

»God Bless America«

Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA

Hans-Joachim Sander, Würzburg

Man kann die Vereinigten Staaten von Amerika gleichzeitig als das größte protestantische, das größte jüdische und neben Brasilien und Italien auch als das größte katholische Land bezeichnen.¹ Die USA sind auch am Ende des 20. Jhd.s zutiefst von Religion geprägt und zugleich die globale Speerspitze des Modells der säkularen Gesellschaft. Daß das zusammengeht, erscheint in Europa herkömmlich als nicht möglich. Aber das ist heute nicht mehr die Frage, um die es theologisch geht. Denn es ist kaum zu leugnen, daß wir eine zunehmende US-Amerikanisierung der Gesellschaft erleben. Es gibt auch hierzulande keine Kultur mehr ohne Sponsoring, kein Sport mehr ohne Merchandising, keine Urbanität mehr ohne Franchising. Das zumindest macht es sinnvoll und bedeutsam, sich mit Theologien aus den USA zu beschäftigen.

Der Sinn dafür liegt zunächst in diesen Theologien selbst. Sie sind im 20. Jhd. einen eigenen Weg gegangen, der für sich selbst steht, spricht und Interesse verdient. In der Theologie viele Perspektiven zu haben, ist überaus notwendig für die Darstellung Gottes. Aber es gibt auch einen eigenen Bedeutungsgehalt²; er ergibt sich aus dem Kontext, vor denen die US-Theologien stehen und vor denen wir in Europa ebenfalls zunehmend stehen. Ich möchte besonders auf vier seiner Merkmale verweisen: *die durch und durch säkularisierte Gesellschaft; die eklatante Schere zwischen gesellschaftlicher Idee und sozialer Wirklichkeit; der öffentlich geführte Streit um religiöse Identität; die große Differenz zwischen den Mentalitäten von Stadt und Land.* Im Format dieser Merkmale wird die Religionsfreiheit als zivile Gründungs-idee der USA realisiert. Die damit angesprochenen Problemfelder verkörpern Probleme zunächst im Außen des christlichen Glaubens und können im Innen der Kirchen leicht überspielt werden. Aber es macht die Bedeutung der Theologien der USA aus, dieses Außen konstitutiv in ihre Projekte aufgenommen zu haben.

Wenn eine Kirche sich entschließt, den eigenen Glauben im Außen ihrer selbst darzustellen, um seiner Bedeutung heute gewärtig zu werden, dann kann

1 Vgl. Penzel, Klaus, Die „nach-protestantische Ära“. Ein Rückblick auf das letzte halbe Jahrhundert, in: Mead, Sidney E., Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten. Mit einer Einleitung und einem Anhang von Klaus Penzel, Göttingen 1987, 196-254, hier 203.

2 Zur Differenz von Sinn und Bedeutung vgl. Frege, Gottlob, Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Hg. und eingel. von Günther Patzig, Göttingen⁵1980.

sie hier Perspektiven für den eigenen Weg erwarten. Eine solche Entscheidung hat die katholische Kirche im II. Vatikanum getroffen; es hat die katholische Theologie in eine Innen-Außen-Konstellation gerückt, welche sich in den Theologien der USA strukturell wiederfindet. Das konstitutive Gewicht, das der Pastoral vom Konzil gegeben wurde, stellt die Darstellung des Glaubens in den Kontext gesellschaftlicher Überlebensfragen (vgl. *Gaudium et spes*). Das Außen zur eigenen Gemeinschaft verkörpert eine reale geistliche Herausforderung; wer sich ihr stellt, ist vom Innen des Glaubens her zur Rechenschaft über die eigene Hoffnung gezwungen (1 Petr 3,15). Die Darstellung des Glaubens ist kein wohlfeiles Produkt innerer Selbstbesinnung, sondern eine sprachliche Notwendigkeit gegenüber Herausforderungen von außen.

Die strukturell durch die Gesellschaft verankerte Außenerfahrung mit Religionsfreiheit verschafft sich in US-Theologien eine Sprache. Wenn man ihre Ansätze als Orientierungsmarken dieses Sprechens nimmt, kann man umgekehrt etwas über Religionsfreiheit erfahren. In ihnen sind Fährten eines Menschenrechts sedimentiert, das gerade durch die Differenz zur Gesellschaft eine formierende Größe ziviler Ordnung verkörpert. Eine solche Fährtenuche möchte ich hier betreiben. Dabei können die angesprochenen Theologien weder vollständig noch einführend vorgestellt werden.³ Ich möchte lediglich zu jedem der angeführten Problemfelder die Logik eines Ansatzes aufgreifen, in der die Bedeutung der Religionsfreiheit für den christlichen Glauben markiert werden kann. Der Diskurs der angesprochenen Theologien wird gleichsam als Sonde verwendet, um das Terrain einer Rede von Gott im Zeichen von Religionsfreiheit zu erkunden; er hat auch einen Repräsentanzgehalt auf die Freiheit der Rede von Gott hin. Insofern folge ich ihnen mit einer genealogischen und nicht mit einer historischen Perspektive.⁴ Es geht nicht um eine Bestandsaufnahme, wie Religionsfreiheit jeweils material verhandelt wird, sondern wie ihre innere Entwicklung das Außen markiert, vor das der christliche Glaube in der Freiheit vor der Religion gestellt ist. In dieser Differenz möchte ich Konstellationen freilegen, die nicht auf die US-Gesellschaft beschränkt sind, sondern strukturell zur Darstellung christlichen Glaubens heute gehören.

3 Vgl. Ford, David F. (Hg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Cambridge 1997, 307-404; Musser, Donald W./Price, Joseph (Hg.), *A New Handbook of Christian Theologians*, Nashville 1996; Marty, Martin E. (Hg.), *Trends in American religion and the protestant world*, München/London/New York/Paris 1992.

4 Vgl. Foucault, Michel, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt 1991, 69-90.

I. Die Differenz von Glauben und Gesellschaft in den USA - eine Lerngeschichte in Sachen Religionsfreiheit

Es gibt den Staat USA, weil das moderne Europa an seinem Anfang auf religiöser Verfolgung gebaut wurde, und es gibt die Gesellschaft USA, weil aus dem Widerstand gegen diese Verfolgung das Menschenrecht der Religionsfreiheit entstanden ist. Diese Entwicklung geschah nicht zufällig, sondern resultiert neben den politischen Gründen des alten auf geographischen Gegebenheiten des neuen Kontinents. Was er den Eroberern bot, war nicht Gold, sondern weites, von nur wenigen Menschen bewohntes Land. Und das wird durch die Religionskriege in Europa zur humanen Ressource. Religiöse Minderheiten (vor allem Puritaner und Katholiken in England) suchten eine neue Bleibe. Das führt zum *commonwealth* des Mayflower Compact (1620) und Marylands. Aber das weite Land war eine Ressource in einem weiteren Sinn: Im Falle von religiöser Unterdrückung unter den Auswanderern selbst (etwa durch die Mathers in Boston), war es leicht und billig, weiterzuziehen - so geschehen im Falle der *Friends* (Quäker) um William Penn. Damit war aber auch schon der künftige Sündenbock dieser auf weites Land gebauten Gesellschaft geboren: die Indianer. Sowohl der Exodus in die Neue Welt wie die Landnahme dort zeigen, daß die gesellschaftliche Umsetzung der Religionsfreiheit mit der Frage der Gewalt verbunden ist. Religionsfreiheit ist keine bloß hehre Idee, sondern steht in Differenz zur Gewalt aus religiösen Gründen. Ihre Praxis kann diese Gewalt bändigen oder ihr verfallen; sie ist kein paradiesischer Selbstläufer. Es gibt sie in keinem Fall ohne Verhältnis zur Gewalt sozialer Beziehungen.

Sozio-politisch entstand der Staat der Aus- und Weiterwanderer in einem Bündnis zwischen Aufklärern und religiösen Führern.⁵ Die einen wollten eine freie, auf Vernunft gebaute Gesellschaft, die anderen die unbehelligte Freiheit für die eigenen Religionsgemeinschaften. Beide Gruppen waren sich einig: Im Streben nach Eigenständigkeit konnte die Religion keine gemeinsame Basis bilden; denn Unabhängigkeit im Namen eines religiösen Bekenntnisses hätte massiven inneren Konflikt bedeutet. Dieses Bündnis prägt die Amerikanische Revolution und Verfassung. Religion ist dort kein Thema; das nun aber nicht, weil sie unwichtig wäre, sondern weil ihr Bereich für den Staat außen vor bleiben mußte. Die Freiheit in Sachen Religion ist folglich für ihn konstitutiv; dem Staat steht die Religion gegenüber. Das zeigt auch der berühmteste Satz der Unabhängigkeitserklärung von 1776: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of

5 Zu diesem Komplex vgl. S. E. Mead, Das Christentum in Nordamerika.

happiness.“⁶ Am Ursprung der USA steht ein positiver Begriff von Religion und Freiheit, und gerade deshalb wird die Religion aus den Institutionen der Freiheit im Staat ausgeklammert. Zwischen Religion und Gesellschaft gibt es hier keinen Gegensatz, wohl aber eine Differenz zum Vorteil beider. Darauf kann eine zustimmende Rezeption der Religionsfreiheit für Kirche und Theologie abgestellt werden.

Im „First Amendment“ der Verfassung wird 1791 das neue Verhältnis des Staates zur Religion ratifiziert: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.“⁷ Religionsfreiheit ist das erste der entscheidenden öffentlichen Grundrechte. Sie wird hier positiv wie negativ formuliert: positiv, insofern es keine Staatsreligion geben darf und daher jeder in der Religion frei von staatlichem Zugriff ist, und negativ, insofern keine Religion von Staats wegen zurückgewiesen werden darf und daher jeder vor dem Staat frei in Sachen Religion ist.

Dieser Zusatz und die Tatsache, daß er eingehalten wurde, hatte nach der Amerikanischen Revolution zwei Konsequenzen: die Individualisierung der religiösen Perspektive und das Zerbrechen der Koalition der religiösen Führer mit den Aufklärern. Eine Übernahme oder wesentliche Bestimmung der öffentlichen Gewalten durch die Religionsgemeinschaften war ausgeschlossen, aber auch deren beständige Versuchung. Hier liegt auch das Grundproblem des Katholizismus zu den USA; denn die Kirche verstand sich damals als *societas perfecta*, die mit der Wahrheit ihrer Botschaft die öffentliche Ordnung formieren dürfe. Doch in den USA war das ausgeschlossen. Es blieb aber das Individuum. Darauf hebt die Evangelisierung der nichtkatholischen Kirchen in den *revivals* ab. Anders als auf das Wissen der Dogmatik setzte man hier auf das Wissen im Sinn profaner Bildung; die Kirchen gründen Colleges und Universitäten. Die säkulare Gesellschaft entwickelt sich in den USA - anders als in Europa - nicht gegen die Religion, sondern auf der Linie der freien Entfaltung religiöser Gemeinschaften. In ihr gibt es Religionsfreiheit um der Religion willen; die Freiheit vor ihr wird zu einem Ordnungsprinzip der Gesellschaft. Daran deutet sich ein elementarer Zusammenhang für die Theologie an: der Ort der Religion in der Gesellschaft ist deren Säkularität. Dort steht das Individuum in seiner Freiheit der Religion gegenüber und ist gerade deshalb für deren Realisierung ein konstitutiver Faktor. Es gibt heute Religion nicht mehr jenseits säkularer Gesellschaften; für die Theologie bedeutet das, die Rede von Gott im Verhältnis zum Profanen zu gestalten. Das ist ihre strukturell bestimmende Innen-Außen-Konstellation. Und zum anderen zeigt sich hier: Es gibt

6 California State Senate (Hg.), Constitution of the United States. Constitution of the State of California 1879 and related documents, 1972, 20.

7 Ebd. 52.

Religionsfreiheit nicht jenseits säkularer Gesellschaft; denn diese ist die gemeinschaftliche Realität jenes Menschenrechts. Sie ist der entscheidende Ort jeder Religion, in deren Zentrum die Würde der Menschen und damit das Recht der einzelnen Person steht. Eine solche Religion ist das Christentum; in seinem Zentrum steht der Gott, der seine Schöpfungsmacht unter den Bedingungen des Menschseins offenbart, und der Mensch, mit dem Gott Fleisch geworden ist und als er selbst zu Wort kommt. Mitten in der Differenz zur säkularen Gesellschaft, die kein Gegensatz sondern eine geistliche Herausforderung verkörpert, entfaltet sich das Geschichtsprojekt des christlichen Glaubens. Sie ist die bestimmende Innen-Außen-Konstellation der Darstellung des Glaubens im Zeichen der Zeit.

Ein wichtiges Beispiel für diesen Zusammenhang ist die Geschichte der Katholikinnen und Katholiken in den USA. Sie haben es durch manche bittere Erfahrung gelernt, sich in einer säkularen Gesellschaft auf dem Boden der Freiheit vor der Religion zu behaupten. Darin sind sie für die katholische Kirche insgesamt wegweisend geworden.

2. *Vom Amerikanismus zur geistlichen Bedeutung säkularer Existenz. Eine katholische Lerngeschichte in Sachen Religionsfreiheit*

Für die protestantischen Denominationen war die Übersiedlung nach Neuengland und dann besonders die Gründung der USA eine Befreiung auch im geistlichen Sinn. Für den Katholizismus galt das nicht im gleichen Maße. Je mehr Katholiken in einem personalen Sinn US-Bürger wurden, desto schwieriger wurde ihre katholische Existenz. Das Problem war die Religionsfreiheit. Sie war Segen, aber auch Not. An ihr hatte der US-Katholizismus zu leiden, an ihr ist er dann aber auch gewachsen.⁸

Es konnte nach dem Selbstverständnis des damaligen Katholizismus das öffentliche Recht auf Freiheit in der Religion nur geben, wenn die Katholiken in einer Gesellschaft in der Minderheit waren. Das waren sie auch zu Beginn der USA; der ersten Diözese (Maryland und Pennsylvania) gehörten 1789 gerade einmal 25.000 Katholiken an. Die Religionsfreiheit im weitgehend protestantischen Umfeld aber ermöglichte es den einwandernden britischen, irischen, deutschen, italienischen und polnischen Katholiken, auch in der neuen Heimat der eigenen Religion frei nachzukommen. Ihre Zuwanderung verstärkte sich fortlaufend und machte ab den 1860er Jahren aus der katholischen Kirche die - bis heute - größte Religionsgemeinschaft in den USA. Es gab 1860

8 Vgl. McAvoy, Thomas T., *A History of the Catholic Church in the United States*, Notre Dame 1969; Launay, Marcel, *Les catholiques des Etats-Unis* (Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 25), Paris 1990.

bereits 44 Diözesen mit 18 Millionen Mitgliedern. Man hat den Katholizismus deshalb auch einen „institutionellen Immigranten“ genannt.⁹

Bestimmt wurde der Katholizismus von einer irisch geprägten Hierarchie, besonders von den Bischöfen von Baltimore James Gibbons (1834-1921; seit 1886 Kardinal), und von Minnesota John Ireland (1838-1918). Beide wollten einen originalen us-amerikanischen Katholizismus schaffen. Gibbons trat deshalb auch bei dem Kongreß der Religionen 1893 in Chicago auf. Von ihm stammt der Satz über die US-Verfassung: „I would not expunge or alter a single paragraph, a single line or a single word.“¹⁰ Die Gegenpartei verkörperten die Bischöfe von New York Michael A. Corrigan (1839-1902) und von Boston William H. O'Connell (1859-1944; seit 1905 Kardinal). Durch die Verstärkung waren die Katholiken fortlaufend mit anderen Religionsgemeinschaften konfrontiert. Die erste Reaktion war Ghettoisierung, was angesichts der Ablehnung durch das protestantische Umfeld nicht unvernünftig erschien. Sie bescherte der katholischen Kirche auch das institutionelle Rückgrat, von dem sie bis heute zehrt: das eigene Grundschulsystem. Es mußte bis zum Supreme Court durchgefochten werden und gilt heute als das erfolgreichste des ganzen Landes.

Aber in den Generationen der Katholiken, die in den USA geboren waren, wurde die Identifikation mit den zivilen Grundlagen dieser Gesellschaft ganz unvermeidlich immer stärker. Aus den katholischen Iren, Polen, Italienern, Deutschen in den USA wurden irisch, polnisch, deutsch, italienisch geprägte US-Katholiken. Das ist ein wichtiger soziologischer und mentalitätsgeschichtlicher Prozeß, bei dem man viel über Inkulturation lernen kann. Sie läßt sich nicht erzwingen, aber sie läßt sich vor allem nicht stoppen. Theologisch bedeutsam daran ist die Rolle, die Religionsfreiheit spielt. Vom notwendigen Übel wandelt sie sich zum Wert in sich selbst.

Das aber war für die katholische Kirche bis zum II. Vatikanum kaum zu denken. Die politische Weisheit in Gibbons Spruch drang in Rom zunächst nicht durch. Es bedurfte zweier Etappen bis zur Anerkennung der Religionsfreiheit als einer säkularen Grundlage des Glaubens heute. In der ersten wurde aus dem American Way der sog. *Amerikanismus*.¹¹ In ihm spiegelt sich ein kirchliches Problem des alten Kontinents: die laizistische Position im nachrevolutionären Frankreich. In diesem Dornengestrüpp verfangen sich jene, die für die Kirche eine weiterführende Existenzbasis in der US-Gesellschaft suchten. Dafür sind Isaac Hecker (1819-1888) und seine 1859 gegründete Kongre-

9 Vgl. K. Penzel, Ära 207.

10 Zit. n. HKG(J) VI/2, 160.

11 Vgl. McAvoy, Thomas T., *The Americanist Heresy in Roman Catholicism 1985-1900*, Notre Dame 1963; Lille, Rudolf, *Der Kampf der römischen Kurie gegen den „praktischen Modernismus“*, in: Weinzierl, Erika(Hg.), *Die päpstliche Autorität im Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts*, Salzburg 1970, 109-124.

gation der Paulisten repräsentativ. Sie wollten die US-Gesellschaft mit deren eigenen Mitteln evangelisieren und erregten damit in den USA keinen Anstoß. Erst als Hecker 1891 in Frankreich von der laizistischen Presse als „Priester der Zukunft“ rezipiert wird, agieren französische Traditionalisten gegen sein Programm in Rom; damit beginnt der Amerikanismus. Er ist ein typisch europäisches Problem im Gegensatz von Laizismus und Klerikalismus und kennzeichnet gerade die US-Katholiken nicht.

Aber Leo XIII. reagierte am 22. Januar 1899 mit dem Brief *Testem benevolentiae* an Kardinal Gibbons (DH 3340-6). Aus Sorge um die Bedeutung der übernatürlichen Tugenden konfrontiert er Gibbons mit dem zentralen Vorwurf, „daß die Herzen allmählich auch eine *Geringschätzung des religiösen Lebens* durchdrang.“ (DH 3345) Hier geht es um Laizismus, der mit der säkularen Welt die Religion für überholt ansah; nichts anderes ist die Auffassung vom Amerikanismus in Europa. Er ist eine Frühform der Modernismus-Auseinandersetzung sowohl im Hinblick auf die Frontstellung wie die Verteidigungsstrategie der Angegriffenen; denn denen fiel es nicht schwer, sich hinter den Papst zu stellen und sich von seiner Analyse nicht betroffen zu sehen. Aber mit der Verurteilung des Amerikanismus war der offensive Zugang zur Gesellschaft zunächst einmal gestoppt und jeder Pragmatismus in der Darstellung des Glaubens verdächtig. Aber damit war die weitere Inkulturation der Katholiken in die US-Gesellschaft nicht gestoppt; ohne deren Religionsfreiheit wäre weder das katholische Schulsystem aufgebaut noch ein Kennedy zum Präsidenten gewählt worden.

Der Jesuit John Courtney Murray (1904-1967) gibt diesen Erfahrungen eine Sprache, welche die inneren Widersprüche der bis zum Konzil bestehenden Lehre nüchtern zum Thema macht.¹² Religionsfreiheit ist darin ein Recht der wahren Religion, aber nicht ein Recht der Menschen vor der Religion. Man argumentiert vom göttlichen Recht der Kirche, nicht von der göttlichen Berufung der Menschen her. Murray war seit 1955 mit Publikationsverbot über Religionsfreiheit belegt. Doch im April 1963, nach *Pacem in terris*, gelingt es, ihn als Peritus auf das Konzil zu bringen. Er ist entscheidend an der Redaktion der künftigen Erklärung *Dignitatis humanae* beteiligt. In ihr wird Religionsfreiheit dagegen als Konstitutionsprinzip des modernen säkularen Staates anerkannt und als Menschenrecht von der Kirche selbst gelehrt.

Die Konstitutionsfrage in der Darstellung des Glaubens verändert sich prinzipiell, wenn die Freiheit in Sachen Religion als Menschenrecht zugrunde gelegt wird. Dann geht es im Zentrum des Glaubens um die göttliche Beru-

12 Murray, John Courtney, *Le Problème de la Liberté Religieuse au Concile*, in: ders./Schillebeeckx, Edward/Carillo de Albornoz, A.F./Liège, P.-A. (Hg.), *La Liberté Religieuse. Exigence spirituelle et problème politique*, Paris 1965, 9-112; zu Person und Bedeutung: Gonné, Dominique, *La liberté religieuse a Vatican II*. John C. Murray, Paris 1994.

fung, Mensch zu werden (vgl. GS 3); sie zu verteidigen ist eine Aktion, welche dem Glauben unmittelbar säkulare Bedeutung einbringt. Die Kirche hat Religionsfreiheit nicht bloß dann einzufordern, wenn es um ihre Repräsentation wahrer Religion geht, sondern gegenüber einer jeden Gesellschaft und einem jedem Staat. Ein Staat, der sich zum Herrscher über die Entscheidung der Personen in Sachen Religion macht, setzt sich an Gottes Stelle. Was die Kirche bis zum II. Vatikanum als ihr verbrieftes Recht betrachtet hat, den Katholizismus als Staatsreligion zu etablieren, würde gerade den religiösen Kern der Berufung des Menschen durch Gott zerstören, auch wenn damit die wahre Religion zur Herrschaft käme. Der Mensch gehört ins Zentrum der staatlichen Ordnung, nicht die Kirche. Die Kirche hat dieser Position des Menschen zu dienen, nicht umgekehrt. Das ist die ekklesiologische Konsequenz aus der Lehre der Religionsfreiheit; christlicher Glaube ist ein Menschenrechtsstandpunkt in der Gesellschaft und nicht bloß ein Kirchenrechtsstandpunkt im Staat. Diese öffentliche Darstellung des Glaubens ist keine intellektuelle oder juristische Spielerei, sondern ein immenses spirituelles Problem. Für diese Einsicht steht die Person und Theologie des vielleicht bedeutendsten US-Katholiken des Jahrhunderts: des Trappisten Thomas Merton (1915-1968).

An ihm läßt sich der schmerzliche Prozeß zwischen der splendid isolation des eigenen Milieus und seiner Öffnung zur Welt ablesen, den der Glaube des Evangeliums den Katholiken in diesem Jhd. hat zumuten müssen.¹³ Merton antwortet darauf mit einer neuen Sprache der Mystik. Sie gibt der Rede von Gott einen spirituellen Ort in Gegenwart säkularer Gesellschaft. Als Literat in der Künstlerwelt von Greenwich Village beheimatet, findet Merton durch innere Krisen 1938 zum Katholizismus. Zwei Tage vor dem Kriegseintritt der USA entscheidet er sich zum Noviziat bei den Trappisten von Gethsemani, die sich durch seine uneheliche Vaterschaft nicht abschrecken ließen. Dort wird er 1948 Priester, 1955-1965 Novizenmeister und setzt Anfang der 60er Jahre die Einsiedelei als eine mögliche Lebensform im Orden wieder durch. Das ist Resultat eines Grundsatzstreites über kontemplative Existenz heute, den Merton mit seinem Abt geführt hat. Für Merton sprach seine Erfahrung: Je mehr er sich innerlich und äußerlich in die Einsiedelei begab, desto sprachfähiger wurde er gegenüber den Konflikten seiner Zeit. Seit Anfang der 60er Jahre stand er öffentlich für die Anti-Vietnam- und Anti-Atomrüstungs-Bewegung in den USA.¹⁴ Mit Ernesto Cardenal, einem seiner ehemaligen Novizen, plante er die Gemeinschaft von Solentiname. Bei einer lang ersehnten Asienreise, die ihm die Freundschaft mit dem jetzigen Dalai Lama und ein Bodhisatva-Erlebnis in Ceylon bescherte, ist er durch einen defekten Fön umgekommen.

13 Zur Biographie vgl. Mott, Michael, *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston 1984; zum spirituellen Programm vgl. Fuchs, Reiner, *Gewalt und Kontemplation*. Der Beitrag Thomas Mertons zur Friedensproblematik, Frankfurt 1992.

14 Vgl. Merton, Thomas, *Gewaltlosigkeit. Eine Alternative*, Zürich 1986.

Merton schreibt Religion und durchlebt die existentiellen Differenzen, die aus ihrer Freiheit entstehen.¹⁵ Die im Noviziat auf Geheiß verfaßte Lebensgeschichte *The seven storey mountain* machte ihn berühmt; sie folgt noch dem spirituellen Konzept der Trennung von der Welt. Aber Merton mußte lernen, daß die Verfallenheit an das falsche Selbst in der Welt des Klosters erhalten bleibt;¹⁶ Weltflucht reproduziert nur das Elend der Welt in der Welt des spirituellen Ghettos. Niemand kann der Welt entfliehen, weil jeder das Problem deren Gewalt in der eigenen Existenz trägt. Wer sich dieser Welt in der eigenen Existenz stellt, kann der Gewalt im Innen und im Außen wehren. Das ist eine spirituelle Notwendigkeit und eine Tat des Glaubens. Erst im Weltsein finden die Menschen die Transzendenz und das Heil, das in der religiösen Differenz von der Welt liegt. Deshalb ist auch die eigene Existenz der Ort, von Gott zu sprechen, und zwar speziell in ihren inneren Krisen und spirituellen Durchbrüchen. Merton begreift im Ausdruck seiner selbst, daß die Versenkung in die Welt eine Kontemplation der Quelle der Welt ist. Daraus entsteht ein epochales Programm für die Rede von Gott: *Contemplation in a World of Action*.¹⁷ Kontemplation ist der Widerstand gegen das falsche Selbst und eine Aktion der Darstellung einer Alternative zur Gewalt der Welt im Außen. Die Auseinandersetzung mit dem falschen Selbst durch eine Sprache des wahren Selbst ist das Wesen der Kontemplation. In diesem Widerstand entsteht eine religiöse Basis, die Gewalt zum Thema zu machen und im Innen der eigenen Existenz zu überwinden. Wer sich in Gott versenkt, wird aufmerksam für die Krisen der Welt. „Das Geheimnis des kontemplativen Lebens liegt in dieser Fähigkeit zu einem aktiven Wachsamsein, zu einem aktiv wartenden Aufmerken“.¹⁸ Das macht einsam im Sinne von solitude; aber wer kreativ sein will, muß sich auf das konzentrieren, was er/sie real wahrnimmt. In der solitude der Kontemplation trinkt der Mensch an der Quelle des Lebens. Hier lebt er am Abgrund seiner eigenen Existenz, der zu verschlingen droht; aber hier erfährt er sich zugleich Auge in Auge mit Gott. Das ist bei Merton ein sprachlicher Prozeß; er geschieht im Namen Gottes. „Der Name Gottes: das ist die Anwesenheit und Gegenwart Gottes. Der Name Gottes in der Zelle ist Gott selbst, wie er vom Mönch erfahren und erkannt wird, und zwar als alles umfassender Sinn und einziges Ziel seiner Berufung.“¹⁹ Er ist die Sprache der Kontemplation und die Aktion der Liebe vor der Welt. Die Existenz des Kontemplativen

15 Vgl. Merton, Thomas, *Seeds of Contemplation*, Wheathampstead 1961 (Reprint 1972).

16 Vgl. Merton, Thomas, *Conjectures of a Guilty Bystander*, New York 1968.

17 Vgl. Merton, Thomas, *Im Einklang mit sich und der Welt. Contemplation in a World of Action*. Aus dem Amerikanischen und mit einer Einführung von Georg Tepe, Zürich 1986.

18 Th. Merton, *Einklang* 198.

19 Ebd. 177.

ist also nicht primär eine klösterliche, sondern eine sprachliche. Mitten in der Welt kann man in die Zelle treten - in der Kontemplation des Namens Gottes. Wer die Sprache dieses Namens spricht, setzt eine Aktion des wahren Selbst mitten in der Gewalt der Welt. Kalter Krieg, Atombombe, Verletzung von Menschenrechten, so Mertons Erkenntnis, sind nicht nur politische Fragen, sondern spirituelle Probleme mit grundsätzlichem Charakter. Die gesellschaftliche Basis für deren Bewältigung ist die Religionsfreiheit.

Sie ist keine Größe, welche die katholische Kirche bedroht. Sie gibt ihr vielmehr eine säkulare Basis, um die Differenz zwischen Welt- und Heilsgeschichte öffentlich zur Geltung zu bringen und von der spirituellen Kraft des Glaubens in den sozio-politischen Problemen Zeugnis abzulegen. Voraussetzung ist dabei allerdings, daß sie von der Strategie der *societas perfecta* Abschied nimmt und sich selbst als Volk Gottes begreift. Dann ist sie mit dem Ringen der Menschen von heute um die Anerkennung ihrer Würde solidarisch. Das bringt ihr die Sprache ein, die sie benötigt, um sich selbst das Evangelium hier und heute zu vergegenwärtigen. Religionsfreiheit, die vom Volk Gottes her gestaltet wird, ist ein *Aggiornamento* der Kirche zu einer lebendigen gesellschaftlichen Größe. Das haben die Katholikinnen und Katholiken der USA in den letzten hundert Jahren erfahren und vorzuweisen. Darin sind sie auf dem II. Vatikanum auch gesamtkirchlich durchgedrungen. Das Konzil propagiert keine billige Angleichung an die Welt, wie ihm seine Gegner vorwerfen, sondern eine kreative Differenz, die im Zeichen der Würde der Menschen steht und deshalb gegen die inhumanen Mächte und Gewalten in der Welt arbeitet. In diesem Sinn ist Religionsfreiheit eine Basiskategorie des christlichen Glaubens. Das belegt auch der Ansatz einer anderen Rede von Gott in den USA, die aus der Differenz zur Gesellschaft existiert:

3. Die Erfahrung Gottes im gesellschaftlichen Widerstand der Schwarzen. Religionsfreiheit als Krisis ungerechter Strukturen

Die Declaration of Independence von 1776, „that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these, are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness“ mußte im Ohr eines schwarzen Sklaven wie Hohn klingen. Er hatte weder ein Recht auf Leben, denn er war Eigentum eines weißen Herrn, noch Recht auf Freiheit, denn er durfte ohne Erlaubnis dieses Herrn nicht weggehen, noch hatte er ein Recht auf Glück, denn er war für die glückende Existenz seines Herrn da und nicht für die eigene. In der Dred-Scott-Decision des Supreme Court von 1856 wurde das mit aller Schärfe durch das weiße Establishment bestätigt. Erst der Ausgang des Bürgerkriegs (1861-1865) änderte das. Er wurde von der Auseinandersetzung um die Sklaverei (Abolitionismus, besonders von den Quäkern

organisiert) ausgelöst, aber von Abraham Lincoln um die Einheit der Nation geführt. Das führte zur Abschaffung der Sklaverei, aber änderte nichts an der sozio-politischen Marginalisierung der Schwarzen in den Ghettos der großen Städte des Nordens und den segregierten Staaten des Südens („whites only“).

Genährt vom Humus der gefühlsbetonten, das Subjekt ansprechenden schwarzen Kirchen attackierten Gerichtsklagen schwarzer Bürgerinitiativen nach dem Zweiten Weltkrieg den alltäglichen Rassismus.²⁰ Die einstimmige Supreme Court Decision *Brown vs. Board of Education of Topeka* vom 17. Mai 1954 („the doctrine of ‘separate but equal’ has no place. Separate educational facilities are inherently unequal“) bringt eine öffentliche Wende; sie wurde 1957 in Little Rock, Arkansas, von der National Guard durchgesetzt. Ab Anfang der 60er Jahre verschärfte sich der Konflikt und stellte die Frage nach dem Verhältnis von Gewalt und Widerstand in der Befreiung vom Rassismus. Es geht um die Macht massenhaften Protestes. Die Sprache der Schwarzen Theologie, die daraus erwächst, ist von der Differenz zweier religiöser Führer geprägt: Martin L. King und Malcolm X.

Martin L. King (1929-1968) wird durch den Busstreik von Montgomery, Alabama, 1955-1956 zu einer nationalen Figur; er baut die Southern Christian Leadership Conference seit 1957 zur Speerspitze des schwarzen Widerstandes aus (Ralph Abernathy, Andrew Young, Jesse Jackson). Kings wortgewaltige Rede von Gott steht für die Umkehr der Gesellschaft mit den legalen und zivilen Mitteln der Auseinandersetzung und verfolgt einen strikten Weg der Gewaltlosigkeit; sie bricht jedoch mit der harmonisierenden Haltung der liberalen Geistlichkeit.²¹ Ohne öffentliche Aktionen, die zur Krisis der öffentlichen Ungerechtigkeit führen, so Kings Erfahrung, läßt sich keine Wende für die Schwarzen erreichen. Höhepunkt ist 1963 der landesweite Marsch nach Washington. Der dort von King präsentierte Traum dreht die gesellschaftliche Realität um: „I have a dream that one day on the red hills of Georgia, sons of former slaves and sons of former slave-owners will be able to sit down together at the table of brotherhood. I have a dream, that one day, even the state of Mississippi, a state sweltering with the heat of injustice, sweltering with the heat of oppression, will be transformed into an oasis of freedom and justice. I have a dream my four children will one day live in a nation where they will not be judged by the color of their skin but by content of their character.“²² Nicht aus der Differenz der Rassen, sondern aus der Differenz der Personen

20 Vgl. Williams, Juan with the Eyes on the Prize Production Team, *Eyes on the Prize. America's Civil Rights Years 1954-1965*. Introduction by Julian Bond, New York 1987.

21 Vgl. dazu den Letter from a Birmingham Jail, in: Washington, James Melvin (Hg.), *A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.* San Francisco 1986, 289-302.

22 Ebd. 219.

entsteht die Energie für die Zivilisierung der Gesellschaft. Nicht zuletzt wegen der konsequenten Anklage der sozio-ökonomischen Ausgrenzung der Schwarzen wird King am 4. April 1968 ermordet. Sein Geburtstag, der 4. Januar, ist heute nationaler Feiertag in den USA.

Malcolm X (1925-1965) verkörpert die religiöse Alternative zu ihm.²³ Er wurde vom schwarzen Kleinkriminellen zu dem Sprachrohr des Black Power, dem machtvollen Auftreten der Schwarzen im bewußten Gegenüber zu den weißen Gewalten. Er gründet 1963 die Organization of Afro-American Unity als politische Pressure-Group und wendet sich nach einer Hadsch von der rassistischer Black-Muslim-Bewegung der Nation of Islam ab; dafür wird er am 21. 2. 1965 in New York ermordet. Für Malcolm X ist der Separatismus zwischen Schwarz und Weiß unausweichlich: „Ein Huhn kann kein Entenei legen - auch wenn beide zur gleichen Vogelfamilie gehören. Es gehört halt nicht zum inneren System eines Huhns; ein Entenei produzieren zu können. Ein Huhn schafft so etwas nicht. Es kann nur das hervorbringen, was es nach seinem inneren System hervorbringen kann. Das System dieses Landes kann zu keinerlei Freiheit für die Afroamerikaner führen. Es ist unmöglich für dieses System, für dieses wirtschaftliche, dieses politische, dieses gesellschaftliche System. Es ist unmöglich für dieses System, so wie es ist, unverzüglich Freiheit für die Schwarzen in diesem Land hervorzubringen. Und wenn je ein Huhn ein Entenei produziert hat, dann bin ich ziemlich sicher, daß ihr sagen werdet, daß es sicherlich ein revolutionäres Huhn war!“²⁴ Religion dient nicht dazu, durch eine öffentliche Krisis den *american dream* zu verwirklichen, sondern ist die Basis des Separatismus, der allein den Schwarzen mehr Gerechtigkeit bringt.

Der Antagonismus von King und Malcolm X. prägt die Schwarze Theologie. Bei James Cone (geb. 1936) spricht sie eine Sprache der Befreiung in der Nachfolge beider.²⁵ Er vertritt die Black Power als den-christlichen Selbstausdruck der Schwarzen in der Nachfolge Jesu. „Black Power, even in its most radical expression, is not the antithesis of Christianity, nor is it a heretical idea to be tolerated with painful forbearance. It is, rather, Christ's central message to twentieth-century America.“²⁶ Damit steht er für die Abgrenzung von der weißen Rede von Gott, aber zugleich gegen Gewalt. Gott ist schwarz; wer das verkündet, steht bereit, das eigene Leben für die Überwindung der Ungerechtigkeit zu opfern.

23 Vgl. die literarische Biographie Baldwin, James, Sie nannten ihn Malcolm X. Ein Drehbuch, Hamburg 1993 (Originaltitel: One day, when I was lost), und die Reden bei Breitman, George (Hg.), Malcolm X Speaks, New York 1965.

24 Zit. n. Cone, James H., Für mein Volk. Schwarze Theologie und schwarze Kirche, Fribourg 1987, 212.

25 Vgl. Cone, James H., A Black Theology of Liberation. The C. Eric Series in Black Religion, Philadelphia/New York 1970.

26 Cone, James H., Black Theology and Black Power, New York 1969, 1f.

Hier zeigt sich, daß Religionsfreiheit ein öffentlicher Akt ist und zivilen Ungehorsam bedeuten kann. Sie dokumentiert, wozu eine Gesellschaft da ist: für die Garantie der Menschenrechte und für die zivile Beförderung der Humanität. Die Freiheit der Religion ist dafür unverzichtbar. Denn sie macht es möglich, die Realität der Gesellschaft an dem zu messen, was sie nicht ist und auch nicht werden kann: Gott. Er ist durch die Religionsfreiheit eine befreiende Macht auf Seiten derer, die im Außen des natürlichen Reichtums, der sozialen Garantien und des juristischen Respekts einer Gesellschaft stehen. In der Schwarzen Theologie ist Religion der öffentliche Zugang zu Gott, der die Opfer aufdeckt, welche die Gewaltstrukturen einer Gesellschaft fordern. Christlicher Glaube, so diese Theologie, ist eine Krisis im Widerstand zur Gewalt der Gemeinschaft. Von Gott zu sprechen, bedeutet, öffentlich der Gewalt zu widerstehen, die in einer jeden Gesellschaft lauert. Mit der Religionsfreiheit wird also die gesellschaftliche Machtfrage gestellt. Eine Gesellschaft, die Religionsfreiheit als für sich konstitutiv erachtet, gibt einer Macht Raum, ihrer eigenen Ungerechtigkeit gegenüber Widerstand zu leisten. Eine Religionsgemeinschaft im Raum von Religionsfreiheit steht daher stets vor dem Problem ihrer eigenen öffentlichen Identität:

4. Die Differenz der Liberals und der Postliberals um die religiöse Identität. Ein Lehrstück für die Hermeneutik der Religionsfreiheit

Im *mainstream* der US-Theologien werden zwei Straßengräben gemieden: Fundamentalismus und Civil Religion. Bei beiden gerät die religiöse Freiheit des Subjektes in den Dienst von etwas anderem, vermeintlich Größerem. Für die Verteidiger der „Fundamentals“ ist es das öffentliche Zeugnis der Wahrheit, wie der Untertitel der Zeitschrift lautete, die der Bewegung bekennender Evangelikaler den Namen gab.²⁷ Und in der Civil Religion ist es die Fundierung einer Ordnung für den Staat, die der Religion den Weg der Darstellung des Glaubens zeigt.²⁸ In beiden Darstellungsstrategien verschwindet die konstitutive Innen-Außen-Differenz des Glaubens zur eigenen Zeit. Im Fundamentalismus ist die Wahrheit abrufbares Gut der eigenen Gemeinschaft jenseits der Lebensfragen der Menschen heute. In der Civil Religion werden die Standpunkte des Glaubens zum abrufbaren Gut in Sachen Fortschritt der Gesellschaft.

Zwischen diesen Straßengräben bewegen sich jene, welche die Gegenwartsentwicklung als öffentliche Plattform zur Klärung der Identität christlichen Glaubens nutzen, und jene, die sich dieser Identität auf dem Boden der

27 The Fundamentals. A Testimony to the Truth, Chicago 1910-1915.

28 Zum Begriff: Bellah, Robert, Civil Religion in America, in: Daed. 96 (1967) 1-21.

eigenen Glaubenstradition vorgängig zur Gesellschaft stellen. In Paul Tillichs klassischem Satz von der Religion als Substanz der Kultur und der Kultur als Substanz der Religion wird beider Problem prägnant faßbar. Muß, wer den eigenen Glauben verstehen will, sich zuvor mit den Darstellungen der Zeit solidarisieren, oder bedeutet diese Korrelation die Selbstaufgabe religiöser Freiheit? Wie aber ist im Falle ihrer Ablehnung der Fundamentalismus und im Fall ihrer Annahme die Civil Religion zu vermeiden?

Reinhold Niebuhr (1872-1971), eine Gründungsfigur der *liberals* in der Theologie, versuchte es mit dem Paradox eines christlichen Realismus. Die Darstellung Christi kann nur als „impossible possibility“ gelingen. Von ihm her müssen sich die Christen auf die Gesellschaft einlassen, aber darin zugleich für das gesellschaftlich Unmögliche einstehen - den Fortschritt im humanen Sinn. Das macht eine Gesellschaftsbegründung möglich: „Man's capacity for justice makes democracy possible, but man's inclination to injustice makes democracy necessary.“²⁹ Der Benennung sowohl der Befähigung wie der Neigung dient die Darstellung des christlichen Glaubens; denn sie klärt seine Natur wie sein Schicksal.³⁰

Sein jüngerer Bruder Richard Niebuhr (1894-1962), eine Gründungsfigur des Gegenprojektes in der Yale School (Hans Frei, Georg Lindbeck, Stanley Hauerwas), stellt dem einen radikalen Monotheismus gegenüber, der den Christen ein Sein unabhängig von der gesellschaftlichen Entwicklung gibt. Die kirchliche Seinsgemeinschaft ist auf dem Boden kulturunabhängiger Offenbarung gegründet; die Geschichte, die sie der Gesellschaft erzählt, begründet ihren Eigenstand jenseits gesellschaftlicher Existenzprobleme; „ein unabhängiger Protestantismus kann keine utilitaristische Bewertung Gottes, des Glaubens an ihn, oder der Religion vornehmen, als ob deren Wert von dem Dienst abhängt, den sie zum größeren Gut eines sozialen Glaubens leisten - sei es der Gesellschaft selbst, oder der Demokratie.“³¹

George Lindbeck (geb. 1923, lutheran. Beobachter beim II. Vatikanum) treibt das mit einem sprachlichen Argument weiter: Die Grammatik des Glaubens gibt es nicht auf der Basis einer religiösen Erfahrung des individuellen Subjektes, sondern nur auf dem Boden christlicher Sprachgemeinschaft. Nicht individualistische religiöse Erfahrung erweckt Religion und bestimmt ihre Freiheit, sondern die Glaubensgemeinschaft im Außen des Individuums. „Eine Religion ist vor allem ein äußeres Wort, ein *verbum externum*, welches das

29 Zit. n. D. W. Musser/J. Price, *New Handbook* 336.

30 Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, in: *Human Nature II. Human Destiny (One Volume Edition. Gifford Lectures)*, New York 1949.

31 Niebuhr, H. Richard, *The Protestant Movement and Democracy in the United States*, in: Smith, James Ward/Jamison, A. Leland (Hg.), *The Shaping of American Religion*, Princeton 1961, 20-71, hier 71.

Selbst und seine Welt formt und prägt, anstatt Ausdruck oder Thematisierung eines schon gegebenen Selbst oder einer vorkonzeptionellen Erfahrung zu sein.“³² Nicht im Format der Gesellschaft, sondern im Format der eigenen Lehre muß die Rede von Gott präsentiert werden; ihre Zukunft kann erst *post-liberal* gesichert werden.

Für die hermeneutische Alternative steht David Tracy (geb. 1939); er versteht Theologie als eine öffentliche Interpretationsarbeit auf dem Boden christlicher Klassik.³³ Alle Existenzäußerungen, gerade auch die gesellschaftlich wahrgenommenen, sind Interpretationen. Unter den vielen hermeneutischen Projekten der jeweiligen Zeit ragt die Interpretation der Religion heraus; denn sie ist „als die pluralistischste, mehrdeutigste und wichtigste Wirklichkeit von allen der schwierigste und damit beste Prüfstein jeder Interpretationstheorie.“³⁴ Mit der Interpretation der christlichen Klassik wird eine *analogical imagination* für die individuellen Existenzfragen und gesellschaftlichen Überlebensfragen geschaffen. Da sie aber nur öffentlich funktionieren kann, gehören die gegenwärtigen Interpretationsleistungen zu den Bedingungen der Möglichkeit, um den Sinn des Glaubens wahrzunehmen.

Die miteinander streitenden Positionen im *mainstream* von US-Theologien, der hier angesichts der Fülle qualitativer Entwürfe nur unvollkommen skizziert ist, zeigen ein Eckdatum für die Hermeneutik von Religionsfreiheit: Sie stellt eine Glaubensgemeinschaft unweigerlich vor das Identitätsproblem. Wer die für sich selbst sind, welche für den christlichen Glauben in der Gesellschaft einstehen, ist nicht „immer schon“ geklärt, sondern will im Diskurs erarbeitet sein. Der kann aber nur kreativ sein, wenn er sich an Auseinandersetzungen um den Kern des Glaubens entzündet. Insofern ist der Gegensatz zwischen *liberals* und *postliberals* in US-Theologien keine feuilletonistische Spielerei, sondern ein Lehrstück für die Hermeneutik von Religionsfreiheit. Sie kann nicht jenseits von Differenzen um die eigene Identität gestaltet werden. Diese Differenzen, das zeigt sich bei Lindbeck und Tracy, sind primär ein sprachliches Unterfangen. Das wird auch besonders in jenem Entwurf von Theologie radikalisiert, der aus den USA weltweit am heftigsten und häufigsten rezipiert wird:

32 Lindbeck, George A., *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Mit einer Einl. von Hans G. Ulrich und Reinhard Hütter. Aus dem amerikanischen Engl. von Markus Müller, Gütersloh 1994, 58.

33 Vgl. Tracy, David, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London 1981; ders., *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993.

34 Ders., *Theologie* 11.

5. Das Hören zur religiösen Sprache in der Feministischen Theologie. Der Sprachprozeß der Religionsfreiheit

Die Feministische Theologie greift Religion als Basis auf, um eine gesellschaftliche Alternative hervorzubringen. Damit übernimmt sie einen traditionellen Wert des Landes und nutzt zugleich die soziale Dynamik der Städte. Entscheidend für diesen Prozeß ist die Sprache.

Diesen Grundansatz gibt es bereits in Elizabeth Cady Stantons (1815-1902) *Woman's Bible*.³⁵ Sie ist keine Bibeledition, sondern eine kommentierte Sammlung der Bibelstellen, die sich mit Frauen befassen oder sich über sie äußern. Hier sind bereits drei Säulen der Feministischen Theologie faßbar: (1) die gesellschaftliche Auseinandersetzung um die Gleichberechtigung der Frau findet mittels der Religion auf einer sprachlichen Ebene statt; (2) die Erinnerung an Frauen in der Vergangenheit ist dafür eine elementare Quelle; (3) die Befreiung der Frauen zur eigenen Sprache ergibt das Kriterium zur Beurteilung eines Glaubens.

Eine der wichtigsten Einsichten Feministischer Theologie bezieht sich auf den Prozeß, ohne den eine Sprache für Gott nicht entstehen kann: das Hören. Nelle Mortons (1905-1986) *Hearing to Speech*³⁶ hat es zum Programm erhoben. Wenn Frauen einander zu ihren Erfahrungen hören, kommen sie in der Religion zur Sprache.

„Es war in einer kleinen Gruppe von Frauen, die zusammengekommen war, um unsere eigenen Geschichten zu erzählen, als ich zum erstenmal ein ganz neues Verständnis von Hören und Sprechen erfuhr. Ich erinnere mich gut, wie eine Frau anfang; zögernd und ungeschickt versuchte sie, die Teile ihres Lebens zusammenzubringen. Endlich sagte sie: 'Es schmerzt mich ... Ich bestehe überall aus Schmerzen.' Sie berührte sich selbst an verschiedenen Stellen ihres Körpers, als ob sie nach dem Schmerz fühlte, bevor sie hinzufügte: 'aber ... Ich weiß nicht, womit ich zu schreien anfangen soll'. Sie redete weiter und weiter. Ihre Geschichte nahm eine fantastische Stimmigkeit an. Als sie den Punkt der äußersten Pein erreichte, bewegte sich niemand. Niemand unterbrach sie. Schließlich endete sie. Nach einer Stille schaute sie von einer Frau zur nächsten. 'Ihr habt mich gehört. Ihr habt mich den ganzen Weg gehört.' Ihre Augen kamen näher. Sie schaute nacheinander jede Frau direkt an und sagte dann langsam: 'Ich habe das seltsame Gefühl, Ihr habt mich gehört, bevor ich begonnen habe. Ihr habt mich zu meiner eigenen Geschichte gehört.'“³⁷

Dieses „You heard me to my own story“ stellt den Sprachvorgang vom Kopf auf die Füße. Die theologischen Konsequenzen sind radikal: „In the beginning

35 Vgl. Stanton, Elizabeth Cady, *The Woman's Bible*. 2 Vol.s 1895 and 1898, Reprint New York 1974; 100 Jahre *Woman's Bible*: in: BiKi 50 (1995) 197-235.

36 Morton, Nelle, *The Journey is Home*, Boston 1985.

37 Ebd. 127; Übers. v. Verf.

was not the Word. In the beginning was the hearing.“³⁸ Dieses Hören ist nicht einfach Hinhören, sondern ein solidarischer Akt, das zu sprechen, was in der Welt des Patriarchats nach Außen gedrängt ist. Was bisher unerhört war, zeigt eine unerhörte *power*. Das Hören der einen ruft das Sprechen der anderen hervor und konstituiert die Macht einer erneuerten Sprache mit „redemptive power“.³⁹ Im Modus dieses Hörens können für Morton Frauen von Gott sprechen: „We experience God, as Spirit, hearing human beings to speech - to new creation.“⁴⁰ Sein Schöpfungsakt bedeutet nicht, daß einer spricht und die anderen ihm zuhören müssen, sondern Gott hört die Schöpfung zur Wirklichkeit und erhört, welche Geschichte sie zu sagen hat. Das ergibt einen neuen Namen für Gott: „A great ear at the heart of the universe - at the heart of our common life - hearing human beings to speech - to our own speech.“⁴¹ Dieses Ohr zu hören, ist das Thema der Feministischen Theologie. Sie spricht eine Sprache des Widerstands gegen eine Rede von Gott, die auf die Erfahrung der Frauen nicht hören will. In ihr sind daher auch unerhörte Worte in der Religion zu hören.

Besonders Mary Daly (geb. 1928) verschreibt sich dem Spinnen solcher Worte. Mit ihrem Elemental-Philosophischen Projekt reist sie ins Auswärts des Bergend-Selbstverständlichen religiöser Sprache. Das führt sie aus der Theologie heraus, die der männlichen Sprache von Gott ausgeliefert ist: „if God is male, then the male is God.“⁴² Seit dem berühmten Auszug aus der Harvard Memorial Church 1971 ist sie in neue Galaxien religiösen Sprechens aufgebrochen. Deren Spiralarme liegen jenseits dessen, was religiöse Männersprache erdulden will. Anders als Morton sieht Daly keine Möglichkeit mehr, von Gott zu sprechen, ohne daß Frauen dabei klein und beschnitten gehalten werden. Erst wenn Frauen aus der religiösen Sprache ausziehen, die es bisher gegeben hat, entsteht der Raum für die neuen Worte ihrer Identität. Für Daly gibt es deshalb keine Alternative zum Separatismus, um sich in der Sprache der Religion vom Patriarchat zu trennen.⁴³ Hier sprühen jene Funken, in denen *Be-ing* an die Stelle des Sado-Maso-Wortes „Gott“ gesetzt wird. *Be-ing* ist ein intransitives Verb⁴⁴ und beschreibt die Tätigkeit, das Selbst zu werden, was Frauen be-sprechen. Es ist „the Final Cause, the Good who is Self-communicating, who is the Verb from whom, in whom, and with whom all true movements

38 Ebd. 41.

39 Ebd. 172.

40 Ebd. 82.

41 Ebd. 128.

42 Daly, Mary, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation. With an Original Reintroduction by the Autor*, Boston 1985 (originally 1973), 19.

43 Vgl. Daly, Mary, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. Boston 1978; *Dies., Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, Boston 1984.

44 Vgl. Daly, Mary, *Auswärts Reisen. Die Strahlkräftige Fahrt*, München 1994, 197 und 201.

move⁴⁵. Auf dieses Verb sind jene Sprachräume in Dalys eigenem Wörterbuch⁴⁶ gebaut, die zuvor noch kein Mensch betreten hat.

Nicht alle Vertreterinnen der US-Feministischen Theologie sind Daly auf ihre Auswärts-Reise ins Jenseits christlicher Religion gefolgt. Viele versuchen mit anderen sprachlichen Mitteln als dem Separatismus der christlichen Religion das Patriarchat auszutreiben.⁴⁷ Doch überschreiten auch deren Projekte die bestehende Sprache des Glaubens und benennen, was darin ausgegrenzt ist. Das ist unvermeidlich zunächst ein Tabubruch. Aber gerade weil sie anstößig ist, kann die Feministische Theologie Alternativen anstoßen. Wer sie hört, wird zu einem neuen Sprechen herausgefordert, um ihren Tabubrüchen standzuhalten. Dieser anstößige Prozeß dekliniert die Religionsfreiheit selbst als Verb. Sie ist ein religiöser Sprachvollzug, in dem zum Sprechen gelockt wird, was zuvor sprachlos außerhalb der Darstellung blieb.

Abschließend läßt sich sagen: Religionsfreiheit wird in der Differenz von Nähe und Distanz zur Gesellschaft durch die jeweilige Darstellung des Glaubens verwirklicht. Sie ist zugleich deren Fundament wie Überschreitungspotential. Jene Darstellung des Glaubens, die sie wahrnimmt, steht quer zu den Selbstverständlichkeiten in der Gesellschaft wie bisweilen auch in der eigenen Kirche. Theologien gehen mit solchen Querungen den Weg eines geistlichen Abenteuers; es verändert unweigerlich die eigene Realität.⁴⁸ Das ist riskant, aber anders ist keine Neue Welt in der Rede von Gott zu entdecken.

Hans-Joachim Sander

- 45 Dies., *Websters' first new intergalactic wickedary of the English language*. In cahoots with Jane Caputi, Boston 1987, 64.
- 46 Ebd.
- 47 Vgl. mit dem Modus der Kritik: Ruether, Rosemary Radford, *Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern 1994; oder mit neuen Metaphern: McFague, Sallie, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987.
- 48 Vgl. Whitehead, Alfred North, *Abenteuer der Ideen*. Übers. von Eberhard Bubser, Einleitung von Reiner Wiehl, Frankfurt 1971.