne nicht zur Wahl steht“[4]. Unter Säkularismus versteht Taylor eine klare Trennung zwischen Staat und Religion. Er ruft zwei Strategien der Trennung von Staat und Religion in Erinnerung, wie sie seit Anfang der Moderne entstanden sind. Die eine widersetzt sich der Anerkennung nur einer einzigen Konfession oder religiösen Tradition durch den Staat, wobei überhaupt nicht ausgeschlossen wird, dass der gemeinsame Raum theistisch oder deistisch besetzt ist, denn hier können zahlreiche Glaubensüberzeugungen zusammenfließen (Strategie des gemeinsamen Raumes). Dies ist in Nordamerika der Fall. Die zweite Strategie, die von Hobbes und Grotius entworfen wurde, fordert die Etablierung eines politischen Raumes und einer unabhängigen Ethik, wobei die Religion in die Privatsphäre verwiesen wird, doch ohne dass man mit ihr in Widerspruch gerät. Diese würde in den Vereinigten Staaten gedeihen, selbst wenn die Parole „one people under God“ („ein Volk unter Gott vereint“) dort einflussreich bleibt.

Die religiöse Vielfalt und insbesondere die Atheisten stellen die beiden Modelle in

Frage. Was das unabhängige Modell betrifft, das trotz der Unabhängigkeit mit den Werten in Einklang steht, die aus der Religion heraus entstanden sind, möchten es die Atheisten weiter von sich weisen, da sie jeder Spur religiösen Einflusses gegenüber feindlich gesinnt sind. Die Gläubigen hegen keine Wertschätzung für derlei Versuche, sodass wir uns buchstäblich in einem Kontext des „Kulturkampfes" um die „fundamentalen Dinge" unserer Gesellschaft befinden, wie Taylor sagen würde. Er schlägt den „overlapping consensus" von John Rawls vor, der eine gemeinsame Verständigung über sehr wenige Prinzipien und Dimensionen voraussetzt. Taylor erinnert an die perversen und exklusivistischen Formen des Nationalismus, um daraus auf die Notwendigkeit eines minimalen Raumes des Einverständnisses zu schließen. Gewiss schließt er nicht aus, dass es unterschiedliche Formen der Trennung von Kirche und Staat gibt, die einen Beitrag des Staates, wenn er die Gleichbehandlung der Religionen respektiert (z.B. für die Schulen), durchaus beinhalten kann. Gemäß seinem Entwurf einer Politik der Anerkennung gesteht er zu, dass der gemeinsame Raum manchmal partikularistische Elemente in sich aufnehmen kann wie z.B. die Geschichte, die Sprache, die Kultur und in einigen seltenen Fällen die Religion. Doch gemäß der Sichtweise Rawls' wird ein Minimum an nationaler Identität nicht den Anspruch auf eine allzu große Übereinstimmung der moralischen und religiösen Horizonte erheben.

Innerhalb dieser gesamten Debatte kommt Rawls ein besonderer Einfluss zu. Zwei Schriften, die erst nach dem Tod des Philosophen entdeckt wurden, handeln von seinem persönlichen Verhältnis zur Religion.[5] Ohne sich selbst auf einen dezidierten Atheismus festzulegen, bekennt er seine große Verehrung für Jean Bodin und setzt sich für einen Nicht-Theismus auf politischer Ebene ein, was sich gemäßigter ausnimmt. Der Atheismus erscheint ihm problematisch. Charles Taylor hat vor Kurzem an einer Beratungskommission zum Thema Religion im öffentlichen Bereich in Québec teilgenommen, und im danach veröffentlichten Bericht entwickelt er zum ersten Mal eine sehr konkrete Vision vom Einvernehmen zwischen Religion und Staat.[6] Im Großen und Ganzen tritt er für einen offenen Laizismus ein (*opened secularism*). Er unterstützt auch einen kulturellen (nicht konfessionellen) Unterricht über die Religionen, wie er in Québec an öffentlichen und privaten Schulen als Pflichtfach eingeführt wurde, und zwar sowohl für die Kinder wie für die Jugendlichen. In diesem Zusammenhang können lediglich die Privatschulen weiterhin eine konfessionelle Erziehung anbieten, jedoch außerhalb des gemeinsamen und verbindlichen Lehrplanes. Halten wir fest, dass dieser Unterricht darauf abzielt, das Zusammenleben innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft zu fördern. Schließlich verteidigt er unter anderem das individuelle Tragen von religiösen Symbolen und die Rücksichtnahme auf religiöse Feste nach Maßgabe der verschiedenen Kriterien des von der Rechtsprechung als „vernünftig" Erachteten. Eines der Prinzipien eines offenen Laizismus ist das der Gleichbehandlung der Religionen.

Québec weist ein sehr fortschrittliches Modell der religiösen Neutralität der Institutionen auf. Dennoch kann hier als Anekdote wiedergegeben werden, dass

die Regierung der Provinz nach dem Erscheinen des betreffenden Berichtes einstimmig für die Beibehaltung eines Kruzifixes an der Wand des Gebäudes der Nationalversammlung gestimmt hat, und zwar aus Gründen der Geschichte und Tradition. Der Bericht machte den Vorschlag, das Kruzifix zu entfernen. Die Orte politischer Machtausübung scheinen nicht für die Äußerungen einer besonderen religiösen Tradition geeignet, selbst wenn diese die Mehrheit der Bevölkerung teilt und selbst wenn man dem einen eher traditionellen Wert beimisst. Danach gingen die Debatten übrigens weiter, und man hat Mühe damit, einen gesellschaftlichen Konsens in all diesen Fragen zu finden.

Eine andere besonders einflussreiche These gab der Debatte zum Thema des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat neue Nahrung. Im Jahr 1994 hat José Casanova sein Werk *Public Religions in the Modern World* veröffentlicht. Wir rufen die provozierende These kurz in Erinnerung: Seit mehreren Jahren stellt man eine „Entprivatisierung" der Religion fest, das heißt ein Erstarken der Religion und ein Interesse für sie im öffentlichen Raum. Die Dauerhaftigkeit und der Einfluss dieser öffentlichen Stimme der Religion hängen jedoch von der Fähigkeit der Kirchen ab, eine gesunde „Unterscheidung" der Bereiche oder eine Trennung zwischen Staat und religiösen Institutionen zu akzeptieren. Casanova stellt einen Vergleich mehrerer Länder an und stellt fest, dass sich die Dynamik der Religion gerade dort entfaltet, wo die Bereiche sauber getrennt sind. Die Vereinigten Staaten sind für ihn in dieser Hinsicht das Beispiel schlechthin. Der öffentliche Charakter der Religion kann also sichtbar werden, denn er trägt zum Fortschritt der Zivilgesellschaft bei. Er meint, dass die allzu engen Verbindungen zwischen „Thron" und „Altar" im Lauf der Geschichte die Glaubwürdigkeit der Kirchen untergraben und die religiöse Dynamik geschwächt haben.

Unter welchen Bedingungen erscheint eine Entprivatisierung der Religion als gerechtfertigt? Casanova arbeitet drei davon heraus: 1. Wenn die Religion einen Beitrag zu öffentlichen Debatten leistet, die die modernen Freiheiten, die Rechte und die Demokratie im Gegensatz zu einem autoritären Staat stärken wollen; 2. wenn sie gegen die Anmaßungen säkularer Bereiche kämpft, sich von externen ethischen Betrachtungen oder Grundsätzen unabhängig zu dünken; und 3. „wenn sich die Religion in den öffentlichen Raum einmischt, um die traditionelle Lebenswelt vor der administrativen oder juridischen Durchdringung vonseiten des Staates zu schützen". Die erste Art der Religion, in den Bereich der Öffentlichkeit vorzudringen, dient „der Verfassung einer liberalen politischen und Gesellschaftsordnung selbst". Was die zweite und dritte Art betrifft, so ist es hier die Rolle der Religion, „die ‚Grenzen' der liberalen politischen und Gesellschaftsordnung selbst aufzuzeigen, zu hinterfragen und darum zu streiten"[7].

Doch wie gestaltet man diese Unterscheidung konkret aus, und wie weit reicht sie? Es ist klar, dass die These Casanovas nicht alle Aspekte der Unterscheidung der beiden Sphären berücksichtigt, insbesondere nicht die unterschiedlichen unterstützenden Leistungen vonseiten des Staates.

Elemente einer öffentlichen Theologie der Vielfalt

Auf dem Gebiet der öffentlichen Theologie, wie sie sich seit einigen Jahren entwickelt, ist Casanovas These verlockend. Insbesondere der schottische Theologe David Fergusson tritt für eine Ent-Institutionalisierung der etablierten Kirchen ein. Er fordert die Entwicklung einer Theologie der Zivilgesellschaft ein, die dynamisch ist und zugleich den Pluralismus respektiert. Die öffentliche Wirksamkeit und die Achtung der Freiheiten erfordern die Distanzierung der Kirche vom Staat. Innerhalb eines pluralistischen Milieus möchten die Bürger ihre politische, moralische und spirituelle Identität selbst wählen und nicht übergestülpt bekommen.[8]

Im Gegensatz zu diesen Sichtweisen gehen bestimmte Denker davon aus, dass die Säkularisierung im Sinne einer Autonomie des Staates und verschiedener Institutionen eine Marginalisierung des christlichen Glaubens, ja selbst die Entwicklung des Atheismus nach sich ziehe.[9] So hat zum Beispiel Claude Geffré vor einer Theologie gewarnt, die Glaube und Religion allzu radikal voneinander trenne.[10] Dies werde am Beispiel der Säkularisierungstheologien anschaulich, die sich die Kritik des modernen Atheismus gegen den Einfluss der Religion angeeignet haben. Innerhalb einer solchen Perspektive gehen bestimmte Theologen davon aus, dass das Erwachsenwerden des Glaubens seine Entblößung, seine Reinigung und seinen Mut bedeute, sich in einer Welt ohne Gott und letztlich ohne die institutionellen Stützen des Glaubens zu behaupten (Bonhoeffer, Gogarten und andere Vertreter einer Theologie der Säkularisierung). Ähnliche Kritik wird einem „Kulturchristentum" gegenüber geäußert, das alle auf Wunsch von den Riten der Lebenswenden dispensieren würde, unabhängig von der Qualität des Lebens als Christ - eine andere Art und Weise, zwischen wahrem Glauben und „Religion" zu unterscheiden.

Was würde jedoch aus dem Christentum ohne seine institutionellen Stützen werden? Kann man seine im eigentlichen Sinne anthropologisch-religiöse Funktion so leicht leugnen? Um auf diese Fragen und auf die Fragen zu antworten, die sich in der Öffentlichkeit stellen, sollten wir eine Strömung der politischen Theologie, die sogenannte öffentliche Theologie, entwickeln, und darin wiederum eine, die sich dem Umgang mit der Vielfalt widmet. Die politische Theologie diskutiert die grundlegenden Beziehungen zwischen Religion und Politik im Gefolge der Denker der Moderne wie Pierre Bodin und Hobbes. Doch die sehr ins Detail führenden Fragen in Bezug auf die konkrete Ausgestaltung, die einen großen Einfluss auf die Religion haben, könnten von einer öffentlichen Theologie der Vielfalt gestellt werden. Diese lässt auch an die „staatliche Theologie" Varros denken, wie sie von Augustinus spöttisch in seinem „Gottesstaat" diskutiert wird. Sie ist die, „die in den Städten die Bürger und vorab die Priester wissen und handhaben sollen. Dahin gehört, welche Götter jeder zu verehren gehalten sei und durch welche Dienste und Opfer die Verehrung zu betätigen sei"[11]. Diese Staatstheologie betrifft die Stadt und ihr Verhalten, das von mythischen Ritualen geprägt ist, während eine öffentliche Theologie der Vielfalt in einem Kontext

entwickelt wird, in dem es eine vollständige oder teilweise Trennung zwischen Staat und Religion gibt. Sie unterstützt bestimmte Formen der Zusammenarbeit und denkt über den Sinn religiöser Äußerungen im öffentlichen Raum nach. Ich werde drei Bereiche von vielen hervorheben, die diese Theologie mit ihrer Reflexion durchdringt.

1. Trennung und Zusammenarbeit zugleich denken

Sicherlich ist es nicht einfach, die Trennung zwischen dem Staat und der Religion zu verfügen. Wenn man das Beispiel der - oftmals als Republik evozierten - Vereinigten Staaten und ihre „Mauer der Trennung" betrachtet, dann stellt man fest, dass das öffentliche Bekenntnis zu einem religiösen Glauben im Bereich der Politik häufig anzutreffen ist. Anlässlich großer nationaler Ereignisse betet man und versammelt man sich in den Kirchen; der Senat und der Kongress verfügen über eigene Geistliche und beginnen ihre Sitzungen mit Gebeten. Seit Juni 2007 kamen hinduistische Gebete dazu, was für einige Aufregung gesorgt hat.[12] Ein anderes Beispiel dafür, dass die Trennung relativ ist, ist unter anderem, dass das soziale Engagement der wichtigsten Religionen seit 25 Jahren von der US-Administration über das *Faith Based Community Program* finanziert wird.

Selbst der französische Laizismus, der häufig als Beispiel einer unerbittlichen Trennung von Staat und Religion zitiert wird, unterhält seit dem Trennungsgesetz von 1905 Beziehungen zu den wichtigsten Konfessionen im Land zu deren Vorteil. Es stimmt allemal, dass sich das dezidiert laizistische Misstrauen gegenüber der Religion insbesondere in einer feindseligen Politik gegenüber neuen religiösen Bewegungen äußert. Die Heimstatt des französischen Laizismus bilden die öffentlichen Schulen, die nur unter strengen Bedingungen befugt sind, über „religiöse Fakten" in den Unterrichtsfächern Geschichte oder Literatur zu sprechen. Doch die Privatschulen erfreuen sich einer großzügigen Finanzierung vonseiten des Staates, und Frankreich hat mit der römisch-katholischen Kirche ein Konkordat abgeschlossen. Die beiden Fälle USA und Frankreich, die als beispielhaft für die „Trennung" gelten, weisen also eine komplexere Dynamik auf, als es zunächst den Anschein hat. Insbesondere das Christentum erfreut sich hier eines großzügigen Schutzes und bedeutender Unterstützung. Man kann also zugleich die notwendige Trennung zwischen Staat und Religion vereinbaren und die Zusammenarbeit ausgestalten.

2. Die Privatisierung kann die Klerikalisierung der Theologie bedeuten

Die Auswirkungen einer sehr strengen Säkularisierung oder Laisierung öffentlicher oder quasi-öffentlicher und staatlicher Einrichtungen sind komplex. Nur wenige Länder haben dies praktisch durchexerziert. Zu Recht oder zu Unrecht gehe ich davon aus, dass die kanadische Provinz Québec in dieser Hinsicht sehr weit geht, und ich kann bereits die Auswirkungen beobachten. Dabei handelt es sich um eine Region, in der die römisch-katholischen Christen und die Christen anderer Konfessionen eine starke Mehrheit bilden (mehr als 90 Prozent). Der

Staat hat dem konfessionellen Engagement in öffentlichen Schulen die Unterstützung entzogen, doch er unterstützt in sehr bescheidenem Ausmaß weiterhin Militär-, Krankenhaus- und Gefängnisseelsorger. Den konfessionellen Organisationen, die in einem größeren Umfang sozial und karitativ tätig sind, wird nun die finanzielle Unterstützung versagt. Diese Maßnahmen brachten einen raschen Schwund der materiellen Ressourcen und eine Konzentration auf die zentralen kirchlichen Tätigkeiten mit sich, wie etwa die Katechese und die Glaubensunterweisung der Kinder. Eine deutlich sichtbare Auswirkung dessen ist, dass weniger Laien (sowohl Männer als auch Frauen) Zugang zu anständig bezahlten pastoralen Berufen und folglich zu einer fundierten universitären theologischen Ausbildung haben. Man wendet dagegen ein, dass es Sache der Gläubigen sei, ihre Glaubensgemeinschaften finanziell zu unterhalten. Doch die Staatsverschuldung sowie die Erhöhung der Kosten und der Anforderungen an das Gesundheits- und Bildungswesen in den meisten Ländern engen die diesbezüglichen Spielräume der Gläubigen erheblich ein.

Die Folgen sind vorhersehbar. Theologie und Pastoral unterliegen einem Klerikalisierungsprozess. Die Ressourcen der Kirche werden in erster Linie auf den finanziellen Unterhalt ihrer Kleriker verwandt, während die Ausbildung der pastoralen Mitarbeiter auf ein Minimum reduziert wird, das gerade noch für eine Glaubensverkündigung einfachster Art und für die Förderung des Gemeindelebens ausreicht. Der kritische theologische Diskurs gerät immer mehr aus dem Blickfeld. Der wechselseitige Prozess zwischen Staat und Kirche verliert an Kraft. Die Kirche als Institution eignet sich wieder die Kontrolle über den öffentlichen Diskurs an. In diesen Zeiten der Konfrontation zwischen dem Heiligen Stuhl und den Staaten, insbesondere über Fragen der Sexualmoral, ist es verblüffend, dass man zu Themen wie etwa der Legalisierung der Abtreibung und einer Gleichbehandlung von Homosexuellen vor den Gesetz nur die Stimme von Bischöfen und Erzbischöfen vernimmt. Die gemäßigten Fachleute, die in der Lage wären, die Debatte in den Medien zu führen, werden weniger, die Kritik steht unter Aufsicht.

Eine seltsame Verbindung zwischen einer Theologie, die ihren Blick wieder auf die römisch-katholische Identität einengt und die der Heilige Stuhl unterstützt, und einer neuerlichen Klerikalisierung der pastoralen Ressourcen hat zur Folge, dass wir des Reichtums theologischer Perspektiven verlustig gehen. Eine Vielfalt theologischer Stimmen ist aber notwendig, um einen dynamischen Dialog mit der Zivilgesellschaft, der Politik und den Medien zu unterhalten. Die Rolle einer Laientheologin, die über einen akademischen theologischen Abschluss verfügt und ein wohldotiertes Amt ausübt, ist selbstverständlich eine andere als die, die ein Diözesanpriester im Pfarrdienst oder ein Bischof, der für eine Diözese verantwortlich ist, spielen kann. Im Hinblick auf die öffentliche Debatte um die Religion hat diese neuerliche Klerikalisierung zur Folge, dass der zuvor erwähnte „Kulturkampf" verstärkt, das heißt radikalisiert wird, wenn Gruppierungen von Atheisten und Kleriker in wechselseitiger Unnachgiebigkeit aufeinandertreffen.

3. Pluralistische Staaten fördern

Wir gehen von der Hypothese aus, dass die religiösen Gruppierungen entsprechend ihrer Zahl und ihrer Tradition weiterhin in vernünftigem Maß in den Genuss von staatlichen Zuwendungen kommen müssten.

Man muss den religiösen Pluralismus in asymmetrischer Weise ausgestalten, indem man die Mehrheiten respektiert und die Minderheiten mit einbezieht – auch die Atheisten. Für die religiösen Institutionen geht es dabei um deren Dynamik und für die Saaten darum, die soziale und kulturelle Rolle der Religionen auf ihrem Territorium anzuerkennen. Mir scheint, der bloße und schlichte Entzug staatlicher Unterstützung für die Kirchen hat nicht nur zur Folge, dass sich die Theologie klerikalisiert, sondern auch, dass die sozialen, spirituellen und kulturellen Beiträge der Kirche armseliger werden. Diese müssen übrigens klar herausgestellt und unterstützt werden: Motivation zum Altruismus und zum Wohlwollen, Beitrag zum Zusammenleben durch Reflexion, kompetente spirituelle Dienste, anthropologischer Reichtum der Riten zu den Lebenswenden, Bewahrung eines bedeutsamen religiösen Erbes und so weiter.

Doch man muss den Atheisten einen Platz einräumen, wie es bereits bestimmte Länder in vollem Respekt vor der Religionsfreiheit, wie sie die Christen selbst fordern, tun. So sind zum Beispiel die Atheisten in den USA eine benachteiligte Gruppe. Es wird nicht gern gesehen, wenn man sich *nicht* zu einem religiösen Glauben bekennt. Nach dem kürzlich erfolgten Ausscheiden des letzten protestantischen Richters am Obersten Gerichtshof des Landes aus dem Amt gibt es dort sechs katholische und drei jüdische Richter. Die *Los Angeles Times* hat sich im April 2010 dafür ausgesprochen, einen atheistischen Richter in den Obersten Gerichtshof zu berufen, und gab zu bedenken, dass ein solcher Richter „die säkularen Grundsätze der Vernunft und der Freiheit" gut vertreten würde.[13] Verfechter der Religionsfreiheit beklagen die Druckausübung vonseiten verschiedener Institutionen, besonders im Gesundheitswesen, sich zu einer Religion oder Spiritualität zu bekennen.

Die Atheisten und Nichtgläubigen stellen gegenwärtig in den Ländern des Westens eine nicht zu vernachlässigende Anzahl von Bürgern, und man kann sie nicht einfach als Feinde behandeln. Dennoch ist es wichtig festzustellen, wo sie in der Rangordnung des Bekenntnisses zu einer Überzeugung tatsächlich stehen. Wenn etliche unter ihnen vorgeblich rationale Argumentationen ausarbeiten, um die Religionen zu disqualifizieren, dann sollte man nicht hinnehmen, dass die Religionen in das Reich des Undenkbaren oder Unwahrscheinlichen verwiesen werden. Der Atheismus ist genauso eine Wette der Vernunft wie der Glaube. Man muss also in das pluralistische Konzert der Überzeugungen eine atheistische Stimme aufnehmen und darf den gemeinsamen Raum nicht auf den kleinsten gemeinsamen Nenner reduzieren.

[1] Phil Zuckerman, *Atheism: Contemporary Numbers and Patterns*, in: Michael Martin (Hg.), The Cambridge Companion to Atheism, New York ²2008, 47–66, 55.

[2] Ebd., 59; vgl. Pippa Norris/Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York.

[3] Steven G. Gey, *Atheism and the Freedom of Religion*, in: Martin, The Cambridge Companion to Atheism, aaO., 250-266, 251.

[4] Vgl. Charles Taylor, *Modes of Secularism*, in: Rajeev Bhargava (Hg.), Secularism and its Critics, Delhi 1998, 47-48.

[5] John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*, Frankfurt am Main 2010. Diese beiden Texte zeigen, dass Rawls zutiefst religiös war, bevor er den Zweiten Weltkrieg als Soldat erlebte. Nachdem er die Schrecken des Krieges durchgemacht hatte und von der Shoah erfuhr, wurde er der Religion gegenüber sehr kritisch.

[6] Gérard Bouchard/Charles Taylor, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec 2008 (auch ins Englische übersetzt, der Bericht ist auch im Internet zu finden).

[7] José Casavova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, 57-58.

[8] David Fergusson, *Church, State, and Cicil Society*, Cambridge 2004, 31.

[9] Vgl. z.B. den anglikanischen Philosophen Roger Trigg, *Religion in Public Life. Must Faith be Privatized?*, Oxford 2007. Er gibt darin dem Säkularismus Taylors die Schuld.

[10] Claude Geffré, *La fonction idéologique de la sécularisation*, in: Enrico Castelli (Hg.), Herméneutique de la sécularisation, Paris, 121-140.

[11] Augustinus, *Der Gottesstaat*, Buch VI, 5.

[12] Vgl. im Internet: www.jewsonfirst.org/07c/hindu_chaplain.html; www.asiantribune.com/newws/2010/04/11/senate-and-house-alaska-state-usa-opens-hindu-prayer-song (aufgerufen am 19. Mai 2010).

[13] Internet: www.articles.latimes.com/2010/may/04/opinion/la-oe--cooper-20100504 (aufgerufen am 20. Mai 2010).

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

Die Frage nach Gott ist nicht universell

Thierry-Marie Courau

Es fällt uns schwer, uns eine Welt ohne die Frage nach Gott vorzustellen. Wir sind spontan geneigt zu denken, sie sei universell, da wir meinen, in unserem Umkreis seien alle daran interessiert. Wenn sich aber so viele diese Frage nicht auf dieselbe Weise stellen und wenn manche sie tatsächlich sogar mit Geringschätzung betrachten, so meinen wir doch, dass die einen oder anderen eine gleichwertige Frage stellen, und dies sogar, wenn sie diese nicht ausdrücklich

formulieren. Sie besteht einfach, weil die Antworten auf sie unterschiedlich sein können, weil niemand wirklich darauf antwortet oder weil die Frage ohne Antwort bleiben kann; sodass in einer Welt, in der die Religionen unter vielfachen und sehr unterschiedlichen Gestalten wieder in den Vordergrund rücken und umso mehr radikal widersprüchliche Einstellungen verursachen, es gar nicht notwendig erscheint, sich Gedanken über die universelle Bedeutung der Frage nach Gott zu machen.

Die Humanwissenschaften haben sich seit Langem bemüht, Kategorien im Blick auf diese Frage aufzustellen. Und die Frage ist ein Herzstück der zeitgenössischen Problemstellungen der Gesellschaft. Sodass Gott, das Göttliche, die Religion ein weites Feld von Sinngebungen abdecken, in dem sich alles Mögliche und alles Gegenteilige wiederfinden. Angesichts der unfassbaren vielfältigen Verschiedenheit führt die Suche nach einem gemeinsamen Boden zu Begriffen, die viel Verschiedenes einschließen und totalitär sind. Der Begriff der letzten Wirklichkeit ist einer von ihnen. Die Begegnung mit dem Fernen Osten, die sich bis in die Länder des Westens hinein vollzieht, spielt dabei keine geringe Rolle.[1] Da es verlockend ist, eher das Ähnliche zu suchen als den Unterschied zu beweisen, wird die letzte Wirklichkeit zum neuen Horizont des Transzendenten und zur Grundlage alles Immanenten. Ist es noch möglich, dieser letzten Wirklichkeit gegenüber Abstand zu halten, oder sind wir alle dazu bestimmt, ihr zuzugehören? In diesem letztgenannten Fall stellt sich die Frage nicht mehr. Aber wer entscheidet darüber? In wessen Namen? Wer stellt die Frage?

Und was wird aus dem Atheisten? Ist er nicht systematisch in diese neue Perspektive einbezogen? Die Etymologie des Begriffs Atheist ist eine Stellungnahme innerhalb der Frage nach Gott. Sie proklamiert nicht, dass es für ihn diese Frage nicht gibt, sondern dass es, wenn man von den ihm verfügbaren Vorstellungen ausgeht, Gott nicht gibt. Heute kann derjenige Atheist sein, der sich als Nichtglaubender bezeichnet, obwohl er religiösen Vorstellungen zustimmt, nämlich Vorstellungen von Werten der religiösen Kultur, welche die Gestalt des Gottes hervorbringt, dem er doch jede Existenz abspricht. Diese Haltung ist eine Erklärung der Anhänglichkeit an das, was aus einem kulturellen und gesellschaftlichen, ethischen und sogar geistlichen Blickwinkel als das Gerechteste erscheint, als das vollkommenste System im Blick auf das Menschenbild, wobei immer sowohl gegenüber seinen persönlichen Implikationen als auch gegenüber dem religiösen Glauben Abstand gehalten wird. Diese Haltung, die im Judentum allgemein verbreitet ist, wird heute auf neue Weise auch im Christentum und im Islam eingenommen. Diese Religionen nehmen auch nichtgläubige eifrig Praktizierende in ihre Gemeinschaften auf, die auf kulturelle Weise an ihrem kultischen und religiösen Leben teilnehmen. Die einen und die anderen beteiligen sich auf eine anscheinend existentielle Weise an der Ausübung einer Religion ohne Gott, eines Christentums ohne Christus. Sollte es also etwas Universelles geben, das sich hier enthüllt, oder einen Gott, der sich hier verhüllt?

Bei unserer Fragestellung geht es um den Sinn des Universellen. Wie beim Thema „Gott" ist es nicht möglich, sich auf eine Definition für dieses Wort oder auch nur

auf einen gemeinsamen Verständigungsrahmen zu einigen, weil es je nach den Wissens- und Kommunikationsbereichen auf so stark verschiedene Weise verstanden werden kann. Je größer die Vielfalt der Bedeutungen wird, desto mehr vermindert sich der Umfang dessen, was traditionellerweise durch dieses Wort angezielt wird. Sodass man zum Beispiel bescheidener von einem *„christlichen* Universellen" spricht, wo es früher üblich war, das Gemeinte einfach *„das* Universelle" zu nennen.

Man neigt dazu, das Universelle mit dem Allgemeinen zu verwechseln, es als Gegensatz zum Einzelnen zu betrachten, als etwas, das jeden und alle betreffen will, das sich fallweise ausweitet zur Gesamtheit der Menschen, der Dinge, der Gesellschaften, der Erde, des Kosmos, des Universums. Kann es etwa verstanden werden als das bestimmende Fundament dessen, was daraus abgeleitet wird, als Fundament dessen, was allen zugänglich und verfügbar ist? Als Fundament der allem Seienden gemeinsamen Seinsbedingungen? Als Fundament der Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten, der Möglichkeit der gegenseitigen Anpassung und dafür, dass alle die Vision, die Erkenntnis einer vorgegebenen Natur haben und praktische Konsequenzen daraus ziehen können, dass sie vom Konkreten zur Abstraktion übergehen können, zur höheren Kategorie, welche die anderen umfasst oder ordnet? Ist das Universelle auch das Fundament dafür, dass dies alles im göttlichen Geist, in Gott selbst, existiert? Das Universelle ist eine Suchbewegung des Menschen und um des Menschen willen. Aber ist es auch eine Suchbewegung jedes Menschen in der Welt oder doch nur des Europäers? Was diesen betrifft, so haben sich das griechische Denken, die römische Gesellschaft, die christliche Gemeinschaft, die technische Wissenschaft, die Industrie, der auf Konsum zielende Markt, die internationale Finanzwirtschaft und die Weltpolitik dieser Sache angenommen. Handelt es sich dabei aber immer um das Universelle? Sollte der Begriff des Universellen, der eng verbunden ist mit der Vernunft (griechische Welt), der eingefügt wurde in das Gesetz (römische Welt), der weiter entfaltet wurde durch die Liebe (christliche Welt), zu einem Instrument der Macht und der Herabwürdigung der Menschen im Interesse der Macht geworden sein oder hat er eine andere Bestimmung? Kann er gegründet werden auf eine vermeintliche Ähnlichkeit unseres Denkens mit dem des Anderen? Kann er aus einer Haltung der Überlegenheit behauptet werden?

Thierry-Marie Courau, geb. 1958, ist Dominikaner, Ingenieur und Doktor der Theologie (promoviert an der Universität Straßburg), Direktor des Institut de Sciences et de Theologie (ISTR) der Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften am Institut Catholique in Paris, Mitinhaber des Jean-Daniélou-Lehrstuhls für eine Theologie des Dialogs, Gründer und Direktor des Forschungsprogramms „Dialogue & Conversion", Verantwortlicher des Centre de Recherches sur le bouddhisme contemporain, Paris, als Delegierter der Kommission für interreligiöse Beziehungen der Französischen Bischofskonferenz bei den buddhistischen Autoritäten akkreditiert. Veröffentlichungen: Les Trois Bhâvanâkrama de Kamalashila (2004); Philia et Prajñâ, amitié d'Occident et connaissance bouddhique, quelle rencontre? (in: Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris 113, 2010); To Discern Creation in a Scattering World (2010). Anschrift: 222, rue du Faubourg Saint-Honoré, 75008 Paris, Frankreich.
E-mail: thierry-marie.courau@dominicains.fr.

Oder müssen wir einen anderen Zugang wählen?
Diese Überlegungen führen dazu, dass wir einerseits zeigen möchten, dass das Aufwerfen der Frage nach Gott aus dem Blickwinkel des Universalismus bedeutet, die Frage eines „Westlers", oft eines Christen, zu stellen; und dass wir andererseits zeigen möchten, dass es, um dem anderen zu begegnen und uns auf dem Weg über unsere jeweiligen Eigenheiten gemeinsam dorthin führen zu lassen, was uns trägt, nicht nur legitim, sondern unerlässlich ist, von dem Boden auszugehen, in dem wir wurzeln. Wir fragen uns, ohne auf die Besonderheiten der christlichen Berufung einzugehen: Wer stellt die Frage nach Gott? Wie geschieht die Begegnung mit den verschiedenen Arten des Universellen? Welche Zukunft hat das Universelle? Dem entsprechen Überlegungen auf drei Teilstrecken: das Universelle oder die Verfügbarkeit für alle; der Dialog der verschiedenen Arten des Universellen; die Echoklänge des Universellen.

Das Universelle oder die Verfügbarkeit für alle

Die Fragestellung „Ist die Gottesfrage universell?" verweist uns vor allem auf den, der fragt. Wer fragt was und wen im Hinblick auf was? Die an alle gerichtete Frage ist zunächst eine Suchbewegung des europäischen Denkens sich selbst gegenüber, das den Versuch macht, einzubeziehen, auszuschließen, sich zu eigen zu machen, zu integrieren, dem Anderen, von dem er denkt, es sei ihm begegnet, in seinem Denken seinen Platz anzuweisen, das er aber vielleicht allerhöchstens selbst fabriziert hat, dem er eine Form gegeben hat, sodass dies seine, d.h. des Fabrizierenden, Form annimmt und nicht dessen eigene Form. Sich auf Gott und zugleich auf das Universelle zu beziehen ist keine Öffnung auf den Anderen hin, sondern versetzt diesen auf unseren Boden. Auf den Boden einer eigentümlichen Idee von Gott, die gekennzeichnet ist durch die verschiedensten Theologien und Vorstellungen des säkularisierten Denkens. Und auf den Boden einer Vorstellung vom Universellen, das mehr und mehr von Europa geprägt worden ist und das von Europa aus weit verbreitet wird. Dass ein Europäer sagt, die Frage nach Gott sei universell oder sie sei dies nicht, bedeutet, sich ins Zentrum zu versetzen und die Peripherie dem Zentrum gleichzustellen, denn es handelt sich um „ihre" Frage, also um die Frage der Peripherie.
Um nachzuprüfen, ob sie auch die Frage der anderen sein könnte, erscheint es unerlässlich, einen anderen Blickwinkel einzunehmen. Das heißt, zu akzeptieren, dass wir für den Augenblick die vom Spiel des Vergleichens auferlegten Regeln akzeptieren, dass wir uns an die Peripherie begeben und eine andere Kultur das Zentrum sein lassen. Angeleitet durch unsere Frage nach dem Universellen und in der Annahme, es könne für diese Kultur Sinn haben, könnte die Frage lauten: Ist die Frage nach dem *dao* universell, ist die Frage nach der *ºÙniatÌ* universell?[2]
Was würden wir hören, wenn wir die Ohren spitzten, wenn wir uns anschickten, auf sie zu horchen, wenn wir uns bereit fänden zuzuhören, wenn sie von sich selbst sprechen? Wir würden ein entschiedenes Ja hören. Aus verschiedenen

Gründen, die verbunden sind mit dem, was wir mit dem Begriff des Universellen bezeichnen. Für China ist es bis heute nicht möglich, sich selbst anders zu denken denn als „die Welt" und die Zivilisation, welche die Völker erzieht, die sich an der Schwelle seiner Tore einfinden; und das *dao* ist, bewusst oder unbewusst, der Ursprung, seine Quelle und sein Fundament, das, was seine Erfahrung und seine Entwicklung strukturiert und das nicht in Frage gestellt werden darf. Was den Buddhismus in seiner unermesslichen Vielgestaltigkeit betrifft, so hält er dennoch auf eine allen gemeinsame Weise und ohne eine an sich mögliche Infragestellung daran fest, dass jedes Lebewesen *°Ùnya* eigenen Wesens ist.

Wir haben hier in diesen Kulturen gerade *dao* und *°ÙniatÌ* und keine anderen Begriffe ausgewählt. Warum gerade diese? Vielleicht deswegen, weil sie uns als mögliche und vergleichbare Äquivalente für das erscheinen, was wir kennen, und was dem entsprechen könnte, was wir beim anderen suchen, nämlich Gott? Weil sie in ihrer Welt ein von vielen geteilter, gemeinsamer Begriff sind, der dem wirkmächtigen Urgrund gleicht? Wie kann es gelingen, beim Anderen ein Universelles oder deren mehrere, und welche dann, aufzuweisen? Angenommen, dass man das könne, was geschieht dann, wenn das chinesische Universelle *dao* dem europäischen Universellen Gott begegnet? Wenn das buddhistische Universelle *°ÙniatÌ* dem europäischen Universellen, nämlich Gott, begegnet? Nichts! Es geschieht nichts. Nichts, was entsprechend sein könnte. Nichts kann bei dem einen oder dem anderen eine Stütze finden, wodurch sich ein gemeinsamer Boden anbieten könnte, eine von beiden Seiten geteilte Idee, ein Unveränderliches, ein Äquivalent. Wenn es schon nichts gibt, das eine Entsprechung darstellt, so bietet sich dennoch die Versuchung an, Fußgängerbrücken zu bauen und Flugzeuge einzusetzen. Die Brücke ist das beste Mittel, über das Waren und Reisende zwischen den beiden Ufern hin und her gelangen können, ohne dass Lasten Schaden erleiden. Denn sie ermöglicht, dass der Austausch von Begriffen, Auffassungen und Ideen ohne Schwierigkeiten vonstatten gehen kann. Die Brücke macht glauben, dass deren Sinn so leicht zugänglich sei wie der Erwerb irgendeines Produktes; dass es genüge, die Brücke zu passieren, um den Kulturen die Möglichkeit zu verschaffen, zu kommunizieren, um das linguistische Vehikel vom anderen Ufer ausleihen zu können, um einen chinesischen Kalligraphiepinsel zu kaufen oder einen tibetanischen *vajra*, um so die Welten, die diese hervorgebracht haben, verstehen zu können und um diese Dinge zum eigenen Nutzen verwenden zu können.

Mit den Flugzeugen steigert sich alles noch. Die Unterschiede werden verwischt. Vom Himmel her gesehen sind sie nur noch Farbschattierungen. Sie können sogar als ein gemeinsamer Boden durchgehen, der die Voraussetzung der Möglichkeit eines Dialogs der Kulturen wäre. Die Maschinen beschleunigen die Bewegung und vermindern nicht nur die räumlichen, sondern auch die zeitlichen Entfernungen. Alles wird abgeflacht. Dies ist unsere derzeitige Sicht der Dinge. In den Auslagen des gemeinsamen Marktes scheint alles jederzeit verfügbar und käuflich zu sein. Alles was chinesisch, buddhistisch, tibetanisch usw. ist, wird

aus europäischer Sicht als nicht zu teuer taxiert. In umgekehrter Richtung funktioniert das genauso. Alles ist in allem enthalten, alles kann mit allem korrespondieren. Das Prinzip der Gleichheit, das man sich als ein weiteres entscheidendes Element für die Möglichkeit des Dialogs denken kann, erlaubt alles. Eine selbstreferentielle Zivilisation hält sich für einheitsfähig, wo sie nur Ähnliches sieht. Der Preis, der dafür zu zahlen ist, ist hoch. Eine Zivilisation, die in die Isolation geraten ist, zerstört sich selbst. Das Universelle wird hier zum Markenzeichen dessen, was sich jeder kostengünstig aneignen kann, zum Markenzeichen dessen, was für alle verfügbar ist.

Der Dialog der verschiedenen Arten des Universellen

Wenn die verschiedenen Arten des „Universellen" sich überschneiden, wie soll man dann der Versuchung des Brückenbaus und des Überfliegens mit Hilfe von Flugzeugen zugunsten eines „weltweiten Universellen", wobei man aber die Besonderheiten vergisst, widerstehen? Wie soll man „im Nichts" Widerstand leisten und fortbestehen? Darin Wohnung nehmen, um dort zu entdecken, was dort spricht und was dort Fragen stellt? Dass in der Begegnung zweier Kulturen wie der europäischen und der asiatischen, die einander lange Zeit ignoriert haben, nichts geschieht, meint aber nicht die Abwesenheit von Aktivität, sondern dass es keinen gemeinsamen Maßstab für die Messung des Unterschiedes gibt. Wie der französische Philosoph François Jullien sehr richtig sagt, gibt es „keinen vorgegebenen gemeinsamen Rahmen, in dem man das ‚Selbst' und das ‚Andere' spielen lassen könnte: Diese beiden Kulturen reden nicht miteinander, und sie sehen einander nicht einmal an"[3]. Und dennoch verfügen sie über alles, was man braucht, um einen Dialog zu führen, um Kontakt aufzunehmen, ohne einander zu zerstören, und um ihre bisher ignorierten und vergrabenen Ressourcen sich entfalten zu lassen.

Statt der Versuchung zum Austausch von Waren oder des Blicks aus der Höhe während eines Überflugs zu erliegen, wäre es angemessener, Bäche in den Blick zu nehmen. Wenn wir dieses Bild verwenden, wollen wir damit sagen, dass die Begegnung, von der wir sprechen, der Situation der Ankunft von etwas Unbekanntem gleicht, das geleitet und vertraut gemacht und empfangen werden muss, eines Neuen, das für ein Land verfügbar wird und sich mehr und mehr darin ausbreitet. Mit der Zeit gewisse Böden durchfeuchtend, ohne sie aufzuweichen, kann dieses Wasser, das nur mit seiner einmaligen, durch Orte, Zeiten und Menschen ziselierten Formel ausgestattet ist, unbekannte Früchte hervorbringen, so wie eine Gebärmutter einen Samen empfängt und neue Lebewesen hervorbringt. Die Erde, die ihren eigenen Forst verschiedener Arten des Universellen trägt, wird in Frage gestellt und bearbeitet durch etwas anderes als sie selbst, das sie sich nicht plötzlich zu eigen machen kann, und dies schon gar nicht durch Austausch gegen einen Teil ihrer selbst. Dem entstehenden Leben unterworfen,

das sie nicht fassen kann, bleibt sie doch aktiv in dem Bemühen, die Geheimnisse dessen, was da zu ihr kommt und sie penetriert, zu durchdringen.
Die europäische Welt stellt sich Fragen: Zu welcher Welt schafft dieses *dao* Zugang? Welche Vision vom Menschen führt zur *°Ùnyatì?* Warum und wie bringt der menschliche Geist diese so fremden Facetten seines Gesichtes hervor? Welche Verbindungen haben sie mit Gott? Diese Fragestellungen führen notwendigerweise zurück zu der Frage: Welcher Art ist dieser Gott? Wie lässt er sich angesichts des *dao* und der *°Ùnyatì* überraschen, in Frage stellen, leugnen? Dieser Gott, von dem wir sprechen, den wir denken, den wir auf die Probe stellen, den wir zu verstehen lernen. Dieser Gott, von dem sich ein Bild zu machen unmöglich ist und der im Christentum dennoch in der Geschichte der Menschen ankommt in einer Person, in Jesus Christus, der geboren und gekreuzigt wurde, der vor zweitausend Jahren in Palästina gestorben und auferstanden ist, der zu uns hält durch seinen Geist. Ein Gott, nach dessen Bild und Gleichnis wir geschaffen sind.
Der Widerstand, den die andere Kultur im Spiel der Begegnung verkörpert, und zwar in dem Maß, in dem wir diese nicht mit einer Absorption oder einer Destruktion verwechseln, ist eine Chance für uns und für den anderen. Was den Unterschied betrifft, dem wir begegnen und mit dem wir uns auseinandersetzen, so ist dieser der Motor der Kreativität des Universellen. Sich an der vielfältigen Verschiedenheit zu reiben, ohne sie zu absorbieren, ohne sich davon zerstören zu lassen oder sie in ein alle Unterschiede umfassendes höheres System einzuschließen, provoziert Austausch zwischen den in Kontakt befindlichen Oberflächen und belebt die verkümmerten, verfeinert die maßlos vergrößerten Organe, eröffnet neue Horizonte, hilft dort, wo keine Früchte zu erwarten sind, zu einer neuen Orientierung, setzt neue Möglichkeiten in Bewegung. Um Früchte zu bringen, bedarf es dieses Bemühens um Ausdauer und Elastizität, der Nähe und des Abstands, der Zeit und des Schutzes. Schnelle und oberflächliche Veränderungen, überhastete Schlussfolgerungen und vorschnelle Assimilierungen ermöglichen das nicht. Die „Logik der Brücke" leugnet die Unterschiede oder sie nährt sich davon, sodass sie Einförmigkeit erzeugt, die sie bekleidet oder richtiger übermalt mit künstlich erzeugten Unähnlichkeiten, um auf diese Weise „lokal zu tun". Sie kann so weit gehen, dies als Fruchtbarkeit auszugeben. Die „Logik der Bäche" dagegen ist eine unerschöpfliche Quelle der Entdeckung von Unterschieden, eine Quelle der Kreativität.
Welche dieser beiden Logiken öffnet den Weg zum Universellen? Die erstgenannte ist untragbar, denn sie verwechselt das Universelle mit einer Wunschvorstellung, mit etwas, das bloß ähnlich ist, das aber keinen dauernden Bestand hat, ohne sich von innen heraus (Forderungen nach Anerkennung der eigenen Identität, Ungleichheiten, Antagonismen, Feilschen um Vorteile) aufzuspalten oder sich verpflichtet zu sehen, äußerem Druck zu gehorchen und sich zeitweilig für Unterschiede zu öffnen. Die zweitgenannte Logik gründet in einer dynamischen Suche, bei der das Universelle, weit entfernt davon, ein sicherer Besitzstand zu sein, ein immerwährendes Zielen auf etwas bleibt, das seinen Elan

gewinnt aus der jeweiligen eigenen Zugehörigkeit zu einer Sprachgemeinschaft, einer Kultur, einer Religion, einer Region und einer Geschichte, die als solche anerkannt und nicht geleugnet werden. Indem sie die Einnistung des Denkens in einer trügerischen Selbstgenügsamkeit vermeidet, bleibt sie eine Wirkkraft, die auf Öffnung, auf eine niemals gesättigte Bereitschaft, Fragen zu stellen, ausgerichtet ist.[4] Sich auf diesem Weg damit vertraut zu machen, dem Anderen zu begegnen, ist gar nicht so einfach. Es ist eine harte Sache, aber zugleich eine Freude. Hart, weil dies Ortswechsel fordert, die niemals leicht fallen. Eine Freude, weil es zur Quelle einer neuen Einwurzelung in der eigenen Tradition wird, der Schaffung von Neuem aus den eigenen Wurzeln.

Die Echoklänge des Universellen

Bei dieser Annäherung kommt uns der französische Philosoph Alain Badiou[5] zu Hilfe, wenn er das Universelle als einen Prozess denkt, der quer zu allem verläuft, was wir wissen und worüber wir verfügen. Nach seiner Überzeugung gilt: Ein Ereignis, das einen Überschuss an Sinn enthält, „eröffnet - wie eine Trasse - einen einzigartigen Prozess der Universalisierung". Dieses Auftauchen des Universellen geschieht unabhängig von jeder Berechnung, es kann nicht einfach beschlossen werden. Es erscheint am Rande der Wissensinhalte, der Enzyklopädie von Wissensinhalten, und es entzieht sich jeder Beschreibung. Wenn es zwar die Prädikate des Wissens sind, die dem Universellen die Gelegenheit bieten zu erscheinen, wenn sie es sind, durch die es vorangeht, so ist es doch eine singuläre Wirklichkeit, die sich diesen Prädikaten entzieht oder die dazu neigt, sich ihnen zu entziehen. Das Denken des Universellen vollzieht sich im Zurücklegen einer Strecke, in eben der Hervorbringung dieser Bewegung. Das heißt, dass das Universelle subjektiv ist. Seine Aussage ist inmitten eines Geschehens, zu dem man sich nicht einfach entschließen kann, die Frucht eines Entschlusses. Seine bloße Aussage wird losgelöst von dem Ereignis, zu dem es sich wie eine zufällige Ergänzung verhält. Ein univoker, eindeutiger Akt lässt es zutage treten und verleiht dem, was es aussagt, Wert. Das Subjekt, welches das Universelle denkt, muss seine Entfaltung und die Konsequenzen, die es nach sich zieht, vorhersehen, sodass der Zusammenhang zwischen dem wesentlichen Inhalt seiner Aussage und den Situationen aufrechterhalten wird. Dieses Netz von Konsequenzen erzeugt die Einzigartigkeit des Universellen. Dieses engagierte Vorgehen öffnet sich auf ein allzeit treues Aushalten einer Unfertigkeit hin, indem es eine „unendliche generische Vielfalt" konstruiert.

Das Universelle kündigt sich an als ein Weg. Er ist nicht zwischen Extremen zu trassieren, zwischen einerseits denen, die sich einer Idee der Evolution und des Fortschritts verschrieben haben, der unsere Menschheit zu einem für alle ähnlichen Status führen könnte, und andererseits denen, die den Gedanken hegen, dass gewisse Kulturen als eine Art Reserven der Biodiversität erhalten werden könnten, die untereinander nicht kommunizieren können; zwischen denen, die das Universelle als eine Uniformität anstreben, und denen, die darauf

verzichten. Jenseits dieser Polarität, ohne sich über sie zu erheben, sondern indem es sie gelten lässt, erhebt sich die Stimme des Universellen auf dem Weg des Dialogs. Dies ist eine der Früchte, die genossen werden können, ohne dass sie jemals greifbar wären, ähnlich einem Echo, das, wenn ein Wort in Richtung einer Mauer gerufen wird und von anderen Mauern zurückkommt, sich anschickt, zu spielen und sich zu vervielfältigen, bis es einen Gesang bildet, an dem Stimmen, solistische oder polyphone, Halt finden und ihre Harmonien entfalten können.

Der Dialog, der das ermöglicht, hört sich an wie die Aktivität des Wortes, das in eine bestimmte Richtung und quer dazu geht und nicht einen gemeinsamen Begriff, ja nicht einmal eine ähnliche Frage zustande bringt, sondern eine Fähigkeit, Unterschiede wahrzunehmen, wobei jeder (wie François Jullien sagt) nur in der gesonderten Beziehung zum Anderen, im „Abstand", im Unterschiedensein er selbst wird, mit diesem aber vereint im Horchen auf das, was in ihm spricht. Es ist unmöglich, zu dem zu werden, was man ist, indem man in seiner Welt bleibt, isoliert, den Anderen benutzend, um sich zu bereichern und seinen Erbbesitz an Wissen zu vergrößern, indem man den Anderen absorbiert, oder um zu verschwinden und sich von ihm verschlingen zu lassen; mit anderen Worten: den Abstand, die Trennung, die schon immer besteht, nicht deutlich erkennen zu lassen, die aber als solche anerkannt werden will und die man, so wie sie ist, gelten lassen muss. Worauf es bei diesem Abstand vor allem ankommt: Die Suche nach Verständigung beginnt mit dem Zuhören. Der Dialog kann kein Idealzustand oder keine statische Situation sein. Er kommt zustande in einem dynamischen Geschehen, das unser begrenztes Begriffsvermögen erschüttert, um ihm neue, bisher unbekannte Horizonte von Sinngehalten zu erschließen. Er wird erarbeitet zusammen mit denen, die entdecken, dass sie, obwohl sie einander nie verstehen können, sich doch freuen können, einander kennenzulernen und so selbst durch den Anderen geboren zu werden.[6]

Der Abstand zwischen den Singularitäten ist Quelle der Kreativität. Die Stimme des Universellen erhebt sich hier als ein singulärer Entschluss, der darauf verzichtet, vereinnahmend zu sein, um sich besser darauf einzustimmen, den Anruf des Anderen hören zu können und ihn als ein Echo seines eigenen Rufes zu verstehen. Durch die dialogische Begegnung der Singularitäten, die weder Verneinung noch Vereinnahmung kennt, weder Anschwärzung noch Besteigen eines Podestes, können die einen und die anderen sich aufschwingen, einen neuen Weg zu beschreiten, der vorgezeichnet ist durch die Bereitschaft, miteinander aufzubrechen in einer Symphonie der Klänge des Universellen. „Wenn man bis auf den tiefsten Grund der Singularität gelangt ist, hört man, dass sie im Einklang steht mit jeder anderen Singularität, und zwar auf eine unaussprechliche Weise, auf eine Weise, die man nicht in einen Austausch mit Worten einbringen kann."[7] Jede dieser Singularitäten, selbst in ihrem klar abgegrenzten Charakter, wird weder ein verführerisches und begehrenswertes Objekt noch eine Kraft des Widerstandes und der Verweigerung, weder ein Anlass der gegenseitigen Gleichgültigkeit noch ein Ausdruck des Universellen, sondern der Ort, an dem die

Universalität sich selbst sucht, um sich inmitten der Singularitäten zur Sprache zu bringen.

Die Stimme des Anderen

Alles in allem: Die Frage nach Gott ist die unsere, und es ist normal, dass sie uns in Bewegung setzt. Aber sie ist schon die Frage nach der Antwort auf die Frage. Gott, *dao* und *ºÙnyatÌ* sind Antworten auf existentielle Fragen. Ob es nun ein Europäer, ein Christ, ein Atheist, ein Chinese oder ein Buddhist ist, der fragt, das tut nicht viel zur Sache. Derjenige, der fragt, hält die Antwort auf seine Frage schon in seinen Händen. Er schafft damit das Paar Frage-Antwort. Wenn er das Universelle sucht, wird er es finden. Wenn er Gott sucht, wird er ihn finden. Wenn er die Frage nach Gott sucht, wird er sie finden. Und umgekehrt. Was er finden wird, ist das deswegen auch dasjenige, was er sucht? Denn seine Frage kommt aus einem Ort, der ihm innerlicher ist, als er glaubt. Warum stellt er sich die Frage? Was für eine Unruhe ist es, die ihn in Bewegung setzt? Wie? Was hat sie ausgelöst? Könnte es eine Begegnung sein? Jene Begegnung, die aufgedeckt wird, wenn der Mensch sich auf die Suche macht nach einem anderen Bezugspunkt als er selbst es ist? Wenn er sich vom Zentrum an die Peripherie versetzt. Eine mehr als notwendige[8] Suche in einer Welt, die zum Dorf geworden ist, die selbstgenügsam ist? Jede Kultur lässt in ihren Unterschieden und durch sie einen Hauch und ein unbekanntes Leben der Anderen, das aber nie völlig unbekannt ist, an sich heran. Zusammen mit den Anderen erzeugt sie einen gemeinsamen Klang. Jede entfaltet ihre Kreativität in der Arbeit, die sich in ihr vollzieht, wenn sie der Begegnung mit dem, was wir eine „Alterreferenz", eine Bezogenheit auf ein Anderes, nennen können. Dank einem Anderen erlebt sie den Ausbruch aus ihrer „Autoreferenz", die nur todbringend sein kann.

Welcher Art auch die Einstellung zu dieser „Alterreferenz" sein mag, Frage oder Antwort, Zustimmung oder Ablehnung, Zuwendung oder Gleichgültigkeit, diese Bezugnahme auf ein Anderes drängt sich in der persönlichen und gemeinschaftlichen Existenz unaufhörlich auf. Könnte diese Aktivität, diese Begegnung mit dem Anderen, dann das gesuchte Universelle sein? Wenn sie aber jede Singularität verloren hätte, könnte sie dann noch Anspruch auf die Universalität erheben? Wäre sie dann nur ein neuer vereinnahmender Begriff, eine neue unveränderliche Größe, die ein Äquivalent sein könnte für die Frage nach Gott, für eine mit Anderen teilbare oder schon geteilte gemeinsame Basis? Verzichten wir auf die Antwort. Und erkennen wir an, dass sowohl das Universelle als auch die Frage nach Gott, statt an eine mögliche befriedigende Antwort auf die Frage glauben zu lassen, beide sowohl getrennt voneinander als auch gemeinsam Wirkkräfte bleiben, die eine Menschheit, die ihre Welt uniform und homogen machen möchte, daran hindern, vorschnell satt zu werden und „sie so in dauernder Suchbereitschaft halten".

[1] Siehe etliche anregende Artikel zu dieser Frage in: Norbert Hintersteiner (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today: Theology in Global Dialogue*, Amsterdam/New York 2007. Hier besonders: Aasulv Lande, *Thinking and Naming the Ultimate in Buddhist Theology*, aaO., 435-464.

[2] Die Worte *dao* und *°Ûnyatî* übersetzen wir nicht, um unsere Leserinnen und Leser spüren zu lassen, was der Andere, für den diese Begriffe von kultureller oder existentieller Evidenz sind, empfinden und erleben kann, wenn er „unsere" Welt wahrnimmt, ohne einen anderen Zugang zu ihr zu haben als auf dem Weg über das, was die üblicherweise verfügbaren Informationen bieten. Wir lassen es hier mit Begriffen aus der asiatischen Welt bewenden, wir hätten uns aber auch auf Afrika oder die beiden Amerika beziehen können.

[3] François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue avec les cultures*, Paris 2008, 140.

[4] „Es gibt eine ‚Operativität' des Universellen, die aber genaugenommen das Gegenteil von dem ist, was man erwarten könnte. Sie besteht tatsächlich nicht in einer positiven Gegebenheit, welcher Art auch immer sie sein möge, die suspekt ist und zur Werteordnung gehört, sondern sie hat diese negative Funktion: Alles Formell-Institutionelle seiner Sicherheit zu berauben, die entsteht aus der Totalisierung, mit der es sich zufrieden gibt, und so eine Bresche zu schlagen in seine bequeme Verschlossenheit. Mit anderen Worten: Die Funktion des Universellen, das unmöglich zu fassen ist und immer wieder des Neuwerdens bedarf, ist es, jede saturierte Selbstzufriedenheit aus ihrer Ruhe aufzustören." (Jullien, *De l'universel*, aaO., 144.)

[5] Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris ^{4}2002 (1. Auflage 1997); Jelica Sumic (Hg.), *Universel, singulier, sujet*, Paris 2000.

[6] Im französischen Originaltext handelt es sich hier um ein Wortspiel: „apprendre à se *connaître* [= erkennen] et à *naître* à eux mêmes [= geboren werden]". (Anmerkung des Übersetzers.)

[7] Paul Ricœur, *Histoire et Verité*, Paris ^{3}1964 (1. Auflage 1955), 255. Siehe auch 286-300, die Wiederaufnahme seines Artikels *Civilisation universelle et cultures nationales*, in: Esprit, Oktober 1961, 439-453.

[8] „Weil das Universelle die Menschheit in einer Suchbewegung hält und nicht, weil es behaupten würde, bis an das Ziel des Individuellen oder des Singulären zu gelangen, dessen Preis, den es im Idealfall kostet, man aber ab jetzt kennt." Jullien, *De l'universel*, aaO., 149.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

concilium

Theologisches Forum

Gottes spektakuläre Rückkehr in die Philosophie

Ausdrucksformen und Gründe eines Phänomens

Jean Grondin

„God is a concept by which we measure our pain."
John Lennon

Eine wundersame Rückkehr

Gott ist nicht tot, zumindest nicht in der Philosophie. Wenn seine Rückkehr als wundersam bezeichnet werden kann, dann deshalb, weil er seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus allen bedeutenden Philosophien praktisch verschwunden war. Der letzte Philosoph, der von Gott gesprochen hat, war vermutlich Hegel (1770-1831): Nicht nur, dass er sich mit seinen Beweisen von der Existenz Gottes und seiner „Philosophie der Religion", die seine Schüler 1832 veröffentlichten, Großes vorgenommen hatte - er verstand auch seine eigene Philosophie als Ausdruck des die Gesamtheit alles Wirklichen umfassenden absoluten Geists, was man als eine letzte Erscheinungsform des Pantheismus betrachten kann (Gott oder der Geist ist in allem). Diese theologische Sicht der Philosophie hat, angefangen bei Marx (die Religion ist das Opium des Volkes) bis hin zu Ludwig Feuerbach (Gott ist nur eine Projektion des Menschen), berühmte Kritiker auf den Plan gerufen. Diese Satiren, die dann später von Nietzsche („Gott ist tot"[1]) und Freuds Psychoanalyse (die Religion ist eine kollektive Neurose, in der Gott

als der Vater fungiert, der das Kind, das wir sind, vor der Ungewissheit des Daseins beschützt) abgelöst und gerne durch wissenschaftliche Entwicklungen wie die Evolutionstheorie gestützt wurden, haben dazu beigetragen, in der Philosophie ein recht entschiedenes atheistisches oder agnostisches Ethos zu etablieren. Die meisten der maßgeblichen Philosophen haben sich von Gott abgewandt, um sich vermeintlich konkreterer Themen anzunehmen: Die „Rückkehr zu Kant" in der deutschen Philosophie und das analytische Denken im angelsächsischen Raum (Wittgenstein, Wiener Kreis, Carnap) vertraten die Idee, die Philosophie müsse eher ein Nachdenken über die Wissenschaften sein; der Existentialismus (vor allem Sartre, aber auch Heidegger) gerierte sich als eine atheistische Philosophie des Menschseins, und die Erben des Marxismus hielten die Gesellschaftskritik (die Ideologiekritik der Frankfurter Schule: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas) für die drängendste Aufgabe der Philosophie. Im Lauf der 1960er Jahre bekam es der Existentialismus mit einem Konkurrenten zu tun: dem Strukturalismus, dessen Grundausrichtung jedoch nicht weniger atheistisch war. Dem von Sartre und dem frühen Heidegger (dem Heidegger von *Sein und Zeit*) proklamierten Primat des Menschen setzte er den Primat der Strukturen und Invarianten entgegen, von denen das menschliche Denken und Verhalten gelenkt werde. Diese Strukturen stammen aus der Anthropologie (Lévi-Strauss), dem sozialen Bedingungsfeld (Bourdieu), der Sprache (Derrida) oder der Mentalitätsgeschichte (Foucault). All diese Philosophien waren - teils vom herrschenden Positivismus, teils von Autoren wie Marx und Nietzsche beeinflusst - so offensichtlich atheistisch, dass ein Philosoph, der es gewagt hätte, vom lieben Gott zu sprechen, verlacht worden wäre, wenn er damit etwas anderes bezweckt hätte als einen geschichtlichen Überblick über die Philosophie und ihre längst überholten Vorstellungen zu geben. Zu Beginn der 1970er Jahre war Gott in der Philosophie weitgehend unsichtbar, und Philosophen wie Paul Ricœur, die als Gläubige bekannt waren, gaben sich alle Mühe, den Unterschied zwischen ihrer (rationalen) philosophischen Arbeit und ihren eher theologischen Überlegungen deutlich zu machen[2]: Der Schwerpunkt lag auf der Diskursanalyse, der Naturwissenschaft (die man nachzuahmen trachtete) und dem sozialen Handeln. Sobald es um Gott ging, schwieg man besser.

Ausdrucksformen

Seit Beginn der 80er Jahre schickt Gott sich bei bestimmten Philosophen, namentlich in den Schriften des jüdischen Denkers Emmanuel Lévinas, zu einer schüchternen Rückkehr an.[3] Dieser Umschwung war zunächst eher eine Randerscheinung und auf vereinzelte Philosophen (Jean-Luc Marion[4], Michel Henry[5], Rémi Brague[6]) beschränkt, die jedoch im Lauf der Jahrzehnte immer bekannter wurden. Im Lauf der 1990er Jahre, gleich nach dem Zusammenbruch des Marxismus und seiner „Metaphysik der Säkularisierung"[7], verstärkte sich besagte Tendenz, bis sie vom Jahr 2000 an und in den Nachwehen des 11. September geradezu explodierte. Seither haben alle namhaften Philosophen und sogar ehe-

mals dem Marxismus nahestehende Autoren wie Jürgen Habermas, Jacques Derrida[8] und Gianni Vattimo wieder begonnen, von Gott zu sprechen.

In dieser Hinsicht kann man gar nicht genug über die Diskussion staunen, die im Januar 2004 zwischen dem großen deutschen Intellektuellen Jürgen Habermas und Kardinal Ratzinger stattgefunden hat.[9] Beeinflusst von Heidegger und Schelling, fand Habermas sich zunächst in der Ideologiekritik der Frankfurter Schule wieder, ehe er selbst zu einem leidenschaftlichen Wortführer der Studentenrevolte der 60er Jahre wurde. Nun muss aber diese Sozialkritik auf einer Vernunft beruhen. Diese Vernunft beschränkt sich laut Habermas nicht auf die instrumentelle Rationalität, die den Erfolg der modernen Gesellschaft sicherstellt. Es handelt sich vielmehr um eine Vernunft, die er als kommunikativ bezeichnet: Rational genannt werden kann ein Begriff, der Gegenstand eines aufgeklärten und begründeten Konsenses ist. Seit seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1981 bemüht sich Habermas zu zeigen, dass dieser Rationalitätsbegriff zumindest idealtypisch den modernen Rechtsgesellschaften zugrundelag - insofern nämlich diese republikanischen Demokratien auf der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte und dem Ideal einer offenen und öffentlichen Debatte beruhen. Doch wurzelt nicht auch dieser Vernunftbegriff in einer religiösen und prärationalen Schicht? Diese Frage stand am Anfang seiner Begegnung mit Kardinal Ratzinger im Jahr 2004. Obwohl Habermas sich selbst als frei von jeglichem religiösen Empfinden bezeichnete, erkannte er doch freimütig zweierlei an: einerseits, dass diese Sicht der Vernunft tatsächlich vom Erbe und vom moralischen Universalismus der großen Religionen vorbereitet worden sei, und andererseits, dass die Religionen diese Ideale häufig auf eine inspirierendere und wirkungsvollere Weise auszudrücken vermögen als die bloß rationalen Argumente, die es den Philosophen so sehr angetan haben. Ratzinger wusste diese Zugeständnisse wohl zu schätzen, äußerte jedoch die Auffassung, Habermas' Rationalitätsbegriff bleibe unvollständig, solange er auf Gott als letztes Fundament seiner Überzeugungen verzichte. Während Habermas also mit anderen Worten die *kulturelle* Kraft der Religion anerkannte (die *einer* der Gründe für die Rückkehr Gottes ist), machte Ratzinger geltend, dass man Gott auch als metaphysische Grundlage braucht, wenn man sich nicht mit einem verstümmelten Rationalitätsbegriff begnügen will: Was wäre das für eine Vernunft, die dem menschlichen Verhalten keine Richtung mehr gäbe? Dieselbe Idee hat Ratzinger, der einige Monate nach dem besagten Gespräch Papst wurde, in seiner Regensburger Vorlesung wieder aufgegriffen[10], die durch ihre unglückliche Anspielung auf den Propheten Mohammed zu so trauriger Berühmtheit gelangt ist, deren philosophischer Gehalt es jedoch durchaus verdient, ernst genommen zu werden, zumal sie für einen starken Vernunftbegriff eintritt.

Die Rückkehr Gottes wird jedoch nicht immer im Namen der Vernunft vollzogen, ganz im Gegenteil. Manche sogenannte postmoderne Autoren wie Gianni Vattimo sehen die Wiederauferstehung der Gottesfrage (die „Wiederkehr des Verdrängten") eher durch das Ende der Moderne und ihres Vernunftglaubens bedingt. Wenn die Moderne auf den „Mythen" der Vernunft und der Wissenschaft beruhe,

dann verpflichte ihr Ende uns dazu, ihr Urteil über die Religion als eines Aberglaubens, von dem die Moderne uns befreien müsse, erneut zur Diskussion zu stellen.[11] War die Moderne mit ihrem Ideal einer dank der Vernunft befreiten Gesellschaft nicht selbst ein Ersatz für den Glauben an Gott? Vattimo kritisiert namentlich das „starke" Bild, das die Moderne von sich selbst hat, wenn sie sich als einzige angemessene Konzeption der Wirklichkeit begreift. In diesem Punkt sei die Moderne nicht hinreichend „säkularisiert" oder entgöttlicht. Wie mancher andere weist auch Vattimo darauf hin, dass der für die Moderne so entscheidende Begriff der *Säkularisierung* religiösen Ursprungs ist: Die strikte Trennung zwischen dem sakralen und dem weltlichen Bereich stamme tatsächlich aus dem Christentum selbst („gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört" oder „mein Reich ist nicht von dieser Welt") und diene dazu, der Sphäre der Laien oder des Staates jegliche religiöse Autorität abzusprechen.[12] Diese Trennung gehe mit einem sprunghaften Anstieg der Autonomie der menschlichen Vernunft einher. Nun wird aber, so Vattimo, diese Autonomie nur dann voll und ganz in Anspruch genommen, wenn die Moderne auf den starken Begriff verzichtet, den sie sich von sich selber macht. So erklärt sich sein Eintreten für ein „schwaches" Denken (*debole*), das auf jegliche dogmatische Aussage über die Wirklichkeit und sogar auf die Wahrheit und die Vernunft selbst verzichtet. Schließlich stimme das Christentum selbst das Loblied der Schwäche an, wenn es Güte, Nächstenliebe und Vergebung über alles andere stelle: Es gehe nicht darum, Recht zu haben, sondern die Vielfalt der Lebensformen und Denkweisen zu akzeptieren. Gottes Inkarnation in Jesus wird mithin als Offenbarung dieses säkularen Menschenbegriffs betrachtet: Dafür verzichte Gott selbst auf seine „Absolutheit" und erniedrige sich (in seiner „Kenosis"), um sich den Zufällen der Geschichte auszusetzen, die auf diese Weise ihre Autonomie und Würde erhalte. Dieser Gott sei nicht mehr der allmächtige metaphysische Gott und Abgott der Vernunft, sondern der Gott, der sich auf reinste Weise in der menschlichen Liebe, Toleranz und gegenseitigen Vergebung ausdrücke.

Dieser Begriff eines nicht-metaphysischen Gottes, der dem „Gott der Philosophen" (Pascal) entgegengesetzt ist, hat Martin Heidegger, einem der einflussreichsten Denker des 20. Jahrhunderts, vieles zu verdanken. Seine Stärke beruht auf seiner Kritik des metaphysischen Denkens als eines Denkens, das nach letzten und unerschütterlichen Begründungen giert, um, so Heideggers Diagnose, vor der menschlichen Endlichkeit zu fliehen. Der philosophische und gängige Gottesbegriff als eines absoluten, ewigen, immateriellen Weltenschöpfers sei nichts anderes als ein metaphysischer Abgott, der sich gänzlich auf das griechische Denken zurückführen lasse, aber mit dem eigentlich Göttlichen nichts zu tun habe. Ein

Jean Grondin, geb. 1955, studierte Philosophie und Theologie an den Universitäten Montréal, Heidelberg und Tübingen und ist Professor der Philosophie an der Universität von Montréal. Veröffentlichungen auf Deutsch u.a.: Einführung in die philosophische Hermeneutik (2001); Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik (2001); Kant zur Einführung (2002); Vom Sinn des Lebens. Ein philosophischer Versuch (2006); Hermeneutik (2009). Anschrift: Département de philosophie, Université de Montréal, Département de philosophie, Case Postale 6128, succursale centre-ville, Montréal, Québec H3C 3J7, Kanada. E-Mail: jean.grondin@umontreal.ca.

solcher Begriff des Göttlichen sei „blasphemisch", denn er unterwerfe Gott den Bedingungen der menschlichen Rationalität: Gott ist nur notwendig, um die Ordnung der Welt zu erklären und mein Heil zu gewährleisten. In seinem gesamten Werk sucht Heidegger also einen Gott außerhalb der Metaphysik, einen Gott, der nicht bloß dazu da ist, uns zu beruhigen, sondern der unsere Gewissheiten erschüttert. Diesen Gott könne die Philosophie nicht hervorbringen oder in einen Begriff fassen - sie könne allenfalls das Denken auf seine mögliche Ankunft vorbereiten („nur noch ein Gott kann uns retten", wird Heidegger später selbst sagen), indem sie die Abwesenheit oder Preisgabe des Göttlichen, unter der unsere Epoche leidet, zu Ende denkt - eine Preisgabe, die die Konsequenz des metaphysischen Denkens sei.

Diesen „nicht-metaphysischen" Gott versuchen auch die zahlreichen Heidegger-Erben in Frankreich - Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion und in gewissem Maß auch Jacques Derrida - zu denken. Im Gefolge Heideggers wirft Lévinas der Metaphysik vor, sie fasse einen totalisierenden Wirklichkeitsbegriff ins Auge, schließt Heidegger selbst jedoch in diese Kritik mit ein, und zwar mit der Begründung, dass seine Fragestellung auf der Seinsebene verharre. Lévinas räumt der Epiphanie des „ganz anderen", das sich im Gesicht des anderen offenbart, höhere Priorität ein. Das Andere, das Lévinas gerne großschreibt, kann hier der Nächste, kann aber auch das Göttliche sein, das sich in dem Gebot „du sollst nicht töten" zu verstehen gibt. Dieser Gott hat die Eigenschaft, unbegreiflich zu sein. Jean-Luc Marion verfolgt denselben Ansatz, wenn er „Gott ohne das Sein" zu denken versucht: Die Formel ist subtil, denn sie bedeutet zum einen, dass man Gott anders denn als ein *Summum* in der Ordnung des Seienden begreifen muss, und zum anderen, dass Gott nur Gott sein kann, wenn er nicht „Gott" ist („Gott ohne das Sein"), das heißt nur dann, wenn dieser Gott etwas anderes als ein von der menschlichen Vernunft geschaffener Abgott ist. Der „Gott", der in der Philosophie tot ist, ist der von unserer Vernunft geschaffene „Gott", der Gott, der sich damit begnügt, gehorsam auf die Bedingungen zu antworten, die wir ihm stellen. Marions Lösung besteht darin, Gott (ohne das Sein und ohne Anführungszeichen, die ihn auf unser Denken reduzieren) als „den Nichtreduzierbaren" oder sogar den Unmöglichen zu denken, der zwangsläufig alle unsere auf das Mögliche beschränkten Erwartungen übersteigt.[13]

Gründe

Woher rührt diese „Rückkehr Gottes", deren Äußerungen wir hier selbstverständlich nur zu einem Bruchteil haben darstellen können? Sie ist natürlich eine relative Erscheinung, denn der Atheismus oder Agnostizismus gehört noch immer zum guten Ton. Abgesehen von der Langlebigkeit des Subjekts selbst und der intrinsischen Entwicklung der philosophischen Problemstellungen (dem „Lévinas-Effekt", wenn man so will) hat die Weltgeschichte nicht wenig dazu beigetragen, Gott wieder hoffähig zu machen - eine Hoffähigkeit, von der zu Beginn der 1970er Jahre absolut nicht die Rede sein konnte:

1. *Der 11. September 2001 und der Aufstieg der Fundamentalismen* waren ein Schock für die Intellektuellen, die sich, was selten genug vorkommt, zerknirscht an die Brust schlugen: Wir haben uns getäuscht, die Religion ist nicht tot, und Gott bleibt im Leben der Individuen (auch wenn sie verrückt sind) mächtig. Es ist unverkennbar (und muss daher nicht eigens betont werden), dass alle philosophischen, soziologischen oder politischen Überlegungen über die „Rückkehr des Religiösen" hiervon inspiriert sind. Dass dieser Fundamentalismus nichts über Gott selbst aussagt, versteht sich von selbst. Wie Marion gut herausgearbeitet hat, stellt sich der Fundamentalist „nur vor, an ‚Gott' zu glauben, um sein Selbstvertrauen aufrechtzuerhalten": „Er zweifelt nämlich nicht an der Existenz Gottes, sondern an seiner eigenen."[14]

2. *Der Zusammenbruch des Kommunismus.* In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg war der Marxismus für viele Philosophen, von den Theologen ganz zu schweigen, „der unüberschreitbare Horizont unserer Zeit" (Sartre). Philosoph zu sein hieß, an einer sozialen Revolution zu arbeiten. Dieses an und für sich noble Ideal wird von den Intellektuellen (vielleicht zum Teil, um ihre eigene Wirkungslosigkeit zu kompensieren) noch immer hochgehalten, doch Marx ist keine obligatorische Bezugsgröße mehr. Zwar wird er - und das zu Recht - nicht immer für die totalitaristischen Systeme verantwortlich gemacht, die sich auf ihn berufen haben, doch hat man andererseits auch eingesehen, dass seine Utopie nicht notwendig befreiend war oder dies nicht wirklich gewesen ist. Dies hat zu verschiedenen Erkenntnissen und letztlich dazu geführt, dass auch Marx' Urteil über die Religion als „Opium des Volkes" revidiert wird:

a) Der Marxismus hatte versprochen, das Paradies auf Erden herbeizuführen und der entfremdenden Transzendenz ein Ende zu bereiten. Diese Utopie ist als das entlarvt worden, was sie de facto war, nämlich ein Ersatz für den religiösen Glauben - mit dem wichtigen Unterschied, dass sie nicht wirklich zu einer strahlenden Zukunft geführt und diejenigen, denen sie verkündet wurde, niemals so recht begeistert hat. Die einzigen, die sich wirklich an ihr berauscht haben, waren die Intellektuellen. Was Raymond Aron im Titel eines Buchs aus dem Jahr 1955 zu der Aussage veranlasste, dass der Marxismus zum „Opium der Intellektuellen" geworden sei.

b) Diejenigen, die Marx' Texte aufmerksam gelesen haben, konnten außerdem entdecken, dass sie gar nicht so religionsfeindlich waren, wie ihre Nicht-Lektüre einen glauben machen konnte. Für Marx ist die Religion „in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend". Im Anschluss folgt das berühmte Zitat, das man jedoch im Kontext lesen muss: „Die Religion ist der *Seufzer der bedrängten Kreatur,* das *Gemüt* einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes."[15] Die Religion hat mithin Seele und Geist, sie ist „die Aureole" im Tränental der Ausbeutung und verkündet dort die Gesellschaftkritik des Marxismus. Man vergisst allzu oft, dass der Bezug auf das Opium in diesem Zusammenhang nicht nur negativ ist: Im 19. Jahrhundert war das Opium eine den Dandys vorbehaltene Modedroge, die wirkliche Zufrie-

denheit verschaffte. Marx sagt nicht, dass die Religion das „Bier“[16] des Volkes sei.

c) Der Mauerfall von 1989 hat endlich zu einer höheren Wertschätzung für die repräsentativen Demokratien geführt. Lange von den Philosophen aufgrund ihrer zweifellos existenten Mängel verschrien, sind diese Gesellschaften nichtsdestoweniger Modelle gerechter, demokratischer und perfektionierbarer Gesellschaften. Vor allem die ethische und politische Philosophie hat begonnen, über die Grundlagen der Rechtsgesellschaft nachzudenken. Diese Überlegungen haben ihrerseits dazu geführt, auch die philosophische Frage nach dem Göttlichen neu zu stellen:

3. *Die Sinnleere in den westlichen Gesellschaften.* Zwar genießen die demokratischen Gesellschaften relativen Wohlstand und Frieden und tragen das Ihre dazu bei, die sozialen Ungleichheiten zu verringern, doch antworten sie nicht auf die Frage nach dem Sinn des Daseins: Warum leben wir? Gewisse Überlegungen atheistischer Autoren wie Luc Ferry und André Comte-Sponville versuchen hier Abhilfe zu schaffen und Formen einer humanistischen und atheistischen Spiritualität zu entwickeln[17], doch es liegt auf der Hand, dass Gott und die Religionen diese Frage häufig besser, wirkungsvoller und mit größerer Autorität beantworten, als man oft meint: Der Glaube hat in diesen westlichen Gesellschaften und selbst in den laizistischsten Ländern nach wie vor einen hohen Stellenwert, und auch in den nichtwestlichen Gesellschaften verliert er nicht gerade an Bedeutung. Woher rührt dieser Glaube? Nur aus der menschlichen Schwäche? Wer dies behauptet, vergisst, wie es das Beispiel des Marxismus beweist, dass man den Glauben nur kritisieren kann, wenn man einen anderen Gott in petto hat, denn der Glaube an das Göttliche scheint zu allen Zeiten und in allen Kulturen ein unveränderliches Kennzeichen des Menschseins zu sein.

Im Gefolge der Arbeiten von Habermas und mehreren anderen über die universalistischen Prinzipien der modernen Rechtsgesellschaften stellt sich die Frage nach dem Göttlichen auch im Hinblick auf die metaphysischen Grundlagen dieser Ideale. Worauf beruhen eigentlich die Prinzipien der Menschenwürde und der Gleichheit der Menschen? Sind sie offensichtlich und selbstverständlich? Der einflussreiche kanadische Philosoph Charles Taylor gehört zu denjenigen, die anerkennen, dass das Prinzip der menschlichen Liebe und Güte, das ihnen als Grundlage dient, eine theistische Sichtweise voraussetzt.[18] Man könnte einwenden, dass Gott dann von den individuellen Vorlieben der betreffenden Philosophen abhinge. Doch man kann Taylors Argument auch pointierter formulieren: Ohne Gott sind es die so gefeierten Prinzipien unserer menschlichen Gemeinschaft, denen die Grundlagen fehlen. In der Philosophie ist Gott nicht tot. Er ist überall.

[1] Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft,* Nr. 125: „Gott ist tot.“

[2] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction,* Paris 1995, 16 u. 211.

[3] Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée,* Paris 1982 (dt.: *Wenn Gott ins Denken einfällt,* Freiburg/München 1985).

[4] Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982. Marions Denken beruht auf der Dezentrierung des Ego, die man unlängst aus dem augustinischen Theozentrismus herausgelesen hat. Vgl. seine zuletzt erschienenen Bücher *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008 und *Le croire pour le voir*, Paris 2010.

[5] Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996.

[6] Rémy Brague, *La sagesse du monde*, Paris 1999 (dt.: *Die Weisheit der Welt: Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München 2006); *La loi de Dieu*, Paris 2005; *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*, Paris 2008.

[7] Olivier Boulnois, *Dieu: raison ou religion?*, in: Critique, Januar/Februar 2006, 69-78. Unter „Metaphysik der Säkularisierung" versteht der Autor ein Denken, für das „der Vorstellung eines vom Menschlichen getrennten Göttlichen ein Ende gemacht werden und das Göttliche sich in einer rationalen Form in die Welt einfügen muss: dem modernen Staat, dem Ende der Geschichte".

[8] Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris 2001.

[9] Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Basel/Wien 2005.

[10] Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen* (12. September 2006): „Aber von den tief religiösen Kulturen der Welt wird gerade dieser Ausschluss des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft als Verstoß gegen ihre innersten Überzeugungen angesehen. Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen." - „Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe - das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt".

[11] Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Mailand 1999, 18 (dt.: *Glauben - Philosophieren*, Stuttgart 1997): „Oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche forti per essere atei, o comunque per rifiutare la religione. Il razionalismo ateistico aveva preso infatti, nella modernità, due forme: la credenza nella verità esclusiva della scienza sperimentale della natura, e la fede nello sviluppo della storia verso una condizione di piena emancipazione dell'uomo da ogni autorità transcendente."

[12] Vgl. auch Rémy Brague, *La loi de Dieu*, Paris 2005, 167.

[13] Jean-Luc Marion, *L'irréductible*, in: Critique 62, 704-705 (Januar-Februar 2006: Sonderausgabe zum Thema „Gott"), 79-91; Wiederabdruck in: ders., *Certitudes négatives*, Paris 2010, 96-107. Vgl. John Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington, Indiana 2006; ders./Gianni Vattimo, *After the Death of God*, Columbia 2007.

[14] Jean-Luc Marion, *L'irréductible*, aaO., 85.

[15] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Band 1, Berlin/DDR 1976, 378. Vgl. hierzu Jean Grondin, *La philosophie de la religion*, Paris 2009, 111.

[16] Im Französischen bezeichnet „la bière" zum einen das Bier, zum anderen den Sarg - Anm. d. Ü.

[17] André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris 2006 (dt.: *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009); Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris 1996 (dt.: *Von der Göttlichkeit des Menschen oder der Sinn des Lebens*, Wien 1997). Zur Sinnfrage vgl. Jean Grondin, *Du sens de la vie*, Montréal 2003.

[18] Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge 1989, 517-518. Diese theistische Grundlegung wird später weiterentwickelt: Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Naturalisierung der Religionen

Klaus Müller

Niveau-Wechsel

Dem neuen Vulgäratheismus à la Richard Dawkins und Christopher Hitchens ist längst mehr Ehre getan, als dass man über ihn noch ein Wort verlieren müsste. Gleichwohl: Zum entspannten Zurücklehnen besteht für die Theologie kein Anlass. Denn auch noch hinter den hemdsärmeligsten Religionskritiken der Gegenwart ist ein Motiv wirksam, so hoch komplex, dass es den Kirchen und den Theologien, so sie es denn wahrnehmen, einigermaßen zu schaffen machen wird. Das zentrale Stichwort findet sich in einer Selbstbeschreibung der Giordano-Bruno-Stiftung, die mittlerweile als Aktionsbühne von Vulgäratheisten unterster Kategorie in den Fokus einer breiteren Öffentlichkeit gerückt ist. Die Stiftung verfolgt nach eigenen Angaben das Ziel, „die Grundzüge eines naturalistischen Weltbildes sowie einer säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik zu entwickeln und einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen" (zit. nach Warnecke 2009).

Das entscheidende Stichwort, das hier fällt, heißt: „naturalistisch" - und es steht für ein ausgreifendes Programm. Wenn ich recht sehe, bildet sich seit Kürzerem über eben diese Schiene der Naturalisierung und in Übereinstimmung mit dem intellektuellen Anspruch neurowissenschaftlicher Zugriffe so etwas wie ein Elitenatheismus aus, der beansprucht, das Betriebsgeheimnis alles Religiösen als anthropotechnischen Treibsatz umfassender Selbstvervollkommnung durchschaut zu haben. Genau darauf zielt Peter Sloterdijk mit seinem Opus magnum *Du mußt Dein Leben ändern* - wohl der seit Feuerbach prinzipiellste Angriff auf Religion.

Naturalismus

Naturalisierungsprogramme dekonstruieren Religion in der Regel als (längst überflüssiges) Bei-Produkt der Evolution, wie etwa R. Dawkins das tut, oder gemäß dem „Handicap-Prinzip" als luxurierendes und damit im Aufmerksamkeitskampf der Partnerwahl förderliches Merkmal biologischer Fitness, so etwa bei P. Boyer und H. Whitehouse. Ein solcher verschwenderischer Aufwand wie ein Bewusstsein oder religiöse Praxis - so behaupten diese Positionen - signalisiere im Zusammenhang der sexuellen Partnerwahl und -werbung einen höheren Grad biologischer Fitness. Pointiert gesagt: Wissen und Glauben machen sexy.

Allerdings sind solche Versuche einer kognitionswissenschaftlich fundierten Biologie im Fall der Religion von einer befriedigenden Erklärung der Ausbildung abstrakter Gottesvorstellungen, sogenannter „doctrinal religions", meilenweit entfernt, ganz zu schweigen von möglichen Alternativen etwa aus Ressourcen der Subjekttheorie.

Statt Religion: Übung

Peter Sloterdijks neuestes Programm der Religionskritik setzt darum auch mit ganz anderer Geste an. In seinem vorletzten Buch *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* war er da noch vorsichtiger gewesen und hatte er einige Züge am Gedanken der Transzendenz benannt, die ihm nur schwer oder gar nicht naturalisierbar erschienen, darunter nicht zuletzt die Frage nach dem Tod. Jetzt aber, im jüngsten Opus *Du mußt dein Leben ändern* sind diese Selbstbegrenzungen komplett gefallen. Das macht sich zweifelsfrei in der These geltend, so etwas wie Religion gebe es überhaupt nicht. Was unter diesem Titel firmiere, sei nichts anderes als ein Ensemble von Techniken der Selbstvervollkommnung, mit denen der Mensch seit je versuche, sich über seine konstitutionellen Defekte hinweg zu etwas zu stilisieren, was mehr ausmacht, als er de facto ist - und mit dieser Umschreibung spiele ich natürlich auch gleich auf den Patron an, der Sloterdijks Projekt von der ersten bis zur letzten Seite begleitet, nämlich Nietzsche.

In einem beeindruckenden Panorama durchmisst Sloterdijk phänomenologisch alles von Askesepraktiken des Fernen Ostens über antike Vervollkommnungstechniken und christliche Exerzitien bis zu der paganen Religionsneustiftung namens „Olympische Spiele" und dem chemisch-nanotechnischen Programm des Neuro-Enhancement (der pharmakologischen Optimierung intellektueller Leistungsfähigkeit etwa bei Prüfungen), um in all dem ein einziges Motiv wirksam zu sehen: das Üben, durch das der Mensch den Menschen hervorbringt und beständig in einer Art Höhenpsychologie geleitet von Idealen der Perfektion an seiner Selbstformung arbeitet.

*Prof. Dr. Dr. habil. **Klaus Müller**, geb. 1955 in Regensburg, studierte Katholische Theologie und Philosophie in Regensburg, Rom, München und Freiburg i. Br. Seit 1996 ist er Direktor des Seminars für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Veröffentlichungen u.a.: Vernunft und Glaube: Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten (2005); Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild (2006); Glauben – Fragen – Denken (3 Bde., 2006–2010); Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln (2010). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Netzwerk des Bösen? Zur Ambivalenz der Cyberworld" in Heft 1/2009. Anschrift: Katholisch-theologische Fakultät WWU Münster, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster. E-Mail: mullekl@uni-muenster.de.*

Vieles an Sloterdijks Parcours ist auch gar nicht zu bestreiten: Der Mensch ist in der Tat - um es mit Nietzsche zu sagen - das nicht „festgestellte Thier" -, ein Wesen also, das sich selbst zu formen hat. Aber dieser anthropologische Befund geht keineswegs notwendig mit einer Entzauberung von Transzendenz einher,

wie man etwa paradigmatisch in Pico della Mirandolas *De dignitate hominis oratio* nachlesen kann: Nach Abschluss des Schöpfungswerks, so schreibt Pico, habe sich der Schöpfer gewünscht, es möge jemanden geben, der die Logik, die Schönheit und Größe seines Werkes wahrzunehmen und zu schätzen vermöge. So sei er auf den Gedanken gekommen, nachdem alles fertig war, auch noch den Menschen zu schaffen. Aber weil alles schon seine Ordnung und seinen Ort bekommen hatte, konnte dieses neue Geschöpf nicht einfach auf der Basis des bereits Bestehenden geschaffen werden.

Pico gibt darum dem Phänomen der Unterbestimmtheit den Rang einer theologischen Qualifikation. So erhält nicht nur der Freiheitsgedanke eine Legitimität verliehen, deren Niveau das heutige theologische, geschweige denn kirchlich-lehramtliche Denken nicht erreicht. Zugleich gelingt Pico damit eine Verflüssigung der Anthropologie. Er macht als erster darauf aufmerksam, dass das, was die menschliche Natur ausmacht, nicht unabhängig ist vom Handeln des Menschen selbst. Durch Handeln wird etwas *als* etwas bestimmt. Anders gesagt: Menschliches Wesen - Natur - gibt es immer nur als vom Menschen bestimmte, also als interpretierte. Interpretation versucht immer, dem Interpretierten Sinn zu geben, sagt also zumindest implizit mit, wie es sein soll. Deutung führt ein normatives Moment mit sich. Pico bringt ja auch wie selbstverständlich eine Taxonomie in den Umgang des Menschen mit sich selbst hinein: Er kann sich zum Niedrigeren und zum Höheren hin bestimmen. Aber der normative Zug bleibt eingebettet in die Grundmöglichkeit schöpferischer Selbstgestaltung. Die Würde des Menschen gründet nicht mehr in ontologischen, seinsmäßigen Bestimmungen, sondern in seiner Freiheit.

Sloterdijk freilich verfolgt mit seiner These von der Anthropotechnik ersichtlich eine ganz andere Agenda: Ihm geht es darum, die - mit Jan Assmann gesagt - mosaische Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion zu unterlaufen und den Religionsbegriff insgesamt zu suspendieren: „Es gibt nur mehr oder weniger ausbreitungsfähige, mehr oder weniger ausbreitungswürdige Übungssysteme. Auch der falsche Gegensatz zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen entfällt und wird durch die Unterscheidung zwischen Praktizierenden und Ungeübten bzw. anders Übenden ersetzt." (Sloterdijk 2009a, 12)

Sloterdijk bestreitet im Übrigen, dass er naturalistische Absichten verfolge und in eins damit an einer Funktionalisierung des Religiösen laboriere. Er nehme ausschließlich interne Übersetzungen vor, „dank welcher die anthropotechnischen Binnensprachen in den spirituellen Systemen selbst explizit gemacht werden." (Sloterdijk 2009a, 32). Und diese Explikation des wahren Sinns von Religion sei nichts anderes als ein weiterer und überfälliger Akt von Aufklärung. Daran, dass dieser Anspruch durch Sloterdijks Studie eingelöst wird, melde ich allerdings doppelten Zweifel an:

Doppelter Einspruch

(a) Meine Kritik richtet sich zunächst gegen ein systematisches Argument, das sich durch das ganze Buch zieht, aber in seiner Schlichtheit beinahe schon erstaunt: dass nämlich das Faktum anthropotechnischer Wirkung religiöser Praxis und ihre Rekonstruierbarkeit per se Religion und Transzendenz als illusionär entzauberten. Dieser Schluss aber sticht genauso wenig, wie die Tatsache, dass ich mir etwas wünsche, ex sese die Nicht-Existenz des Gewünschten erweist (bekanntlich einer der Denkfehler Feuerbachs). Wäre das anders, müsste (in Anlehnung an ein ähnliches Argument Robert Spaemanns) etwa Durst als Beleg für die Nichtexistenz von Wasser gelten. Aber legte sich nicht gerade in einem naturalistischen Horizont der gegenteilige Schluss nahe? Bei der basalen Verankerung und Relevanz des Religiösen wäre es ein schieres Wunder, wenn dieses nicht auch über biologisch-naturale Wurzeln verfügte - was aber noch lange nicht heißt, es ließe sich allein aus diesen erklären. Bezeichnend scheint mir, dass genau die zwei Beispiele, die Sloterdijk für die genetische Durchschaubarkeit und damit den Illusionscharakter von Religion aufbietet, exakt Geschichten des Scheiterns synthetischer Religionsstiftung sind: die Olympischen Spiele und Scientology. Im ersteren Fall ist daraus eine längst unbeherrschbar dopingverseuchte Geldmaschine in den Händen eines internationalen Syndikats namens „Olympisches Komitee" geworden; im letzteren ein Psychokonzern, der seinen Gründer L. Ron Hubbard in dessen letzten Lebensjahren vor der Öffentlichkeit versteckte, um - wie Sloterdijk selbst schreibt, „[...] seinen Anhängern nicht vor Augen zu führen, bis wohin man es mit seinen Methoden bringen kann." (Sloterdijk 2009a, 170).

(b) Sloterdijk setzt durchgehend und von vornherein Religion mit Ethik gleich - sozusagen der erste Schritt seines Aufklärungsprogramms. Schon das aber ist schlechte Aufklärung, gegen die bereits - ausgerechnet - Kants praktische Philosophie mit der für sie wesentlichen Transformation von Metaphysik in philosophische Moraltheologie als ein epochaler Differenzierungsschub empfunden wurde (und die Nach-Kantianer Fichte, Hegel, Schelling und Hölderlin haben das forciert). Seine eigentliche Pointe gewinnt dieser Einspruch aber dadurch, dass Sloterdijks eigener Ethikbegriff mit dem Selbstverständnis der Religionen nicht zur Deckung gebracht werden kann - jedenfalls nicht mit dem der großen Monotheismen; ein gewisser Sonderfall könnte der Buddhismus sein, *wenn* man diesen denn als Religion begreift, was aber zunehmend weniger geschieht, sodass er als Gegeninstanz ausscheidet. Höchst verräterisch sagt Sloterdijk am Ende eines der zahlreichen das Erscheinen seines Buches begleitenden Interviews: „Mein Buch macht [...] den Versuch, das Erhabene in die Ethik zurückzuversetzen. Deshalb muss auch die Religion dran glauben: Wer sich auf die Ethik der absoluten Überforderung einlässt, braucht den Vorwand ‚Religion' nicht mehr." (Sloterdijk 2009b, 55)

Christliche Alternative

Es ist aber genau das Problem der ethischen (Selbst)-Überforderung, auf das die Religion jene Antwort gibt, die ihr Spezifikum ausmacht. Um es gleich am Fall des Christlichen zu konkretisieren: *Der* christliche Grund-Satz (im buchstäblichen Sinn) heißt eben nicht „Du musst", sondern „Du bist" (nicht zuletzt die Paradoxien der Bergpredigt haben genau damit zu tun): Du musst Dir dein Dasein nicht machen, verdienen, rechtfertigen, auch nicht durch moralisches Spitzenverhalten, weil du daran sowieso scheiterst, sondern es genügt, dass es dich gibt, weil Gott gesagt hat: „Ich will, dass Du bist" - nach Augustinus nichts anderes als eine Umschreibung des Bekenntnisses „Ich liebe dich". Nur im Horizont der Überzeugung von einer solchen transzendenten Bejahung - also Seinsbestätigung - vermögen Sterbliche der - so Sloterdijk - „Selbsterhaltungspanik" (Sloterdijk 2009a, 626) entkommen, in die jede auf sich allein gestellte kontingente Existenz notwendig gerät. Selbst die subtilste Anthropotechnik schafft es nicht, das Ärgernis des Todes aus der Welt zu schaffen. Mit ihm einverstanden sein kann nur, wer sich mitsamt seinem Ende im Letzten eingeborgen weiß in eine Wirklichkeit, die ihrerseits solcher Kontingenz nicht unterliegt. Die immanente Einlagerung der *perfectio* führt nie zu etwas anderem als zu Autodestruktion. Insofern bedeutet das Offenhalten von Transzendenz-Bezug - und sei es „nur" im Modus der Hoffnung, wie das etwa die kantische Postulatenlehre auszeichnet -, eine Anwaltschaft des Humanum wahrzunehmen. Und es spielt zugleich gegen den Elitismus von Sloterdijks Anthropologie, hinter dem sich unschwer die Konturen des nietzscheanischen Übermenschen ausmachen lassen, einen Egalitarismus ein, der zur Substanz gerade des Jüdisch-Christlichen gehört.

So etwas freilich liegt außerhalb von Sloterdijks Sichtbereich. Aber genau hier hätte der heute neu zu führende Streit um Aufklärung, dem sich Sloterdijk doch so verpflichtet weiß, anzusetzen. Es lohnt sich vielleicht, in diesem Zusammenhang an Alfred Döblins autobiographische Schrift *Schicksalsreise* zu erinnern, in der dieser Rechenschaft gab über seine von Kollegen wie Brecht als Skandal empfundene Konversion zum Katholizismus, mit der er sich seiner Überzeugung nach zu einer „neuen besseren Aufklärung" (Döblin 1949, 365) aufmachte. Wenn im Christentum Religion wirklich Aufklärung geworden ist, wie der damalige Kardinal Ratzinger kurz nach der letzten Jahrtausendwende mit triftigen Argumenten aus der Frühzeit christlich-theologischer Selbstverständigung schrieb (Benedikt XVI. 2007, 29), dann liegt ohnehin auf der Hand, dass jeder künftige Streit um Gott als Streit um die Form wahrer Aufklärung zu führen ist.

Literatur

Benedikt XVI. (2007): *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg/Basel/Wien

Boyer, Pascal (2003): *Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function*, in: Trends in Cognitive Science 7, 119-124

Dawkins, Richard (2007): *Der Gotteswahn*, Berlin

Döblin, Alfred (1949): *Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis*, Frankfurt am Main

Müller, Klaus (2006): *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg

Pico della Mirandola, Giovanni (1990): *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen* (Philosophische Bibliothek, Band 427), Hamburg

Sloterdijk, Peter (2007): *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt am Main

Sloterdijk, Peter (2009a): *Du mußt dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*, Frankfurt am Main

Sloterdijk, Peter (2009b): *„Die glauben, demnächst können sie fliegen"*. Interview, in: Literaturen, Nr. 5, 50-55

Uhl, Matthias/Voland, Eckart (2002): *Angeber haben mehr vom Leben*, Heidelberg/Berlin

Warnecke, Willem (2009): *Michi Neunmalklug erklärt die Evolution*, in: literaturkritik.de, Nr. 5

Whitehouse, Harvey (2004): *Theorizing Religious Past*, in: ders. (Hg.), Theorizing Religious Past - Archeology, History, and Cognition, Walnut Creek, 215-230

Der Glaube an Gott – ein zweckmäßiges menschliches Gefühl

Christopher F. Higgins

„Ich glaube": Dieser einfache Satz bildet den Kern vieler Religionen. Damit ist Akzeptanz ohne strenge Beweise gemeint. Neugierde, geistige Aufgeschlossenheit und eine Änderung der Einstellung aufgrund von stichhaltigen Anhaltspunkten werden damit unterdrückt. Warum also hat dieses „Ich glaube an Gott" innerhalb unserer nachaufklärerischen Gesellschaft eigentlich immer noch Bestand?[1]

Seit der Aufklärung haben sich die Menschen einer effizienten Methode bedient, die ihnen dazu verhalf, eine verlässliche Kenntnis der Natur des Universums und der Rolle des Menschen darin zu erlangen: der naturwissenschaftlichen Forschung. Die meisten Menschen haben keine Reise um die Welt unternommen, doch es wird allgemein akzeptiert, dass die Inschrift „Hier leben Ungeheuer", wie man sie auf mittelalterlichen Karten an den Rändern einer „flachen Erde" finden konnte, von der Unwissenheit der Menschen zu jener Zeit und von ihrer Fantasie zeugt, mit der sie Wissenslücken geschlossen haben. Im Gegensatz dazu wurde

der gemeinhin gebräuchliche Satz „Ich glaube an Gott" nicht in ähnlicher Weise in die Geschichte verwiesen, und er wurde bis jetzt auch noch nicht im allgemeinen Sprachgebrauch durch eine Überzeugung ersetzt, die unser zunehmendes Wissen über das Universum angemessener wiedergibt. Selbst wenn ich bekenne: „Es ist unwahrscheinlich, dass Gott existiert", hat dies nicht ganz denselben rhetorischen Klang.

Die westliche Gesellschaft hängt heute völlig von einem zuverlässigen Verstehen der Welt, in der wir leben, ab. Die wesentlichen Faktoren unserer Lebensweise, wie u.a. ausreichend Nahrung und Wasser, Medizin und Energie, gibt es nur aufgrund der rückhaltlosen Erforschung unserer Wirklichkeit, wie sie die Naturwissenschaften leisten. Dies macht jenseits eines jeden vernünftigen Zweifels klar, dass die wissenschaftliche Methode ein belastbares, verlässliches und reproduzierbares Verständnis der Welt, in der wir leben, hervorbringt. Warum wenden die Menschen nicht ähnliche Wahrheitskriterien an, wenn es um die Existenz oder Nichtexistenz ihres „Gottes" geht? Einige spalten ihr Nachdenken über „Gott" von ihrem Zugang zu anderen, eher weltlichen Dingen ab. Andere versuchen, das Thema insgesamt zu vermeiden und ziehen sich darauf zurück, dass „Gott" unbekannt oder unerkennbar sei. Was soll das heißen? Wenn „Gott" unbekannt oder unerkennbar ist, dann kann er *per definitionem* nicht mehr als eine Kombination aus menschlicher Fantasie und Wunschdenken sein. Warum kann man nicht einfach hinnehmen, dass es etwas Unbekanntes gibt, anstatt Mythen von einem „Gott" mit anthropomorphen Eigenschaften zu akzeptieren, die man verehren soll?

Trotz der bemerkenswerten Erkenntnisse, die wir heute über das Universum und unseren Platz darin haben, sind viele Menschen noch immer nicht imstande, „Glaubensüberzeugungen" aus der Vergangenheit hinter sich zu lassen. Das muss von einer angeborenen Sehnsucht herrühren; es muss eine emotionale Reaktion sein, dort Gewissheit zu behaupten, wo es Ungewissheit gibt, und einen festen Haltepunkt im Leben zu schaffen, der nicht in Frage gestellt werden sollte. Das ergibt natürlich einen Sinn, wenn „Gott" nicht übernatürlich, sondern vielmehr eine Ausgeburt der menschlichen Vorstellungskraft ist. Indem die Einzelnen sich unbewusst dazu verabreden, „Gottes" Existenz zu propagieren, schaffen sie sich einen sichereren und bequemeren Platz innerhalb der Gesellschaft. „Der Glaube an Gott" ist ein sehr zweckmäßiges menschliches Gefühl.

„Glaube an Gott" gerät mit der rationalen Entfaltung eines zuverlässigen Wissens in Konflikt, welches für den Erfolg und die Ausbreitung der Menschen als Spezies so bedeutend ist. „Glaube an Gott" muss deshalb einen starken evolutiven Wettbewerbsvorteil für unsere Spezies dargestellt haben, insbesondere in der ersten Zeit der menschlichen Entwicklung. Das war höchstwahrscheinlich der Fall bei der Errichtung funktionierender Gemeinschaften. Es ist eine Tatsache, dass fast jede Gesellschaft, ob nun im Altertum oder in der Neuzeit, einen „Gott" oder „Götter" geschaffen hat, der oder die ihren Bedürfnissen entsprach(en). Die Vorstellung eines übernatürlichen „Gottes" entstand wahrscheinlich, als sich die

Möglichkeiten der menschlichen Vorstellungskraft und Kommunikation so weit entwickelt hatten, dass sich Gruppen von Menschen Geschichten ausdenken konnten, um das Erstaunliche und Unerklärliche zu erklären - ein von Unwissenheit (nicht im abwertenden Sinne) bestimmter Versuch, die physikalische und menschliche Realität zu begreifen. Doch das Geschichtenerzählen und die Vorstellung von einer übernatürlichen Macht haben noch einen weiteren möglichen Gebrauchswert - analog zum „schwarzen Mann" in den Kindergeschichten.

Angebliche Kenntnis von einem übernatürlichen „Gott" gab einem Einzelnen ein Mittel an die Hand, Autorität über andere innerhalb einer Gemeinschaft auszuüben. In einem positiven Sinne verhalf dies ohne Zweifel dazu, dass Gemeinschaften von Einzelnen geschaffen wurden, die zusammenarbeiteten. Und dies ist notwendig, wenn der Einzelne innerhalb einer kargen Welt gedeihen soll. Dies konnte dazu benutzt werden, die Unterdrückung einer Gemeinschaft durch die andere und die Aneignung ihrer Ressourcen zu rechtfertigen. In fast jeder Gesellschaft haben religiöse Führungsgestalten in erheblichem Maß Autorität ausgeübt, und die Vorstellung von einem „Gott" wurde dazu benutzt, um das Verhalten und die Kultur zu kontrollieren. Die Individuen waren ziemlich schwach und in den meisten Gegenden der Erde für das Überleben nicht gut gerüstet. Wenn die Menschen nicht innerhalb von Gemeinschaften zusammengearbeitet hätten, wäre unsere Spezies sicherlich beinahe ausgelöscht worden. Zumindest hätten sich die Menschen nur auf wenige ökologische Nischen innerhalb der afrikanischen Ebenen beschränkt. Der Glaube an dieselben „Götter" mag sehr wohl den erforderlichen gesellschaftlichen „Kitt" gebildet haben, den Stämme und Gemeinschaften brauchten, um zu Kulturen und Zivilisationen heranzuwachsen und sich über die ganze Welt auszubreiten. Von diesem Blickwinkel aus betrachtet kann man verstehen, warum jede Religion ihren eigenen „Gott" für den einzig wahren „Gott" halten muss - es ist der Gott, der für sie funktioniert und zum Wachstum und Überleben dieser bestimmten Gesellschaft oder Zivilisation geführt hat. Da diese „Götter" grundsätzlich sehr unterschiedlich sind, müssen die meisten von ihnen Schöpfungen der menschlichen Einbildungskraft sein. Warum kann man diese Einsicht nicht auf alle „Götter" anwenden? Obwohl gläubige Christen behaupten, ihr „Gott" sei dem aztekischen Sonnengott, der die Opferung von Jungfrauen forderte, überlegen, hat der Sonnengott sehr gut im Sinne des Wachstums und der Macht der aztekischen Gesellschaft funktioniert (wenn man nicht gerade zufällig eine Jungfrau war!), bis diese Gesellschaft einer fortschrittlicheren Technologie unterlag: Massenzerstörungswaffen, darunter Pferde, Ge-

Christopher F. Higgins, geb. 1955 in Cambridge, studierte zunächst Musik in London, dann Botanik und Biochemie in Durham. Er wurde mit 33 Jahren zum Professor in Dundee ernannt, wurde Leiter des Krebsforschungszentrums an der Universität Oxford und anschließend dort auch Professor für Klinische Biochemie. 1998 wurde er Direktor des Zentrums für Klinische Wissenschaften am Imperial College in London. 2007 übernahm er seine gegenwärtige Position als Vizekanzler der Universität Durham. Er veröffentlichte über 200 wissenschaftliche Papers und gewann zahlreiche Auszeichnungen. Anschrift: Durham University, Old Elvet, Durham DH1 3HP, Großbritannien. E-Mail:chris.higgins@durham.ac.uk.

wehre und Krankheiten, auf die man nicht vorbereitet war. Wenn eine Kultur oder eine Zivilisation vergeht, dann schwinden auch ihr „Gott" bzw. ihre „Götter" dahin, oder zumindest verwandeln sie sich in eine Vorstellung, die für die erobernde Kultur akzeptabel ist.

Die Vorstellung von „Gott" hat vermutlich deshalb die Zeit nach der Aufklärung überlebt, weil sie in unserer Psyche über Generationen hinweg tiefe Wurzeln geschlagen und sich so tief in den menschlichen Geist eingeprägt hat, dass die meisten Menschen automatisch zustimmen. Niemand kann daran zweifeln, dass der „Glaube" in das Denken junger Menschen eingebrannt werden kann - man betrachte nur die islamischen Madrasas und deren Entsprechungen in anderen Religionen. Wir alle sind von Kindheit an, die innerhalb der Grenzen unserer Gesellschaft und deren Traditionen stattfand, ohne Absicht indoktriniert worden (im nichtpejorativen Sinne). Das ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass sich Kinder in die Gemeinschaft einfügen, in der sie aufwachsen. Biologische und psychologische Befunde machen deutlich, dass viele Charakterzüge, Vorstellungen, Denkweisen und emotionale Reaktionen während unserer Entwicklung als Kinder in unser Gehirn eingeprägt werden und dass diese Charakterzüge nur schwer verändert werden können. Ob es uns gefällt oder nicht: Die meisten von uns sind in ihrem Verhalten und in ihren Gefühlen ihren Eltern erkennbar ähnlich. Ich bin bestimmt nicht der Erste, der deutlich macht, dass fast alle, die „glauben", fast immer an eine Spielart von „Gott" glauben, die der ihrer Erziehung ähnelt. Die Menschen stellen im Allgemeinen diese Prägung später nicht von sich aus in Frage. Einige deshalb nicht, weil sie die Traditionen und die Kultur, die Kunst und die Musik, die mit diesem „Gott" zusammenhängen, schätzen und erhalten wollen. Andere wollen sich nicht ausgegrenzt fühlen und übernehmen deshalb lieber die gesellschaftlichen Normen, in deren Sinn sie als Kinder erzogen worden sind, anstatt den Status quo in Frage zu stellen. Einige wollen, wie Pascal meint, einfach auf Nummer sicher gehen![2] Andere wiederum mögen die Vorstellung von einem „Gott" wirklich als Trost empfinden. Sie gibt ihnen Hoffnung und den Schein der Gewissheit angesichts der Unsicherheit und des Gedankens, dass das Leben abgesehen von der kurzlebigen physischen Größe, die wir Körper nennen, sinnlos ist. Und schließlich gibt es natürlich auch welche, die keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, dass die Vorstellung von „Gott" real ist und Bedeutung für ihr Leben hat. Wenn der „Glaube" für irgendwelche Menschen funktioniert, dann ist es ihr gutes Recht zu glauben, und ich würde es ihnen nicht streitig machen oder sogar wünschen, dass sich dieser Teil ihres Lebens ändert. Dennoch heißt das nicht, dass ihrem „Gott" irgendeine Art von Realität außerhalb ihres eigenen Verstandes und Bewusstseins zukommt.

Natürlich kann niemand ein Negativum beweisen. Es wird niemals möglich sein, eindeutig zu beweisen, dass ein übermenschlicher „Gott" nicht existiert - genauso wenig wie es möglich ist zu beweisen, dass der „schwarze Mann" nicht existiert. Das Verstehen wird immer ein Gleichgewicht von Wahrscheinlichkeiten sein. Doch die Wahrscheinlichkeit zeigt eine sehr deutliche Tendenz zugunsten

der Atheisten. Natürlich ist für die meisten Menschen meistens die Wahrscheinlichkeit ausschlaggebend dafür, was sie als real anerkennen. Wenn unsere Nachbarn anrufen und sagen, ein Pferd sei in ihrem Garten gewesen, wird man den Bauern aus der Gegend verständigen, damit er es holt. Wenn sie aber sagen, dass ein Einhorn im Garten gewesen sei, wird man sich sehr genau davon überzeugen wollen, dass sie nicht zu viele Pillen geschluckt haben.
Um diese Wahrscheinlichkeiten zu verstehen, ist es wichtig zu betonen, warum ein Wissen, das von der Naturwissenschaft und wissenschaftlicher Forschung hergeleitet wird, so viel verlässlicher ist als ein Wissen, das angeblich von „Gott" kommt. In der Wissenschaft geht es nicht um Fakten und Gewissheit. Die Wissenschaft ist eine Methode, und zwar die beste Methode, die der Menschheit zur Verfügung steht, um das Unbekannte zu erforschen, Wissen zu erzeugen, das Universum sowie unseren Platz darin zu deuten und die Grenzen der Ungewissheit weiter hinauszuschieben. Die Wissenschaft hat die Beobachtung, das Experiment und das Argument zu ihrer Grundlage. Wissenschaft ist ein kollektiver Verstehensprozess, der die Spreu vom Weizen, Gedanken mit Hand und Fuß von reinen Vermutungen und die Wirklichkeit von der Einbildung trennt. In der Wissenschaft geht es darum zu versuchen, das zu falsifizieren, was wir zu wissen meinen, damit wir das Unbekannte entdecken können. Doch ein mithilfe der wissenschaftlichen Methode kollektiv erworbenes Wissen ist so verlässlich, belastbar und reproduzierbar wie nur möglich. Im Gegensatz dazu kann ein Wissen um unser physikalisches Universum auf der Grundlage von generationenübergreifenden Traditionen und eines „Glaubens an Gott" ohne experimentelle Überprüfung oder Verifikation niemals mehr als Fantasie oder Mutmaßung sein.

Ich habe weiter oben bereits etliche Argumente *für* die Vorstellung „Gottes" als eines rein menschlichen Konstrukts skizziert, dem keine Wirklichkeit außerhalb des kollektiven menschlichen Bewusstseins zukommt. Tatsächlich kann jede mögliche Definition eines übernatürlichen „Gottes" auf diese Weise besser erklärt werden. Um sich herauszuwinden, sagen einige zum Beispiel, „Gott" könnte das sein, was dem Urknall vorauslag und die physikalischen Gesetze, die unser Universum beherrschen, begründete. Wir haben keine Ahnung, was dem Urknall vorauslag, und deshalb muss ein „Gott" auf der Basis solcher Unbekannter *per definitionem* ein Gott sein, der auf die Fantasie zurückgeht, eine Erfindung der menschlichen Vorstellungskraft also. Dasselbe gilt für die Vorstellung, dass Gott in der Lage ist, die Gesetze der Physik von Zeit zu Zeit zu durchbrechen und unser individuelles Leben zu beeinflussen. In christlicher Terminologie nennt man das Wunder. Es kann niemals einen Beweis für ein „Wunder" geben, denn ein Wunder ist ein einmaliges Ereignis, das zurzeit nicht erklärt werden kann. Doch der Akt, es Gott zuzuschreiben, beweist nicht, dass es Handeln „Gottes" ist. Die Behauptung, dass ein Wunder auf „Gottes" Tun zurückgeht, ist deshalb einfach menschliche Einbildung.
Dazu kommt, dass es immer mehr Indizien dafür gibt, die *gegen* die Existenz eines

übernatürlichen „Gottes" sprechen. Es gibt etliche Aspekte unseres Universums und unseres Daseins, die wir mit größtmöglicher Gewissheit annehmen können, da deren Erkenntnisbasis eine über Generationen andauernde Beobachtung und das - mit wissenschaftlicher Strenge durchgeführte - Experiment sind. Und sie lassen wenig Raum für einen „Gott".

1. Unser Universum nahm seinen Anfang mit einem Urknall vor etwa 14 Milliarden Jahren. Die physikalischen Gesetze, die am Ursprung unseres Universums entstanden, bieten den Rahmen, der festlegt, wie sich der Kosmos entwickelt hat und weiterhin entwickelt. Die universal gültigen physikalischen Gesetze, wie sie sich zur Zeit des Urknalls herausgebildet haben, scheinen eine hinreichende Erklärung dafür zu bieten, wie die Galaxien, unser Sonnensystem und die Erde entstanden sind. Es bedarf hierfür keines Rückgriffs auf irgendeinen von außen kommenden oder übernatürlichen Einfluss.

2. Es gibt keinen Beweis dafür, dass das Leben auf der Erde etwas anderes ist als ein Ergebnis derselben universalen physikalischen Gesetze. Und es besteht keine Notwendigkeit, diese physikalischen Gesetze außer Kraft zu setzen, um die Evolution des Lebens oder der Menschheit zu erklären. Du und ich sind nichts Besonderes, sondern ein Teil des physikalischen Universums und physikalischen Gesetzen unterworfen. Ob uns das passt oder nicht: Wir sind auch bedeutungslos. Du und ich, wir werden eine fast unendlich kurze Zeitspanne in einem fast unendlich kleinen und unbedeutenden Winkel des Universums existieren. Du und ich, wir sind nichts anderes als Kombinationen von Atomen, die sich zufällig in besonderer Weise vereint haben und sich bald wieder voneinander lösen werden.

3. Die Prozesse innerhalb unseres Universums bilden eher Wahrscheinlichkeiten ab, anstatt deterministisch festgelegt zu sein, sodass es unmittelbar nach dem Urknall nicht sicher war, wann und ob überhaupt die Menschheit oder auch nur der Planet Erde entstehen würde. Es gab lediglich eine Chance dafür. Wenn sich der Urknall noch einmal ereignen würde, dann könnte das Leben sogar denselben physikalischen Gesetzen zufolge entstehen oder auch nicht, doch selbst wenn es entstünde, würde es nahezu sicher an einem anderen Ort und zu einem anderen Zeitpunkt innerhalb des Universums entstehen. Kurz gesagt: Alles, was wir wissen, deutet darauf hin, dass unsere Existenz ein Zufallsereignis ist.

4. Die moderne Genetik zeigt überzeugend auf, dass die Menschheit unter den Lebensformen auf der Erde keine Besonderheit darstellt. Wir haben uns aus anderen Lebensformen heraus entwickelt und werden bald ausgelöscht werden, da genetische Variabilität und eine Veränderung der Umwelt die Evolution fortschreiben werden. Biologisch und chemisch gesehen sind wir etwa einem Kohlkopf nah verwandt und nicht wichtiger als dieser. Es gab keinen „großen Entwurf", und Darwin hatte recht: Die Evolution schreitet durch Zufallsereignisse voran, und wir sind eben zufällig das zurzeit letzte Produkt des Evolutionsprozesses auf dem Planeten Erde.

5. Ein Aspekt des Menschseins, hinsichtlich dessen es immer noch erhebliche Wissenslücken gibt, ist unser Verständnis der Funktionsweise des Gehirns. Das ist vielleicht nicht überraschend, da das menschliche Gehirn die komplexeste

Größe auf der Erde und möglicherweise sogar im ganzen Universum ist. Doch alles, was wir wissen können, stimmt mit der Hypothese überein, dass das menschliche Gehirn ein Produkt der Evolution ist. Unsere kognitiven Fähigkeiten sind sicher wesentlich weiter entwickelt als die einer Nacktschnecke. Doch je mehr wir erfahren, umso mehr entdecken wir, dass sie denen eines Affen sehr ähnlich sind und sich nicht sehr stark etwa von denen einer Katze unterscheiden. Sie sind lediglich anders zueinander ins Verhältnis gesetzt. So hat die Katze zum Beispiel ein Gehirn entwickelt, das viel besser als wir mit seiner Umwelt interagieren kann, indem es Gesehenes und Ertastetes deutet. Im Gegensatz dazu haben wir ein Gehirn entwickelt, das die Umwelt am besten mittels Kommunikation zwischen Gruppen von Individuen, unter anderem durch die Sprache, interpretiert und das die Errichtung von Gemeinschaften und das aufeinander abgestimmte Handeln ermöglicht hat, das für das Überleben notwendig ist. Nichts von den Daten, die uns die jüngsten Fortschritte der Neurowissenschaften geliefert haben, deutet darauf hin, dass unsere Fähigkeit zu denken und zu empfinden etwas anderes als das Produkt der Biologie, der Chemie und der Physik ist. Es gibt auch keinen Grund zur Annahme, dass unser Charakter und unser Verhalten in irgendeiner Weise vorgeformt oder festgelegt ist. Es kann genetisch oder durch Umwelteinflüsse leicht verändert werden (Die Alzheimer-Erkrankung und der Alkoholmissbrauch sind hierfür gute Beispiele). Obwohl es noch viel zu erforschen gibt, werden wir in absehbarer Zeit fast mit Sicherheit in der Lage sein, genauer zu erklären, wie das Bewusstsein physikalisch zustande kommt - analog zur Art und Weise, wie Newton die scheinbar „wundersamen" Bewegungen der Sterne und Planeten mithilfe einfacher Gesetze erklärte, von denen wir heute wissen, dass sie sich auf das Universum insgesamt anwenden lassen. Darin besteht die Kraft wissenschaftlicher Strenge, die Wirklichkeit zu enthüllen.

Wohin führt uns dies nun? Definitionen sind wichtig. Die Definition „Gottes", wie sie in unserer Gesellschaft weitgehend im Gebrauch ist, ist die eines übermenschlichen oder übernatürlichen Wesens und eines Gegenstandes der Verehrung. Doch ich habe den Standpunkt vertreten, dass es keinerlei Hinweise auf einen übermenschlichen „Gott" gibt, sondern dass das, was viele Menschen als „Gott" bezeichnen, einfach ein zweckmäßiges menschliches Gefühl ist, dem keine Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Bewusstseins entspricht. Es bietet wie der Humor ein Koordinatensystem an, das den Einzelnen hilft, die Ungewissheit auszuhalten, oder das das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft Gleichgesinnter vermittelt. Es bringt Rituale und Traditionen hervor, die mithelfen, dem menschlichen Dasein eine Ordnung zu geben. Das ist ganz schön, solange es nicht mit einem übermenschlichen „Gott" verwechselt und solange es auf den Privatbereich beschränkt wird. Doch die Gesellschaft nimmt oftmals ohne darüber nachzudenken an, dass religiöse Menschen ein Weisheitsmonopol innehaben, wenn es um moralische und ethische Themen und in einigen Fällen auch um die Regierung geht. Für einige war es nur ein kleiner Schritt zur Unterdrückung herausfordernder Gedanken derer, die tatsächlich die Wirklichkeit erkunden wollen. Galileo und Darwin kommen einem unwillkürlich in den Sinn.

Die spanische Inquisition war erheblich schlimmer. Die Menschheit überschwemmt diesen Planeten mitsamt seinen Ressourcen. Die einzige Hoffnung für das Überleben unserer Zivilisation in einer Form, die der jetzigen einigermaßen gleichkommt, besteht darin, dass uns ein zuverlässiges wissenschaftliches Verständnis in die Lage versetzt, Lösungen für die Kontrolle des Bevölkerungswachstums, die Nahrungssicherheit, gegen die Ausbreitung von Krankheiten, die Energieknappheit und den Klimawandel zu finden. Diese Lösungen werden mit Sicherheit nicht von „Gott" kommen, vielmehr wird es nicht zu solchen Lösungen kommen, wenn der „Glaube" die Vernunft und Rationalität untergräbt. Der „Glaube" muss ein privates Gefühl sein, wenn es zuträglich sein soll. Rationalität und wissenschaftliche Erkenntnis sind eine wesentliche Kraft für das Gute in der Gesellschaft und bilden nun unsere einzige Hoffnung, dass unsere menschlichen Gemeinschaften und Zivilisationen, mögen sie nun einen „Gottesglauben" zur Grundlage haben oder nicht, einer guten Zukunft entgegensehen.

[1] Eine einfache Definition, die die allgemeine Bedeutung des Ausdrucks „Gott" in den meisten Religionen wiedergibt, mag hier genügen: ein übermenschliches Wesen, ein Gegenstand der Verehrung (vgl. *The Chambers Dictionary*, Gütersloh/München 1995).

[2] Der Autor spielt hier auf Pascals Textfragment „Die Wette" an, wonach es auf jeden Fall besser sei, auf die Existenz Gottes zu wetten als auf seine Nichtexistenz, da der zu erwartende Wettgewinn des Glaubens stets höher sei als jener des Nichtglaubens. Vgl. Blaise Pascal, *Pensées/Gedanken*, Nr. 247 (Anm. d. Übers.).

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

Atheismus und Religion in postsozialistischer Zeit

Der Fall Kroatien

Jadranka Brnčić

Die Begriffe „Atheismus" und „Religion" in der sogenannten westlichen Zivilisation decken ein weites semantisches Feld ab: Sie sind nicht statisch und eindeutig, und die Interpretation ihrer Bedeutung hängt ab von der Position, von der aus wir sie betrachten. Diese Begriffe werden unter dem Einfluss von Veränderungen des sozialen, politischen und kulturellen Paradigmas einer neuen Überprüfung und

Neubewertung unterzogen, und manchmal erhält ein und derselbe Begriff in verschiedenen Konstellationen (Sozialismus, Kommunismus, Liberalismus, Neoliberalismus, Christentum) unterschiedliche Konnotationen. Dieser unser Text analysiert in aller Kürze den kroatischen Kontext und warnt vor einer neuen politischen Selbstbehauptung des Katholizismus, die im Widerspruch steht zum echten Glauben und zu der den Nichtglaubenden geschuldeten Achtung.

Das Erbe des Sozialismus und die Situation des Übergangs

Aus dem Blickwinkel der Länder des Ostens gesehen, war das 20. Jahrhundert gekennzeichnet durch die Mobilisierung des Atheismus zu politischen Zwecken. In dem auf Marx zurückgehenden Denken dachte die kommunistische Ideologie, dass die Religion - als ein notwendiges Produkt der Unterdrückung des Proletariats, als ein „falsches Weltbewusstsein" - angesichts der wissenschaftlichen Erkenntnisse und nach Beseitigung der Ursachen ihres Auftretens einfach verschwinden werde. Weil die Religion aber eine ständige Bedrohung für die der Bevölkerung auferlegte Kontrolle blieb, begann Stalin, sie grausam zu unterdrücken. Außerdem machten die Sowjetunion und ihre Satelliten den Atheismus zu einer der Grundlagen ihrer Ideologie. Die praktischen Maßnahmen der Unterdrückung (Belästigung, gesellschaftliche Degradierung, Festnahmen, Enteignung kirchlichen Eigentums, Umwandlung von Kultstätten zugunsten anderweitiger Zwecke) unterschieden sich in ihrer Intensität je nach den Ländern, in denen sie ins Werk gesetzt wurden.

In der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien konfiszierte die politische Macht den Großteil des Eigentums der christlichen Kirchen, das heißt der orthodoxen und der katholischen Kirche. Sie drängte die Priester und herausragende Gläubige an den Rand der Gesellschaft und inhaftierte eine gewisse Anzahl von ihnen. Nach dem Bruch Titos mit dem Stalinismus im Jahre 1948 aber wurde das Regime Schritt für Schritt toleranter gegenüber religiöser Praxis, soweit sie sich auf die Privatsphäre beschränkte. Nach den Ergebnissen der 1953 in Jugoslawien durchgeführten Volkszählung waren 41 Prozent der Bevölkerung orthodox, 31 Prozent katholisch, 12 Prozent muslimisch; 5 Prozent gehörten anderen Religionen an, und 11 Prozent waren „religionslos". Der Religion wurde im Bereich des öffentlichen Lebens und der Erziehung, in dem die marxistische Indoktrination herrschte, jedoch offiziell keine Bedeutung beige-

Jadranka Brnčić ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb, Kroatien, und promovierte über die Interpretation biblischer Texte bei Paul Ricœur. Sie verfasst wissenschaftliche Texte, Essays, Prosa und Haiku-Lyrik. Veröffentlichungen u.a.: Anđeli (Die Engel. Eine theologische Studie, 2003); Biti katolik jos (Weiter katholisch sein. Essays, 2007). In Vorbereitung ist ein Buch über die Bibelhermeneutik Ricœurs und die Hermeneutik biblischer Motive in Literatur, Kunst und Film. Anschrift: Filozofski fakultet, I. Lucica 3, 10000 Zagreb, Kroatien. E-Mail: jbrncic@ffzg.hr.

messen. Trotzdem gewannen die Kirchen angesichts eines klar definierten „Feindes" qualitativ an Stärke. Öffentlich zu erklären, dass man gläubig sei, war nicht allein Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer religiösen Tradition, sondern einer freien Wahl und einer persönlichen Entscheidung. Die katholische Kirche erwies sich als reif genug, die Direktiven des Zweiten Vatikanischen Konzils zu akzeptieren und praktisch anzuwenden, und viele gebildete Priester bejahten den Dialog mit der Welt.

Was aber ist nun nach dem Fall der Berliner Mauer im Jahr 1989, diesem Ereignis, dem Symbolgehalt zukommt für den Zusammenbruch der kommunistischen Idee und der Versuche, sie politisch wirksam werden zu lassen, tatsächlich geschehen? Man beginnt nun, die Tragweite dieses historischen Umbruchs wahrzunehmen: Das Verschwinden des sozialistisch-kommunistischen Systems von der politischen Bühne bedeutet nicht nur das Scheitern eines totalitären Systems, sondern auch den Verlust des Gleichgewichts, auf dem während des Kalten Krieges die gesamte Weltordnung beruhte. Nach dem Verlust der wechselseitigen Herausforderungen und Korrektive der mächtigen Ideologien von Kommunismus und Liberalismus, die zwei Pole bildeten, begannen sich deren wirkliche Defizite zu manifestieren. Der Sozialismus war das falsche Heilmittel gewesen, der liberale Kapitalismus aber, der sich nun überall auf der Welt ausbreitete, wurde zur Ursache einer ernsten Krankheit. Zur Polarisierung kommt es nun nicht mehr auf politischer und ideologischer Grundlage, sondern vielmehr aufgrund der Unterschiede zwischen den Zivilisationen und der unterschiedlichen Bedingungen der Märkte.

Nach schrecklichen Kriegen, in denen es um Probleme der Identität ging, hat sich erwiesen, dass die postsozialistische Zeit beherrscht ist von kollektiven Traumata. Es ist eine Zeit, in der die Menschen sich eingeklemmt erleben zwischen ideologischen Zukunftsverheißungen und Verletzungen, die nun nicht mehr von Ideologien, sondern von der traumatischen Konfrontation mit der Vergangenheit bestimmt sind. Diese traumatische Situation hat den Prozess der Demokratisierung in Ex-Jugoslawien stark beeinträchtigt. Anstelle einer pluralistischen und multikulturellen Gesellschaft gibt es jetzt die Nationalismen; anstelle der Koexistenz der verschiedenen Ethnien - das Zählen der Knochen der Opfer der vorausgegangenen Konflikte; anstelle der Revision und der Reinigung der Erinnerung - einen antikommunistischen Revisionismus; anstelle der Errichtung eines neuen sozio-ökonomischen Systems auf der Basis des Privateigentums - den Nationalstaat, die bloße Akkumulation von Kapital und die Stärkung der korrumpierten Eliten; anstelle genauer und pragmatischer Programme der Rechten und der Linken - den Kampf um die Macht; anstelle verantwortlicher Demokratie - die Passivität der Bürger; anstelle der Religionsfreiheit - die fundamentalistischen Tendenzen; anstelle des Ökumenismus - die Unmöglichkeit des Dialogs; anstelle der Katholizität - den Katholizismus; anstelle des Glaubens - eine politisierte Religion.

Eine wieder zu mächtig gewordene Kirche

Im sozialistischen System hat es keinen radikalen Bruch mit der religiösen Tradition gegeben, nicht nur, sofern diese ein Raum religiöser Praxis war, sondern auch ein Raum kultureller und nationaler Kontinuität. Die Verteufelung der Religion durch die Marxisten stärkte nur noch das politische und kritische Potential der Kirchen. Infolgedessen war die katholische Kirche ganz nach dem Muster anderer Nationalkirchen nach Beginn des Kampfes für nationale Unabhängigkeit in Kroatien die wichtigste treibende Kraft. Die Amtskirche und der junge Staat profitierten wechselseitig voneinander, indem sie ihre Leute für die Wahrnehmung ihrer jeweiligen eigenen Interessen mobilisierten. Die Kriegssituation trug bei zu einer schnellen Wiederherstellung der öffentlichen Rolle der traditionellen Religion und der Kirche, zur Herstellung konfessioneller Homogenität, zur Mobilisierung im Interesse der nationalen Identität. So war die Kirche ebenso damit beschäftigt, einen politischen Pakt mit dem Staat zu schließen, wie damit, die Hoffnung der unter dem Krieg leidenden Menschen hochzuhalten, sodass sie in sehr kurzer Zeit die jahrzehntelange gesellschaftliche Stigmatisierung und Zurücksetzung überwinden konnte.

Die Rückkehr der Religion in die Sphäre der Politik, der Kultur und der Erziehung war jedoch ein Prozess, der sich stärker durchsetzen konnte als die Rückkehr der einzelnen Menschen zum Glauben, zu einem wirklichen religiösen Suchen und zu einer persönlichen Entscheidung. Der Einbruch der Religiosität vollzog sich als ein Geschehen kollektiver, sozio-kompensativer Art, wirkte kulturell und ethnisch mobilisierend; begleitet war er mehr von Deklarationen vornehmlich kultureller Art und weniger von Bekundungen des Glaubens. In ihrem Bündnis mit der nationalen Identität nährte eine solche Religiosität die Rhetorik eines sakralisierten Nationalismus, und die folkloristischen Elemente der Religion wurden wichtiger als ihre spirituellen Elemente. Die religiösen Gemeinschaften und Autoritäten waren führend bei der Gestaltung der gesellschaftlichen Rituale, was dazu führte, dass das Christentum oft zu einer sozialen Mimikry, zur Anpassung an die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse, diente.

Der Einfluss der katholischen Amtskirche ist äußerst groß, und er wird gestützt durch Argumente, die aus der Statistik abgeleitet werden: Zufolge der Volkszählung von 2001 erklären 90 Prozent der Bevölkerung, sie seien christlich, das heißt katholisch. Das kroatische Parlament hat 1997 vier Verträge zwischen Kroatien und dem Heiligen Stuhl ratifiziert, und seitdem hat die Kirche wieder Anspruch auf den kirchlichen Besitz, sie hat das Recht, Religionsunterricht in den Schulen und Kindergärten zu erteilen; sie ist berechtigt, Militärseelsorger und Vertreter bei den Fernsehanstalten zu ernennen und eigene Fernseh- und Rundfunksendungen auszustrahlen. Sie erfreut sich eines starken Einflusses auf die Gesetzgebung (bezüglich Sonntagsarbeit, künstlicher Befruchtung, Lärm ...). Kurzum: Die katholische Kirche prägt alle Aspekte des öffentlichen Lebens, und in Verbindung mit der Staatsregierung, die sich der Stimmen der Gläubigen bei künftigen Wahlen versichern will, übt sie auf die Minderheit - Mitglieder anderer

Konfessionen und Religionen, Nichtglaubende und Menschen, für die der Glaube wichtiger ist als die Religion - eine Art religiös-kultureller totalitärer Herrschaft aus.

Die Verdienste der katholischen Amtskirche im Kampf für die Unabhängigkeit Kroatiens sind gewiss unbestreitbar, aber ausschließlich hierin beruht die Teilhabe an der Demokratisierung einer im Übergang befindlichen Gesellschaft, einer Gesellschaft, die traumatisiert ist und von Problemen in Atem gehalten wird, die aus dem Prozess der Globalisierung und der sozio-ökonomischen Krise herrühren. Überdies wirkt die Kirche gegenüber mehreren sozialen Tendenzen als bremsende Macht. Während die Bürgerinitiativen und die spontanen demokratischen Bewegungen eine immer größere demokratische Reife beweisen, zum Beispiel in der Bereitschaft zum Dialog und zum Engagement für die Menschenrechte (z.B. wiederholte Blockaden und Streiks der Studierenden der Philosophischen Fakultät oder Proteste gegen profitorientierte städtebauliche Maßnahmen in Zagreb), verharren die katholische Kirche und ihre Vereinigungen völlig distanziert. Selbst wenn die Kirche vorgibt, es sei nicht ihre Aufgabe, Politik zu machen, und selbst wenn sie kein Klima schafft, das die freie politische Aktivität ihrer Gläubigen begünstigte, mischt sie sich direkt oder indirekt in die Politik ein, indem sie vorschlägt, welche Kandidaten gewählt werden sollten, und indem sie diejenigen begünstigt, die das komplizenhafte Verhältnis zwischen nationaler und religiöser Identität fördern. So stärkt die Kirche eine Mentalität, welche unterschiedliche politische Optionen und den kritischen Dialog ausschließt. Sie vertuscht skandalöses Verhalten von Mitgliedern des Klerus, sie ist nicht bereit, ihre eigene Vergangenheit kritisch zu prüfen, insbesondere gewisse von ihr betriebene Aktionen während des Zweiten Weltkrieges.

Ein Appell zur Achtung vor dem Recht auf Gewissensfreiheit

Die Atheisten und Agnostiker stellen in Kroatien eine Minderheit dar. Nach der Volkszählung von 2001 bezeichneten sich 3 Prozent der Bevölkerung als Agnostiker und 2 Prozent als Atheisten. Diese Daten könnten allerdings auf eine neue Form von Konformismus hinweisen. Die kroatische Gesellschaft dürfte, wie es scheint, eine gewisse Tendenz zu Extremen haben: Unter sozialistischer Herrschaft verletzte sie die Rechte der Gläubigen, und in einem Staat, der sich demokratisch nennt, praktiziert sie eine Politik der Marginalisierung von Menschen, die nicht mehr dem herrschenden Modell entsprechen. Obwohl die Rechte nichtreligiöser Menschen von der Verfassung garantiert sind, empfinden sie doch das Bedürfnis, sich zusammenzuschließen, vor allem die Atheisten. Diese sind einigen Vorurteilen und Benachteiligungen ausgesetzt, was sich vor allem in verbalen Angriffen bis hin zu Beleidigungen und Anklagen äußert. Und deren Quelle findet sich am häufigsten in der kirchlichen Hierarchie. In den öffentlichen Reden von Bischöfen und Priestern wird Spiritualität mit Religiosität assoziiert,

Atheismus mit Unmoral, Areligiosität mit Antitheismus. Die „ex-kommunistischen" Atheisten werden trotz ihrer unbedeutenden Anzahl oft als diejenigen bezeichnet, die für die im Land herrschende moralische Krise verantwortlich seien. In den Augen der Kirche ist der Atheismus derzeit „der heftigste Feind" und „das größte Übel der kroatischen Gesellschaft". Dies trägt zur Popagierung von Vorurteilen gegenüber den Atheisten bei und offenbart im Grunde genommen die Unfähigkeit der Kirche, den Prozess der Säkularisierung in Kroatien aufzuhalten. Damit erlebt Kroatien zusammen mit ganz Europa eine schwierige Übergangszeit: Nach einer langen Periode gemeinsamen Lebens, die wir die christliche Kultur nennen, erlebt Europa eine traumatische Zeit, eine Zeit der Trennung zwischen der katholischen Amtskirche und der Welt.

Der Laizismus entwickelt sich heute in Form einer Suche nach Autonomie in Beziehung zur sakralen Macht, die jahrhundertelang einen von Ignoranz geschaffenen Leeraum füllte, in Form eines Bedürfnisses der Welt, sich die Kompetenzen anzueignen, die ihr zukommen. Die Fortschritte in der liberalen Welt haben nicht so sehr den Zweifel an Gott selbst mit sich gebracht, sondern den Zweifel an dem Gott, wie er von der Kirche dargestellt wird, und dies immer in Verbindung mit ihrer eigenen Autorität. In der Sorge um ihre eigene Sicht der Welt, um die Welt, die aufgehört hat, ihr unterworfen zu sein, spricht die Kirche nicht die Sprache, deren die satt und müde gewordene Welt bedarf.

Die Vertreter einer Politik der Restauration der katholischen Kirche sind überzeugt, dass die Kirche Antworten auf die von einer großen Enttäuschung bestimmten Fragen der Welt habe und dass sie mit Hilfe von Weisungen und Dekreten und mit einer Kritik der modernen Welt die christliche Gesellschaft wieder herstellen könne. Die theologischen Strukturen behindern oft den Blick für das symbolische Potential des Evangeliums, und die moralisierenden Interpretationen der Worte Jesu hindern daran, seinen Aufruf zur Freiheit zu hören. Die Welt kann die Argumente der Autorität nicht mehr akzeptieren, sondern bedarf der Autorität der Argumente. Allein das freie Gewissen kann verantwortlich sein. Gott drängt der Welt nicht seine Autorität auf, sondern er liebt sie und verleiht seiner Liebe durch Christus, mit Christus und in Christus Ausdruck. Der Platz seiner Kirche ist nicht unter den Mächtigen der Welt. Seine Sendung ist es, den abgrundtiefen Abstand zwischen den Geringsten seiner Brüder und Schwestern und der Globalisierung zu schließen und der Globalisierung mit der Schaffung von Gemeinschaft und Solidarität einen konkreten Sinn zu verleihen.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

„Emerging Church"

Eine junge Bewegung fordert die etablierten Kirchen heraus[1]

Joaquín Perea

Unter dem Oberbegriff *Emerging Church* wird eine international weit verzweigte, jedoch wenig homogene Bewegung gefasst, die sich innerhalb verschiedener christlich-protestantischer Gruppen, vor allem innerhalb der sogenannten Freikirchen, entwickelt hat. Bisher scheint sie sich nicht in einheitlicher Form zu konstituieren, doch aufgrund der großen Zahl an Publikationen, die vor allem im angloamerikanischen Raum erscheinen, und aufgrund ihrer Verbreitung in Foren und Internet-Blogs, kann sehr wohl von einer sich rasch verbreitenden Bewegung gesprochen werden. Sowohl die Theologie dahinter als auch die gelebte Praxis stellen an einigen Punkten die institutionalisierten Kirchen radikal in Frage.

Eine erste Annäherung an das Phänomen

Am Anfang stand der Wunsch, neue Ausdrucksformen christlichen Lebens zu finden. Der Name *Emerging Church* wurde gewählt um auszudrücken, dass die Gemeinschaft Jesu Christi die beständige Aufgabe habe, sich aus ihrem Inneren heraus in veränderten Kontexten zu erneuern.

Die Bewegung versteht sich selbst als Reaktion auf die radikalen Veränderungen in der westlichen Welt, die zumeist mit dem Begriff „Postmoderne" etikettiert werden. Sie reflektiert die wachsende Unzufriedenheit mit fundamentalen Ausdrucksformen der etablierten Kirchen, gerade weil sie einseitig von der aufgeklärten Moderne geprägt worden seien und sich deshalb in einer Glaubwürdigkeits- und Relevanzkrise befänden. Ihr herkömmliches Angebot spreche einen Großteil der Bevölkerung nicht mehr an, insbesondere nicht die jüngeren Generationen.

Folglich liegt der gemeinsame Antrieb für alle, die Christus nachfolgen, in der Verantwortung, den christlichen Glauben neu zu entdecken und ihn authentisch inmitten der postmodernen Bedingungen zu leben. Vor dem Hintergrund einer notwendig radikalen Erneuerung des heutigen Kirche-Seins sehen sich die Förderer der Bewegung selbst als Impulsgeber auf dem Weg zu einer Kirche der Zukunft. Unter anderem sei es entscheidend, dem sozialen Wandel und der postmodernen Kultur mit einer konstruktiven und innovativen Haltung zu begegnen. Sie seien nicht nur als Bedrohung, sondern als Chance aufzufassen. Hier gelte es, eine Wirklichkeit im Hinblick auf religiöse Bedürfnisse zu entdecken.

Dem religiösen Suchen der postmodernen Generation zu begegnen heißt für sie, die strikte Trennlinie zwischen heilig und profan zu verwischen, mit dem Ziel, eine Kraft des christlichen Glaubens zu gewinnen, welche der Kultur in der postmodernen Welt ihren Stempel aufdrücken könnte.
Dazu sei ein Paradigmenwechsel notwendig. Die unterschiedlichen Gemeinschaften müssen sich ernsthaft fragen, was Gott mit ihnen in diesen bestimmten Kontexten vorhabe. Es geht ihnen vorrangig darum, sich neu und grundlegend spirituell zu orientieren und nicht mittels einer Bedienungsanleitung die perfekte Gemeinschaft zu errichten.

Einige theologische Merkmale der Bewegung

Radikale Hingabe an Jesus in der postmodernen Kultur

Der theologische Dreh- und Angelpunkt der Bewegung ist die Beteiligung an der Verheißung des Reiches Gottes, das Jesus angekündigt und vergegenwärtigt hat. Das Handeln des versöhnenden und rettenden Gottes soll in den Gemeinschaften erfahrbar werden.
Ein Großteil der entstehenden Gemeinschaften interpretiert die Heilige Schrift wörtlich und nimmt an, dass Gottes Wort jeden Bereich des Lebens direkt ansprechen möchte. Daraus wird abgeleitet, dass es notwendig sei, Jesus konsequent nachzufolgen und die Nachfolge in grenzenlosem Vertrauen auf Gott radikal zu leben, ohne sich dessen zu schämen. Es gelte heute Wege zu suchen, den breiten Strom christlicher Tradition auf kreative und innovative Weise fruchtbar zu machen. Schon immer habe die Kirche sich zwischen unveränderlichen Überzeugungen und der konkreten Kultur der Menschen, die auf ihre Gnade antworten, bewegt.

Die Wiederentdeckung der Mission

Dieses Projekt zu verwirklichen bedeute auch, den missionarischen Eifer der ersten Christen auf überzeugende Weise zu übersetzen sowie neue und angemessene Formen gemeinschaftlich gelebten Glaubens zu finden. Das Bewusstsein, von Jesus mit einer Mission betraut zu sein, sei der Normalzustand, nicht die Ausnahme der christlichen Existenz. Die liebende Hingabe der entstehenden Gemeinschaften an Jesus Christus müsse bekannt gemacht und für die Menschheit erfahrbar werden. Die Bewegung setzt alles daran, die Menschen zur Nachfolge Jesu zusammenzurufen, sie zu einer christlichen Gemeinschaft zu verbinden und sie zum Dienst am Nächsten zu befähigen.
Die Evangelisierung darf ihrer Meinung nach nicht auf das Angebot individuellen Heils reduziert werden, sondern muss immer auch die Verkündigung von Gottes Herrschaft über die Welt einbeziehen. Es handele sich nicht um proselytische Strategien, sondern es gehe darum, Mission und Evangelisierung eher inkarnatorisch als proklamatorisch zu verstehen. Für die Evangelisierung sei wichtig, was eine Gemeinschaft tut, nicht was sie sagt. Die Inkarnation Jesu soll das leitende

Bild sein: Die Kirche müsse sich unter die Ausgeschlossenen der Gesellschaft begeben, um Jesus Christus den Menschen zu vergegenwärtigen, die ihn nicht kennen.

Auf der Grundlage dieser inkarnatorischen Ekklesiologie plädieren sie dafür, die hierarchischen Strukturen zu vermindern und zu verdünnen. Das Herz der entstehenden Gemeinschaften sind für sie die familiären Kreise, kleine Zellen, die gemeinsam Verantwortung für die Mission tragen. Daraus erklärt sich ihrer Meinung nach, warum Freundschaft, Begleitung, Einladung und Dialog für eine glaubhafte Verkündigung des Evangeliums nötig sind, und nicht die großen Spektakel, die Massenzusammenkünfte etc. - alles Aktivitäten, die zu den Großkirchen gehörten.

Den Vordenkern der Bewegung zufolge liegt die Priorität nicht darin, neue Kirchenmitglieder zu gewinnen, sondern die Menschen aktiv mit der Mission Jesu zu verbinden. Die Kirche seien wir alle und wir alle dienten einer zerrissenen Welt. Wir seien „Kirche für die anderen" (Bonhoeffer). So sollen sich aus ihrer Sicht durch das gelebte Zeugnis Christi in der Gesellschaft nicht nur die Individuen verändern, sondern auch der Lebensraum der Menschen selbst.

Die umfassende Heiligung des Lebens

Die Umgestaltung des Lebens ist ein weiterer zentraler Punkt der Bewegung: Christ zu sein im Alltag, auf einem mystischen Weg des Evangeliums, mit starker Ausstrahlung auf die Gesellschaft. Die Anhänger der Bewegung sind überzeugt, dass Gottes Handeln das Leben in all seinen Dimensionen und in all seinen Bereichen umfasse: den Körper und den Geist, die Familie, die Arbeit, die Freizeit ... Zwischen geistlichen und weltlichen Verhältnissen soll nicht unterschieden werden. Die entstehenden Gemeinschaften streben danach, dass *alle* Lebensbereiche vom Einklang mit Gott geprägt werden.

Die Heiligung des Lebens habe nicht nur eine individuelle Dimension, sondern auch eine soziale. Der Heilsindividualismus wird darum grundlegend abgelehnt. Das westliche System sei auf den augenblicklichen Vorteil des Individuums ausgerichtet und somit Teil einer destruktiven Geschichte und selbstmörderisch. Diese Situation verlange nach radikaler Umkehr und einer neuen Großen Erzählung, die sich den Reich-Gottes-Verheißungen Jesu verpflichte.

Ein Organismus, keine Organisation

Die entstehende Gemeinschaft gleicht einem lebenden Organismus. Sie ist geprägt von der Dynamik des Lebens, das wächst und sich selbst verändert, statt vorrangig Strukturen zu bilden. Innerhalb der Bewegung will man das neutestamentliche Bild des Leibes Christi, das heutzutage fast vergessen scheint, neu beleben. Die Kirche ist für sie ein Organismus und keine Organisation; eine Familie, die geliebt werden will, kein Unternehmen, das es zu leiten gilt; eine Gemeinschaft, die unterschiedliche Menschen zusammenbringt, die auf verschiedenen Ebenen voneinander abhängig sind. Kirche bestehe nicht aus Gebäuden oder Organisationen, sondern aus den Menschen, die Jesus nachfolgen, die sich

begegnen und andere für den Glauben begeistern wollen. Aus ihrer Sicht nehmen alle Mitglieder an der Entwicklung des Ganzen teil, sicherlich in unterschiedlichen, jedoch stets in lebensnotwendigen Funktionen.
Darum beurteilt die Bewegung die hierarchische Leitung der Kirchen sehr skeptisch oder lehnt sie ab. Oft wird auch gefordert, dass es einer „Kirche von unten" bedürfe. Sicherlich erkennt man an, dass es notwendig sei, die Gemeinschaften zu leiten, doch fordert man gleichzeitig einen Mentalitätswandel. Die Kraft, die Welt zu verändern, werde nicht aus einem Leitungsgremium hervorgehen, das sich selbst auf endogame Weise wählt, sondern aus dem lebendigen Organismus als Ganzem. Es sei wichtig, dass alle durch allgemein akzeptierte Strukturen rückgebunden und beteiligt werden.

Kleine Gemeinschaften angesichts der Großkirchen

Die Bewegung ist davon überzeugt, dass heutzutage das Wichtigste in der Kommunikation des Evangeliums zuallererst nicht durch die Vermittlung von Wissen geschehe, sondern durch die gelebten Erfahrungen in den Gemeinschaften, die fähig sind, Personen zu unterstützen und zu begeistern.
Liest man, wie sich ihre Gemeinschaften selbst beschreiben, findet man Ausdrücke wie „post-konfessionell" und dergleichen. Sie möchten damit ausdrücken, dass es für sie heute ausreicht, zu Jesus zu gehören und in einer kleinen Gemeinschaft zu sein, ohne das Etikett einer Marken-Kirche zu tragen. Die Differenzen in den Lehrsätzen, die den Leib Christi in Konfessionen gespalten haben, geraten für sie in Vergessenheit, während als gemeinsames Zentrum die Nachfolge Jesu betont wird. Nur im gemeinsamen Zusammenspiel der verschiedenen christlichen Traditionen, so glaubt man, können sich die entstehenden christlichen Gemeinschaften lebendig weiterentwickeln und Frucht bringen. Man ist davon überzeugt, dass die Kirche der Zukunft bezüglich der Lehrsätze und ihrer Ausdrucksformen ohne Angst aus dem breiten Strom der unterschiedlichen theologischen Traditionen schöpfen und kreativ damit umgehen sollte.
Das soziale Netz der kleinen Gruppen findet seinen dichten Ausdruck in dem von ihnen so genannten „neuen Mönchstum", dem sich im Internet viele Jugendliche anschließen. Grundlage dieses neuen Mönchstums ist das Verharren im immerwährenden Gebet (*Gebet 24-7* nennen sie es, d.h. 24 Stunden am Tag, 7 Tage die Woche).

Joaquín Perea González, geb. 1932, Priester der Diözese Bilbao, war Dozent für Fundamentaltheologie und Ekklesiologie am Priesterseminar von Derio und an der Theologischen Fakultät der Universität Deusto, Direktor des Diözesaninstituts für Theologie und Pastoral in Bilbao und Leitender Redakteur der Zeitschrift „Iglesia Viva". Veröffentlichungen u.a.: La formación teológica del laicado (1999); El laicado: un género de vida eclesial sin nombre (2001); Otra Iglesia es posible (2010). Anschrift: General Concha 3, pral. 48008 Bilbao, Spanien.

Christliches Leben im Netz

Die *Emerging Church* ist sich des beschränkten Umfanges ihres Etats bewusst. Darum sind die elektronischen Medien ein entscheidendes Element, um die Gruppen zu vernetzen.[2] Die Zusammenkünfte zwischen den kleinen Gemein-

schaften müssen nicht physisch, sondern können auch virtuell mittels der Nutzung elektronischer Medien stattfinden. Durch die Kommunikationsstrukturen des *World Wide Web* (www) ist es in der postmodernen Kultur möglich, eine vernetzte Gemeinschaft zu schaffen, gerade wenn die Personen sich nicht regelmäßig „live" treffen können. Feste und liturgische Akte über Audio- und Videopodcasts, virtuelle Gebetsgruppen und Chats, Foren und Blogs im Internet, getrennte Orte und Zeiten, Mails, Kontakte über SMS - all dies sind die Medien, die dazu dienen, die Mitglieder zu vereinen, sodass die einen an den Sorgen der andern teilhaben können.

Zusammenfassende Bewertung

Die Impulse, die sich in den öffentlichen Äußerungen der *Emerging Church* manifestieren, wirken erfrischend angesichts der verbreiteten pessimistischen Annahmen aufgrund der aktuellen Entwicklungen im Christentum. Da diese junge Bewegung sich in der Anfangsphase befindet, verwundert es nicht, dass sie eine starke Kritik vonseiten der etablierten Kirchen erfährt. Ihre charakteristischen Merkmale sind nicht leicht auf Kirchen mit verwurzelten Traditionen zu übertragen. Doch vieles von dem, was den Kirchenmitgliedern heute normal erscheint, wird in Zukunft berechtigten Zweifel hervorrufen. Diese junge Bewegung hebt Aspekte hervor, die von uns in einer Haltung der Lernbereitschaft ernst genommen und umfassend weiterentwickelt werden sollten.

Zum Beispiel erinnert sie uns an eine Aufgabe, die an uns alle gerichtet ist: nämlich die kirchliche Wirklichkeit der Gegenwart kritisch zu begleiten und konstruktiv zu erneuern, entsprechend der zentralen Bedeutung der Aufgabe der Kirche Jesu in der Welt. Ebenso ist bemerkenswert, dass sie ihr Leben als Ganzes absolut konsequent auf eine wachsende Heiligung hin ausrichten, nach dem Beispiel Jesu, dem wahren Antlitz Gottes.

Unter den Mitgliedern dieser Bewegung existiert im Allgemeinen eine kritische Haltung gegenüber jeglicher optimistischer Erwartung einer christlichen Erfüllung auf Erden. Dennoch bejahen sie, als dialektischen Pol, dass die Verkündigung des Evangeliums für das wirkliche Leben nutzbringend sein soll, denn dies gehöre unwiderruflich zum biblischen Erbe. Die entstehenden Gemeinschaften möchten die etablierten Kirchen wieder daran erinnern, dass der christliche Glaube danach trachten sollte, die Botschaft konkret im Leben der Einzelnen als befreiend und als Quelle der Freude erfahrbar zu machen. Um aber zu verhindern, dass der Diskurs über einen nutzbringenden Glauben funktionalisiert wird, müsse gleichzeitig immer wieder zum eschatologischen Vorbehalt des Reiches Gottes, welches in seiner Fülle noch nicht angebrochen sei, zurückgekehrt werden.

Trotz all des Positiven, das bisher gesagt wurde, lässt die Diskussion über die Bewegung *Emerging Church* einige dringende Fragen offen. Es ist einsichtig und wird allseits akzeptiert, dass die Kirche Jesu sich von innen her in den geschicht-

lichen Kontexten und unterschiedlichen kulturellen Umfeldern verändern muss und dass das Gewicht der Strukturen dies nicht verhindern darf. Aber wo findet und wie erkennt man den unveränderlichen Kern von Gottes Plan?

Das Beharren auf der absoluten Priorität der Erfahrung wirft die Frage auf, ob dabei nicht der *intellectus fidei* außer Acht gelassen wird. Der Mensch ist nicht nur Erfahrung, Sensibilität, Erleben, Vorstellungskraft, sondern auch „Verstand, der nach Glauben sucht, und Glaube, der nach Einsicht sucht", so ein Ausspruch Anselms von Canterbury. Führen die Positionen der Bewegung nicht zu einem absoluten Fideismus, inakzeptabel für die moderne wie auch die postmoderne Kultur?

Eine andere Frage, die in die gleiche Richtung geht, ist die nach der Bedeutung der Theologie als eigener Disziplin mit ihrem methodischen Nachdenken über den Glauben. Finden die Menschen, die sich religiösen Themen über den intellektuellen Weg annähern wollen und nach einer objektiven Vernunft inmitten der Pluralität unserer Zeit fragen, genug Beachtung?

Schließlich ist die Frage nach der Leitung der Gemeinschaften entscheidend. Aus Sicht der Kirchen, die die apostolische Sukzession als zentrales Unterscheidungskriterium bewahrt haben, ist die Debatte beigelegt. Doch führt nicht sogar schon die Tatsache, dass die Bewegung unterschiedliche Formen der Nachfolge Jesu anerkennt und einem jeden seinen Weg zuspricht, zu einer Fragmentierung der Kirche, die unvereinbar ist mit der Zusicherung der Kirche, eins zu sein? Betrachtet man das Phänomen als Ganzes, drängt sich der Eindruck auf, dass jede Gemeinschaft ihren eigenen Stil entdecken muss. Doch kann es dann noch allbekannte Kriterien christlichen Lebens und immerwährende Dimensionen geben, die trotz des beständigen Wandels verlässlich bestehen? Gehen die beständigen Neugründungen der Gemeinschaft, die zu Unterschieden in den gemeinschaftlichen Formen führen, nicht zu einer unverantwortlichen Fragmentierung des Leibes Christi über? Wo wird die Kirche heute als Einheit und verlässlicher Gesprächspartner in der Welt anerkannt?

[1] Eine erweiterte Version des vorliegenden Artikels findet sich auf Spanisch in der Zeitschrift *Iglesia Viva* (2009), Nr. 240, 111-118.

[2] Siehe z.B. www.nph.com/nphweb/html/pmol/emerging.htm;
www.youthspecialties.com/articles/topics/postmodernism/worship.php;
www.emergent-deutschland.de;
www.urbanpoets.org.

Aus dem Spanischen übersetzt von Miriam Leidinger

Überheblichkeit und Demut

Anmerkung zum gegenwärtigen Zustand der Kirche

Jon Sobrino

Der Kindesmissbrauch durch Priester innerhalb der katholischen Kirche hat für Aufsehen gesorgt - in erster Linie wegen der Tatsache als solcher und der Größenordnung des Problems. Und dann, als das Verhalten der Verantwortlichen in der Kirche zum Zeitpunkt der Taten bekannt wurde: Man reagierte verspätet und leichtfertig hinsichtlich der Bestrafung der Schuldigen, und vor allem rückte man die Opfer nicht in den Mittelpunkt. Nun, nachdem das Thema in den Medien ein starkes Echo erfuhr und zu einem guten Teil auch aus diesem Grund, werden einige Dinge korrigiert.

Zuerst weiß man nun besser, was in der Vergangenheit passiert ist und wie die Kirche darauf reagiert hat. Man versuchte den des Missbrauchs schuldigen Priestern spirituelle Hilfe (Exerzitien, Zeiten der Einkehr) und psychologische Behandlung zuteil werden zu lassen. Als Beschwerden laut wurden, griff man zu juridischen und finanziellen Maßnahmen. Es bleibt der Eindruck bestehen, dass man - abgesehen vom verständlichen Wunsch, dass die Skandale nicht an der Kirche haften bleiben mögen - den schuldigen Priestern helfen wollte, und das mit gutem Grund. Doch was aus heutiger Sicht am meisten ins Auge fällt, ist, dass bei all dem die Perspektive des Evangeliums nicht den zentralen Stellenwert hatte: nämlich auf die Opfer zu blicken und vor allem anderen zu deren Gunsten zu handeln.

Nun, da alles zu einem gewaltigen Ausbruch gekommen ist, reagierte die Hierarchie in unterschiedlicher und vielschichtiger Weise. Einige Angehörige der kirchlichen Hierarchie haben aufrichtig reagiert und um Vergebung gebeten; sie zeigten Mitleid gegenüber den Opfern und verurteilten die Täter. Andere haben zu spät und unzureichend reagiert. Und einige vermitteln den Eindruck, dass es ihnen letztlich darauf ankommt, dass die Kirche aus all dem unversehrt hervorgehe.

Benedikt XVI. hat schonungslose Erklärungen zu den Vorfällen abgegeben und Maßnahmen ergriffen, damit die darin verstrickten Mitglieder der kirchlichen Hierarchie ihrer Ämter entbunden werden. Und er hat auch die diesbezüglichen Bestimmungen des Kirchenrechts verschärft. Seine Reaktion im Fall Maciel war deutlich, wenn auch für manche unzureichend. Andererseits erinnern seine Kritiker daran, dass er viele Jahre hindurch von vielen Missbrauchsfällen eine detaillierte Kenntnis gehabt haben muss, denn die Glaubenskongregation war zwangsläufig damit befasst. Und sie fügen hinzu, dass man immer noch keine radikalen Veränderungen in der Kurie hinsichtlich des Umgangs mit denselben

oder in ihrer Schwere vergleichbaren Problemen erkennen könne, wie zum Beispiel mit den Finanzskandalen der jüngsten Vergangenheit oder den Beziehungen einiger Angehöriger der Hierarchie und der Kurie zur Welt des Großkapitals.
Über die konkreten Probleme hinaus stehen hier zwei Dinge auf dem Spiel: zuerst die Sünde und Heiligkeit der Kirche; dann die Demut und Überheblichkeit, ein Thema, das kaum zur Kenntnis genommen wird.
Bevor ich fortfahre, möchte ich zwei Dinge klarstellen: 1. In der Kirche gibt es Heiligkeit und Demut, doch wir richten unsere Aufmerksamkeit auf die Sünde und die Überheblichkeit, da diese Probleme von höchster Aktualität sind, die dringend behandelt werden müssen. 2. Wir sind zwar alle Kirche und nicht nur die Priester und die Angehörigen der Hierarchie, doch das aktuelle Übel - als solches beklagt es Benedikt XVI. - betrifft viel direkter die Priester und die Bischöfe. Deshalb konzentrieren wir uns auf diese beiden Stände.

I. Mangel an Aufrichtigkeit: Die Kirche angesichts ihrer Sünde

Von Anfang an gibt es die Sünde in der Kirche, was Lukas nicht verschwiegen hat. Von Ambrosius wurde der Ausdruck geprägt: *Ecclesia casta meretrix.* Diese Worte werden immer wieder gesprochen, manchmal gewohnheitsmäßig und manchmal ernsthaft, was darauf hindeutet, dass sie - was auch immer ihre ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mag - den Finger in eine Wunde legen. Dass die Kirche *casta,* also heilig [wörtlich: keusch; Anm. d. Ü.] ist, gilt als selbstverständlich. Doch anzuerkennen, dass sie auch *meretrix,* Sünderin [wörtlich: Dirne; Anm. d. Ü.] ist, ist nur in einem schöpferischen Akt des Geistes möglich. Doch es ist nicht leicht, daran festzuhalten, und man kann dies auf vielfache Weise verdunkeln und verwässern.
Eine Möglichkeit besteht darin, dass man von den Sünden der *Sünder* innerhalb der Kirche spricht, ohne dass dies die *Kirche* als solche betrifft. Doch wenn man nicht ernst nimmt, dass *die Kirche selbst eine Sünderin* ist, dann wird man darauf beharren, dass es Getaufte, oder in Bezug auf unser Thema Priester und Bischöfe gibt, die die Kirche „beflecken". Doch das allein veranlasst die Kirche noch nicht zur Gewissenserforschung hinsichtlich ihrer Sündhaftigkeit und wird auch nicht zum Umkehrruf, der auch ihrer umfassenden und strukturellen Wirklichkeit gälte. Stattdessen gerät dies regelmäßig zur Selbstverteidigung, denn das, was man am wirkungsvollsten verhindern will, ist, dass der Ruf *der Kirche als solcher* leidet.
In diesem Zusammenhang ist es wichtig, an Karl Rahner zu erinnern. Er verwies beharrlich darauf, dass die *Kirche* eine Sünderin ist - und nicht nur ihre Glieder, ebenso wie die Kirche heilig ist - und nicht nur ihre Glieder. Und er bestand darauf, dass - entsprechend dem *simul iustus et peccator* - die *heilige* Kirche nicht von der *sündigen* Kirche getrennt werde. Auf diese Weise ist es m.E. schwieriger, in die Überheblichkeit abzugleiten; wir werden darauf zurückkommen. Und es ist

leichter, in einem realistischen Sinne zu verstehen, worin die Heiligkeit besteht, da es hierfür immer hilfreich ist, deren Gegenteil zu kennen. Eine heilige Kirche ist auch eine Kirche, die gegen ihre eigene Sünde ankämpft.

Wenn man den Ausdruck *casta meretrix* nicht in diesem Sinne auffasst, dann wird man des Grundproblems nicht in seiner Tiefe ansichtig. In Bezug auf die Missbrauchsfälle besteht dies darin, die *Kinder* im Blick zu haben, die zu *Opfern* geworden sind. Diese ernst zu nehmen bedeutet, sich die Frage zu stellen, ob die Opfer im Zentrum der Sorge der Kirche standen, stehen und in Zukunft stehen werden - einer Kirche, die das größte Gebot erfüllen will, das Gebot nämlich, eine *Kirche des barmherzigen Samariters* zu sein. In diesem Falle wäre sie es trotz der Tatsache, dass sie auch zu den Räubern und zu denen gehört, die den Verletzten am Wegrand liegen lassen. Und es bedeutet, sich daran zu erinnern, dass es viele andere Opfer von Angehörigen der Kirche und kirchlichen Strukturen gegeben hat: die Opfer der Inquisition in der Vergangenheit und die Opfer des Männlichkeitswahns und des Kyriozentrismus heute, die innerhalb der Kirche für die Herabsetzung der Frau und Ungerechtigkeit ihr gegenüber sorgen.

Aus dieser Perspektive darf man sich über die Reaktionen auf den Missbrauch durch Kleriker auch nicht wundern. Man muss diese Reaktionen sorgfältig analysieren, aber man darf sich - ob nun ehrlich oder in heuchlerischer Manier - auch nicht darüber wundern, dass sie so explosionsartig ausgefallen sind. Die Opfer, die nun schon erwachsen sind, tragen viel Schmerz in sich, und dazu kommt noch die Empörung der Angehörigen, die sich hintergangen fühlen, da sie ihre Kinder der Kirche anvertraut haben. Und man darf nicht vergessen, dass der Missbrauch und die Überheblichkeit, die vom Heiligen ausgehen, an sehr tiefe Schichten rühren.

Einige zeigen Verständnis und Noblesse, ja sogar Liebe, wenn sie die Kirche angreifen. Andere mögen aus unterschiedlichen und in sich komplexen Gründen übertreiben. Manchmal tun sie dies, um das Morbide und die öffentliche und mediale Aufmerksamkeit weiter zu schüren, die sich bei allem einstellt, was mit Sex und Religion zu tun hat. In anderen Fällen geschieht dies aus egoistischeren und sogar heuchlerischen Gründen: um zu versuchen, die Bischöfe und den Papst als untauglich hinzustellen, ihnen den guten Ruf zu rauben, damit sie wichtige Dinge nicht ernst nehmen müssen, wie etwa Medellín, die Lehrschreiben der Bischöfe der USA in den Achtzigerjahren über die kapitalistische Wirtschaft und die Aufrüstung ... Der Versuch, das öffentliche Ansehen herabzuwürdigen, fand zum Beispiel statt, als die Enzyklika *Populorum progressio* von Papst Paul VI. veröffentlicht wurde. Der damalige Kontext war jedoch ein anderer als heute.

Es sei mir hier ein Einschub gestattet: So sehr die Kritik auch am Platz ist, ist es dennoch nicht richtig, die Kirche zum Sündenbock für die Übergriffe auf Kinder zu machen. Dabei lässt man nämlich tatsächlich viele andere Personen und Institutionen außer Acht, die für sexuellen Missbrauch verantwortlich sind: in den Familien, in nichtkirchlichen Erziehungseinrichtungen ... man kann nur hoffen, dass die aktuelle Empörung, die sich auf die Grenzen der Kirche beschränkt, zu einer allgemeinen Empörung gegen jede Art von Übergriffen

gegenüber Kindern wird: gegen den Missbrauch der Kinder als Soldaten, als Arbeitssklaven, gegen den Missbrauch der Kinder, die im Kongo Coltan abbauen, der Kinder, die unterernährt sind und hungern (Jean Ziegler zufolge stirbt alle fünf Sekunden ein Kind an Hunger, und er fügt hinzu, es wird *ermordet*, denn dieses Problem könnte leicht gelöst werden), der Kinder, die eine schlechte oder miserable Ausbildung erhalten ...

Wir kehren zum Thema Kindesmissbrauch und Kirche zurück, aber ohne dabei jede andere Art von Übergriffen auf Kinder zu vergessen und ohne die demokratischen und die anderen Gesellschaften zu vergessen, die dieser Übergriffe schuldig sind. Wir sagen dies im Namen der Opfer.

II. Mangel an Demut: Die Kirche angesichts der Überheblichkeit

Die Sünde der Kirche liegt klar zutage. Doch darüber hinaus gibt es in der Kirche noch eine Art Anmaßung, Überlegenheitsgefühl gegenüber allen anderen. Dies ist die Überheblichkeit oder Arroganz.

Sie kommt darin zum Ausdruck, dass man Wahrheit und Lüge nicht ernst nimmt und sie nicht aufrichtig und ernsthaft analysiert. Allzu leichtfertig sieht man über das imperiale Gehabe eines Gregor VII. oder Innozenz III., über die Schrecken der Inquisition, die Segnung der Eroberung Lateinamerikas und der Versklavung Afrikas, den Syllabus Pius' IX., die Verurteilung der Aufklärung, der Demokratie, des Sozialismus hinweg ... Selbst dann, wenn man sich zur Anerkennung der eigenen Sünde oder des eigenen Irrtums durchringt, kommt regelmäßig die Überheblichkeit zum Vorschein. Galileo wird „rehabilitiert", als ob mit seiner Verurteilung nichts Schlimmes vorgefallen wäre. Man vermittelt sogar so etwas wie eine Aura der Großherzigkeit der Kirche. Manchmal behaupten Sprecher des Vatikans, ohne beschämt zu verstummen, Dinge, die mit der Wahrheit sehr wenig zu tun haben: „Die Kirche war immer schon gegen die Gewalt", auch wenn dies in guter Absicht gesagt wurde, nämlich um glaubwürdig die Gewalt Israels gegen die Palästinenser verurteilen zu können. Und es liegt auch eine gewisse Überheblichkeit darin, wenn die Kirche auf eine solche Weise um Vergebung bittet, dass die Kirche als diejenige dasteht, die dies am besten tut. Diese Überheblichkeit reicht weit über die Entscheidungen und das Verhalten

Jon Sobrino SJ, geb. 1938 in Barcelona, ist Professor der Theologie und Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in San Salvador. Veröffentlichungen u.a.: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung (als Hg. zusammen mit I. Ellacuría, Luzern 1995); Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (Würzburg 2007); Christologie der Befreiung (Ostfildern 2008); Der Glaube an Jesus Christus (Ostfildern 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt (zusammen mit Miguel Cavada): „Die Predigten von Bischof Romero – dreißig Jahre nach seinem Märtyrertod" in Heft 2/2010. Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01) 168, San Salvador, El Salvador; E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

von einzelnen Personen hinaus. Es ist eine Art ekklesiales, hierarchisches, kuriales Existenzial, das zur zweiten Natur geworden ist und die Kirche in ihrer Struktur bestimmt. Historisch gesehen ist diese Art von Arroganz viele Jahrhunderte wirksam, und letztlich ist ihr Fundament das Heilige. Aus beiden Gründen ist sie schwer auszurotten.

Sie kommt darin zum Ausdruck, dass die Kirche zu verstehen gibt, dass sie letztlich „immer recht hat" oder „eher recht hat als andere". Wenn sie um Vergebung bittet, dann tut sie dies besser als andere. Und dazu kommt noch die „Feierlichkeit", die Tendenz, alles, was die Kirche tut oder sagt, mit einer Feierlichkeit zu umgeben, auch wenn es dabei darum geht, Demut und Einfachheit zu predigen. Abgesehen von der Unfehlbarkeit in Fragen der Lehre meint sie das Vorrecht der Unangreifbarkeit zu genießen. Deshalb ist sie über die Maßen überrascht, wenn sie kritisiert wird, auch wenn dies aus guten Gründen und in Liebe geschieht.

Zusammengefasst kann man sagen: Die Kirche scheint sich selbst als Trägerin einer letzten Wirklichkeit zu verstehen, die niemand sonst besitzt und die außer für sie für niemanden sonst erreichbar ist. Sie meint in der Tat, dies sei sie durch Auserwählung, und daraus leite sich ihre Überlegenheit über alle anderen ab. Die Exegeten des Alten Testaments haben das Bewusstsein des Auserwähltseins entmythologisiert und machen uns darauf aufmerksam, dass Israel keine Vorrechte genießt: „Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr Israeliten? [...] Wohl habe ich Israel aus Ägypten heraufgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir." (Am 9,7) Und im Neuen Testament wird die Einbildung, Vorrechte zu besitzen, radikal zunichte gemacht. Dies ist zum Beispiel beim Gleichnis vom Barmherzigen Samariter der Fall. Und die Gerichtsrede in Mt 25 stellt die Behauptung auf: „Dort war ich, und wer mich dort nicht gefunden hat, der hat mich überhaupt nicht gefunden." Das *Wo* für die Anbetung ist weder Garizim noch Jerusalem, es wird durch ein *Wie* ersetzt: „im Geist und in der Wahrheit".

All das ist hinlänglich bekannt, auch innerhalb der Kirche. Doch das Bewusstsein der Überlegenheit, der *offensichtlichen Bestimmung* sowohl in Bezug auf das, was die Kirche anderen gegenüber tun muss - ihre Sendung -, als auch in Bezug auf das, was ihr andere schulden - der gebührende Respekt gegenüber einer höheren Wirklichkeit -, bleibt bestehen. Das erzeugt das, was wir ein Existenzial genannt haben, d.h. eine dauerhafte Seinsweise, ob man sich ihrer bewusst ist oder nicht.

Ich glaube, dass die Wurzeln sowohl der Sünde als auch der Überheblichkeit der Kirche letztlich in der Macht liegen, und das umso mehr, als es sich um eine heilige Macht handelt ... Daran erinnert Leonardo Boff.[1] Die Institution Kirche erhält sich selbst durch zwei Formen der Macht: eine weltliche, organisatorische, juridische und hierarchische, die sie vom Römischen Reich als Erbe übernommen hat; und eine spirituelle, deren Grundlage die politische Theologie ist, wie sie Augustinus im *Gottesstaat* entwickelt, mit dem er die Institution Kirche identifiziert. In ihrer konkreten Gestalt ist das, was zählt, nicht so sehr das Evangelium oder der Glaube, sondern es sind diese Formen der Macht, die als eine einzige

„heilige Gewalt" (*potestas sacra*) betrachtet werden, als ein Ausdruck der Fülle (*plenitudo potestatis*) nach römisch-imperialer Art der absoluten Monarchie. Wie der Kaiser, so hat auch der Papst alle Macht inne: „die ordentliche, höchste, volle, unmittelbare und allgemeine" (CIC, can. 331).

III. Die „bekehrte" und heilige Kirche

Es gibt die heilige Kirche, welche die Heiligkeit des Barmherzigen Samariters, des Märtyrers, des Gottesknechts auszeichnet. Und Gott allein weiß um ihre Größe. Nun, in einem Kontext der Sünde und der Überheblichkeit, richten wir unseren Blick auf eine Kirche, die genau insofern heilig ist, als sie sich „bekehrt" hat. Deshalb führen wir hier ohne weiteren Kommentar vier Zitate an; drei davon stammen von Bischöfen, die sich angesichts der Sünde und Sündhaftigkeit nicht nur persönlich gut verhalten haben, sondern auch den Mut hatten, über die Kirche in Aufrichtigkeit und Demut zu sprechen und entsprechend zu handeln. In diesem Sinne behaupten wir, dass sie eine „bekehrte" Kirche zukunftsweisend dargestellt haben.

Bischof Romero kritisierte eine Kirche, die für die Ungerechtigkeit mitverantwortlich war. Die Kirche orientierte sich an „einigen wirtschaftlichen Interessen, denen sie bedauerlicherweise gefügig war, doch es war eine Sünde der Kirche, dass sie in die Irre gegangen ist und die Wahrheit nicht gesagt hat, als sie sie sagen musste" (Homilie vom 31. Dezember 1978).

Bischof Leonidas Proaño bekannte im Jahr 1988 auf dem Sterbebett etwas, das ihn stark beunruhigte: „Nidia, mir geht ein Gedanke durch den Kopf, es überkommt mich der Gedanke, dass die Kirche die alleinige Verantwortliche für die Situation der Unterdrückung der indigenen Völker ist [...] Welch ein Schmerz! Und ich trage dieses Last der Jahrhunderte auf meinen Schultern. Welch ein Schmerz! Welch ein Schmerz!"

Álvaro Ramazzini, der Bischof von San Marcos in Guatemala, sagte am 24. März 2010, am 30. Todestag von Bischof Romero: „Ich glaube, dass die katholische Kirche niemals genug tun wird, um für all die Missbrauchsfälle an Kindern um Vergebung zu bitten. Das ist ein sehr schweres Erbe, das die Kirche nur wiedergutmachen und heilen können wird, wenn sie nicht nur um Vergebung bittet, sondern nach anderen Wegen sucht, um sicherzustellen, dass wir uns wirklich in einem Prozess der Umkehr und in einem Prozess befinden, in dem die Gerechtigkeit die Oberhand gewinnen muss."

Pater José Maria Díaz Alegría starb am 25. Juni 2010 im Alter von 98 Jahren. Bis zum Schluss blieb er ein Mann Gottes und ein Mann der Kirche. Vor einigen Monaten hat er Freunden ein informelles Interview gewährt, das er mit folgenden Worten beschloss: „Letztlich glaube ich, dass die katholische Kirche insgesamt Jesus verraten hat. Diese Kirche ist nicht das, was Jesus wollte, sondern das, was im Lauf der Geschichte die Mächtigen der Welt wollten. Dies sind die Gedanken, die mir jetzt durch den Kopf gehen, da ich taub und halb blind bin und den Tod in starker Hoffnung und mit viel Humor erwarte."

Die Aufrichtigkeit und die Demut kommen für gewöhnlich nicht in so starken Worten zum Ausdruck, aber zuweilen können sie dies. Inmitten der Aufregung über den Kindesmissbrauch sagte jemand, das, was die Kirche nun tun müsse, sei einfach „das Haupt zu senken". Wenn dies ernsthaft geschieht, dann sagt es mehr als tausend Worte.

Diese Geste verhilft nach innen zur Umkehr und zu dem, was die Kirche zum Sakrament der Versöhnung hinführt: zum „im Herzen empfundenen Schmerz", zum „Bekenntnis durch den Mund", zum „Vorschlag zur Wiedergutmachtung", zur „Erfüllung der Buße". Nach außen stärkt diese Geste die Sendung der Kirche. Man darf nicht vergessen, dass Bischof Romero nicht nur ein Prophet, sondern ein „Verteidiger der Unterdrückten" war. Und Bischof Proaño war nicht nur Hirte, sondern „Verteidiger der Indios".

Die vier zitierten Beispiele zeigen, dass die Kirche die *casta Ecclesia,* die heilige Kirche der Apostel und Märtyrer genau dann ist, wenn sie anerkennt, dass sie *meretrix,* die sündige Kirche ist.

[1] Leonardo Boff, *Dónde esta la verdadera crisis de la Iglesia,* in: Adital, 12. Juli 2010 [vgl. auch: Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht,* Gütersloh 2009; Anm. d. Übers.]

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

Gott als Provokation

Gregor Maria Hoff: Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Regensburg: Pustet 2009, 181 S., € 9,90
Matthias Wörther: Kein Gott nirgends? Neuer Atheismus und alter Glaube. Orientierungen, Würzburg: Echter, 2008, 152 S., € 12,00
Herwig Büchele: Gott finden. Christliche Positionen versus atheistische Lebensentwürfe, Regensburg: Pustet 2009, 132 S., € 9,50

Auf dem Cover von *Die neuen Atheismen* die Abbildung einer Menge von Kreuzen, wie auf einem Müllhaufen durcheinandergeworfen: Hat der christliche Glaube abgewirtschaftet? Oder sieht man hier eher das Foto von einem Ramschtisch im Devotionalienladen, als Symbol für die Beliebigkeit religiöser Angebote, für den Ausverkauf von Spiritualität? Und steht dabei wirklich das Christentum auf dem Spiel oder nicht vielmehr seine Depotenzierung als kommerzialisiertes Massenprodukt, als veräußerlichter Volksglaube? In jedem Fall hält dieses Buch, was Titel und Abbildung versprechen: Gregor Maria Hoff, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, bietet eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem „neuen Atheismus", welche dieses Phänomen in seiner Vieldeutigkeit wahrnimmt und sich der Auseinandersetzung stellt.
In einer sprachlich außerordentlich dichten Weise, die allein schon um der zahlreichen treffenden Formulierungen willen das Lesen zum herausfordernden Genuss macht, führt der Autor in die aktuelle Atheismus-Diskussion ein. Dabei entspricht der Text wissenschaftlichen Ansprüchen und geht somit in Bezug auf Zielgruppe und Niveau über die Reihe „topos taschenbücher" hinaus. Das Buch ist keine leichte Lektüre und verlangt von seinen LeserInnen ein hohes Maß an Konzentration - dafür werden sie mit breit angelegten Informationen und inspirierenden Deutungen belohnt. Das Hauptanliegen dieses Buches, in immer neuen

Varianten entfaltet, besteht darin, sich angesichts der Angriffe des neuen Atheismus nicht auf Defensivpositionen zurückzuziehen, sondern - wie im Untertitel formuliert - diese als „notwendige Provokation" fruchtbar zu machen. Dabei geht der Autor durchaus selbstbewusst mit den Kritikern des Christentums um und weist unhaltbare Vorwürfe deutlich zurück (z.B. in seiner Reaktion auf Sam Harris, 72-78). In sensibler Weise spürt Hoff verschiedenen Linien der Kritik nach und lässt sich auf sie ein. Übersichtlich strukturiert bietet das Buch zunächst einen Durchgang durch Manifestationen des Atheismus in der zeitgenössischen Literatur (anhand der Beispiele Paul Auster, Ian McEwan, Philip Roth und Cormac McCarthy), sodann einen Überblick über naturwissenschaftlich fundierte Atheismen (Richard Dawkins', Pascal Boyers und Daniel Dennetts) sowie über den philosophisch begründeten Atheismus (Sam Harris, Christopher Hitchens, Peter Sloderdijk und Ulrich Beck).

Erst nach dieser Grundlegung wendet sich Hoff im 5. Kapitel dem eigentlichen Thema, nämlich der Auseinandersetzung mit den *neuen* Atheismen zu. Publikumswirksame Bestseller wie Dawkins gehören für ihn *nicht* dazu, weil sie den klassischen Argumenten aus dem 19. und 20. Jahrhundert nichts substantiell Neues hinzufügen, auch wenn sie lautstark diesen Anspruch erheben. Dagegen zählen für Hoff zu den Vertretern des neuen Atheismus Autoren wie Slavoj Žižek, Giorgio Agamben oder Alain Badiou, die bislang weniger Breitenwirkung entfaltet haben. Was ist das Neue an ihrem Atheismus? „Die atheistische Perspektive setzt sich nun in der veränderten Anordnung der Gedanken durch. Sie verlangt keinen emphatischen Abschied mehr. Man nimmt ganz einfach, was man gebrauchen kann. Mit dem besonderen Respekt für etwas, an das man einmal glauben konnte, das heute aber nicht mehr recht zu überzeugen vermag." (113) Es geht also nicht um eine frontale Gegnerschaft im Verhältnis zum Christentum, sondern um eine selektive Aneignung, die freilich selbstbewusst und autonom vollzogen wird. Dies ermöglicht der Theologie, ihrerseits mit Vertretern dieses Atheismus konstruktiv ins Gespräch zu kommen und ihre Einsprüche als „notwendige Provokationen" aufzugreifen.

Worin der konstruktive Wert dieser Provokationen für den christlichen Glauben besteht, erläutert Hoff in seinem Schlusskapitel unter dem Titel „Theologische Konsequenzen - notwendige Umstellungen". Die Theologie kann durch ihre atheistische Bestreitung zu der Einsicht gelangen, dass sie auf die entscheidenden Menschheitsfragen (allen voran die Theodizeefrage) keine allgemein überzeugenden Antworten geben kann - aber da auch die atheistischen Erklärungsmodelle keine Beweiskraft besitzen, wächst dem Glauben die Aufgabe zu, diese Fragen *offen zu halten:* „Theologie bewahrt Unabgegoltenes." (157) Der Atheismus hat nach Hoff die Funktion, als religionspolitisches Korrektiv zu wirken und die Welt in ihrer Diesseitigkeit und Gewalttätigkeit anzuerkennen (153). Darüber hinaus verlangt die atheistische Herausforderung, „die Rede von Gott so umzustellen, dass ihre Gefahr sichtbar wird: Gott als eine *gegebene Größe* zu nehmen." (154) Wenn wir als Christen von Gott zeitgemäß sprechen wollen, dann sollte Gott nicht als Antwort und als schlechthin Gegebenes erscheinen, sondern als

Provokation. „Die multiplen Gottessprachen auch der Bestreitung und des Zweifels ziehen notwendige Relativierungen des Glaubens ein. Er darf sich seiner selbst nie in der Weise sicher sein, dass er nur die eigene Perspektive zulässt." (158) Hoff leistet in diesem ausgesprochen lesenswerten Buch der Theologie den Dienst, sie für die Berechtigung atheistischer Einwände zu sensibilisieren und dadurch dialogfähig zu machen - mit jener neuen Form des Atheismus, die selbst den Dialog mit den Religionen aufnimmt.

Matthias Wörther, Leiter der kirchlichen Fachstelle für Medien und Kommunikation in München, hat sein Buch *Kein Gott nirgends?*, wie er selbst im Vorwort schreibt, aus „Verärgerung" geschrieben. Verärgerung über das selbstbewusste und feindselige Auftreten des „neuen Atheismus", welches bisweilen durch die Substanz seiner Argumente kaum gedeckt ist. „Bin ich denn nur dumm?", hat sich der Autor gefragt, nachdem er offenkundig nicht zu den „brights" dazugehört - und dieses Buch geschrieben als Selbstvergewisserung über den eigenen christlichen Glauben. Anders als Gregor Maria Hoff, der seine LeserInnen bewusst für den Dialog mit dem Atheismus öffnen möchte, verbleibt Wörther also im innerchristlichen Diskurs. Er beschränkt sich auf die Auseinandersetzung mit den medienwirksamen und streitbaren Vertretern des Atheismus: Christopher Hitchens, Richard Dawkins, Michel Onfray und Sam Harris sind die vier Autoren, mit denen er sich vornehmlich beschäftigt. Entstanden ist ein Buch, das Gläubige vermutlich in dem bestärken kann, was sie bereits glauben - einen Kritiker jedoch kaum überzeugen wird.

Wörther unterteilt seinen Text in drei Teile: Der erste Hauptteil unter der Überschrift „Erlebte Wirklichkeit - was uns gemeinsam ist" rekapituliert die banale Erkenntnis, dass Gläubige und Ungläubige in Bezug auf die Sinneswahrnehmungen, die sie machen, nicht voneinander getrennt, sondern durch gemeinsame Erfahrungen verbunden sind. Der zweite Abschnitt hat das Thema „Deutende Zugriffe - Wo die Meinungen auseinander laufen". Dort geht es darum, dass wir letztlich nicht die Wirklichkeit als solche erfassen können, sondern nur unsere eigene Interpretation - und gerade hier verläuft die Trennungslinie zwischen Atheismus und Christentum. Durch diese Darstellung scheint Wörther nahelegen zu wollen, dass christlicher und atheistischer Weltdeutung prinzipiell gleiche Rechte zustehen, insofern sie beide subjektiv sind: ein Argument, mit dem man es sich wohl zu einfach macht. Es ist so brüchig, dass es sich kaum dafür eignet, das Gewicht des christlichen Glaubens zu tragen. Wenn sich das Christentum ausgerechnet auf das Beliebigkeitsargument als letzte Bastion zurückzieht, dann drängt sich der Eindruck auf, als sei der Kampf um die Wahrheits- und Glaubensfrage endgültig verloren. Wörther selbst versucht dennoch, seinen dritten Hauptteil darauf aufzubauen. Er trägt den Titel „Handelnder Glaube - Wofür man sich entscheiden kann". Wenn Atheismus und Christentum erkenntnistheoretisch in einer Patt-Situation sind, weil keines von beiden objektive Gültigkeit zu begründen vermag, dann erscheint es als möglich, sich in dezisionistischer Weise für die Grundsätze des Christentums zu entscheiden. Deshalb verfällt der Text hier in den Tonfall einer Predigt: Affirmationen statt Argumenta-

tionen häufen sich, und spätestens hier wird ein kritisch eingestellter Leser wohl innerlich aussteigen. Dass man sich auch *gegen* das Christentum entscheiden kann, kommt nicht mehr in den Blick. Dennoch entspricht Wörther mit seinem Buch dem Anspruch, den er aufgestellt hat, da er ja eine *Selbst*vergewisserung des christlichen Glaubens bieten wollte. Ohne Zweifel: So *kann* man glauben - und dabei „bright" sein!

Noch mehr als Gregor Maria Hoff und Matthias Wörther verbleibt der Jesuit und emeritierte Professor Herwig Büchele mit seinem Buch *Gott finden* (das schon kurz nach seinem Erscheinen eine zweite Auflage erreicht hat) im Bereich des Innerchristlichen. Sein Inhalt ist Kontroverstheologie - so wie es der Untertitel deutlich herausstellt: „Christliche Positionen *versus* (rot hervorgehoben) atheistische Lebensentwürfe". Der Autor möchte mit seinem Beitrag „die Freude an der Botschaft Jesu vertiefen" (10) und versteht ihn als „bescheidene[n] Versuch, uns Christen zu ermutigen, unseren Glauben an die Botschaft vom Reiche Gottes in Freude und Hoffnung entschiedener zu leben" (15). Auch hier herrscht, ähnlich wie im Schlusskapitel von Wörther, der Stil einer Predigt vor. Inhaltlich ist das Buch von Büchele breit angelegt: Eine Vielzahl klassischer Autoren kommt in kurzen Skizzen zur Sprache, von Dostojewskij über Nietzsche, Marx, Sartre und Camus bis hin zu Martin Heidegger. Angesichts des geringen Umfangs des Buches hat diese Breite eine gewisse Oberflächlichkeit in der Darstellung zur Folge, zumal der Text durch mehrseitige Zitate gefüllt wird (was bei so bekannten Passagen wie Dostojewskijs Großinquisitor wohl kaum vonnöten gewesen wäre). Der „neue Atheismus" kommt nur durch einen seiner bekanntesten Vertreter, nämlich Richard Dawkins, zur Sprache. Wo die Herausforderungen des Atheismus tatsächlich bohrend sind, begegnet Büchele ihnen bisweilen in unzureichender Weise: sei es, indem er sie unbeantwortet stehen lässt, sei es durch bloße Affirmationen oder durch wenig hilfreiche Entgegnungen wie das Retorsionsargument. Insgesamt weist Büchele mit seinem Beitrag zur Auseinandersetzung mit dem Atheismus wohl kaum neue Wege, auch wenn sich das Buch in einem weiten Leserkreis Zustimmung erworben hat.

Jutta Koslowski

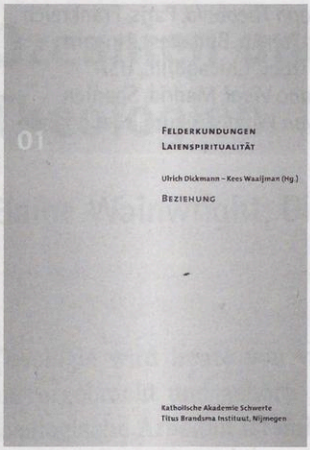
Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Felderkundungen Laienspiritualität

Beiträge der Katholischen Akademie Schwerte und des Titus Brandsma Instituut Nijmegen

Hg. von Ulrich Dickmann und Kees Waaijman

*Laien*spiritualität richtet sich vor allem auf jene Dimensionen spiritueller Erfahrung, in denen es gerade keine Spezialisten geben kann – weil sie ursprünglich (»primordial«) sind: mit dem Menschsein selbst gegeben. »Laienspiritualität« ist nicht aus spirituellen Formen institutionalisierter Religion ableitbar, eignet sich aber genauso wenig, in Frontstellung gebracht zu werden zur Spiritualität ordinierter Amtsträger. Diese Reihe widmet sich mit Beiträgen aus unterschiedlichen Disziplinen und Praxisbezügen einzelnen Bereichen innerhalb des noch zu vermessenden Feldes »Laienspiritualität«. Ein Suchprozess, der zu weiteren Reflexionen einladen will.



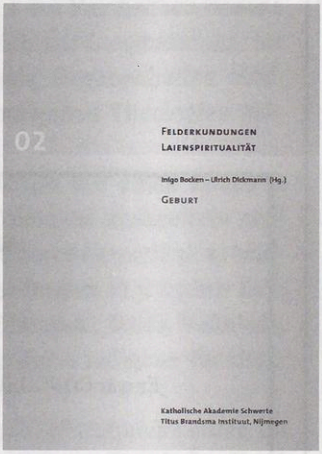
Bd. 1: **Beziehung**
Ulrich Dickmann – Kees Waaijman (Hg.)

ISBN 978-3-927382-63-3 – 150 S. – 12,50 €
© 2008 Katholische Akademie Schwerte

Inigo Bocken: Der »Laie« in der Tradition der Devotio moderna; *Kees Waaijman:* „Liebesflamme, in der Jahwe leuchtet"; *Thomas Knieps-Port le Roi:* Was Liebespaare zusammenhält; *Rianne Jongstra:* Wohnen in Dir; *Ulrich Dickmann:* Eros und Transzendenz; *Erika Helene Etminan:* Wenn »Ein Leib« zerbricht; *Inigo Bocken:* Freundschaft als Spiritualität; *Claus F. Lücker:* Initium des abrahamitischen Weges; *Ad de Keyzer:* Spirituelle Erwägungen über das Volk als liturgisch handelndes Subjekt

Bd. 2: **Geburt**
Inigo Bocken – Ulrich Dickmann (Hg.)

ISBN 978-3-927382-65-7 – 168 S. – 14,20 €
© 2010 Katholische Akademie Schwerte



Inigo Bocken: Michel de Certeau und die Laienspiritualität; *Kees Waaijman:* „Mein Mächtiger"; *Ulrich Dickmann:* Levinas' Deutung der primordialen Erfahrung von Gebürtigkeit; *Wolfgang Christian Schneider:* Die Geburt des Gottmenschen und der Weg des Logos im Weihnachtsbild des Petrus Christus; *Claus F. Lücker:* Hineingeboren ins Himmlische Jerusalem; *Ad de Keyzer:* Die liturgische Praxis des Singens als eine Art des Hörens; *Burkhard R. Knipping:* Die Kinder als Lehrmeister primordialer Spiritualität; *Rianne Jongstra:* Mutter werden: Schule des Loslassens

Zu beziehen über den Buchhandel. – Info: www.akademie-schwerte.de.

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 46. Jahrgang / Oktober 2010 · Heft 4

WISSENSCHAFTLICHES KOMITEE

Gregory Baum, Montreal/QC., Kanada
José Oscar Beozzo, São Paulo/SP, Brasilien
Wim Beuken, Louvain, Belgien
Leonardo Boff, Petrópolis, Brasilien
John Coleman, Los Angeles/CA., USA
Christian Duquoc, Lyon, Frankreich
Virgil Elizondo, San Antonio/TX., USA
Sean Freyne, Dublin, Irland
Claude Geffré, Paris, Frankreich
Norbert Greinacher, Tübingen, Deutschland
Gustavo Gutiérrez, Lima, Peru
Hermann Häring, Tübingen, Deutschland
Werner G. Jeanrond, Glasgow, Großbritannien
Jean-Pierre Jossua, Paris, Frankreich
Maureen Junker-Kenny, Dublin, Irland
François Kabasele Lumbala, Kinshasa, Dem. Rep. Kongo
Nicholas Lash, Cambridge, Großbritannien
Mary-John Mananzan, Manila, Philippinen
Alberto Melloni, Reggio Emilia, Italien
Norbert Mette, Münster, Deutschland
Dietmar Mieth, Tübingen, Deutschland
Jürgen Moltmann, Tübingen, Deutschland
Teresa Okure, Port Harcourt, Nigeria
Aloysius Pieris, Kelaniya/Colombo, Sri Lanka
David Power, Washington/D.C., USA
Giuseppe Ruggieri, Catania, Italien
Paul Schotsmans, Louvain, Belgien
Mary Shawn Copeland, Milwaukee/WN., USA
Janet Martin Soskice, Cambridge, Großbritannien
Elsa Tamez, San José, Costa Rica
Christoph Theobald, Paris, Frankreich
Miklós Tomka, Budapest, Ungarn
David Tracy, Chicago/Ill., USA
Marciano Vidal, Madrid, Spanien
Ellen van Wolde, Tilburg, Niederlande

Wir trauern um unseren Übersetzer und Freund

Franz Schmalz

1929-2010

Er war CONCILIUM seit vielen Jahren als regelmäßiger Übersetzer verbunden.
Wir gedenken seiner in großer Dankbarkeit.

Herausgeberinnen und Herausgeber von CONCILIUM
Matthias-Grünewald-Verlag

concilium

Zu diesem Heft

Ozeanien und die indigenen Theologien

Elaine Wainwright, Diego Irarrázaval und Dennis Gira

Theologie wird heute von vielen Stimmen und in unterschiedlichen Tonarten hervorgebracht und gehört. Die zentrale Bedeutung von *Land* für das indigene theologische Arbeiten ist dabei sicher nicht überraschend; diejenige von *Moana,* dem Ozean, dürfte hingegen herausfordernde neue Einsichten mit sich bringen.

Eine der Regionen unserer Welt, aus der neue theologische Stimmen zu hören sind, ist Ozeanien. Der Name bezeichnet heute das Gebiet des Pazifischen Ozeans (siehe die Karte in diesem Heft). Es besteht hauptsächlich aus Inselnationen, für die Land und Ozean gleichermaßen lebensbestimmende Gegebenheiten sind. Darum ist es nicht überraschend, dass diese auch die indigenen Theologien prägen, die aus dieser Region hervorgehen.

Dieses Heft beginnt mit einem Aufsatz von *Allan Davidson,* der einen knappen Blick darauf wirft, wie das Christentum sich über Ozeanien ausbreitete und Wurzeln schlug. Von *Philip Gibbs* stammt ein weiterer Überblicksartikel; er widmet sich dem Auftauchen indigener Theologien in dieser Region in jüngerer Zeit. Die sich daran anschließenden Aufsätze von Winston Halapua, Nasili Vaka'uta, Ilaitia Tuwere und Tui Cadigan stehen beispielhaft für diese indigene theologische Arbeit.

Dass der Ozean, *Moana,* im Werk von *Winston Halapua* im Mittelpunkt steht, ist augenfällig; tatsächlich nennt er seine Methode auch *Moana-Theologie. Nasili Vaka'uta* liest den biblischen Text aus der Perspektive von *Tu'a,* wie die gewöhnlichen Menschen in der Gesellschaft von Tonga genannt werden. Anhand

von Begriffen aus seinem eigenen Kontext entwickelt er sowohl eine Hermeneutik als auch eine Methodologie, in die er seinen Lesern und Leserinnen einen Einblick gibt. Zuletzt fügt er ein kurzes Beispiel dafür an, wie biblische Texte aus dieser Perspektive gelesen werden können. Aus der fidschianischen Einrichtung des Stammeshäuptlings und den ihm verliehenen Titeln bezieht *Ilaitia Tuwere* eine neue Sprache für seine Christologie. Der Ort, an dem er seine theologische Arbeit festmacht, ist *Na Were* oder der Garten, der im Mittelpunkt der fidschianischen Kultur und Mythologie steht. *Tui Cadigan* bringt indessen die Maori-Perspektive auf *Whenua* (Land) ein, die für indigenes Theologietreiben in Aotearoa/Neuseeland zentral ist.

Kafoa Solomone berichtet sodann von der ökumenischen Bewegung innerhalb Ozeaniens und analysiert deren Beitrag zum Entstehen der neuen Theologien in der Region. Dabei wirft er auch einen Blick auf die Schwierigkeiten, vor denen sie steht. *Ama'amalele Tofaeono* unternimmt eine kritische Analyse eines Dokuments, das aus dieser Bewegung heraus entstanden ist, nämlich der *Moana-Erklärung,* einer Stellungnahme der Versammlung pazifischer Kirchenvertreter zur Frage der Umsiedlung als direkter Konsequenz aus der mit dem Klimawandel einhergehenden Katastrophe. Daraus ergeben sich neue Einsichten für die Ausrichtung der Ökotheologie in der Region.

Den thematischen Schwerpunkt dieses Hefts abschließend, wirft *Nicanor Sarmiento Tupayupanqui* einen Blick auf jene indigenen Theologien, die unter den indigenen Völkern Mittel- und Südamerikas im Entstehen begriffen sind. Er analysiert zwei grundlegende Typen solchen Theologietreibens, die er und andere herausgearbeitet haben. Entsprechend seinem Kontext am Rande des Pazifiks deutet seine Arbeit auf den potentiellen Dialog hin, der in der Zukunft zwischen diesem Rand und dem Pazifischen Ozean und all seinen Völkern stattfinden könnte.

Die unermessliche Ausdehnung Ozeaniens, seine vielen Nationen und Regionen (Polynesien, Melanesien und Mikronesien) machen es unmöglich, alle indigenen Theologien von dort im begrenzten Rahmen dieses Hefts zu Wort kommen zu lassen. Die hier versammelten Aufsätze können auch deshalb nicht repräsentativ sein, weil sie aus ihrem ganz spezifischen Kontext und aus dem Gespräch mit anderen Theologinnen und Theologen hervorgegangen sind. In der vorliegenden Ausgabe von CONCILIUM fehlen Stimmen aus Mikronesien, und diejenigen aus Melanesien werden nur kurz durch den Autor einer anderen Region eingebracht. Genauso wenig gibt es hier eine Stimme aus Australien, und auch die Stimmen von Frauen sind unterrepräsentiert. Das bedeutet, dass noch viele, viele Stimmen, die zu den indigenen Theologien Ozeaniens beitragen, auf Gehör warten. Und vielleicht braucht es auch noch andere Übermittlungsprozesse als die der gedruckten Medien mit ihren engen Zeitrahmen und Abgabeterminen, wenn den vielfältigen Wegen und Ausdrucksformen der indigenen Theologien und Spiritualitäten Rechnung getragen werden soll.

Die gegenwärtige Situation weckt Erinnerungen an das Auftauchen der Befreiungstheologien in den 1960er und 1970er Jahren, insbesondere in Südafrika, in

Mittel- und Südamerika. Diese Theologien tragen der Armut der Völker unter der Herrschaft korrupter Regime Rechung, deshalb werden sie von einigen auch kontextuelle Theologien genannt. Aus dem kritischen Engagement innerhalb ihres Kontexts stellen Befreiungstheologinnen und -theologen Bezüge zu biblischen und theologischen Traditionen her. Daraus entstehen neue Theologien, oder man könnte auch sagen, dass die Tradition auf neue und befreiende Weise interpretiert wird mit Blick auf diejenigen, die unter Armut und Unterdrückung zu leiden haben.

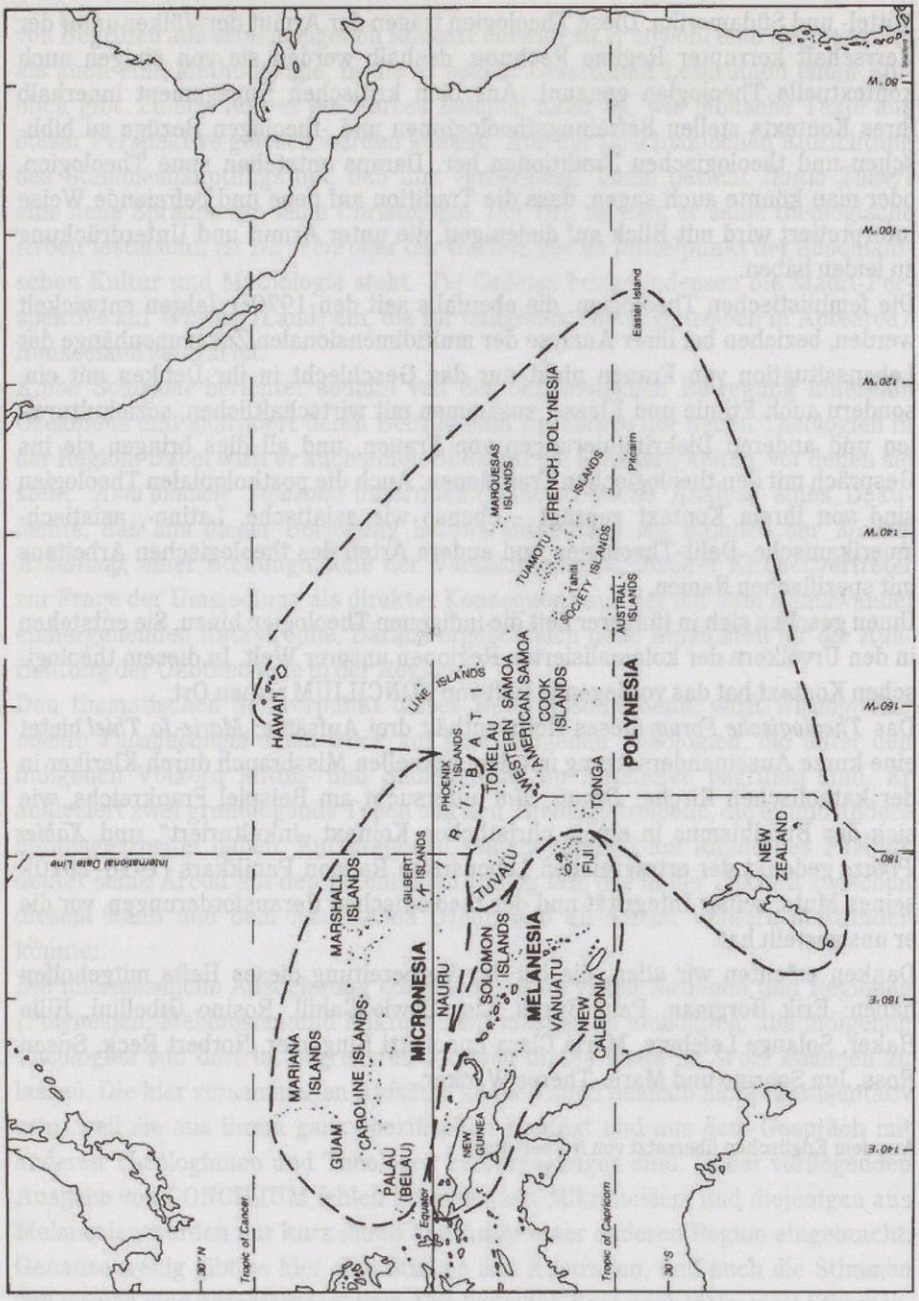
Die feministischen Theologien, die ebenfalls seit den 1970er Jahren entwickelt werden, beziehen bei ihrer Analyse der multidimensionalen Zusammenhänge der Lebenssituation von Frauen nicht nur das Geschlecht in ihr Denken mit ein, sondern auch Ethnie und Klasse, zusammen mit wirtschaftlichen, soziokulturellen und anderen Diskriminierungen von Frauen, und all dies bringen sie ins Gespräch mit den theologischen Traditionen. Auch die postkolonialen Theologien sind von ihrem Kontext geprägt - ebenso wie asiatische, Latino-, asiatisch-amerikanische, Dalit-Theologien und andere Arten des theologischen Arbeitens mit spezifischen Namen.

Ihnen gesellen sich in jüngerer Zeit die indigenen Theologien hinzu. Sie entstehen in den Urvölkern der kolonialisierten Regionen unserer Welt. In diesem theologischen Kontext hat das vorliegende Heft von CONCILIUM seinen Ort.

Das *Theologische Forum* dieses Hefts enthält drei Aufsätze: *Marie-Jo Thiel* bietet eine kurze Auseinandersetzung mit dem sexuellen Missbrauch durch Kleriker in der katholischen Kirche; *Dennis Gira* untersucht am Beispiel Frankreichs, wie sich der Buddhismus in einem christlichen Kontext „inkulturiert", und *Xabier Pikaza* gedenkt der ertragreichen Lebensreise Raimon Panikkars (1918-2010), seines Muts, seiner Integrität und der theologischen Herausforderungen, vor die er uns gestellt hat.

Danken möchten wir allen, die bei der Vorbereitung dieses Hefts mitgeholfen haben: Erik Borgman, Paul Burns, Lisa Sowle Cahill, Rosino Gibellini, Hille Haker, Solange Lefebvre, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Norbert Reck, Susan Ross, Jon Sobrino und Marie-Theres Wacker.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck



Karte von Tony Shatford, in: Ian Campbell, *A History of the Pacific Islands*, Christchurch: Canterbury University Press, 1992.

concilium

Thema: Ozeanien und die indigenen Theologien

Eine Landkarte des Christentums und seiner Ausbreitung in Ozeanien

Allan K. Davidson

Die Besiedlung der Inseln in der Weite des Ozeans, der sich von Asien nach Nord- und Südamerika und von Alaska bis zur Antarktis erstreckt, hat sich über viele Jahrhunderte hingezogen. Die als Melanesien (die schwarzen Inseln) bezeichneten Inseln im Südwesten mit Neuguinea als der größten wurden in einem Zeitraum von 40.000 Jahren von diversen Völkern besetzt, die viele verschiedene Sprachen sprachen. Die als Polynesien (die vielen Inseln) bekannte zentrale und südöstliche Region wurde innerhalb der letzten dreitausend Jahre besiedelt und ist in kultureller und sprachlicher Hinsicht deutlich homogener. Die nordwestlichen Inseln (Mikronesien - die kleinen Inseln) werden im vorliegenden Überblick nicht berücksichtigt.

Vom 16. Jahrhundert an waren es die europäischen Seeleute, die auf ihren Reisen den riesigen Ozean und die Vielzahl der Inseln in dem von Ferdinand Magellan so genannten „Mar Pacifico" nach und nach kartographierten. 1567 stach die Expedition Alvaro de Mendañas von Peru aus in See und verband die Ziele der Bekehrung und Eroberung mit der Suche nach dem biblischen Ophir, der Quelle von König Salomos Gold. An Orten, die danach Namen wie Santa Ana, Santa Ysabel, San Cristobal und Salomon-Inseln trugen, kam man kurz mit den Inselbewohnern in Berührung. Diese Expeditionen und die folgenden - die von Mendaña und

Queirós 1595 und Queirós' vom Papst unterstützte Expedition im Jahr 1606 - brachten Franziskaner ins Land. Doch die 1606 gegründete Siedlung auf Espiritu Santo (Neue Hebriden - das heutige Vanuatu) wurde aufgegeben, und das Christentum übte keinen nachhaltigen Einfluss aus. Erst im 19. Jahrhundert wurden die christlichen Missionierungsversuche im Südpazifik wiederaufgenommen.

I. Protestanten in Polynesien

Die Kartierung des Pazifiks gipfelte in den von James Cook angeführten Expeditionen 1768-1771, 1772-1775 und 1776-1780. Das neu erwachte Interesse für die pazifischen Inseln und ihre Bewohner fiel zeitlich mit dem Aufkommen der britischen evangelikalen Missionsbewegung zusammen, die sich für die Missionierung der gesamten Welt verantwortlich fühlte.

Die nicht-konfessionelle Londoner Missionsgesellschaft (*London Missionary Society* - LMS) wurde 1795 gegründet und wählte den Pazifik als ihr erstes missionarisches Arbeitsfeld. 1797 kamen 26 Laien mit handwerklichen Berufen und vier geweihte Kleriker nach Tonga, Tahiti und auf die Marquesas und versuchten die Menschen zu „zivilisieren", indem sie gemeinsam mit der christlichen Lehre auch europäische Arbeitstechniken einführten. Die Missionen auf Tonga und den Marquesas wurden rasch aufgegeben, und viele der Missionare auf Tahiti zogen sich nach Australien zurück. Die wenigen verbleibenden Missionare hatten ihre liebe Not mit den Rivalitäten zwischen den örtlichen Stämmen.

Das heikle Bündnis mit Häuptling Pomaré II., der zum Beschützer der Missionare wurde, veränderte sich mit der Zeit, als er gegen seine Feinde um die Vorherrschaft kämpfte und an seinem eigenen „Oro"-Kult zu zweifeln begann.[1] Das wachsende indigene Interesse am Christentum brachte die *Bure Atua,* die „Beter zu Gott", hervor und manifestierte sich in der Zerstörung traditioneller religiöser Symbole. Als Pomaré 1815 in Fei Pi über seine Feinde siegte, festigte sich seine Vormachtstellung, und es zeichnete sich eine allgemeine Tendenz ab, den Sonntag zu halten und den 1818 von den Missionaren eingeführten Gesetzeskodex zu akzeptieren. Die Alphabetisierung und der durch Henry Notts Übersetzungsarbeit ermöglichte Zugang zu den christlichen Schriften wurden zu einer treibenden Kraft und ließen die Menschen nicht nur nach der christlichen Botschaft, sondern auch nach Bildung streben, die als neue Quelle für *Mana* - Ansehen und religiöse Autorität - betrachtet wurde.

Die Christianisierung Tahitis erfolgte nach einem Muster, das sich auf vielen der polynesischen Inseln wiederholte: anfänglicher Widerstand gegen die Botschaft der Missionare, ein Kräftemessen mit den alten Religionen, die maßgebliche Rolle der Häuptlinge, der Einfluss der Alphabetisierung als einer neuen Quelle von Autorität, eine indigene Reaktion und Akzeptanz des Christentums, die die Missionare zuweilen schlichtweg überrollte, und der Versuch, die protestantisch-evangelikalen Moralvorstellungen durchzusetzen. Bekehrungen waren häufig ein Gruppenphänomen, was dem hohen Stellenwert widersprach, den die Missionare

der individuellen Erfahrung beimaßen. Dadurch, dass die Missionare sich der Volkssprache bedienten, war gewährleistet, dass das Christentum innerhalb der lokalen Kultur Fuß zu fassen begann.

Dass sich das Christentum in ganz Polynesien so bemerkenswert rasch ausgebreitet hat, ist zu einem nicht geringen Anteil der Arbeit indigener Helfer zu verdanken. Einige von ihnen begaben sich spontan auf andere Inseln und führten dort die Grundlagen des Christentums ein. Von seiner Missionsstation in Raiatea aus leitete John Williams diesen Einsatz einheimischer Prediger, die den europäischen Missionaren der LMS den Boden bereiteten. Missionsschiffe setzten diese Evangelisationsprediger auf Inseln im östlichen Polynesien ab, wo sie trotz eines gewissen Widerstands den außerordentlichen Erfolg des Christentums auf den Weg brachten. Die westwärts gerichtete Expansion auf die Cook-Inseln führte dank der herausragenden Führungsrolle von Papehia zu der raschen Annahme der christlichen Lehre auf Aitutaki (1821) und Rarotonga (1823). Dieser Prozess griff auf alle Cook-Inseln und 1830 auch auf Samoa über, wo der Einfluss des Oberhäuptlings Malietoa maßgeblich dazu beitrug, dass die Samoaner Christen wurden. Europäische Missionare unterstützten die polynesischen Glaubenslehrer und ließen sich nach dem anfänglichen Erfolg auf einigen Inseln nieder, um deren Arbeit durch Übersetzung und Lehre zu untermauern. Reaktionen wie die Mamaia-Bewegung auf Tahiti und die Siovili-Bewegung auf Samoa zeigen die komplexe Verschmelzung zwischen dem Christentum und den einheimischen Kulturen. Missionare der LMS gingen nach Niue, Tuvalu und Tokelau. 1820 nahm das *American Board of Commissioners for Foreign Mission* in Haiti seine Arbeit auf und expandierte weiter südwärts nach Kiribati.

1814 gingen Missionare der *Anglican Church Missionary Society* und 1822 die Methodisten nach Neuseeland. Entsprechend dem bereits bekannten Muster folgte auf einen anfänglichen Widerstand gegen das Christentum in den 1830er Jahren eine breite Akzeptanz. Bemerkenswerte Führungspersönlichkeiten unter den christlichen Maori wie Piripi Taumata-a-Kura und Nopera Panakaraeo spielten bei der Evangelisierung ihres Volkes eine herausragende Rolle. 1837 lag das Neue Testament in maorischer Sprache vor. Te Hahi Mihinare, die Kirche der Missionare, begann sich herauszubilden, noch ehe 1840 der Vertrag von Waitangi unterzeichnet und das Land eine britische Kolonie wurde. Mit der Ankunft einer großen Anzahl britischer Einwanderer wurde das maorische Christentum nach und nach überlagert, bis die Missionen schließlich in den vorherrschenden Kolonialkirchen aufgingen. Neue religiöse Strömungen wie die von Te Ua geführte Hauhau-Bewegung und die Ringatu-Bewegung unter Te Kooti entstanden in den 1860er Jahren als maorische Antwort auf die koloniale Landenteignung und Kriegsführung. Diese Bewegungen verbanden die maorische Kultur mit alttestamentlichen Einflüssen und lehnten das missionarische Christentum ab.

Die protestantischen Missionen pflegten das Prinzip der *comity*[2] und versuchten so, einen Wettbewerb mit anderen Missionen zu vermeiden. Eine Ausnahme war Samoa, wohin Peter Turner, ein methodistischer Missionar, 1835 entsandt wurde. Die Methodisten reagierten damit jedoch auf eine indigene Expansion von

Tonga, wo die Methodisten 1822 ihre Arbeit aufgenommen hatten, nach Samoa. Die *Comity*-Übereinkünfte zwischen den europäischen Missionaren verkannten jedoch die Stärke lokaler Bündnisse. Die Rolle der tongaischen Häuptlinge, namentlich des Häuptlings Tafa'ahau, der 1831 getauft und 1845 als George I. von Tonga zum König gekrönt wurde, trug maßgeblich zur Konsolidierung des Methodismus bei. Tonga wurde zur Plattform für die Expansion auf die Fidschi-Inseln im Jahr 1835, wo die frühen Missionare auf geballten Widerstand trafen. Durch die Beharrlichkeit von Missionaren wie dem Tongaer Joeili Bulu und dem begabten Sprachforscher John Hunt wurden die Fidschianer nach und nach zum Christentum hingezogen. Die Bekehrung des obersten Häuptlings Ratu Seru Cakobau leitete 1854 einen entscheidenden Umschwung in der Evangelisierung der Fidschis ein, da sich nun, ähnlich wie auf Tonga, unter der Führung der Häuptlinge eine ozeanische Form des Christentums herausbildete.

II. Katholische Missionen in Polynesien

Das Wiederaufleben der Missionen im postrevolutionären Frankreich brachte neue religiöse Gesellschaften hervor. Manche von ihnen widmeten sich der missionarischen Arbeit im Pazifik, wo sie viele der polynesischen Inseln bereits von britischen Protestanten besetzt fanden. Zu den alten Rivalitäten zwischen den Weltreligionen kam nun, da sowohl Katholiken als auch Protestanten ihre missionarischen Prioritäten verteidigten, die bittere Feindschaft nach den jüngsten Konflikten zwischen Briten und Franzosen hinzu. Die 1800 gegründete Kongregation von den Heiligsten Herzen Jesu und Mariens (SSCC) entsandte ihre ersten Missionare nach Hawaii (1827) und in der Mitte der 1830er Jahre auf die Marquesas, die Gambierinseln und Tahiti. Als die LMS die katholische Lehre auf Tahiti verbot, führte dies zu einer französischen Flottenintervention, die 1843 in der Gründung eines französischen Protektorats gipfelte. Königin Pomaré IV. wurde abgesetzt, und der frühere LMS-Missionar und britische Konsul George Pritchard wurde deportiert. Daraufhin gedieh der Katholizismus im späteren Französisch-Polynesien und insbesondere auf den Marquesas und den Gambierinseln. 1844 kamen die Josephsschwestern aus Cluny nach Tahiti, um dort als Lehrerinnen und in der Krankenpflege zu arbeiten.

Die von Jean-Claude-Marie Colin 1836 gegründete Gesellschaft Mariens (SM) entsandte noch vor 1849 117 Missionare in den pazifischen Raum. Bischof Jean Baptiste François Pompallier leistete bei diesem Pazifikabenteuer der Maristen Pionierarbeit. Seine Rechtsprechung wurde 1842 auf Neuseeland beschränkt, wo er 1838 mit der Arbeit begonnen und sowohl die katholische Maorimission als auch die wachsende und vor allem aus Iren bestehende Siedlerkirche geleitet hatte. 1848 wurde Neuseeland in zwei Diözesen aufgeteilt, und Philippe Viard übernahm die Verantwortung für den unteren Teil der Nord- und die gesamte Südinsel. Aufgrund eines Streits zwischen Colin und Pompallier und zum Nachteil der katholischen Arbeit unter den Maori des Nordens wurden die maristi-

schen Missionare in die Diözese Wellington umgesiedelt. 1850 kamen die Barmherzigen Schwestern *(Sisters of Mercy)* nach Auckland, und von da an leisteten katholische Ordensfrauen vor allem im Bereich der katholischen Erziehung einen maßgeblichen Beitrag. Mary Aubert, die 1860 zunächst mit den Maori in Auckland, dann in Hawke's Bay und in Bethlehem am Whanganui-Fluss arbeitete, öffnete ihre Einrichtungen für alle. 1917 erhielten die von ihr gegründeten *Daughters of Our Lady of Compassion* die päpstliche Approbation.

Nach der Ermordung von Pierre Louis Chanel auf Futuna 1841 wurde die Insel zu einem Bollwerk des Katholizismus. Chanel wurde 1954 heiliggesprochen, und seine sterblichen Überreste kehrten 1977 nach Futuna zurück. Pierre Bataillon war auf Uvea (Wallis) erfolgreich, wo er die Bevölkerung innerhalb von vier Jahren bekehrte. 1843 wurde er Bischof von Zentralozeanien und versuchte dort vergeblich, eine indigene Priesterschaft zu etablieren. Der erste von der Insel stammende Priester wurde 1888 geweiht. Als Marie-Françoise Perroton 1846 unerwartet auf Uvea eintraf, um dort zu arbeiten, wurde sie von Bataillon nicht eben herzlich begrüßt. Allerdings holte Bataillon 1856 Maristenschwestern auf die Insel, und Perroton trat in den Orden ein.

Pompalliers Versuch, 1837 zwei Missionare auf Tonga anzusiedeln, scheiterte am protestantischen Vorbehalt. Die französische Flottenintervention auf Tonga 1841, das Wissen um die Ereignisse auf Tahiti und der herzliche Empfang, den die gegen Tafa'ahau eingestellten Ha'a Havea den Katholiken bereiteten, führten zur Entsendung von Maristen. Als Spätankömmlinge fanden die katholischen Missionare auf Tonga und andernorts in Polynesien ihre Konvertiten häufig unter den traditionellen Feinden derer, die sich bereits auf die Seite der protestantischen Missionare gestellt hatten. Dasselbe Muster wiederholte sich auch auf Fidschi und Rotuma, wo die Methodisten und die katholischen Nachzügler miteinander im Streit lagen. 1845 kamen die Maristen nach Samoa, und die Konversion des protestantischen Oberhäuptlings Mata'afa Fagamanu lieferte dem Katholizismus eine tragfähige Grundlage. Louis Elloy wurde, nachdem er zehn Jahre auf Samoa verbracht hatte, zum Bischof geweiht. Er setzte sich dafür ein, dass „Samoa den Samoanern" gehören sollte, und hatte, wie andere führende Kirchenmänner auch, angesichts starker Familienbande sehr damit zu kämpfen, eine indigene Priesterschaft zu etablieren. Dem Versuch, Dorfkatecheten auszubilden und Frauen für das Ordensleben zu gewinnen, war größerer Erfolg beschieden.

Allan K. Davidson unterrichtete Kirchengeschichte auf Papua-Neuguinea (1977–1981) und in Auckland, Neuseeland (1982–2009). Er hat sich auf die Religionsgeschichte von Neuseeland und dem Pazifik spezialisiert. Seinen Ruhestand verbringt er als Forschungsstipendiat der Universität von Auckland und des St. John's College. Für seine Verdienste an der Geschichtsschreibung wurde er 2010 zum Offizier des neuseeländischen Verdienstordens ernannt. Veröffentlichungen u.a.: Christianity in Aotearoa: a History of Church and Society in New Zealand (2004), Transplanted Christianity: Documents Illustrating Aspects of New Zealand Church History (zus. mit Peter Lineham [3]1995); Tongan Anglicans 1902–2002 (als Hg., 2002); The Church of Melanesia 1849–1999 (als Hg., 2000). Anschrift: St John's College, Private Bag 28907, Auckland 1541, Neuseeland. E-Mail: ak.davidson@auckland.ac.nz.

III. Missionare in Melanesien

Im Gegensatz zu Polynesien gab es in Melanesien Hunderte von Sprachen. Verschärft wurde die Situation zudem durch die Malaria und andere tropische Krankheiten. In Polynesien hatten der Stammeszusammenhalt und der maßgebliche Einfluss starker Häuptlinge die Akzeptanz des Christentums in der Bevölkerung begünstigt. Die differenzierteren Gesellschaftsstrukturen in Melanesien erschwerten hingegen die Bekehrung ganzer Stämme. Außenseiter wurden als Feinde betrachtet, und es herrschte das Prinzip der Vergeltung. John Williams und ein Gefährte wurden 1839 auf Erromanga ermordet, als sie versuchten, Inselmissionare auf den Neuen Hebriden zu stationieren. In den folgenden Jahrzehnten starben viele Missionare samt ihren Familien an Krankheiten; andere wurden ermordet.

Die Versuche der Maristen, 1845 unter der Leitung von Bischof Jean-Baptiste Epalle die Arbeit auf den Salomonen aufzunehmen, gestalteten sich katastrophal. Epalle wurde angegriffen und starb. Nachdem weitere vier Missionare erkrankt und gestorben waren, wurde die Mission 1847 aufgegeben. Die Maristen verfingen sich in örtlichen Rivalitäten, die sie nicht durchschauten. Unter Jean-Georges Collomb siedelten sie auf die Woodlarkinsel über, doch Collombs Tod 1848 auf Umboi in der Nähe von Neubritannien war nicht geeignet, die Einheimischen zur Annahme des Christentums zu bewegen. Die Maristen zogen sich aus Melanesien zurück, und an ihre Stelle traten Italiener des Mailänder Seminars für auswärtige Missionen. Sie gaben die Mission 1855 auf. Mangelnde kulturelle Sensibilität, die Fokussierung der Missionare auf ihr eigenes spirituelles Leben, Dürreperioden und Krankheiten - all das wirkte zusammen und untergrub die missionarische Arbeit. Als die Maristen 1898 auf die Salomonen zurückkehrten, halfen das verbesserte kulturelle Verständnis, die Beruhigung der Lage zwischen Briten und Deutschen sowie Malariamedikamente, die früheren Hindernisse zu überwinden.

George Augustus Selwyn, der anglikanische Bischof von Neuseeland, entwickelte angesichts der Besiedlungsprobleme in Melanesien sowie mangelnder personeller Möglichkeiten ein innovatives Missionierungskonzept. Jungen und später auch Mädchen von Vanuatu und den Salomonen wurden auf Reisen zu den Inseln angeworben und zu Bildungs- und Schulungszwecken zunächst nach Neuseeland und von 1867 an auf die Norfolkinsel gebracht. Die Ermordung von John Coleridge Patteson 1871, der als erster Bischof von Melanesien zehn Jahre lang im Amt gewesen war, stellte einen herben Rückschlag dar. Die melanesische Mission förderte indigene Mitarbeiter und brachte den einheimischen Kulturen mehr Respekt entgegen als die protestantischen Missionare. Die Mission machte langsame Fortschritte, und nach und nach konzentrierte sich die Arbeit auf die Inseln.

Presbyterianer aus Nova Scotia, Australien und Neuseeland waren maßgeblich an der Arbeit auf den zentralen und südlichen Inseln von Vanuatu beteiligt. John Geddie ging 1848 nach Aneityum. Die Vorgehensweise der Presbyterianer be-

stand darin, auf jeder Insel Mitarbeiter zu stationieren, die die Landessprache lernen und sich mit der Kultur vertraut machen sollten. Europäische Krankheiten hatten verheerende Folgen für die pazifische Bevölkerung, was mancherorts für eine feindselige Stimmung gegenüber den Missionaren sorgte. In Neukaledonien entstand infolge der Annexion durch die Franzosen in den 1850er Jahren wieder die bereits erwähnte Gemengelage aus Rivalitäten zwischen Briten und Franzosen sowie zwischen Katholiken und der LMS.

1871 erreichte die westwärts gerichtete Expansion der LMS Papua und gründete dort Missionsstationen für die Inselbewohner. Die Pioniere hatten mit schwierigen Lebensbedingungen zu kämpfen, und die Mission wurde kritisiert, weil sie sie in materieller Hinsicht nicht ausreichend unterstützte. Mit der Ankunft der erfahrenen Missionare William George Lawes, John MacFarlane und James Chalmers ordnete sich die Lage, auch wenn es zwischen MacFarlane, der von den Torres-Strait-Inseln aus operierte, und Lawes und Chalmers, die gemeinsam mit der Inselbevölkerung auf dem Festland lebten, zu Spannungen kam. Die entlang der Küste gelegenen Missionsstationen waren so unterschiedlich wie der Charakter ihrer jeweiligen Bewohner. 1901 wurden Chalmers, Oliver Tomkin und neun einheimische Studenten in Goaribari ermordet.

George Brown, ein erfahrener Missionar, der bereits auf Samoa tätig gewesen war, leitete 1875 mithilfe samoanischer und fidschianischer Lehrer die Anfänge der methodistischen Arbeit auf Neubritannien. Seine aggressive Reaktion auf den Tod vier fidschianischer Missionare 1878 rief beträchtliche Kritik hervor. Die methodistischen Missionen expandierten auf die Papua-Inseln (1891) und die westlichen Salomonen (1902). Die deutsche Kolonialisierung auf Neuguinea führte dazu, dass Lutheraner der Neuendettelsauer Missionsgesellschaft und der Rheinischen Missionsgesellschaft 1886 bzw. 1887 ihre Arbeit aufnahmen. Australische Anglikaner begannen 1891 mit der Missionstätigkeit auf Papua. 1882 trafen katholische SSCC-Missionare auf Neubritannien ein. 1889 wurde Louis Couppe Bischof von Rabaul; seinen Stützpunkt hatte er in Vunapope, dem „Platz des Papstes". Auch die von Yule Island in Britisch-Neuguinea aus geleistete Arbeit lag in den Händen von SSCC-Missionaren: Einer von ihnen, André Navarre, wurde 1887 zum Bischof geweiht. Die missionarische Expansion in das Innere von Papua und Neubritannien erwies sich als schwierig: Zehn Missionare und sieben einheimische Christen wurden 1904 bei den Bainings auf Neubritannien getötet. Von 1896 an wurde die Gesellschaft des Göttlichen Worts (Steyler Missionare, SVD) im nördlichen Neuguinea sehr aktiv, wo sie neben der Evangelisierung eine Art Arbeiterseelsorge betrieb *(industrial mission)* und Plantagen bewirtschaftete.

Die Beschäftigung melanesischer Arbeiter in den Zuckerplantagen von Queensland führte zur Gründung der Queensland Kanaka Mission (QKM) durch Florence Young, die Verbindungen zur Brüderkirche hatte. Von 1904 an folgte die QKM heimkehrenden Arbeitern auf die Salomon-Inseln und wurde später in Evangelikale Südseemission *(South Sea Evangelical Mission)* umbenannt. Auf Fidschi veranlassten die Seelsorger der europäischen Siedler und melanesischen Arbeiter

sowie die Mission für die arbeitsverpflichteten Inder die Anglikaner 1908, T. C. Twitchell zum Bischof in Polynesien zu ernennen. Alfred Willis, der frühere anglikanische Bischof von Hawaii, gründete 1902 eine Mission auf Tonga. Obwohl es auf Tonga 1885 zum Bruch zwischen der von Shirley Baker geleiteten unabhängigen methodistischen Kirche und dem König einerseits und den von James Egan Moulton angeführten Wesleyanern und australasiatischen Methodisten andererseits gekommen war, fühlten sich nur wenige Methodisten zu Willis' Kirche hingezogen.

IV. Entwicklungen im 20. Jahrhundert

Anfang des 20. Jahrhunderts war das Christentum in Polynesien weitgehend akzeptiert, und auch in Melanesien waren die Grundlagen im Wesentlichen gelegt. Das Aufkommen der Cargo-Kulte mit ihrem religiösen Streben nach materiellen Gütern stellte eine indigene kulturelle Antwort auf das Christentum und die europäischen Einflüsse dar. Die Einstellung gegenüber diesen Bewegungen und den traditionellen Bräuchen variierte und reichte von der Verurteilung durch die evangelikalen Protestanten bis hin zu einer größeren Akzeptanz seitens der melanesischen Mission und vieler Katholiken.

Auf den meisten Inseln traf das Christentum vor den britischen, französischen und deutschen Kolonialmächten ein. Die Regierungen waren froh darüber, die Missionen zur Förderung von Frieden, Gesundheit und Bildung einsetzen zu können, doch die Interaktion zwischen den Missionen und den Regierungen schwankte zwischen Kooperation und Konflikt. In der Regel traten die Missionen trotz ihres oft herablassenden Verhaltens für die Rechte der Einheimischen ein. Im Ersten Weltkrieg besetzte Neuseeland Deutsch-Samoa und Australien Deutsch-Neuguinea. Australische und amerikanische lutherische Missionare übernahmen einen Großteil der deutschen Einrichtungen. Mit der Zerstörung missionarischen Eigentums und dem tragischen Tod von über dreihundert kirchlichen Mitarbeitern hatte der Zweite Weltkrieg schwerwiegende Auswirkungen auf das westliche Ozeanien. Ohne die europäischen Missionare wurde der Glaube der einheimischen Christen auf eine harte Probe gestellt, doch indigene Persönlichkeiten wie Hosea Linge auf Neuirland bewiesen ihre herausragenden Führungsqualitäten und sorgten dafür, dass die Kirche stark blieb. Nach dem Krieg gaben die zurückkehrenden Missionare die Kontrolle nur zögerlich aus der Hand.

Fast von Anfang an hatten die Missionen Einheimische als Prediger, Lehrer und Katecheten eingesetzt. An Schulungseinrichtungen wie Takamoa auf Rarotonga (1839) und Malua auf Samoa (1844) wurden indigene Mitarbeiter ausgebildet, die von den europäischen Missionaren jedoch üblicherweise eher als Assistenten denn als Gleichgestellte behandelt wurden. Aufsicht und finanzielle Unterstützung oblagen missionarischen Organisationen und Orden, die von Europa und Australasien aus kontrolliert wurden. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahr-

hunderts begannen die Missionen - nicht selten unmittelbar ehe die Länder ihre politische Unabhängigkeit erlangten -, die Kirchenleitungen in die Hände der Einheimischen zu übergeben. Die Entwicklung regionaler Ausbildungseinrichtungen für Seelsorger in den 1960er Jahren - des *Pacific Theological College* auf Fidschi (protestantisch), des Heilig-Geist-Seminars auf Papua-Neuguinea (katholisch) und anderer Kollegs - zeigt, dass man die Schulung gut vorbereiteter Kleriker vor Ort als ernste Aufgabe betrachtete. Was die Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten betrifft, wird seit den 1960er Jahren in den verschiedenen Kirchenräten Pionierarbeit geleistet, die in Fragen der sozialen Gerechtigkeit - z.B. Atomtests - eine Führungsrolle übernehmen.

Die LMS, die inzwischen zu einer kongregationalistischen Körperschaft geworden war, entließ die Kirchen auf den Cook-Inseln 1945, Samoa 1962, Papua 1968 und Niue 1972 in die Unabhängigkeit. Die Einrichtungen in Französisch-Polynesien, die die *Société des Missions Évangéliques* 1863 von der LMS übernommen hatte, wurden 1963 unabhängig. Die presbyterianische Kirche der Neuen Hebriden (seit der Unabhängigkeit des Landes 1980: Vanuatu) wurde 1948 gegründet. Die Methodisten auf Samoa erlangten 1964 ihre Autonomie. Dank des nachdrücklichen Engagements von Königin Salote überwand die methodistische Kirche auf Tonga 1924 ihre Spaltung, auch wenn sich danach einige Splittergruppen bildeten. Die tongaischen Methodisten trennten sich von der Australasiatischen Konferenz und wählten Sione 'Aminaki Havea 1971 zu ihrem ersten indigenen Ratspräsidenten. In der Vereinigten Kirche von Papua-Neuguinea und den Salomon-Inseln fanden sich 1968 die Papua Ekalesia (früher LMS), Methodisten und eine kleine presbyterianische Kirche zusammen; zweiter Moderator dieser Kirche wurde der von den Salomonen stammende Leslie Boseto. Die Anglikaner in Melanesien wurden 1861 Missionsdiözese der Neuseeländischen Kirche und 1975 als Kirche von Melanesien zu einer autonomen Provinz. Norman Palmer wurde zum ersten melanesischen Erzbischof geweiht. Die Maoris innerhalb der Neuseeländischen Kirche haben 1992 weitgehende Autonomie erlangt.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) führte mit seiner Betonung der Ortskirche und der Inkulturation zum Gebrauch der Landessprachen in der Liturgie. Vermehrt wurden einheimische Würdenträger eingesetzt. Der Samoaner Pio Taofinu'u wurde 1968 Bischof in seiner Heimat, 1873 Kardinal und später Erzbischof. Patelisio Finau, ein Tongaer, wurde 1971 bischöflicher Koadjutor und 1972 Bischof von Tonga.

V. Schluss

Im 19. Jahrhundert kamen die LMS (Kongregationalisten), Methodisten, Presbyterianer, Anglikaner, Katholiken und Lutheraner nach Ozeanien, um die führende Rolle bei der Missionierung der Inseln zu übernehmen. Die Kirchen, die sie gründeten, sind noch heute die größten in der Region. Doch auch andere Missionsgruppen wie die Heiligen der Letzten Tage und die Siebenten-Tags-Adven-

tisten waren im Verlauf der Geschichte aktiv. Die Erschließung des Hochlands von Papua-Neuguinea hat seit 1950 zu einem Wettstreit der verschiedensten Missionen geführt.

Das Aufkommen ozeanischer Kirchen unter einheimischer Führung hat sich mit einer Entwicklung überschnitten, die Manfred Ernst als „die rasch wechselnden religiösen Zugehörigkeiten in der Region" beschrieben hat.[3] Ernst und seine Kollegen haben die Auswirkungen zeitgenössischer pfingstlicher, charismatischer, evangelikaler und fundamentalistischer Einflüsse in verschiedenen Ländern erfasst und sind zu dem Schluss gekommen, dass „eine neue Bewegung begonnen hat, das Christentum auf den pazifischen Inseln umzugestalten, zu erneuern und wiederzubeleben"[4].

Das Christentum kam als exotische Pflanze nach Ozeanien. Während es einerseits viele seiner für das Europa des 19. Jahrhunderts typischen Charakterzüge bewahrte, ist es doch andererseits auch tief in die Volkskultur eingedrungen, hat deren Identität mit geformt und wurde zu einem zentralen Bestandteil des dörflichen Lebens. Doch die Treue zu den alten Missionskirchen wird erschüttert, denn die Auswirkungen globaler religiöser, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und politischer Kräfte haben die kleinen Insel- und Stammesgesellschaften beeinflusst. Die polynesische Diaspora in Neuseeland, Australien und an der Westküste der Vereinigten Staaten hat ebenfalls vielschichtige religiöse Entwicklungen ausgelöst. Einige Inselkirchen haben sich in regelmäßigem Austausch mit der Heimat selbst reproduziert; andere sind mit Konfessionen ihrer neuen Gastländer verschmolzen; wieder andere haben sich unter unabhängiger Leitung zu neuen Kirchen entwickelt. Auf den Inseln ist die durch das Christentum herbeigeführte religiöse Zersplitterung durch neue missionarische Aktivitäten noch verschärft worden. Wie weit sich die neuen exotischen Varianten ausbreiten und ob sie Fuß fassen werden, wird, wie schon bei der Ankunft der ersten Missionare, von der Reaktion der ozeanischen Bewohner abhängen.

[1] Dieser Kult entstand auf der Insel Raiatea. In seinem Mittelpunkt steht die Verehrung von Oro, dem Sohn eines der wichtigsten polynesischen Götter. Zum Zeitpunkt des europäischen Kontakts blühte der Oro-Kult in der Häuptlingsklasse und oblag der Geheimgesellschaft der Arioi. Freizügige sexuelle Praktiken unter den unverheirateten Eingeweihten, üppige Feiern und erotische Aspekte riefen bei den frühen protestantischen Missionaren heftige Reaktionen hervor.

[2] „Comity" war eine Form der ökumenischen Gegenseitigkeit unter den protestantischen Missionen: Man verzichtete bewusst darauf, dort zu arbeiten, wo andere protestantische Missionen bereits tätig waren, um die zu evangelisierenden Einheimischen nicht zu verwirren und um Wettstreit und Rivalitäten zu vermeiden.

[3] Manfred Ernst, *Globalization and the Re-shaping of Christianity in the Pacific Islands*, Suva 2006, ix.

[4] Ebd., 22.

Literatur

Breward, Ian: *A History of the Churches in Australasia,* Oxford 2001

Garrett, John: *To Live Among the Stars: Christian Origins in Oceania,* Genf/Suva 1982

Garrett, John: *Footsteps in the Sea: Christianity in Oceania to World War II,* Genf/Suva 1992

Garrett, John: *Where Nets Were Cast: Christianity in Oceania since World War II,* Genf/Suva 1997

Forman, Charles W.: *The Island Churches of the South Pacific: Emergence in the Twentieth Century,* Maryknoll 1982

Lange, Raeburn: *Island Ministers: Indigenous Leadership in Nineteenth-Century Pacific Islands Christianity,* Canberra 2005.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Aufkommen indigener Theologien in Ozeanien

Philip Gibbs

Als indigen bezeichnet man die Bewohner eines bestimmten Ortes, die sich selbst als die ersten Bewohner dieses Ortes verstehen und neueren und in manchen Fällen dominanten Kulturen gegenüberstehen. Der maorische Wissenschaftler Henare Tate beschreibt die indigene Theologie in anselmischer Begrifflichkeit als „indigenen Glauben, der indigenes Verstehen sucht"[1]. Auf den pazifischen Inseln wird der Begriff „indigen" als „traditionell" verstanden, weshalb man hier den Begriff der „kontextuellen" Theologie bevorzugt. Das ist möglich, weil auf den Inseln die überwiegende Mehrheit der Bewohner indigen ist. Dagegen machen die indigenen Einwohner auf Neuseeland nur fünfzehn Prozent und in Australien nur zwei Prozent der Gesamtbevölkerung aus.[2] Ob man sie nun indigen oder kontextuell nennt - die Theologie, die im vorliegenden Text als „indigen" bezeichnet wird, erwächst aus der Kultur, Geschichte und Erfahrung indigener Bewohner der 25 Nationen, Staaten und Territorien der ozeanischen Region.[3]

Ozeanien, das zuweilen auch der „flüssige Kontinent" oder ein „Meer von Inseln" genannt wird, bedeckt beinahe ein Drittel der Erdoberfläche. Die Grenzen sind insofern ein wenig verschwommen, als Ozeanien in geographischer Hinsicht das umfasst, was gemeinhin als der pazifische Ozean bekannt ist und von den mikronesischen Inseln und Hawaii im Norden bis nach Aotearoa/Neuseeland im Süden

reicht; als indigene Bevölkerung Ozeaniens werden hingegen nicht nur die pazifischen Inselbewohner, sondern auch die indigenen Einwohner Australiens bezeichnet. Aufgrund ihrer ethnischen Beziehungen zu Bevölkerungsgruppen auf Papua-Neuguinea werden oft auch die indigenen Bewohner von Westpapua unter diesen Begriff subsumiert.

Epeli Hau'ofa bemerkt, zwar könne man viele der Inseln lediglich als kleine Punkte im Ozean betrachten, doch sei dies eine Frage der Sichtweise, denn in den Mythen, mündlichen Überlieferungen und Kosmologien der ozeanischen Bevölkerungen werde deutlich, dass ihre Wahrnehmung der Welt nicht mikroskopisch dimensioniert sei. Ihr Universum umfasse nicht nur Landflächen, sondern auch den umgebenden Ozean, soweit sie ihn überqueren und nutzen können, sowie die Sterne und ihre Konstellationen, die ihnen bei der Seefahrt die Richtung weisen.[4]

Mit dem Beginn der Kolonialzeit im 15. Jahrhundert wurden die traditionellen Religionen mit der Einführung des Christentums konfrontiert. Der spanische Katholizismus gelangte auf die westpazifischen Inseln, während im Süden und Osten der britische und amerikanische Protestantismus vorherrschte. Die Kirchen wurden selbstständig, als zunächst Tonga und dann zwischen den 1930er und den 1960er Jahren auch die anderen Inseln als Länder die politische Unabhängigkeit erlangten.

Ozeanien ist die Heimat von nahezu tausend unterschiedlichen Sprachen. Das entspricht einem Viertel aller Sprachen der Welt, und deshalb sollte man sich bei der Auseinandersetzung mit einem in kultureller, sozialer und historischer Hinsicht so vielfältigen Gebiet vor Verallgemeinerungen hüten. Australien, Aotearoa/Neuseeland und Teile von Hawaii mit ihren modernisierten und weitgehend verstädterten Gesellschaften stehen dem überwiegend dörflichen Leben der Bevölkerung in anderen Teilen der Region gegenüber. Aufgrund dieser Bandbreite soll im Folgenden auf theologische Strömungen an verschiedenen Orten innerhalb Ozeaniens eingegangen werden.

Die indigenen Kulturen drücken sich in ganz Ozeanien oft mündlich oder in Form von Tanz, Malerei, Bildhauerei, Architektur, Tätowierung oder Schnitzerei aus. Auch wenn uns die Bandbreite dieser Ausdrucksformen durchaus bewusst ist, zwingt das Medium der Schrift uns, im folgenden Beitrag mit geschriebenen Texten vorliebzunehmen, die mehrheitlich in europäischen Sprachen vorliegen.

I. Das Leben als hermeneutischer Schlüssel

Überall in der Welt haben die Theologien unterschiedliche Ansätze entwickelt, um ihren jeweiligen Kontext zu interpretieren. Die klassische westliche Theologie verwendet in der Regel den auf der offenbarten Wahrheit basierenden rationalen Diskurs. In jüngerer Zeit versuchen die Menschen, ihren Kontext unter dem Aspekt der Befreiung, der Inkulturation oder der Religiosität der Armen theologisch zu deuten. Von diesen Entwicklungen haben die indigenen Theologien in Ozeanien profitiert und ihrerseits das „Leben" als ureigenen Interpretations-

schlüssel identifiziert. Dieser Begriff kann eine ganze Palette von Bedeutungen umfassen: vom kosmischen Lebensbegriff, wie man ihn in den frühen Religionen findet, bis hin zum Lebenskampf in städtischen und halbstädtischen Siedlungen der Region. Hinter nahezu allen Versuchen, indigene Theologie in Ozeanien zu betreiben, verbergen sich Bestrebungen, das Leben zu erhalten und zu feiern. Indigene Theologien spiegeln die Wechselbeziehung zwischen dem Leben in der Natur und der menschlichen Erfahrung im Gefüge von Erde, Wasser, Himmel und Unterwelt. In Australien ist die Gegenwart noch immer von der „Traumzeit" im Sinne einer während der uranfänglichen Schöpfung freigesetzten Lebenskraft durchdrungen. In Aotearoa/Neuseeland erfahren die Maori das Leben, wenn die richtigen Beziehungen zwischen *Atua* (Gott), *Whenua* (Land) und *Tangata* (Volk) bestehen. Der übliche maorische Gruß *Kia ora* heißt übersetzt „mögest du Leben haben". Papua-Neuguineer betrachten Wohlstand und harmonische Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft als *Gutpela Sindaun* - ein Ausdruck, der zuweilen mit „Erlösung" umschrieben wird. Der Begriff des Lebens ist auch von Bedeutung, wenn Menschen sich im Licht des Glaubens mit Situationen von Gewalt und Tod auseinandersetzen. Frauen werden in vielen Teilen Ozeaniens als Trägerinnen neuen Lebens identifiziert, ertragen es aber nicht mehr, Opfer in einem Autoritätssystem zu sein, das häusliche Gewalt rechtfertigt. Ihr Lebensbegriff ist eine prophetische Option im Angesicht von Unrechtsstrukturen.

Wenn das Leben der hermeneutische Schlüssel ist, wird verständlich, dass die indigene Theologie in Ozeanien die Lebenserfahrung als einen für die Theologie bedeutsamen Ort betrachtet. Das Ethos der melanesischen Bruderschaft - eines anglikanischen Männerordens - besteht darin, das Ordensleben sowohl, was den Glauben, als auch, was den gemeinschaftlichen Lebensstil betrifft, auf melanesische, indigene Weise zu leben.[5] Die Brüder sind in der gesamten Region hochangesehen, und während einer Zeit des ethnischen Konflikts auf den Salomonen-Inseln lagerten sie zwischen den feindlichen Linien, gingen Vermisstenschicksalen und Todesfällen auf den Grund und gruben Leichen aus, damit sie identifiziert und die Überreste zurückgebracht werden konnten. 2003 wurden sieben der Brüder auf einer Friedensmission an die Westküste von Guadalcanal ermordet. Die Brüder setzten sich dennoch weiter für eine Beendigung des Konflikts ein, und schließlich gaben die Mörder auf und legten ihre Waffen nieder. Die Brüder verrichten ihren Dienst als Männer, die in der melanesischen Kultur verwurzelt sind, doch ihre Autorität macht sie zu indigenen Friedensstiftern, die die Botschaft durch ihr Leben und ihr symbolisches Handeln verkünden. So wuschen beispielsweise diejenigen, die ihre Geweh-

Philip Gibbs wurde 1947 in Lower Hutt auf Aotearoa/Neuseeland geboren und verbrachte den größten Teil seines Lebens in Papua-Neuguinea als Anthropologe, Forscher, Pastor und Theologe. Er ist katholischer Priester und gehört den Steyler Missionaren (SVD) an. Er besitzt ein Diplom in Anthropologie von der Universität Sydney und ein Doktorat in Theologie von der Gregoriana in Rom. Zahlreiche Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelbänden. Homepage: www.philipgibbs.org. Anschrift: c/o Archbishop Douglas Young, Catholic Archdiocese, P.O. Box 54, Mount Hagen, WHP, Papua-Neuguinea.

re der melanesischen Bruderschaft aushändigten, ihre Hände zunächst in gesegnetem „heiligem Wasser", ehe an den Waffen ein Exorzismus durchgeführt, ein Gebet darüber gesprochen und sie schließlich zerstört wurden.
Die folgenden drei Abschnitte sollen veranschaulichen, inwiefern das Leben ein Ort für die aufkommenden Theologien in Ozeanien ist.

1. Soziale Integration und Konflikt

In den Inselstaaten Ozeaniens sind die christlichen Kirchen eng in das soziale und politische Leben eingebunden.[6] Die religiöse Erzählung ist im politischen Diskurs gang und gäbe.[7] In manchen Fällen - wie etwa der papua-neuguineischen Verfassung mit ihrem expliziten Bezug auf christliche Prinzipien - erhalten informelle Verbindungen einen offiziellen Charakter. Religiöse Führer nutzten die politische Unabhängigkeit zu einem Neuanfang hinsichtlich der kirchlichen Identität der Bevölkerung. Unabhängige Kirchen förderten in den unabhängigen Ländern ein neues Denken, das sich auch auf die Theologie ausgewirkt hat.[8] Sie wurde letztlich als lokale Interpretation des universalen Evangeliums gesehen, und es gab Rufe nach einem „melanesischen Christus", der den neuen Nationen ein harmonisches und blühendes Leben garantieren würde.
Unglücklicherweise kam es an einigen Orten - darunter Neukaledonien, die Salomonen und Papua-Neuguinea - zu ethnischen Spannungen. Fidschi erlebte mehrere Militärputsche, bei denen die Kirchen eine maßgebliche Rolle spielten. Die schlimmsten Ereignisse trugen sich auf Bougainville zu, wo ein Bürgerkrieg in den 1990er Jahren über 10.000 Opfer forderte. Die Mütter von Bougainville, die nicht wussten, wie das Töten enden würde, fanden einen gewissen Trost im Gedanken an Maria zu Füßen des Kreuzes. An theologischen Interpretationen der Ereignisse mangelt es nicht. Manche Bougainvilleer deuten die Tragödie als Strafe Gottes. Revolutionsführer wurden durch indigene religiöse Bewegungen und namentlich durch die Mekamui-Bewegung („Heiliges Land") beeinflusst. Inzwischen bauen die Menschen ihr Leben wieder auf, aber Gewalt und Tod sind nicht so einfach zu vergessen. Der bougainvilleische Priester Louis Lobosi schreibt: „Wer ist Christus hinter dieser Botschaft für Bougainville heute? Christus ist der gekreuzigte Christus, der im Leben der Menschen viel gelitten hat, nun aber herrlich auferstanden und im Bemühen der Bewohner um Frieden und Einheit lebendig ist."[9]

2. Umweltfragen und Ökotheologie

Der pazifische Ozean ist das einzige Gebiet der Welt, das der tödlichen Kombination von Nuklearangriffen, langfristigen nuklearen Tests, Plutoniumverschiffung, Entsorgung radioaktiver Abfälle und Uranabbau ausgesetzt gewesen ist. Atomtests im Pazifik lösten in ganz Ozeanien eine heftige Debatte aus, die in der Region zu einer erhöhten Sensibilität für den Wert des Lebens in der Umwelt und zu einem intensiveren Nachdenken über den geheiligten Charakter von Land und Meer geführt hat. Für Letzteres ist Winston Halapuas Buch *Waves of God's Embrace* ein gutes Beispiel.[10] Alle Weltmeere sind miteinander verbunden, so-

dass *Moana,* der Ozean, als metaphorisch für das Leben in Beziehung und das weltumspannende und alles miteinander verbindende Wesen Gottes steht.
In der jüngeren Vergangenheit haben die Menschen mitansehen müssen, wie sich die Malaria in kühleren Bergregionen ausbreitete, wo sie früher unbekannt gewesen war. Manche Inselbewohner müssen von niedrigen Atollen auf höher gelegene Inseln umsiedeln, weil der steigende Meerwasserspiegel ihre Heimat überflutet. Solche Erfahrungen tragen zu einem wachsenden Interesse für klimatische Veränderungen und Entwicklungen in der Ökotheologie bei. Der ökologische Wandel ist lebensbedrohlich und bringt einen Aufruf zur Umkehr mit sich, sodass das Christentum den geheiligten Charakter von Land und Meer anerkennt, der in den alten Überlieferungen gegeben ist. Die Erde gehört Gott - die Menschen üben nur eine Verwalterfunktion aus und müssen die Erde bewahren, nicht zerstören. Ein anderes Bild ist das von der Natur als einer Mutter, die man ehren muss, statt sie zu „vergewaltigen". Im Kontext der Erderwärmung ist dies auch ein Schrei nach Gerechtigkeit.
Den indigenen Einwohnern ganz Ozeaniens ist bewusst, dass das Land ihnen nicht gehört; vielmehr „gehören" sie dem Land. Auf Fidschi hat Ilaitia Sevati Tuwere ein theologisches Verständnis vom Land (*Vanua*) als einer Quelle des Lebens entwickelt.[11] Im Fidschianischen ist das Wort für Land wie in vielen pazifischen Sprachen identisch mit dem Wort für Schoß, z.B. *Fanua* (Samoa), *Fonua* (Tonga) und *Fenua* (Tahiti).
Die indigene Australierin Anne Pattel-Gray sagt, die Aborigines liebten das Land mit derselben Liebe, die ein Weißer für seine Mutter empfinden würde.[12] Stammesälteste der Aborigines bekennen ihren Glauben an die göttliche Gegenwart und Transzendenz wie folgt: „Wir glauben, dass das Land durch die spirituelle Gegenwart des Schöpfergeistes lebendig ist - das Land als Ausdehnung des Schöpfergeists und erfüllt mit lebenspendender Kraft. Wir gehören zum Land, wie wir zum Schöpfergeist gehören."[13]

3. Die Globalisierung und ihre Auswirkungen

Für Schwellenländer und Minderheiten in den entwickelten Ländern nimmt die Übernahme kultureller Standards, Praktiken und Institutionen aus anderen Regionen häufig die Form einer Re-Kolonialisierung an. Örtliche Wissenschaftler kritisieren die neoliberale Agenda mit ihren steuerfreien Zonen, die eine uneingeschränkte Gewinnabführung nach Übersee ermöglichen, während die slumähnlichen städtischen Siedlungen immer größer werden. Sowohl die katholischen wie auch die protestantischen Missionskirchen waren globale Einrichtungen. Ihre „Entwicklungsarbeit" und ihre Erziehungsanstalten, die den Menschen helfen sollten, einen anderen Lebensstandard zu erreichen, haben einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet, den derzeitigen Entwicklungen den Boden zu bereiten. Gleichzeitig haben die Kirchen den herrschenden Eliten als stabilisierender Faktor gedient. Beobachter wie Peter Berger haben darauf hingewiesen, dass das Christentum insbesondere in seiner pfingstlichen Ausprägung das beliebteste Beförderungsmittel der kulturellen Globalisierung ist.[14]

Inmitten dieser Entwicklungen versuchen einheimische Theologen eine soziale und theologische Antwort auf Leiden und Tod zu finden. Die Globalisierung kommt von außen, doch HIV und Aids sind innere, lebensbedrohliche Feinde. Bischof Finau von Tonga schreibt: „Viele Patienten sterben an Einsamkeit, ehe sie an Aids sterben. Aus moralischer Sicht ist Aids nicht zwangsläufig immer eine schlechte Nachricht; es ist eine Herausforderung mit dem Potential, uns alle zu besseren Menschen zu machen."[15] In Verbindung mit der Menschwerdungslehre sollte man eine gesunde Einstellung zur Sexualität erwarten können. Doch im Umgang mit einem Thema wie HIV oder Aids bekommen es die indigenen Theologen im Pazifik und in Melanesien mit der Gewalt des Schweigens und kritischer hierarchischer und patriarchalischer Werte zu tun, die ein fester Bestandteil vieler pazifischer Kulturen sind.

II. Der theologische Prozess

Anfängliche Versuche, das Evangelium den kulturellen Gegebenheiten anzupassen, haben Zuordnungsmethoden hervorgebracht, bei denen biblische und theologische Begriffe mithilfe kultureller Parallelen interpretiert werden. Einen beträchtlichen Teil der theologischen Energie investierte man in Fragen wie „Was wäre, wenn Jesus auf einer pazifischen Insel aufgewachsen wäre?" Viele der an den theologischen Fakultäten der ozeanischen Region verfassten Dissertationen beschäftigen sich mit Fragen dieser Art. Auf dieser gedanklichen Linie sind Strömungen wie die „Kokosnuss-Theologie" (Tonga), die Maneaba- oder Gemeinschaftshaus-Theologie (Kiribati) und die nach einem indigenen Musikinstrument benannte Didgeridoo-Theologie (Nordaustralien) entstanden. In Papua-Neuguinea kann das „Schwein Gottes" das Lamm als Symbol ersetzen.[16] Diese Methode der Verwendung kultureller Symbole als Metaphern zur Erklärung der wichtigsten theologischen Begriffe wird als eine Befreiung der ozeanischen Theologie von der westlichen Theologie und Kultur empfunden.

Wenn er sich auf die lokale Exegese stützen kann, wird dieser „Was-wäre-wenn-Prozess" zu einer Chance für eine auf Lebenserfahrung basierende Kreativität. Wenn er dagegen nur halbherzig betrieben wird, führt er letztlich dazu, dass man ein Symbol an die Stelle der Offenbarung setzt. Der Prozess wird von einigen indigenen Theologen kritisiert, die argwöhnen, der kulturelle Kontext werde idealisiert, und die die Frage aufwerfen, ob es nicht fruchtbarer wäre, zunächst einmal darüber nachzudenken, weshalb Jesus ein Jude war.[17] Wer die Theologie im lokalen Kontext verortet, wird viel Mühe darauf verwenden, den theologischen Wert verschiedener kultureller Merkmale zu entdecken, dabei aber vielleicht die historische Dimension der Offenbarung vernachlässigen.

Einige indigene Theologen, die die Notwendigkeit einer tragfähigen Fundamentaltheologie erkannt haben, versuchen, über die Arbeit nicht-indigener Anthropologen und Theologen hinauszugehen und eine eigene Analyse der Kultur, Sprache, symbolischen Systeme und Werte zu leisten, die in der Vergangenheit Teil ihrer

Kultur waren und auch heute noch von Bedeutung sind. Ihre Absicht ist es, bedeutende kulturelle Elemente zu stärken und wiederherzustellen und so ihren ureigenen Weg in das christliche Mysterium hinein zu entdecken.[18]

III. Spiritualität und Theologie

Über die indigenen Spiritualitäten der Region ist bereits viel geforscht worden, und noch immer vertiefen indigene Wissenschaftler unser Verständnis zentraler Begriffe wie etwas des Träumens in der Aborigine-Kultur, des maorischen *Mana* (Macht) oder des samoanischen *Aitu* (Geist). Ist ihre Arbeit prätheologisch? Ab welchem Punkt kann die Erforschung indigener Spiritualität als Theologie bezeichnet werden? Manche indigenen Forscher stützen sich auf das sakramentale Prinzip und konzentrieren sich nicht auf das Symbol selbst, sondern auf das göttliche Wirken innerhalb der Welt, das sich durch Symbole vollzieht. So kann Erlösung beispielsweise in Melanesien mit dem Begriff *Gutpela Sindaun* bezeichnet werden, was Erfüllung in allen möglichen Lebensbereichen, also je nachdem Gesundheit, Erfolg, Fruchtbarkeit, Ansehen, Ehre oder Einfluss auf andere bedeutet. Letztlich ist es das Nichtvorhandensein so negativer Kräfte wie Krankheit, Tod, Misserfolg, Unfruchtbarkeit oder Armut - und damit dem alttestamentlichen Begriff des *Schalom* nicht ganz unähnlich. Es ist der offensichtliche Besitz von Leben im Überfluss und verwirklichtem Leben, das sich in harmonischen Beziehungen erweist. Lebenssymbole wie dieses können als Symbole der göttlichen Güte fungieren, und die angemessene Reaktion ist Dankbarkeit für das Geschenk von *Gutpela Sindaun* oder Leben. Aus indigener Sicht sagt dieser Begriff etwas über die indigene Gotteserfahrung aus.

Ein verwandter Ansatz sieht die indigene Spiritualität als Vorahnung dessen, was sich aus christlicher Sicht in Christus erfüllt hat. Die Menschen in Ozeanien bedienen sich dieser Herangehensweise, wenn sie zwischen ihrer Vergangenheit und ihrer gegenwärtigen Glaubenserfahrung so etwas wie Kontinuität anstreben. Aus dieser Perspektive sind die christlichen Aborigines davon überzeugt, dass die Macht, die in der Geschichte ihres eigenen Volkes und im Träumen mit ihnen war, der biblische Gott gewesen ist. Joan Hendricks spricht von einer „Partnerschaft" zwischen dem christlichen Glauben und der Spiritualität der Aborigines.[19]

IV. Narrative Formen

Eine andere Form der indigenen Theologie besteht darin, dass die Einheimischen Geschichten über Gott oder das göttliche Mysterium in ihrem Leben erzählen. Die zugrundeliegende Logik ist nicht die von Glauben und „Vernunft", sondern eher eine Logik von Glauben und „Leben", die sich am besten auf narrative Weise ausdrücken lässt. Der wichtigste Ort ist die Erfahrung eines Einzelnen oder der Gemeinschaft. Es werden Bezüge zur Schrift oder zur kirchlichen Lehre herge-

stellt, und zuweilen sehen die Menschen ihre Geschichte als eine Fortsetzung der Geschichte Jesu. Diese Methode ist in Papua-Neuguinea verbreitet, wo die Analphabetenrate hoch, das kreative Geschichtenerzählen aber gang und gäbe ist. Bernard Narokobi beschreibt, wie er selbst seinem Vater und seiner Mutter dabei zusah, wie sie vor ihrem Tod zum letzten Mal im Garten spazieren gingen. Er erzählt: „Ich fühlte und hörte die Kokosnüsse schluchzen, die Kakaobäume seufzen und die Bananenbäume weinen. Mama sagte all diesen Dingen Lebewohl. Hier war sie, die Freundin der Missionare und eine Stütze der Kirche, und auf ihrem Totenbett flüstert sie: ‚X (Name einer Person) hat meine *Daka* (Senfsaat) vernichtet und mich verhext.'" Narokobi bemerkt dazu: „Und so starb sie. Ob zu Recht oder zu Unrecht: In den Tiefen ihres Bewusstseins glaubte sie, dass sie an Hexerei starb. Das war ein großer Schock für mich, aber ich akzeptierte es als Teil des Sterbens in Melanesien."[20] Nach wie vor suchen indigene Theologen nach der göttlichen Gegenwart und einer spirituellen Bedeutung im Leben und im Tod. Sobald sie die Geschichte aus einem Blickwinkel des Glaubens heraus zu deuten versuchen, treten sowohl der Erzähler als auch der Zuhörer/Leser in den theologischen Prozess ein.

V. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kultur

Der Weg zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der ozeanischen Erfahrung führt über die Frauen. WEAVERS („Weber") wurde 1989 im Pazifik gegründet, um die theologische Bildung der Frauen zu fördern.[21] Am Weben sind von der Auswahl der Produktionsstätte bis hin zum Abschneiden des letzten verwobenen Fadens traditionell alle beteiligt. Und ähnlich wie ein Webprozess zeigt auch die Theologie auf diese Weise nach und nach ihr Muster und ihre Struktur.

Die genuin pazifische Art, in der WEAVERS Theologie betreibt, ist von den Kulturen geprägt, die die Rollen der Frauen in Kirche und Gesellschaft bestimmen. In diesem Kontext, in dem Frauen allzu oft Opfer von Gewalt, Armut und anderen Formen der Ungerechtigkeit sind, denken Frauen über Themen wie Geschlechtergleichheit, *Empowerment*, Gerechtigkeit, Menschenrechte und Friedensförderung nach.

Das aktuelle Schwerpunktthema der *South Pacific Association of Theological Schools* (SPATS), in der das WEAVERS-Programm stattfindet, heißt „Pazifische Leitungshermeneutik: Beitrag zu Friedensförderung und Führung". Charakteristisch für die Hermeneutik der pazifischen Frauen sind Klagen und der Ruf nach Liebe, Frieden, Einheit und Gerechtigkeit, die durch *good governance* geschaffen werden sollen. Frauen sind der Ansicht, dass solche Werte im Leben der Kirche präsenter sein müssen. *Good governance* in der theologischen Ausbildung und der Umgang mit Genderfragen an den Hochschulen und in den Kirchen haben für die Kirche Priorität, wenn sie die Rolle eines Gewissens für die breitere Gesellschaft übernehmen will.

Der Beitrag von Frauen zu Gebetsgruppen und die Entwicklung indigener Spiritualitäten werden bereitwillig anerkannt. In Akademikerkreisen mussten sie allerdings um ihre Anerkennung kämpfen. Inzwischen leisten indigene Frauen wie Margaret Maladede (Papua-Neuguinea), Tui Cadigan (Aotearoa/Neuseeland), Miriam-Rose Ungunmerr und Joan Hendricks (Australien), Lisa Meo (Fidschi), Keiti-Ann Kanongata'a (Tonga) und Celine Hoiore (Tahiti) ihren einzigartigen Beitrag zum theologischen Denken. Frauen verwenden eine Metaphorik des Gebärens, um zu anschaulich zu machen, wie die pazifischen Frauen aus dem Mutterschoß zur Welt, das heißt aus einem eingeschränkten Leben in neue und komplexe Gegebenheiten gebracht werden.

VI. Religiöse Bewegungen

Religiöse und Erweckungsbewegungen haben die indigenen Theologien damals wie heute beeinflusst. Religiöse Bewegungen wie Pai Marire, Hauhau, Ringatu und Ratana entwickelten sich im späten 19. Jahrhundert bei den Maori. Einige religiöse Bewegungen sind eher kurzlebig. Andere setzen sich nicht selten im Gewand von Ortskirchen oder sogar politischen Parteien bis ins 21. Jahrhundert hinein fort. Die Anhänger des Propheten Ratana leisten noch heute ihren Beitrag zu einer indigenen Sicht auf das religiöse und politische Leben in Neuseeland.

In letzter Zeit sind religiöse Bewegungen mit politischen Krisen in Zusammenhang gebracht worden. Bei den jüngsten Unruhen auf der Salomonen-Insel Guadalcanal trugen Kämpfer Embleme der Moro-Bewegung, weil sie glaubten, dass diese sie vor der überlegenen Feuerkraft der *Malaita Eagle Force* schützen würden. Auf Bougainville unterhält die Mekamui-Bewegung enge Beziehungen zum Tomo-Kult, der eine Mischung aus Christentum und traditionellen Formen darstellt. Der Begriff *Tomo* bezieht sich auf Asche, die in einer Kultur, die ihre Toten verbrennt, von besonderer Bedeutung ist. Kürzlich berichteten Zeitungen in Papua-Neuguinea über die Verhaftung von Steven Tari - einem selbsternannten „Black Jesus" - und dreißig „Blumenmädchen".

An der Schwelle zum Jahr 2000 nahmen viele Erweckungsbewegungen, die zuvor durch pfingstliche Elemente wie rhythmische Bewegung und Zungenrede gekennzeichnet gewesen waren, einen eher apokalyptischen Charakter an und sprachen oft von der Zahl 666 aus der Offenbarung des Johannes (wer die 666 besitzt, wird Zugang zu Reichtum haben), der finsteren Bedeutung von Strichcodes und von spiritueller Kriegsführung. Neben der Auseinandersetzung mit der Frage, was am Ende des Jahrtausends geschehen werde, bieten diese apokalyptisch orientierten Bewegungen jenen Menschen einen Ausweg, die mit eskalierender Gewalt und sozioökonomischer Unsicherheit umgehen müssen.[22] Aus rationaler, weltlicher Sicht scheint es so, als stellten diese Bewegungen den Inbegriff von Irrglauben und Abwegigkeit dar. Doch aus der Perspektive einer indigenen Hermeneutik können sie vielleicht als das Werk von Visionären be-

trachtet werden, die versuchen, einer sich verändernden Welt mit religiösen Begriffen einen Sinn abzugewinnen.
Das millenaristische Gedankengut beseelt die religiösen Bewegungen in Form von christlichen Erweckungsbewegungen auch weiterhin. Während der Glaube in religiösen Bewegungen durch traditionelle indigene Vorstellungen strukturiert wird, versuchen die christlichen Erweckungsbewegungen ihr christliches Leben zu läutern, indem sie die etablierten Kirchen samt der traditionellen Kultur als rückschrittlich und götzendienerisch verurteilen. Doch obwohl sie sich eigentlich davon freimachen wollen, neigen sie ihrerseits dazu, traditionelle Überzeugungen von der Wirklichkeit und Macht der spirituellen Welten wieder zu bestärken. Indigene Geister gelten als Erscheinungsformen des Teufels, und insgesamt findet eine Dämonisierung der traditionellen Kultur statt. So wird die rituelle Auseinandersetzung mit den traditionellen spirituellen Kräften zwar bewahrt, erhält jedoch einen anderen moralischen Wert.

Schluss: Der Beitrag Ozeaniens

Was hat Ozeanien der übrigen Welt des theologischen Denkens zu sagen? Zunächst einmal vermag Ozeanien einen einzigartigen Beitrag zu der weltweiten Diskussion über Klimawandel und ökologische Fragen zu leisten. Da die indigenen Einwohner Ozeaniens Hüter des Landes, der Wälder und eines Drittels der Wasserflächen der Erde sind, können sie theologische Erkenntnisse mit einer Leidenschaft aussprechen und weitergeben, die aus ihrer persönlichen Erfahrung und engen Verbundenheit mit der natürlichen Umwelt erwächst.
Zweitens ist ihre ganzheitliche, nicht-dualistische Weltsicht ein willkommener Beitrag zu Debatten, die das Heilige und das Weltliche voneinander trennen. Die indigene Australierin Miriam-Rose Ungunmerr-Baumann sagt, dass *Dadirri* - jenes innere, tiefe Zuhören und ruhige, stille Bewusstsein, das manche als Kontemplation bezeichnen - das größte Geschenk ist, das Aborigines ihren australischen Landsleuten machen können.[23] Dieser Geist der Kontemplation, der sich auf eine lange Tradition der indigenen Spiritualität stützt, ist auch über Australien hinaus ein notwendiger Beitrag.
Drittens tragen indigene Theologien in Ozeanien ihre Hermeneutik des Lebens bei. Sie weist gewisse Merkmale induktiver Methoden auf, die sich auch in anderen Teilen der Welt herausbilden, besitzt daneben jedoch auch ganz eigene Kennzeichen, weil sie auf einer menschlichen Erfahrung basiert, die eben auch anders ist als andernorts. Der christliche Glaube ist willkommen geheißen worden, doch die indigenen kosmischen Spiritualitäten, die darauf ausgerichtet sind, im Angesicht des Todes das Leben zu suchen, dienen als Grundlage für die Übernahme des christlichen Glaubens und der christlichen Tradition sowie für die Deutung heutiger Lebenserfahrungen.

[1] Henare Arekatera Tate, *Towards Some Foundations of a Systematic Maori Theology. He tirohanga anganui ki etahi kaupapa hohonu mo te whakapono Maori* (Dissertationsschrift, Melbourne College of Divinity) Melbourne 2010, 8.

[2] Dieser Beitrag wird sich nicht direkt auf die Arbeit von Forschern wie Michael Shirres und Neil Darragh in Aotearoa/Neuseeland sowie - um nur einige zu nennen - Geoffrey Lilliburn, Tony Kelly und Gideon Goosen in Australien beziehen, denn auch wenn die genannten Autoren über kontextuelle und indigene Theologie schreiben, kann man sie selbst nicht als „indigen" im Sinne der Tateschen Definition des Begriffs bezeichnen.

[3] Vgl. die kommentierten Bibliographien von Neil Darragh (Aotearoa/Neuseeland) und Clive Pearson (Australien) in: John England u.a. (Hg.), *Asian Christian Theologies: A Research Guide to Authors, Movements, Sources*, Bd. 1, New York 2002, 541-598, 599-657.

[4] Epeli Hau'ofa, *Our Sea of Islands*, in: Eric Waddell/Vijay Naidu/ders. (Hg.), A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands, Suva 1993, 2-16.

[5] Nach einer gewissen Zeit steht es den Mitgliedern frei, die Bruderschaft zu verlassen und in ihre Dörfer zurückzukehren, da die Bruderschaft die wichtige Rolle von Ehe und Familienleben in der Gemeinschaft respektiert, statt ein lebenslanges Zölibat zu verlangen.

[6] Ozeanien ist überwiegend christlich. In Fidschi lebt eine nicht unbedeutende Zahl von Hindus, und in jüngerer Zeit kommen immer mehr Immigranten anderer Glaubensbekenntnisse nach Australien und Aotearoa/Neuseeland. Die indigenen Bevölkerungen der Region sind jedoch meist Christen.

[7] Vgl. Philip Gibbs, *The Religious Factor in Papua New Guinea Politics*, in: Catalyst 28 (1998/1), 27-51; und ders., *Political Discourse and Religious Narratives of Church and State in Papua New Guinea*, Canberra 2005, zugänglich im Internet: http://rspas.anu.edu.au/papers/melanesia/working_papers/05_01wp_Gibbs.pdf.

[8] Charles Forman, *Finding Our Own Voice: The Reinterpreting of Christianity by Oceanian Theologians*, in: International Bulletin of Missionary Research 29 (2005/3), 115.

[9] Louis Lobosi, *Bougainville Crisis and the Message of Jesus*, in: Philip Gibbs (Hg.), Alive in Christ, Goroka 2006, 293.

[10] Winston Halapua, *Waves of God's Embrace: Sacred Perspectives from the Ocean*, Norwich 2008.

[11] Ilaitia Sevati Tuwere, *Vanua: Towards a Fijian Theology of Place*, Suva 2003.

[12] Anne Pattel-Gray, *Through Aboriginal Eyes: They Cry from the Wilderness*, Genf 1991, 10.

[13] *Rainbow Spirit Elders, Rainbow Spirit Theology - Towards an Australian Aboriginal Theology*, Hindmarsh 1997, 61.

[14] Peter Berger, *The Cultural Dynamics of Globalization*, in: Peter Berger/Samuel Huntington (Hg.), Many Globalizations - Cultural Diversity in the Contemporary World, Oxford 2002, 8.

[15] Patelesio Finau, zit. nach Steven Wete/Tevita Nawadra Baniranua, *Editorial*, in: Pacific Journal of Theology 36 (2006), 9.

[16] Ama'amalele Tofaeono, *Behold the Pig of God. Mystery of Christ's Sacrifice in the Context of Melanesia - Oceania*, in: The Pacific Journal of Theology 33 (2005), 82-101.

[17] Ma'afu 'o Tu'itonga Palu, *Pacific Theology*, in: The Pacific Journal of Theology 28 (2002), 39.

[18] Tate, *Towards Some Foundations*, aaO., 253ff.

[19] Joan Hendricks in: Joan Hendricks/Gerry Heffernan (Hg.), *A Spirituality of Catholic Aborigines and the Struggle for Justice*, Brisbane 1993, 80.

[20] Bernard Narokobi, *A Truly Noble Death*, in: John D'Arcy May (Hg.), Living Theology in Melanesia: A Reader, Goroka 1985, 63.

[21] Der Name WEAVERS ist kein Akronym, sondern dient als Symbol in Anbetracht der wichtigen Rolle, die das Weben im Leben der pazifischen Frauen spielt.

[22] Vgl. Joel Robbins, *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*, in: Annual Review of Anthropology 33 (2004), 113-143.

[23] Miriam-Rose Ungunmerr-Baumann in: Hendricks/Heffernan (Hg.), *A Spirituality of Catholic Aborigines*, aaO., 34.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Theomoana: Unterwegs zu einer ozeanischen Theologie

Winston Halapua

Theomoana - Gott, der Ozean - verbindet das griechische *Theos* und das ozeanische *Moana*. *Moana* (das uralte polynesische Wort für den Ozean) bildet den zweiten Teil von *Theomoana*. „Es ist ein Wort, das überall verbreitet ist - von Hawaii im Norden bis nach Französisch Polynesien im Osten, Neuseeland im Süden und in Teilen von Papua-Neuguinea und den Salomonen im Westen."[1] Für ganz Ozeanien ist *Moana* die Heimat. *Theomoana* webt zwei alte kontextuelle Konzepte aus zwei verschiedenen Welten zusammen. *Theos* ist das griechische Wort für Gott. *Moana* kündet vom ozeanischen Kontext. *Theomoana* ist ein ozeanisches Geschenk an unser gemeinsames Engagement nicht nur für die theologische Arbeit an sich, sondern für eine lebensverändernde Theologie und für die Feier dieser Veränderung des Lebens.

Während der Lambeth-Konferenz von 2008 in England kam an der Universität von Kent in Canterbury gerade mein Buch *Waves of God's Embrace* [Wellen der Umarmung Gottes] heraus. Das letzte Kapitel gab erstmals eine Einführung in *Theomoana* als einen ozeanischen Weg, Theologie zu treiben. Etwas später im selben Jahr stellte ich auf der Talanoa-Ozeanien-Konferenz in Sydney meinen methodologischen Essay *Moana* vor. Der vorliegende Beitrag versucht nun aufzuzeigen, wie die Herausforderung der *Theomoana* aus meinem Buch und mein Essay zur *Moana*-Methodologie ineinander greifen und dadurch einen ozeanischen Raum schaffen zur Erkundung der Theologie.

I. Kontext und Metapher

Theomoana ist ein Ruf[2] an Theologinnen und Theologen, dem rasch ansteigenden Meeresspiegel, einem grundlegenden Aspekt des Klimawandels, Aufmerksamkeit zu schenken. Diese Tragödie wird größtenteils von Menschen verursacht. Lee Jong-Wook (†2006), der ehemalige Generaldirektor der Weltgesundheitsorganisation (WHO), stellte fest: „In den vergangenen 50 Jahren haben die Menschen die natürlichen Ökosysteme rascher und umfassender verändert als in irgendeinem vergleichbaren Zeitraum der menschlichen Geschichte."[3] Die steigende Höhe des Meeres spiegelt die Auswirkung der Menschheitsgewalt sowohl auf andere Menschen als auch auf die Umwelt. Die Stimme von *Theomoana* ist darum eine dringliche prophetische Stimme. Noch nie zuvor in der Geschichte der Menschheit gab es einen solchen tragischen Missbrauch der Schöpfung, der nun zum Ansteigen des Meeres in dem Ausmaß führt, wie wir es heute erleben. Das getreue und prophetische *Moana* wirft sein Echo zu allen Ende der Erde, und das ist ein Weckruf an die ganze Schöpfung. Eine grundlegende Frage lautet: Können Theologie und Ethik weiter isoliert voneinander arbeiten - um den Preis der Auslöschung der meisten lebenden Arten oder der ganzen Erde?

Der jüngste Tsunami brachte Zerstörung über Samoa, Amerikanisch Samoa und Niua Toputapu im Königreich Tonga, der Heimat meiner Vorfahren - nur dieser eine Tsunami. Im globalen Klimawandel jedoch wird das Meer steigen und steigen, und die Zerstörung wird nicht mehr nur begrenzt und regional sein. Doch unter den ersten Inseln, die vom Angesicht der Erde verschwinden werden, sind die niedrigen Inseln und Atolle des Pazifiks, darunter auch Land des Königreichs Tonga, des Landes meiner Geburt. *Theomoana* ist aber nicht nur ein Weckruf zum Engagement in der akademischen theologischen Arbeit, sondern auch ein Weg zu einer Theologie des Feierns - denn in jeder Feier liegt auch eine Verpflichtung, Verantwortung zu übernehmen und den Weg zu weisen.

Als ich von 1996 bis 2010 in Auckland unterrichtete, hatte ich das Glück, jeden Tag von der Pracht und Unermesslichkeit des Ozeans umgeben zu sein. Meistens unternahm ich am Morgen einen Spaziergang am Strand zwischen Mission Bay und St. Heliers. Und wenn ich am St. John's College am Schreibtisch arbeitete, stand *Moana* direkt vor den großen Fenstern meines Büros - und erweiterte so den Blickwinkel meines täglichen Lebens. Die sich täglich ändernde Dynamik von *Moana* hörte

*Dr. **Winston Halapua**, geboren und aufgewachsen auf Tonga, ist Erzbischof der anglikanischen Kirche. Er promovierte in Soziologie und studierte Christliche Mission und Geistliches Amt auf den Fidschi-Inseln, in Großbritannien, Israel und Neuseeland. Von 1996 bis 2010 war er Rektor am St. John's College in Meadowbank und Dozent für Theologie an der Universität von Auckland. Bis 2005 war er Mitglied des Anglican Consultative Council, dem weltweiten Rat anglikanischer Laien, Kleriker und Bischöfe. 2005 wurde er zum ersten anglikanischen Bischof der Diözese von Polynesien auf Aotearoa/Neuseeland ordiniert, 2010 folgte die Ordination zu einem der drei Erzbischöfe von Polynesien. Veröffentlichungen u.a.: Living on the Fringe: Melanesians of Fiji (2001); Tradition, Lotu & Militarism in Fiji (2003); Waves of God's Embrace: Sacred Perspectives from the Oceans (2008). Anschrift: P.O. Box 35, Suva, Fiji Islands.*

nicht auf (und wird nicht aufhören), meinen Zugriff auf die Theologie in den letzten Jahren kraftvoll zu bestimmen. Die tägliche Begegnung mit dem Ozean hat eine Tiefe in meinem Inneren wachgerufen, etwas aus meiner Kindheit, als ich aufwuchs im Königreich Tonga und vom selben *Moana* umgeben war.

Moana als dynamische Metapher erhält seine Kraft aus einer inneren Quelle im eigenen Selbst und ist eine Sehnsucht danach, mit anderen verbunden zu sein. Sie entsteht aus einem tiefen Gefühl für die Menschheit und deren Platz inmitten der Schöpfung. Die Sehnsucht nach umfassender Verbundenheit ist grundlegend für das Leben und vergleichbar mit der Notwendigkeit, eine Nabelschnur zu haben. Die Verbindung des Individuums zur Plazenta oder Nahrungsquelle ist für die Erhaltung des Lebens unerlässlich.

Moana ist eine kraftvolle Metapher für die umfassende Verbundenheit allen Lebens. Die Urahnen der Bewohner Ozeaniens kamen zwischen dem 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. in den Pazifischen Ozean.[4] Der Ozean war für sie *Moana.* Die Identifizierung der fünf Weltmeere geschah erst in jüngerer Zeit. *Moana* aber macht ungefähr drei Viertel der gesamten Oberfläche des Planeten Erde aus. Es ist die Heimat für die allermeisten Arten der Erde. *Moana* hält das Gleichgewicht des Klimas, indem es die Hitze der Sonne kühlt, um das Leben aller zu bewahren. Der Wechsel des Klimas und die Gezeiten sind Geschenke des Zusammenwirkens von Sonne, Mond, Wind, Erde, Atmosphäre und *Moana.*

Moana steht für die dynamische Vernetzung und Zusammengehörigkeit der vielen verschiedenen Ozeane. Der Pazifische Ozean ist das größte der fünf Weltmeere. Er umschließt große Nationen, kleine und zerstreute Inselstaaten und Atolle. In diesem Ozean befindet sich der tiefste Teil von *Moana.* Die pazifische Region kann verheerende Wirbelstürme, Taifune, Tsunamis und Erdbeben erfahren. Es gibt tätige Vulkane sowohl an der Oberfläche als auch in den Tiefen des Pazifischen Ozeans. Zugleich aber kann der Pazifik eine wunderschöne, stille und friedvolle Welt sein. Er ist die Heimat der Menschen Ozeaniens und vieler Lebewesen.

Moana ist deshalb eine starke ozeanische Metapher. Was die Wiedererlangung von *Moana* als dynamische Metapher betrifft, werde ich von John Hick ermutigt. Er schreibt: „[...] unsere Vorstellungen von Gott sind menschliche Konstrukte, und die Theologen haben die Freiheit, ihre eigenen Definitionen der wesentlichen Attribute vorzuschlagen, gemäß denen Gott Gott ist."[5] Das Leben des einen Ozeans hängt ab von der Gastlichkeit der anderen. Kein Ozean kann zum anderen sagen: „Ich brauche deine Anwesenheit, deine Eigenart und deine Mitwirkung nicht." Alle tragen auf einzigartige Weise zum Leben bei. Jeder Ozean existiert zusammen mit den anderen. Sara Holden bringt die einzigartige Gabe von *Moana,* den vielen Ozeanen, so zum Ausdruck: „Sie bedecken drei Viertel unseres Planeten, sind die Triebwerke, die unser Wettersystem in Gang halten, ein gebrauchsfertiger Lebensmittelladen für Milliarden an Land und im Meer und der Zufluchtsort für überwältigende 80 Prozent des Lebens auf dem Planeten Erde. Unter den Wellen liegt der höchste Berg der Welt und der größte Wasserfall. Von den allergrößten Geschöpfen - den majestätischen Blauwalen, den größten Lebewe-

sen der Erde - über das Große Barriere-Riff bis hin zu den kleinsten Zellen, Milliarden von Bakterien: Unsere Ozeane wimmeln von Leben."[6] Die *Moana*-Metapher spricht von Zusammengehörigkeit - der Pazifische, der Atlantische, der Indische, der Arktische und der Antarktische Ozean empfangen und geben gemeinsam für das Leben und das Wohlergehen der Schöpfung. Dynamisches Leben strömt aus dem Rhythmus von *Moana*, wenn jeder Ozean in den nächsten strömt. *Moana* bedeutet umfassende Verbundenheit, und seine Sprache ist das Fließen. Ohne Fließen vom einen zum anderen gibt es weder *Moana* noch Leben.

II. Theomoana innerhalb des dreieinen Gottes

„In dem Wort Theomoana - ‚Gott der Ozean' - steht Moana *für das weltumgreifende, alles verbindende Wesen Gottes. Der Gebrauch von* ‚Moana' *verweist auf den Gott der fließenden Einheit, dessen Sein immer lebensschenkend, dynamisch und allumfassend ist. Der Gebrauch von* ‚Moana' *erlaubt es, die Macht von Gottes liebender Umarmung, die Christen zu allen Zeiten erlebt haben, zum Ausdruck zu bringen. Der Gebrauch von* ‚Moana' *ist frei von Geschlechtszuschreibungen und inklusiv, und* Theo *ist ein neuer Weg, das dramatische Sein und Wesen Gottes auszudrücken, den wir als Schöpfergott, als den Sohn Jesus Christus und als den lebensschenkenden Geist erfahren."*[7]

Theomoana ist eine ozeanische Art und Weise, dynamischen Rhythmus und fließende Beziehungen zu umschreiben. Ebenso gibt es die Wahrnehmung, dass die Trinität dynamische fließende Beziehungen hat. Ich möchte hier fünf alte ozeanische Werte vorstellen, die zur Dynamik von *Moana* gehören und für die vorliegende theologische Untersuchung sowie für das weitere theologische Arbeiten dienlich sein dürften. Ich glaube, sie haben eine lebensschenkende Dynamik und könnten Träger von Gottes bedingungsloser Liebe sein. Sie können verwendet werden, um Gott in Christus in der Kraft des Heiligen Geistes zum Ausdruck zu bringen.
Die fünf alten ozeanischen Werte sind: 1. *Manaakitanga* (Gastfreundschaft), 2. *Moana/Tikanga* (Identität) 3. *Kotahitanga* (Einheit in Vielfalt), 4. *Talanoa* (Geschichten teilen/zusammen fließen) und 5. *Taonga* (das Teilen der Gaben).[8] Ich wende mich ihnen zu, um *Theomoana* weiter zu erläutern.

1. Gastfreundschaft (Manaakitanga)

In ihrem Buch *Trinity* kommt Anne Hunt auf die bekannte Ikone „Abrahams Gastfreundschaft" von Andrei Rubljow zu sprechen.[9] Die Ikone kann als Darstellung der Trinität interpretiert werden. Damit bietet sie ein kraftvolles Bild oder eine Metapher vom Geheimnis der inneren Verbundenheit des dreieinen Gottes in Liebe. Das Volk der Maori und die Bewohner Ozeaniens aber würden sich eher auf die Darstellung der Gastfreundschaft (*Manaakitanga*) auf der Ikone beziehen. Nach Cleve Barlow ist *Manaaki* tätige, auf die Menschen ausgerichtete Liebe.[10] Er lenkt die Aufmerksamkeit aber noch auf ein anderes wichtiges Maori-Wort für

Liebe. Dieses tiefsinnige Wort heißt *Aroha*. Barlow hält fest: „In einem Menschen ist *Aroha* die allumfassende Qualität der Güte, die sich ausdrückt in der Liebe zu den Menschen, zum Land, zu Vögeln und Landtieren, Fischen und allen Lebewesen. Ein Mensch, der für andere *Aroha* hat, bringt echte Anteilnahme für sie zum Ausdruck, hat bei seinem Tun nur ihr Wohlbefinden im Sinn, ganz gleich, wie gesund oder wohlhabend sie sind. Es ist ein Akt der Liebe, der dem Leben Qualität und Sinn gibt."[11] Nach der alten polynesischen Weltanschauung sind *Manaakitanga* und *Aroha* die beiden Worte für Liebe, wobei *Manaakitanga* eher die Liebe um uns und jenseits von uns meint: Manifestationen der Gegenwart und Liebe der Ahnen.

Rubljows Ikone handelt von der Gastfreundschaft und der großen Liebe des dreieinen Gottes, von der alle Seiten der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments durchwirkt sind. Die Liebe der Trinität drückt sich aus im dynamischen Engagement Gottes in den Angelegenheiten von Gottes Volk.

Manaakitanga ereignet sich dann, wenn eine tiefe Liebe aus dem Inneren aufwallt, hervorgerufen von einer Begegnung in einer realen Situation. Es ist ein tiefer Augenblick. Abraham bot - wie viele Stammesführer - aus seinem guten Herzen Gastfreundschaft an, und zu seinem Erstaunen wurde sein *Manaakitanga* vervielfacht. In Hosea 9 drückt sich Gottes Sein und Engagement als *Manaakitanga* dynamisch in der Vergebung aus.

Die Geschichte des dreieinen Gottes, die die Schrift trägt und sie durchfließt, ist eine Geschichte von *Manaakitanga*. In der Schrift kann die Begegnung mit dieser Liebe in einen Ruf münden (Gen 12; Ex 3; Jes 6; Mk 1). Es ist ein heiliger Ruf und bezeugt das beständige Engagement des Schöpfers, Erlösers und Lebensspenders für die gesamte Schöpfung und für jene, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, um Gottes Liebe zu reflektieren.

Wir sind von Gott gerufen zu erleben, wie *Manaakitanga* vollends offenbar wird in Christus. Unsere wahre Identität liegt in unserer eigenen Begegnung mit dem dreieinen Gott. Noch bevor wir wissen, wer wir sind, werden wir angenommen, umarmt. Das tiefe Erlebnis dieser Umarmung und die weitergehende Entdeckung von Gottes Gegenwart im eigenen Leben ist das unermessliche Geschenk, das *Theomoana* enthüllen kann.

2. Identität (Moana/Tikanga)

Im Zusammenhang dieses Beitrags zielt der Begriff *Moana* auf die Tiefe der Identität und ihre Dynamik. *Moana* formt die Identität der Menschen Ozeaniens und umgreift alle Völker im Pazifischen Ozean. Und weil alle fünf Ozeane miteinander in Verbindung stehen, kann man auch sagen, dass *Moana* alle Völker der Welt umgreift. *Tikanga* ist ein Maori-Wort mit ozeanischem Ethos. Es bezeichnet eine inklusive Identität. *Tikanga* und *Moana* sind tiefe ozeanische Werte und Begriffe, die verwendet werden können, um die ozeanischen Erfahrungen der unermesslichen Liebe des dreieinen Gottes - offenbart als Vater, Sohn und Heiliger Geist - in Worte zu fassen.

3. Einheit in Vielfalt (Kotahitanga)

Ich war 40 Jahre lang als Pfarrer in verschiedenen Ländern tätig. Diese Jahre waren geprägt von ökumenischen und interreligiösen Reisen. Zu meinen ökumenischen Erfahrungen gehört mein Engagement als Generalsekretär der Vereinigung theologischer Ausbildungsstätten im Pazifik *(Association of Theological Schools in the Pacific).* Das schloss auch theologische Ausbildung mit ein, wodurch meine Arbeit in Verbindung kam mit der theologischen Bildungsarbeit des Ökumenischen Rats der Kirchen. Als das fidschianische Heer seinen ersten Militärputsch unternahm[12], war ich einer der Kirchenführer der Fidschi-Inseln. Um die Gewalt des Militarismus zu maskieren, gab man vor, es gehe um ethnische Fragen. Während jener Zeit war ich an interreligiösen Dialogen beteiligt, um in einer sehr schwierigen Zeit das Leben der Nation voranzubringen. Das Privileg, Seite an Seite mit Gruppen arbeiten zu können, die unterschiedliche kulturelle Eigenheiten und Zugänge zum Glauben repräsentierten, gab mir den Anstoß, für die Vertiefung der Beziehungen und für ihre Einheit zu arbeiten. Diese Einheit kommt in dem Wort *Kotahitanga* zum Ausdruck.

In der Sprache der Maori bezeichnet *Kotahitanga* die Einheit unter den Stämmen. Cleve Barlow schreibt: „Die Einheit der Stämme war für unsere Vorfahren grundlegend. Sie lebten in eng miteinander verbundenen Gemeinschaften, arbeiteten zusammen und bauten zusammen ihre Nahrungsmittel an."[13] Das hatte Konsequenzen: „Das Konzept der Einheit durchzog jeden Aspekt der Stammesfunktionen und -aktivitäten. Im Kriegsfall etwa würde ein Stamm verschiedene Unter-Stämme zur Unterstützung der eigenen Leute gegen den Angriff herbeirufen."[14]

Kotahitanga ist ein Maori-Begriff und ein *Taonga,* ein Geschenk, an die Kirche. Es ist aber auch ein ozeanischer Begriff. Sowohl die ozeanischen wie die Maori-Vorstellungen von Einheit können uns helfen, unsere Verbundenheit mit dem Herzen Gottes in Christus besser zu verstehen. Christus ist das menschliche Gesicht und der Ausdruck Gottes, der sich kraftvoll in unseren Träumen und in unserem Alltagsleben bemerkbar macht.

Die Trinitätslehre offenbart die vereinigende Liebe Gottes. Mein eigener Lebensweg hat mich zu der Überzeugung geführt, dass unser Glaube reicher wird, wenn wir uns auf einander einlassen und uns gegenseitig bestärken. Die Liebe Gottes kann nicht völlig verstanden werden, wenn die Personen der Trinität isoliert betrachtet werden. *Kotahitanga* ist wie *Moana. Moana* würde nicht existieren, wenn die fünf Ozeane getrennt fließen würden. Die Stärke der *Tikanga*-Theologie liegt in der Betonung des „gemeinsamen Fließens".

4. Geschichten teilen (Talanoa)

Die Mehrheit der Christen in der heutigen Welt lebt in der südlichen Hemisphäre: auf dem afrikanischen Kontinent, in Südamerika, Asien und Ozeanien. Tendenziell fühlen sich die Menschen im Süden besonders vom Ersten Testament angezogen - wegen seiner kraftvollen Geschichten *(Talanoa).* Gottes Handeln an der Schöpfung und an der Menschheit wird in Geschichten innerhalb konkreter Kontexte eingewoben. Die Leute können sich gut zu solchen Geschichten in

Beziehung setzen. Jesus gehörte einer Kultur an, die Geschichten als Parabeln erzählte, und er selbst erzählte Geschichten mit dem Ziel, dynamische Beziehungen zu dem herzustellen, was er vermitteln wollte.[15]

Bei *Talanoa* kann Weisheit darin gesehen werden, dass die Freiheit der Bewegung und die Freiheit der Interaktion erlaubt sind. *Moana* steht für die ungeheure Ausdehnung und Verbindung der fünf Ozeane untereinander auf dem Planeten Erde - für einen unermesslichen Raum und ebensolche Offenheit. *Talanoa* schafft einen offenen Raum für die Menschen und ihre Geschichten. Was der umgebende Raum zu einer Unterhaltung beiträgt, ist von tiefster Bedeutung. Er bietet einen geheiligten Ort und Raum für Interaktion.

Moana hat tiefe und flache Stellen. *Moana* kann friedlich oder unberechenbar sein. *Talanoa* umgreift verschiedene Aspekte der Begegnung von Menschen. *Talanoa* gibt potenziell einer Vielzahl von Stimmen Raum, Stimmen emotional und spirituell unterschiedlichen Ursprungs. Die Betonung liegt dabei auf der Begegnung von Angesicht zu Angesicht, bei der man einander tief und konzentriert zuhört. Dadurch entsteht Vertrauen, und Missverständnisse werden vermindert. Einfühlungsvermögen wird gefördert. Um Verständnis für einander zu gewinnen, sind die Integrität eines Standorts und der Respekt für tiefe Gefühle wichtig. *Talanoa* strebt danach, beim Fällen von Entscheidungen einen Konsens zu erreichen. Es ist möglich, dass dabei an einem sicheren und kreativen Ort dynamische Lebensenergie fließt. Auch Jesus suchte in seinem Dienst nach Begegnungen von Angesicht zu Angesicht. Er gewährte Raum und ließ Interaktion zu.

Talanoa hat ein offenes Ende, während *Moana* lebendig und dynamisch ist und Raum für alle schafft, denn alle Ozeane fließen ineinander, fließen zusammen, sie fließen und fließen. *Talanoa* kann es Gottes Gegenwart in unserer Mitte ermöglichen, kraftvoll zu uns zu sprechen. *Talanoa* ist eine Art zu leben und einander verstehen zu lernen, nicht ein abgeschlossener Prozess.

5. Das Teilen der Gaben (Taonga)

Die Ältesten vieler Maori-Stämme verstehen unter *Taonga* ein Geschenk oder Geschenke. Grundlegend für die ganze Weltsicht Ozeaniens war, dass *Moana* das Geschenk der Ahnen war. Es ist kein Eigentum oder etwas, das man, isoliert von der Gemeinschaft, individuell besitzen könnte.

Moana wird heilig gehalten, weil es eben keine rein menschliche Konstruktion oder Erfindung ist. *Moana* als *Taonga* bedeutet zugleich, dass Beziehungen ein Geschenk Gottes sind. Darin enthalten ist die Vorstellung, dass die Liebe, die der dreieine Gott zum Ausdruck bringt, ein freies Geschenk ist. Es ist ein *Taonga,* das in Freiheit gegeben und in Freiheit empfangen wird. Im ozeanischen Rhythmus ist der Ausdruck von Gottes bedingungsloser Liebe so etwas wie das freie Fließen des Lebens von einem Ozean in den anderen. Es ist Fließen, Fließen und Fließen. Gottes Wesen und sein Handeln an der Schöpfung, einschließlich der Menschheit, ist alles in allem ein *Taonga,* das diejenigen bestärken kann, die auf ihrer Lebensreise bereit sind, frei zu empfangen und auf andere zuzugehen - zum Wohlergehen aller.

Nach ozeanischem Verständnis schenkt *Taonga* die Heiterkeit des Wohlseins und der Vollkommenheit. Im Leben geht es um Beziehungen ohne Zwang. Der vorliegende Beitrag ist ein Versuch, zur Feier der freien und unermesslichen Liebe unseres dreieinen Gottes hinzuführen. Indem wir hineingeholt werden in die Teilhabe an dieser wundervollen Liebe, werden wir genährt und erfahren wir unsere wahre Identität.

Genährt von der Liebe Gottes, werden unsere Augen geöffnet und sehen, dass das Leben im Grunde ein gottgegebenes *Taonga* ist - nicht nur für einige, sondern für alle. Eine Theologie des *Tikanga* öffnet innerhalb eines vertieften Verständnisses von *Moana* ein ozeanisches Fenster in das Herz des dreieinen Gottes.

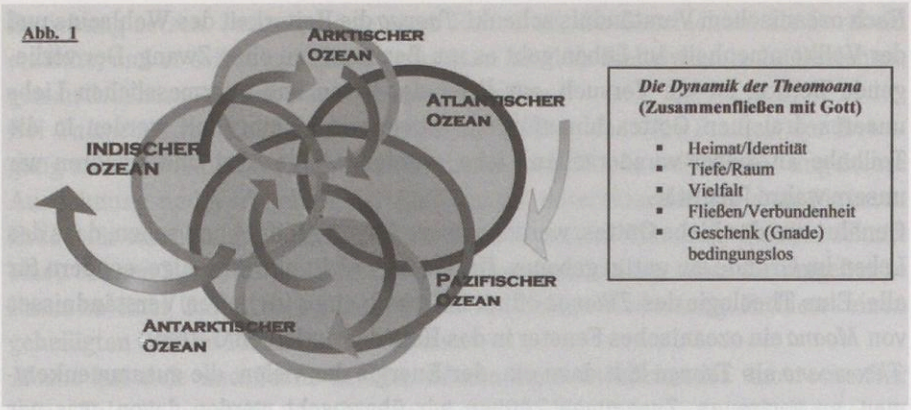
Theomoana als *Taonga* lädt dazu ein, der Energie der vielen, die zusammenkommen, zu vertrauen. Zusammen können wir überrascht werden davon, was wir einander zu geben haben, um die ungerechten Ideologien, die sich im Klimawandel manifestieren, zu verändern. *Theomoana* feiert den Klimagipfel von Kopenhagen als einen Schritt vorwärts, um dem Klimawandel zu begegnen. Die Führer der Welt versammeln sich in *Talanoa.* Die Kirche muss *Talanoa* bekannt machen, und sie wird eine Transformation erfahren, wenn sie die abgestandenen ekklesiologischen Lagunen verlässt und sich mit aller Macht um die Probleme der Welt kümmert. Zusammen haben wir eine Mission, zusammen treiben wir Theologie und zusammen respektieren wir einander für das *Taonga,* das jeder und jede als Antwort auf Gottes Liebe einbringt.

III. Theomoana-Methodologie

Um Theologie zu treiben und um eine brauchbarere Methodologie zu finden, die einen neuen Weg für die vielen Arten des Theologietreibens ebnen kann, habe ich die Dynamik des Ozeans (*Manaakitanga, Moana/Tikanga, Kotahitanga, Talanoa* und *Taonga*) zum Ausgangspunkt genommen. Aus der tiefen Weisheit der Menschen Ozeaniens gewinne ich das alte polynesische Wort *Moana,* um den ozeanischen und wissenschaftlichen Reichtum der Dynamik und der Energien im Konzept des Ozeans zu erkunden. Die Menschen Ozeaniens sind ihrer Identität und ihrer Weltsicht nach *Moana*-Menschen.

Theomoana ist ein transformativer Weg des Theologietreibens. Er erkennt an, dass kein einzelner theologischer Weg für sich allein stehen kann. Alle Theologien aller Glaubensrichtungen müssen in beständigem *Talanoa* zusammenfinden, um neue Entdeckungen zu machen, dazuzulernen und einen Konsens für ihr gemeinschaftliches Handeln zu erreichen. Es ist notwendig, die Bedeutung des kreativen Denkens und des freien Austauschs von Einsichten und Bindungen anzuerkennen. Im freien Fluss der Ideen können neue Lichter der Verbundenheit heraufdämmern. *Theomoana* könnte den verändernden Nutzen des Miteinanderteilens und des Austauschs von Quellen und von Leben deutlich machen. *Theo-*

Fortsetzung auf S. 524



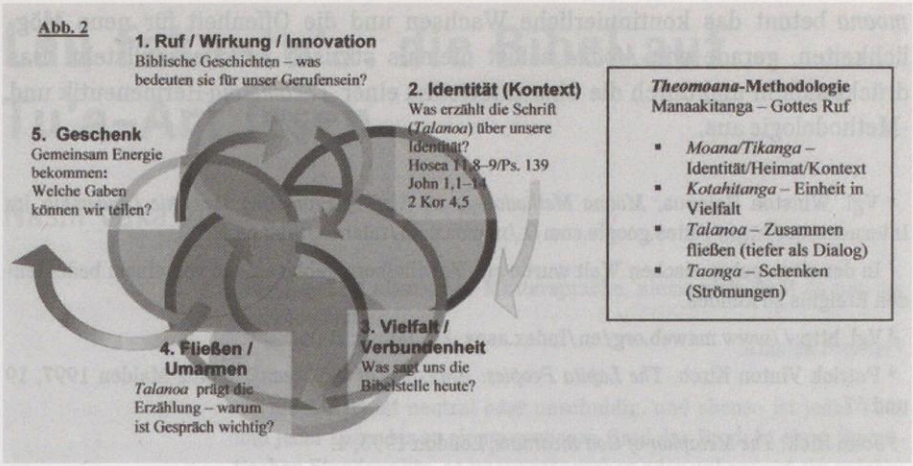
Zu den Abbildungen

Abb. 1 illustriert die Lebensdynamik, die die Lebensenergie und den Rhythmus von Moana hervorbringt.

Abb. 2 skizziert das Fließen der Theomoana-Methodologie und ihrer Hermeneutik.

Wenn Menschen zu einem Treffen zusammenkommen, ist dies im ozeanischen Verständnis ein Ruf von Manaakitanga (Liebe). Die Menschen erfahren diesen Ruf als eine Gemeinschaft. Wenn z.B. eine Gruppe zum Bibelstudium einer bestimmten Passage, die etwas zum Klimawandel sagen kann, gerufen wird, dann wird ihre Zusammenkunft in ozeanischer Perspektive wahrgenommen als ein heiliger Ruf (Abb. 2, Nr. 1). Es ist das Wohlbefinden des Ganzen, das sie ruft. Die Menschen werden in eine Gemeinschaft geboren, und ihr Wesen ist Manaakitanga. Nach einem hermeneutischen Verständnis der Schrift ist es die Gnade Gottes, die die nach Gottes Bild geschaffene Menschheit ruft.

Identität (Moana/Tikanga) – Wenn Menschen zusammenkommen, um gemeinsam aus der Hl. Schrift zu lernen, ist es wichtig, dass sie ihre einzigartige gemeinschaftliche Identität in Christus feiern. In ozeanischer Sicht sollten wir, bevor wir uns über Christus austauschen, uns über unsere eigene Identität im Klaren sein. Dies wird Pauschalurteile vermeiden helfen. Das Wissen um die Identität und ihre Wertschätzung tragen zu einem tieferen Eintauchen in die Substanz der Botschaft einer Schriftstelle bei (Abb. 2, Nr. 2).



Einheit (Kotahitanga) – Jeder Mensch und jeder Kontext ist anders. Unterschiede sind ein Segen, wenn man sich bewusst macht, dass man einander braucht, um vollständig zu sein. Das Bewusstsein, dass niemand allein für sich steht, ist Stärke. Zum Bibelstudium zusammenzukommen ist eine kreative und freudige Sache, wenn unterschiedliche Zugänge Raum haben und geschätzt werden. Jeder Kontext ist einzigartig und verdient einen Platz im gesamten Unterfangen. Ebenso kommt eine zum Studium zugeteilte Passage der Bibel aus einem anderen Kontext. Wie spricht Gott in einem anderen Kontext mit unterschiedlicher Bevölkerung? (Abb. 2, Nr. 3)

Gespräch (Talanoa) – Zentral für die gesamte Theomoana-Methodologie ist das „Fließen" oder Talanoa: Geschichtenerzählen. Durch das Erzählen können gemeinsame Transformationserlebnisse erreicht und gefeiert werden. In diesem Bereich liegt die Betonung auf der Bedeutung des Vertrauens, das die Mitglieder zueinander und zur Dynamik der Gruppe haben. Wenn jede erzählte Geschichte den ihr gebührenden Respekt erhält, kann die Energie in der Gruppe tiefe Einsichten erzeugen, die zu Leidenschaft, Engagement und Handeln motivieren (Abb. 2, Nr. 4).

Geschenk (Taonga) – Das Leben ist keine Ware oder ein Besitztum von Privilegierten. Das Lernen aus der Schrift ist nicht die Domäne einer Elite und der sogenannten Gebildeten. Moana spricht von riesigen Ressourcen, die wir teilen können. Gott gibt uns Taonga, die zum Nutzen aller geteilt werden müssen. Gemeinsam haben wir Teil am Überfluss von Taonga, und gemeinsam sind wir aufgerufen, einander zu beschenken und die Schöpfung zu ehren, die uns geschenkt ist. Christen sollten ermutigt werden, ihren Glauben und ihre Geschichten mit Angehörigen anderer Glaubensweisen zu teilen. Zusammen könnten sie ein Taonga mit Menschen anderer Lebenswege zu teilen haben, die z.B. auf den Gebieten der Wissenschaft oder Politik engagiert sind (Abb. 2, Nr. 5).

moana betont das kontinuierliche Wachsen und die Offenheit für neue Möglichkeiten, gerade wie *Moana* selbst niemals statisch ist oder stillsteht. Das drückt sich in und durch die Charakteristika einer *Theomoana*-Hermeneutik und -Methodologie aus.

[1] Vgl. Winston Halapua, *Moana Methodology: A Way of Promoting Dynamic Leadership*, im Internet unter http://sites.google.com/a/nomoa.com/talanoa/talanoa-2009.

[2] In der alten polynesischen Welt wurde ein Muschelhorn geblasen, um von einem bedeutenden Ereignis zu künden.

[3] Vgl. http://www.maweb.org/en/index.aspx, 24. Januar 2006.

[4] Patrick Vinton Kirch, *The Lapita Peoples: Ancestors of the Oceanic World*, Malden 1997, 19 und 67.

[5] John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993, 4.

[6] Sara Holden, *Planet Ocean*, Oxford 2007, 16.

[7] Winston Halapua, *Waves of God's Embrace: Sacred Perspectives from the Ocean*, Norwich 2008, 92.

[8] Ich verwende Maori-Begriffe für diese Werte in dem Bewusstsein, dass diese Begriffe in vielen Teilen Ozeaniens ähnliche Bedeutung haben.

[9] Anne Hunt, *Trinity: Nexus of the Mysteries of Christian Faith*, Maryknoll 2005, 5.

[10] Cleve Barlow, *Tikanga Whakaaro: Key Concepts in Maori Culture*, Auckland 1994, 63.

[11] Ebd., 8.

[12] Genaueres bei Winston Halapua, *Tradition, Lotu & Militarism in Fiji*, Suva 2003.

[13] Barlow, *Tikanga Whakaaro*, aaO., 56.

[14] Ebd.

[15] Vgl. Eugene Peterson, *The Word Made Flesh*, London 2008. Hintergründe für ein vertieftes Verstehen der tiefen Wurzeln von Geschichten der Weisheitsliteratur bietet Richard J. Clifford, *The Wisdom Literature*, Nashville 1998.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Lau faka-tu'a: die Bibel auf Tu'a-Art lesen

Nasili Vaka'uta

> „Die Bibel ist niemandes Muttersprache, niemandem geht es nur um den Bibeltext an sich."
>
> *Athalya Brenner*[1]

> „Keine Lesart ist neutral oder unschuldig, und ebenso ist jeder Text und jeder Leser bis zu einem gewissen Grad das Produkt eines theoretischen Standpunkts, so unausgesprochen oder unbewusst ein solcher Standpunkt auch sein mag."
>
> *Edward Said*[2]

Talamu'a: Einleitende Bemerkungen

Lau faka-tu'a (das *Tu'a*-Lesen oder das Lesen auf *Tu'a*-Art) ist ein Versuch, die Bibel aus der Sicht eines gewöhnlichen Tongaers (*Tu'a*)[3] zu interpretieren. Dabei geht es in erster Linie darum, eine ‚alter-native' Herangehensweise an die Bibelauslegung zu entwickeln, die weniger geliehene als vielmehr ortseigene Ressourcen nutzt. Die Notwendigkeit einer Alternative ist erstens durch die Notwendigkeit bedingt, eine nicht-elitäre, aber kulturell relevante Lesart zu formulieren. Bibelauslegung war lange Zeit „ein Kult professionellen Expertentums"[4], der nur die Interessen der Wissenschaftler bediente, ohne die Nichtexperten unter den Bibellesern - zum Beispiel die gewöhnlichen Tongaer *(Tu'a)* - zu berücksichtigen. Zweitens ist sie durch die Notwendigkeit bedingt, die Bibelauslegung aus einer ozeanischen und insbesondere tongaischen Perspektive neu zu denken und neu zu schreiben. Die tongaische Kultur hat ebenso wie die anderen ozeanischen Kulturen ihre eigenen Stile, Perspektiven und Werte. Diese stellen die Ressourcen bereit, um die Art, wie wir leben, und die Art, wie wir lesen, zu formen. Eine kontinentale und fächerbasierte Hermeneutik und Methodik, die aus anderen Verhältnissen erwächst, reicht nicht aus, unsere „vernetzten Lebenswelten"[5] zu verstehen und den Interessen der ozeanischen/tongaischen Bibelleser zu dienen. *Lau faka-tu'a* hat drei Schlüsselaspekte: *Tu'unga* (Position, Status, Verortung), *Founga* (Eintritts- oder Übergangspunkt) und *Angafai* (die Art, etwas zu tun, Methode, Strategien). In Anbetracht des begrenzten Platzes werde ich mich hier nur auf den ersten Aspekt konzentrieren *(Tu'unga)*.

Tu'unga: Wo stehe ich?

Der tongaische Begriff *Tu'unga* (Variante: *Tu'u'anga*) bedeutet „Position, Status oder Verortung". Im vorliegenden Beitrag wird er in Bezug auf meinen Standort als Leser und die Verortung des *Lau faka-tu'a* als einer Herangehensweise verwendet. Als Leser bin ich vor allem anderen ein ordinierter Priester der *Free Wesleyan Church of Tonga* (FWCT) und betrachte mich selbst als Christ (auch wenn manche mich anders wahrgenommen haben). Zweitens neige ich politisch einem demokratischeren Tonga zu, obwohl ich hinsichtlich der Art, wie Demokratiebewegungen in den letzten Jahren geführt worden sind, viele Vorbehalte habe. Auf sozialer Ebene würde ich mir in der tongaischen Gesellschaft einige Veränderungen hin zu echter Freiheit und Gerechtigkeit wünschen, da die Mehrheit der Bevölkerung um ihr tägliches Überleben kämpft. Drittens bin ich ein heimatloser Tongaer. Ich lebe nicht mehr in Tonga und muss erst noch in Aotearoa/Neuseeland Fuß fassen, obwohl ich dort bereits meinen festen Wohnsitz habe. Ich bin ständig zwischen meinen Erinnerungen und Vorstellungen hin- und hergerissen, zwischen dem, was ich hinter mir gelassen habe, und dem, was noch kommen wird. Und schließlich bin ich ein heterosexueller Mann, der kulturell als ein Gewöhnlicher, als *Tu'a* verortet ist.[6] Der Begriff *Tu'a* spielt eine große Rolle bei der Definition der eigenen Identität und Stellung in der tongaischen Gesellschaft; deshalb verdient er eine genauere Analyse.

Die Definition von Tu'a

Der Begriff *Tu'a* ist Träger räumlicher, zeitlicher, physischer, psychologischer und kultureller Bedeutungen. Räumlich bezeichnet er das *Äußere* im Unterschied zum Inneren, die Peripherie im Unterschied zum Zentrum. In diesem Sinn beinhaltet *Tu'a* die Randgebiete, die Außenbezirke, die Ecken und Grenzen[7] und diejenigen, die darin oder darauf sind. In zeitlicher Hinsicht bezeichnet *Tu'a* das, was jenseits der Zeit ist (tongaisch: *Tu'a taimi*), oder eine Zeit, die erst noch kommen wird. In diesem Sinne hat *Tu'a* einen eschatologischen/apokalyptischen Unterton. Diese zeitliche Bedeutung impliziert, dass eine andere Welt nicht nur möglich ist, sondern ganz sicher kommt. Physisch gesprochen bezieht es sich auf die *Kehrseite* insbesondere des menschlichen Körpers, das heißt auf den Rücken, die Hinterseite oder das, was *außerhalb des Blickfelds* liegt, im Unterschied zu dem, was man *vor Augen* hat. In diesem Sinne verweist *Tu'a* auf das *Ungesehene* im Unterschied zum *Gesehenen*. In seiner psychologischen Bedeutung bezeichnet *Tu'a* einen Geisteszustand oder eine Haltung (zum Beispiel *Tu'a-melie:* Hoffnung, *Tu'a-naki:* Zuversicht, *Tu'a-tamaki:* Verzweiflung). Auf kultureller Ebene steht *Tu'a* für eine bestimmte Gesellschaftsschicht und die damit verbundenen Lebensweisen. Das ist die Klasse der sogenannten *Gewöhnlichen (commoner)* in der tongaischen sozioreligiösen Hierarchie.[8] Diese Identifizierung stammt von Nicht-Tongaern und soll die Gruppe von Menschen im unteren Bereich der tongaischen Gesellschaft beschreiben. Der Begriff „gewöhnlich" ist jedoch irreführend, denn die als *Tu'a* bezeichneten Tongaer werden in dieselbe Kategorie eingeordnet wie

Sklaven und Tiere[9], und das ist weitaus entwürdigender als der Status eines gewöhnlichen Menschen.[10] Ein *Tu'a* zu sein ist schlimmer, als gewöhnlich zu sein. Für manche - wenn auch nicht für alle - Häuptlinge *('Eiki)*[11] ist ein *Tu'a* nicht besser als ein Hund.[12]

Ein *Tu'a* (gewöhnlicher Tongaer) zu sein, ist jedoch keine existentielle Gegebenheit, sondern eine Konstruktion der tongaischen Kultur. Diese Konstruktion ist durch die Jahrhunderte hindurch mittels verschiedener Mechanismen aufrechterhalten worden, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, die aber *ipso facto* Mechanismen der Beherrschung und Kontrolle sind.

Die Definition von Lau faka-tu'a

Der Begriff *Faka-tu'a* bezeichnet eine *Seinsweise;* er bezieht sich auf die „Art und Weise der *Tu'a*" (wie sie leben, erzählen, sprechen, denken, sich verhalten und wie sie Wissen erzeugen und Bedeutungen schaffen). Ein *Tu'a* nimmt im Einklang mit der Art und Weise der *Tu'a* an Interpretationsereignissen teil - daher *Lau faka-tu'a.*[13]

Das Wort *lau* heißt „lesen, erzählen oder sprechen". In Kombination mit *Faka-tu'a* bezeichnet es das Lesen, Erzählen oder Sprechen auf *Tu'a*-Art. Der Begriff des *Faka-tu'a* hat eine zweifache Funktion: Er beschreibt die Ausrichtung der Theorie, die ich hier entwickle (*Tu'a*-Lesart), und liefert der praktischen Umsetzung dieser Theorie eine ethische Basis. Hermeneutisch gesprochen dient *Faka-tu'a* als eine Ethik der Interpretation. Ein *Tu'a*-Leser nimmt mit Respekt und Demut am Akt des Lesens teil und schämt sich nicht, die Grenzen seines/ihres Lesens einzugestehen.[14] *Faka-tu'a* beinhaltet die *Subjektivität* der *Tu'a* und damit ihre Erfahrungen, Hoffnungen, Überzeugungen, Werte, Anliegen und Vorstellungen. *Faka-tu'a* bietet falsch verorteten Subjekten in biblischen Texten die Gelegenheit zu sprechen, wo sonst andere zu ihnen oder für sie sprechen, zu sehen, wo sonst andere sie anstarren oder auf sie herabsehen. *Faka-tu'a* heißt, die *Tu'a* im Ereignis des Lesens als Subjekte mit einer eigenen Identität und Sehnsucht ernst zu nehmen.

Lau faka-tu'a (das Lesen auf *Tu'a*-Art) wird die Aufgabe, die Bibel zu lesen, um die Erfahrungen der *Tu'a* und um Themen, die mit ihnen zu tun haben, bereichern, und es wird die Aufgabe des Lesens für die *Tu'a* damit verknüpfen, dass sie auf das Wohlergehen und die Hoffnungen der jeweils anderen Rücksicht nehmen. Ein *Tu'a*-Leser kann nicht von dem Gedanken an sein/ihr eigenes Wohlergehen besessen sein, denn er/sie ist kein *Subjekt-in-Isolation,* sondern ein *Subjekt-in-Gemeinschaft.* Sein Lesen ist von der Gemeinschaft geprägt und sollte sie daher in Betracht ziehen.

Dr. Nasili Vaka'uta ist ordinierter Pastor der Free Wesleyan Church of Tonga. Seine Dissertation an der School of Theology der Universität von Auckland galt der Entwicklung einer Tu'a-Lesart biblischer Texte. Er unterrichtet Bibelwissenschaften am Trinity Methodist Theological College und an der Universität von Auckand. Veröffentlichungen hauptsächlich im „Pacific Journal of Theology". Anschrift: Trinity Methodist Theological College, Private Bag 28907, Remuera, Auckland 1541, Neuseeland.

Lau faka-tu'a versucht ferner, jeder entmenschlichenden Tendenz vorzubeugen, indem es Kräfte der Beherrschung wie Identitätskonstruktionen, Diskurse, Metageschichten, Wertesysteme und Glaubenssysteme entlarvt. Im Prozess des Lesens wird der *Tu'a*-Leser versuchen, in den biblischen Texten und in ihrem Umfeld sowohl die *'Eiki*- als auch die *Tu'a*-Subjekte zu identifizieren. Mit *'Eiki*-Subjekten meine ich Charaktere, Motive und Aspekte, die von den Texten und ihren Lesern in eine herrschende Position erhoben werden. Mit *Tu'a*-Subjekten meine ich Charaktere, Motive und Aspekte von Texten, die von Texten wie Lesern nicht gelesen und beiseitegeschoben werden: Aspekte, die Texte wie Leser gerne auf die *Rückseite,* in den *Hintergrund* und *außer Sicht* schieben. Die *'Eiki*-Subjekte sind die, die vom Fluss der Texte privilegiert werden; die *Tu'a*-Subjekte sind die unterprivilegierten. Aufgabe des *Tu'a*-Lesers ist es daher, den unterprivilegierten Subjekten von Texten eine Lesart zu geben.

Lau faka-tu'a und die Bibel

Wie *Lau faka-tu'a* funktioniert, will ich anhand einiger sehr allgemeiner Bemerkungen zu zwei Bibelstellen veranschaulichen: 2 Könige 5,1-14 und Markus 7,24-30.

Die erste Geschichte handelt von der Heilung eines syrischen Feldherrn (Naaman) durch Elischa, einen israelitischen Propheten. Es gibt verschiedene Arten, die Geschichte zu lesen. Erstens kann man die Ansicht vertreten, dass die Geschichte einen sarkastischen Unterton hat, denn dem Text zufolge ist Syrien politisch überlegen, und doch ist im ganzen Land niemand in der Lage, den Befehlshaber des Heeres zu heilen. Zweitens kann die Geschichte als ein Versuch gelesen werden, die Schwäche der israelitischen Monarchie vor allem in Krisenzeiten deutlich zu machen. Drittens kann die Geschichte als ein Versuch gelesen werden, das Prophetenamt zu stärken, weil sie zeigt, dass Israel durch die heilende Kraft des Propheten vor einem weiteren politischen Desaster bewahrt wird, das der König bereits voller Angst hatte kommen sehen. All diese Lesarten konzentrieren sich auf die Hauptcharaktere und das Ereignis, das sie zusammenführt. Mit anderen Worten, die Aufmerksamkeit richtet sich im Großen und Ganzen auf die *'Eiki*-Subjekte der Geschichte - die Inhaber hoher sozialer und religiöser Positionen.

Vom *Tu'a*-Standpunkt aus konzentriere ich mich hingegen auf die *Tu'a*-Subjekte in der Geschichte - diejenigen also, die erwähnt, aber häufig ignoriert werden. Zu diesen Subjekten gehört die israelitische Sklavin in Naamans Haus, seine Diener und Elischas Diener. Eine gründlichere Lektüre der Geschichte zeigt, dass diese Subjekte trotz ihres Status in der Geschichte eine sehr wichtige Rolle spielen. Ohne ihr Eingreifen hätte sich das Heilungsereignis niemals zugetragen. Die Geschichte kommt durch eine Bemerkung in Gang, die die Sklavin ihrer Herrin gegenüber macht. (V. 3). Die Heilungsanweisung des Propheten wird Namaan durch den Diener des Propheten überbracht (V. 10). Naaman, der sich über den

Propheten ärgert, wird nicht vom König oder vom Propheten, sondern von seinen eigenen Dienern dazu gebracht, der Anweisung Folge zu leisten (V. 13). Wenn wir diese Subjekte beachten, gewinnen wir Erkenntnisse aus dieser Geschichte, die ansonsten vernachlässigt worden wären.

Ähnliche Subjekte finden sich auch auf der Unterseite der Erzählungen in den Evangelien. Die Geschichte der Syrophönizierin in Markus 7,24-30 ist hierfür ein gutes Beispiel. In dieser Geschichte wird der Leser eingeladen, eine Begegnung zwischen Jesus und einer Frau mitzuerleben, die nicht weiter benannt oder beschrieben wird. Die einzige Information über sie ist die, dass sie einer anderen ethnischen Gruppe angehört als Jesus. Im Lauf der Unterhaltung hebt sich die Stimmung der Geschichte. Als Fremde ist die Frau in der Geschichte als eine Person positioniert, die bereit ist, alles, sogar ihre menschliche Integrität, aufzugeben, wenn sie nur das Leben ihres Kindes retten kann. Zunächst mit einem Hund verglichen, gibt sie nicht klein bei, sondern beharrt. Ihre Beharrlichkeit wird von vielen Lesern gerühmt und als Voraussetzung für die Heilung ihres Kindes betrachtet. Doch im Grunde war es einfach ihr Glaube, der ihre Situation verändert hat. Selten lesen Leser die Geschichte aus der Sicht der Frau und ihres Kindes - aus einem alter-nativen Blickwinkel.

Eine *Tu'a*-Lesart derselben Geschichte würde nicht Jesus und seine Jünger, sondern die Frau und ihr Kind privilegieren. Am Rand der Gesellschaft verortet (V. 24), steht sie für das Verworfene, das Ungewollte und das Ignorierte. Sie und ihr Kind sind die *Tu'a*-Subjekte der Erzählung - verglichen mit den anderen Charakteren sind sie *im Hintergrund* positioniert. Doch gerade sie sind es, die eine der größten Verwandlungs- oder Bekehrungsgeschichten der Evangelien in Gang setzen. Wenn Bekehrung einen dramatischen Wandel der eigenen Gesinnung, Einstellung und Wahrnehmung bezeichnet, dann geht es in dieser Geschichte nicht um die Heilung des Kindes. Es geht um die Bekehrung Jesu: Er wird durch die Antwort der Frau verwandelt, und nicht umgekehrt. Die Heilung des Kindes ergibt sich als ein Resultat dieser inneren Wandlung Jesu; nachdem ihm bewusst geworden ist, dass die Frau den Finger in die Wunde seiner kulturell definierten Wahrnehmung von Außenseitern gelegt hat.

Talatuku: Schlussbemerkungen

In der vorangehenden Diskussion habe ich mich selbst als Leser und *Lau faka-tu'a* als die Art und Weise positioniert, innerhalb der Klasse der *Tu'a* (der gewöhnlichen Tongaer) zu lesen. Aufgrund dieser Positionierung ist *Lau faka-tu'a* eine Lesart, die bei ihrer Auseinandersetzung mit der Bibel besonders auf die beiseite geschobenen (ausgegrenzten, nicht gesehenen, ignorierten, stimmenlosen) Subjekte achtet. Als Ausgangspunkt analysiert *Lau fakatu'a* den Kontext des Lesens, um soziale Mechanismen zu entlarven, die das Wohlergehen dieser Subjekte beeinträchtigen. *Lau faka-tu'a* führt damit zu der Entdeckung neuer Bedeutungen, auf denen neue, auf Veränderung ausgerichtete Handlungen basieren

können. Das Ziel des Lesens besteht darin, sicherzustellen, dass *Tu'a*-Subjekte (im wirklichen Leben und in Texten) angemessen berücksichtigt und befreit werden.

[1] Athalya Brenner/Archie C. C. Lee/Gale A. Yee (Hg.), *Genesis*, Minneapolis 2010, xii.

[2] Edward Said, *The World, the Text and the Critic*, London 1983, 241.

[3] „Aus der Sicht" im Original: *through the eye-/I-s.* Dieses Wortspiel impliziert, dass das Lesen mit eigenen Augen *(eyes)* gleichzeitig auch ein Lesen vom eigenen Ich *(I)* her ist: Jeder Leser bringt seine eigene Subjektivität und seine eigenen Idiosynkrasien in die Lektüre mit ein. Meine *Augen* sind durch mein *Ich* konditioniert; die Art und Weise, wie ich Texte lese, ist von den Dingen geformt, die mein „Selbst" als eine Person definieren. Deshalb spreche ich auch vom gewöhnlichen Tongaer im Singular; obwohl ich als ein *Tu'a* lese, kann ich nicht den Anspruch erheben, für alle gewöhnlichen Tongaer zu lesen und ihnen auch in dieser Arbeit keine Lesart vorschreiben. Dennoch ist mein „Ich-Auge" kein für sich stehendes, sondern ein kollektives Subjekt. Wann immer *ich* lese, bin ich mit einer Gemeinschaft verbunden, deren Teil ich bin. In diesem Sinne ist das *Ich* auch ein *Wir.* Ich rede als individueller *Tu'a,* doch mein *Tu'a*-Sein lässt sich nur über meine Zugehörigkeit zu einer *Tu'a*-Gemeinschaft definieren. Ohne diese Gemeinschaft kann ich nicht auf *Tu'a*-Art lesen.

[4] Said, *World, Text and Critic,* aaO., 2.

[5] Houston Wood, *Cultural Studies for Oceania,* in: The Contemporary Pacific 15 (2003/2), 340.

[6] Das Ganze ist um diese besondere Stellung herum angeordnet.

[7] So sprechen wir beispielsweise von *Tu'a fale* (außerhalb des Hauses), *Tu'a kolo* (außerhalb des Dorfes) und so fort.

[8] Vgl. Adrienne L. Kaeppler, *Rank in Tonga,* in: Ethnology 10 (1971/2), 174-193. Ebenso Kerry E. James, *Is There a Tongan Middle Class? Hierarchy and Protest in Contemporary Tonga,* in: The Contemporary Pacific 15 (2003/2), 309-336.

[9] Sie werden meist mit Bezeichnungen belegt, die ansonsten Tieren vorbehalten sind. So werden die Kinder der *Tu'a* häufig *'Uhiki* genannt; dieses Wort benutzt man vor allem für Tiere und ihre Jungen. Ironischer- und unglücklicherweise haben solche Vorurteile ihren Weg in die Psyche der *Tu'a* gefunden, die diese Bezeichnungen, statt sich dagegen zu wehren, als Ausdruck der Bescheidenheit betrachten.

[10] Eine Person, deren Eltern *Tu'a* sind, wird zuweilen als *Tu'a posiposi* (wörtlich: „furzender Gewöhnlicher") bezeichnet.

[11] Während die Angehörigen der *Tu'a*-Klasse sich auf der untersten Stufe der gesellschaftlichen Leiter befinden, stehen die Angehörigen der *'Eiki*- oder Häuptlingsklasse an der Spitze und genießen alle Privilegien und alle Macht, die die tongaische Kultur ihnen gewährt. Sie haben eine Seele, während die *Tu'a* als seelenlos gelten. Aus der Sicht der *'Eiki* ist die „*Tu'a*-Art" *(Faka-tu'a)* wie auch die *Tu'a* selbst der „*'Eiki*-Art" *(Faka-'ei'eiki)* unterlegen. Wenn der Begriff *Faka-tu'a* beispielsweise auf eine Handlung, eine Idee, ein Wort oder ein Verhalten angewandt wird, dient er als Negativetikett. *Anga faka-tu'a* (sich auf *Tu'a*-Art verhalten) kennzeichnet gewisse Verhaltensweisen als informell und in sozialer Hinsicht inakzeptabel. *Lea fakatu'a* (auf *Tu'a*-Art sprechen) wird meist auf eine Person angewandt, die sich auf eine drastische oder informelle und ungeordnete Weise ausdrückt. *Fakakaukau faka-tu'a* (auf *Tu'a*-Art denken) brandmarkt die Gedanken des Betreffenden als unterlegen und unsinnig.

[12] Edward Winslow Gifford, *Tongan Society,* Honolulu 1921, 286.

[13] Ein *Tu'a* kann jedoch nicht gezwungen werden, anders zu handeln. Selbst wenn ein *Tu'a* nicht freiwillig handelt, wird er oder sie dennoch immer ein *Tu'a* und seine Seinsweise wird immer *Faka-tu'a* sein. *Faka-tu'a* gibt den *Tu'a* die Chance, ihre Identität und ihre Art und Weise

in neuen Geschichten neu zu erzählen und wiederherzustellen! *Faka-tu'a* ist auch der *Tu'a,* der sich aus der Unterschicht der Gesellschaft erhebt, um den Herrschenden die Stirn zu bieten. Es ist auch der *Tu'a,* der sich nicht länger als Objekt behandeln lässt, weil er ein aktives Subjekt mit eigenen Rechten ist.

[14] Alles Lesen ist jedoch begrenzt und begrenzend. Die Grenzen des eigenen Lesens einzugestehen ist kein Zeichen von Schwäche, sondern die Erkenntnis, dass es noch andere Sichtweisen gibt, die sich von der eigenen unterscheiden und ihr sogar widersprechen können. Die Unfähigkeit, seine Grenzen anzuerkennen, macht Gespräche unmöglich und leugnet unweigerlich bestehende Unterschiede und Andersheit.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Jesus als Tui (König) und Turaga (Häuptling)

Ilaitia S. Tuwere

Obwohl die Häuptlingstitel *Tui* und *Turaga* für Jesus in verschiedenen Zusammenhängen in Gebrauch sind, seit das Christentum auf die Fidschi-Inseln gelangte - innerhalb und außerhalb der Kirchen, in Gebeten, Bibelübersetzungen, Ansprachen und Predigten -, wurden sie bislang kaum eingehender theologisch untersucht. Ich will sie im Folgenden einer theologischen Analyse unterziehen. Dabei möchte ich das Bild des Gartens *(Na Were)* als Sprachumgebung dieses Diskurses verwenden. Garten steht in diesem Zusammenhang für Land *(Vanua)* und folgt damit einer fidschianischen Erzählung bzw. einem Schöpfungsmythos. Darauf habe ich in einigen meiner Schriften bereits Bezug genommen.[1] *Were* oder Garten ist ein altes Lebenssymbol in der Fidschi-Tradition, aber auch allgemein auf den pazifischen Inseln, einer Weltgegend, die jetzt immer häufiger Ozeanien genannt wird.[2]
Bevor ich ins Thema einsteige, sollte ich zunächst die Bedeutung des Häuptlings und der Häuptlingstitel auf Fidschi erläutern.

Häuptlingstitel

Tui und *Turaga,* die Häuptlingstitel, um die es hier gehen soll, haben beide dieselbe Wortwurzel *tu* (stehen). Der Titel *Tui* (König) besteht aus den zwei Wörtern *tu* (stehen) und *i* (in, an, auf). Deshalb heißt *Tui* wörtlich „stehen an"

(einem gegebenen Ort). Der Titel *Tui Wailevu* bedeutet beispielsweise „Stehen in einem *Matanitu-Vanua* (Stammesverband) namens *Wailevu*. Dasselbe gilt für den Titel *Turaga*. Es hat mit *Tui* die Wortwurzel *tu* gemeinsam. Man könnte sagen, dass *Turaga* weniger ein Substantiv ist (mit Bezug auf einen Häuptlingstitel) als ein Verb; es ist ein Tätigkeitswort und bezeichnet ein „Zeigen" oder ein „Vorausweisen" auf das, was „Stehen" symbolisiert. Ein *Turaga* tut das, was „Stehen" in der Fidschi-Gemeinschaft bedeutet. Es ist keine bloße Auszeichnung, sondern eine Berufung, ein Gerufensein und eine Verpflichtung. Zu *stehen* bedeutet zu bestimmen, Bescheid zu geben und den Weg zu weisen, zum Ursprung von Wachstum, Fruchtbarkeit, Frieden und Stabilität im Land zu werden.

Die Titel *Tui* und *Turaga* sind gegenseitig austauschbar. Sie können sich auf dieselbe Person beziehen. Ein *Turaga* kann auch ein *Tui* sein - und umgekehrt. Aber nicht jeder *Turaga* (Häuptling) kann Tui (König) sein. *Tui* zu werden heißt, die Kontrolle über ein bestimmtes *Matanitu-Vanua* (Stammesverband) zu haben, wo es eine Anzahl von Stammesfürstentümern geben kann, die jeweils von einem *Turaga* regiert und behütet werden. Ein König oder *Tui* ist „der Stehende" in seinem oder ihrem *Matanitu-Vanua*. Wenn ein *Tui* oder *Turaga* anwesend ist, ist es üblich, dass die Fidschianer in seiner oder ihrer Gegenwart mit überkreuzten Beinen sitzen, während er oder sie allein traditionell das Recht hat zu stehen. Wie G. K. Roth festgestellt hat, basiert dies „auf der Tradition, dass der Senior-Häuptling einer sozialen Einheit der nächste Verwandte des Ahnen war, der/die die Einheit gegründet hatte und dessen/deren Geist von allen ihren Mitgliedern verehrt wurde"[3].

Ratu ist eine ehrende Anrede, die dem Eigennamen des Häuptlings vorangestellt wird; so sagt man etwa *Ratu Jone* oder *Ratu Penaia*. Dieser Ehrentitel wurde ursprünglich nur für das Oberhaupt des führenden Stammes im Verband verwendet, der zu jener Zeit *Matanitu-Vanua* von Verata genannt wurde.[4] Heute ist *Ratu* praktisch Teil der Anrede aller Fidschi-Häuptlinge. Das *Ra* von *Ratu* ist ein Äquivalent des Pronomens „sie". *Ratu* heißt also wörtlich „sie, die stehen". Der Plural *sie* ist hier wichtig. Er kann ein Kennzeichen des Respekts sein, wenn etwa von einem hohen Häuptling, der/die stirbt, gesagt wird: *era sa bale* (sie sind gefallen). Der Gebrauch des Plurals kann sich aber auch auf den Haushalt des Häuptlings als in sich stehende soziale Einheit beziehen. Der herrschende Häuptling ist kein bloßes Individuum, sondern Mitglied eines *Vuvale Vakaturaga* (Häuptlings-Haushalt), zu dem auch die Vorfahren gezählt werden können. Ein *Tui* oder *Turaga* ist kein isoliertes Individuum, sondern eben Häuptling von Leuten und Land.

Das Bild des Gartens (Na Were)

Were oder Garten spiegelt die fidschianische Welt wider, ihre Werte und ihr Wertesystem, ihre Kultur der mündlichen Überlieferung, ihre Sprache und Epistemologie. Von *Were* wird oft als *Were-Kalou* gesprochen. Dabei steht *Were* wie

gesagt für Garten, und *Kalou* ist das fidschianische Wort für Gott oder die Gottheit. Die Wortverbindung *Were-Kalou* bedeutet wörtlich „Garten-Gott" oder „Gottesgarten", Gott-im-Garten oder Garten-in-Gott. Gott ist *im* Garten, und der Garten ist *in* Gott, der immer schon mit *Were* assoziiert wird. In den 1940er Jahren sagte ein alter Fidschianer zu Reverend Allan Tippett, einem Missionar auf Fidschi, der damals schon über zwanzig Jahre dort wirkte: *„Keimami qarava vata na Kalou kei na iteitei se were."* (Wir [exklusiv] dienen zusammen sowohl Gott als auch dem Garten.)[5] Beide sind miteinander verbunden, sodass der eine sich wesensmäßig im anderen befindet.

Diese Welt wird als *Vanua* verstanden. Das, wofür dieser Begriff steht, findet sich den Grundzügen nach auch in anderen Sprachen und Kulturen Ozeaniens. In etlichen Sprachen auf den Inseln steht das Wort für „Land" *(Vanua)* in Beziehung mit dem Wort für Schoß oder Plazenta - oder ist sogar identisch damit. Die besten Beispiele sind: *Fanua* (Samoa), *Fonua* (Tonga), *Fenua* (Maohi Nui oder Tahiti) und *Whenua* (Neuseeland-Maori). Alle zielen sie auf die Grundlage des Lebens hier auf der Erde. Von *Vanua* oder *Were* abgeschnitten zu sein bedeutet, von der Quelle des Lebens abgeschnitten zu sein, von der eigenen Mutter gewissermaßen. *Vanua* und Mutterschaft sind identisch. Und sowohl *Vanua* als auch *Were* können sich auf ein Dorf beziehen, auf eine Insel, ein Volk oder einfach auf einen bestimmten Ort. Ozeanien als Ganzes und sogar der ganze Kosmos, die Welt können *Were* genannt werden.

Die Erzählung von der Schöpfung im fidschianischen Mythos hebt hervor, dass der Gott der Ahnen, der Gott von Wachstum und Fruchtbarkeit, die „Mitte" und „Lebenskraft" von *Were* ist. Nach der fidschianischen Schöpfungserzählung hat *Ratumaibulu,* der Gott des Wachstums und der Fruchtbarkeit, einen Körper. Das ganze *Were* ist sein/ihr Körper. Alle Früchte, einschließlich Yams, Bananen, Dalo, Mais usw., sind verschiedene Teile ihres/seines Körpers. Und weil sie Teile des einen Körpers von *Ratu* sind, gehören sie zusammen. Jeder Teil ist wesenhaft ein Teil des Ganzen. Wenn ein Teil leidet, ist der ganze Garten auf die eine oder andere Weise davon betroffen.

Dieser Gott des Wachstums und der Fruchtbarkeit wird *Ratumaibulu* genannt, und das heißt „der/die unter der Erde Stehende". Nach der Schöpfungserzählung ist *Ratumaibulu* androgyn und darum auch die Verkörperung des Weiblichen wie des Männlichen - oder einfach die Mitte und Lebenskraft der Menschheit. Als Mitte und Lebenskraft hält sie/er das

Ilaitia S. Tuwere studierte Theologie in Melbourne, promovierte auch dort und ist methodistischer Pastor. Seit 40 Jahren unterrichtet er Theologie, bis 2009 war er Dozent an der Universität von Auckland, Neuseeland. Sieben Jahre lang war er Rektor des Pacific Theological College in Suva, Fidschi, viereinhalb Jahre lang Vorsitzender und Generalsekretär der Methodistischen Kirche von Fidschi und Rotuma. Gegenwärtig ist er Superintendent des methodistischen Kirchenkreises von Auckland und unterrichtet noch Theologie auf Teilzeitbasis am Trinity Methodist College von Meadowbank. Sein Hauptinteresse gilt der kontextuellen Theologie. Veröffentlichungen u.a.: Vanua: Towards a Fijian Theology of Place (2002); Theologie im Kontext des pazifischen Lebensraums (2004). Anschrift: Trinity Methodist Theological College, Private Bag 28907, Remuera, Auckland 1541, Neuseeland.

Leben im Garten zusammen und gibt ihm Richtung und Ziel. Der leibliche Stellvertreter von *Ratumaibulu* auf der Erde ist der *Tui* oder *Turaga. Bulu* (unter der Erde) ist der Aufenthaltsort von *Ratumaibulu.* Sie/er ist „die/der Stehende in *Bulu*".[6] Der *Tui* oder *Turaga* ist „der Stehende" hier auf der Erde und damit Stellvertreter von *Ratumaibulu.*

Man sollte außerdem bedenken, dass in der Sprache und Dialektik von *Were* der/die „Stehende" zugleich der/die „Sitzende" ist oder, noch besser, der/die „sich Neigende", denn der Kontext ist hier ja der Garten. Man sollte nicht von dem/der „Stehenden" erwarten, die ganze Zeit in diesem Garten zu stehen. Er oder sie sollte sich auch herabneigen, um beim Pflanzen und Unkrautjäten im Garten mitzutun. Die Haltungen des Stehens und Sich-Neigens sind wesentlich für die Epistemologie von *Were.* Stehen heißt zu regieren und Weisungen zu erteilen, das richtige Wort zur rechten Zeit am rechten Ort zu sprechen. Und zu sitzen oder sich herabzuneigen bedeutet zu dienen. Sowohl Führen als auch Dienen sind wesentliche Komponenten des Amtes von *Tui* und *Turaga,* den leiblichen Stellvertretern des Gottes von Wachstum und Fruchtbarkeit auf Erden.

Wie schon gezeigt, ist der König oder Häuptling das Zentrum. Der Zusammenbruch des Zentrums ist der Zusammenbruch allen Lebens im *Were.* Die Dinge fallen auseinander und verlieren ihren Zusammenhang. Ein solcher Zusammenbruch geschah in der Schöpfungserzählung des *Were.* Dieser Fall wird in der Erzählung auf eindringliche und dramatische Weise beschrieben: *„Mai muri, era na veiseyaki na tamata. Ena dro na tui ka yali na turaga. Era na duivosavosa na tamata. Era na duavata ko ira era vosa vata tiko. Sa na vukici na vanua me sega ni yaga."* (In der Zukunft wird sich die Menschheit zerstreuen. König und Häuptling werden davonlaufen. Die Menschen werden unterschiedliche Sprachen sprechen. Nur die, die noch dieselbe Sprache sprechen, werden einig bleiben. Das Land wird zu Brachland werden.) Einige Beobachter glauben, dass genau dies in der beunruhigenden politischen Situation im heutigen Fidschi allmählich passiert und dass etwas getan werden muss, um diese Abwärtsspirale anzuhalten.

Die Einsetzung eines Tui[7]

Die Einsetzungsfeierlichkeiten für einen *Tui* oder *Turaga* sind eine farbenfrohe Angelegenheit, die über die Jahre erstaunlich konstant geblieben ist. Wie bereits gesagt, vertritt im alten Fidschi der *Tui* oder *Turaga* die Gottheit oder Gott. Bei der Einsetzung wird der neue Häuptling mit *Mana* (Macht) ausgestattet. Die Theorie hinter der Zeremonie ist die des Todes und der Wiedergeburt des Häuptlings. Im Einsetzungsritual gibt es einen Akt der Neuschöpfung des Häuptlings und damit auch des Landes *(Vanua).* Die Einsetzung findet statt mit dem Ziel, dem Land und den Leuten ein Leben in Fülle und Wohlstand zu ermöglichen. Zu den Segenssprüchen und Gebeten des einsetzenden Stammes gehört bei der Einsetzung üblicherweise der Ruf: „Dem neuen Häuptling möge ein langes Leben gewährt werden, das bebaute Land möge fruchtbar sein, und das Meer möge seine Gaben reichlich schenken; *kalougata* (gesegnet, gedeihend) sei

das Land." Damit dies wirksam wird, muss das Sterben des Häuptlings sichtbar sein. Symbolisiert wird es durch das rituelle Bad, dem sich der neue Häuptling nach vier Nächten unterzieht, gefolgt von der Darbringung eines Menschenopfers.[8]

An diesem Punkt der Einsetzung wird der Gott, der die Neugeburt bewirkt, zum Häuptling gebracht vermittels eines *Masi* (enger einheimischer Stoff, gewonnen aus der Rinde eines Maulbeerbaums). Das *Masi* gilt als getränkt von Macht *(Mana)*, welche dem Häuptling verliehen wird, wenn es vom Repräsentanten des einsetzenden Stammes um dessen rechten Oberarm geschnürt wird. Auf diesem Wege kommt der Gott durch den vorsitzenden Priester herein, der wiederum das *Mana* dem neu eingesetzten Häuptling übergibt.

Wichtig ist bei dieser Zeremonie auch der rituelle Trunk *Yaqona*. Der Gott erfüllt dadurch den neuen Häuptling. Die Häuptlingseinsetzung wird oft als Ereignis des Trinkens *(Gunu)* bezeichnet, mit Bezug auf *Yaqona*. Vor der Einsetzung wird vom Häuptling gesagt, er/sie habe noch zu trinken *(sa bera ni gunu)*. Das *Yaqona* wird dabei als Wasser des Landes *(Wai ni Vanua)* bezeichnet. Indem der Häuptling es trinkt, verleibt er/sie sich symbolisch das ganze Land oder *Vanua* ein. Nach diesem Trinkakt ist er nicht mehr er selbst. Er wird zum *Tui ni Vanua* (König des Landes). Das alte Selbst des Häuptlings stirbt, und der Gott nimmt dessen Platz ein als das neue, neugeborene Selbst, gestillt, um zu leben, und gebadet, gereinigt von den Unreinheiten des Mutterleibs. Nur wenn ein Häuptling das *Yaqona* der Einsetzung getrunken hat *(„gunuva na yaqona ni veibuli")*, erhält er die volle Anerkennung seines Titels *Tui ni Vanua*. Ohne diesen Akt würde er lediglich als *irgendein* Häuptling betrachtet werden - ohne Land und Volk. Eine fidschianische Redensart spricht hier von einem *Turaga vakasenitoa* - einem Häuptling mit dem Charakter einer Hibiskusblüte. Wie die Hibiskusblüte mag er zwar schön sein, hat aber keinen Duft. Er mag eingesetzt worden sein, hat aber nicht die Qualitäten eines echten Häuptlings. Er beansprucht den Häuptlingstitel, hat aber keine Gefolgsleute.

Jesus als Tui und Turaga

Nach dieser Beschreibung einiger Grundzüge der Position des Häuptlings im Häuptlingssystem werde ich nun der Frage nachgehen, wie Jesus im fidschianischen Kontext verstanden werden könnte. Jesu Frage an seine Jünger in Cäsarea Philippi, „Für wen haltet ihr mich?" (Mk 8,29), ist eine Schlüsselfrage in dieser Untersuchung. Man könnte auch fragen: „Für wen haltet ihr Fidschianer mich?" Als Antwort auf diese Frage werde ich jetzt die folgenden Aussagen diskutieren. Jesus ist *Tui* und *Turaga*, weil er jede der folgenden Kategorien erfüllt.

Quelle und Spender von Mana

Mana hat zu tun mit Macht oder Einfluss. In gewisser Weise bezeichnet es eine übernatürliche Kraft, aber es zeigt sich in der physischen Stärke oder in der herausragenden Leistung einer Person. Man kann sagen, dass *Mana* sowohl ein

Verb als auch ein Substantiv oder Adjektiv ist. Es ist eine kreative Kraft, die von *Kalou* oder der Gottheit ausgeht. Auch wenn es mit positiven wie negativen Elementen verbunden wird, liegt sein zentraler Focus doch auf der Förderung des Lebens, nicht des Todes.

In Jesus und dem, was er tut, sehen wir eine radikale Neu-Beschreibung der Bedeutung von Macht oder *Mana*. Nirgendwo sehen wir dies klarer als am Kreuz von Golgota. Das Kreuz Christi steht für das äußerste Scheitern. Es stellt die Schwäche Gottes bloß. Wie niemals sonst in der Menschheitsgeschichte macht es die paradoxe Kombination von der Torheit des Scheiterns und dem *Mana* Gottes für alle sichtbar. Es ist eine Torheit und ein Scheitern, das Gott selbst gewählt hat. Darum ist Gott zugleich Subjekt und Objekt dieser Torheit und dieses Scheiterns. Dieses „Törichte und Schwache" ist ein „weiseres und stärkeres *Mana*" (vgl. 1 Kor 1,25). Jesus ist die leibhafte Präsenz des dreieinen Gottes und deshalb das einzige Mittel gegen böse Mächte und Geister, die dem Leben trotzen und es zerstören.

Mana (Macht) und *Tabu* (das Heilige) haben in der Welt der Fidschianer zusammen an einer Sphäre der Heiligkeit Anteil. Und diese Heiligkeit wird oft dem *Turaga* zugeschrieben. Ein *Tui* oder *Turaga* ist in dem, was er ist und wo er lebt, ein *Tabu*.[9] Diese Vorstellung des Heiligen, die mit dem Häuptling und seinem Bereich verbunden ist, kann große Kraft entfalten. Sie kann starken politischen Einfluss bekommen, wenn sie von Autoritäten zu ihrem eigenen Vorteil genutzt wird. Wo dies geschieht, wird aber die Vorstellung von *Mana* und *Tabu* missdeutet und der Häuptlingsrang missbraucht. Das ist immer wieder geschehen und geschieht auch heute in manchen Teilen Fidschis.

Eine andere bedeutsame Funktion des Kreuzes Christi liegt darin, dass sie die wahre Natur aller Mächte offenlegt. Es hat den Anschein, als hätten sich alle Mächte - die gesellschaftlichen, politischen, kulturellen, wirtschaftlichen und religiösen - versammelt, um Jesus zu töten. Bis zum Auftreten Jesu auf Erden wurden diese Mächte in ihrer Auflehnung nicht voll erkannt. Aber als Gott in Jesus von Nazaret Mensch wurde und die Mächte sich daran machten, ihn zu töten, wurde ihre wahre Feindschaft gegen Gott offenbar. Sie wurde zu einem öffentlichen Schauspiel. Ihre Desmaskierung aber war bereits ihre Niederlage. Der Tod Jesu von Nazaret stellte diese Mächte dem Publikum vor Augen. Diese Mächte sind damit nicht vernichtet, aber doch gebrochen. Gebrochen ist der Trend zur Auflehnung, aufgebrochen ist die neue Möglichkeit zur Beziehung. Die Gebrochenheit dieser Mächte bringt sie an ihren eigentlichen Ort zurück, der ihnen in Gottes Schöpfungsordnung zukommt.

Wir brauchen Führungsgestalten mit *Mana* oder Macht - in unserer Gemeinschaft *Tui* und *Turaga* -, die uns auf verschiedenen Ebenen führen. Ohne Führerschaft und Macht kann eine Gesellschaft nicht funktionieren. Das Kreuz Christi aber definiert diese Führungsmächte neu, auf dass sie zu Dienern Christi werden und sich nicht Formen absoluter Autorität anmaßen, nach der sie von Anfang an nie hätten greifen dürfen.

Stellvertreter Gottes auf Erden

Wie *Tui* und *Turaga,* die die Stellvertreter von *Ratumaibulu* auf Erden sind, ist Jesus Gottes Stellvertreter auf Erden *par excellence.* Darin sind ihm die Häuptlinge und Könige auf Fidschi oder anderswo in Ozeanien nicht gleichgestellt, und seien sie noch so überhäuft mit Ehre, Ruhm, Wohlstand und Segen im Übermaß. Jesus steht als Führer von ihnen allen, und sie können ihm nur nachfolgen. Denn Jesus repräsentiert Gott den Schöpfer, den Geber und Bewahrer des Lebens auf der Erde. Durch Jesus von Nazaret ist das ganze *Were* oder der ganze Kosmos bejaht und neu geschaffen, neu ausgerichtet, mit neuem Ziel und neuer Hoffnung ausgestattet. Das alles erreichte Jesus dadurch, dass er ein Mensch wurde wie wir.

Christus ist ganz Mensch - so wie Gott uns auch gewollt hat. Als „Erstgeborener von vielen Brüdern" (Röm 8,29) vertritt er uns vor Gott. Er vertritt die Menschheit vor Gott mit allem, worin wir in unserer Schwäche und Niederlage feststecken. Er erinnert uns an das, was wir eigentlich sein sollten. In Jesus können wir sehen, was es bedeutet, ein menschliches Leben zu führen. Sein Menschsein ist authentisch, entschieden und unüberbietbar. Die Tatsache, dass er für uns „vor Gott" einsteht, macht seinen Anspruch an uns endgültig und absolut. Alle Männer und Frauen, Häuptlinge und „Gewöhnliche" sowie das gesamte *Were,* der gesamte Garten Gottes, haben ein Recht auf Leben und ein Recht zu leben. Dieses Recht verlangt von uns, dass wir Verantwortung tragen für das Leben auf unserer Mutter Erde. Dass wir Bedingungen dafür schaffen, dass alle Menschen den Weg Christi beschreiten können, was vielen heute verwehrt wird.

Indem er Gottes Stellvertreter auf Erden wurde, hat Jesus sich eingesetzt für das Werk der Versöhnung. Das wird am Kreuz in aller Klarheit gezeigt. Das Kreuz ist nicht bloß ein äußeres Zeichen für das Zusammenbringen von Gott, Welt und Menschheit; die Versöhnung kann vielmehr *in* Gott gefunden werden. Er ist der Gott, der versöhnt. Jesus ist nicht nur unser Stellvertreter; sein Leiden ist die völlige Identifikation mit der Menschheit und der übrigen Schöpfung. Das ist zu verstehen als aufopfernde Liebe, nicht nur als barmherziges Geschenk. Gott selbst gab seinen einzigen Sohn dahin.

Quelle und Erhalter von Wachsen und Gedeihen

Wie bereits im Zusammenhang mit dem Schöpfungsmythos erwähnt, bedeutet *Kalou* Gott oder Gottheit. Die zweite Silbe *lou* bezieht sich auf den Zustand des Yams-Gartens, wenn er im Frühling, besonders von September bis Oktober, ganz mit einen Geflecht von grünen Yams-Blättern bedeckt ist. Diese Zeit des Jahres wird *Vula Itubutubu,* Monat des Wachstums, genannt. *Kalou* (Gott) bedeutet deshalb „lebendige Wirklichkeit" oder „Lebensspender". *Lou* steht dabei für die Fülle des Lebens im *Were.* Diese Fülle des Lebens kommt zustande durch die Aufrechterhaltung rechter Beziehungen im gesamten Garten. Gemeint sind rechte Beziehungen zwischen der Menschheit und *Ratu,* dem Gott des Wachstums, zwischen Mann und Frau und zwischen den Menschen und allen anderen geschaffenen Lebewesen im Garten, je nach ihrer Art. Der Garten *(Were),* mit dem

wir uns hier befassen, hat nicht nur mit dem zu tun, was wir auf dem Land wachsen sehen, sondern ebenso mit dem Meer oder Ozean. Sowohl vom Land als auch vom Meer wird auf Fidschianisch als *vanua ni teitei kei na vanua ni qoliqoli* gesprochen.

Der ganze Garten von *Ratu,* der Quelle und dem Erhalter von Wachsen und Gedeihen, verlangt unsere Pflege und unsere verantwortungsvolle Verwaltung. Dieser Ruf zum Einsatz und zur Verantwortung ergeht an uns auch vom Leben und Werk Jesu, des Gesalbten Gottes, des obersten Gärtners. Auf Fidschianisch: *„Ni davo donu na sala vakavanua, ka vakamuri vinaka, ena sautu na vanua"* (Wenn die Pfade des Landes gerade sind und man ihnen folgt, dann füllt sich *Vanua* oder *Were* mit *Lou,* mit Frieden und Gerechtigkeit.) Dieses *Lou* des Gartens, das das Endergebnis verantwortlichen Lebens und Pflegens ist, findet seine Bestätigung im christlichen Verständnis von Frieden, wie Philip Potter, der frühere Generalsekretär des Weltkirchenrats, meint. Für ihn bezieht sich Frieden auf „Gesamtheit, Totalität, Ganzheit. Es ist die ungestörte Freiheit von Leben und Bewegung, das ungebremste Wachsen und die Entfaltung des Selbst. Friede waltet unter denen, die vereint sind im gemeinsamen Handeln für das Wohl aller."[10]

„Der Stehende" par excellence

Als Herr und König führte er das Leben eines Knechts. Er wurde zur lebenden Verkörperung des Skandals, der ganz und gar zur zentralen Botschaft des Evangeliums gehört. Jesu Fremdheit und Besonderheit zeigt sich in dem, was er tat, nicht in dem, was er nicht tat. Das ist der zentrale Skandal des Evangeliums. Dieser Skandal, so schreibt Norman Young, „besteht nicht darin, dass es keine Hinweise enthält, die uns helfen könnten, an Jesus als den Christus zu glauben, sondern darin, dass es Hinweise enthält, die uns zum Unglauben führen könnten"[11]. Durch Jesus suchte der trinitarische Gott die Menschheit auf. Er betrat diese Erde. Er starb den Tod am Kreuz. Jesus, der Gesalbte Gottes, ist „der Stehende", mit *Mana, Tabu* und Autorität. „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde." (Mt 28,18)

Mehr noch als *Tui* und *Turaga* zusammengenommen ist Jesus „Herr". In der Bibel ist das ein Titel der Würde und Ehre, um die Macht und Autorität des so Angesprochenen anzuerkennen. Im Gebrauch des Alten Testaments verbinden sich darin *Adonai* und *El Shaddai.* Das wird im Griechischen als *kyrios* wiedergegeben. Wie Michael Horton gezeigt hat, war nach Ostern einer der wichtigsten Texte des Alten Testaments der Psalm 110,1.[12] Darin wird das Wort „Herr" sowohl für Gott als auch für den messianischen König verwendet (Apg 2,34). Es ist hier weniger ein Titel oder Status als vielmehr ein Name, den diejenigen, die ihn verehren, nicht missbrauchen sollen (Ex 20,7). „Herr" bezeichnet an Jesus nicht seine Existenz in den Tiefen des göttlichen Seins, sondern seine Selbstoffenbarung in seinen Beziehungen. Durch diesen Namen sind wir gerettet, und allein in diesem Namen wird jede Aktivität eines *Matanitu-Vanua* wirksam. Denn er ist „der Stehende" Gottes, der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6).

Die Auferstehung Christi ist das zentrale Ereignis des Evangeliums. Ohne sie

wären die Worte des Heiligen Paulus nur der Abschiedsgruß einer toten Christenheit: „dann ist euer Glaube nutzlos und ihr seid immer noch in euren Sünden" (1 Kor 15,17). Ohne die Auferstehung wäre Jesus nur ein weiteres unglückseliges Opfer des hemmungslosen menschlichen Terrors, ein stehendes Zeugnis dafür, dass der Mensch immer das Beste, was er kennt, zerstört. Mit dem Ereignis der Auferstehung jedoch wird aus der finalen Tragödie ein Sieg. Gott hat über das Böse triumphiert. Das Schlimmste ist dem Besten gewichen. Gott hat das letzte Wort, *und es ist gut.* Der auferstandene Christus ist nicht einfach der, wie man auf Fidschianisch sagt, der wieder aufgestanden ist: *„sa tucake tale";* er ist nicht lediglich ein gutes Vorbild, dem man nacheifern sollte, oder ein weiser Lehrer, dem man aufmerksam zuhören sollte. Er ist Gottes Selbstoffenbarung. Und damit ist unsere Nachfolge zugleich unsere Partizipation an der Wirklichkeit Gottes, nicht bloß ein äußerliches Ziel.

Die Auferstehung ist die Ankündigung, die Erklärung, dass das *Licht,* nicht die Dunkelheit, zuletzt triumphieren wird, dass das *Leben,* nicht der Tod, das letzte Wort haben wird, dass *Liebe* und *Wahrheit,* nicht Hass und Betrug, am Ende diese Welt regieren werden. Der Auferstehungsglaube schenkt uns ein *neues Leben.* Nicht lediglich ein endlos weitergehendes Leben, sondern ein Leben, das erklärtermaßen neu ist – eine neue Schöpfung, eine Neugeburt, eine neue Menschheit, eine neue Gesellschaft, eine neue Welt.

[1] Vgl. Ilaitia S. Tuwere, *A Were-kalou Response to Epistemology,* in: Mohit Prasad (Hg.), Dreadlocks Vaka Vuku. Proceedings of the Pacific Epistemologies Conference 2006, Suva 2006, 24-29.

[2] Näheres bei Epeli Hau'ofa, *Our Sea of Islands,* in: E. Waddell/V. Naidu/ders. (Hg.), A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands, Suva 1993, 2-16, 4.

[3] George K. Roth, *Fijian Way of Life,* London 1953, 69.

[4] Ebd., 70.

[5] Alan R. Tippett, *Oral Tradition and Ethnohistory: The Transmission of Information and Social Values in Early Christian Fiji,* Canberra 1980, 52.

[6] *Bulu* ist der Ort, wo Gott oder die Gottheit nach altfidschianischem Glauben residiert. Von seinem Äquivalent *lomalagi* (Himmel) als „Wohnsitz" Gottes wird gesprochen, seit das Christentum in den 1830er Jahren eingeführt wurde. *Bulu* wurde zunehmend als „zu primitiv" oder als assoziiert mit bösen Dingen erachtet.

[7] Eine ausführlichere Erörterung ist zu finden in Ilaitia S. Tuwere, *Vanua: Towards a Fijian Theology of Place,* Suva/Auckland 2002, 52ff.

[8] Alle wesentlichen Elemente des Einsetzungsrituals werden auch heute noch auf Fidschi eingehalten - mit Ausnahme des Menschenopfers beim Ritualbad nach vier Nächten.

[9] Ausführlich erläutert bei Tuwere, *Vanua,* aaO., 136ff.

[10] Philip Potter, *Life in All Its Fullness,* Genf 1981, 88.

[11] Norman Young, *Creator, Creation and Faith,* London 1976, 130.

[12] Michael Horton, *Lord and Servant: A Covenant Christology,* Louisville 2005, 22-23.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Tangata Whenua – Menschen des Landes

Tui Cadigan

Die Verbindung zwischen Genealogie und Land ist von entscheidender Bedeutung dafür, wie Maori (die Urbevölkerung von Aotearoa/Neuseeland) ausdrücken, wer sie sind und wie sie das mit ihrer Erfahrung von einem höchsten Wesen, einem Gott oder Schöpfer, verbinden. Wie für ein Volk mit einer überwiegend mündlichen Tradition üblich, wird jeder Aspekt des Lebens und der Lebensführung durch eine Reihe von Geschichten bestimmt, die von Anthropologen und Anthropologinnen wie auch Theologinnen und Theologen gelegentlich als Mythen bezeichnet werden. Es sind diese Geschichten, die die Keime der Kultur von Generation zu Generation weiter tragen. Dieser Beitrag versucht, durch die Erklärung von Bedeutungszusammenhängen in der Maori-Sprache wie auch durch traditionelle Sprichwörter den Lesenden Einblicke zu vermitteln. Auf diese Weise soll das tiefe Verhältnis zum Land deutlich werden, damit die Lesenden beginnen können, die Wesensart und die Bedeutung des Landes für die indigene Theologie, insbesondere für die Perspektive einer Maori-Theologie, zu verstehen.

I. Geschichten von Land und Leuten

Geschichten offenbaren das Gesicht des Landes. Das erste Prinzip, um Land aus einer Maori-Perspektive zu verstehen, besteht in der Erkenntnis, dass ein Volk mit einer mündlichen Tradition seine Identität, seine Beziehungen und sein Wertesystem als absolut erforderlich kundtut. Maori tun das hauptsächlich durch die Sprache, die eine komplexe Spiritualität, die Werte und Lebensregeln umfasst, zum Ausdruck bringt. Es gibt mehrere Schöpfungsgeschichten, die stammesspezifisch sind. Obwohl die Versionen voneinander abweichen, bestehen dennoch einige grundlegende gemeinsame Aspekte, die das Thema dieses Beitrages betreffen. Die Gemeinsamkeit liegt darin, dass Land oder *Whenua* eine *Persona* hat: Sie ist weiblich und ihr Name ist *Papatuanuku.* Sie vereinigte sich mit *Ranginui,* auch „Vater Himmel" genannt, und ihre unmittelbaren Nachkommen sind ausdrücklich mit Hauptaspekten der Schöpfung verbunden. Folglich gibt es eine genealogische Linie zwischen der gesamten Schöpfung und dem Schöpfer oder *Atua.* Die Genealogie ist ein unentbehrliches Instrument, um die Maori als Stammesvölker wie auch das Normensystem zu verstehen, das ihre Lebensweise ausdrückt.

Alle Elemente der Schöpfung, einschließlich des Landes selbst, haben eine Genealogie. Die Genealogie oder *Whakapapa* (in der maorischen Sprache) ist innerhalb der Kultur das Instrument, das die Beziehung der gesamten Schöpfung nachzeichnet. Diese Methode, alle Lebensformen zu klassifizieren, zeigt die gegenseitige Abhängigkeit aller Teile der Schöpfung. Sie buchstabiert die Ursprünge, benennt die gegenseitigen Verbindungen und bekundet somit, wie innerhalb eines traditionellen Maori-Verständnisses Schöpfer und Geschaffenes über Generationen miteinander wesenhaft verbunden sind. Das Land ist weiblich, eine Mutter mit all der Verantwortung, die dieser Rolle nach dem Verständnis der Menschheit zukommt.[1] Maori verstehen sich als Menschen, die einem Geschlecht von Völkern entstammen, das über Generationen bis hin zum Land selbst zurückverfolgt wird. Diese Einstellung ist mit der christlichen Tradition vergleichbar, die eine Verbindung bis hin zu Adam und Eva herstellt.

Für Christen gehört die Verbindung zu den Ureltern nicht zur tagtäglichen Artikulation dessen, wer sie sind. Dieser Beitrag geht davon aus, dass diese Verbindung die von ihnen getroffenen Entscheidungen nicht prägt. Maori sind sich jedoch immer des Landes/*Whenua*, ihrer Beziehung zu ihm/ihr wie auch ihrer Abhängigkeit von ihm/ihr bewusst. *Whenua* ist eine greifbare Verbindung zwischen *Tangata* (Person/Menschen) und *Atua* (Schöpfer), mithin eine lebenswichtige Verbindung im bruchlosen Faden der Genealogie oder *Whakapapa.*

Wie bereits angedeutet, übermittelt die maorische Sprache für diese Stammesvölker eine Bedeutungstiefe, die schwindet, wenn Englisch gesprochen wird. Ein Beispiel wäre der Begriff *Tangata Whenua.* In der maorischen Sprache bedeutet er „Menschen des Landes" und besagt im Verständnis der Maori, dass die Menschen zum Land gehören. Das hat den gleichen Sinngehalt wie die Aussage, dass ein Kind zu seinen Eltern gehört. *Pakeha*[2] verstehen dieses Verhältnis so, dass das Land den Menschen gehört; von ihrer ersten Begegnung an brachte diese Einstellung die beiden Völker auf Kollisionskurs. Traditionsgemäß verkaufen Maori das Land nicht, weil *Whenua* eine Verwandte ist und zur Hauptlinie ihrer Genealogie gehört. Für *Pakeha* war und ist das Land eine Ware, die nach Belieben benutzt oder verkauft werden kann.

Aus der Perspektive der *Pakeha* ist ein Mensch ohne Land noch immer ein ganzer Mensch. Obwohl Landbesitz Reichtum ausdrücken kann, kann ein Mensch ohne Land dennoch zu einer wichtigen Position in der Gesellschaft aufsteigen. Ein Maori ohne *Whenua* ist jedoch nichts, ein Niemand. Im Verständnis der Maori lässt sich *Mana* - kurz gesagt: eine spirituelle Kraft oder Würde - von drei Urquellen herleiten: *Atua* (Schöpfer), *Whenua* (Land) und *Tangata* (Volk)[3]. Wenn Menschen diese Verbindungen verstehen, können sie ganz genau sagen, von wem sie abstammen und zu

Tui Cadigan gehört zu den Stämmen der Rapuwai, Hawea, Waitaha, Mamoe und Pountini Kai Tahu. Sie ist die Vorsteherin ihres Unter-Stammes der Kati Mahaki und Mitglied des Führungsteams ihrer Gemeinschaft „Nga Whaea Atawhai o Aotearoa New Zealand Sisters of Mercy". Sie veröffentlichte Artikel über „Mana Wahine" – die Würde der Frauen, Maori-Spiritualität und über „Whenua". Anschrift: PO Box 12731, Thorndon, Wellington 6144, Neuseeland.

welchem Land sie gehören. Dabei geben sie die Quelle des *Mana* an: *Atua, Whenua* und *Tangata. Mana* liefert die nötige spirituelle Kraft, um die Aufgaben des täglichen Lebens zu meistern.

Das *Mana* von *Whenua* wird ausdrücklich genannt und verstanden. Jeder Mensch maorischer Abstammung ist *Tangata Whenua,* ein Mensch des Landes; die Geltendmachung des Status oder der Würde von *Mana Whenua* ist jedoch genau an die Landesregion gebunden, zu der ein Mensch gehört. Dieses Gebiet trägt den Namen *Turangawaewae,* d.h. Platz zum Stehen. Wenn sich jemand erhebt, um auf seinem *Turangawaewae* zu reden, hat niemand das Recht, ihn davon abzuhalten - es ist sein Platz zum Stehen. Wenn Menschen beginnen, an einem anderen Ort zu reden, tun sie es mit dem Verständnis und somit der Anerkennung von *Mana Whenua,* das heißt von den Menschen, deren *Turangawaewae* er ist. Das nicht zu tun wäre eine Verletzung des *Mana* der *Hunga Kainga* (der Ortsansässigen). Eine solche Handlung schmälert das *Mana* des Sprechers und beeinträchtigt auch das *Mana* derer, die den Status von *Mana Whenua* an diesem Ort innehaben.[4]

Die Maori-Spiritualität ist überaus komplex. In einer Welt, die danach dürstet, den Platz des Menschen im Verhältnis zu allen anderen Teilen der Schöpfung zu orten, kann eine solche Spiritualität einen bedeutenden Beitrag leisten. Für Maori hat die Tradition von *Tapu* oder heiliger Überlieferung jedes Moment des Lebens von den sehr gewöhnlichen täglichen Aufgaben bis hin zu den komplexen uralten Ritualen der Begegnung, des Lebens und des Todes gesteuert. Innerhalb dieses Systems war das Leben ganzheitlich und alles hing voneinander ab. Die Trennung von weltlich und heilig wurde erst mit der Kolonisierung und der Ankunft von Missionaren eingeführt.

II. He Whakatauki[5] – Maori-Sprichwörter

Die Redekunst war und ist ein wichtiger Teil der Maori-Tradition.[6] Der Gebrauch von traditionellen *Whakatauki* oder Sprichwörtern ist eine Möglichkeit, die Tiefgründigkeit kultureller und spiritueller Essenz zu erhalten und durch Redner oder Rednerinnen zu wiederholen. In einigen Sprichwörtern wird *Whenua* ausdrücklich genannt. In anderen wird die Anspielung auf das Land durch einen Rückschluss verstanden. Menschen, die die Maori-Sprache und die Bedeutung der Wörter kennen, verstehen die ganze Breite dessen, was gesagt wird. Im folgenden Teil des Beitrags soll das verdeutlicht werden.

- Genealogie, die das Land mit einschließt: *„Na Rangi[7] taua, na Tu-a-nuku[8] e takoto nei; ko ahau tenei, ko mea a mea."* (Du und ich stammen beide vom Himmel-Vater und von der Erd-Mutter; ich bin Soundso, Nachkomme des Soundso.) Wenn Menschen von einem anderen Stamm oder Ort mit diesen Worten angesprochen werden, geht es darum, sie zeitig an die gemeinsamen Ursprünge als Menschen zu erinnern, an ihre Zugehörigkeit zu dem einen Land und dem einen Himmel[9], d.h. *Papa-tu-a-nuku* and *Ranginui.* Das betont Verbindungen und hilft, den Weg für eine nachfolgende Diskussion oder Unterneh-

mung, gleich welcher Art, zu bereiten. Die auf diese Weise angesprochene Verbundenheit stellt die Begegnung in den Zusammenhang von Himmel und Erde, der als ein bruchloser spiritueller genealogischer Faden verstanden wird, ein Faden heiliger Essenz, der durch Himmel und Erde hin zur ganzen Schöpfung einschließlich der Menschen läuft.

- Die Realität von *Maoritanga: „Toi te kupu, toi tu te mana, toi tu te whenua."* (Sprache, Würde und Land bleiben bestehen.)[10] In seinem Kern hebt dieser Spruch hervor, dass es ohne die Maori-Sprache, ohne *Mana* (Würde) und ohne Land das Maori- oder *Maoritanga*-Sein nicht mehr geben würde. Diese drei sind wesenhaft verbunden und das Fehlen einer dieser Komponenten würde die Menschen bis zur Unkenntlichkeit entwürdigen.
- Abhängigkeit vom Land: *„Te toto o te tangata, he kai; te orange o te tangata, he whenua."* (Die Nahrung versorgt den Körper mit Blut; das Wohlergehen hängt vom Land ab.) Dass der Körper Blut benötigt, um zu funktionieren, versteht sich von selbst; letztendlich sind die Menschen jedoch vom Land abhängig, das sie mit *Mana,* Nahrung, Schutz, Ressourcen für Kunst und Handwerk und Orten zur Verrichtung der Rituale des Lebens versorgt. Bei diesem Sprichwort geht es in erster Linie ums Überleben. Es ist mit einer Warnung untermauert, die Menschen bei ihrer Nutzung des Landes und der Gaben, die es schenkt, zur Vorsicht mahnt.[11]
- Beständigkeit des Landes: *„Toi tu he kainga, whatu ngarongaro he tangata."* (Wörtlich: Das Land bleibt, nachdem die Menschen gegangen sind.) Die Menschen, die dem Land gehören, werden verscheiden, das Land aber bleibt bestehen. Die uralte Ahnin, das Land, heißt jede neue Generation willkommen, nährt sie und bleibt bestehen, während sie zusieht, wie diese Generation zum spirituellen Reich des *Rangi* hinscheidet. Himmel und Erde, so sieht es die Maori-Tradition, wurden durch das Handeln ihrer Kinder getrennt und werden nie wieder zusammenrücken.
- Sicherstellung des Fortbestandes des Stammes: *„Mau te wahine, maku te whenua, kia ai koe, it e tore tangata, kia ai hoki au i te tore whenua."* (An euch, die Frauen, an mich, das Land: dass ihr Menschen aufziehen möget, während ich Nahrungsmittel erzeuge.) Dieses Sprichwort ist deshalb interessant, weil es die beiden wichtigsten Aspekte des Lebens, Land und Frauen, zusammenbringt. Frauen und Land sind in dieser Redensart gleichbedeutend. *Whenua* ist für die Erhaltung des Lebens unentbehrlich, und *Wahine* oder Frauen sind für die Hervorbringung des Lebens unentbehrlich.
- Kriegsführung: *„He wahine, he whenua, ka ngaro te tangata."* (Für die Frauen, für das Land stirbt der Mann.) Das sind die beiden Gründe, weswegen Kriege geführt wurden. Die Frauen und das Land galten als so bedeutsam, dass es sich ihretwegen lohnte, das eigene Leben zu verlieren.

III. Schluss

Jeder Maori-Spruch weist auf den Wert hin, den die Maori *Whenua* zuschreiben. Ob als Ahnin, Spenderin von Schutz und Nahrung, Schatzquelle oder ein Platz zum Stehen, wo man redet und die heiligen Rituale des Lebens verrichtet - *Whenua* ist bei allem ein wesentlicher Bestandteil. Wegen ihrer Bedeutung für die Maori gibt es uralte Rituale und Gebete, die zu Zeiten verwendet werden, um die Ganzheit wiederherzustellen, wenn tragische Unfälle oder unheilvolle Ereignisse geschehen. Ein Verfahren der zeitweiligen Absperrung, *Rahui* genannt, wird in Gang gesetzt, damit ein Ort nach einem traumatischen Ereignis Ruhe finden und heilen kann. In manchen Fällen gilt die betreffende *Whenua* als ein *Wahi Tapu,* wörtlich: ein heiliger Ort. Unter Umständen könnte es erforderlich sein, dass ein Gebiet wegen der dort geschehenen Ereignisse für alle Zeiten geschlossen wird.[12]
Der Ruf der eigenen *Whenua* ist für Maori von größter Bedeutung. Sie ist schließlich eine Verwandte. Dieser Anziehungskraft ist es zuzuschreiben, dass Stammesmitglieder aus der ganzen Welt nur deshalb anreisen, weil sie den Ruf ihrer *Turangawaewae* vernehmen. Nichts anderes kann den aufkommenden inneren Aufruhr besänftigen. Das einzige Heilmittel besteht darin, zurückzukehren und auf der *Whenua,* eben jener Ahnin, zu stehen und so wieder ganz zu werden und Frieden zu finden. Das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer bestimmten *Whenua* ist zuweilen überwältigend. Es beansprucht alle Sinne: spirituelle, emotionale, psychologische wie auch körperliche.
Viele Texte der Heiligen Schrift enthalten Passagen, die das maorische Verständnis von Land widerspiegeln. Die Schriften des Ersten Testaments, die von Stammesvölkern und ihrer Beziehung zu Gott, zum Land und zueinander sprechen, leuchteten den Maori-Vorfahren völlig ein. Die hohe Zahl der Konversionen zum christlichen Glauben lässt sich unmittelbar auf die Art und Weise zurückführen, wie die Texte der Schrift die natürlichen Merkmale der Schöpfung einschließlich des Landes einbeziehen, wenn sie von der Beziehung zwischen Gott und den Völkern sprechen. Dieses tiefe und machtvolle Dreiecksverhältnis zwischen Gott, Land und den Menschen war und ist für Maori von großer Bedeutung.
Andere Elemente der Umwelt in der Heiligen Schrift, die auch in der maorischen Anschauung von *Whenua* vorkommen, sind Berge, Meere, Seen, Flüsse, Stürme und der Wechsel der Jahreszeiten. Die Vorstellung eines Landes der Ahnen, wie es für die Schrift maßgeblich ist, ist für die Maori völlig plausibel. Das Buch Josua enthält starke, landbezogene Themen, die mit dem maorischen Verständnis von *Whenua* gut vereinbar sind. Die Inbesitznahme von Land, die Eroberung von Land, das Bedürfnis, im Land zu bleiben, und das Begräbnis von Josua im Land decken sich vollkommen mit der Erfahrung der Maori. Einer bestimmten *Whenua* den Namen eines Ahnen zu geben, der mit diesem Stück Land in Verbindung stand, war eine gängige Praxis für Maori. Auch von anderen Dingen glaubt man, dass sie eine besondere Verbindung zu dem Ahnen haben, dessen Namen sie tragen. Wenn sich eine Rednerin oder ein Redner der Maori vorstellt, nennt sie oder er zunächst immer einen Berg oder einen Fluss, an dem die Vorfahren lebten, ein

Waka (Kanu), ein *Mara* (Versammlungsort), ein *Turangawaewae* (Platz zum Stehen), einen Häuptling, die Stämme, denen sie oder er sich zurechnet, und erst zuletzt ihren oder seinen Rufnamen.

Als einen letzten Einblick möchte ich folgendes Sprichwort anführen: *„Ko te whenua ko au, ko au ko te whenua."* (Das Land bin ich, und ich bin das Land.) Alle Dinge und alle Lebewesen sind durch *Tipuna* (die Vorfahren) und *Atua* (den Schöpfer) wesenhaft verbunden.

[1] Es gibt eine offensichtliche Ähnlichkeit zwischen bedeutenden Komponenten der Schöpfungsgeschichte in Genesis (Gen 1-6) und den Ursprungsgeschichten der Maori.

[2] Dieser Begriff wird üblicherweise verwendet, um Menschen zu kennzeichnen, die zwar keine Maori sind, jedoch über Generationen eine Abstammungslinie im Land haben.

[3] Wie hier gebraucht, schließt *Tangata* die Lebenden und die Toten ein; *Tipuna* oder Vorfahren sind eine wichtige unerlässliche Verbindung und Quelle von *Mana.*

[4] Die Autorin räumt ein, dass der für diesen Beitrag vorgesehene Platz nicht ausreicht, um die Komplexität der Maori-Spiritualität zu erläutern. Einige kurze Erklärungen sind notwendig, damit die Lesenden folgen können. Am Ende des Beitrags gibt es eine Liste möglicher Hilfsquellen für die, die tiefer ins Detail gehen möchten.

[5] Siehe Aileen E. Brougham/Alexander W. Reed, *Maori Proverbs,* überarbeitet von Timoti S. Karetu, Aukland 1990.

[6] Bei zeitgenössischen Maori-Rednern und -Rednerinnen zeigt sich eine gewisse Abnahme der Bildersprache. Der Grund dafür ist die Verkümmerung der Sprache im kolonialen Kontext wie auch die Art des Spracherwerbs. Ein weiterer Einfluss ist das von manchen empfundene Bedürfnis, so zu reden, dass *Pakeha* es verstehen können; deshalb benutzen sie nur einfache Ausdrücke.

[7] Dies ist eine verkürzte Form von *Ranginui,* dem Himmel-Vater.

[8] Dies ist eine verkürzte Form von *Papa-tu-a-nuku,* der Erd-Mutter.

[9] Es ist wichtig zur Kenntnis zu nehmen, dass für Maori das Reich endgültiger Realität traditionsgemäß das spirituelle Reich ist, das im christlichen Kontext Himmel, bei Maori *Rangiatea* genannt wird.

[10] Das Sprichwort stammt von Tinirau, einem Wanganui-Häuptling, und die Übersetzung von Pfarrer Kingi Ihaka.

[11] In der maorischen Tradition schließt der Begriff *Whenua* Wasserstraßen, Meere, Seen und Berge ein, obwohl jeder dieser Begriffe seinen spezifischen Eigennamen hat, z.B. heißt Fluss *Awa* und das Meer hat zwei Namen: *Tanagroa,* eines der Kinder von *Ranginui* und *Papa-tu-a-nuku,* und das weniger spezifische *Moana.*

[12] Ein solcher Ort ist Pegasus auf der Südinsel, wo die Plünderung der *Kaiapoi Pa* durch den Kriegerhäuptling *Te Rauparaha* mit einem riesigen Verlust von Leben und großem Blutvergießen endete; das schloss auch das Ertränken vieler Babys und Kinder ein, das verhindern sollte, dass sie in die Hände der plündernden Angreifer fielen. In jüngster Zeit hat ein Bauunternehmer das Recht bekommen, dort ein Dorf zu bauen. Der örtliche Unter-Stamm hat vor dem Umweltgericht dafür gekämpft, den Bau des Dorfes zu verhindern, aber er hat verloren.

Literaturhinweise

Brougham, Aileen E. und Alexander W. Reed: *Maori Proverbs,* überarbeitet von Timoti S. Karetu, Aukland 1990.

Cadigan, Tui: *Land Ideologies that Inform a Contextual Maori Theology of the Land*, in: Ecotheology 6 (2002), 123-137.

Cadigan, Tui: *A Three-Way Relationship: God, Land, People. A Maori Woman Reflects*, in: Helen Bergin / Susan Smith (Hg.), Land and Place He Whenua, He Wahi. Spiritualities from Aotearoa New Zealand, Auckland 2004, 27-43.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Ökumene: Das Gespräch der Kirchen Ozeaniens miteinander und mit ihrer Region

Kafoa Solomone

Bei der Ökumene geht es um die sichtbare Einheit einer gespaltenen Christenheit, aber ebenso um das Gedeihen des *oikos* (= griech.: Haus; d. Übers.) Gottes. Ich möchte ein wenig davon darstellen, wie sich dies in Ozeanien vollzieht, werde zu den Stärken und Schwächen dieses Prozesses da und dort kritisch Stellung beziehen und da, wo es möglich ist, Wege zur Einheit hin aufzeigen.

Ozeanien meint die Inseln und die Völker im pazifischen Ozean. Wir haben uns gegenseitig innerhalb unseres „Meeres der Inseln“[1] entdeckt, und zwar unvorstellbar lange Zeit bevor wir die Weißen entdeckten, die erst Mitte des 15. Jahrhunderts auf einigen unserer Inseln an Land gingen. Protestantische Missionare kamen gegen Ende des 18. Jahrhunderts, im 19. Jahrhundert folgten dann die Katholiken und andere protestantische Missionare. In jüngerer Zeit, von Mitte bis Ende des 20. Jahrhunderts, kamen dann die Pfingstkirchen.

Das Christentum kam als eine gespaltene Religion in den pazifischen Raum. Die Ökumene setzte hier offiziell im Jahr 1961 ein, als die *Pazifische Kirchenkonferenz* als Hauptachse und Brennpunkt ökumenischer Aktivitäten in Samoa geschaffen wurde.[2] *Interfaith Search* existiert nur auf Fidschi, aber nirgendwo sonst im pazifischen Raum. Fidschi hat große Bevölkerungsgruppen von Hindus, Sikhs und Muslimen, währen die Bevölkerung der anderen Inseln zum Großteil aus Christen besteht. Obwohl Gruppen von Interfaith Search gelegentlich zusammenkommen und gemeinsam beten, bildet die Pazifische Kirchenkonferenz das Zentrum von Aktivitäten im Bereich der christlichen Ökumene. Deshalb bildet deren Arbeit auch den Schwerpunkt dieses Beitrags.

I. Der Einheit entgegen

Ökumene meint im allgemeinen Verständnis all das, wodurch die sichtbare Einheit der Kirche erreicht werden soll. Aber was bedeutet sie nun tatsächlich im pazifischen Raum? Bei der Ersten Generalversammlung der Pazifischen Kirchenkonferenz in Neukaledonien im Jahr 1966 verpflichteten sich die Mitgliedskirchen zusammenzuarbeiten, „wo immer dies möglich ist [...] wir haben im Geist der Zusammenarbeit zu lernen, zu beten und zu dienen, bis uns der Herr die Gestalt der Einheit zeigt, die seinem Willen entspricht."[3] Von Beginn an bis heute gibt es einige sich durchhaltende Anliegen und Begriffe, die darauf hindeuten, was Einheit für die Kirchen in Ozeanien bedeutet. Zu den am häufigsten verwendeten Wörtern in den ökumenischen Programmen und Berichten gehören Gemeinschaft, Zusammenarbeit, gemeinsames Handeln, Teilhabe im Handeln, Teilen von Ressourcen, Unterstützung und gegenseitige Ermutigung.[4] Die „Gestalt der Einheit, die seinem Willen entspricht", scheint also im Sinne der eben erwähnten häufig benutzten Ausdrücke verstanden zu werden: Gemeinschaft untereinander, Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung sowohl in materieller als auch in spiritueller Hinsicht. Mit diesen Aktivitäten wird anscheinend das „Dienen" der erwähnten Verpflichtung der Kirchen inhaltlich gefüllt. Das „Lernen" und „Beten" bezieht sich auf Seminare und Workshops der verschiedenen Programme der Pazifischen Kirchenkonferenz für unterschiedliche Zielgruppen aus den Reihen ihrer Mitgliedskirchen. Ich werde weiter unten mehr dazu sagen.

Die dogmatische Grundlage für die Mitgliedschaft verweist auf das Zentrum dessen, was die Konferenz ausmacht. Sie ist eine „Gemeinschaft von Kirchen und kirchlichen Organisationen, die den Herrn Jesus Christus gemäß den Schriften als Gott und Heiland bekennen und deshalb miteinander ihrem gemeinsamen Ruf zur Herrlichkeit des einen Gottes, Vater, Sohn und Heiliger Geist, zu entsprechen versuchen." (Konstitution der Pazifischen Kirchenkonferenz, 4). Andere Umschreibungen derselben Inhalte können auch in den offiziellen Dokumenten der Konferenz gefunden werden.

Bei der Einheit in Ozeanien scheint es darum zu gehen, dass man Dinge gemeinsam macht, um der uns gemeinsamen Berufung durch Gott zu folgen. Und Dinge in den unterschiedlichen Kulturen des pazifischen Raumes gemeinsam zu tun setzt voraus, miteinander in friedlichem Einvernehmen zu sein, also in gewisser Weise Einheit zu verwirklichen.

Wir wollen nun detaillierter betrachten, worin diese Einheit besteht und wie sie sich im pazifischen Raum äußert. Doch das Maß der Einheit ist nicht definiert. Es gibt unterschiedliche Arten von Einheit, die ein Spektrum von lockeren bis hin zu engen Verbindungen in den verschiedenen Lebensbereichen umfassen. So gibt es auf politischer Ebene die Einheit der Vereinten Nationen, der Europäischen Union, des Pazifischen Forums ebenso wie Einheit innerhalb eines jeden einzelnen Landes dieser größeren Zusammenschlüsse auf verschiedenen Ebenen. Es gibt auch eine intimere Form von Einheit, die die Familie in einem weiteren Sinne

betrifft, und eine andere Form intimer Einheit ist die zwischen mir und meinem Gott. Auf welche Art von Einheit setzen wir also in der Ökumene unsere Hoffnung? Aus meiner Sicht ist das familiäre Modell der Einheit recht attraktiv, und es könnte sich innerhalb unseres Kontextes als umsetzbar erweisen.

II. Die Pazifische Kirchenkonferenz: Struktur und Mitgliedschaft

Die Pazifische Kirchenkonferenz hat ihren Sitz in Suva, Fidschi. Zu ihren Mitgliedern gehören die traditionellen Großkirchen von Papua-Neuguinea im Westen bis Tahiti (Französisch Polynesien) im Osten, von den Marshall-Inseln und den Vereinigten Staaten Mikronesiens im Norden bis zur presbyterianischen Kirche von Aotearoa/Neuseeland im Süden. Die Pazifische Kirchenkonferenz setzt sich aus sieben nationalen Kirchenräten, sechs kleinen Kirchen, fünf mittleren Kirchen und vierzehn großen Kirchen zusammen.[5] Während die römisch-katholische Kirche kein Mitglied des Weltkirchenrates ist, sind jedoch die Bischofskonferenz des pazifischen Raumes, welche die römisch-katholische Kirche der Region repräsentiert, und auch die katholische Kirche der Salomon-Inseln sehr wohl Mitglieder dieser regionalen ökumenischen Vereinigung.
Die Mitgliedskirchen decken fast den ganzen pazifischen Raum ab. Es gibt jedoch noch eine andere Vereinigung von Kirchen, die zum Großteil aus Pfingstkirchen besteht. Es handelt sich um die *Vereinigung christlicher Kirchen auf Fidschi.* Von ihrem Selbstverständnis her tendieren diese Kirchen zu einem fundamentalistischen Bibelverständnis und zeigen eine geringere Bereitschaft, sich für Fragen sozialer Gerechtigkeit zu beteiligen. Innerhalb ihrer Sichtweise scheint es eine klare Trennung zwischen dem Profanen und dem Heiligen zu geben. Und die Rolle der Kirche hat mit dem Heiligen zu tun.[6] Die von der regionalen Organisation formulierten ökumenischen Ziele bilden einen direkten Gegensatz zum Schwerpunkt dieser Gruppe. Deshalb bedarf es besonderer Anstrengungen, mit ihnen Beziehungen aufzunehmen. Diese Kirchen werden in der Region weiter wachsen, und je eher ökumenische Kontakte geknüpft werden, umso besser ist dies für alle Beteiligten.

III. Der nationale Kirchenrat

Es gibt nationale Kirchenkonferenzen in sieben Ländern der Inseln. Doch ihr jeweiliger Zustand und ihre Fähigkeit, zum Fortschritt der Ökumene im eigenen Land und im Pazifik insgesamt einen Beitrag zu leisten, sind sehr unterschiedlich. Einige sind recht rührig, was das Organisieren von Veranstaltungen und Seminaren im Lauf eines Jahres für verschiedene Zielgruppen unter ihren Mitgliedern betrifft, andere sind eher träge und beschränken ihre Aktivitäten darauf, einige Mitglieder auszuwählen, um ihren nationalen Kirchenrat bei Veranstaltun-

gen zu vertreten, die von der Pazifischen Kirchenkonferenz durchgeführt werden.[7] Sie scheinen am besten bei Begegnungen, Seminaren und Workshops zu reden, die zum Zweck der Ökumene organisiert werden.

Da es insgesamt nur sieben nationale Kirchenräte gibt, stehen die restlichen Mitglieder in ökumenischen Fragen in unmittelbarem Kontakt zur Pazifischen Kirchenkonferenz. Was sagt dies über den Stellenwert der Ökumene bei diesen Mitgliedskirchen aus? Ich fürchte, nichts Gutes. Wenn wir in unserem eigenen Bereich nicht miteinander reden können, wie können wir dann zu anderen aus anderen Kontexten über Einheit reden? Diejenigen Mitgliedskirchen, die nationale Kirchenräte gebildet haben, sind vermutlich besser in der Lage, über Themen von ökumenischem Interesse mit jedem anderen ein Gespräch anzufangen. Sie sprechen meistens dieselbe Sprache, sie teilen die Lebenswelt miteinander und haben es im Allgemeinen mit denselben - materiellen oder spirituellen - Problemen zu tun. Wir sehen aber bereits auf dieser Ebene einige Probleme. Einige Kirchen finden es immer noch schwer, miteinander über die wichtigen Themen der Einheit als Bestandteil des christlich-prophetischen Zeugnisses für die Welt zu sprechen.

IV. Die ökumenische Arbeit der Pazifischen Kirchenkonferenz

Die ökumenischen Aufgaben, die im Zeitraum von fünf Jahren zwischen zwei Generalversammlungen ausgeführt werden, sind in den Beschlüssen der vorherigen Generalversammlung festgelegt. Die Zielvorgaben bestehen immer darin, sich gegenseitig in „ökumenischer Solidarität" der Kirchen der Region in Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zur allseitigen Entwicklung des Volkes zu unterstützen, um so Gottes Sendung zu erfüllen.[8] Die zentrale Verwaltung in Suva versieht diese konkreten Aufgabenstellungen jedes Jahr mit besonderen Schwerpunkten. Diese Projekte haben gewöhnlich mit dem zu tun, was die Mitglieder aktuell betrifft. Sie reichen von Umweltthemen über soziale Probleme, Fragen um Familie, das Geschlechterverhältnis, die Jugend, Gerechtigkeit, Wirtschaft, Kommunikation, Führungs- und Leitungsfragen bis hin zu Mission und Evangelisierung, Theologie, Spiritualität und den organisatorischen Fragen rund um die ökumenischen Beziehungen. Im Rahmen dieser Aktivitäten - Begegnungen, Versammlungen, Workshops und Seminare - spre-

Kafoa Solomone wurde 1947 in Lapaha, Tonga, geboren und studierte Theologie am Pacific Regional Seminary in Suva, an der Catholic University of America in Washington und promovierte an der Katholieke Universiteit in Leuven. Er ist Dekan des Pacific Theological College in Suva, Fidschi. Er ist außerdem Mitglied von EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) und der Association of Practical Theologians of Oceania. Er ist Vorsitzender der Zulassungskommission der Südpazifischen Vereinigung theologischer Lehranstalten und Mitglied des Herausgebergremiums des Pacific Journal of Theology. Anschrift: Pacific Theological College, Private Mail Bag, Suva, Fidschi-Inseln. E-Mail: ksolomone@ptc.ac.fj.

chen die Kirchen miteinander, hier lernen sie einander kennen und beginnen ein gegenseitiges Verständnis aufzubauen. Im Rahmen dieser Aktivitäten wird auch die Einheit gefördert. Die geplanten Aktivitäten der Pazifischen Kirchenkonferenz setzen einen deutlichen Akzent auf die Einbeziehung der Jugend. Jedes Jahr gibt es mindestens ein regionales Jugendtreffen, mit Workshops oder Seminaren zu bestimmten gesellschaftlichen oder theologischen Themen. Auf diese Weise wird das Interesse an Ökumene beim zukünftigen kirchlichen Führungspersonal der Region entfacht und gefördert.

Die Ausdrucksweisen dafür, innerhalb des Hauses Gottes vereint zu sein, oder die Möglichkeiten, dem *oikos* Gottes zu dienen, die das Herzstück der Ökumene bilden, werden durch die Aktivitäten, die aus den Versammlungen heraus entstehen, weiter entwickelt. Ich werde im Folgenden vier davon erläutern.

1. Gesellschaftliche Probleme

Die Pazifische Kirchenkonferenz organisierte Seminare und Workshops zu aktuellen Themen wie HIV/Aids, zu Menschen ohne Heimat, zum Klimawandel, zum Umweltschutz, zur Migration, zur missionarischen Zusammenarbeit und zur Jugend. Diese Themen wurden von der Generalversammlung der Konferenz vorgegeben. Die Betonung bei diesen Aktivitäten liegt auf der Zusammenarbeit, die gegenseitiges Verständnis und gegenseitige Akzeptanz der Mitglieder fördert. Diese Probleme betreffen die ganze Person - Körper, Verstand und Geist - und auch ganze Gemeinschaften des Volkes Gottes. Ob nun diese Probleme in diesen Gemeinschaften gesellschaftliche, religiöse oder spirituelle sein mögen - sie sind gleichermaßen die Probleme im *oikos* Gottes. Sie alle bedürfen einer zufriedenstellenden Lösung. So reicht die Liste der Aktivitäten der letzten zehn Jahre von der Ausbildung von Leitern über die Globalisierung, Katastrophenmanagement, Klimawandel, Stärkung der Jugend, Gewalt gegen Frauen, Jugend und Alkohol, Teenager-Schwangerschaften, Sexualität, HIV/Aids, Familienleben und Sorge für die Umwelt bis hin zu ökumenischem Verständnis, Entwicklung und Zusammenarbeit, zur „Insel der Hoffnung" (s. dazu weiter unten) und einer pazifischen Theologie der Hoffnung. Die Konferenz konzentriert sich auf die Interessen des pazifischen Raumes, unterhält aber auch Kontakte zu ihren Partnerorganisationen in Asien, Afrika, Nordamerika, Australien und Neuseeland und zum Weltrat der Kirchen insgesamt.[9]

Eine Analyse der Arbeit der Konferenz und der Beteiligung ihrer Mitgliedskirchen (1961-2007) an der Förderung der Ideale der ökumenischen Bewegung[10] ergibt deutliche Hinweise auf ein wachsendes Bewusstsein und eine aktive Teilhabe und Mitgliedschaft vom Anfang der ökumenischen Bewegung im pazifischen Raum bis heute. Sowohl nationale Kirchenräte als auch einzelne Mitgliedskirchen führten Programme durch, die von der Generalversammlung initiiert worden waren. Aus den Workshops und Seminaren nahmen die Teilnehmer ein gewisses Rüstzeug und Informationen mit, von denen ihre Ortskirchen profitierten, und ebenso wurde der Boden für Vertrautheit, Vertrauen und damit Öffnung auf den anderen hin bereitet.

Die Pazifische Kirchenkonferenz wurde genauso wie ihre Partnerorganisation, der Ökumenische Weltrat der Kirchen, beschuldigt, sich in die Angelegenheiten der Welt einzumischen, wenn sie bestimmte prophetische Standpunkte im Namen der Gerechtigkeit, der Armen, der Umwelt und anderer Gesundheits- oder Gesellschaftsprobleme bezieht. Dieser Vorwurf wurde natürlich von Leuten erhoben, deren eigene Interessen von der Haltung der Kirche betroffen sein könnten. Da die Kirchen über eine breite Machtbasis verfügen, verfolgen Politiker und Geschäftsleute argwöhnisch kirchliche Stellungnahmen auf Gebieten, auf denen es sie betrifft. Die Mehrheit der Bevölkerung im pazifischen Raum ist christlich. Fidschi ist eine Ausnahme, denn dort gibt es große Gruppen von Hindus und Muslimen unter der indigenen Bevölkerung. Was die Kirchen tun, ist in Wahrheit legitim und notwendig im Sinne des Evangeliums. Es geht ihnen um die ganze Person in ihrem jeweiligen Kontext.

2. Theologische Gespräche

Die letzten Gespräche, die dogmatische Themen behandelten, fanden in den 1990er-Jahren zur Rezeption des 1981 veröffentlichten Lima-Dokuments über „Taufe, Eucharistie und Dienstamt" statt. Diese Gespräche wurden vom Missionsbüro der Pazifischen Kirchenkonferenz organisiert. Im Jahr 1993 wurden drei Konsultationen über die Taufe durchgeführt (in Niue vom 1. bis 17. Juni, in Kiribati vom 2. bis 9. Juni und in Papua-Neuguinea vom 25. bis 29. Juli), und es gab eine Konsultation zur Eucharistie (in Suva vom 1. bis 3. Dezember 1996).[11] Wegen der großen geografischen Entfernungen wurden die drei Konsultationen über die Taufe in drei unterschiedlichen ethnographischen Untereinheiten durchgeführt: Melanesien, Mikronesien und Polynesien. Die Diskussion zur Eucharistie begann in Suva, aber es gab keine Folgeveranstaltungen, weil es zu einer Restrukturierung der Pazifischen Kirchenkonferenz kam: Aufgrund von Geldmangel, aber auch entsprechend dem Wunsch eines neuen Management-Teams sollte das Thema zuerst in den Landeskirchen behandelt werden. Das war bis vor Kurzem immer noch der Sachstand, bis es einen Aufruf zur Wiederaufnahme dieses Dialogs gab.[12] Workshops über Taufe, Eucharistie und Dienstamt sind bereits in die Planung der Aktivitäten der Pazifischen Kirchenkonferenz für das Jahr 2010 einbezogen. Eines der Ziele dieser Workshops ist es, zu einem besseren gegenseitigen Verständnis zu gelangen. Das mag sich für die Teilnehmer selbst einstellen, aber es ist vielleicht die entscheidendere Frage, ob es in ihren Heimatkirchen entsprechende Mechanismen gibt, die es ermöglichen, dieses Verständnis weiterzugeben. Einige Kirchen verfügen über eine entsprechende Struktur, andere hingegen nicht. Deshalb ist es Sache der nationalen Kirchenräte, für die Ermöglichung dieses Prozesses zu sorgen. Und wo es solche nationalen Kirchenräte nicht gibt, müssen die einzelnen Ortskirchen dafür die Verantwortung übernehmen.

Eine von der Pazifischen Kirchenkonferenz genutzte Form des Gesprächs ist es, die Wissenschaftler - Theologen und Vertreter anderer Sozialwissenschaften sowie interessierte Laien - zusammenzubringen, damit sie sich über eine pazifi-

sche Hermeneutik des christlichen Glaubens und der Theologie Gedanken machen. Das begann im Jahr 2006 und wird 2010 weitergeführt. Ein Textentwurf über eine „Theologie der Hoffnung" wurde der Neunten Generalversammlung der Pazifischen Kirchenkonferenz im Jahr 2007 vorgelegt und diskutiert. Das ist eine Fortsetzung früherer Gespräche, die das Dokument „Insel der Hoffnung" hervorbrachten. Dieses machte sich die Achte Generalversammlung im Jahr 2002 zusammen mit Empfehlungen für Aktivitäten bei den Mitgliedern zur stärkeren Förderung von Verständnis und Zusammenarbeit zu eigen.

Die Dialoge zwischen den Kirchen finden also auf verschiedenen Ebenen statt und betreffen praktische gesellschaftliche Probleme bis hin zu theologischen Themen. Letztere werden in informeller Weise diskutiert, was anscheinend bessere Ergebnisse für ein allgemeines Verständnis theologischer Themen zeitigt. Die theologischen Gespräche mögen den offiziellen Dialogen entsprechen, die in einigen der Kirchen durchgeführt werden. Dennoch könnten die theologischen Gespräche im Kontext Ozeaniens zur Vorbereitung dafür werden, dass sich der Geist der Ökumene eher von der Basis her und nicht von oben, wie es bisher gewöhnlich der Fall war, entwickelt.

3. Theologische Bildung

Das *Pacific Theological College* in Suva, Fidschi, ist das einzige ökumenische College im pazifischen Raum. Es wurde von den Mitgliedern der Pazifischen Kirchenkonferenz gegründet und gehört diesen auch. Die Entscheidung, eine solche Institution zu schaffen, wurde beim ersten Treffen gefällt, mit welchem im Jahr 1961 das ökumenische Unternehmen startete.[13] Es ist seine Aufgabe, im Dienst der Kirchen und der Gesellschaft im pazifischen Raum Führungskräfte in einer ökumenischen Umgebung innerhalb des pazifischen Kontextes auszubilden. Zu den Hauptzielen des Colleges, die bei dessen Gründung 1966 formuliert wurden, zählen die folgenden:

- ein Instrument dafür zu sein, unsere Verpflichtung hinsichtlich der Visionen der Ökumene und des Einsseins in Christus deutlich zu machen und zu stärken;
- mit der Welt das „Pazifische" und die sich von anderen unterscheidenden Einsichten zu teilen, die Gott den pazifischen Christen gegeben hat;
- dabei zu helfen, dass den pazifischen Kirchen gut ausgebildete einheimische Amtsträger und Führungskräfte zur Verfügung stehen (aus der Konstitution des *Pacific Theological College*).

Wichtige Aspekte dieser Zielsetzungen sind die ökumenische Überzeugung, eine kontextuelle Theologie und ausgebildete Führungskräfte aus dem pazifischen Raum selbst. Diese Werte gehören zu den entscheidendsten Elementen, um ein pazifisches Christentum zu entwickeln, in dessen Kontext die Botschaft des Evangeliums von der Bevölkerung Ozeaniens besser zum Ausdruck gebracht und angeeignet werden kann. Das College bot anfangs als Abschlüsse ein Diplom und ein Bakkalaureat in Theologie an, später dann (vor mehr als zehn Jahren) einen Magisterabschluss in Theologie und seit vier Jahren ein Doktorat der Philoso-

phie. Andere örtliche Colleges haben erst vor etwa zehn Jahren damit begonnen, ein Bakkalaureat in Theologie anzubieten.[14] So wurde das Pacific Theological College bis heute zur Schmiede qualifizierter Führungskräfte für Dienstämter und vor allem für eine theologische Ausbildung in der Region. Der Lehrkörper setzt sich aus Theologen mit verschiedenen theologischen und konfessionellen Hintergründen aus dem pazifischen Raum und aus anderen Weltgegenden zusammen. Auch die Studentenschaft repräsentiert eine Vielfalt kultureller und konfessioneller Hintergründe. Auf diese Weise stellte und stellt das College eine Erfahrung der Einheit in der Vielfalt dar. Es gereicht ihm zur Ehre, dass es in seine Studienprogramme die meisten, wenn nicht alle Hauptideen und Interessen der Pazifischen Kirchenkonferenz und der umfassenderen ökumenischen Bewegung aufgenommen hat.

Die meisten der lokalen theologischen Colleges bemühen sich um eine gewisse Art theologischer Inkulturation. Die Mitglieder ihrer Fakultäten wurden, wenn auch nicht ausschließlich, im Pacific Theological College ausgebildet. Unter den Beschlüssen der Generalversammlungen der Pazifischen Kirchenkonferenz finden sich Empfehlungen, die Kirchen mögen in die Lehrpläne ihrer Colleges auch Fächer aufnehmen, die sich mit den von mir weiter oben erwähnten Themen beschäftigen.

Die weitergehenden theologischen Gespräche über Taufe, Eucharistie und Dienstamt, Theologie der Hoffnung und eine kontextuelle Hermeneutik, die von der Pazifischen Kirchenkonferenz durchgeführt werden, sind Formen theologischer Bildung in der Absicht, das gemeinsame Verstehen dessen zu ermöglichen, worauf es im Glauben und Handeln der Christen ankommt.

4. Südpazifische Vereinigung theologischer Lehranstalten

Mit dem Angebot von Graduiertenprogrammen auf theologischen Colleges ergab sich auch die Notwendigkeit der Anerkennung oder Qualitätskontrolle. Das ist die Aufgabe der Südpazifischen Vereinigung theologischer Lehranstalten, deren Sekretariat sich in Suva befindet. Doch über die Tatsache hinaus, dass sie für die Zulassung theologischer Studienprogramme verantwortlich ist, ist sie auch ein Instrument der Ökumene für die Region. Die meisten - jedoch nicht alle - ihrer Mitglieder gehören Kirchen an, die Mitglieder der Pazifischen Kirchenkonferenz sind. Sie führt auch Projekte unter ihren Mitgliedern durch, um die theologische Ausbildung zu fördern, und versammelt alle zwei Jahre Leiter von theologischen Colleges zu ihrem Ratstreffen. Gastgeber dieses Rates ist jedes Mal ein anderes College. Auf diese Weise ergibt sich eine starke Interaktion, die bessere Beziehungen zwischen den Colleges schafft und die Kommunikation, das Verständnis und das Voneinander-Lernen erleichtert. Bedeutender noch ist das positive Bewusstsein, das aus diesem Kontakt mit Seinesgleichen erwächst.

Die Kriterien der Vereinigung für die Zulassung von Programmen umfassen spezielle Anforderungen hinsichtlich einer Betonung des kontextuellen und ökumenischen Aspekts sowie Fragen der Geschlechtergerechtigkeit, der sozialen Gerechtigkeit, der Familie und der Ökologie in den Inhalten der Graduiertenpro-

gramme.[15] Praktisch leistet sie für die Mitgliedslehranstalten einige der Dinge, die die Pazifische Kirchenkonferenz für die Kirchen leistet, wie zum Beispiel die Durchführung von Workshops über Leitungsaufgaben, HIV/Aids, Behinderte. Sie erstellt sogar Kursmaterialien zu diesen Themen, welche sie ihren Mitgliedern anbietet, damit diese sie in ihre Lehrpläne aufnehmen. Ihre Rolle als Unterstützerin ökumenischer Anstrengungen und Inspiratorin eines kontextuellen Theologietreibens sowie die Tatsache, dass sie engere Kontakte zwischen theologischen Colleges der unterschiedlichen Kirchen in der Region herstellt, sind sehr bedeutsame Erfolge.

V. Erfolge und Probleme

Seit dem Entstehen der Pazifischen Kirchenkonferenz haben sich mit Sicherheit Verbesserungen in den Beziehungen zwischen den verschiedenen Konfessionen im pazifischen Raum eingestellt. Aufgrund dessen, was wir zusammen tun, gibt es eine bessere Verständigung darüber und ein besseres Bewusstsein davon, was wir bezüglich christlicher Liebe, Gerechtigkeit und Frieden gemeinsam haben. Die Kirchen haben im Verlauf dieses Prozesses ihre eigenen Barrikaden abgebaut und es anderen ermöglicht, sie zu sehen, und umgekehrt. Das kirchliche Führungspersonal kennt einander, und man spricht miteinander über Themen von gemeinsamem Interesse sowohl für die Kirchen selbst als auch im Hinblick auf die umfassendere Gesellschaft. Auf der negativen Seite ist zu verbuchen, dass es trotz der Erfolge auf den oben erwähnten unterschiedlichen Gebieten der Zusammenarbeit immer noch ein Defizit hinsichtlich der Beschäftigung mit dem gibt, was die Kirchen trennt. Die theologischen Gespräche werden hoffentlich in diesem Punkt zu einer Lösung führen. Die Personen in Leitungsfunktionen mögen hier reden und zusammenarbeiten, doch die gewöhnlichen Mitglieder ihrer jeweiligen Gemeinschaften müssen von ihnen besser informiert werden, damit auch sie am Verständnis und an der gelebten Praxis einer vereinten Christenheit teilhaben können.

Ein weiteres Problem stellt die Finanzierung der Aktivitäten ökumenischer Einrichtungen dar. Wenn die Partnerorganisationen ihre Zuwendungen an die in diesem Beitrag besprochenen ökumenischen Einrichtungen einstellen, können sie kaum funktionieren. Die Kirchen und die Mitglieder dieser Einrichtungen können aus wirtschaftlichen Gründen und teilweise auch aus mangelnder Überzeugung diese Einrichtungen und ihre Aktivitäten nicht finanzieren. Die Finanzberichte aller drei Institutionen - des Pazifischen theologischen Colleges, der Pazifischen Kirchenkonferenz und der Südpazifischen Vereinigung theologischer Lehranstalten - dokumentieren die beklagenswerte wirtschaftliche Situation, in der sie sich befinden. Für alle drei gilt, dass 70 Prozent ihrer Mittel von Geberorganisationen stammen und nur 30 Prozent aus Eigenleistung aus der Region.[16] Es ist diese Unterstützung von außerhalb der Region, die den Dialog und die Zusammenarbeit aufrechterhält. Wenn das wegfällt, kommt die Ökumene fast zum Stillstand oder macht sogar eine rückläufige Entwicklung durch. Diese

Unfähigkeit, sich selbst finanziell zu tragen, rührt meiner Meinung nach mehr als von allem anderen von der Notwendigkeit her, die eigene Identität als unabhängige Kirche zu behaupten. Viele der Kirchen waren finanziell von Mitteln außerhalb der Region abhängig, und seit sie im Lauf der letzten vierzig Jahre unabhängig wurden, haben sie damit begonnen, einen einheimischen Klerus auszubilden, und ihre eigenen Angelegenheiten in die Hand genommen. Ihre erste Priorität ist es von daher, ihre eigenen Strukturen auszubauen, und erst danach können Beiträge für andere Organisationen geleistet werden. Während sich die Kirchen um ihre eigene Identität kümmern, sollten sie nicht vergessen, dass diese untrennbar mit anderen verbunden ist, die nicht ihrer Konfession und ihrer Glaubensrichtung angehören. Deshalb müssen sie konstruktiv mit den unterschiedlichen anderen zum Vorteil aller zusammenarbeiten.

Die nächste Aufgabe der Konferenz besteht darin, die kleineren Kirchen anzusprechen, die keine Mitglieder sind. Das sind zum Großteil die *Pentecostal Church*, die *Assembly of God*, fundamentalistische Sekten und Splitterkirchen.[17] Die Zusammenarbeit mit anderen Religionen sollte in ihren Programmen und Projekten deutlicher zum Ausdruck kommen.

Der *oikos* Gottes ist kein exklusiver Club, und das Ziel der Ökumene ist es, die sichtbare Einheit innerhalb der Familie Gottes darzustellen.

VI. Schlussfolgerung

Das erste Jahrzehnt des neuen Jahrtausends gibt Anlass für eine gute Prognose für die Ökumene im pazifischen Raum. Die Aktivitäten, die ein besseres Verständnis und die Zusammenarbeit unter den Kirchen fördern, werden von der Pazifischen Kirchenkonferenz aktiv vorangetrieben. Die Beteiligung im Sinne von materieller Zusammenarbeit ist gering, doch mit einem besseren Verständnis, das aus Workshops, Seminaren und Begegnungen von kirchlichem Führungspersonal resultiert, wird sich hoffentlich auch die Beteiligung verbessern. Die ökumenische theologische Ausbildung am Pazifischen theologischen College und durch die Arbeit der Südpazifischen Vereinigung theologischer Lehranstalten muss gestärkt werden, denn sie ist wesentlich für ein tieferes Verständnis der Themen, die trennen und vereinen. Vielleicht könnte die Gastfreundschaft unserer Leute, die der Tourismusindustrie sehr geläufig ist und von ihr ausgenutzt wird, auch für ökumenische Zwecke in der Region und darüber hinaus nutzbar gemacht werden. Das Gespräch unter den Kirchenoberen und zwischen den Institutionen kommt langsam voran, und die Beziehungen zwischen den Kirchen können nur besser werden. Die sichtbare Einheit, auf die wir alle unsere Hoffnung setzen, ist bereits heute in gewisser Weise in unseren pazifischen Kirchen wahrnehmbar. Doch es muss noch mehr Arbeit geleistet werden, um Klarheit über die Art von Einheit zu gewinnen, auf die wir hinarbeiten. Äußerst wichtig ist ein - derzeit anscheinend schwaches - Engagement für die Denkarbeit und praktische Arbeit zu den konfessionellen Unterschieden und eine weitere aktive Kooperation hinsichtlich dessen, was wir zusammen tun können. Auf Unterstützung ökumenischer Be-

mühungen von außerhalb kann man sich nicht für immer verlassen. Die Eigenständigkeit und der Rückgriff auf eigene Ressourcen bei der Förderung der Ökumene muss für die Kirchen Ozeaniens ein Ziel darstellen. Ansonsten würde Ökumene für uns ein leerer Begriff bleiben.

[1] Epeli Hau'ofa, *Our Sea of Islands*, in: ders. u.a. (Hg.), A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands, Suva 1993.

[2] Zu den Erfolgen der Ökumene in der Region Ende des 20. Jahrhunderts vgl.: Art. *Pacific*, in: John Briggs/Mercy Amba Oduyoye/Georges Tsetsis (Hg.), A History of the Ecumenical Movement, Bd. 3: 1968-2000, Genf 2004, 643-656. Eine detailliertere Studie aus soziologischer Perspektive ist: Manfred Ernst (Hg.), *Globalization and the Re-Shaping of Christianity in the Pacific Islands*, Suva 2006.

[3] *The Fourth World Meets. Pacific Conference of Churches 1st Assembly*, Lifou 1966, 128.

[4] Vgl. z.B. *Report of the Third Assembly*, Suva 1976. Hier wird ein Überblick nach einem Jahrzehnt gegeben. Die gleiche Art von Sprache kann auch in den Berichten über die Achte und Neunte Generalversammlung in den Jahren 2002 und 2007 gefunden werden.

[5] Bei der Versammlung im Jahr 2007 wurden zwei neue „Kandidaten für die Mitgliedschaft" in die Liste der offiziellen Delegierten aufgenommen: die koptisch-orthodoxe Kirche aus Fidschi und die *First Samoan Full Gospel Pentecost Church*. Das wird die erste Mitgliedschaft einer Pfingstkirche sein.

[6] Vgl. Manfred Ernst, *Winds of Change. Rapidly Growing Religious Groups in the Pacific Islands*, Suva 1994.

[7] Für eine Analyse der Aktivitäten vgl. *Report of the Pacific Council of Churches 9th General Assembly*, Suva 2007, 113 ff. Einige dieser Räte funktionieren kaum, z.B. hat der nationale Rat von Fidschi nun schon ein Jahr nicht gearbeitet. Und der nationale Rat Tongas ist zwar aktiv, hat aber nur drei Mitglieder.

[8] *Report of the Pacific Conference of Churches 9th General Assembly*, Suva 2007, 113.

[9] AaO., 116 f; *Report of the Pacific Conference of Churches 8th General Assembly*, Suva 2002, 117.

[10] *Report of the Pacific Conference of Churches 9th General Assembly*, aaO., 113-134, bes. 126 ff.

[11] Berichte über die „Baptism Consultations" 1993 und der „Report on a Pacific Consultation on Eucharist 1996" können in den Archiven der Pazifischen Kirchenkonferenz in Suva gefunden werden.

[12] *Report of the Pacific Conference of Churches 8th General Assembly*, aaO., 89; und *A Call to Reflection and Action to the Churches in Oceania*. Das ist ein Communiqué, das von jungen Frauen und Männern der Kirchen in Ozeanien am Ende eines einwöchigen Workshops veröffentlicht wurde. Des Weiteren: *Encounter between Ecumenical Pioneers and Pacific Youth Leaders*. Diese Begegnung fand am Pacific Theological College in Suva am 10. April 2010 statt.

[13] Charles Forman, *The Voice of Many Waters: The Story of the Life and Ministry of the Pacific Conference of Churches in the Last 25 Years*, Suva 1986, 21-25.

[14] Zurzeit gibt es acht Colleges mit einem zugelassenen BD-Programm: drei in Fidschi, zwei in Samoa und je eines in Amerikanisch Samoa, Tonga und den Salomon-Inseln.

[15] *SPATS Accreditation Commission Guidelines*, Suva 2008.

[16] Vgl. die jährlichen Finanzberichte der Institutionen in den letzten zehn Jahren.

[17] Vgl. Manfred Ernst, *The Re-Shaping of Christianity in the Pacific Islands*, in: ders. (Hg.), Globalization and the Re-Shaping of Christianity in the Pacific Islands, aaO., 687-748.

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

Die Moana-Erklärung – eine ökotheologische Debatte

Ama'amalele Tofaeono

Über die Zeiten hinweg ist *Moana*[1] innerhalb der Weltanschauungen der Gemeinschaften Ozeaniens ein Lebensphänomen gewesen. *Moana* wurde wegen der Geheimnisse seiner Wunder, seiner Schönheit, der Vorsehung, von Leben, Tod und Wiedergeburt gepriesen. Generationen von Menschen kamen und gingen mit der im Lauf der Zeit stärker gewordenen Versicherung, dass *Moana* vor ihrer Geburt da war, während ihrer Lebenszeit mit ihnen ist und sich nach dem Tod immer noch weiterentwickeln wird. Einfach gesagt: Die Lebewesen gingen aus *Moana* hervor, leben mit *Moana* und lösen sich in *Moana* hinein auf, wenn sie das Ende ihrer irdischen Pilgerreisen erreicht haben.

Zentral für die drei Phasen durchlaufende *Moana*-Existenz sind die lebendigen, dynamischen wiederkehrenden Erfahrungen, die allen Lebewesen und Ökosystemen, auch der Gattung Mensch, gemeinsam sind. Unser Hauptanliegen und Schwerpunkt hier ist die aktuelle Erfahrung des Lebens in, mit und für *Moana*.

In diesem Beitrag versuche ich eine alternative ökotheologische Position zur *Moana*-Erklärung anlässlich der Kopenhagener Konferenz zum Klimawandel darzustellen. Diese Stellungnahme wurde von Personen aus den Kirchenleitungen des pazifischen Raumes formuliert und eingebracht, um gegen eine „direkte Konsequenz von klimabedingten Katastrophen"[2], die vom Klimawandel verursacht werden, zu Felde zu ziehen. Ich habe nicht die Absicht, die Sorgen und Bemühungen der Kirchenleitungen in Misskredit zu bringen.

Bei allem geschuldeten Respekt werden die Artikel der Erklärung für sich betrachtet. Sie gehen im Wesentlichen auf die schweren Sorgen der Kirchenleitungen in Bezug auf die umgesiedelten Gemeinden und ihre fundamentalen Bedürfnisse zurück. Von einer ökotheologischen Position aus betrachtet gibt es jedoch bedeutende Aspekte, über die diskutiert werden muss.

I. Die Moana-Erklärung[3]

Ohne die ehrlichen Absichten und Ziele der *Moana*-Erklärung in Frage stellen zu wollen, ist dennoch eine Auseinandersetzung mit den Artikeln und konstruktive Kritik an ihnen nötig. Der kritische Zugang wird als ein Mittel benutzt, um wichtige und herausfordernde ökotheologische Thesen zusammenzufassen, um den ökotheologischen Ansprüchen und Anliegen der *Moana*-Erklärung eine solide Grundlage zu geben.

Das Papier trägt den Titel „Unser *Oikos* - ein neues Bewusstsein vom Klimawandel und unser Aufruf zum Handeln". Es umfasst zwölf Artikel mit gut strukturierten Vorschlägen für eine nachhaltige Entwicklung des Landes und der Gemeinden im Hinblick auf Sicherheit und Wohlstand.

Die ersten beiden Artikel stellen Appelle dar, die Menschenrechte zu respektieren und zu schützen, insbesondere das Recht der Gemeinden, die aufgrund von Katastrophen, welche auf den Klimawandel zurückgehen, flüchten mussten. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* und die darauf folgenden Menschenrechtsabkommen werden hier in Erinnerung gerufen, um die Rechte der entwurzelten Gemeinden zu bekräftigen (Art. 1 und 2).

In Bezug auf die Entwicklung (vgl. Art. 2, 3, 6 und 9) fordert die *Moana*-Erklärung geeignete Pläne, um Partnerschaft und Zusammenarbeit auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene sicherzustellen. Beratungen mit gefährdeten Menschen, eine gute Infrastruktur und gute Siedlungsmöglichkeiten für Klimaflüchtlinge, gut ausgestattete Projekte und ökonomische Modelle, die von den Werten Gerechtigkeit, Gleichheit und Nachhaltigkeit geprägt sind, werden ebenfalls herausgestellt.

Die Forderung nach geeigneten Maßnahmen, um den Klimaflüchtlingen ihr Recht auf ein Siedlungsgebiet, auf angemessene Ressourcen, auf Häuser und Eigentum zu sichern, wird stark betont. Dies alles sollte von „intensiven öffentlichen Beratungen" und einem ernsthaften Engagement für „langfristige Optionen für Umsiedlung und Niederlassung" begleitet sein, um das alleinige Ziel des Respekts und der Wahrung der Würde aller betroffenen Menschen zu erreichen. (vgl. Art. 4, 5, 7, 8, 10)

Die letzten beiden Stellungnahmen (Art. 11 und 12) fordern die Völker des pazifischen Raumes und die internationale Gemeinschaft dazu auf, alle Mittel auszuschöpfen, um die Ziele der *Moana*-Erklärung zu verwirklichen. Die Religionsgemeinschaften, insbesondere die Kirche, werden ebenfalls dazu aufgefordert, ihre prophetische und verantwortungsvolle Rolle zu bekräftigen, indem sie in Wort und Tat die Ungerechtigkeiten verurteilen, die durch den Klimawandel bedingte Katastrophen nach sich ziehen.

II. Kritik der Moana-Erklärung zu Kopenhagen

Dieser Abschnitt formuliert Kritik aus einer ökotheologischen Perspektive, um die festgeschriebenen Beschlüsse auf eine solide Basis zu stellen. In diesem Sinne bleibt ein prophetischer Aufruf zur Gerechtigkeit in einer integralen ökotheologischen Betrachtungsweise eine Priorität für jede Reaktion auf die lebensbedrohenden Tatsachen, wie sie vom Klimawandel geschaffen werden. Es ist zu hoffen, dass die hier dargestellten ökotheologischen Impulse für die ökotheologische Antwort auf den Klimawandel neue Ansätze bereitstellen.

1. Ein strikter Anthropozentrismus

Zunächst ist es unerlässlich, dass die Artikel der *Moana*-Erklärung die tiefe Sorge und die dringende Notwendigkeit betonen, die unmittelbaren Auswirkungen der Katastrophen in Ozeanien zu bekämpfen, die durch den raschen Klimawandel über die Gemeinschaften von Menschen hereingebrochen sind. Die entsprechende Erfahrung ist nicht nur unvorhersehbar, sondern der Lebenserfahrung der menschlichen Gemeinschaften auf den Inseln fremd, die seit urdenklichen Zeiten ohne Furcht vor *Moana* gelebt haben. Nur äußerst selten wurde *Moana* (der Ozean) im Lauf der Geschichte der Gemeinschaften der pazifischen Inseln als Bedrohung für das Leben wahrgenommen. Eine plötzliche Veränderung einer solchen Erfahrung hat einen Alarmruf zum Schutz des Lebens ausgelöst.

Die immense und intensive Bedrohung durch den Ozean, wie sie der Klimawandel ausgelöst hat, führte unvermeidlich zur Vernichtung von Landmasse, zur Flucht und Umsiedlung von Gemeinschaften und zur Verschlechterung der Umweltbedingungen. Eine ökologische Betrachtungsweise, wie sie hier vorgenommen wurde, erkennt hier schlicht einen plötzlichen Zusammenbruch lebenserhaltender Systeme und einen Verlust für die Lebensmöglichkeiten der Menschen.

Zugegebenermaßen mag die Erklärung ihren Zweck erfüllt haben, wenn es speziell um die Voraussetzungen menschlichen Lebens geht. Man kann jedoch beobachten, dass die Erklärung aufgrund ihrer strikt anthropozentrischen Akzentsetzungen grundlegende ökotheologische Ansprüche vermissen lässt. Die unmittelbare Konzentration auf die Sorgen der Menschen um Sicherheit und Wohlergehen sind in dem Sinne zu begrüßen, dass der leidenden menschlichen Gemeinschaft in ihrer Bedürftigkeit geholfen werden muss.

Doch da man es unterlassen hat, das Leiden und den Verlust der lebenserhaltenden ökologischen Größen und Ökosysteme in geeigneter Weise zu würdigen, hat man sich zum Großteil auf das konzentriert, was den menschlichen Bedürfnissen und dem Wohl der Menschen dient.

Ein strikter Anthropozentrismus in den ökologischen Forderungen hat die menschlichen Interessen höher bewertet als die Interessen anderer lebender Arten und Systeme des Lebens. Im Verlauf dieses Prozesses wird das Verhältnis der Unterordnung lebender Arten und Ökosysteme unter die Menschen und deren Lebenssysteme klar artikuliert.

Ama'amalele Tofaeono, Pfarrer und Doktor der Theologie, promovierte in Deutschland im Jahr 1999. Im Jahr 2000 wurde er Dozent für Theologie und christliche Ethik am Pacific Theological College in Fidschi. Er erhielt Einladungen für Gastvorlesungen in Kanada und den USA. Zurzeit arbeitet er als Presbyter für eine methodistische Gemeinde in Neuseeland und gleichzeitig als Dozent für Systematische Theologie am Trinity Methodist Theological College. Anschrift: 68 Forest Hill Rd, Henderson, Auckland, Neuseeland.

Mit dem Problem des strikten Anthropozentrismus untrennbar verbunden ist das Missverständnis bzw. die falsche Anwendung des biblischen Auftrags an die ersten Menschen, die Herrschaft über andere Lebewesen und Arten auszuüben, die Erde zu erfüllen und sich zu vermehren. Das sog. *dominium terrae* ist schlicht und einfach ein Vorwand für die

Aneignung des Menschen, die Freiheit und das Recht zum Gebrauch bzw. Missbrauch und dafür, die Ressourcen der Schöpfung als Waren aufzufassen.

2. Ökologische Hierarchie

Eine ökologische Hierarchie ist ein Fallstrick, der unmittelbar mit dem Anthropozentrismus zusammenhängt. Weil man den Akzent auf die Sicherheit des Menschen und die soziale Entwicklung gelegt hat, führte dies zu einer fatalen Herabstufung von Lebewesen und ihrem Ort innerhalb der Ökosysteme der Erde insgesamt. So betrachtet behaupten die Menschen, auch wenn sie als verletzlich und arm inmitten von durch den Ozean und den Klimawandel ausgelösten Katastrophen wahrgenommen werden, immer noch ihre übergeordnete Stellung in der Hierarchie der ökologischen Größen und Systeme.

Von einem ökotheologischen Standpunkt aus betrachtet stellt eine hierarchische Auffassung in Bezug auf die Ökologie einen schweren Sündenfall dar. Der Höherbewertung als Art im Vergleich zu anderen in den ökologischen Nischen und Systemen des Lebens muss die Legitimation entzogen werden. Der ökotheologische Anspruch diesbezüglich ist es, den Respekt vor allen Lebewesen und lebendigen Systemen entsprechend ihren Werten und ihrer Integrität einzuklagen.

3. Hierarchie ökologischer Rechte

Eng verbunden mit der ökologischen Hierarchie ist das Problem der Stufenordnung ökologischer Rechte. Die *Moana*-Erklärung zum Beispiel hat die Menschenrechte in den Vordergrund gestellt, insbesondere die Rechte der „Klimaflüchtlinge". Diese Rechte seien im Sinne der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* durchzusetzen und zu schützen. Die allgemeine Betonung der Menschenrechte hat die Vorstellung gerechtfertigt, dass die Menschenrechte alle anderen an Wert übertreffen, und so wurden die Rechte anderer lebender Arten und Lebenssysteme als peripher, sekundär, abhängig oder im schlimmsten Fall sogar als nichtexistent und ausgelöscht aus dem Blickfeld gedrängt.

Im ökologischen Sinne hat jede lebende Art das Recht auf Leben. In diesem Sinne werden die Menschenrechte als gleichrangig mit den Rechten anderer lebender Arten betrachtet. Von einem ökotheologischen Standpunkt aus heißt das: Wenn Menschen unter dem Schutz der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* stehen, dann sollten sowohl die Rechte der Menschen als auch der ökologischen Arten respektiert und gleichermaßen vom Gesichtspunkt des Rechts auf Leben her betrachtet werden. Dies ist ein integraler und lebensbejahender Ansatz für eine „Allgemeine Erklärung der Rechte einer jeden biologischen Größe und eines jeden ökologischen Lebenssystems".

III. Die Moana-Erklärung – ein ökotheologischer Standpunkt

Wir haben eine konstruktive Kritik an der *Moana*-Erklärung vorgelegt, die drei Schwächen aus einer ökotheologischen Perspektive herausgestellt hat: einen strikten Anthropozentrismus, die ökologische Hierarchie und die Hierarchie ökologischer Rechte. Diese Aspekte sind zwar an sich verschieden und stehen für sich, doch sie sind auch untereinander verbunden, aufeinander bezogen und weisen Überschneidungen auf.

Im Folgenden leisten wir eine ökotheologische Rekonstruktion auf der Basis von ökotheologischen Impulsen, die für wichtig befunden werden, um eine profunde Stellungnahme zum Klimawandel und dessen verhängnisvolle Auswirkungen auf die ökologischen Gemeinschaften Ozeaniens zu untermauern. Wenn man eine ökotheologische Ausrichtung der *Moana*-Erklärung wieder in ihr Recht setzen will, dann beinhaltet dies zuallererst die Aufforderung, die anthropologischen, soziologischen und entwicklungspolitischen Akzente, wie wir sie in der Kritik aufgezeigt haben, von ihrer zentralen Stellung zu verdrängen. Das ist eine Grundvoraussetzung, die gleichzeitig die Rechte des Gottes *Moanas* und vom *Moana* Gottes ins Zentrum der Artikel und Themen der Erklärung rückt.

Eine ökotheologische Bekräftigung der *Moana*-Erklärung geht in ernsthafter Weise von der Ökologie des dreieinigen Gottes[4] als ihrer Grundlage aus. Die Lehre vom dreieinigen Gott aus ökologischer Perspektive geht vom Zusammenspiel der menschlichen und göttlichen Natur des Schöpfergottes, des Erlöser-Sohnes und des Heiligen Geistes als des Vollenders und Erhalters allen Lebens aus. Mit anderen Worten: Der dreieinige Gott ist der Ursprung und die Quelle aller ökologischen Systeme des Lebens.

1. Ein Öko-Gott Moanas und ein Öko-Moana Gottes

Wenn man behauptet, dass der Gott *Moanas* und das *Moana* Gottes im Zentrum der Fragen und Aktivitäten um den Klimawandel stehen, dann heißt das, dass das zentrale ökotheologische Bekenntnis des christlichen Glaubens und Zeugnisses richtig verortet wurde. Der Gott *Moanas* und das *Moana* Gottes werden, sobald sie einmal wieder an die zentrale Stelle gerückt wurden, zuallererst als Schöpfer, Erlöser und Erhalter allen Lebens anerkannt.

Deshalb sollte die *Moana*-Erklärung mit einer ökotheologischen Feststellung einsetzen, wie zum Beispiel: „Wir, die Gemeinschaften Ozeaniens, die auch als *Moana*-Gemeinschaft bekannt sind, bekennen und bezeugen, dass wir unser Vertrauen und unseren Glauben in einen ökologischen Gott von *Moana* setzen. Wir bewohnen das *Moana* Gottes und seine ökologischen Lebenssysteme und fassen *Moana* tatsächlich als einen Ort auf, in dem wir uns bewegen, leben und unser Sein entfalten. Hiermit erklären wir feierlich, dass *Moana* und alles, was in ihm ist, Gottes Eigentum ist, das unserem weisen Gebrauch und unserer Fürsorge übergeben und anvertraut wurde. Deshalb gehören jede lebende Art und alle Lebensräume, welche das Leben in *Moana* erhält, Gott."

Im Kontext des Klimawandels und der von ihm ausgelösten Katastrophen weckt das an die erste Stelle gesetzte Bekenntnis zum Gott *Moanas* und zum *Moana* Gottes einen Sinn für gute Verwaltung und einen Ruf zur heiligen Verantwortung. Gott zu bekennen, dem *Moana* gehört, ist ein prophetischer Aufruf zu einer Neubewertung eines jeglichen anthropologischen Anspruchs auf Freiheit und Rechte im Sinne von Eigentum, Besitz und Herrschaft.

Die Wahrnehmung des Gottes von *Moana* und vom *Moana* Gottes als der Grundlage des Lebens bringt gleichzeitig eine klare Herausforderung zur Entledigung von Besitz mit sich. Sie bekennt, dass *Moana* die Grundlage des Lebens schlechthin ist, und fordert eine Umorientierung einer sehr besitzergreifenden Haltung, die uns Menschen in Beschlag nimmt. Das heißt, die Menschen gehen stets selbstverständlich davon aus, dass sie die Kontrolle haben und ihnen vorzugsweise die Eigentumsrechte über *Moana* zukommen.

Das ökotheologische Bekenntnis zu Gottes Schöpferkraft und lebenspendender Aktivität stellt unvermeidlich eine Infragestellung der Eigentumsrechte und der Herrschaftsausübung dar, welche zu zahlreichen Verletzungen des Lebens und der Integrität *Moanas* geführt haben. Die Suche des Menschen nach Sinn ist mit den vielen Missbräuchen unausweichlich einhergegangen, die die Regulationsprinzipien, die Logik und die Gründe sowie die Wirkmechanismen der ozeanischen Ökosysteme verändert haben. Indem wir *Moana* als unser Eigentum betrachtet haben, haben menschliche Fehlentwicklungen *Moana* Verschlechterungen jeglicher Art aufgezwungen. Um voranzukommen, müssten deshalb hinreichende und lebensbejahende Maßnahmen ernsthaft ergriffen werden. Das würde nicht nur die menschlichen Gemeinschaften, sondern ebenso die Gemeinschaft *Moanas* retten. Levinton sagt:

„Tausende von Jahren haben Seeleute gegen das Meer angekämpft und verloren. Nun sind wir die Eroberer, aber was für einen Preis haben wir dafür bezahlt! Es wird einer neuen Form von Tapferkeit bedürfen, um die Ozeane [Moana] *zu retten. Der Preis für eine sichere Überfahrt wird nicht mehr ein tapferer Kapitän und ein robustes Schiff sein. Wir werden die Ressourcen des Ozeans verwalten und lernen müssen, ihn nicht als Abwasserbecken zu nutzen. Wir müssen uns von Neuem für die See begeistern, aber mit einer Inspiration, den Ozean zu reinigen, die es mit unserem jahrhundertelangen Forscher- und Erobererdrang aufnimmt."*[5]

Das *Moana* Gottes und den Gott *Moanas* begrifflich im Kontext des Klimawandels neu zu fassen bedingt auch ein Verständnis *Moanas* als *Tofi* (Erbe)[6]. *Moana* ist eine göttliche Gabe oder Befähigung und kein Erbteil oder etwas, das den Menschen gehört und das sie besitzen. Es ist so lange ein Erbe, als es als Grundlage, Quelle und Bollwerk des Lebens wahrgenommen und verstanden wird. Es ist die Basis für die menschliche Orientierung im und für das Leben. Wir sind es deshalb, die dem *Moana* Gottes und dem Gott von *Moana* gehören, und nicht umgekehrt.

Wenn man auf diese Weise über den Gott von *Moana* und das *Moana* Gottes denkt, dann führt das zur anthropologischen Einsicht, dass das *Moana* und alle

lebenden Arten und Systeme in ihm zu jeder lebendigen Gemeinschaft sprechen, mit ihr kommunizieren, sie lehren, sich ihnen offenbaren und sie mit Leben durchdringen. Gleichzeitig erhalten diese Gemeinschaften in einem Prozess der Wechselseitigkeit jedes Ökosystem des Lebens.[7]
Als *Tofi* bleiben der Gott *Moanas* und das *Moana* Gottes ökologisch als göttliches Mysterium, Schöpfer und Macht jenseits jeder Seinsweise des Lebens. Innerhalb dieses ökotheologischen Verständnisses verdanken alle lebendigen Gemeinschaften, die *Moana* bewohnen (was jeden Raum und Ort auf Erden und im Himmel mit einschließt), dem Gott *Moanas* und dem *Moana* Gottes sehr viel.

2. Der Weg des Sohnes in den vom Klimawandel ausgelösten Katastrophen

Die ökotheologische Auffassung des Gottes von *Moana* und des *Moanas* Gottes bringt auch eine tiefe theo-anthropologische Konzeption hervor. Die Grundlage dieses Verständnisses bildet die Vorstellung sowohl Gottes als auch *Moanas* als kosmisch, personal und göttlich in untrennbarer Einheit. Das erinnert an die Vorstellung von der göttlichen Verleiblichung oder Inkarnation. Gott liebte *Moana* (den ganzen Kosmos) so sehr, dass Gott seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an den Sohn glaubt, gerettet wird und das ewige Leben hat (vgl. Joh 3,16). In der Aussage des Johannes meint das ewige Leben das Leben, das in Jesus ist, ein soziohistorisch geheiligtes Leben in Fülle, das gegenwärtig ist und Fleisch angenommen hat und deshalb in Geschichte und Gesellschaft und auf Ewigkeit hin erfahren und gelebt werden kann.
Der Weg des Sohnes Gottes ist ein Weg der Erlösung, der Heilung und des Heils. Er ist von Natur aus einfach zyklisch und umfasst das Wesen des Lebens, des Todes und des erneuerten Lebens. Er orientiert eher auf eine Lebensweise hin, die die ökologische Fülle des Lebens anstrebt, die tief in Gottes Gerechtigkeit verankert ist. Eine solche Fülle des Lebens ist nicht am Werk und kann nicht erfahren werden, wenn die Ökosysteme des Lebens beständig beeinträchtigt werden und von Auslöschung bedroht sind. Im Licht der lebensbejahenden Wege des Sohnes Gottes betrachtet, die in Beziehung zur Natur und zum Teilen des natürlichen Lebensraumes stehen, hat die Option für das Leben ihre Grundlage in der Liebe im Sinne von Agape. Diese ökologische Lebensweise ist weitaus großartiger als die tödlichen Entscheidungen menschlicher Nachlässigkeit und Selbstbezogenheit, die nicht-nachhaltige Entwicklung und festgefahrenen Missbrauch zur Grundlage haben.
Dem Weg des Sohnes im Kontext des Klimawandels und der von ihm ausgelösten Katastrophen zu folgen wird zum leidenschaftlichen Ruf nach Versöhnung, Solidarität und Befreiung jeder Lebensform innerhalb der ökologischen Lebenssysteme. Auf der Ebene des Menschen stellt dies die hierarchisch an der Spitze angesiedelten Werte in Frage, die beherrschen und teilen, und gleichzeitig stärkt dies den Geist der Fairness, der Gleichheit und der Achtung vor allen Lebensformen. Es fordert auch die Reichen heraus, die in unserem Fall die Hauptverursacher der Erderwärmung und des Klimawandels sind, ihre Werte und ihr Tun zu

überdenken. Ein ernsthaftes Überprüfen solcher Verhaltens- und Denkweisen würde den Weg zur Buße und Versöhnung ebnen. So betrachtet würde sich der Sinn von Achtung, Liebe und Solidarität mit den „ökologisch Armen“[9] in den aktuellen Aktivitäten und im Leben der *Moana*-Gemeinschaften erfüllen.

3. Die erhaltende Kraft des Heiligen Geistes in den Klimakatastrophen

Der Glaube an die Kraft des Heiligen Geistes, die alle Lebensformen, Kreisläufe des Lebens und Lebenssysteme erhält, ist ein allumfassendes Bekenntnis unseres Glaubens an den dreieinigen Gott. Im biologischen Sinne stützt und initiiert Gott als Oberhaupt alle Lebensformen in egalitärer Weise ohne jegliche Hierarchie, ungeachtet der Unterschiede in Prinzipien und Wesensart. Durch Gottes Sohn werden die konkret fassbaren Ausdrucksweisen und Erfahrungen solchen Lebens gefördert. Und wie bereits festgestellt wurde, fand die Inkarnation dieses göttlichen Lebens in Jesu lebensbejahendem Tun ihren Sinn und ihre Ausdrucksgestalt.

Bemerkenswert jedoch im Leben des dreieinen Gottes ist die Aktivierung und Erhaltung des Lebens durch den Geist. So haucht der Geist Gottes jedem Lebewesen Leben ein und hält jede Wesensform innerhalb des ökologischen Lebenssystems im Sein.[10] An diesem göttlichen Prozess ist die Tatsache interessant, dass das Leben, von dem jede Wesensform durchdrungen wird, frei von jeglicher Rangordnung und Priorisierung ist.

Es kennt einfach keinerlei Hierarchisierung und fördert einen Geist des Miteinander-Teilens und Zusammenlebens. Der göttliche Geist, der Geist Gottes also, ist in Wahrheit nicht in menschlichen Gesellschaftsauffassungen und sozialen Konstrukten am Werk, die Unterscheidung und Aufspaltung von Arten und Ökosystemen nach sich ziehen. Der Geist Gottes hat vielmehr die Freiheit, Leben zu schenken und mitzuteilen, und so hat jede Wesensform der ökologischen Lebenssysteme entsprechend ihrem Maß und in Gleichheit Anteil an diesem Leben.

Wenn man inmitten von Klimakatastrophen die erhaltende Kraft des Heiligen Geistes bedenkt, so stellt das auch die Art und Weise in Frage, wie die Menschheit die Ressourcen *Moanas* gebraucht. Wenn der Heilige Geist jede Lebensform und ebenso das Gleichgewicht eines jeden Ökosytems heiligt und beständig in ihrer Integrität erhält, dann müssen die praktisch und sozial relevanten menschlichen Aktivitäten in Bezug auf die Ökosysteme des *Moana* nach dem Vorbild des Wirkens des Geistes gestaltet werden.

Wenn man den Heiligen Geist in dieser Weise auffasst, dann beinhaltet das auch die Vorstellung von der Gegenwart des dreieinigen Gottes im *Moana* und der Gegenwart des *Moana* im Leben und Wirken des Göttlichen. Partizipatorisches Engagement und das Miteinander-Teilen des göttlichen Lebens mit allen Lebensformen und umgekehrt bestärkt unser theologisches Verständnis von Ökologie. Ein solches Denken fördert weiterhin einen indigenen Geist des Animismus (*alles ist heilig und lebendig*) in Verbindung mit der christlichen pan-en-theistischen Spiritualität (*alles ist in Gott und Gott ist in allem*) der Lebenskraft und Ökologie.

Das ist ein erhabener Gedanke, da er die schöpferische Kraft des dreieinigen Gottes als die lebenspendende und erhaltende Quelle aller ökologischer Wesensformen und Systeme, die am Werk sind, für sich reklamiert.

Schlussbemerkungen

Die Sorgen der Kirchenleitungen der pazifischen Inseln fanden ihren Ausdruck in der *Moana*-Erklärung, die der Kopenhagener Klimakonferenz vorgelegt wurde. Zwangsläufig werden in der Erklärung gesellschaftliche und christliche Vorschläge für das Wohlergehen und die Sicherheit der menschlichen Gemeinschaften Ozeaniens formuliert. Themen, die in dieser Hinsicht mit dem Klimawandel zu tun haben, wurden aus ethischer und soziologischer Perspektive behandelt. Diese Herangehensweise ist von einem ökotheologischen Standpunkt aus betrachtet absolut einseitig, spaltend und ausgrenzend. Sie umfasst nicht die ganze Schöpfung Gottes und die Lebensformen, die von den durch den Klimawandel bedingten Katastrophen betroffen sind.

In diesem Beitrag wurde eine ökotheologische Dimension als ein Weg vorgeschlagen, lebensbejahendes Handeln und lebensbejahende Reaktionen auf die entscheidende Krise unserer Zeit ins Auge zu fassen. Die globale Erwärmung, der Anstieg des Meeresspiegels und der Klimawandel wurden als die entscheidenden auslösenden Kräfte für die Katastrophen bezeugt. Jenseits der bedrohenden Kräfte der Natur jedoch wurde aufgrund des Prinzips von Ursache und Wirkung behauptet und bewiesen, dass die Herrschaft, die irregeleitete Entwicklung, Missmanagement und Missbrauch vonseiten des Menschen größere Auswirkungen auf die Veränderung ökologischer Lebenssysteme haben. Das verantwortungslose Handeln des Menschen bildet die tiefe Wurzel aller ökologischen Bedrohungen des Lebens.

Mit der hier dargelegten ökotheologischen Position wurde ein ganzheitlicher Ansatz, um dem Klimawandel zu begegnen und den betroffenen Gemeinschaften und Ökosystemen gerecht zu werden, neu etabliert und ins Zentrum gerückt. Ökotheologische Denkansätze gehen von der Prämisse aus, dass jeder lebende Organismus und jedes lebendige System an jedem Ort für Gott etwas Besonderes und Kostbares ist. Ein ökologischer Gott nimmt umgekehrt alles in das Leben des dreieinigen Gottes selbst hinein, und das Leben des dreieinigen Gottes selbst wird eine lebendige, befreiende und erhaltende Kraft im Leben eines jeden Lebewesens in Gottes Schöpfung.

Ich anerkenne, dass die *Moana*-Erklärung zum Klimawandel und zu den dadurch bedingten Katastrophen für die Gemeinschaften Ozeaniens ein erster Versuch und eine unmittelbare Reaktion auf entscheidende Themen und aktuelle Tatsachen ist. Wie bereits gesagt, mag sie in ihren guten Absichten verdienstvoll sein. Doch ich hoffe, dass die hier vorgestellte ökotheologische Dimension unsere gemeinsame Suche nach einem ökologisch lebensfreundlichen und gesunden Planeten für alle Lebewesen, die darin leben, sich bewegen und ihr Sein entfalten,

stärkt und bereichert. Ökotheologische Entwürfe streben ein ganzheitliches Leben und Gedeihen an.

[1] *Moana* bedeutet wörtlich „der tiefe Ozean". Doch der Ausdruck birgt eine Vielfalt von Bedeutungen in sich, die sich in einem umfassenden Sinne auf die Wasser beziehen, die den Planeten Erde umgeben und umfangen. *Moana* wird deshalb in diesem Beitrag für die von Wasser erfüllten Räume und Orte mitsamt allen darin enthaltenen ökologischen Lebenssystemen benutzt.

[2] Vgl. die Quellendokumente des Ökumenischen Rates der Kirchen: *Moana Declaration - Pacific Church Leaders Meeting Statement on Resettlement as a Direct Consequence of Climate induced calamities,* WCC Program, Genf, 24. April 2009, 1-3.

[3] Die *Moana*-Erklärung wurde vom Treffen der Kirchenleitungen der pazifischen Inseln, das in Nadi, Fidschi, am 24. April 2009 stattfand, veröffentlicht. Wegen der schwerwiegenden Besorgnis bezüglich Flucht und Umsiedlung einiger Gemeinschaften der pazifischen Inseln wurde die Erklärung dem *Pacific Island Forum* vorgelegt. Dieses ist die zentrale Regierungsorganisation aller Nationen des pazifischen Raumes. Hier wurde die Erklärung in den Regierungsbericht der pazifischen Inseln an die Kopenhagener Klimakonferenz aufgenommen. Die *Moana*-Erklärung wurde auch vom Ökumenischen Rat der Kirchen als integraler Bestandteil seines Programms für Gerechtigkeit, Diakonie und Verantwortung für die Schöpfung übernommen.

[4] Zur den Aussagen der Trinitätslehre in ökologischer Terminologie vgl. ausführlicher Leonardo Boff, *Unser Haus, die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören,* Düsseldorf 1996, bes. 225-251.

[5] Jeffrey S. Levinton, zitiert in Rachel Carson, *The Ocean Around Us,* Oxford 1991, 243.

[6] *Tofi* hat in der Philosophie Samoas eine vielfältige Bedeutung. Der Ausdruck bezieht sich auf einen Titel, der einer Person übertragen wird, die für ihre Familie und deren Eigentum Verantwortung übernehmen soll. Er wird auch Söhnen und Töchtern verliehen, die in eine Familie hineingeboren werden, da diese als das Erbe für die Zukunft des Geschlechts betrachtet werden. *Tofi* bezieht sich auch auf das Land und das Meer als Hauptquellen und Basis jeglichen Lebens.

[7] Dieselben Gefühle teilt auch Ilaitia Sevati Tuwere in seiner Arbeit über die Theologie von *Vanua* (d.h. Land). Vgl. ders., *Making Sense of Vanua in the Fijian Context. A Theological Exploration,* Suva 2003.

[8] Hier findet sich ein Anklang an Sallie McFagues Gedanken vom „in Bezug auf die Umwelt Armen" als dem „neuen Armen". Es gibt hier keinerlei Unterschied zum ökologisch Armen. Vgl. Sallie McFague, *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature,* London 1997.

[9] Ich fasse hier einige Gedanken zusammen, die Jürgen Moltmann formuliert hat. Vgl. dessen Buch: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre,* München 1987, vor allem die Kapitel 4 und 10.

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

Indigene Theologien in Lateinamerika

Nicanor Sarmiento Tupayupanqui

Der Sinngehalt des Christentums wird auf der ganzen Welt von indigenen Völkern wiederentdeckt, die sich mit dem Land und dem Wasser - in Ozeanien wird dies *Fonua* bzw. *Moana* genannt - identifizieren. Ebenso kennen wir Spiritualitäten und Theologien, deren Bezugspunkt das Land - in der Andenregion *Pachamama* genannt - und das Wasser - im Amazonasgebiet und an den Ufern von Flüssen und Meeren Süd- und Mittelamerikas - ist. All diese Gebiete werden vom Volk der *Kuna* (sie leben in Panama und Kolumbien) *Abya Yala* genannt.
Was sind die Hauptmerkmale von indigenen/indianischen Theologien? Ich möchte hier unterschiedliche Typen und Phasen, Ausgangspunkte, Personen und Gemeinschaften, die Theologie hervorbringen, Themen, Ziele, Methoden und missionarische Dimensionen indigener christlicher Theologien in *Abya Yala* untersuchen.

I. Indigene Völker treten in Erscheinung: ein neuer Kairos

Im Zuge ihrer Generalversammlung in Aparecida (2007) haben die Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik das Auftauchen eines neuen gesellschaftlichen und kirchlichen Akteurs zur Kenntnis genommen:

„Heute treten die Indigenen und Nachkommen der Afrikaner in der Gesellschaft und in der Kirche wieder hervor. Dieser Moment ist ein ‚Kairos', in dem die Kirche diesen Menschengruppen respektvoll begegnen kann: Sie fordern die volle Anerkennung ihrer individuellen wie kollektiven Rechte und verlangen, mit ihrem Weltverständnis, ihren Werten und ihrer eigenen Identität in der katholischen Welt ernst genommen zu werden, damit die Kirche ein neues Pfingsten erfährt."[1]

Dass die indigenen Völker in Erscheinung treten, stellt einen neuen *Kairos* und ein neues Pfingsten dar. Die indigenen Völker sind zu aktiv Beteiligten an den gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Dimensionen ihrer Gemeinden und Regionen geworden. Innerhalb der katholischen Kirche gibt es indigene Frauen und Männer, Diakone, Priester und auch einige Bischöfe. Doch die Beteiligung Tausender von indigenen Laien, die ein Dienstamt innehaben (Katecheten, Prediger, Musiker, Sänger, Heiler, Leiter von Gebetsgruppen usw.), ist der Autorität des Klerus unterworfen. Die Beteiligung von Angehörigen

indigener Völker vollzieht sich nur innerhalb vorgegebener Strukturen, und sie haben wenige Möglichkeiten, in einen Dialog mit ihrer eigenen indigenen Spiritualität zu treten.

Jhonny Montero aus Bolivien schreibt, dass in Aparecida Indigenas als die neuen „Gesichter der Armen" und als Aktive in Kirche und Gesellschaft dargestellt werden. Das Auftauchen der Indigenas werde als ein Zeichen der Gnade und als ein neues Pfingsten für andere Minderheiten in Lateinamerika wahrgenommen.[2] Er stellt fest: „In Aparecida treten die Indigenas im Licht der Tatsachen in Erscheinung, welche die Missionare herausfordern. Die Indigenas sind die Arbeitslosen, die Migranten, die Flüchtlinge und die Landlosen. Sie überleben im informellen Wirtschaftssektor. Sie sind die Ausgegrenzten und Überflüssigen der globalisierten Welt."[3] Heute haben die Indigenas ein stärkeres Bewusstsein ihrer Rolle als „ältester Bevölkerung des Kontinents" und „der ersten Wurzel der lateinamerikanischen und karibischen Identität" (Aparecida 88). Deshalb kommen ihnen historische, gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Rechte zu. Deshalb gibt es eine stärkere Akzeptanz unserer Identität als Eingeborene, unserer Weisheit, unserer Vielfalt und unserer kulturellen Werte.

Der fortwährende Dialog zwischen dem christlichen Glauben und einheimischen Kulturen, das heißt die Inkulturation (sie wurde von der Vierten Generalversammlung in Santo Domingo begrüßt), wurde in Aparecida noch einmal bekräftigt. Die Inkulturation, das heißt die stärkere Beteiligung der Gläubigen am Leben der Kirche, ist ein Prozess, der von den indigenen Gemeinden dringend vorangetrieben werden muss. Das Schlussdokument von Aparecida betont, dass wir Jünger und Missionare Christi sind. Der Geist der Inkulturation durchdringt das Dokument. Paulo Suess stellt fest: „Innerhalb der universalen Sendung Christi sind wir alle dazu aufgerufen, unseren Glauben mit unseren eigenen armseligen Möglichkeiten weiterzugeben. Aparecida verweist auf einen ‚neuen Frühling der Mission *ad gentes*'."[4] In Lateinamerika haben sich Ortskirchen dankbar in den Prozess des Entsendens und Empfangens von Missionaren hineinbegeben. Das Schlussdokument von Puebla (1979) sprach vom Teilen aus unserer eigenen Armut heraus. Estermann weist darauf hin, dass in Aparecida der interreligiöse Dialog lediglich die monotheistischen Religionen Judentum und Islam umfasst (Aparecida 235-237) und dass „kein Wort über die Dringlichkeit des interreligiösen Dialogs mit alten indigenen Religionen verloren wird, gerade so, als würden diese [hier] nicht existieren"[5].

López zufolge akzeptieren viele lateinamerikanische Bischöfe die *teología índia* (indianische Theologie) als authentische Theologie innerhalb der Kirche. Doch in das Schlussdokument von Aparecida wurde sie wegen „kirchenrechtlicher Verfahren" nicht aufgenommen.[6] Er stellt fest, dass die Gegner einer indigenen Theologie „diese in Aparecida nicht zum Schweigen gebracht oder verurteilt haben, obwohl sie es versuchten. Im Gegenteil: Wir haben in Aparecida Sympathien gewonnen, Nähe erfahren und den Dialog geführt."[7]

In den letzten Jahren hat Lateinamerika verschiedene kontextuelle Theologien

entwickelt, die über Themen der Region, der Geschlechtergerechtigkeit, des Verhältnisses zwischen den Generationen und ethnische Fragen nachdenken. Heute gibt es einen verstetigten Dialog zwischen Befreiungstheologie, afro-amerikanischer, feministischer und indigener Theologie. Der Dialog umfasst intergenerationelle, interkulturelle und ökumenische Aspekte, denn man befasst sich mit ähnlichen Themen und Forderungen.

II. Indianische Theologien (indigene Theologien in Lateinamerika)

Teologías índias, also indianische Theologien, wurden von indigenen christlichen Gemeinden entwickelt, die sich im Prozess der Inkulturation engagierten. Dieser Prozess ist ein „fortwährender Dialog zwischen Glaube und Kultur bzw. Kulturen [...] er ist die schöpferische und dynamische Beziehung zwischen der christlichen Botschaft und der Kultur bzw. den Kulturen."[8] Im Verlauf der Entwicklung indianischer Theologien ist die Inkulturation der fortwährende Dialog zwischen der Person Jesu Christi, dem christlichen Glauben und der Kirche einerseits mit den indigenen Kulturen von *Abya Yala* (das ist Lateinamerika in der Sprache des Volkes der *Kuna*) andererseits. Das Zweite Vatikanische Konzil und die fünf Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe haben die katholische Kirche zu einer *indigenen Pastoral* veranlasst und reife indigene christliche Gemeinden entstehen lassen. In der Folge hat die indigene Pastoral in der Region zur Entwicklung von indianischen Theologien geführt.[9]

Eine systematische Entwicklung der indianischen Theologie begann mit der ersten internationalen ökumenischen Versammlung über indigene Theologie in Mexiko (1990). Dieses und die darauffolgenden Treffen haben sich Begriffe angeeignet, die im Wachstumsprozess dieser kontextuellen Theologie verwendet wurden. „Auf diesem Kontinent hat es vor 1492 keine Indios oder Indias gegeben, sondern vielmehr Inuit, Navajos, Raramuries, Nahuas, Totonacas, Zapotecs, Mayas, Bribris, Kunas, Sionas, Quechuas, Kollas, Guaranis, Mapuches."[10] Der Name Indios bzw. Indias wurde den Bewohnern von *Abya Yala* aufgrund eines geografischen Irrtums von Christoph Kolumbus gegeben. Während der vergangenen 500 Jahre wurden die sogenannten Indios und Indias unterdrückt und von der vollen Teilhabe in der Kirche und in der Gesellschaft ausgeschlossen. In den letzten Jahren haben die Angehörigen indigener Völker

Nicanor Sarmiento Tupayupanqui OMI, stammt aus Peru und ist Quechua. Zurzeit ist er Doktorand im Fachbereich interdisziplinäre Studien in Missionswissenschaft und Kulturanthropologie an der Graduate Theological Union in Berkeley. Er hat sechs Jahre lang als Missionar beim Volk der Innu in Labrador, Kanada, gearbeitet. Er war aktiv an der Entwicklung kontextueller Theologien wie indigenen, hispanischen oder Latino/Latina- und afro-amerikanischen Theologien auf dem amerikanischen Kontinent beteiligt. Er veröffentlichte u.a.: Caminos de la teología india (2000). Anschrift: Nicolas Sarmiento, 4025 Martin Luther King jr. Way, Oakland, CA, 94609, USA. E-Mail: nisatu@comcast.net.

ihre soziale, kulturelle, politische, wirtschaftliche und theologische Teilhabe in Kirche und Gesellschaft unter der Bezeichnung Indios bzw. Indias eingeklagt. Außerdem nennen Indigenas unsere Theologie *teología índia* im Singular im Sinne einer gesellschaftlichen Matrix[11], welche die Sehnsucht aller indigenen Kulturen in sich aufnimmt. *Teologías índias* im Plural ist ein Begriff, der die lokalen Errungenschaften einer jeden Kultur widerspiegelt."[12]

1. Was ist indigene Theologie?

Im Lauf der Jahre hat eine Entwicklung stattgefunden, und der Begriff wurde erweitert. Dies spiegelt sich in der folgenden Beschreibung von Eleazar López wider, einem mexikanischen Theologen aus dem Volk der *Zapotec*, der als der Vater der indigenen Theologie in *Abya Yala* angesehen wird.

„Für die Kinder der ursprünglichen Bewohner dieses Kontinents ist indigene Theologie nicht einfach noch etwas Zusätzliches, das wir unserem Leben hinzufügen, um für unsere Jahrtausende alten Sehnsüchte eine rationale Erklärung zu finden. Es ist vielmehr unser Verständnis unseres gesamten Lebens, das stets von der Hand Gottes gelenkt wird. Es ist ein reflexiver Diskurs, der den Weg unseres indianischen Volkes durch die ganze Geschichte begleitet, erklärt und anführt. Darum haben wir als ein Volk existiert und tun dies weiterhin."[13]

Diese Beschreibung hat ihre Quellen in der christlichen Theologie: a) *Teología índia* ist eine theologische Reflexion von Christen, die sich um ihre besondere kulturelle Identität sorgen; b) sie ist eine Reflexion, die die Geschichte der Indigenas erklärt und leitet und ist deshalb dynamisch, vorwärtsgewandt und in stetem Wandel begriffen; und c) das letzte Ziel der indigenen Theologie ist es, eine rationale Erklärung des Glaubens und Lebens der Indigenas zu bieten.
Eine ähnliche Sichtweise bietet Clodomiro Siller, ein mexikanischer Mestize und Mitglied von CENAMI. Diese Organisation verteidigt und fördert eine inkulturierte Evangelisierung bei den Indigenas. Siller sagt:

„Indianische Theologie bedeutet den Glauben der Indios zu leben, denkerisch zu durchdringen und zum Ausdruck zu bringen. Und aus diesem Grund sollte die Freiheit, die Bestandteil einer jeden Kultur ist, auch die konkrete Freiheit mit beinhalten, den Glauben entsprechend den Eigenheiten einer jeden indigenen Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen und zu leben [...] Indianische Theologie ist eine Realität, die darin besteht, die historische und alltägliche Erfahrung indigener Gemeinschaften konkret zu leben: Sie werden in Riten, Liedern, Geschichten, Deutungen, Redeweisen, Ermahnungen, Metaphern lebendig, was sich stets in der Gestalt historischen Widerstands vollzieht."[14]

Man kann hier die starke Betonung der Dreiheit „Leben, Denken und Kommunikation" feststellen. All dies entspricht sowohl dem christlichen als auch dem indigenen Glaubensverständnis vollkommen.

2. Grundtypen indigener Theologie

Lateinamerikanische Treffen zu indigener Theologie haben in Mexiko, Panama, Bolivien, Paraguay, Brasilien und El Salvador stattgefunden. Dabei kamen indigene Christen, Katholiken und Protestanten, Missionare, Pfarrer, Bischöfe, Laien, Sozialwissenschaftler und traditionelle Stammesführer zusammen. Im Laufe dieser Begegnungen gab es indigene und christliche Feiern in einer Atmosphäre gegenseitigen Respekts und gegenseitiger Bereicherung. Es heißt, dass es zwei Grundtypen indigener Theologie gebe. Der erste Typus:

„Eine indigen-indigene Theologie, aus der eine ausdrücklich fröhliche kulturelle Erfahrung hervorgehen sollte, ist im Lauf der letzten fünfhundert Jahre gereift, um sich in Würde und mit Recht mit ihrer Besonderheit und dem ihr eigenen Reichtum in die weltweiten Theologien einzureihen. Diese Erfahrung sollte aus der aktuellen soziokulturellen Praxis der indigenen Völker hervorgehen, die sich mit ihren eigenen schriftlichen und mündlichen Quellen auseinandersetzen. Deren Ausdrucksweise würde sich auf den Rest der indigenen Theologien hin orientieren, die sich in dem Glauben vereinigen und zusammenfließen, der seit Jahrhunderten auf den Ruf Gottes antwortet."[15]

Aus einer missiologischen Perspektive bedürfte diese ursprüngliche Theologie des interreligiösen Dialogs. Die lateinamerikanischen christlichen Kirchen sind dazu aufgerufen, mit den indigenen Religionen in einen Dialog einzutreten. Die Sendung der Kirche besteht nicht nur darin, die Frohe Botschaft zu verkünden und Seelen zu bekehren, sondern auch darin, mit den Menschen anderen Glaubens einen Dialog zu führen. Die Kirchen müssen der Identität anderer Kulturen und Glaubensweisen Respekt zollen, indem sie geeignete Mittel „für das gegenseitige Verstehen und die gegenseitige Bereicherung, im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und unter Achtung der Freiheit" bereitstellen.[16] Wenn der Dialog einen Teil der Sendung der Kirche in Lateinamerika bildet, dann stellen die indigenen Religionen im positiven Sinne eine Herausforderung für die heutige Kirche dar.[17] Die Befürworter dieser theologischen Perspektive nahmen an den sechs oben erwähnten Konferenzen nicht teil. Es handelt sich jedoch um die weisen Männer und Frauen ebenso wie die traditionellen Inhaber von Funktionen innerhalb der indigenen Gemeinschaften mit keinem oder nur wenig Kontakt zu der Gesellschaft oder Kirche ihres Landes. Sie wohnen in abgelegenen Gebieten der Anden, der Antarktis, der Amazonasregion und Mittelamerikas. Diese Indigenen sind die wirklichen Vertreter einer indigen-indigenen Theologie.

Auf einer völlig anderen Ebene befindet sich der zweite Typus, die *indigene christliche Theologie*, zu der sich die Mehrheit der indigenen Christen bekennt. Sie sind entweder katholische oder protestantische Christen, die ihre indigene kulturelle Identität immer noch beibehalten. Die Beschreibung dieser Theologie lautet folgendermaßen:

„Indigene christliche Theologie ist eine Reflexion indigener Christen, die sich in einem offenen Dialog mit den christlichen Kirchen zu engagieren versuchen. Diese im Entste-

hen begriffene indigene Theologie will ihren eigenen Platz unter anderen christlichen Theologien beanspruchen, insofern sie eine theologische Reflexion indigener Gemeinden darstellt, die durch eine christliche Theologie ermöglicht wird. Die indigenen Christen treiben Theologie, erforschen Theologie und gestalten Theologie mit den Mitteln ihrer eigenen besonderen kulturellen und historischen Erkenntnisse. Sie sind dabei in den unterschiedlichen indigenen Kulturen verwurzelt, welche durch einen gemeinsamen Glauben an Jesus Christus vereint sind. Mit anderen Worten: Indigene christliche Theologie ist eine lokale Theologie, der das Recht zusteht, sich in die Welttheologien einzureihen."[18]

Die indigene christliche Theologie hatte ihren Ursprung in einzelnen christlichen Kirchen und wurde von indigenen Christen von ihren missiologischen Grundlagen her entwickelt. Sie ist das Ergebnis einer Inkulturation des Glaubens und des Dialogs zwischen indigenen und christlichen Traditionen. Deshalb haben aus einer missiologischen Perspektive betrachtet die Initiativen beider indigener Theologietypen legitime Ansprüche. Eine indigene christliche Theologie erfordert Inkulturation und ökumenischen Dialog, und eine indigen-indigene Theologie erfordert interreligiösen Dialog.

3. Wachstumsphasen und Typologie

Auf der Konferenz in Panama stellte López die These auf, dass man innerhalb der indigenen Theologie unterschiedliche historische Phasen ausmachen kann:

„Vor dem Kontakt mit dem Christentum konnte man den Inhalt und die Ausdrucksgestalt des Glaubens ohne irgendeine Einmischung aus Übersee selbst entwickeln. Das könnte man die autochthone oder ursprüngliche Theologie nennen. Diese Theologie kennt eine lange Entwicklungsphase und war je nach Volk oder übergreifender Kultur unterschiedlichen historischen Wandlungsprozessen unterworfen.
Während der fünfhundert Jahre [seit der Conquista; d. Übers.] wurde diese ursprüngliche Theologie angegriffen und verwandelte sich selbst in Widerstand oder erzwungenen Dialog. Dies ist tatsächlich die indianische Katakombentheologie, die Zuflucht in den Bergen nahm, sich selbst als Christentum tarnte, sobald man Boden unter den Füßen hatte, neu formuliert wurde oder in den Untergrund ging.
Heutzutage ist die Theologie unseres Volkes aus den Katakomben herausgekommen und hat sich zu einer Verheißung des Lebens für andere gewandelt. Dies ist eine Zeit neuer Chancen für einen fruchtbaren Dialog. Die Welt mag die indigenen Völker als Ressourcen der Menschheit neu bewerten, die sowohl den Gesellschaften als auch den Kirchen neuen Glanz verleihen."[19]

Innerhalb einer dritten Phase der Entwicklung, worin auch die zwei Grundtypen indigener Theologie inbegriffen sind, kann man anscheinend fünf Verhaltensweisen der Indigenas unterscheiden: Sie agieren in ihrer Beziehung zum Christentum auf unterschiedliche Weise.
Zunächst gibt es jene indigenen Christen, deren Wissen und deren Methoden, Gott zu erklären, christlich sind. Sie sind mit mythologischer Symbolik nicht

vertraut. Sie sind die Förderer jener spirituellen Erneuerung, die zwischen 1940 und 1970 unternommen wurde. Die zweite Unterkategorie besteht aus den indigenen Christen, die ihre Identität in einem indigenen Christentum gefunden haben und sorgsam darauf bedacht sind, ihren christlichen Glauben zu „indigenisieren". Dies sind die neuen Katecheten und Pastoralassistenten, die vor Kurzem in einer offeneren Haltung der indigenen Welt gegenüber ausgebildet wurden.
Drittens gibt es diejenigen indigenen Christen, die, seit sie ihre indigene religiöse Überzeugung wiedergewonnen haben, einen offenen Dialog mit dem Christentum fordern, um zu zeigen, dass ihre eigene Glaubensüberzeugung tatsächlich christlich ist. Sie gehören zu den christlichen Konfessionen, die einen freimütigen und direkten Dialog zwischen indigenen und christlichen Traditionen befürworten. Diese Gruppe fordert die Entwicklung einer indigenen christlichen Theologie, die ihre Wurzeln sowohl in indigenen als auch in christlichen Traditionen hat. Die vierte Unterkategorie stellen die indigenen Nichtchristen dar, „die in einen Dialog mit dem Christentum treten wollen, um ihr eigenes Wissen um Gott zu erweitern. Dies sind typischerweise die traditionellen religiösen Führungspersönlichkeiten von Gemeinschaften, die die Christen nicht als Bedrohung ansehen, sondern vielmehr als mögliche strategische Bündnispartner für das Überleben in der heutigen Welt"[20]. Schließlich gibt es noch die Nichtchristen oder entchristianisierten Indigenas, die sich dazu entschlossen haben, ihre religiöse Eigenständigkeit zu wahren und keinerlei Dialog mit dem Christentum wollen. Dies sind gewöhnlich Menschen, die schlechte Erfahrungen mit den christlichen Kirchen gemacht haben.

4. Der Ausgangspunkt

Die *Teología índia cristiana* (eine indianische christliche Theologie) hat ihre Grundlage in der christlichen Tradition, in der Heiligen Schrift und in der lebendigen apostolischen Tradition. Sie ist in der elementaren Basis christlicher Theologie verwurzelt. Befürworter dieser Theologie erkennen an, dass der Glaube eine ungeschuldete Gabe Gottes ist, die Menschen aus allen Epochen der Weltgeschichte und Kulturen verliehen wird. Theologie wird nicht betrieben, damit man an Gott glaube, denn der Glaube an Gott existiert bereits vor einem verstandesmäßigen Durchdringen unseres Glaubens. Zweitens: Theologie ist ein kritischer intellektueller Aspekt unseres Glaubens. Als solcher ist sie ein menschliches und kulturelles Erzeugnis. Sie stellt eine Weise dar, uns selbst und die Welt um uns aus der Perspektive des Glaubens zu verstehen. Drittens: Die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens besteht in der historischen Offenbarung Jesu Christi. Jesus von Nazaret wurde durch seinen Tod und seine Auferstehung der Christus unseres Glaubens. Er ist Mensch geworden, wurde geboren, wuchs auf, lebte und starb in einer bestimmten historischen Zeit und innerhalb des Bezugsrahmens der jüdischen Kultur (*Ad gentes,* 10).
Deshalb ist der Ausgangspunkt unserer Theologie der Glaube an Jesus Christus und die Offenbarungen Gottes, die als „Samenkörner des Wortes" in den indigenen Traditionen unserer Kulturen gegenwärtig sind.[21]

5. Die Subjekte indigener Theologie

Indigenas sind nicht nur Subjekte des christlichen Glaubens, sondern auch Subjekte ihrer eigenen Theologie. Siller behauptet, dass Indios und Indias aufgrund ihres kohärenten Lebens und Dienstes dazu fähig sind, eine Theologie zu entwickeln. „Das Subjekt indigener Theologie ist der Indio selbst."[23] Das Redaktionskomitee der Zusammenfassung der Konferenz von Mexiko schreibt:

„Jeder, der indigene Theologie betreiben will, muss ein Indio/eine India sein. Indigene Theologie wird aus einer indianischen Praxis heraus entwickelt. In seiner/ihrer Theologie integriert der Indio/die India die menschlichen und göttlichen Erfahrungen. Sie bzw. er ist Mystiker und Theologe. Der indigene Glaube ist vollständig im Leben der Gemeinschaft und des Volkes verwurzelt. Im Gegensatz dazu ist der weiße Theologe jemand, der von der Gemeinschaft abgesondert ist; sie oder er betreibt Theologie als Beruf. Der indianische Theologe ist das Volk."[23]

Die fortlaufenden lateinamerikanischen Konferenzen zur indigenen Theologie weisen eine Kontinuität auf, indem sie daran festhalten, dass indigene Theologie eine Reflexion indigener Theologen sein muss, denn sie sind Jünger Christi, die ihren Glauben in ihrem besonderen kulturellen Kontext darstellen müssen.
Diejenigen, die indigene Theologie praktizieren, kann man, wie es López zusammenfassend getan hat, in unterschiedliche Kategorien einteilen. Allgemein gesprochen sind alle indigenen Völker Subjekte indigener Theologie. In konkreterem Sinne sind die organisierten indigenen Gemeinden Subjekte indigener Theologie. In einem wissenschaftlicheren und akademischen Verständnis sind die indigenen Theologen Subjekte (Sprachrohre) einer indigenen christlichen Theologie; sie entwickeln zum Beispiel indigene christliche Theologien für den internen Gebrauch und um den Dialog mit anderen christlichen Theologien voranzubringen. Die indigenen Mitglieder der christlichen Kirchen (Laien, die ein Amt innehaben, Ordensleute, Diakone, Priester, Pfarrer und Bischöfe der katholischen und der protestantischen Kirchen) sind „Sprecher" des Glaubenslebens, der religiösen Ausdrucksweisen und der Theologien unseres Volkes. Wir betrachten auch die ausländischen pastoralen Mitarbeiter und Berufstheologen als Subjekte indigener Theologie, die eine inkulturierte Evangelisierung von Indigenas begleiten und reflektieren. Sie werden *teólogos amigos,* Theologenfreunde, genannt.[24]

6. Methoden und Methodologien

Die Vielfalt der Kulturen und Theologien stellt eine methodologische Herausforderung für die Entwicklung der indigenen Theologie dar. Es gibt nicht nur eine einzige theologische Methode, denn jede Theologie bildet ihre eigene besondere Methode heraus, die besser den Anforderungen dieser besonderen Theologie entspricht.[25] So können zum Beispiel die „Methode von Guadalupe"[26], wie sie Siller auf der Konferenz in Mexiko vorgeschlagen hat, und das „Paradigma von Guadalupe", wie es der Mestizen-Theologe Javier García auf dem zweiten Symposium in Ecuador favorisiert hat, für die aztekischen oder Maya-Kulturen Mittelamerikas aufgrund der gemeinsamen kulturellen Muster, wie sie im „Ereignis von

Guadalupe“[27] zum Ausdruck kommen, nützlich sein. Doch sie sind möglicherweise wiederum für die Entwicklung andiner Theologien in Südamerika überhaupt nicht hilfreich. Im Verlauf der lateinamerikanischen Konferenzen über indigene Theologien wurden weniger festgelegte Ausdrücke wie methodologische Schritte, Leitlinien, indigene Methode, indianische Logik gebraucht. Es gibt mehrere methodologische Schritte, die in der Systematisierung indigener Weisheit zur Anwendung kommen, wie sie der Maya-Theologe Pedro Gutiérrez Jiménez vorschlägt. Zunächst ist der Ausgangspunkt der Theologie die religiöse Erfahrung, wie sie im täglichen Leben zum Ausdruck kommt. An zweiter Stelle steht die Analyse der Wirklichkeit, in der indigene Völker leben, um so zu verstehen, warum sich Indigenas und andere Menschen in einer bestimmten Situation befinden. Drittens überprüft die theologische Reflexion die Wirklichkeit mit Hilfe der Quellen des Glaubens: des Wortes Gottes, wie es in der Schöpfung, in den heiligen Schriften und in unserer indigenen Tradition begegnet. Auf diese Weise entlarven wir das System des Todes und entdecken aus unserer eigenen Glaubenserfahrung heraus das Projekt des Lebens, das Gott für die ganze Menschheit herbeisehnt. Schließlich verwandelt diese systematische Reflexion die Realität des Todes in eine Realität des Lebens.

Deshalb fördert dieser Prozess ein neues Denken, ein neues Herz und eine neue Haltung gegenüber der Aufrichtung der Hoffnung, nämlich des neuen Großen Hauses für uns alle.[28] Gutiérrez' methodologische Schritte haben ihre Grundlage in der lateinamerikanischen Methode *Sehen - Urteilen - Handeln.* Diese Methode wurde in den Sozialwissenschaften und in der Theologie angewandt. Sie wurde auch von den lateinamerikanischen Bischöfen auf den Generalversammlungen von Medellín und Puebla übernommen.

7. Zweck und missionarische Dimension der indianischen Theologie

Die lateinamerikanischen indigenen Gemeinschaften teilen ihre indigene Theologie mit den nicht-indigenen Christen mindestens aus drei Gründen: Erstens verhilft es dazu, die indigenen Gemeinschaften effektiver zu evangelisieren, insbesondere, indem man sie erkennen lässt, dass „Gott wahrhaftig unter ihnen war und durch die Geschichte ihrer eigenen örtlichen Gemeinschaft gewandert ist“[29]. Zweitens wird die indigene Gemeinschaft, wenn sie einmal die Botschaft des Evangeliums angenommen hat, aufgrund ihrer indigenen Theologie lebendiger, bewusster, freier, verantwortungsvoller und fröhlicher durch ihre Teilhabe am Ostergeheimnis Christi (*Sacrosanctum Concilium,* 11). Schließlich verwandelt sich die indigene Gemeinschaft zu einer missionarischen Kirche, die bereit ist, den Glauben an Jesus Christus mit anderen Kulturen der Welt zu teilen.

Die missionarische Dimension der indigenen Theologie kann bis zu den missionarischen Bemühungen und Inkulturationsprozessen, die in Lateinamerika unternommen wurden, zurückverfolgt werden. Seit den Indigenas das Evangelium vorgestellt wurde, haben sie die Frohe Botschaft begeistert angenommen, sich die Botschaft Jesu Christi zu eigen gemacht und neue Erfahrungen erschlossen,

indem sie christliche und indigene Traditionen miteinander verbunden haben. Als Folge ist ein Volkschristentum entstanden, das seinen Ausdruck in den indigenen kosmologischen und rituellen Kategorien ebenso fand wie die Spiritualitäten und Dienstämter.

Als Ergebnis davon ist die indigene Theologie heute imstande, den Glauben in örtlichen Gemeinden (mittels pastoraler Aktivitäten) zu stärken, andere Kulturen und Völker (durch missionarische Aktivitäten) zu bereichern und den Glauben derer zu erneuern (durch eine Neuevangelisierung), die zurückgefallen sind (*Redemptoris missio*, 33)[30]. Diese drei Dimensionen indigener Theologie scheinen mit dem Werk des peruanischen Mestizen-Theologen Gustavo Gutiérrez übereinzustimmen. Auf der Konferenz in Panama sagte er:

„Wir treiben nicht für uns selbst Theologie, und wir tun dies auch nicht, um das Gefühl zu haben, Theologie zu treiben. Und wir versuchen auch nicht, uns Theologie in derselben Weise anzueignen, wie einer ein Haus besitzt.
Wir verfügen über Theologie in der Weise, dass sie ein Zuhause für alle sein kann. Theologie treiben heißt, das Evangelium nicht nur für einen selbst zu verkünden. Lasst uns ehrgeizig sein. Wir müssen den Glauben der ganzen Welt verkünden, und dies ohne jeden Triumphalismus. Unsere Theologie ist nicht zu unserer eigenen Erbauung da, und auch nicht nur für unsere Völker oder Gemeinden. Es ist eine Theologie mit universaler Tragweite. Die Universalität besteht in ihrer Ausdehnung und Tiefe gleichermaßen.“[31]

Indigene christliche Theologie ist auf einem Kontinent entstanden, der von Rassendiskriminierung, Verletzung der kulturellen Identität, ungerechter Verteilung der Ressourcen und Überlebenskampf schwer gezeichnet ist. Inmitten der grausamen Realität auf dem Kontinent war eine solche Theologie dazu aufgefordert, Hoffnung und Ansporn für die universale Sendung zu vermitteln. Wenn sie dies tut, kann die indigene Theologie zu ihrer eigenen Identität inmitten anderer amerikanischer und weltweiter Theologien finden.

Die rechte Entwicklung der indigenen Theologie erfordert es, dass sie sich in neuem und bislang beispiellosem Handeln engagiert. So würde zum Beispiel die Erkundung der kulturellen Wirklichkeiten als theologischer Ort *(locus theologicus)* für die indigene Theologie aus ihrem eigenen kulturellen Milieu erwachsen. Wenn sie innerhalb des indigenen Bezugsrahmens entwickelt wird, das heißt in Bezug auf autochthone mythische Vorstellungen, Riten, Spiritualitäten und Dienstämter, wird sie Jesus Christus auf indigene Art erkennen und anerkennen. Mehr noch: Für die indigenen Christen wird diese neue theologische Perspektive besonders auf dem Gebiet der Inkulturation inspirierend sein und indigene Kirchen mit indigenem Antlitz, indigener Denkweise, einem indigenen Herzen und einer indigenen Seele hervorbringen.

III. Schlussfolgerungen

Die Entwicklung der indigenen Theologie in Lateinamerika kann sowohl als ein Geschenk als auch als eine Herausforderung für die christlichen Kirchen betrachtet werden. Die indigenen Kulturen und die christlichen Kirchen machen einen Lernprozess durch und entdecken neue Wege, wie man Theologie in einem gemeinschaftlicheren und alltäglicheren Bezugsrahmen betreiben kann.

Inkulturation als ein missiologisches Paradigma eines prophetischen Dialogs zwischen der Botschaft des Evangeliums und den Kulturen erstreckt sich über alle Gebiete des christlichen Lebens, inklusive Evangelisierung, Katechese, Liturgie, Organisationsstrukturen, Volksreligiosität, Sprache, Literatur, Kunst, Architektur, Ethik, Dogma und Mission. Inkulturationsprozesse sind für die Entwicklung kontextueller Theologien wie z.B. der Befreiungstheologie, der afro-amerikanischen, asiatischen und indigenen Theologien Lateinamerikas und weltweit entscheidend geworden.

Inkulturation (als dauerhafte Begegnung zwischen Evangelium und Kultur) ist für die christlichen Kirchen die gesamte Geschichte hindurch und in allen kulturellen Kontexten eine ständige Herausforderung gewesen. Als missiologisches und theologisches Paradigma wurde Inkulturation in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt. Der Ausdruck Inkulturation wurde in den missiologischen Fachkreisen geprägt und entwickelt, die in den Kontexten Afrikas, Asiens und Lateinamerikas sehr schnell an Akzeptanz gewannen.

Indigene Theologie ist im Kontext der lateinamerikanischen missionarischen Kirche entstanden und hat sich dort entfaltet: auf einem armen, ausgebeuteten, multiethnischen, multikulturellen und vielsprachigen Kontinent. Indigene Theologie versucht, eine Alternative zur klassischen griechisch-römischen Theologie der westlichen Christenheit anzubieten, insofern sie den Akzent auf die Kontextualisierung und einen interdisziplinären Ansatz legt.

Indigene Theologie ist ökumenisch - nicht nur, weil sie ihre Konferenzen gemeinsam mit allen christlichen Konfessionen abhält, sondern auch, weil sie die indigene Identität als die dynamische Kraft darstellt, um die theologischen Differenzen zu überwinden und den Dialog unter Christen zu ermöglichen. Doch ein solcher Dialog wäre nicht vollständig ohne die Zusammenarbeit mit der indigen-indigenen Theologie, welche die interreligiöse Dimension beisteuert, indem sie sich zu den traditionellen Religionen des Kontinents hin erstreckt. In Lateinamerika hat die indigene Theologie überzeugend dieses starke Engagement für die Entwicklung indigener christlicher Gemeinden mit ihrem eigenen Antlitz, ihrem eigenen Herzen, ihrem eigenen Denken und ihrer eigenen Seele gezeigt. Sie sind die inkulturierte Ortskirche des Christentums des 21. Jahrhunderts.

Indigene Theologie hat das Potenzial, kontextuelle Theologien in anderen Teilen der Welt zu inspirieren, wo der interreligiöse Dialog zwischen autochthonen Religionen und dem Christentum immer noch um seine Gestalt ringt. Ohne Zweifel ist der von der indigenen Theologie in den christlichen Kirchen begonnene Dialog voller Hindernisse und Kämpfe. Nur das Beharrungsvermögen indigener

Führungspersönlichkeiten, der Mut der christlichen Kirchen und das Wirken des Heiligen Geistes werden uns in diesem langen Prozess der Aufrichtigkeit und des offenen Dialogs tragen können.

[1] Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007* (Stimmen der Weltkirche, 41), Bonn 2007, Nr. 91. (im Folgenden zitiert als „Aparecida").

[2] Vgl. Jhonny Montero Irala, *Aparecida en manos de indígenas, una lectura en tiempos de cambio,* in: Roberto Tomicha (Hg.), Y después de Aparecida, qué? Comentarios al Documento de Aparecida, Cochabamba 2007, 215-222. Montero paraphrasiert die Nummern 65, 75, 89, 91 und 402.

[3] Ebd., 216.

[4] Paulo Suess, *Teología de la misión,* Quito 2007, 143; vgl. Paulo Suess, *Lugar de la misión y perspectivas misioneras,* in: Tomicha, Y después de Aparecida, qué?, aaO., 264-268.

[5] Josef Estermann, *Iglesia católica y pluralismo religioso y teológico en América Latina,* in: Tomicha, Y después de Aparecida, qué?, aaO., 85.

[6] Eleazar López Hernández, *La teología índia en la Iglesia: un balance después de Aparecida,* Mexiko 2007, 10; vgl. Estermann, *Iglesia católica y pluralismo,* aaO., 97-100. „Kirchenrechtliches Verfahren" bedeutet, dass der Begriff *teología india* eine offizielle Billigung vonseiten der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom bekommen muss, damit er in einem offiziellen Dokument (wie dem Schlussdokument von Aparecida) verwendet werden darf.

[7] López Hernández, *La teología India en la Iglesia,* aaO., 13.

[8] Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation,* Maryknoll, NY 1988, 11.

[9] Die Bewegung der *teología índia* umfasst Basisorganisationen indigener Gemeinschaften und einige führende Persönlichkeiten der katholischen und protestantischen Kirchen. In Kirchenkreisen Nordamerikas bezieht sich der Begriff „indigene Theologien" auf die Arbeit von indigenen Amerikanern, erster Völker („first nations") und ursprünglicher Völker Kanadas und der Vereinigten Staaten.

[10] Eleazar López Hernández, *Teología india hoy,* in: Teología índia. Primer encuentro taller latinoamericano de México 1990, Cayambe 1991, 10.

[11] Ebd., 11.

[12] Ebd., 12. In den darauffolgenden Zeilen betont López die Vielfalt und Besonderheit einer jeder dieser Theologien: „Sie gehören alle zusammen, doch sie sind nicht miteinander verschmolzen. Gerade in ihrer Verschiedenheit sind sie Geschwister. Sie sind wie Geschwister untereinander [den indigenen Theologien] selbst, und sie sind Geschwister anderer Theologien der Welt."

[13] Ebd., 7.

[14] Clodomiro Siller Acuña, *El punto de partida de la teología índia,* in: Primero encuentro taller latinoamericano de México, aaO., 54, 60.

[15] Ebd.

[16] Marcelo Zago, *Interreligious Dialogue,* in: Sebastian Karotemprel (Hg.), Following Christ in Mission. A Foundational Course in Missiology, Boston 1996, 136.

[17] Vgl. Marcelo Zago, *Diálogo interreligioso,* in: Sebastian Karotemprel (Hg.), Seguir a Cristo en la misión. Manual de misionología, Estella 1998, 140-141.

[18] Siller, *El punto de partida,* aaO., 60.

[19] López Hernández, *Teología índia de hoy*, aaO., 18-19; Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, *Native Theology in Latin America: A Brief History*, in: Mission: Journal of Mission Studies XV (2008/1+2), 324-325.

[20] Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de teología índia*, Cochabamba 2000, 129.

[21] Vgl. Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, *La teología índia es un hecho histórico en América Latina*, in: En busca de la Tierra sin mal: Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios. Memoria del IV encuentro taller ecuménico latinoamericano de teología índia. Paraguay, 6-10 de Mayo de 2002 (colección iglesia, pueblos y culturas, 60-61), Quito 2004, 230.

[22] Clodomiro Siller, *El método teológico guadalupano*, in: Teología índia. Primer encuentro taller latinoamericano de México 1990, aaO., 135.

[23] Comisión de síntesis, *Plenario; Lo que corresponde a „teología" en los pueblos índios*, in: Teología índia. Primer encuentro, aaO. 64.

[24] Sarmiento Tupayupanqui, *La teología índia es un hecho histórico en América Latina*, aaO., 230-231; vgl. auch Eleazar López Hernández, *Teologías índias en las iglesias métodos y propuestas*, in: En busca de la Tierra sin mal, aaO., 281-282.

[25] Ebd., 282.

[26] Vgl. Siller, *El método teológico guadalupano*, aaO., 45-61.

[27] Vgl. Javier García Gonzales, *El paradigma guadalupano*, in: Teología índia. Simposio-Diálogio entre obispos y expertos en teología índia, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002, Bogotá 2006, 143-172.

[28] Vgl. López Hernández, *Teologías índias en las iglesias métodos y propuestas*, aaO., 282-283.

[29] Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de la teología índia*, aaO., 16.

[30] Papst Johannes Paul II., *Enzyklika „Redemptoris missio" über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 100), Bonn 1990.

[31] Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios en un continente de todas las sangres*, in: Teología índia. Segundo encuentro taller latinoamericano de Panamá, Cayambe 1994, 49.

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

concilium

Theologisches Forum

Sexueller Missbrauch Minderjähriger

Ein „funktionelles Versagen", das die katholische Kirche in ihrer Herzmitte trifft*

Marie-Jo Thiel

Die Fehltritte von „Klerikern" (Priestern, Bischöfen, Ordensleuten[1]) werfen schwerwiegende Fragen auf. Als Menschen sind sie wie jeder andere sexuellen Impulsen ausgesetzt, die zu beherrschen sie aufgerufen sind. Der Nachfolge Christi verpflichtet, erfreuen sie sich dadurch einer starken und symbolkräftigen Hilfe, die dazu beitragen kann, dass sie ein Leben führen können, das ganz dem Evangelium entspricht. Im Stand der Ehelosigkeit lebend, wissen sie, dass von ihnen Enthaltsamkeit gefordert ist, und dies umso mehr, wenn es um die Kleinsten und Schwächsten geht. Wenn schon jeder pädophile Übergriff ein schwerwiegendes Vergehen ist, so gilt das umso mehr, wenn er von Klerikern begangen wird. Das kirchliche Lehramt hat dies zu Recht immer wieder betont, und jeder Kleriker muss sich für sein Handeln vor der menschlichen Gemeinschaft und vor der Kirche persönlich verantworten.

Angesichts der großen Zahl von Vorfällen und da sie es andernfalls an Verantwortung fehlen ließe, muss die Kirche sich auch fragen, was zu dem führen konnte, was die Medien und ein großer Teil der öffentlichen Meinung den „Skandal der Pädophilie in der katholischen Kirche" nennen. Im Vergleich mit ihr sind die anderen christlichen Kirchen offenbar nicht oder nur sehr wenig von diesen Problemen betroffen. Was ist es, das in der katholischen Kirche begünstigt hat,

dass weder die Vorgaben des Glaubens noch die besonderen Leitlinien ihre Funktion, Kontrolle auszuüben, haben sichern können? Denn man muss vor allem erkennen, dass es sich hier nicht bloß um bedauernswerte Taten (Sünden) einiger räudiger Schafe handelt, sondern um ein „funktionelles Versagen", das die Kirche in ihrer Herzmitte trifft. Hier hat etwas nicht funktioniert, und dies hat seine Gründe auch in den Strukturen eines Systems.

Individuelle Abirrungen, die durch ein klerikales System begünstigt werden

Angesichts der Enthüllungen über pädophile Handlungen ist die Kirche der Ansicht, dass jede Person, die ein Kind missbraucht hat, für ihre Taten individuell verantwortlich gemacht werden muss. Gleichzeitig drängen sich angesichts der großen Zahl und des Status derjenigen, die sich an besonders Schwachen vergriffen haben, Fragen auf. Wenn das diesen Übergriffen zugrundeliegende System bisher nicht zusammengebrochen ist, so ist das seiner klerikalen Struktur zu verdanken, die doch als solche all diesen Abirrungen Tür und Tor öffnet. Das klerikale System gründet auf Gehorsam, auf Fügsamkeit, auf einer Kultur der Elite, auf Kommunikationsmangel. Was hat man im Lauf dieses Gewittersturms nicht alles gesagt über die mangelnde Kommunikationsfähigkeit der Kirche und über ihre Unfähigkeit, ein „Krisenzentrum" einzurichten? Geht es aber hier nicht eben um eine Strukturfrage? Auf ernste Weise Kommunikation zu pflegen bedeutet, in einen Dialog einzutreten und schließlich zu erkennen, dass etwas systembedingt nicht funktioniert hat und dass dadurch die Struktur in Frage gestellt ist.

Übereinstimmende Diagnosen

Wenn man die von Theologen und Verantwortlichen der Kirche erstellten Diagnosen betrachtet, kann man feststellen, dass sie zumeist übereinstimmen. Das Problem, so argumentiert man, entsteht im Wesentlichen nicht aus einer falschen Entscheidung beim Eintritt ins Seminar. Die krassesten Fälle falscher Berufswahl werden heute schnell aufgedeckt. Das - zumeist klerikal geprägte - System jedoch, in das diese jungen Leute eintreten, ist gekennzeichnet durch eine bestimmte Sicht des Körpers, eine bestimmte Vorstellung vom Status der Priester und der Laien, von einer bestimmten Sexualerziehung, einer bestimmten Auffassung von Autorität und Gehorsam, lauter Vorstellungen, die Probleme aufwerfen. Der Zölibat leistet zwar sexuellem Missbrauch von Minderjährigen nicht direkt Vorschub, aber erweist sich als problematisch aufgrund des Stellenwertes, der ihm für das Funktionieren des Systems beigemessen wird.
Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet und vom französischen Kontext ausgehend, stellt Hubert Faes fest: „Es bedarf einer Reform der Institution und der Weise, wie sie in den öffentlichen Raum unserer Gesellschaften eingefügt ist. Sie

muss sich vor allem auf zwei Ziele richten: anzuerkennen, dass Kirchenleute so wie jeder andere Bürger der Gerichtshoheit des Staates unterliegen, sofern es um Delikte geht, die von dessen Gesetzen definiert sind; den Zölibat als Bedingung für den Zugang zu den verantwortlichen Funktionen in der Kirche in Frage zu stellen."[2]

Es könnten noch viele andere Autoren zitiert werden, aber wir haben hier bereits die wichtigsten Punkte der Debatte gesichtet.

Eine Kirche, die zugleich Richterin und Partei ist

Seit dem Erlass des Motu proprio *Sacramentorum sanctitas et tutela* (2001) muss der Bischof im Fall eines Verdachtes des sexuellen Missbrauchs durch einen Kleriker eine Voruntersuchung einleiten, die Glaubwürdigkeit einer Anzeige prüfen und dann der Kongregation für die Glaubenslehre darüber berichten. Daraufhin kann diese „sich aufgrund besonderer Umstände die Zuständigkeit für das Verfahren vorbehalten". Man kann sich aber vorstellen, dass diese Art des Vorgehens Gefahr läuft, nicht zügig voranzugehen; und es besteht auch die Gefahr mangelhafter Objektivität; denn man kann nicht gleichzeitig Richter und Partei sein. Und dann fragt sich, wie der Bischof imstande sein soll, seine Nachforschungen zu betreiben. Sind nicht die Regeln für den Rekurs auf das Strafrecht von Staaten wie z.B. Frankreich sowohl vernünftiger als auch gerechter? Tatsächlich gilt, wie Hubert Faes schreibt: „Es ist ein grundlegendes republikanisches Prinzip, dass niemand sich der Geltung des Gesetzes entziehen kann und dass alle vor dem Gesetz gleich sind."[3]

Nun aber, so fährt der französische Theologe fort, „befasst sich die katholische Kirche mehr mit Fragen des Lebensstatus als mit Taten". Sie lehnt (zu Unrecht oder zu Recht) zwar homosexuelle Partnerschaften ab, „entzieht aber die Pädophilen dem Zugriff der Justiz", indem sie sich in diesem Falle zu oft für „eine geistliche Befassung mit den Fehltritten" entscheidet. Letztgenanntes ist zwar nicht zu verwerfen, aber es muss unter Einbeziehung eines juridischen Vorgehens geschehen. Mehr noch: Weil sich die modernen Staaten dem Eintreten für die Menschenrechte verpflichtet haben, „muss sich das kirchliche System ohne Vorbehalt den politisch konstitutiven Rechtssystemen unserer modernen Gesellschaften unterwerfen. [...] Indem es das tut, unterwirft es sich dem Recht und nicht einem bloßen Willen, der Ziele oder das Gute aufdrängt."[4] Ist dies nicht das einzige Mittel, um Briefe wie den von Kardinal Dario Castrillo Hoyos, dem damaligen Präfekten der römischen Kleruskongregation, unmöglich zu machen, der 2001 Bischof Pierre Pican beglückwünschte, weil er einen Priester nicht angezeigt hatte? Dieser Brief wurde in unseren Gesellschaften geradezu als Skandal empfunden.

Nichtnormative Lebensstile

Priester sind großenteils großmütige Menschen, die sich nicht schonen. Ihre Arbeit erweist sich als sehr schwierig. Oftmals gönnen sie sich keine Freizeit und Erholung und laufen Gefahr, bald erschöpft zu sein, ja sich frustriert einzuigeln. Gleichzeitig aber müssen sie hinnehmen, dass die Kirche „nein" sagt zu „nichtnormativen Lebensstilen", und sie müssen es auf sich nehmen, dass sie in der modernen Gesellschaft in Misskredit geraten. Das aber ist furchtbar anstrengend, ja es schwächt sie, zumal sie auch noch in einer Isolierung leben müssen, die durch den Pflichtzölibat noch verstärkt wird.

In Ausübung ihres Dienstes begegnen Priester Gemeindemitgliedern, die geschieden und wiederverheiratet sind, die homosexuell sind, die im Konkubinat leben, die sich selbst befriedigen, die intensive Empfängnisverhütung praktizieren, die ärztliche Hilfe zur Zeugung neuen Lebens in Anspruch nehmen, die nicht begreifen, warum die Kirche nach all ihren Erfahrungen „gegen alles ist", auch gegen die Heirat der Priester und gegen die Ordination von Frauen. Tatsächlich predigt die Kirche ein überhöhtes Ideal, und die Berufung auf das Evangelium soll ihr dabei helfen. Aber nicht alle sind fähig, danach zu leben, ja nicht einmal, es als Ideal zu erkennen ... Wenn dann ein Mitglied seiner Gemeinde bei ihm beichtet, wie muss oder wie kann sich der Priester demgegenüber verhalten? Kann er einfach verurteilen, aber im Namen wessen genau? Kann er vom Empfang der Kommunion, also aus der vollen eucharistischen Gemeinschaft ausschließen, und das heißt letzten Endes (wie die Leute das zumeist verstehen) aus der Gemeinschaft der Kirche?

Zu jeder dieser Fragen hat das kirchliche Lehramt zahlreiche Erklärungen veröffentlicht, aber es hat keineswegs zum Dialog eingeladen. Nun aber gibt es hier grundlegende Fragen, die weder wirklich gehört noch in einer verständlichen und für die Gläubigen „glaubwürdigen" Sprache beantwortet worden sind ... Die Kirche ist bemüht, sich zu rechtfertigen, aber ihre Argumente sind heute nicht mehr zu verstehen. Der Graben, der die Lehraussagen der Kirche und die Einstellung der übergroßen Mehrzahl der katholischen Christen trennt, sollte den Verantwortlichen nicht gleichgültig bleiben[5], und dies umso weniger, als all diese nichtnormativen Lebensstile untereinander verknüpft sind, und dabei ist auch die Lebenssituation von Menschen, namentlich von Frauen und Kindern, im Spiel. Ob man will oder nicht, tatsächlich kommt der Frage der Anerkennung der Frau hier eine

Marie-Jo Thiel, Dr. med. und Dr. theol. sowie Inhaberin eines Diploms in Europäischer Gesundheitspolitik, ist Professorin an der Universität von Straßburg. Vornehmliche Themen ihrer Forschung: Systemische Ethik in ihren Grundlagen und ihrer Anwendung, Bioethik, medizinische Ethik und Grundlagen der theologischen Ethik. Sie leitet das Europäische Zentrum für Lehre und Forschung in Ethik (CEERE, siehe www.ethique-alsace.unistra.fr). Veröffentlichungen u.a.: Pratiquer l'analyse éthique: Étudier un cas, examiner un texte (zus. mit Xavier Thévenot, 1999); La pédophilie perverse: pour un discernement éthique sans naïveté (in: Revue d'Éthique et Théologie Morale, Le Supplément Nr. 218, September 2001). Anschrift: Palais Universitaire, 9 Place de l'Université, F-6700 Strasbourg, Frankreich. E-Mail: mthiel@unistra.fr.

Schlüsselrolle zu. Nichts wird ohne die Beantwortung dieser Frage gelöst werden.

Die Sexualerziehung

Man kann nicht über Pädophilie sprechen, ohne die „Sünde des Fleisches" zu erwähnen, die Gegenstand einer übergroßen Menge von Literatur ist, eine Sünde, die hier als eine der wenigen wirklich schweren Sünden in den Blick kommt. Johannes Paul II. hat gewiss versucht, eine Theologie des Leibes zu erarbeiten, aber er ist bei einer Sicht von „erlaubt/verboten" stehen geblieben, die von der Kategorie „Sünde" ausging: Die sexuelle Beziehung ist demnach nur innerhalb einer gültigen Ehe gut und erlaubt. Bezugsgröße für die Begründung dieser Sicht ist das Naturrecht, für dessen richtige Interpretation das kirchliche Lehramt zuständig ist. Aber heißt das nicht, dass man aus ihm ein Instrument der Kontrolle statt eines Instrumentes des Dialogs macht? Und wenn man das Zuwiderhandeln dagegen „verteufelt", bedeutet das dann nicht, dass man die Menschen erst recht dazu anstiftet? So unterschiedliche Verhaltensweisen wie die Selbstbefriedigung, die Empfängnisverhütung und die Abtreibung als „in sich böse" zu qualifizieren, bedeutet das nicht paradoxerweise, diese Handlungsweisen samt und sonders zu relativieren und letzten Endes zum Zuwiderhandeln gegen das Verbot beizutragen?

Der Zölibat der Priester

Es hat nicht den Anschein, dass der Zölibat in diesem Zusammenhang direkt Probleme bereitet; wohl aber indirekt aufgrund seines Stellenwertes im Funktionieren des klerikalen Systems und besonders dadurch, dass er eine Art von Kaste machtausübender Männer entstehen lässt, die eine Sonderstellung einnehmen und von einer Aura der „Vollkommenheit" umgeben sind.
Die Befürworter der Ordination verheirateter Männer begründen ihren Standpunkt gern folgendermaßen: Solange jemand jung ist, kann ihm der Zölibat unproblematisch erscheinen. Außerdem treten manche junge Männer ins Seminar ein, um ihrer Sexualität zu entfliehen. Wenn dann ein junger Priester nach einigen Jahren priesterlicher Tätigkeit entdeckt, dass er nicht für diese Lebensweise geschaffen ist, und wenn er sich plötzlich mit seiner Sexualität konfrontiert sieht, was soll dann aus ihm werden? Man kann deswegen nicht einfach sagen, dass die Auswahl im Seminar schlecht gelaufen sei; denn der Mensch ist ein kompliziertes Wesen, und manche Aspekte entziehen sich einer noch so ernsten Prüfung. Und all das stellt den Wert des Zölibats für diejenigen, die ihn auf die rechte Weise leben, nicht in Frage. Muss man aber demjenigen, der entdeckt, dass er nicht enthaltsam leben kann, nicht eine andere Tür öffnen als die „Rückversetzung in den Laienstand", welche diese jungen Leute zumeist gar

nicht wollen? Die Formulierung „Rückversetzung in den Laienstand" ist übrigens wegen ihres negativen Charakters ärgerniserregend, weil sie den Eindruck weckt, der Laie sei eine herabgesetzte, verminderte Ausfertigung des Klerikers. Um diese „Rückversetzung" zu vermeiden und um trotz allem das Ideal des Priesters, an das der Kleriker glaubt, zu bewahren, geschieht es schließlich nicht selten, dass es zu einer Art Persönlichkeitsspaltung auf dem Hintergrund des Zölibatsmythos kommt, die es ermöglicht, die klerikale Struktur aufrecht zu erhalten, während man das, was man nicht beherrschen kann, toleriert.

Denn die Sache, um die es bei dieser Lebensweise geht, ist die Hierarchisierung der Vollkommenheit: „Die Entscheidung für den Zölibat ist eine Entscheidung für eine aus dem Üblichen herausragende Lebensweise, die zur Führung von Seelen befähigt."[6] Menschen, die ihren Ehegatten oder ihre Ehegattin und ihre Kinder lieben, können angeblich Gott nicht so vollkommen lieben wie Ehelose, die sich Gott total weihen und sich daher einer höherstehenden Lebensweise erfreuen ... Eine solche „Ungleichheit gesicherter Vollkommenheiten" aber ist unseren Zeitgenossen, die in einer demokratischen Gesellschaft leben, absolut unerträglich.[7] Noch schlimmer: Wer von Kaste spricht, spricht von einer Struktur, „die ihre Mitglieder schützt, was so weit geht, dass man die Augen verschließt vor gewissen Taten oder dass man sich das Recht vorbehält, die Sache intern zu regeln"[8]. Und das Ärgernis der Pädophilie hat hier seine Wurzeln. H. Faes fordert daher, entweder „aufzuhören, den Zölibat zu einer notwendigen Vorbedingung für den Zugang zu verantwortlichen Ämtern und zu geistlichen Leitungsfunktionen zu machen", oder „wenn die Forderung des Zölibats für die Priester aufrechterhalten bleiben soll, dann muss man aufhören, den Zugang zu verantwortlichen Funktionen allein Priestern vorzubehalten"[9].

Die Situation in Frankreich

Die „erstgeborene Tochter der Kirche" war paradoxerweise nicht von Aufsehen erregenden „Enthüllungen" betroffen. Das bedeutet aber nicht, dass es hier weniger Fälle gegeben hätte. Der „französische Kontext" unterscheidet sich zweifellos bloß von der Lage in vielen anderen Ländern. Charakteristisch dafür ist: starke Entchristlichung, Laizismus, der Misstrauen hegt gegenüber sozialer und etatistischer Kontrolle, geschmälerte Macht der Kleriker, wirkliche Armut vieler unter ihnen; starkes Engagement für das Konzil (man denke nur an die vielen Theologen, die am II. Vaticanum teilgenommen haben); die Pflicht, Vorfälle der Justiz zu melden; das von der Französischen Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung in Lourdes im Jahr 2000 gemachte Versprechen, Transparenz zu schaffen; verstärkte Bemühungen um die Ausbildung und Auswahl der Seminaristen ... Lauter kleine Schritte, die aber ohne Zweifel ein wenig den Deckel gelupft haben, unter dem der klerikale Betrieb abläuft ...

Schlussüberlegungen

Benedikt XVI. kommt das Verdienst zu, diesen Deckel gelupft zu haben. Zweifellos ist kein Papst in der Verurteilung dieser „scheußlichen Verbrechen" jemals so weit gegangen wie er. Gleichzeitig aber gilt, dass man auf dem eingeschlagenen Weg nicht dabei stehen bleiben kann, dass man um Vergebung bittet und den Opfern mit Barmherzigkeit begegnet. Es muss ein Weg der Bekehrung beschritten werden, wozu auch, wie der Papst sagt, eine Reform des Führungsstils gehört, eine Revision der in unseren Köpfen herrschenden Vorstellungen von der angemessenen Lebensweise der Priester und Laien ...

Der Papst und die Kurie können dabei jedoch nicht allein zurechtkommen. Wir müssen kollegial vorangehen, als Volk Gottes das Gesetz des Schweigens brechen, Demokratie in den menschlichen Beziehungen einführen, wozu auch Kardinal Christoph Schönborn einlädt; wir müssen dabei mehr auf das glückende Leben als auf die bloße Erfüllung einer Pflicht setzen. Es geht um die Kirche Christi, um eine Kirche von Getauften, die sich ihrer Verantwortung bewusst sind, Priester und Laien gemeinsam. Es geht um ein Sendungsbewusstsein, das erhellt ist durch eine freie, wagemutige und verantwortungsbewusste Theologie.

Und wenn der gewaltige Umfang dieser Aufgabe Angst machen kann, so könnte sich das Wort Christi als stärker erweisen: „Habt keine Angst! Ich bin bei euch bis ans Ende der Zeiten. Bleibt bei dem Wagnis, nach dem Evangelium zu leben, nicht auf halbem Weg stehen, sondern geht den Weg bis zum Ende."

* Dieser Beitrag von Marie-Jo Thiel ist die Frucht ihrer lange währenden Überlegungen zum sexuellen Missbrauch Minderjähriger durch Kleriker und zu den schwerwiegenden Fragen, die dies für die Kirche aufwirft, Fragen, die auch die Art der Ausübung von Funktionen betreffen. Was hier veröffentlicht wird, ist Teil eines weiter entfalteten Artikels über die verschiedenen Aspekte dieses Problems, der auf Französisch in der Zeitschrift *ET-Studies* (der neuen Ausgabe der Zeitschrift der Europäischen Vereinigung für katholische Theologie), Nr. 3, Juni 2011, erscheinen wird. Aufgrund der Dringlichkeit einer sehr weitgespannten Reflexion über dieses für das Leben der Kirche so schwerwiegende Problem haben Marie-Jo Thiel und die Verantwortlichen der Zeitschrift *ET-Studies* akzeptiert, dass einige Auszüge aus diesem Artikel in das Theologische Forum von CONCILIUM übernommen werden, zu dessen Zielen es eben gehört, die Reflexion über Fragen zu fördern, die das Leben der Kirche und der Gesellschaft betreffen.

[1] Die Ordensleute sind zwar nicht alle Kleriker, aber wir beziehen sie im Rahmen dieses Beitrags mit in unsere Überlegungen ein.

[2] Hubert Faes, *L'Eglise catholique, la pédophilie, le célibat et les droits de l'homme,* in: La Revue d'Ethique et de Théologie Morale, Le Supplément Nr. 259, Juni 2010, 6.

[3] Ebd., 7.

[4] Ebd., 8.

[5] Vgl. Konrad Hilpert, *Auch ein systemisches Problem? Sexueller Missbrauch und die Sexuallehre der Kirche,* in: Herder Korrespondenz 64 (2010/4), 173-176, 175.

[6] Faes, *L'Eglise catholique,* aaO., 9.

[7] Ohne dieses Thema vertiefen zu wollen, könnte man sich noch fragen, ob diese Ungleichheit

der verschiedenen Arten von Vollkommenheit nicht auch ein kirchenrechtliches Problem der Gleichheit von Sakramenten (*ordo* und Ehe) und ihrer gleichen Würde darstellt.

[8] Faes, *L'Eglise catholique*, aaO., 9.

[9] Ebd., 9-10.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die „Inkulturation" des Buddhismus in traditionell christlichen Regionen

Dennis Gira

Es gibt viele Interpretationen des Begriffs der „Inkulturation". Papst Johannes Paul II. zum Beispiel betrachtete sie als „die Inkarnation des Evangeliums in den einheimischen Kulturen - wie auch die Eingliederung dieser Kulturen in das Leben der Kirche"[1]. Für die meisten Theologen kann die Inkulturation nicht getrennt werden von einem intensiven Dialog zwischen den örtlichen christlichen Gemeinschaften und allen Akteuren im kulturellen und religiösen Kontext, in welchem sie existieren und sich entwickeln. Es sollte ein Prozess sein, der zu einer intelligenten Neuformulierung des christlichen Glaubens führt. Dies wird sich natürlich auf die Art und Weise auswirken, wie das Evangelium verkündet, erläutert und gelebt wird. Die Bemerkungen Johannes Pauls II. zur Katechese in seinem ersten Apostolischen Schreiben helfen, einen wichtigen Teil dieser Dynamik zu verstehen: „[D]ie Katechese [wird sich] bemühen, diese Kulturen und ihre wesentlichen Elemente kennenzulernen; sie wird deren bezeichnendste Ausdrucksformen erlernen; sie wird ihre eigenen Werte und Reichtümer achten. Auf diese Weise kann sie diesen Kulturen die Erkenntnis des verborgenen Geheimnisses nahe bringen und ihnen helfen, aus ihrer eigenen lebendigen Überlieferung heraus originelle Ausdrucksformen christlichen Lebens, Feierns und Denkens hervorzubringen."[2] In gewisser Weise dreht sich ein beträchtlicher Teil dieser CONCILIUM-Ausgabe über Ozeanien und seine indigenen Theologien genau um diesen Prozess der Inkulturation. Interessant und herausfordernd für die Kirche im Westen und in anderen Teilen der Welt ist dabei, dass es außer den christlichen Gruppierungen in den einst so genannten „Missionsländern" noch andere Glaubensgemeinschaften gibt, die sich einem Prozess verschrieben haben, den

man aus katholischer Perspektive „Inkulturation" nennen würde. Und die anderen tun dies in kulturell „christlich" geprägten Gegenden.[3]

Die deutlichsten Beispiele dafür sind die in jüngerer Zeit in Nordamerika, Europa, Ozeanien (insbesondere in Australien) und zu einem geringeren Teil auch in Lateinamerika und Afrika etablierten buddhistischen Gemeinschaften. Sie bemühen sich gegenwärtig darum, den Kern der buddhistischen Erfahrung in Begriffen auszudrücken, die von den Völkern dieser Regionen verstanden werden können.[4] Diese bislang beispiellose Situation verlangt eine sehr luzide, großzügige und phantasievolle pastorale Antwort auf der Seite der Kirchen in den betreffenden Regionen, auch wenn die Kirchen im Allgemeinen sehr wenig über den Buddhismus wissen - und noch weniger über die Kulturen, innerhalb derer der Buddhismus sich über Jahrhunderte entwickelt hat, bevor er sich in anderen Teilen der Welt - und vor allem im Westen - auszubreiten begann.[5]

Hier beschränken wir uns auf eine knappe Darstellung, wie der Buddhismus in ganz Asien seit gut 2000 Jahren etwas praktiziert hat, das gewisse Analogien zu einigen Aspekten dessen aufweist, was wir Inkulturation nennen. (Gerade weil es sich um einen analogen Prozess handelt, wird der Begriff „Inkulturation" ab hier in Anführungszeichen gesetzt, wenn er in einem buddhistischen Kontext gebraucht wird.) Vor diesem Hintergrund erfolgen dann einige Bemerkungen über das, was heute in Frankreich geschieht, d.h. in einem traditionell katholischen Land, in dem der Buddhismus mit einer Million Gläubiger[6] zu einer der vier Religionen wurde, denen die Regierung gestattete, jeden Sonntagmorgen im nationalen Fernsehprogramm zu erscheinen (die drei anderen sind Christentum, Islam und Judentum).[7]

Das Beispiel der buddhistischen „Inkulturation" kann uns darüber hinaus helfen, nicht nur die positiven Aspekte des Prozesses der Inkulturation klarer zu sehen, sondern auch dessen negative Aspekte, die bislang in der westlichen Kirche weitgehend unbekannt sind. Denn tatsächlich können nur Menschen diese negative Seite der Inkulturation verstehen, wenn sie selbst einer Religion angehören, die nahezu untrennbar ist von der Kultur, in der sie sich über viele Jahrhunderte entwickelt hat (gemeint ist hier das Christentum): Diese Menschen erleben, was es heißt, wenn eine völlig neue religiöse Tradition (der Buddhismus) mitten unter ihnen ankommt - eine Tradition, die alles tut, was ihr möglich ist, um sich in ihrer Kultur einzuführen und um diese Kultur in ihr eigenes Leben aufzunehmen, damit Konvertiten aus ihrer eigenen lebendigen Überlieferung heraus originelle Ausdrucksformen des (buddhistischen) Lebens, Feierns und Denkens hervorbringen können (vgl. die oben zitierten Worte Johannes Pauls II., jetzt angewandt auf das, was Buddhisten logischerweise im Westen tun wollen).

Historische Vorläufer

Der Buddhismus nahm seinen Anfang vor etwa 25 Jahrhunderten im nördlichen Indien. Er wurde natürlich in hohem Maße vom sozio-religiösen Kontext seiner

Zeit und ganz allgemein von der indischen Kultur geprägt. Die Form, die der Buddhismus in seinen ersten Jahrhunderten annahm, ist ziemlich leicht zu erkennen, denn für ihn bestand ja keine Notwendigkeit, sich selbst einer völlig neuen und radikal anderen Kultur anzupassen. Die Sache wurde komplizierter, als spätere buddhistische Missionare die Erfahrung machten, dass der indische Buddhismus als solcher in anderen kulturellen Milieus nicht leicht würde überleben können. So wussten etwa die buddhistischen Missionare, die kurz vor dem Beginn unserer Zeitrechnung nach China kamen, dass sie die buddhistische Erfahrung auf eine Weise ausdrücken mussten, die die Chinesen verstehen konnten. Deshalb experimentierten sie über einen längeren Zeitraum damit, Anleihen bei zahlreichen taoistischen und konfuzianistischen Begriffen zu machen, um die buddhistischen Lehren zu übersetzen. Zudem veränderten sie den buddhistischen „mönchischen" Lebensstil radikal, um ihn mit dem neuen Milieu kompatibel zu machen (z.B. mussten die Klöster Selbstversorger werden, u.a. deshalb, weil die chinesische Haltung gegenüber Bettelmönchen sich von jener in Indien sehr unterschied). Dieser Prozess der „Inkulturation" führte schrittweise zur Herausbildung dessen, was die Fachleute „chinesischen Buddhismus" nennen. Das ist ein Begriff, der in der buddhistischen Literatur den Ausdruck „Buddhismus in China" ersetzt, der verwendet wird, um die Präsenz des Buddhismus im Land vor der „Vollendung"[8] des „Inkulturations"-Prozesses zu bezeichnen. Dieses Szenario wiederholte sich in Japan, wo der Buddhismus in der Mitte des 6. Jahrhunderts eingeführt wurde. Um dem japanischen Volk zu helfen, Buddhas Lehre zu verstehen, musste der Buddhismus sich an die japanische Kultur und vor allem an den Shintoismus, die indigene Religion Japans, anpassen. Wieder können wir sehen, wie sich, dank der „Inkulturation", der „Buddhismus in Japan" schrittweise zu einem „japanischen Buddhismus" entwickelte.[9] Diese Beispiele mögen genügen, uns klarer vor Augen zu führen, was heute in den christlichen Gegenden der Welt geschieht - oder zumindest, was dort sehr wahrscheinlich geschieht.

Dennis Gira, geb. 1943 in Chicago, USA, studierte Philosophie und Theologie, bevor er 1969 nach Japan ging. Er studierte Japanisch und betrieb Ostasienforschung an der Sophia-Universität in Tokio. Seit 1977 lebt er in Frankreich, wo er an der Universität Paris VII für seine Ostasienstudien (mit Schwerpunkt Buddhismus) promoviert wurde und an der Ecole Pratique des Hautes Etudes ein Diplom in Religionswissenschaft erhielt. Von 1985 bis 2007 gab er Kurse über Buddhismus, interreligiösen Dialog und japanische Religionen am Institut catholique, der katholischen Universität von Paris. Über viele Jahre war er stellvertretender Direktor des dortigen Institut de Science et de Théologie des Religions (ISTR). Im Ruhestand unterrichtet er weiter an verschiedenen Universitäten und Seminaren Frankreichs. Veröffentlichungen u.a.: Au-delà de la tolerance: la rencontre des religions (2001); Le Lotus ou la Croix: les raisons d'un choix (2003); Le bouddhisme en cinquante clés (2009). Anschrift: Dennis Gira, 73 ter rue Saint François, 37520 La Riche, Frankreich. E-Mail: dennis.gira@orange.fr.

Bevor wir uns der Situation in Frankreich zuwenden (und in gewissem Ausmaß in anderen traditionell christlichen Ländern), könnte ein Blick auf manche Konsequenzen der „Inkulturation" des Buddhismus in China und Japan hilfreich sein. Dabei sind nicht nur die Konsequenzen für den Buddhismus selbst gemeint,

sondern auch jene für die Religionen, die in diesen Ländern vorherrschten, als die neue Tradition die Szene betrat.

Auf der positiven Seite war der Prozess erfolgreich in der Herausbildung eines „chinesischen Buddhismus" und eines „japanischen Buddhismus", die beide für die Entwicklung des religiösen Bewusstseins dieser zwei Völker eine sehr wichtige Rolle spielten. Jedoch hat sich der Buddhismus in diesem Prozess beträchtlich verändert. Manche würden sagen, dass die Veränderungen erfreulich waren, andere halten sie für schädlich. In jedem Fall führten sie zu so bedeutenden Unterschieden, dass es manchmal schwierig ist zu sagen, worin die Quelle der buddhistischen Einheit bestehen könnte. Deshalb ziehen es einige Fachleute vor, das Wort Buddhismus in den Plural zu setzen.[10]

Derselbe Prozess der „Inkulturation" schuf auch ein gewisses Maß an Verwirrung in den Ländern, die den Buddhismus „empfingen". So wurden beispielsweise dieselben chinesischen oder japanischen Worte verwendet, um grundlegend verschiedene religiöse Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen. Einige sehr wichtige taoistische Begriffe, wie z.B. *Ziran* („Natürlichkeit" oder „Spontaneität"), wurden grundlegend für den Chan- (Zen-) Buddhismus und sogar für den Reines-Land-Buddhismus. In Japan wurden die Shintô-Götter *(Kami)* von den Buddhisten als Avatare der vielen verschiedenen Buddhas betrachtet, die in den Augen mancher einen „buddhistischen Pantheon" bilden; andere hielten sie sogar für Bodhisattvas, die in der Gestalt der *Kami* den Weg für den Buddhismus in Japan bereiteten. In dem Maße, wie all dies dem Buddhismus zu einer Blüte in Kulturen verhalf, die bis dahin nicht vom Taoismus, Konfuzianismus und vom Shintô zu trennen waren, entstand dadurch auch eine sehr reale Feindschaft in den Herzen vieler Taoisten, Konfuzianer und Shintoisten, die ihren kulturellen und religiösen Wurzeln tief verbunden waren. Letztendlich führte dies zu sehr ernsten Verfolgungen in China und zur Zurückweisung des Buddhismus in Japan. In beiden Fällen war das Argument, der Buddhismus sei eine ausländische Religion, die einfach neutralisiert werden musste. Die Shintoisten sahen sich veranlasst, ihre eigene Tradition neu zu durchdenken, damit diese sich besser als die einzig wahre Religion gegen den Buddhismus Japans behaupten konnte. Die Auswirkungen davon und der Nationalismus, der daraus entstand, waren verheerend für Japan und die Welt.

Buddhismus in Frankreich

In Frankreich ist der Buddhismus als eine lebendige Form des Glaubens in vielen Ausprägungen (Zen, tibetischer Buddhismus, Soka Gakkai, die verschiedenen Formen, die die Flüchtlinge aus Südostasien mitbrachten ...) seit den 1960er Jahren präsent. Selbst wenn die Statistiken des Innenministeriums übertrieben sein sollten (sie überraschten die „Union Bouddhiste de France", einen Zusammenschluss der Mehrheit aller buddhistischen Vereinigungen des Landes), spiegeln sie dennoch die Tatsache wider, dass der Buddhismus definitiv in Frankreich Wurzeln geschlagen hat. Und es gibt keinen Grund zur Annahme, dass die

französischen Buddhisten weniger willens seien, den Zugang zum Buddhismus für ihre Zeitgenossen zu erleichtern, als es die Buddhisten in China und Japan in der Vergangenheit waren. Am liebsten sähen sie es, wenn aus dem „Buddhismus in Frankreich", der noch eng mit dem japanischen, tibetischen, vietnamesischen ... Brauchtum und Denken verbunden ist, ein authentischer „französischer Buddhismus" würde. Und wenn die Buddhisten in China und Japan oftmals konfuzianistische, taoistische und Shintô-Begriffe verwendeten, werden die französischen Buddhisten logischerweise eine Reihe von Ausdrücken verwenden, die Teil des „christlichen" Vokabulars sind, um in ihrem Land denselben Wandel zuwege zu bringen.[11]

Deshalb machen viele französische Buddhisten in Frankreich geltend, dass Jesus Christus ein Bodhisattva sei (ein zur Erleuchtung bestimmtes Wesen). Das sollte niemanden überraschen, denn er offenbarte die Tugenden eines Bodhisattvas sein ganzes Leben hindurch. Und das ist natürlich auch der Grund, warum einer der bekanntesten buddhistischen Meister in Frankreich eine Ikone von Jesus Christus in seinem Tempel aufgestellt hat, gleich neben einem Bildnis von Buddha. Es ist verständlich, dass viele Christen, die davon hören, perplex sind - so wie es viele Japaner waren, als sie lernten, dass ihre *Kami* Bodhisattvas seien (was genau der buddhistischen Weltanschauung entsprach). Die französischen Entsprechungen zu Liebe, Glaube, Vergebung, Hoffnung, dem Göttlichen, dem Bösen[12], Priester, Weihe, Mönch, Gebet, Offenbarung, Gelübde, Heilige ... - die Liste würde sehr lang sein - sind allesamt Wörter, die Buddhisten in Frankreich verwenden, um den einen oder anderen Aspekt der buddhistischen Erfahrung zum Ausdruck zu bringen. Aber was sie bezeichnen, kann sich etwas oder sehr von dem unterscheiden, was dieselben Worte in einem christlichen Kontext bedeuten. Auch das schafft Verwirrung, nicht nur für die Christen, sondern auch für die französischen Buddhisten, die ja oft auch einmal - und sei es nur für kurze Zeit - christlichen Religionsunterricht erhalten haben. Selbst jene, die nie christlich unterwiesen wurden, können durcheinander geraten, denn die erste Definition der geannten Wörter, die man in französischen Wörterbüchern findet, liegt näher bei ihrer „christlichen Bedeutung" als bei ihrer „buddhistischen Bedeutung".

Eine pastorale Reflexion

Wie sollte die pastorale Antwort der Kirche auf die oben beschriebene Situation aussehen? Zuallererst sollte die Kirche alles tun, um die Fallstricke zu vermeiden, die in asiatischen Ländern wie China und Japan zu Spannungen führten zwischen den Buddhisten und den eng mit der Kultur verknüpften Religionen. Das bedeutet, es muss alles Anwendung finden, was die Kirche seit dem Konzil über den interreligiösen Dialog gesagt hat, und es muss Zeit und Energie in die sehr schwierige Arbeit investiert werden, zu unterscheiden, wo die „Samen des Wortes" im Buddhismus zu finden sind und wo der Heilige Geist gegenwärtig und

aktiv war und ist.[13] Es bedeutet auch, Buddhisten mit einem tiefen Respekt willkommen zu heißen und anzuerkennen, dass sie uns etwas zu sagen haben über das Mysterium, das sich an der Quelle allen Lebens befindet, und natürlich mit ihnen zu teilen, was unser Glaube über dasselbe Mysterium sagt, aber in einer Sprache, die sie verstehen können. Dieses Willkommen-Heißen sollte auch die Bereitschaft enthalten, Buddhisten zu helfen, ihre innere Erfahrung mit adäquaten Worten auszudrücken[14], und dazu gehört auch die Ausbildung von Fachleuten für Buddhismus und Theologie, die dem systematisch und intelligent nachgehen können. Diese Arbeit ist grundlegend, denn weder Christen noch Buddhisten haben etwas von der Unklarheit der Begriffe, die sie verwenden, wenn sie darüber reden, was in ihren jeweiligen Traditionen fundamental ist. Die Kirche sollte so demütig sein zu erkennen, dass niemand ein Monopol auf religiöses Vokabular beanspruchen kann. Und Theologinnen und Theologen sollten in der Lage sein, zu sehen und zu erläutern, was in diesen Begriffen analog ist und was unterschiedlich (und oft radikal unterschiedlich) bleibt.

Derselbe Prozess könnte auch den Christen helfen, ihr eigenes Vokabular neu zu durchdenken. Dafür könnte der direkte Kontakt mit Buddhisten eine große Hilfe sein. Westliche Buddhisten sind gemeinhin nicht beladen mit Jahrhunderten von Übergepäck (anders als Buddhisten in buddhistischen Ländern!), das so oft selbst die entschlossensten Gläubigen auf ihrer spirituellen Reise nicht vorankommen lässt. Das Nachdenken über die „Inkulturation" des Buddhismus im Westen könnte auch westliche Christen zu der Einsicht führen, dass sie dasselbe in ihren eigenen Ländern tun sollten, wo das christliche Vokabular nicht mehr wirklich vermittelt, was das Evangelium in seinem Kern ausmacht.

Schließlich sollten missionierende christliche Kirchen des Westens - gerade aufgrund ihrer Erfahrung mit dem sich in ihren Ländern „inkulturierenden" Buddhismus - darüber nachdenken, wie die Inkulturation des Evangeliums z.B. in buddhistischen Ländern vonstatten geht. Tun wir das Nötige, um dort Verwirrung zu vermeiden? Respektieren wir das Vokabular der Religionen, die in diesen Ländern bereits präsent sind? Suchen wir den Rat von „Theologen" und religiösen Führungsgestalten, die uns in diesem Prozess möglicherweise helfen könnten?

Die Fragen, die die buddhistische „Inkulturation" in traditionell christlichen Regionen aufwirft, sind gewaltig und komplex. Es ist zu hoffen, dass sie die Leserinnen und Leser des *Theologischen Forums* von CONCILIUM anregen, über die Implikationen für die Verkündung des Evangeliums heute und über eine Pastoraltheologie, die wahrhaft offen für den Dialog ist, intensiv nachzudenken.

[1] Johannes Paul II., Enzyklika *Slavorum apostoli*, 2. Juni 1985, Nr. 21.

[2] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Catechesi tradendae*, 16. Oktober 1979, Nr. 53.

[3] Die komplexe und sehr alte Beziehung zwischen dem Islam und dem Christentum kann in diesem Artikel nicht betrachtet werden.

[4] Das *World Buddhist Directory* informiert über die verschiedenen Tempel und Zentren in allen Ländern der Welt; siehe im Internet unter www.buddhanet.net.

[5] In *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* analysiert Henri de Lubac die Geschichte der

Begegnungen zwischen dem Buddhismus und der westlichen Kultur von der ersten Erwähnung in der Antike bis ins 20. Jahrhundert (Henri de Lubac, *Oeuvres Complètes*, Bd. XXII, Paris 2000 [Erstausgabe 1952]). Vgl. auch Stephen Batchelor, *The Awakening of the West: the Encounter of Buddhism and Western Culture*, London 1994.

[6] Nach Angaben des französischen Innenministeriums von 2009.

[7] *Sagesses bouddhistes* (früher unter dem Titel *Voix bouddhistes*) erscheint wöchentlich seit 1997. Herausgeber ist die „Union bouddhiste de France", ein Zusammenschluss der Mehrheit aller buddhistischen Vereinigungen des Landes.

[8] In der Realität ist Inkulturation ein fortlaufender Prozess, denn jede Kultur entwickelt sich unaufhörlich weiter. Es ist zu hoffen, dass der kürzlich eingerichtete Päpstliche Rat zur Förderung der Neuevangelisierung sich dieser Realität stellt und allen Katholiken hilft, über ihre Art der Verkündigung des Evangeliums in einer sich verändernden Welt neu nachzudenken.

[9] Im vorliegenden Essay beschränken wir uns auf Überlegungen zur buddhistischen „Inkulturation" in China und in Japan. Ein ähnlicher Prozess fand in Tibet statt sowie in den meisten anderen asiatischen Ländern, in denen der Buddhismus zu einer beherrschenden Kraft wurde.

[10] Aufgrund dieser Frage kam es zu Büchern wie: Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris 2000; Dalai Lama/Sheng-yen, *Au Coeur de l'éveil, dialogue sur les bouddhismes tibétain et chinois*, Paris 2006; sowie etwas zurückhaltender: Paul Magnin, *Bouddhisme, unité et diversité: Expériences de libération*, Paris 2003.

[11] Man sollte nicht übersehen, dass Buddhisten im „Inkulturations"-Prozess auch Begriffe aus anderen Quellen nutzen: aus der Psychologie (insbesondere der Psychoanalyse) und der Philosophie des Westens, aus den Naturwissenschaften usw. - und mit ähnlichen Ergebnissen.

[12] Um eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie komplex dieses Problem sein kann, wäre eine detaillierte Analyse des Gebrauchs eines jeden dieser Begriffe nötig. Vgl. den CONCILIUM-Artikel über die Bedeutung des Ausdrucks „das Böse" im buddhistischen Kontext: Dennis Gira, *Die Frage nach dem „Bösen" - ein buddhistischer Ansatz*, in: CONCILIUM 45 (2009/1), 94-101.

[13] Vgl. vor allem Johannes Pauls II. Enzyklika *Redemptoris missio*, 7. Dezember 1990, 28: „Der Geist zeigt sich in besonderer Weise in der Kirche und in ihren Mitgliedern; jedoch ist seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit. Das Zweite Vatikanische Konzil erinnert an das Wirken des Geistes im Herzen jedes Menschen, durch ‚die Samen des Wortes', auch durch religiöse Anregungen, durch Anstrengungen allen menschlichen Handelns, sofern es auf die Wahrheit, auf das Gute, auf Gott ausgerichtet ist.

Der Geist gibt dem Menschen ‚Licht und Kraft, um auf seine höchste Berufung zu antworten'; durch den Geist ‚kann der Mensch im Glauben zum Betrachten und Verkosten des Geheimnisses des Göttlichen Heilsplanes gelangen'; überdies ‚müssen wir annehmen, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit bietet, mit dem Ostergeheimnis in Berührung zu kommen in einer Weise, die nur Gott kennt'; in jedem Fall weiß die Kirche, ‚dass der Mensch, vom Geist Gottes angespornt, vom Problem der Religion nicht völlig unberührt bleiben' und ‚dass er immer den Wunsch haben wird, wenigstens in Umrissen zu erkennen, was der Sinn seines Lebens, seines Tuns, seines Todes sei'. Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt.

Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen. Der Geist steht ebenso am Ursprung edler Ideale und guter Initiativen der Menschheit auf deren Wege: ‚In wunderbarer Vorsehung lenkt er den Weg der Zeiten und erneuert er das Gesicht der Erde'."

[14] Solche Arbeit wird bereits im Forschungszentrum für zeitgenössischen Buddhismus am Institut catholique in Paris (mit christlichen und buddhistischen Professoren) geleistet.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

In memoriam Raimon Panikkar (1918–2010)

Xabier Pikaza

Aufgrund seines Lebenslaufes, seines Denkens und seines Einflusses ist Raimon Panikkar Alemany († 26. 8. 2010) einer der bedeutendsten katholischen Denker der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

I. Lebenslauf

Er wurde in Barcelona (Katalonien, Spanien) geboren. Sein Vater war Hindu, seine Mutter Katholikin. Er war ein Mann der Wissenschaft (Doktor der Chemie mit einer Arbeit über die Ontonomie der Wissenschaft) und schrieb über den wissenschaftlichen Indeterminismus (*El indeterminismo científico,* Madrid 1945) und den Begriff der Natur (*El concepto de la naturaleza,* Madrid 1951). Er promovierte auch in Philosophie, mit einer Arbeit über Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie des Gefühls (*Jacobi y la filosofía del sentimiento,* Buenos Aires 1948). Zu dieser Zeit trat er der Priestergemeinschaft (heute Personalprälatur) Opus Dei bei, wurde zum Priester geweiht und entfaltete eine intensive pastorale Tätigkeit im Dienst des kulturellen und gesellschaftlichen Wiedererstarkens des Christentums von traditionellen katholischen Grundsätzen her. Er war einer der Impulsgeber einer kirchlichen Erneuerung im organischen Sinne, im Dialog mit den strukturellen Werten der Kirche.

Doch er reiste nach Indien (1955), und die Begegnung mit Indiens Religion und Kultur ließ ihn andere kulturelle und religiöse Dimensionen entdecken, die es ihm ermöglichten, seine Sichtweise des Christentums neu zu entwerfen. Er promovierte in Theologie mit einer Arbeit zum Thema *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Mainz 1986), während er weiterhin eine Reihe von Büchern schrieb, die traditionell anmuten, wie etwa *Patriotismo y cristiandad* (Madrid 1961), *Humanismo y cruz* (Madrid 1963), *Religión y religiones* (Madrid 1963). Doch seine

eigene Art und Weise, das Evangelium und den Sinn der Religionen zu verstehen, die sich in Büchern niederschlug wie etwa *Maya e Apocalisse. L'incontro dell' induismo e del cristianesimo* (Rom 1966) und *Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit* (München 1992) bewog ihn dazu, das Opus Dei zu verlassen und als katholischer Priester einer Diözese des syro-malabarischen Ritus beizutreten. Ihr gehörte er bis zu seinem Tod an.

Von da an (1971 bis 1973) war er Professor am Fachbereich Religion der Universität Santa Barbara (Kalifornien), wo er eine intensive Lehrtätigkeit im Dienst des Kennenlernens und der Begegnung der Religionen entfaltete. Aus dieser Perspektive überarbeitete er sein früheres Werk (*Der unbekannte Christus im Hinduismus, Das Schweigen Gottes* ...) und verfasste neue Bücher, die gewöhnlich aus bereits vorher publizierten Zeitschriftenartikeln zusammengestellt wurden: *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung,* München 1993; *The Vedic Experience,* Berkeley 1977; *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen,* München 1990; *Rückkehr zum Mythos,* Frankfurt am Main 1985.

Nach seinem Jubiläum als Universitätsprofessor, ab 1983, ließ sich Panikkar in Tavertet (Osna), einem kleinen Dorf in Katalanien nieder, wo er im Kontakt mit der Erde wie ein Mönch lebte, um den Ursprung zu entdecken und den Kreislauf seines Lebens zu vollenden. Seine neuen, in katalanisch und spanisch verfassten Werke entstanden aus diesem Kontext heraus, wie zum Beispiel: *Elogio de la sencillez* („Lob der Einfachheit") und *La nueva inocencia* („Die neue Unschuld"), Estella 1993. Darin befasst er sich mit der universalen Gestalt des Mönchs (vgl. auf Deutsch auch: *Den Mönch in sich entdecken,* München 1990; d. Übers.) und bietet ein treffsicheres Urteil über die religiöse Erfahrung an. So wird er zu einem der wichtigsten Gewährsleute für den kulturellen Dialog mit der Moderne.

II. Denken

Zu Beginn war er eine der Säulen des Opus Dei und arbeitete mit dem heiligen Josemaría Escrivá zusammen. Doch sein eigener innerer Entwicklungsprozess, seine wissenschaftlich-philosophischen Wurzeln und sein Kontakt mit der Welt (insbesondere mit den Religionen Indiens) führten dazu, dass er seine Sichtweise änderte, ohne die Grundrichtung der Treue zum ursprünglich christlichen Denken aus den Augen zu verlieren. Auf diese Weise war er sehr traditionell und gleichzeitig sehr modern. In diesem Sinne wurde er zum bedeutendsten katholischen Theologen des inter- und intrareligiösen Dialogs - nicht, was die Theorie betrifft, wie andere Experten, z.B. Jacques Dupuis und Paul Knitter, sondern im Sinne der lebendigen Praxis und Erfahrung. In diesem Zusammenhang ist seine Sichtweise Gottes von besonderer Bedeutung.

Auf diesem Gebiet haben viele frühere Arbeiten katholischer Theologen eine - möglicherweise verbesserte - Wiederholung der mittelalterlichen Thesen geboten, angereichert durch gelehrte Anwendungen der hegelianischen Philosophie

oder durch historische und wissenssoziologische Studien. Die Thesen Panikkars jedoch setzten auf diesem Feld einen radikalen Wandel voraus. Das betraf seine Art, Gott (die Trinität) aus einer „kosmotheandrischen" Perspektive heraus neu zu thematisieren, die Kosmos, Gott und den Menschen auf einer Linie miteinander verbindet. Man kann dies mit der Perspektive Karl Rahners vergleichen, der die Identität von ökonomischer und immanenter Trinität behauptete, doch Panikkar fasst Einheit und Unterschiedenheit von Welt, Gott und Mensch präziser (vgl. auf Deutsch: *Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit,* Petersberg 1999; d. Übers).

Panikkar nimmt eine grundlegende Denktradition innerhalb der Kirche wieder auf, wie sie vor allem die Alexandriner von Origenes bis Kyrill von Alexandrien formuliert haben. Sie verbanden den kosmischen *Logos* (Welt) mit dem menschlichen und göttlichen (in Christus). Der Denkansatz Panikkars stellt keineswegs eine simple Wiederholung der Alexandriner (und anderer, byzantinischer und lateinischer Theologen aus späterer Zeit) dar, doch er reiht sich in diese Linie ein. Deshalb verortet er sich, obwohl sein Denken sehr neuartig ist, innerhalb einer guten christlichen Tradition, indem er den griechischen Logos mit dem der östlichen Religionen (und des Islam) verbindet.

Diese triadische (kosmotheandrische) Formel arbeitet - auf einer universalen Ebene in religiöser Vertiefung - die drei Momente der klassischen Ontologie heraus (Welt, Gott, Mensch). Allerdings müsste man von kosmotheanthropischer Formel reden, um besser deutlich zu machen, dass es um den Menschen geht, denn das „andrisch" könnte sich auf das männliche Geschlecht beschränken (griech: *ánthropos* = der Mensch; hingegen griech: *anér/andrós* = der Mann; d. Übers.). Aus dieser Perspektive kehrt die Trinität, die im Bereich der Theologie und der christlichen Erfahrung vernachlässigt worden zu sein scheint, ins Zentrum zurück - nicht als Ausdruck einer Realität, die „drei" oder „zwei" (Gott und die Welt) umfasst, denn die Trinität ist keine Zahl, sondern Tiefe und Entfaltung des Reichtums der Wirklichkeit, die eine lebendige Beziehung darstellt. Panikkar hat auf diese Weise in der besten Tradition der *Advaita* (der Nicht-Dualität) eine Art Dualismus zu überwinden versucht, wodurch er einen Weg des Dialogs zwischen christlicher und hinduistischer (und buddhistischer, wenn auch in anderer Hinsicht) Erfahrung erschlossen hat.

III. Ein Weg

Panikkar kann in der Perspektive des intrareligiösen Dialogs neue Tore für das Denken und die Erfahrung Gottes aufstoßen. Sicherlich ist ein interreligiöser Dialog nötig (wie er selbst durch seine Mitarbeit an den Forschungen und in der Begegnung des Parlaments der Religionen in Barcelona im Jahr 2004 demonstriert hat). Doch in seiner Sichtweise muss der echte Dialog ein intrareligiöser sein, das heißt kein Dialog der Religionen als äußerer „Systeme" des Heiligen, sondern ein Dialog der Gläubigen in der Weise, dass ein jeder in seinem Inneren

den Reichtum, die Komplementarität und radikale Einheit der verschiedenen religiösen Erfahrungen entdeckt und neu erstehen lässt.

Das heißt, dass wir Christen sein können (müssen), während wir gleichzeitig Juden und Muslime, Buddhisten und Taoisten sind ... denn in unserem tiefsten Inneren tragen wir das Erbe der Religionen, die wir gelebt haben und die wir leben wollen. Wir können nur dann bessere Christen werden, wenn wir gleichzeitig von Herzen Buddhisten und Muslime sind ..., in einem inneren Dialog, der die Unterschiede der Religionen respektiert, ohne sie gewaltsam einebnen zu wollen, sondern es ihnen vielmehr selber überlässt, sich im wechselseitigen Kontakt zu läutern. Dabei handelt es sich nicht um einen wohlfeilen Synkretismus, in dem alles auf dasselbe hinausliefe, sondern um eine radikale Treue zur eigenen Tradition (ob nun christlich, hinduistisch oder buddhistisch, um nur diese drei Beispiele anzuführen), doch im inneren Gespräch mit den jeweils anderen. In dieser Perspektive hat Panikkar einen Weg begonnen, der weiter offen steht, und auf dem noch einige Fragen offen sind, denen man sich radikal stellen muss.

1. Der intrareligiöse Dialog hat sich in Form eines interpersonalen Dialogs auszudrücken, welcher die rein horizontalen Dimensionen des Lebens umfasst, sie jedoch auch transzendiert. Sicher ist Gott (und der Kosmos) nicht einfach ein Spiegelbild der zwischenmenschlichen Beziehungen, in ihm (und im Kosmos) gibt es Züge, die über eine in sich selbst verschlossene „anthropische" Ebene hinausgehen. Doch Gott und der Kosmos haben für uns einen anthropischen Wesenszug, der in der Tiefe eines jeden menschlichen Lebens und in der tatsächlichen Gemeinschaft der Menschen seinen Ausdruck findet, auf einer Linie, die die Christen mit der Trinität in Verbindung bringen.

2. Man muss das Thema der historischen Kreativität wieder aufgreifen. Nicht alle Religionen thematisieren dies mit der gleichen Intensität, doch sehr wohl das Christentum, und zwar in theoretischer wie praktischer Gestalt. Gott, Welt und Mensch sind in einen Prozess hineingenommen, in dem wir - hinsichtlich gesellschaftlicher Wechselwirkungen und des kosmischen Einflusses (Ökologie) - sowohl Handelnde als auch passiv Erleidende sind. Panikkar hat stets für eine innere (mentale) und eine äußere (kosmische) Ökologie plädiert, doch möglicherweise hat er nicht alle Aspekte dieses Themas ausgearbeitet.

Xavier Pikaza Ibarrondo, geb. 1941 in Orozco, Biskaya, studierte in Salamanca, Rom, Hamburg und Bonn und unterrichtete von 1975–1984 Theologie in Salamanca und an verschiedenen Orten Amerikas. Von 1989–2003 war er Lehrstuhlinhaber für Dogmatische Theologie an der Päpstlichen Universität von Salamanca. Im Ruhestand forscht er auf dem Gebiet der Religionswissenschaft. Veröffentlichungen u.a.: Sistema, libertad, Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento (2001); Amor de hombre, Dios enamorado: San Juan de la Cruz. Una alternativa (2004); Diccionario de pensadores cristianos (2010). Blog: http://blogs.periodistadigita.com/xpikaza.php. Anschrift: Los Poetas 14, 37340 San Morales (Salamanca), Spanien. E-Mail: pikazena@telefonica.net.

3. Aus der christlichen Perspektive muss man die Einheit von theo-kosmischem Christus *(Logos)* und dem Menschen Jesus klar herausstellen, dessen Geschichte die Evangelien im Kontext der konfliktiven historischen und sozialen Beziehungen seiner Zeit erzählt haben. Dies ist das Thema der geschichtlichen Inkarnation

des kosmisch-göttlichen *Logos* und seiner radikalen Identifikation mit Jesus in einer Welt, die nicht ein für allemal gemacht ist, sondern die im Werden begriffen ist. Ich meine, dass Panikkar dieses Thema nicht zu einer Lösung geführt hat, aber er hat es auf klare, konsequente Weise formuliert.

Bibliografie

Die Gesammelten Werke Panikkars werden auf Italienisch (Jaca Book, Mailand) und Katalanisch (Vivarium, Taveret-Barcelona) veröffentlicht. Vgl. http://www.raimon-panikkar.org/. Für eine Gesamtdarstellung vgl. Victorino Pérez Prieto, *Dios, Hombre y Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar* (Herder, Barcelona 2008). (Auf Deutsch vgl. neben den im Beitrag erwähnten deutschen Ausgaben von Werken Panikkars folgenden Gesprächsband, der die vielfältigen Aspekte von Panikkars Denken thematisiert: Raimon Panikkar, *Das Abenteuer Wirklichkeit. Gespräche über die geistige Transformation, geführt mit Constantin von Barloween und Axel Matthes,* München 2000; d. Übers.)

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

Ozeanien: Geschichte und Mission

Hermann Mückler / Norbert Ortmayr / Harald Werber: Ozeanien. 18. bis 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft, Wien: Promedia 2008, 304 S., € 24,90

Hermann Mückler: Mission in Ozeanien (Kulturgeschichte Ozeaniens Bd. 2), Wien: Facultas 2010, 328 S., € 19,40

Dass Ozeanien hierzulande zumeist *terra incognita* ist und kaum je als eigenständiger Kontinent angesehen wird, wird man als „Rückseite" der Kolonialgeschichte anzusprechen haben, die nur die eigene Kultur als wirkliche Kultur und nur die eigene Religion als wahre Religion wahrzunehmen in der Lage war - mit Auswirkungen für die Selbst- und Weltwahrnehmung bis in Europas Gegenwart hinein. Dementsprechend ist es folgerichtig, dass die Herausgeber Hermann Mückler, Norbert Ortmayr und Harald Werber ihren Sammelband *Ozeanien* nicht als Handbuch der ethnischen, linguistischen und kulturellen Vielfalt Ozeaniens angelegt haben, sondern als im Wesentlichen geschichtlich orientiertes Werk. Die Kolonialgeschichte muss aufgearbeitet werden, ihre Rückseite muss nach vorne geholt werden, wenn die Blindheiten aus der Zeit des Kolonialismus aufgebrochen werden sollen. Die Historiker, Kultur- und Sozialanthropologen, Sprach- und Politikwissenschaftler, die Beiträge zu diesem Band verfasst haben, tun dies von ihren jeweiligen Forschungsschwerpunkten aus, aber immer mit Blick auf die Entwicklungen und Veränderungen Ozeaniens in den zurückliegenden zwei bis drei Jahrhunderten. So entsteht von Beitrag zu Beitrag ein immer tiefenschärferes Bild der Phasen der Kolonialisierung und Entkolonialiserung bis hin zur Gegenwart, in der die Entkolonialisierung als abgeschlossen gesehen werden kann und sich neue Fragestellungen und Konflikte ergeben.

Die Einsichten, die die einzelnen Beiträge zur Christianisierung, zur Wirtschaftsentwicklung, zum Handel mit Arbeitskräften, zu den Veränderungen im Familien-

und Sozialgefüge und zur Herausbildung neuer unabhängiger Staaten (um nur einige zu nennen) bieten, sind dabei nie bloßes Spezialwissen über eine klar umgrenzte Weltregion. Das ist das Faszinierende an den durchweg lesenswerten Beiträgen dieses Bandes: Sensibilisiert für Ozeanien fällt der Blick zurück auf eine konstitutive Epoche für die gesamte gegenwärtige Welt und lässt ihre Denkformen und -grenzen offen zutage treten. Herausragendes Beispiel dafür ist der Aufsatz Hermann Mücklers über den „Mythos Südsee", der den komplexen und manchmal paradoxen Wechselbeziehungen zwischen den europäischen Klischeevorstellungen von „Südseeparadiesen" und „edlen Wilden" und der ozeanischen Wirklichkeit nachgeht. Ob die Wirklichkeit, die mehr vom Ansteigen der Meerespiegel als von „Traumstränden" bestimmt ist, eine Chance hat, das Handlungsgewissen der Menschen in den Industrienationen zu informieren, ist noch nicht ausgemacht.

Ähnliches gilt von der Monographie *Mission in Ozeanien*, die Hermann Mückler, Professor für Ethnologie in Wien, als Band 2 eines auf vier Bände angelegten „Kompendiums zur Kulturgeschichte Ozeaniens" vorgelegt hat. Er zeichnet nicht nur die Geschichte der christlichen Missionierung Ozeaniens von den Anfängen bis in die Gegenwart hinein präzise nach, sondern tut dies mit einem scharfen Bewusstsein für die vielfach verflochtenen und nicht auf einen pauschalen Nenner zu bringenden Beziehungen zwischen Mission, Ethnologie und den Kolonialmächten. Die Rollenverteilung, dass die Missionare zu den Einheimischen redeten, während die Ethnologen ihnen dagegen zuhörten, war in der Realität nicht so eindeutig. Immer wieder nutzten Ethnologen die Missionsstationen als Ausgangsbasis für ihre Feldforschungen, bauten also auf die Infrastruktur und Sprachkenntnisse der Missionare auf, und gelegentlich entdeckten die Missionare selbst ihr Interesse an kulturanthropologischen Forschungen, die nicht immer von der Überheblichkeit des kolonialistischen Blicks bestimmt waren. Anders als zahlreiche Publikationen der 1970er und -80er Jahre, die die missionarischen Aktivitäten häufig insgesamt kritisch beleuchteten, gelingt es Mückler, völlig unaufgeregt und mit reichem Detailwissen ein Bild der Mission in Ozeanien zu entwerfen, das Leistungen und Scheitern, Schrecknisse und Verbrechen nebeneinander stellt, ohne die Befunde gemäß einer vorgefassten Position zu glätten. Mückler leugnet nicht, dass die Herrschaftsinteressen der Koloialherren und die Bekehrungsbemühungen der Missionsbrüder und -schwestern oftmals eine zerstörerische und menschenfeindliche Allianz eingingen - aber das ist eben nicht das ganze Bild. Es gab nicht nur die staatlich unterstützte Unterdrückung einheimischer Kulte und die Durchsetzung eines christlichen Religionsmonopols; es gab auch überraschende „Selbst-Christianisierungen" und Bildung autochthoner Kirchen; es gab auch Gegenbewegungen und die Entdeckung von Kräften zur Selbstbehauptung unter den Einheimischen.

Wo derart die pauschale Zuweisung von Opfer- und Täterrollen durchbrochen wird, ist die Sache zugleich von höchstem Interesse für die gegenwärtige theologische Diskussion über Sinn und Unsinn der christlichen Mission (siehe dazu Heft 1/2011 von CONCILIUM im kommenden Jahr). Denn wenn es nicht mehr

um ein grundsätzliches Ja oder Nein zur Mission geht, sondern um das konkrete Wie, dann werden Einzelgeschichten interessant. Nicht alle Missionare waren Handlanger kolonialistischer Schergen; manche ließen sich auch - befreiungstheologisch gesprochen - „von den Armen evangelisieren" und wurden zu entschlossenen Verteidigern der Einheimischen gegen kolonialistische Übergriffe. Die Frage, *welches* Evangelium gepredigt und gelebt wird, *welche* Theologie das Handeln bestimmt, bekommt hier neues Gewicht. Dass Mückler seinem Buch einen lexikalischen Teil mit über 800 Kurzbiographien der wichtigsten ozeanischen Missionare beigegeben hat, könnte sich in dieser Hinsicht als ein Schatz erweisen, aus dem noch zahlreiche theologische Perlen zu heben sind.

Norbert Reck

Empowerment: Eine Perspektive aus West-Timor

Mery Kolimon, A Theology of Empowerment. Reflections from a West Timorese Feminist Perspective, Berlin/Wien: LIT 2008, 312 S., € 29,90.

Empowerment ist in den vergangenen 50 Jahren zu einem zentralen Terminus avanciert, der vor allem aus der (feministischen) entwicklungspolitischen, aber auch aus anderen Feldern der sozialen Arbeit nicht mehr wegzudenken ist. Entsprechend ist er auch in der feministischen Theologie, der Praktischen Theologie, den Caritaswissenschaften und der Sozialethik zu finden - und zwar sowohl als praktischer als auch als programmatischer Begriff, der jedweden Paternalismus beeinspruchen möchte.

Mery Kolimon hat nun eine systematisch-theologische Begründung des Begriffs *empowerment* vorgelegt. Sie tut dies aus einer feministischen, kontextuellen - d.h. in ihrem Fall west-timoresischen -, befreiungstheologischen und biblischen Perspektive.

Knotenpunkt ihrer theologischen Reflexion von *empowerment* ist das Thema Heilung. Kolimon beschreibt Heilung als einen von der Verletzlichkeit des Menschen ausgehenden Akt des *empowerment,* dem eine universale Komponente innewohnt, insofern er - in unterschiedlichen Formen - weltweit praktiziert wird. So schlägt sie über das Thema Heilung denn auch eine Brücke zwischen Jesus und seiner Zeit und der Volksgruppe der Meto im heutigen Westtimor (Indonesien).

Kolimon interpretiert Jesu Heilen im Kontext seiner Botschaft vom Reich Gottes: Jesus behandelt nicht einzelne organische Dysfunktionen *(curing),* vielmehr wendet er sich in seinem Heilungs-Handeln *(healing)* den Ohnmächtigen zu - Men-

schen, die aus der sozialen Gemeinschaft ausgeschlossen sind. In der symbolischen Ordnung zur Zeit Jesu war Krankheit mit in Sünde gründender Unreinheit assoziiert. Wenn sich Jesus den Kranken zuwendet, stellt das eine Gefahr für die soziale Ordnung jener Zeit dar und irritiert die Mächtigen. Der Heiler Jesus gibt den Armen, Kranken, Ausgeschlossenen und Ohnmächtigen ihre Menschenwürde zurück. So kann der Stumme wieder für sich selbst sprechen, der blinde Bettler und die blutflüssige Frau werden in ihrem Mut und in ihrem Glauben bestärkt.

Auch traditionelle Heilpraktiken der west-timoresischen Volksgruppe der Meto sind nicht im naturwissenschaftlich-medizinischen Paradigma des Behandelns sondern - als integrativer Bestandteil der vorchristlichen Religion der Meto - im soziokulturellen Paradigma des Heilens angesiedelt. Auch wenn das indonesische Regime unter Suharto versucht hatte, im Zuge der „antikommunistischen Bewegung" von 1965 traditionelle Heilpraktiken auszurotten - sie stellen bis heute eine Alternative für diejenigen dar, die aus dem System der westlichen Schulmedizin ausgeschlossen sind. Krankheit ist für die Meto kein rein physisches Problem, sie wurzelt vielmehr in der Vernachlässigung der Geister und der Ahnen, in Verfehlungen der Erde gegenüber, in Missgunst gegenüber anderen Menschen oder in respektlosem Verhalten Nahrungsmitteln gegenüber. HeilerInnen helfen, durch verschiedene Rituale die Kranken mit den Ahnen, der Natur und der Gemeinschaft wieder zu versöhnen. Sie haben Anteil an der göttlichen Macht und lassen ihre Patienten an dieser Macht teilhaben. So werden negative Emotionen transformiert und Lebenskräfte wieder erschlossen.

Sowohl bei Jesus als auch bei den Meto setzt Heilung beim Individuum an, ist aber kein individualistischer Ansatz. Es geht um soziale Beziehungen - Beziehungen, die immer auch geprägt sind von konkreten Machtverhältnissen. Diese Machtverhältnisse bringt Mery Kolimon ins Spiel, indem sie die Machtverteilung sowohl zur Zeit Jesu als auch in Westtimor von der Kolonialisierung durch die Niederländer bis heute analysiert. So identifiziert sie die Machtlosen in den jeweiligen Kontexten - und damit jene Menschen und Gruppen, bei denen *empowerment* ansetzt. Denn bei *empowerment* geht es wesentlich um die Verteilung von Macht. Der/die einzelne soll zu Autonomie ermächtigt, in seiner/ihrer Würde, Selbstwert und Fähigkeiten gefördert werden. So verändert *empowerment* auch Beziehungen und greift in Fragen der sozialen Gerechtigkeit und der Menschenrechte aus.

Es ist ein spannender Ansatz, den Mery Kolimon vorlegt. In der Umsetzung ist er leider ein wenig hölzern geraten. Das Buch beginnt mit einer eher spröden 30-seitigen Rundumschau zum Begriff *empowerment*. Im zweiten Teil folgen Ausführungen zu „Jesus und *empowerment* in der christlichen Tradition" mit einigen m.E. verzichtbaren, weil in der gebotenen Kürze oberflächlichen Nebenästen (z.B. ein Unterkapitel zu *empowerment* in den neutestamentlichen Parabeln oder zu Christologie und *empowerment* in Befreiungstheologien). Erst auf Seite 137 kommt die Autorin zu Westtimor. Für diesen Teil hat Kolimon 65 (!) Interviews mit HeilerInnen und PatientInnen gemacht. Leider kommen deren

Aussagen nur als illustrative Zitate zu Beginn von Unterkapiteln vor. Ein Epilog fasst die Ergebnisse schließlich zusammen. Aufbau der Arbeit - eine Promotion am Lehrstuhl für Interkulturelle Theologie an der Protestantisch-Theologischen Universität, Kampen/Niederlande - und sprachliche Gestaltung machen das Buch zu einem eher trockenen Lesevergnügen. Aber wie gesagt: Der Ansatz ist inspiriert, interessant und theologisch konsequent. Ein gutes Stück Befreiungstheologie im 21. Jahrhundert.

Maria Katharina Moser

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 46. Jahrgang / Dezember 2010 · Heft 5

WISSENSCHAFTLICHES KOMITEE

Gregory Baum, Montreal/QC., Kanada
José Oscar Beozzo, São Paulo/SP, Brasilien
Wim Beuken, Louvain, Belgien
Leonardo Boff, Petrópolis, Brasilien
John Coleman, Los Angeles/CA., USA
Christian Duquoc, Lyon, Frankreich
Virgil Elizondo, San Antonio/TX., USA
Sean Freyne, Dublin, Irland
Claude Geffré, Paris, Frankreich
Norbert Greinacher, Tübingen, Deutschland
Gustavo Gutiérrez, Lima, Peru
Hermann Häring, Tübingen, Deutschland
Werner G. Jeanrond, Glasgow, Großbritannien
Jean-Pierre Jossua, Paris, Frankreich
Maureen Junker-Kenny, Dublin, Irland
François Kabasele Lumbala, Kinshasa, Dem. Rep. Kongo
Nicholas Lash, Cambridge, Großbritannien
Mary-John Mananzan, Manila, Philippinen
Alberto Melloni, Reggio Emilia, Italien
Norbert Mette, Münster, Deutschland
Dietmar Mieth, Tübingen, Deutschland
Jürgen Moltmann, Tübingen, Deutschland
Teresa Okure, Port Harcourt, Nigeria
Aloysius Pieris, Kelaniya/Colombo, Sri Lanka
David Power, Washington/D.C., USA
Giuseppe Ruggieri, Catania, Italien
Paul Schotsmans, Louvain, Belgien
Mary Shawn Copeland, Milwaukee/WN., USA
Janet Martin Soskice, Cambridge, Großbritannien
Elsa Tamez, San José, Costa Rica
Christoph Theobald, Paris, Frankreich
Miklós Tomka, Budapest, Ungarn
David Tracy, Chicago/Ill., USA
Marciano Vidal, Madrid, Spanien
Ellen van Wolde, Tilburg, Niederlande