

Heft

Salzburger Theologische Zeitschrift

Svend Andersen

Das bioethische Problem der Abtreibung - eine lutherische Perspektive

Werner Wolbert

Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot

Joachim Hagel

Unparteilichkeit im Spiel der Natur. Ein alternatives Argument für den Embryonenschutz

Dirk Ansorge

Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung

Besprechungen

Biomedizin, Tierethik, Theologie und Ökonomie, Ekklesiologie, Christologie

6. Jahrgang

Heft 1

2002

ISSN 1029-1792

3. 2005

3. 2005

herausgegeben von:	Alois Halbmayr	Institut für Systematische und Ökumenische Theologie
	Andreas M. Weiß	Institut für Moraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre und Kirchenrecht, Arbeitsbereich Moraltheologie
	Ulrich Winkler	Institut für Systematische und Ökumenische Theologie Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

	Editorial	1
Svend Andersen	Das bioethische Problem der Abtreibung - eine luth. Perspektive	2
Werner Wolbert	Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot	12
Joachim Hagel	Unparteilichkeit im Spiel der Natur. Ein alternatives Argument für den Embryonenschutz	25
Dirk Ansorge	Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung	36
<u>Besprechungen</u>		
Huber, Johannes (Hg.)	Abschied von der Steinzeitmoral. Chancen der Biomedizin (<i>Werner Wolbert</i>)	59
Mieth, Dietmar	Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde (<i>Werner Wolbert</i>)	62
Graumann, Sigrid,	Die Genkontroverse. Grundpositionen (<i>Werner Wolbert</i>)	64
Röcklinsberg, Helena	Das seufzende Schwein. Zur Theorie und Praxis in deutschen Modellen zur Tierethik (<i>Werner Wolbert</i>)	65
Ernst, Stephan/ Engel, Ägidius	„Grundkurs christliche Ethik“ und „Christliche Ethik konkret“. Werkbücher für Schule, Gemeindegliederung und Erwachsenenbildung (<i>Andreas M. Weiß</i>)	67
Neue Literatur	zum Verhältnis von Theologie und Ökonomie (<i>Joachim Hagel</i>) ...	69
Zeindler, Matthias	Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung (<i>Bernhard A. Eckerstorfer</i>)	77
Vasel, Stephan	Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog (<i>Ulrich Winkler</i>)	81

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Prof. Svend ANDERSEN, Unit for Ethics and Philosophy of Religion, Centre for Bioethics, University of Aarhus, DK 8000 Aarhus C; Univ.-Prof. Dr. Werner WOLBERT, Institut für Moraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre und Kirchenrecht, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Univ.-Doz. Dr. Joachim HAGEL O.Praem., Pfarre St. Martin v. Tours, Pfarrer Kerer Str. 1, D-85435 Erding-Langengeising; Dr. Dirk ANSORGE, Am Palmkäulchen 18, D- 50765 Köln.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Herausgeber: Alois Halbmayr@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2628; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2677; Ulrich.Winkler@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2627; Internet: <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ 107 00 / 9203, PSK-KontoNr. 50 30 161, BLZ 6000; BRD: SKB-Nürnberg, Konto Nr. 944580, BLZ 760 605 61; CH: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; CL 778.60; Italien: Raiffeisenkasse Bozen-Gries, ABI 08081, CAB 11601, K/K 03/01/20403-3 Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 4,- € zuzügl. Porto; Abo jährl. 7,27 € zuzügl. Porto; Bestellungen an: Astrid Widmayer, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at; Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Editorial

Die Weiterentwicklung medizinischer Möglichkeiten beschäftigt Öffentlichkeit und Wissenschaft regelmäßig mit neuen oder in neuer Weise anstehenden ethischen Problemen. Dies zeigt sich gegenwärtig deutlich in der Debatte um die sog. Biomedizin. Selten zuvor war die Nachfrage nach Ethik in Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit so groß. Die verschiedenen neu gegründeten Ethikräte (Deutschland, Österreich) und Kommissionen (z.B. Enquetekommission des Deutschen Bundestages) dokumentieren dies deutlich. Eines ihrer Themen ist die mögliche Einschränkung des derzeit in Deutschland und Österreich geltenden strengen Embryonenschutzes. Angesichts der zwar vielfach übertriebenen, aber im Kern wohl berechtigten Hoffnungen auf therapeutische und diagnostische Möglichkeiten bisher ungeahnter Art (Stammzellentherapie, Präimplantationsdiagnostik) gerät die Politik durch Wissenschaft und Medizin ebenso wie durch die öffentliche Erwartungshaltung unter Druck. Dabei stehen fundamentale ethische Themen auf der Tagesordnung: Personwürde und Tötungsverbot. Die ethische Frage ist, was sich eine Gesellschaft längerfristig einhandelt, wenn sie unter diesen Bedingungen Abstriche beim Lebensschutz zulässt und das rechtliche Verbot verbrauchender Embryonenforschung zurücknimmt. Es wird deutlich, dass mit der unter anderen Vorzeichen und mit anderen Argumenten schon bisher geschehenen Abschwächung des Lebensschutzes im Zusammenhang der Abtreibung Vorentscheidungen getroffen worden sind, die die Argumentation im Bereich des Embryonenschutzes erschweren.

In diesem Heft sind drei Artikel und einige Rezensionen dem Bereich der Bioethik gewidmet: Der protestantische Ethiker SVEND ANDERSEN fragt aus lutherischer Perspektive nach einer angemessenen Position in Hinblick auf eine liberale Regelung des Schwangerschaftsabbruches. Seine These: Weil die Position zum Wert des ungeborenen Lebens dem geistlichen Bereich angehört, sei es dem Staat in dieser Frage nicht möglich, eine bestimmte Position mit Mitteln des Strafrechts durchzusetzen. Ausgehend von argumentativen Unterschieden in den verschiedenen Bereichen des Tötungsverbotes differenziert der Salzburger Moralthologe WERNER WOLBERT die Frage nach der Anwendung des Tötungsverbotes auf Embryonen. Der ebenfalls in Salzburg tätige Moralthologe und Ökonom JOACHIM HAGEL entwickelt durch die Einbeziehung von Überlegungen aus der Spieltheorie eine neue Perspektive für das Problem des Embryonenschutzes. DIRK ANSORGE trägt zu diesem Heft einen dogmatischen Artikel bei. Er entwickelt Umriss einer Theologie der Versöhnung, indem er dem Zusammenhang bzw. der Unabhängigkeit von göttlicher Versöhnung und Vergebungsbereitschaft der Opfer nachgeht.

Andreas M. Weiß

Das bioethische Problem der Abtreibung - eine lutherische Perspektive*

Svend Andersen, Aarhus/Dänemark

1. Was ist Bioethik?

Bioethik ist nicht eine Position, etwa ein antireligiöser Utilitarismus. Bioethik ist vielmehr ein Problembereich, der sich seit Anfang der 1970er Jahre, als die Bezeichnung entstanden ist, etabliert hat.¹ Es gibt allerdings keine allgemein anerkannte Abgrenzung des Bereiches der Bioethik, etwa im Unterschied zu dem der medizinischen Ethik.² Am Centre for Bioethics an der Universität Aarhus orientieren meine Kollegen und ich uns in unserer Arbeit an folgender Definition:

Bioethik bezeichnet vorwiegend Überlegungen über diejenigen ethischen Fragestellungen, die sich aus der Entwicklung und Anwendung von Biotechnologie, sowohl innerhalb als außerhalb des humanen Bereiches, ergeben.

Wir verstehen also Bioethik als einen nicht fest umrissenen Problembereich, der Teilbereiche aus medizinischer Ethik, Tierethik und Umweltethik enthält.

Die Bioethik ist ein Beispiel dessen, was heute angewandte Ethik (applied ethics) genannt wird. Dieser Ausdruck ist irreführend, denn er könnte vortäuschen, konkrete ethische Fragen ließen sich dadurch beantworten, dass man einfach vorhandene ethische Prinzipien und Theorien auf sie appliziert. Ein solches Vorgehen wäre unbefriedigend, denn man kann die Analyse konkreter ethischer Fragen von dem Bedenken der Probleme ethischer Theorie nicht scharf trennen. Es muss vielmehr eine ständige Wechselwirkung stattfinden zwischen ethischer Theorie und der Analyse konkreter ethischer Probleme. Das gilt auch für theologische Bioethik. Hinzu kommt, dass die theologische Ethik sich mit der philosophischen Ethik auseinandersetzen muss. Ein Theologe muss allgemein-ethische Perspektiven moralischer Fragen kennen, und diese allgemeinen Perspektiven

* Das Folgende ist die leicht überarbeitete Version eines Textes, den ich an der Theologischen Fakultät Zürich und am Institut für Moraltheologie der Universität Salzburg vorgebracht habe.

1 Zur Geschichte des Begriffes „Bioethik“ siehe Jonsen, A.R., *The Birth of Bioethics*. New York/Oxford 1998.

2 So hat sich auch der Ausdruck „biomedizinische Ethik“ eingebürgert, vgl. etwa das Standardwerk Beauchamp, T.L./Childress, J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford 2001.

werden von der Moralphilosophie systematisch dargestellt.³ Schließlich muss berücksichtigt werden, dass Fragen der konkreten Ethik, darunter bioethische Fragen, nicht im leeren Raum schweben. Sie erscheinen in bestimmten Kontexten, nicht zuletzt in gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Kontexten. Die Reflexion über bioethische Fragen muss deshalb auch Elemente der politischen Ethik bzw. der politischen Philosophie einbeziehen.

Wie man sieht: wenn man sich mit einem bioethischen Problem aus theologischer Perspektive beschäftigen will, hat man mit einem sehr komplexen Problemzusammenhang zu tun. Im Folgenden kann ich darauf nur andeutungsweise eingehen. Als Beispiel eines bioethischen Problems habe ich die Abtreibung gewählt. Man könnte bezweifeln, ob dieses Problem überhaupt zur Bioethik laut meiner Definition gezählt werden sollte. Es zeigt sich jedoch, dass viele der eindeutig bioethischen Probleme auf dasjenige der Abtreibung zurückweisen. Als Beispiele seien die selektive Abtreibung im Zusammenhang pränataler Diagnostik und die sogenannte verbrauchende Forschung an überzähligen Embryonen erwähnt.

In der Abtreibungsfrage stehen sich die streitenden Parteien anscheinend unversöhnlich gegenüber. Der Streit geht scheinbar darum, ob und wann das ungeborene Kind bzw. der Fötus den vollen Status menschlichen Lebens hat und entsprechend, ob es strafrechtlich geschützt werden muss.⁴ Bei diesem Streit scheint es, als müssten Kirchen, christliche Laien und Theologen eindeutig auf der Seite der Befürworter eines Abtreibungsverbotes stehen. Ich möchte im Folgenden prüfen, und zwar aus protestantischer Perspektive, ob die Lage so einfach ist. Erst werde ich an einige Elemente der Ethik Martin Luthers erinnern, dann die Stellungnahme von zwei Theoretikern des liberalen Staates zur Abtreibungsfrage vorstellen, um zum Schluss zu diskutieren, wie sich eine protestantische Ethik lutherischer Prägung zu dieser liberalen Position verhält.

2. Protestantische Ethik im Anschluss an Luther

Der Kern protestantischer Ethik in der Version Luthers ist, denke ich, die Überzeugung, dass der Glaube an Christus, die Annahme seiner Heilstat, unaufhaltsam die Nächstenliebe - das selbstlose Wohltun für den Anderen - hervorruft. Die Grundlage der Nächstenliebe sind weder als Prinzipien geltende Bibelworte

3 Zum Verhältnis von theologischer und philosophischer Ethik siehe Andersen, S., *Theological Ethics, Moral Philosophy, and Natural Law*, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 4 (2001) 349-364.

4 Zu den gängigen Positionen zur Abtreibungsfrage siehe Feinberg, J. (Hg.), *The Problem of Abortion*, Belmont ²1984, 1-7.

noch die *lex naturalis*, sondern allein das persönlich zugesprochene Wort Gottes. Dieses persönliche Angesprochenwerden des Einzelnen wird bekanntlich von Luther dem geistlichen Bereich zugeordnet. Und seine sogenannte Zwei-Reiche-Lehre ist so aufgefasst worden, dass christliche Nächstenliebe mit dem weltlichen, also z.B. dem Politischen nichts zu tun hätte. Das ist jedoch ein grobes Missverständnis. Die Zwei-Reiche-Lehre ist eine Unterscheidung zwischen zwei Formen göttlichen Handelns: einerseits dem freien Geben des Evangeliums von Christus, andererseits dem Erhalten der geschaffenen Menschenwelt durch äußere Ordnungen und äußere Gewalt. Diese Unterscheidung ist aber nicht eine völlige Trennung, denn die durch den Glauben hervorgerufene Nächstenliebe treibt geradezu den Christen in das Weltliche als Ort des Wohltuns hinein.⁵

Ein anderes Missverständnis von Luthers Ethik besagt, er gebe dem Christen nur die Rolle des gehorsamen Untertanen im Bereich der politischen Macht. Sehen wir zunächst, in welchem Sinne Luther tatsächlich - in der Schrift *Von weltlicher Obrigkeit - vom Untertanensein des Christen* spricht: (i) der Christ anerkennt die Obrigkeit, d.h. den Fürsten und andere Vertreter weltlicher Ordnungen als Mittel Gottes, die geschaffene Welt trotz der Sünde zu erhalten; (ii) der Christ macht von der weltlichen Obrigkeit nicht in eigener Sache Gebrauch, sondern verzichtet auf sein Recht; (iii) der Christ hat eine Pflicht, der weltlichen Obrigkeit ihre Grenzen klarzumachen, d.h. etwa die Illegitimität von Zwang in Glaubenssachen anzusprechen. - Es gibt aber Aspekte des Verhältnisses vom Christen zum Weltlichen, die überhaupt nicht den Charakter von Untertanensein haben. Ich nenne nur den einen: (iv) der Christ benutzt die weltlichen Ordnungen als Mittel der Nächstenliebe, er/sie ist sogar verpflichtet, gegebenenfalls weltliche Ämter zu übernehmen. Und nach Luther ist der Christ nicht notwendigerweise ein Untertan, sondern er kann etwa Fürst sein. Luthers Beschreibung des christlichen Fürsten - das Hauptanliegen der Obrigkeitsschrift - ist ein eindeutiger Beleg seiner Auffassung, dass christliche Nächstenliebe als Grundlage politischer Machtausübung dienen kann. Ein christlicher Fürst, so Luther, nutzt seine Macht nicht zum eigenen Vorteil, sondern zum Besten seiner Untertanen. Der christliche Fürst handelt den Untertanen gegenüber - so Luther -, als wären ihre Bedürfnisse seine eigenen. Die Begründung für dieses Handeln lautet: „So hat es uns Christus gemacht, und das sind die eigentlichen Werke christlicher Liebe“.⁶ Wir bemerken, dass die Logik der Nächstenliebe mit derjenigen der Goldenen Regel übereinstimmt.

5 Zu meiner Auffassung von Luthers Ethik siehe näher Andersen, S., Einführung in die Ethik, Berlin/New York 2000, Kapitel 5.

6 Luther, M., Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, Weimarer Ausgabe [WA] Bd. 11, 273.

Nun kann laut traditioneller theologischer Ethik die Goldene Regel als Zusammenfassung des natürlichen Gesetzes angesehen werden. Luther teilt grundsätzlich diese Auffassung, und es ergibt sich deshalb die Frage, inwiefern die Goldene Regel eine zweifache Bedeutung haben kann. Sie kann nach Luther anscheinend zugleich Ausdruck der genuinen christlichen Nächstenliebe und Zusammenfassung der allgemeinen moralischen Einsicht der *lex naturalis* sein. Diese Doppelheit kommt sehr schön in Luthers Satz zum Ausdruck: „Die Natur lehrt, wie es auch die Liebe tut: dass ich tun solle, was ich mir selber getan wissen wollte“.⁷ Ich verstehe die Aussage so, dass der Christ bei seiner Ausübung politischer Macht auf der Grundlage der Nächstenliebe davon ausgehen darf, dass der Nichtchrist ein Wissen vom rechten Handeln besitzt, das eine gewisse Übereinstimmung mit der Gesinnung der Nächstenliebe hat.

In einer gegenwärtigen protestantischen Ethik reicht es natürlich nicht aus, rein historisch an die Reformatoren, in casu Luther, heranzugehen. Wir müssen den Versuch machen, eine Rekonstruktion protestantischer Ethik vorzunehmen. Bei diesem Unternehmen müssen die grundlegenden Veränderungen in der Auffassung des sozio-politischen Bereiches, des Weltlichen, berücksichtigt werden, die in der Zeit nach der Reformation stattgefunden haben.

Ich denke, dass dennoch zumindest drei wesentliche Elemente von Luthers Ethik in rekonstruierter Form festzuhalten sind: (1) Politische Macht kann auf der Grundlage der Nächstenliebe ausgeübt werden, auch wenn der betreffende Christ nicht Fürst, sondern Bürger eines demokratischen Staates ist. (2) Wir müssen unterscheiden zwischen dem Bestreben des Einzelnen, sein eigenes Leben zu führen, und der Pflicht, an der Einrichtung der Gesellschaft zum Wohl des Nächsten als Mitbürger teilzunehmen. (3) Im Bereich des Weltlichen muss der Christ mit Nichtchristen kooperieren; das schließt Konsensus nicht aus, denn der Christ kann beim Nichtchristen ein der Nächstenliebe verwandtes moralisches Wissen voraussetzen, nämlich das allgemeine Wissen um die Goldene Regel.

3. Die Ethik des liberalen Staates (John Rawls)

Ich gehe davon aus, dass in der jetzigen geschichtlichen Situation und in unserem europäischen Kontext die Frage nach dem Verhältnis von protestantischer Ethik und liberaler Demokratie besonders dringlich ist. Ich stelle zunächst einfach die These auf, dass zwischen beiden eine Affinität besteht, womit ich nicht verneinen möchte, dass Ähnliches auf die Ethik anderer Konfessionen zutrifft. Wenn

das wahr ist, stellt sich die Frage, was man genauer unter einem liberalen demokratischen Staat verstehen soll, und was in ihm die Rolle des Christen sein kann. Für die theologische Ethik bedeutet das, dass wir fragen müssen, welche politische Philosophie am adäquatesten diese Problematik darstellt.

Ich gehe davon aus, dass wir eine solche politische Philosophie in der bekannten Theorie der Gerechtigkeit des amerikanischen Philosophen John Rawls finden. Lassen Sie mich an die wichtigsten Züge der Theorie erinnern. In der neuesten Version, dargestellt im Buch *Political Liberalism*,⁸ ist die Theorie der Gerechtigkeit nicht Teil einer umfassenden Anschauung, einer „comprehensive doctrine“, sondern sie hat den Charakter einer politischen Theorie. Was also heißt „politisch“ nach Rawls?

Das Politische ist Rawls zufolge durch zweierlei gekennzeichnet: durch diejenigen Relationen zwischen Personen, die innerhalb der basalen Strukturen der Gesellschaft bestehen, und durch Zwangsmacht.⁹ In einer konstitutionellen demokratischen Gesellschaft ist politische Macht eine kollektive Größe, die allen Bürgern als freien und gleichen Personen gehört. Nur wenn die Macht in einer Weise ausgeübt wird, der alle Bürger vernünftigerweise zustimmen können, ist sie legitim.

Der Begriff der ratio, die wir bei dem demokratischen Bürger voraussetzen, muss nach Rawls in zwei Komponenten differenziert werden, die er „rationality“ bzw. „reasonableness“ nennt. Ich wähle als Übersetzung die Ausdrücke „Rationalität“ und „Vernunft“¹⁰. Unter Rationalität versteht Rawls die Fähigkeit von Personen, sich Ziele in Übereinstimmung mit ihrem Plan vom guten Leben zu setzen und die effizienten Mittel zu ihrer Erreichung zu wählen. Vernunft ist demgegenüber eine Fähigkeit zu sozialer Kooperation; sie bedingt die Bereitschaft, Regeln der gegenseitigen Leistung einzuhalten. Soziales und politisches Handeln beruht nach Rawls sowohl auf Rationalität als auch auf Vernunft. Das Verhältnis zwischen beiden besteht darin, dass die Vernunft dem rationalen Eigeninteresse Beschränkungen auferlegt. Ein Ergebnis dieser Beschränkung ist das Ideal der Gerechtigkeit, indem Gerechtigkeit bei Rawls das grundlegendste Prinzip fairer sozialer Kooperation ist.

Das Ideal der Gerechtigkeit bezeugt, dass in dem Politischen ein Element der Ethik vorhanden ist. Nach Rawls ist es aber wichtig, dass man zwischen einem politisch-ethischen Begriff und einem metaphysischen unterscheidet. Ein metaphysischer Begriff würde Teil einer der schon erwähnten „comprehensive

8 Rawls, J., *Political Liberalism*, New York 1996.

9 Ebd. 67f. 136.

10 Ich sehe die Übersetzung dadurch bestätigt, dass Rawls selbst an anderer Stelle das hegelsche „vernünftig“ mit „reasonable“ wiedergibt. Siehe Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, hg. v. Barbara Herman, Harvard 2000, 332.

doctrines“ sein, also einer Weltanschauung oder einer Religion. Solche Anschauungen können nun nach Rawls vernünftig in dem erwähnten Sinn sein - oder auch nicht. Da Weltanschauungen nicht in demselben Grade begründbar sind wie etwa naturwissenschaftliche Theorien, wird es über sie keinen völligen Konsensus geben. Unter vernünftigen Anschauungen wird es jedoch einen überlappenden („overlapping“) Konsensus geben, der sich auf die Prinzipien der politischen Ethik, vor allem diejenigen der Gerechtigkeit, bezieht. Nicht-vernünftige Anschauungen hingegen entziehen sich dem Konsens über das Politische; sie erkennen die demokratischen Freiheits- und Gleichheitsprinzipien nicht an.

Der Begriff „comprehensive doctrine“ dient u.a. Rawls dazu, die Tatsache des Pluralismus zu analysieren. Er ist sich mit den sogenannten Kommunitaristen darin einig, dass Pluralismus nicht eine durch fehlende Aufklärung verursachte Anomalie ist, sondern das natürliche Ergebnis der demokratischen Freiheit, das Vernünftige in verschiedener Weise zu verwirklichen. Nur Zwang könnte in einer Gesellschaft eine Uniformität der Anschauungen garantieren.

Die Theorie der Gerechtigkeit ist ein Versuch, die gemeinsam vorausgesetzten ethischen Prinzipien der demokratischen Kultur systematisch darzustellen. Ein wichtiger Bestandteil der Theorie ist die Annahme, dass das umfassende Wirklichkeitsverständnis der Bürger aus zwei Komponenten besteht: einem öffentlich anerkannten Konzept der politischen Ethik und einer Weltanschauung bzw. einer Religion.

Als ein konkretes Beispiel, welches die Theorie veranschaulichen soll, nennt Rawls nun das Problem der Abtreibung. Die in seinem Zusammenhang wichtigste Frage lautet: ist Abtreibung ein Problem der politischen Ethik? Rawls' Antwort ist Ja. Präziser gesagt hat die Abtreibungsfrage mit dem Zusammenspiel dreier politischer Werte zu tun: Respekt vor dem menschlichen Leben, geordnete Reproduktion der Gesellschaft und Gleichstellung von Frauen als Bürgern. Die Beurteilung des Problems der Abtreibung bestehe darin, ein vernünftiges Gleichgewicht zwischen diesen Werten zu finden. Ein solches Gleichgewicht wird auf jeden Fall beinhalten, so Rawls, dass eine Frau ein Recht - allerdings ein qualifiziertes - habe, zu entscheiden, ob sie eine Schwangerschaft innerhalb des ersten Trimesters beendet haben möchte. Innerhalb dieses Zeitraums sei der Wert Gleichheit der schwerwiegendste.¹¹

11 Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism* 243f. Das Dargestellte sind die Überlegungen von Rawls zur Abtreibung in der ersten Auflage seines Buches. In der zweiten Auflage hat er einige Präzisierungen vorgenommen. Es ging ihm, so heißt es jetzt, nicht um ein eigentliches Argument für die Zulässigkeit der Abtreibung. Eine solche befürworte er zwar, doch bedürfe es einer ausführlicheren Argumentation. Vgl. ebd. IVf. - Mir genügt es hier, die Befürwortung der Möglichkeit von Abtreibung durch die politische Ethik des Liberalismus angedeutet zu haben.

Ich möchte nun, wie schon erwähnt, grundsätzlich behaupten, dass zwischen der Rawls'schen Theorie der Gerechtigkeit und einer protestantischen Ethik lutherischer Prägung eine Affinität besteht. Zwei Punkte mögen genügen: (1) Das gegenwärtige Luthertum kann sich als eine vernünftige Anschauung auffassen. Soziologisch gesehen ist es eine partikulare religiöse Gemeinschaft, aber seine Ethik ermöglicht seine Teilnahme an einem „überlappenden“ Konsens über politischen Liberalismus. (2) Die von Rawls getroffene Unterscheidung zwischen den beiden Komponenten im Wirklichkeitsverständnis jedes Bürgers - umfassende Anschauung, politische Ethik - entspricht weitgehend der lutherschen Distinktion zwischen dem Handeln des Christen in eigener Sache und seinem Handeln im weltlichen Beruf zum Wohl des Nächsten.¹²

Nun gibt es bioethische Fragen, die sowohl eine persönlich-ethische als auch eine politisch-ethische Komponente haben. Das gilt für alle diejenigen Fragen, die gesetzlich geregelt werden. Zu ihnen gehört die Frage der Abtreibung. Protestantische Ethik sollte zunächst diese Frage in zwei differenzieren: 1. Welche politisch-ethische Lösung des Problems Abtreibung kann ein Christ mittragen? 2. Was ist einer Christin zu sagen, die selbst persönlich mit dem Problem Abtreibung konfrontiert ist?

Ich möchte mich hier vorwiegend mit der ersten Frage beschäftigen. Um sie etwas nuancierter zu diskutieren als es Rawls tut, möchte ich die Auffassung des englischen Rechtsphilosophen Ronald Dworkin einbeziehen, wie er sie in seinem Buch *Life's Dominion* präsentiert hat.¹³ Der entscheidende Begriff *Respekt vor dem menschlichen Leben*, den Rawls nur erwähnt, wird von Dworkin einer eingehenden Analyse unterzogen.

4. Die Argumentation Ronald Dworkins

In der Abtreibungsdiskussion wird die Streitfrage nach Dworkin zumeist daraufhin verstanden, ob ein Fötus vom Zeitpunkt der Konzeption an eine Person sei,

12 So bemerkt Rawls in seiner erneuten Besprechung der Abtreibungsfrage über Bürger, die aus religiösen Gründen einer durch Mehrheitsbeschluss zustande gekommenen Legitimierung nicht zustimmen können: „Sie müssen nicht *in ihrem eigenen Fall* das Recht auf Abtreibung ausüben. Sie können die Berechtigung als zum legitimen Recht gehörig anerkennen...“ (ebd.; *meine Übersetzung und Hervorhebung*). - Eine ausführlichere Begründung meiner These über die Affinität zwischen lutherischer Ethik und politischem Liberalismus findet sich in Andersen, S., *Lutheran Ethics and Political Liberalism*, in: Koistinen, T./Lehtonen, T. (Hg.), *Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethics. Essays in Honour of Heikki Kirjavainen*, Helsinki 1997.

13 Dworkin, R., *Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia*, London 1993.

d.h. ein menschliches Wesen mit Recht auf Leben. Nach Dworkin werden hier zwei Begriffe vermengt, nämlich (1) das Interesse einer Person am Leben und das darauf bauende Recht auf Schutz des Lebens; (2) der innere (intrinsische) Wert bzw. die Unantastbarkeit menschlichen Lebens. Entsprechend muss man zwischen zwei Pflichten des Staates unterscheiden: seine Pflicht, die Rechte aller Personen zu verteidigen, und seine Pflicht, den Wert menschlichen Lebens zu beschützen. Dworkins These ist, dass alle Parteien der Abtreibungsdebatte menschliches Leben als in sich wertvoll betrachten, und dass die Uneinigkeit sich auf die Interpretation der Bedeutung des Wertes menschlichen Lebens bezieht. Politisch-ethisch betrifft die Kontroverse die Frage, ob ein Staat das Recht hat, seinen Bürgern eine bestimmte Interpretation des Wertes menschlichen Lebens aufzuzwingen. Der Kern der Auseinandersetzung ist deshalb ein religiöses Problem. Verfassungsrechtlich geht es um die Religionsfreiheit.

Ich möchte die Argumentation ein wenig erläutern. Die Auffassung, dass ein Fötus Interessen haben kann, weist Dworkin ab, u.a. mit der Begründung, von Rechten könnte nur bei Wesen mit Interessen die Rede sein. Der Streit um die Abtreibung muss sich also um den Gedanken vom Wert des menschlichen Lebens drehen. Wie ist dieser Gedanke nach Dworkin zu verstehen?

Das intrinsisch Wertvolle - wozu nicht nur menschliches Leben, sondern auch Kunstwerke und natürliche Arten gehören - ist nicht nur nicht-instrumentell, sondern auch nicht-subjektiv: es ist nicht davon abhängig, was Menschen wünschen oder benötigen. Dworkins Bestimmung des Begriffes vom Wert menschlichen Lebens („value of life“) unterscheidet sich damit klar von einer utilitaristischen Definition, wie sie etwa in folgender Behauptung Peter Singers zum Ausdruck kommt:

„[Bis zu dem Zeitpunkt, wo Föten] fähig sind, etwas zu empfinden ... beendet eine Abtreibung ... eine Existenz, die überhaupt keinen Wert an sich hat.“¹⁴

Der Begriff des Intrinsischen schließt nun nach Dworkin nicht aus, dass das intrinsisch Wertvolle verursacht ist, im Gegenteil. Wenn wir z.B. einem Kunstwerk inneren Wert zusprechen, tun wir das wegen der ihn hervorbringenden schaffenden Tätigkeit. Und auch wenn wir von dem inneren Wert einer lebenden Art sprechen, führen wir ihn auf eine schaffende Tätigkeit zurück - in diesem Fall nicht eine menschliche Tätigkeit, sondern eine solche der Natur. Innerer Wert beruht also auf einer „Investition“ schaffender Tätigkeit, entweder einer menschlichen oder einer natürlichen. Im Falle menschlichen Lebens beruht der Wert auf beiden Formen der Investition. Das Leben jedes einzelnen Menschen ist nicht nur das Ergebnis natürlicher Kreativität, sondern auch der Kreativität von Eltern, der Kultur, aber auch des Individuums selbst. Religiös im engeren

14 Singer, P., *Practical Ethics*, Cambridge ²1993, 151 (*meine Übersetzung*).

Sinn ist der Gedanke von der Unantastbarkeit menschlichen Lebens, wenn die nicht-menschliche Kreativität als Ausdruck göttlicher Schöpfertätigkeit und der einzelne Mensch als Ebenbild Gottes gesehen wird. Der Gedanke vom inneren Wert des Lebens ist jedoch religiös in einem weiteren Sinn, insofern als er beinhaltet, dass jedes menschliche Leben eine Bedeutung hat, die alles transzendiert, was Menschen erleben oder zustandebringen.

Weil menschliches Leben intrinsischen Wert hat, ist der Verlust von Leben immer schmerzlich, und zwar deshalb, weil er eine Vereitelung („frustration“) von Investitionen bedeutet. Der Inhalt der Abtreibungsdebatte kann daher folgendermaßen formuliert werden:

„Ist die Vereitelung eines biologischen Lebens, welche den Verlust eines menschlichen Lebens bedeutet, nichtsdestoweniger manchmal berechtigt, um die Vereitelung eines menschlichen Beitrages zu diesem Leben oder zu dem Leben anderer Menschen zu vermeiden ...?“¹⁵

Die Uneinigkeit bei der Beantwortung dieser Frage hat nach Dworkin spirituellen Charakter, weil sie sich auf den intrinsischen Wert menschlichen Lebens bezieht. Damit zeichnet sich auch die Grundlage von Dworkins eigener Auffassung ab. Es geht seiner Meinung nach um den Konflikt zwischen zwei politisch-ethischen Prinzipien: einerseits um die Pflicht des Staates, den intrinsischen Wert menschlichen Lebens zu schützen - andererseits um das Recht des einzelnen Bürgers auf privacy, d.h. Anliegen des persönlichsten Lebens selbst, ohne staatlichen Zwang, zu entscheiden. Dieses Recht umfasst nach Dworkin eine „Autonomie der Fortpflanzung“, die auch das Recht der Frau zur Abtreibung mit sich führt, und zwar deshalb, weil es sich letztlich um eine religiöse Frage handelt:

„Ein Staat verletzt ... ernsthaft die Würde einer schwangeren Frau, wenn er ihr das Recht nimmt, selbst zu entscheiden, welche Forderung die Unantastbarkeit des Lebens an ihr Handeln im Verhältnis zu ihrer Schwangerschaft stellt ...“¹⁶

Dworkins Argumentation führt ihn zu derselben Konklusion wie die von Rawls. Dworkin betont jedoch, dass der Staat sehr wohl der Frau - im Zuge seiner Pflicht, den Wert des Lebens zu schützen - den Ernst ihrer Entscheidung klarmachen darf. Entscheidend ist aber, dass der Staat, will er liberal sein, den Wert des Lebens unter der Bedingung der Verantwortlichkeit des Einzelnen und nicht unter der des Zwanges schützen soll.

15 R. Dworkin, *Life's Dominion* 94 (meine Übersetzung).

16 Ebd. 159 (meine Übersetzung).

5. *Schlussbemerkung*

Abschließend möchte ich thesenhaft ausdrücken, wie die Argumentation Dworkins aus der Perspektive protestantischer bzw. lutherischer Ethik aufgefasst werden kann.

Protestantische Ethik kann anerkennen, dass in einer demokratischen Gesellschaft keine Einigkeit herrscht über den Wert, der dem Leben jedes Menschen vorgegeben ist. Christlicher Glaube deutet diesen Wert als konstituiert durch Gottes schaffendes und liebendes Verhältnis zu jedem Einzelnen, so dass es in der Entwicklung keines menschlichen Lebens einen Zeitpunkt gibt, zu dem es diesen Wert nicht hätte. Diese Deutung muss aber - wie alle Glaubensentscheidungen - vom Einzelnen in Freiheit vollzogen werden. Lutherisch gesprochen gehört die Deutung dem geistlichen Bereich an. Ein Christ kann vom Staat nicht verlangen, dass er die Gültigkeit dieser Deutung allen Bürgern auferlegt, und infolge dessen Abtreibung mit den Mitteln des Strafrechts verhindert. Dass er oder sie im eigenen Leben diese Handlungsmöglichkeit nicht wahrnehmen will, ist eine andere Sache.

Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot*

Werner Wolbert, Salzburg

Einige Hauptprobleme der medizinischen Ethik heute betreffen das Tötungsverbot: Euthanasie, Abtreibung, Embryonenforschung. Die Beurteilung dieser Handlungen ist u.a. durch religiöse Traditionen und Autoritäten beeinflusst. So hat der Papst das traditionelle Tötungsverbot, nach dem jede direkte Tötung eines Unschuldigen verboten ist, in seiner Enzyklika *Evangelium Vitae* bekräftigt. Dieses traditionelle Tötungsverbot wird aber auch in außertheologischen Diskussionen nicht von vornherein in Frage gestellt. Die Pflicht, Schuldige und Unschuldige im Rahmen des Tötungsverbotes unterschiedlich zu behandeln, wird jedenfalls oft als selbstverständlich vorausgesetzt. Eine problematische Konsequenz solcher ungeprüften Annahmen könnte sein, dass die Tötung des *Schuldigen* allzu selbstverständlich moralisch legitimiert wird.¹ Hierzu ist zu betonen, dass jede Form der Tötung, auch die des Schuldigen, einer Rechtfertigung bedarf. Es besteht in jedem Fall eine Präsomption gegen die Tötung menschlichen Lebens. Wer also etwa für die Todesstrafe plädiert, hat die Beweislast auf seiner Seite.

Im Bereich medizinischer Ethik scheint es mir problematisch, dass die Diskussionen um Abtreibung und Euthanasie in der Regel keinen Bezug nehmen auf andere Bereiche des Tötungsverbotes. Das gilt für philosophische wie für theologische Ethik. In den USA mag die Situation etwas anders sein; dort hat in den frühen 80er Jahren Kardinal Bernardin für eine „konsistente Lebensethik“ plädiert.² Die Einforderung von Konsistenz war freilich bei ihm in einem praktischen Sinne gemeint. Die Kirche solle nicht nur gegen Abtreibung auftreten, sondern auch gegen lebensbedrohende Bedingungen wie etwa Armut etc. Richard McCormick dagegen drückte auch seine Zweifel aus über die theoretische Konsistenz des Tötungsverbotes in der katholischen Tradition, in der er einen „historical soft underbelly“ beobachtete. Solche Inkonsistenzen werden aber erst deutlich, wo man sich nicht nur auf einen Bereich des Tötungsverbotes konzent-

* Deutsche Fassung eines ursprünglich auf Englisch gehaltenen Vortrags anlässlich meiner Ehrenpromotion durch die Theologische Fakultät der Universität Uppsala am 26.01.01, der ich auch an dieser Stelle meinen Dank und meine Verbundenheit bekunde.

1 So soll Napoleon bei einer Gelegenheit formuliert haben, der Tod von einigen tausend Soldaten kümmere ihn nicht.

2 Vgl. die Ansprachen in Bernardin, Joseph Cardinal, *Consistent Ethic of Life* (hrsg. v. Thomas G. Fuechtmann), Kansas City 1988.

riert, sondern verschiedene Anwendungsfälle vergleicht. Dieser Beitrag soll die Nützlichkeit solcher Vergleiche demonstrieren.

Eine der schwierigsten und drängendsten Fragen medizinischer (genetischer) Forschung und Ethik betrifft zur Zeit die Frage nach dem Status des Embryos. Dies Problem scheint, wenn überhaupt, nur wenig mit dem Tötungsverbot zu tun zu haben. In den anderen Fällen ist es nämlich in der Regel nicht fraglich, ob wir es überhaupt mit einem Menschen, einer Person zu tun haben, ausgenommen in den Diskussionen um den Gehirntod. In letzterem Fall stellt sich die Frage, ob die gehirntote Person im strengen Sinne als tot zu betrachten ist, wohingegen es sich bei der Zygote zweifellos um ein lebendes Wesen handelt. Somit werden häufig folgende zwei Fragen vermischt:

1. Ist dieser Mensch tot?
2. Ist dieser Mensch noch ein Mensch?

Die Konfusion entsteht, wenn man argumentiert, dem Gehirntoten fehlten bestimmte menschliche Charakteristika und er sei deswegen als tot zu betrachten. Die wirklich entscheidende und moralisch relevante Eigenschaft des Gehirntodes ist dagegen seine Irreversibilität. Gehirntod bedeutet die irreversible Desintegration des Körpers. Durch die Einführung des Kriteriums des Gehirntodes entgehen wir der Schwierigkeit, die Entnahme eines Organs von einem gehirntoten Menschen als Tötungshandlung einordnen zu müssen. Diese Lösung wirft aber kein Licht, wie oft fälschlich angenommen wird, auf die Frage des Beginns personaler Existenz. Der Annahme, mit der Entwicklung des Gehirns beginne personale Existenz, ist entgegenzuhalten, dass der Fötus bereits vor der Entwicklung des Gehirns lebendig und integriert ist; vor diesem Stadium braucht er kein Gehirn zur leiblichen Integration. Auf die Fragen bezüglich des Embryos wird später noch zurückzukommen sein.

1. Die Tötung des Schuldigen

Bei der Beurteilung von Abtreibung und Euthanasie finden sich natürlich wichtigere Bezüge zu anderen Fragen des Tötungsverbots.³ Dies sei illustriert mit einigen Beobachtungen zu den Problemen Todesstrafe, Krieg und Notwehr. Zunächst zur Todesstrafe. Der verurteilte Straftäter ist zweifellos ein menschliches Wesen, eine Person. Allerdings mag seine Schuld nicht zweifelsfrei sein. Wie vor allen Dingen in den USA zu beobachten, schließt die Praxis der Todesstrafe faktisch nicht die Tötung Unschuldiger aus, auch wenn diese nicht beabsichtigt

3 Weitere Ausführungen zu diesen Problemen finden sich in: Wolbert, Werner, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot (Studien zur theologischen Ethik 87), Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2000.

ist. Dies ist dann auch eines der wichtigsten traditionellen Argumente gegen die Todesstrafe, auch wenn dieses nicht immer und überall als entscheidend betrachtet wird. Die wichtigsten Gegenargumente betreffen die Notwendigkeit und den Nutzen dieser Strafe (wenn sie nicht aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen wird). Hier möchte ich mich aber konzentrieren auf das Problem des Zweifels. Es gibt einen anderen Zweifelsfall, nicht am Ende, sondern am Beginn des Lebens, in dem die katholische Kirche anders zu urteilen scheint als im Fall des Embryos, ohne dass dieser Unterschied bewusst zu sein scheint. Bezüglich des Anfangs des Lebens fordert man, dass man im Zweifel über den Beginn personalen Lebens auf tutoristische Weise diesen bereits bei der Zygote vorauszusetzen habe. Nach dieser Position besteht mindestens eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass es sich beim Embryo schon um eine Person handelt und dass die Ergebnisse der jüngsten Forschung diese Annahme unterstützen (wovon ich nicht so ganz überzeugt bin). Selbst also wenn Zweifel erlaubt sind, ist der Embryo gemäß dieser tutoristischen Position als Person zu betrachten und zu behandeln. Würde aber nicht solcher Tutorismus auch konsequent die Todesstrafe ausschließen? Schließlich gibt es immerhin in vielen Fällen Zweifel über die Schuld des Angeklagten. Ich habe in keiner Publikation diese Parallele gezogen gefunden. In jedem Fall bedürfen aber die unterschiedlichen Konsequenzen, die man in beiden Fällen sieht, einer Rechtfertigung, falls es eine solche gibt. Im Fall der Todesstrafe hat die katholische Kirche eine solche tutoristische Konsequenz nicht gezogen wie im Fall der Tötung des Embryos, auch wenn die Todesstrafe neuerdings, wenigstens praktisch, durch den Papst in *Evangelium Vitae* ausgeschlossen zu sein scheint.

Aber schließt denn die tutoristische Position im Fall der Todesstrafe im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots diese tatsächlich konsequent aus? Ja und Nein. Die Antwort hängt ab von der exakten Bedeutung der Termini ‚Schuld‘ und ‚Unschuld‘. Ob ein Angeklagter schuldig gesprochen wird, hängt wenigstens zum Teil auch ab von den jeweiligen beweisrechtlichen Anforderungen. Diese können von Land zu Land und von Zeit zu Zeit unterschiedlich sein. In früheren Zeiten, z.B. im Mittelalter, durfte niemand verurteilt werden ohne sein Geständnis. Heute ist dagegen auch eine Verurteilung allein auf Grund von Indizien möglich. Ob jemand als schuldig oder unschuldig gilt, hängt also nicht nur von seinem eigenen Verhalten ab, sondern auch von den jeweiligen beweisrechtlichen Regelungen. Im Kontext des Strafrechts, speziell der Todesstrafe, scheint somit der entscheidende Faktor zu sein, dass jemand gemäß den rechtlichen Regeln *schuldigg gesprochen* ist; wo nicht, ist er als unschuldig zu betrachten. Das Verbot der Tötung eines Unschuldigen scheint damit im Ansatz als eine Art Barriere intendiert zu sein gegen staatliche oder gerichtliche Willkür. Hier steht nicht nur das Leben des Straftäters auf dem Spiel, sondern auch Gleichheit und Gerechtigkeit, Schutz gegen Willkür. In diesem Sinn fordert Exodus 23,7:

„Wer unschuldig und im Recht ist, den bring nicht um sein Leben; denn ich spreche den Schuldigen nicht frei.“

Diese Forderung verbietet die Todesstrafe, aber nicht ausdrücklich andere Formen von Tötung eines Unschuldigen.

Dies führt mich zu einem anderen Punkt. Die Unterscheidung zwischen Unschuldigen und Schuldigen in diesem Kontext hat ihren originären Sitz im Leben im Problem der Tötung durch die öffentliche Autorität. Dies wird sehr klar, wenn wir unsere Prämissen vergleichen mit denen etwa von Augustinus oder Thomas von Aquin. Für uns bedeutet das Recht auf Selbstverteidigung normalerweise kein ethisches Problem. Entsprechend ist die Notwehr oft als ein Standard-Paradigma in Diskussionen mit Kriegsdienstverweigerern benutzt worden: Wo sie die Notwehr bejahten, wurden ihre Gewissensgründe in Zweifel gezogen. Für Augustinus und Thomas dagegen stellte das Hauptproblem die Tötung durch eine Privatperson dar, nicht die Tötung durch die öffentliche Autorität, sei es im Fall der Todesstrafe oder des Krieges. Nur die Regierenden galten als objektiv, neutral; sie waren nicht motiviert durch Emotionen wie Hass und Rache wie Privatpersonen. Die heidnischen Herrscher des alten Roms hielt man in ihren Entscheidungen über Krieg und Frieden freilich solcher Haltung nicht für fähig. Der Soldat dagegen und der Henker handelten nicht in eigener Sache, sondern im Auftrag der öffentlichen Autorität.⁴

Die Notwehr ist in der katholischen Tradition auf zwei unterschiedliche Weisen gerechtfertigt worden. Inspiriert durch Thomas von Aquin haben Theologen versucht, diese zu rechtfertigen als indirekte Tötung. In diesem Sinn ist das unmittelbare Ziel der Handlung die Rettung des eigenen Lebens, nicht die Tötung des Aggressors, die nur als Nebenwirkung in Kauf genommen wird. Mir erscheint in diesem Fall die Rechtfertigung im Stil des Doppelwirkungsarguments nicht besonders überzeugend. Die andere Möglichkeit ist die Rechtfertigung der Notwehr als Tötung eines Schuldigen, eines ungerechten Aggressors. Allerdings dürfte die Schuld des Aggressors wenigstens keine hinreichende Bedingung für die moralische Legitimität dieser Art von Tötung sein. Die wirklich stimmige Rechtfertigung der Notwehr ergibt sich erst, wenn man in Betracht zieht, dass die Praxis der Notwehr nicht nur im Interesse des gefährdeten Individuums ist, sondern auch im Interesse der Gemeinschaft, im Interesse der öffentlichen Sicherheit. Insofern die Praxis der Notwehr mögliche Aggressoren abschreckt, trägt sie zur öffentlichen Sicherheit bei. Die Person, die sich selbst verteidigt, handelt dem gemäß in einem öffentlichen Interesse. Sie tut das, was im Regelfall in die Kompetenz der Polizei fällt. Da die Polizei in diesem Fall aber nicht anwesend ist, übernimmt der Angegriffene subsidiär deren Rolle. Nur

4 Vgl. dazu Langan, John P., *The Elements of St. Augustine's Just War Theory*, in: JRE 12 (1984) 19-38.

auf den ersten Blick handelt es sich im Fall der Notwehr also um ein privates Unterfangen; ihre moralische Legitimität ergibt sich vielmehr aus ihrer Autorisierung durch die öffentliche Autorität.

Die Fälle von Krieg und Notwehr geben einen wichtigen Hinweis zur Bedeutung des Terminus ‚schuldig‘ in diesen Kontexten: Der Angreifer ist schuldig, insofern er (sie) das Leben einer anderen Person gefährdet. Von einem moralischen Standpunkt aus kann dagegen der Angegriffene viel schuldiger sein als der Angreifer. Er könnte den Angreifer beleidigt oder bedroht oder ihm anderes schweres Unrecht zugefügt haben, etwa wenn eine Frau durch den Angegriffenen vergewaltigt worden wäre. Außerdem könnte der Angreifer gar nicht seiner selbst mächtig sein. In diesem Fall wäre seine moralische Schuld mindestens gemildert. Die Etymologie des lateinischen Wortes *innocens* kann in diesem Fall einen Hinweis geben. *Nocere* bedeutet: schaden; der Unschuldige wäre dann eine Person, die einer anderen keinen Schaden zufügt; der Angreifer dagegen wäre jemand, der schadet oder mindestens zu schaden oder zu töten versucht. Dies gilt auch für den Soldaten. Von einem moralischen Standpunkt aus wäre er u.U. viel weniger schuldig als ein Zivilist, der etwa in Demonstrationen zur Unterstützung eines Aggressionskrieges teilnimmt oder für einen Politiker oder eine Partei stimmt, die den Krieg geplant haben.⁵ Aber auch ein Soldat, der in einem bloß defensiven Krieg kämpft, zählt in der Sprache des traditionellen Tötungsverbotes als schuldig, da er anderen Personen Schaden zufügt oder sie wenigstens gefährdet. (Dieser Punkt wird selten ausdrücklich reflektiert.) Diese Überlegungen illustrieren den bloß technischen Sinn der Termini ‚Schuld‘ und ‚Unschuld‘ in diesem Rahmen, der oft, wenn nicht sogar meistens, übersehen wird. Konsequenterweise gibt es deshalb auch Meinungsunterschiede über den Grund der Immunität von Nichtkombattanten. Ist diese Regel Teil des Versuches, das Geschehen des Krieges einzugrenzen auf die an ihm aktiv Beteiligten? (Dies würde zu der technischen Bedeutung von „Unschuldiger“ passen.) Oder ist der entscheidende Gesichtspunkt die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, einen Angriff auf schuldige Nichtkombattanten zu begrenzen und die Unschuldigen auszusparen?⁶ Im letzteren Fall hätte der Terminus ‚Unschuldiger‘ auch eine moralische Bedeutung. Gemäß der letzteren Interpretation könnte ein Angriff auf eine Kriegsdemonstration von Zivilisten legitim sein. Mir scheint freilich, man sollte die Rede vom Unschuldigen im technischen Sinn verstehen; ein Krieg, in dem beide Seiten von der Gerechtigkeit ihrer Sache überzeugt sind, ist nämlich grausamer als notwendig.

5 Vgl. Green, Michael, War, Innocence and Theories of Sovereignty, in: Social Theory and Practice 18 (1992) 39-62.

6 Vgl. ebd.

2. Euthanasie

Nun zu einigen Fragen medizinischer Ethik, zunächst zur Euthanasie. Wendet man einfach das traditionelle Verbot der Tötung eines Unschuldigen auf diesen Fall an, dann gilt Euthanasie als Tötung eines Unschuldigen. Aber diese Kategorie macht eigentlich nur Sinn in Fällen, in denen man Unschuldige und Schuldige unterscheiden kann (wie im Fall des Krieges und der Todesstrafe). Sterbende aber sind in jedem Fall unschuldig. Sie schaden oder gefährden auch nicht andere Menschen. Ein Soldat dagegen kann vor der Wahl stehen, einen anderen Soldaten oder einen Zivilisten zu töten. Ein Richter mag die Wahl haben zwischen der Verurteilung eines Kriminellen oder eines Unschuldigen. Der Arzt hat keine Wahl dieser Art.⁷ So bedarf es auch im Fall der Euthanasie keines Schutzes durch die öffentliche Autorität, mindestens nicht für Menschen, die gesund oder wenigstens nicht sterbenskrank sind. Nur die Sterbenden könnten schutzbedürftig sein, falls die Tötung auf Verlangen in einigen Fällen erlaubt würde. Diese Beobachtungen implizieren nicht, dass aktive Euthanasie im Prinzip erlaubt ist, sie implizieren nur, dass die Frage nicht gelöst werden kann im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots. In diesem Kontext von Schuldigen oder Unschuldigen zu sprechen, scheint auf eine Art Kategorienfehler hinauszulaufen. Der schwerwiegendste Einwand gegen Euthanasie ist m.E., dass eine solche Praxis die Situation des Sterbenden total verändert. Wo diese Praxis eingeführt wird, auch wenn sie auf freiwillige Euthanasie beschränkt wird, wäre der Sterbende u.U. moralisch verpflichtet, sich selbst zu fragen, ob die Last der Pflege für das Pflegepersonal und für das öffentliche Gesundheitssystem nicht zu stark ist. Der Patient könnte sich also verpflichtet fühlen, um die Tötung zu bitten. Wenn es ein *Recht* zu Sterben gibt, wie einige es proklamieren, gibt es auch wenigstens in einigen Fällen eine *Pflicht* zu sterben.⁸ Die Erfahrung der Niederlande mag außerdem zu Zweifel Anlass geben, ob es überhaupt möglich ist eine solche Praxis auf die freiwillige Tötung zu begrenzen.

3. Schwangerschaftsabbruch

Euthanasie als Tötung auf Verlangen ist erst vor relativ kurzer Zeit zum aktuellen Problem geworden; anders verhält es sich im Fall der Abtreibung. In der Abtreibungsdiskussion finden wir die Kategorien von Schuld und Unschuld so-

7 Vergleichbar wäre nur der Fall, in dem ein Arzt einem Gesunden ein Organ entnimmt, um einen Kranken zu retten. Der Gesunde wäre hier ‚unschuldig‘ in dem Sinn, dass er nicht in die Therapie involviert, nicht beteiligt ist.

8 Hardwig, John, Is There a Duty to Die?, in: HCR 27 (1997) Nr. 2, 34-42.

wohl in den Argumenten der *Pro-lifer* als auch in denen der *Pro-choicer*. Von einem *Pro-life*-Standpunkt aus wird argumentiert, der Fötus sei das unschuldigste menschliche Wesen, das man sich vorstellen könne. Deshalb sei seine Tötung strikt verboten. In einigen *Pro-choice*-Argumentationen wird andererseits der Fötus präsentiert als eine Art Aggressor oder Einbrecher, der das Leben oder das Wohlergehen seiner Mutter bedroht. In diesem Fall wird der Schwangerschaftsabbruch als eine Art Selbstverteidigung der Frau interpretiert.

Argumente dieser Art haben wenigstens eine gewisse *prima-facie*-Plausibilität, wo die Fortführung der Schwangerschaft die Mutter und vielleicht auch den Fötus bedroht. Allerdings geschieht diese Bedrohung durch den Fötus durch seine bloße Präsenz im Uterus, nicht durch irgendeine aggressive Handlung wie im Fall der Selbstverteidigung. Letztere Praxis soll, wie oben dargelegt, Menschen von aggressiven Handlungen abschrecken; der Fötus ist dagegen kein mögliches Objekt einer Abschreckung. Nur der Angreifer, der seiner selbst nicht mächtig ist, könnte eine gewisse Analogie in diesem Kontext darstellen: Wie der Fötus ist auch er kein Adressat einer Abschreckungsdrohung. Soviel ich sehe, gibt es in diesem Fall bis jetzt im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots kein klares Argument zur Rechtfertigung der Tötung einer Person, die ihrer selbst nicht mächtig ist, auch wenn wir in diesem Fall die Legitimität der Notwehr vermutlich nicht bezweifeln. Man könnte einwenden, bei einer Interpretation als indirekte Tötung sei das Problem eliminiert; aber vermutlich halten wir diese Tötung einfach deswegen für erlaubt, weil hier eine Bedrohung vorliegt⁹. Die Unklarheit liegt wohl auch darin, dass man immer noch versucht, es „both ways“ zu haben: Man spricht von der Schuld des Angreifers und interpretiert die Notwehr gleichwohl als indirekte Tötung. Das Bemühen um Konsistenz würde hier zu folgender Überlegung führen:

“If we conceive of *cruenta defensio* as intentional killing, then consistency requires us to limit it to morally culpable unjust aggressors. If we conceive of it as intentional self-defense against a threat to one's life or well being, with the foreseen but unintended side effect of the death of a human person (innocent or not), then consistency requires us to allow such self-defense against all such threats, whether or not the human being who dies fits the external profile of an ‚aggressor‘ – provided that we have judged that causing the death of a human being is justified in other respects.”¹⁰

Für den Fall der Abtreibung haben einige AutorInnen vorgeschlagen, die spezielle Weise der leiblichen Lebensunterstützung im Fall der Schwangerschaft zu reflektieren und das Maß von Altruismus, zu dem wir uns normalerweise ver-

9 Es gäbe dann möglicherweise zwei verschiedene Fälle von Notwehr mit unterschiedlicher Rechtfertigung.

10 Kaveny, M. Kathleen, The case of Conjoined Twins. Embodiment, Individuality, and Dependence, in: TS 62 (2001) 753-786, hier 769.

pflichtet fühlen. So verweist man etwa auf folgende zwei Regeln, die einst von G. Kelly¹¹ formuliert wurden. Die erste lautet:

„one must help a needy neighbour only when it can be done without improporionate inconvenience and with a reasonable assurance of success“.

Die zweite betrifft die Pflicht zur Lebenserhaltung oder -verlängerung. Verpflichtend sind hier nach Kelly:

„all medicines, treatments, and operations, which offer a reasonable hope of benefit and which can be obtained and used without excessive expense, pain, or other inconvenience.“¹²

Vor allem, wenn Mutter und Kind bedroht sind, gibt es wirklich keine „vernünftige Hoffnung auf Erfolg“. Inspiriert durch diese Regeln formuliert S. Nicholson für den Fall des Schwangerschaftsabbruchs:

„A woman is not parentally obliged to preserve the life of her fetus when continuation of fetal life support may be incompatible with her own life, and a procedure resulting in fetal death is the only means of terminating support with safety to herself.“¹³

Abtreibung wird hier nicht als Tötung kategorisiert, sondern als Beendigung körperlicher Lebensunterstützung, damit in gewissem Sinne als ein Fall von Sterbenlassen. Diese Kategorisierung läuft für Nicholson nicht auf eine radikale *Pro-choice*-Haltung hinaus. Sie argumentiert für die Legitimität des Schwangerschaftsabbruchs nur in den Fällen von Gefahr für die Mutter und von Vergewaltigung. Wenn wir dagegen das Problem im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots lösen wollen, bekommen wir erhebliche Schwierigkeiten auch im Fall des therapeutischen Schwangerschaftsabbruchs. Wir fühlen uns normalerweise nicht berechtigt, eine Person zu töten, um eine andere zu retten, wie wir es theoretisch in bestimmten Fällen von Organtransplantation tun könnten. Wir nehmen nicht einer Person das Herz weg, um eine andere zu retten. Wir entnehmen auch nicht einer Person fünf Organe, um fünf andere Menschen zu retten, die jeweils eins von diesen Organen brauchen. Das Ziel der Lebensrettung ist also allein kein ausreichender Grund für eine Tötung.

Die Notwehranalogie wird auch bemüht von Judith Thomson, wenn sie für ihre radikale *Pro-choice* Ansicht argumentiert.¹⁴ Sie betrachtet den Fötus als eine Art illegitimen Eindringling in den Mutterschoß, gegen den sich die Frau schützen darf. Entsprechend hat der Fötus für sie nur dann ein Lebensrecht, wenn die Frau auch tatsächlich ein Kind wünscht. Diese Einbrecheranalogie ist in verschiedener Hinsicht unzulässig. Der sexuelle Akt ist nicht die pure Gelegenheit

11 Zitiert bei Nicholson, Susan, *Abortion and The Roman Catholic Church*, Knoxville (Tennessee) 1978 (JRE Studies in Religious Ethics 2), 60.

12 Zitiert ebd. 65.

13 Ebd. 66 Nr. 80.

14 Thomson, Judith J., *A Defense of Abortion*, in: PPAf 1 (1971) 47-66.

für den Embryo zum Eintritt in den Mutterschoß; vielmehr verursacht dieser Akt die Existenz des Embryos. Das Versagen von Kontrazeption darf nicht gleichgesetzt werden mit dem Versagen anderer Arten von Schutzmechanismen. Ein Einbrecher kann in das Haus kommen, wenn die Sicherheitsvorrichtungen nicht funktionieren. Aber dies ist nur eine Bedingung seines Eintritts, während die sexuelle Begegnung die Ursache für die Präsenz des Fötus im Mutterleib ist. Selbstverteidigung ist hier nicht der entscheidende Faktor; deshalb sollte man diese Analogie auch nicht benutzen. Bisweilen wird diese Analogie in der Abtreibungsdebatte verwendet ohne eine gründliche Reflexion auf die Eigenart von Notwehr und ihre zutreffende moralische Rechtfertigung. Die ethische Einschätzung des Schwangerschaftsabbruchs hängt dagegen im Wesentlichen ab von der Interpretation der Verbindung zwischen dem Geschlechtsakt und der Zeugung von Nachkommenschaft und deren moralischen Implikationen.

Freilich bleiben noch einige offene Fragen bezüglich der Klassifikation des Schwangerschaftsabbruchs im Sinn der Beendigung leiblicher Lebensunterstützung. Zum ersten kann die Abtreibung für den Fötus schmerzhaft sein, was in anderen Fällen der Beendigung oder Nichtaufnahme von Lebensunterstützung nicht der Fall sein muss (etwa, wo keine Organtransplantation stattfindet). Ein anderer wichtiger Unterschied ergibt sich daraus, dass die Schwangerschaft eine natürliche Verbindung darstellt, während andere Formen der Lebensunterstützung künstlich sind (wie in dem berühmten Geiger-Beispiel von Judith Thomson¹⁵). Weiterhin ist die Schwangerschaft im Prinzip „an intrinsic good to be preserved“¹⁶; sie ist etwas Natürliches, während künstliche Lebensunterstützung jeweils einen pathologischen Hintergrund hat und nicht etwas in sich Wünschenswertes ist; es ist besser, wenn man ohne solche Unterstützung leben kann. Die entscheidende Frage ist natürlich die nach der ethischen Relevanz dieses Unterschieds. Ist wegen dieses Unterschieds die durch die Schwangerschaft gegebene Verbindung etwas Obligatorisches (vielleicht ausgenommen in einigen harten Fällen) und die künstliche Beziehung der Lebensunterstützung eine Ermessenssache? Radikale *Pro-choicer* würden beide Relationen als Ermessenssache ansehen; nach dieser Ansicht wäre die Lebensunterstützung durch die Mutter eine freiwillige Gabe, ein Werk der Übergebür im strikten Sinne, während etwa für S. Callahan¹⁷ Autonomie nur reklamiert werden darf für Entscheidungen, die

15 Ebd.

16 L. Cahill zitiert bei Jung, Patricia Beattie, *Abortion and Organ Donation*. Christian Reflections on Bodily Life Support, in: Curran, Ch./Farley, M./McCormick, R. (Eds), *Feminist Ethics and the Roman Catholic Tradition (Readings in Moral Theology 9)*, New York 1986, 440-480, hier 447.

17 Callahan, Sidney, *Abortion and the Sexual Agenda: A Case for Pro-life Feminism*, in: Curran, Ch./Farley, M./McCormick, R. (Hg.), *Feminist Ethics and the Roman Catholic Tradition (Readings in Moral Theology 9)*, New York 1986, 422-439, hier 434.

sich auf einen selbst beziehen, nicht für solche, die sich auf andere beziehen. Im Fall der Schwangerschaft existiere der eigene Körper nicht mehr als eine einzelne Einheit, sondern garantiere das Leben eines anderen Organismus. Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht natürlich darin, dass im Fall der Schwangerschaft die Mutter die einzig mögliche Kandidatin für Lebensunterstützung ist, während es im Fall künstlicher Lebensunterstützung mehrere KandidatInnen geben kann. Aus letzterem Grunde kann künstliche Lebensunterstützung mit mehr Recht als übergebürrlich betrachtet werden denn natürliche Lebensunterstützung im Fall der Schwangerschaft. Diese These bedürfte natürlich einer gründlicheren Reflexion über Werke der Übergebürr. In jedem Fall aber wäre die folgende These von Jung schlichtweg falsch; sie offenbart das Problem dieser Ansicht:

“Far from being owed anyone or a right, childbearing is most appropriately viewed as a gracious gift, not unlike God’s own gratuitous Presence.”¹⁸

Gott ist an einem viel radikaleren Sinne Geber des Lebens als die Eltern es sein können. Gott ist keiner Kreatur etwas schuldig, während Menschen wenigstens unter einer gewissen Verpflichtung zu stehen scheinen, Nachkommenschaft zu erzeugen (vgl. Gen 1,28). Die Ansicht von Jung scheint darauf hinaus zu laufen, den Menschen mit göttlichen Prädikaten auszustatten.

Ein anderes Element im traditionellen Tötungsverbot ist die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung bzw. das Prinzip der Doppelwirkung. Dies ist auch in den letzten Jahren von Philosophen diskutiert worden, aber vor allem in seiner Anwendung auf Fragen medizinischer Ethik (Abtreibung und Euthanasie). Diese Frage kann aber hier nicht diskutiert werden.

Ich komme noch einmal zurück zu den Problemen betreffend den Anfang des menschlichen Lebens. Hier sind eine Menge Fragen zu klären über die Zygote bzw. den Embryo vor der Nidation. Die wichtigste Frage ist natürlich die nach dem moralischen Status des Embryos. Lediglich für den Fall der Eingriffe in die Keimbahn mag diese Frage nicht so wichtig sein, da wir in jedem Fall etwas tun, zu der die (zukünftige Person) nicht zustimmen oder nein sagen kann. Das ist freilich nur *ein* ethisch relevanter Aspekt dieser Angelegenheit. Was aber, wenn die Zygote sich gar nicht im Mutterschoß entwickeln und nicht geboren werden soll? Bedeutet in diesem Fall die Zerstörung einer Zygote die Tötung eines unschuldigen menschlichen Wesens? Mit dieser Ansicht habe ich gewisse Schwierigkeiten.

4. Der Status des Embryo

Die erste betrifft mögliche Konsequenzen. Angenommen wir wären in Zukunft in der Lage, Spontanaborte zu verhindern. Als Ergebnis würden wir vermutlich mit der Geburt von mehr behinderten Kindern zu rechnen haben. Wären wir verpflichtet, solche Embryos zu retten? Vermutlich nicht, aber warum nicht? Außerdem sollten wir noch die schlichte Tatsache bedenken, dass wo zwei Personen Kinder haben möchten, einige Spontanaborte möglicherweise den Preis darstellen, den sie zu zahlen haben. Wir pflegen uns daraus kein Problem zu machen; vielleicht ist es auch kein wirkliches Problem. Die Rechtfertigung für diese Haltung fällt aber schwer, wenn wir bereits dem Embryo die volle Personenwürde zuerkennen. Man könnte einwenden, hier handle es sich nur um einen Fall von Sterbenlassen. Das mag stimmen; die Frage ist allerdings, ob die Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen in diesem Zeitraum vor der Nidation überhaupt Sinn macht. Wie ist die Zerstörung von tiefgefrorenen Embryonen einzuordnen: als Töten oder Sterbenlassen? Vielleicht ist die Frage nicht so relevant oder trifft nicht den entscheidenden Punkt.

Die vorgetragenen Überlegungen zur Abtreibung und Euthanasie sollten einen möglichen alternativen Ansatz skizzieren. Was den frühen Embryo betrifft, muss ich gestehen, suche ich noch nach einer solchen Alternative. Ich skizziere hier lediglich die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man die Zygote bereits als Person betrachtet. Damit soll kein Freibrief für alle möglichen Formen von Forschung auf diesem Gebiet ausgestellt sein. Ich bin hier sehr skeptisch. Aber ich habe Schwierigkeiten mit der Argumentation in diesem Bereich.

Der Grund für das Tötungsverbot im Fall des Menschen ist im Wesentlichen die Personenwürde. Die Person ist nach Kant Zweck in sich selbst, von unbedingtem Wert; sie sollte nicht nur als Mittel zu den Zielen anderer benutzt werden. Diese Formel bedarf freilich der Interpretation und wird bisweilen missbraucht. Dies ist aber hier nicht unser Thema. Bisweilen wird argumentiert, die Zygote sei wenigstens eine potentielle Person. Darauf wäre zu erwidern, dass ein potentieller Zweck in sich selbst noch kein (aktueller) Zweck in sich selbst ist. Ein potentiell unbedingter Wert ist noch kein unbedingter Wert.

Es gibt noch eine andere Schwierigkeit: der Embryo ist nicht nur eine potentielle Person. Er trägt in sich das Potential für verschiedene Personen, so lange jede Zelle totipotent ist. Es ist also noch nicht klar, ob eine Person oder mehrere hier ins Dasein kommen.¹⁹ N. Ford illustriert dieses Problem folgendermaßen:

19 Vgl. Ford, Norman M., *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge 1991 (=1988), 120. Außerdem gibt es das

„If the natural active potential of the zygote and cluster of cells to develop into an adult person were enough to constitute an actual person, we would have to claim that the zygote and cluster of cells, at the same time, was both one person and more than one person.“²⁰

Andere wollten die Zygote hingegen schon als eine aktuelle Person betrachten. Das wichtigste Pro-Argument ist, dass das Genom mit der Empfängnis bereits festgelegt ist. In diesem Fall ist der entscheidende Aspekt aber nicht Potentialität, sondern Identität oder Kontinuität. Aber hier ergibt sich eine ähnliche Schwierigkeit, wenn wir die Möglichkeit von Mehrlingsbildung (oder von Mosaiken) betrachten; diese wird wiederum von Ford zur Sprache gebracht:

„The continuity of the same ontological individual ceases when the zygote forms twins. The zygote is not the same ontological individual as either one of the eventual twins that result from its development, notwithstanding its genetic identity continuing throughout all its subsequent cleavages.“²¹

Ford gibt uns noch einen anderen wichtigen Hinweis²²: Falls tatsächlich in einigen Fällen ein genetischer Faktor für die Zwillingsbildung verantwortlich wäre, wie einige annehmen, würde es sich um eine Person erst dann handeln, wenn dieser Faktor wirksam geworden wäre, also nach der Teilung. Die These von Ford lautet daher:²³ „The zygote is a human individual in potency.“ Die Empfängnis könnte also nur eine notwendige, aber nicht zureichende Bedingung für Personalität sein. Der Grund ist wiederum formuliert von Ford:

„Unless the blueprint of the DNA in the zygote’s genotype is activated, it is practically a ‚dead letter‘ and could not be considered a true human individual even if it does produce genetically identical progeny up to the two-or four-cell stage before degenerating.“²⁴

Wenn man diese Schwierigkeiten bedenkt, ergibt sich die Konsequenz, dass die Beweislast umzukehren ist. Wir sollten präsumieren, dass alles, was vom Menschen abstammt, auch als Person zu behandeln ist. Wir haben aber nach einem *terminus post quem* oder *ante quem non* zu schauen. Dieser Terminus ist m.E. die Nidation, nach der keine Mehrlings- oder Mosaikenbildung mehr möglich ist. Das Problem ist dann, dass wir keine Analogie haben für den richtigen Umgang mit dem Embryo vor der Nidation. Ich habe nur eine Idee gefunden in einem Buch von J. Mahoney:

„It may well be that the status of this living being on the way to hominisation is comparable in significant ways to the status of primates (to go back no further) at a pre-

Problem des Potentials einer (künstlich oder natürlich) aktivierten parthenogenetischen Zelle; vgl. ebd. 119.

20 Ebd. 135.

21 Ebd. 119.

22 Ebd. 136f.

23 Ebd. 122.

24 Ebd. 74.

human stage in the evolution of homo sapiens, as we now identify that evolutionary process."²⁵

Diese Analogie mag sehr weit hergeholt sein, aber vielleicht findet sich keine bessere.

Ein letzter Hinweis sei genommen von R. Dworkin.²⁶ Er unterscheidet einen derivativen von einem originären Einwand gegen den Schwangerschaftsabbruch. Der erste setze Menschenwürde voraus, der zweite basiere auf der fundamentalen Heiligkeit und Unverletzlichkeit menschlichen Lebens. Die Konsequenz aus unseren Überlegungen scheint zu sein, dass für die Zygote vor der Nidation nur der originäre Einwand gültig ist. Dworkin wendet allerdings m.E. fälschlicherweise diesen originären Einwand auf die ganze Zeit der Schwangerschaft an. Aber könnte die Zygote nicht heilig sein im Sinne Dworkins:

„Something is sacred or inviolable when its deliberate destruction would dishonor what ought to be honored.“²⁷

Diese These würde natürlich eine Menge klärender Überlegungen erfordern. Es wäre auch zu fragen, ob man sich bezüglich des Embryos nicht zu sehr auf das Tötungsverbot konzentriert. Vielleicht hätte er aufgrund des originären Einwandes einen gewissen Anspruch auf unparteiische Behandlung. Für den Umgang mit überzähligen Embryonen ergäben sich dann mindestens drei ethische Fragen:

1. Darf man sie „töten“ bzw. durch (Auftauen und) Nicht-Einpflanzen sterben lassen?
2. Gilt für Embryonen der Grundsatz der Gleichbehandlung (Unparteilichkeit)?
3. Darf man sie fremdnützig verwenden?

Die letztere Frage der fremdnützigen Verwendung stellt sich vielleicht nicht nur (oder nicht isoliert) für den Embryo an sich, sondern für das Zeugungsgeschehen überhaupt. Soll dieses im Dienst des jeweiligen Paares stehen, oder soll es auch Fremdinteressen dienen?

Diese Fragen bedürfen weitergehender Reflexion.

25 Mahoney, John, *Bioethics and Belief*, London ²1986, 82.

26 Dworkin, Ronald, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York 1993, 11-14.19-20; vgl. Hagel, Joachim, Anfang und Ende des menschlichen Lebens. Der Beitrag von R. Dworkin zur Diskussion um Abtreibung und Euthanasie, in: *FZPhTh* 43 (1996) 179-198.

27 R. Dworkin, *Life's Dominion* 109. Ähnlich N. M. Ford, *When did I begin?* 99.

Unparteilichkeit im Spiel der Natur.

Ein alternatives Argument für den Embryonenschutz

Joachim Hagel O.Praem., Salzburg

Einführung

Mit der Entdeckung der sogenannten *new ways of making babies*¹ ist auch ein neuer Typ menschlichen Lebens entstanden: Der durch eine *in vitro* (im Reagenzglas) erfolgende *Fertilisation* (= IVF) ins Leben gerufene Embryo oder kurz der IVF-gezeugte Embryo. In einem Gedankenexperiment soll die spezielle Situation des IVF-gezeugten Embryos in drei Szenarien durchdacht werden.

Die Goldene Regel wird u.a. ja auch als eine Einfühlungsregel verstanden. Als Einfühlungsregel lädt sie uns ein, unsere Phantasie zu aktivieren und uns in die Situation der von einer moralischen oder rechtlichen Regel betroffenen Menschen zu versetzen. Versetzen wir uns also gedanklich in die Situation der IVF-gezeugten Embryonen und beratschlagen wir aus ihrer Sicht eine Strategie im politischen Kampf um einen rechtlichen Embryonenschutz. Das naheliegende Interesse der Embryonen, das wir im Laufe der Ausführungen noch genauer bestimmen können, besteht in dem Erhalt der Chance auf Leben. Um eine wirk-same Institutionalisierung des Embryonenschutzes erreichen zu können, sind die IVF-gezeugten Embryonen angewiesen auf eine erfolgreiche Kooperation verschiedener gesellschaftlicher Gruppen, die über hinreichend gemeinsame Interessen verfügen und deren konfligierende Interessen vermieden oder ausgeglichen werden können.²

In dem vorliegenden Beitrag werden die möglichen Szenarien einer Interaktion der betroffenen Akteure zugunsten bzw. zulasten der IVF-Embryonen mit Hilfe der Spieltheorie dargestellt.³ Am Anfang steht jedoch eine Analyse des

- 1 Den Ausdruck übernehme ich von Ach, Johann S., Reproduktionsmedizin, in: Wiesing, Urban (Hg.), Ethik in der Medizin. Ein Reader, Stuttgart 2000, 349-356, hier 349.
- 2 Die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Möglichkeiten und Problemen der gegenseitig vorteilhaften Kooperation innerhalb der Gesellschaft ist z.B. das explizite Forschungsprogramm der modernen Ökonomik. So formulieren es Homann, Karl/Suchanek, Andreas, Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen 2000, 5, in Anschluss an die Sozialphilosophie von Rawls: „Die Ökonomik befasst sich mit Möglichkeiten und Problemen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil.“
- 3 Zur Spieltheorie siehe z.B. Koboldt, Christian, Spieltheorie, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), Lexikon der Bioethik 3, Gütersloh 1998, 420-423.

Spiels der Natur, das im Normalfall über das Schicksal eines Embryos entscheidet.

I. Das Spiel der Natur

Ein im Geschlechtsakt gezeugter Embryo erhält auf natürliche Art und Weise seine Chance auf Leben, solange nicht durch einen äußeren Eingriff versucht wird, seine Einnistung in der Gebärmutter bewusst zu verhindern. Ein natürlich gezeugter Embryo benötigt im Regelfall daher keine medizinische Assistenz, keinen Embryonentransfer und keine Politiker, die mit Hilfe eines Fortpflanzungsmedizingesetzes oder einer Menschenrechtskonvention zur Biomedizin seine Chance auf Leben zu wahren trachten. Nach Abschluss der Befruchtung der Eizelle durch die Samenzelle beginnt unwiderruflich das Spiel der Natur. Bei diesem Spiel der Natur erhält jeder Embryo die gleiche und zugleich faire Chance auf Leben. Denn das Spiel der Natur wird strikt unparteiisch gespielt. Die Natur fragt nicht danach, welchen moralischen Status irgendein Mediziner, Moralphilosoph oder Ethiker dem Embryo vor der Einnistung zuweist, ob die befruchtete Eizelle Person sei oder nicht, oder ob schließlich ein oder mehrere Menschen aus einer Zygote geboren werden. Die Natur kennt auch keine gezielte Selektion von Embryonen. Es werden Genies ebenso geboren wie behinderte Menschen. Man mag deshalb das Spiel der Natur vielleicht im ersten Moment als ungerecht empfinden. Warum ist der eine Embryo mit Erbkrankheiten oder Behinderungen belastet, der andere dagegen mit einer musischen oder künstlerischen Begabung ausgestattet? Und wenn man einen Blick wirft auf die Anzahl der Embryonen, die es überhaupt bis zur Geburt schaffen, erscheint das als eine relativ geringe Chance auf Leben. Der Osnabrücker Philosoph Wolfgang Lenzen gibt an, dass lediglich 8% der Embryonen, die sich in der Phase der Einnistung befinden, bis zur Geburt überleben, sowie nur 17% der eingnisteten Embryonen.

Dennoch - dieses auf den ersten Blick so grausame Spiel der Natur um Leben und Tod muss trotzdem aus der Perspektive eines IVF-gezeugten Embryos der Himmel auf Erden sein. Er kämpft ja allein darum, diese Chance auf Leben, die ihm allein das Spiel der Natur gewähren könnte, tatsächlich zu erhalten. Das Spiel der Natur beschreibt vollständig die Spielregeln für die natürlich gezeugten Embryonen.

In vertragstheoretischer Sicht sind diese Spielregeln der argumentative Ausgangspunkt für die IVF-gezeugten Embryonen: Ein IVF-gezeugter Embryo will nicht besser, aber auch nicht schlechter gestellt werden als ein natürlich gezeugter Embryo. Der IVF-gezeugte Embryo mag vielleicht außerhalb des Mutterleibes gezeugt sein, „aber die Ausgangsbasis im Ei und im Samen muss der ‘Natur’ entnommen und wieder in sie zurückverpflanzt werden, wenn auch auf künstli-

chem Wege,“ so zurecht Peter Inhoffen.⁴ Diese argumentative Position ist für alle IVF-gezeugten Embryonen zustimmungsfähig, weil das Spiel der Natur ihnen in unparteilicher Weise eine Chance auf Leben verheißt. Die weitergehende Frage, ob durch einen Eingriff der Medizin während der Schwangerschaft in das Spiel der Natur, die Chancen auf Leben für die Embryonen vielleicht erhöht werden könnten, stellt sich nicht gesondert für den IVF-gezeugten Embryo, sondern betrifft alle Embryonen, und kann in diesem Zusammenhang ausgeklammert werden.

Der faktisch erreichte Embryonenschutz des Gesetzgebers ist nun das Ergebnis einer Interaktion verschiedener Akteure mit unterschiedlichen Wertvorstellungen und Interessen. Der IVF-gezeugte Embryo braucht eine Mutter, die sich bereit findet, ihn auszutragen, einen Arzt oder eine Ärztin, der/die seine/ihre Rolle als medizinische Assistenz mitspielt und einen Gesetzgeber, der schließlich rechtlich alles sanktioniert.

II. Das kooperative Spiel mit rein gemeinsamen Interessen

Bei einem aus der Sicht der IVF-gezeugten Embryonen kooperativen Spiel mit rein gemeinsamen Interessen sind konfligierende Interessen ausgeschlossen. Die ersten und wichtigsten Kooperationspartner der Embryonen sind in diesem Fall die biologischen Eltern. Ein Paar, das ansonsten kinderlos bliebe, erhält durch die *in vitro* erfolgende Fertilisation ihren Kinderwunsch ermöglicht. Es braucht bei diesem Verfahren keine überzähligen Embryonen zu geben, wenn nur so viele Eizellen der Mutter entnommen werden, wie später befruchtet und wieder in den Uterus zurückgeführt werden. Damit ist eine verbrauchende Embryonenforschung erst gar nicht möglich. Die Eltern wünschen sich sicherlich ein gesundes Kind, da sie aber in einem kooperativen Spiel konfligierende Interessen vermeiden möchten, verzichten sie freiwillig auf eine *Präimplantationsdiagnostik* (= PID) zwecks Selektion der Embryonen, verlangen keine *Keimbahntherapie* und untersagen das *therapeutische Klonen*. Mit anderen Worten ausgedrückt: Sie wünschen nicht in das Spiel der Natur einzugreifen, sondern sie wollen es nur durch eine künstliche Zeugung starten lassen.

Ob diese künstliche Zeugung gegenüber der natürlichen Zeugung ein sittlich erlaubtes Mittel ist oder nicht, kann aus der Perspektive der IVF-gezeugten Embryonen offen gelassen werden. Für sie gibt es nur dieses oder gar kein Leben. Eine parallele Argumentation wäre auch bezüglich des *reproduktiven Klonens*

4 Inhoffen, Peter, Kinderwunsch, Wunschkind und künstliche Zeugung im Licht katholischer Moraltheologie, in: Bernat, Erwin (Hg.), Die Reproduktionsmedizin am Prüfstand von Recht und Ethik (Schriftenreihe Recht der Medizin 11), Wien 2000, 40-61, hier 47.

möglich. Denn für den Klon gibt es ebenfalls nur dieses oder überhaupt kein Leben. Für den Klon, der um seine Chance auf Leben kämpft, ist die Art und Weise seiner Erzeugung wohl ziemlich egal.⁵ Die Ausgangsbasis ist der Natur entnommen und wird in die Natur wieder zurückgeführt, und die unparteiische Natur gibt allen Embryonen – unabhängig von ihrer Entstehungsgeschichte – ihre Chance auf Leben.

Als zweiter Kooperationspartner der IVF-gezeugten Embryonen muss ein Arzt oder eine Ärztin zur Verfügung stehen für eine medizinische Assistenz bei der In-Vitro-Fertilisation sowie bei dem anschließenden Embryonentransfer zurück in den Uterus der Mutter. Die Ärzte haben voraussetzungsgemäß bei einem kooperativen Spiel kein Interesse an irgendeiner Form einer verbrauchenden Embryonenforschung oder eines sonstigen Eingriffs in das laufende Spiel der Natur. Künstlich eingegriffen wird von ärztlicher Seite nur *vor* Beginn des Spiels der Natur, nämlich in der Art und Weise der Zeugung.

Der dritte Kooperationspartner ist der Gesetzgeber. Er schreibt beispielsweise mit einem *Fortpflanzungsmedizingesetz*⁶ in Österreich die Kooperation zwischen den biologischen Eltern und den Ärzten zugunsten des IVF-gezeugten Embryos fest. Auch die rechtliche Beziehung der biologischen Eltern untereinander, hat der Gesetzgeber zu klären. Im Normalfall werden für eine In-Vitro-Fertilisation nur die Eizellen und der Samen von Ehegatten oder Lebensgefährten verwendet. Dennoch kann der Gesetzgeber unter bestimmten Bedingungen auch eine heterologe IVF zulassen.

Wie dem auch sei, das strategische Ziel der IVF-gezeugten Embryonen kann es nur sein, alle möglichen Szenarien in Form dieses kooperativen Spiels mit rein gemeinsamen Interessen ablaufen zu lassen. Eine ständige Gefahr für die IVF-gezeugten Embryonen stellt konträr das reine Konfliktspiel dar, auf das einige Vertreter der medizinischen Forschung hinarbeiten.

- 5 Lenzen, Wolfgang, *Liebe, Leben, Tod*. Eine moralphilosophische Studie, Stuttgart 1999, 192-217, widerspricht damit dem Ergebnis von Birnbacher, Dieter, Klonen von Menschen. Auf dem Weg zu einer Versachlichung der Debatte, in: Forum TTN 2 (1999) 22-34, der *reproduktives Klonen* eher ablehnt und *therapeutisches Klonen* für ethisch vertretbar hält. Siehe zu dieser Auseinandersetzung Weiß, Andreas M., *Menschen nach Maß? Entschlüsseltes Genom und manipuliertes Leben*, in: SaThZ 5 (2001) 14-38, hier 30-35.
- 6 Das *Fortpflanzungsmedizingesetz* (= FmedG) ist abgedruckt bei Eser, Albin (Hg.), *Biomedizin und Menschenrechte*. Die Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin – Dokumentation und Kommentare, Frankfurt a.M. 1999, 172-179. Dort findet sich auch das in Deutschland gültige *Embryonenschutzgesetz* (= EschG) [siehe ebd. 145-148], und das in der Schweiz gültige *Bundesgesetz über die medizinisch unterstützte Fortpflanzung* [siehe ebd. 183-191].

III. Das nicht-kooperative reine Konfliktspiel

Bei einem aus der Perspektive der IVF-gezeugten Embryonen nicht kooperativen reinen Konfliktspiel steht der Schutz der IVF-gezeugten Embryonen gegen die Freiheit der Forschung. Für die Vertreter der medizinischen Forschung gibt es in diesem Konfliktspiel natürlich unter Ausnutzung von Informationsvorsprüngen einen starken Anreiz, in der Öffentlichkeit ein sehr optimistisches Bild von den Forschungsergebnissen der embryonalen Stammzellenforschung zu zeichnen.⁷

Notwendige Voraussetzung für ein reines Konfliktspiel ist in jedem Fall, dass nach der künstlichen Befruchtung die biologische Mutter – aus welchen Gründen auch immer – als Kooperationspartnerin der IVF-gezeugten Embryonen ausfällt, und plötzlich überzählige Embryonen existieren, die ohne Mutter nicht mehr überlebensfähig sind. Wenn aber faktisch feststeht, dass sie nicht mehr überlebensfähig und mithin zum Absterben verurteilt sind, dann wird das Interesse der IVF-gezeugten Embryonen an einer Chance auf Leben gegenstandslos und aller Voraussicht nach dem Interesse der medizinischen Forschung, embryonale Stammzellen zu Forschungszwecken zu verbrauchen, geopfert.

Von verschiedenen Vertretern der medizinischen Forschung wird in diesem reinen Konfliktspiel den IVF-gezeugten Embryonen der moralische Status als Person aberkannt. In dem von Johannes Huber herausgegebenen Band *Abschied von der Steinzeitmoral* erfährt der Leser: „Wir stehen heute vor der Notwendigkeit, über den Anfang des menschlichen und des personalen Lebens neu nachzudenken.“⁸ Und es ist klar, wie aus Sicht der medizinischen Forschung neu nachgedacht werden soll. Nach Huber kann nur durch eine irrationale Festlegung eine befruchtete Eizelle personales Leben genannt werden.⁹ Mithin wird in der Öffentlichkeit bestritten, dass der IVF-gezeugte Embryo überhaupt ein Vertragspartner sein kann, dessen Chance auf Leben zu berücksichtigen sei.

Aus der Perspektive der IVF-gezeugten Embryonen ist jedoch zu fragen, was durch eine derartige Diskussion über den moralischen Status des Embryos für den Ausgang des Konfliktspiels gewonnen ist. Ob Person oder nicht, es geht schlicht und ergreifend immer wieder nur um die Chance auf Leben für den menschlichen Embryo. Beispielsweise wendet der bereits genannte Lenzen den Gedanken der Vertragstheorie auch auf das Konfliktspiel zwischen einem Schwein und dem Bauer, der es aufzieht, an. Der Bauer könnte gedanklich sei-

7 Ein sehr optimistisches Bild bezüglich der Embryonenforschung zeichnen denn auch Huber, Johannes, *Geheimakte Leben. Wie die Biomedizin unser Leben und unsere Welt-sicht verändert*, Frankfurt a.M. 2000; und ders./Worm, Alfred, *Die MedizinRevolution. Überleben durch Wiedergeburt*, Wien/München/Bern 2000.

8 Vgl. Huber, Johannes (Hg.), *Abschied von der Steinzeitmoral. Chancen der Biomedizin*, Graz/Wien/Köln 2001, 107f.

9 Ebd.

nem Schwein folgendes Vertragsangebot unterbreiten: „Es tut mir ja leid für dich, liebe Bertha,“ – so heißt sein Schwein – „dass du nun sterben musst. Aber bedenke: Wenn die Menschen dein Fleisch nicht so gerne essen würden, dann hätte es dich überhaupt nicht gegeben. Du hast zwei schöne Jahre auf dem Bauernhof gelebt und immer was Gutes zu fressen bekommen. Jetzt musst du dafür zahlen. Oder wäre es dir etwa lieber, wenn wir dich gar nicht gezüchtet und aufgezogen hätten?“¹⁰ Entsprechend würde das korrekte Angebot an ein Embryo mit der Chance auf ein gutes Leben als Schwein lauten: „Zwei Jahre Unterkunft und Vollpension auf dem Bauernhof mit anschließendem Gang in den Schlachthof, oder sieh zu, wie du dich allein durchs Leben schlägst.“¹¹

Wenn nun ein Schwein, das sicherlich keine Person ist, bereits als Vertragspartner des Menschen akzeptiert wird, dann erst recht ein menschlicher Embryo, der in sich das Potential trägt, einmal ein gutes menschliches Leben mit all seinen Annehmlichkeiten zu führen. Der Unterschied besteht allein darin, dass die medizinische Forschung im Gegensatz zu dem Bauern, offenkundig den IVF-gezeugten Embryonen kein konsensfähiges Vertragsangebot zur Harmonisierung der konfligierenden Interessen machen kann oder will.

Über den Ausgang eines solchen reinen Konfliktspiels entscheidet letztlich – eventuell mit Hilfe von Ethikkommissionen der Gesetzgeber. In der öffentlichen Debatte sind die Vertreterinnen einer feministischen Ethik potentielle Kooperationspartnerinnen der IVF-gezeugten Embryonen, insofern sie aus der speziellen Perspektive der Frau Argumente in den öffentlichen Diskurs einbringen können, die gegen eine verbrauchende Embryonenforschung sprechen. Die medizinische Forschung fragt nicht – so der mögliche Vorwurf – nach den Gefühlen der betroffenen Frauen, sondern betrachtet Frauen gleichsam allein in ihrer Funktion als eine Art Materiallieferantin.¹²

Wenn der Gesetzgeber das Konfliktspiel zugunsten der IVF-gezeugten Embryonen entscheiden will, muss er das Ausscheiden der Mutter als Kooperationspartnerin schlicht und ergreifend verbieten: Jede befruchtete Eizelle muss wieder in die Gebärmutter zurückgeführt werden. Sobald der Gesetzgeber erlaubt, überzählige Embryonen zu produzieren, hat er eigentlich das Konfliktspiel zugunsten der medizinischen Forschung bereits entschieden. Der IVF-gezeugte Embryo hat ohne eine Mutter keine Lebenschance und wird letztlich entweder kryokonserviert und irgendwann absterben oder der medizinischen Forschung geopfert.

10 W. Lenzen, *Liebe* 292.

11 Ebd. 293.

12 Siehe z.B. die Ausführungen über die Verwendung von Embryonen und Föten als neuen medizinischen Rohstoff bei Schneider, Ingrid, *Föten: Der neue medizinische Rohstoff*, Frankfurt a.M./New York 1995.

Der Gesetzgeber hat natürlich die Möglichkeit, wenn er zugunsten der medizinischen Forschung entscheidet und die Forschung an überzähligen Embryonen rechtlich zulässt, dennoch ein derartiges Konfliktspiel zugunsten der IVF-gezeugten Embryonen einzugrenzen: *Erstens* kann der Gesetzgeber eine absichtliche Erzeugung von Embryonen allein zu Forschungszwecken verbieten. Es stehen daher der medizinischen Forschung allein überzählige Embryonen aus einer IVF-Befruchtung zur Verfügung. *Zweitens* kann der Gesetzgeber zusätzlich den biologischen Eltern der IVF-gezeugten Embryonen das Recht einräumen, auf ein kooperatives Spiel zugunsten des IVF-gezeugten Embryos zu bestehen, mithin eine verbrauchende Embryonenforschung und jegliche Eingriffe zu untersagen. *Drittens* kann der Gesetzgeber weiterhin eine verbrauchende Embryonenforschung nur an zu diesem Zweck *importierten* IVF-gezeugten Embryonen mit Zustimmung ihrer jeweiligen Erzeuger erlauben. Ein derartiger Weg zeichnet sich nach Anhörung des Nationalen Ethikrates vermutlich in Deutschland ab. Ob in der Praxis damit eine wirksame Eingrenzung einer verbrauchenden Embryonenforschung gelingt, bleibt m.E. zweifelhaft.

IV. Das Spiel mit gemeinsamen und konfligierenden Interessen

Um aus der Sackgasse des reinen Konfliktspiels herauszukommen, gibt es verschiedene Ansätze, konfligierende Interessen mit Hilfe von gemeinsamen Interessen zum gegenseitigen Vorteil zu überwinden oder zumindest abzumildern. Vier solcher Ansätze sollen kurz vorgestellt werden:

Erstens: Das reine Konfliktspiel hat zur Voraussetzung, dass die biologische Mutter - aus was für Gründen auch immer - als Kooperationspartnerin für den IVF-gezeugten Embryo ausfällt. Folglich gibt es überzählige Embryonen. Für die biologische Mutter könnte der Gesetzgeber als neue Kooperationspartnerin eine Leihmutter einspringen lassen, die bereit ist, anstelle und für die biologische Mutter den Embryo auszutragen. Oder die biologische Mutter ist mit Zustimmung des Gesetzgebers bereit, den Embryo zur Adoption freizugeben. Beide institutionellen Regelungen, die der Gesetzgeber theoretisch in Erwägung ziehen könnte, sind mit neuen Problemen behaftet, die hier nicht weiter diskutiert werden können. Wer ein entsprechendes institutionelles Angebot macht, schafft in der Regel dadurch erst die Nachfrage. Die Tür zur Herstellung von überzähligen Embryonen würde geöffnet. Ob daher aus der Perspektive der IVF-gezeugten Embryonen eine derartige Option auf ein kooperatives Spiel in der Praxis erfolgversprechend ist, scheint mir eher zweifelhaft zu sein.

Zweitens: Der medizinischen Forschung wird vom Gesetzgeber das Angebot unterbreitet, sich für ihre medizinische Forschung primär auf *adulte menschliche Stammzellen* oder auf *menschliche Stammzellen aus Nabelschnurblut* zu konzentrieren. Auch wenn diese Forschung weniger spektakulär und für den

Wissenschaftler weniger attraktiv sein mag, muss von den Vertretern der medizinischen Forschung erst einmal der Beweis erbracht werden, dass diese Forschungen nur ungenügende Substitute für eine Forschung mit embryonalen Stammzellen bilden.

Drittens: Die Möglichkeit der Fremdnutzung bringt unter Umständen einen neuen Kooperationspartner ins Spiel. Andreas M. Weiß hat auf die Geschichte der sechsjährigen Molly Nash hingewiesen.¹³ Dieses Kind litt unter einem erbten Knochenmarksmangel, der zu Leukämie und im Regelfall zu einem frühen Tod des Kindes noch vor dem siebten Lebensjahr führt. Durch ein Transplantat von Zellen aus der Nabelschnur ihres Bruders Adam, stieg nun ihre Überlebenschance auf 85 bis 90 Prozent. Das IVF-gezeugte Kind Adam wurde unter mehreren Embryonen ausgesucht, da es nicht Träger der Krankheit war und genetisch als Spender für die Stammzellen geeignet war, welche die Ärzte zur Rettung seiner Schwester benötigten.

Die Chance auf Leben wurde Adam aufgrund bestimmter genetischer Merkmale gewährt. Die anderen Embryonen, die über diese Merkmale nicht verfügten, wurden offenkundig geopfert. Aus der Perspektive der IVF-gezeugten Embryonen könnte eine derartige Selektion akzeptabel sein, wenn tatsächlich ein menschliches Leben – hier Molly Nash – gerettet wird, das auf andere Weise nicht gerettet werden kann. Unter dem Schleier des Nichtwissens könnten die IVF-gezeugten Embryonen sich womöglich auf eine derartige Selektion einlassen, wenn zumindest sämtlichen ‚gesunden‘ Embryonen die Chance auf Leben gewährt wird. Für die übrigen Embryonen würde allein der Trost des Herrenwortes bleiben: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ (Joh 15, 13).

Der Gesetzgeber könnte womöglich bei einem konkret nachgewiesenen Fall der Lebensrettung die Erlaubnis zu einer Präimplantationsdiagnostik mit der Konsequenz der Selektion erteilen. Eine gesetzliche Erlaubnis zur medizinischen Forschung mit embryonalen Stammzellen ist damit allerdings nicht verbunden.

Viertens: Der Gesetzgeber bietet hypothetisch beispielsweise folgenden Tausch an. Er ist bereit, bestimmte Formen der Abtreibung, die derzeit straffrei erlaubt sind, rechtlich zu verbieten, und stattdessen die Präimplantationsdiagnostik mit der Erlaubnis der Selektion zuzulassen. Ein plausibler Fall wäre z.B. die eugenische Indikation. Aus der Perspektive aller Embryonen – der natürlich gezeugten wie der IVF-gezeugten Embryonen – könnte dies unter Umständen ein vorteilhafter Tausch sein, unterstellt die Embryonen urteilen unter dem Schleier des Nichtwissens. Die Chance auf Leben wird für einige IVF-gezeugte Embryonen mit unerwünschten Eigenschaften zwar geopfert, dafür aber verspricht der Gesetzgeber für eine bestimmte erfolgreich sich einnistende

13 Siehe A.M. Weiß, Menschen 27f.

Gruppe von Embryonen, einen weiteren Eingriff in das Spiel der Natur durch Abtreibung, der bisher erlaubt ist, zu untersagen. Mit Verweis auf die Päpstliche Enzyklika *Evangelium Vitae*, Abschnitt Nr. 73, könnte in diesem Fall der Grundsatz der Schadensbegrenzung zum Zuge kommen und aus der Perspektive aller Embryonen akzeptabel sein.¹⁴

Fazit

Ich möchte ein kurzes Resümee meiner Ausführungen ziehen. Der IVF-gezeugte Embryo verfügt über kein Drohpotential, ist völlig hilflos. Es bedarf in der Sprache der modernen Ökonomik eines *politischen Unternehmers*,¹⁵ der eine unter Umständen schwierige Koalition aus Politikern, Feministinnen, Wissenschaftlern und Vertretern der Kirche und der Medien zusammenhält, um sein Interesse, eine Chance auf Leben zu erhalten, bei dem Gesetzgeber durchzusetzen.

Das Handicap eines IVF-gezeugten Embryo mag darin bestehen, dass er vor der Einnistung noch nicht als ein konkretes Individuum identifiziert werden kann und nur eine relativ geringere Chance auf Leben besitzt. Alberto Bondolfi umschreibt diesen Sachverhalt sehr treffend mit seiner mittleren Position, „dass ein Embryo weder als *Sache* noch als *Individuum im vollen Sinne des Wortes* zu betrachten ist.“¹⁶ Für manche Mediziner und sogar Moralphilosophen ist das ausreichend, um dem Embryo den Status als Person abzusprechen.¹⁷

Ein konsensfähiges und alternatives Argument bleibt dagegen unabhängig von der Frage der Personenwürde¹⁸ stets die Unparteilichkeit im Spiel der Natur,

14 Vgl. Johannes Paul II, Papst, Enzyklika *Evangelium vitae* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120; hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1995, 90f.

15 Zur Figur des *politischen Unternehmers* siehe z.B. Peters, Hans R., *Wirtschaftspolitik*, München/Wien 32000, 310-312.

16 Bondolfi, Alberto, *Konsensfindung in Recht und Politik als ethisches Problem*, dargestellt am Beispiel der Reproduktionstechnologien, in: ders., *Ethisch denken und moralisch handeln in der Medizin. Anstöße zur Verständigung*, Zürich 2000, 89-94, hier 94.

17 So z.B. Kummer, Christian, *Biomedizinkonvention und Embryonenforschung. Wieviel Schutz des menschlichen Lebensbeginns ist biologisch „angemessen“?*, in: Eser, Albin (Hg.), *Biomedizin und Menschenrechte. Die Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin – Dokumentation und Kommentare*, Frankfurt a.M. 1999, 59-78; oder Dworkin, Ronald, *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit*, Hamburg 1994, 179-198. Zu einer Auseinandersetzung mit Dworkin siehe Hagel, Joachim, *Anfang und Ende des menschlichen Lebens. Der Beitrag von R. Dworkin zur Diskussion um Abtreibung und Euthanasie*, in: *FZPhTh* 43 (1996) 179-198.

18 Zur Frage nach dem ontologischen und moralischen Status des Embryos siehe ausführlich z.B. die Ausführungen bei Knoepffler, Nikolaus, *Forschung an menschlichen Embryonen. Was ist verantwortbar?*, Stuttgart/Leipzig 1999; sowie bei Wolbert, Werner,

die jedem Embryo nach Abschluss der Befruchtung der Eizelle seine Chance auf Leben gewährt. Es gibt m.E. kein überzeugendes Argument, um diese Chance den IVF-gezeugten Embryonen zu nehmen. Relevant ist nicht der aktuelle ontologische oder moralische Status des Embryos, sondern das zukünftige Leben als Mensch, das dem Embryo genommen werden soll. Dies ist insbesondere gegenüber der Argumentation des Philosophen Peter Singer festzuhalten, der den Wert von menschlichen Embryonen mit dem Wert von lebenden Tieren vergleicht.¹⁹ Und gegenüber dem Ethiker Richard M. Hare, der die Grenzen zwischen Empfängnisverhütung und Abtreibung verwischt, muss nochmals festgehalten werden, dass es einen Unterschied macht, ob man einem Embryo, nachdem das Spiel der Natur mit Abschluss der Befruchtung eingesetzt hat, ein künftiges menschliches Leben raubt, oder ob man *vor* Beginn des Spiels der Natur die Befruchtung einer menschlichen Eizelle durch eine menschliche Samenzelle verhindert.²⁰

In der öffentlichen Debatte gilt daher, diese eine Frage immer wieder zu stellen: Welcher Wert könnte es rechtfertigen, den IVF-gezeugten Embryonen ihre Chance auf Leben zu nehmen: Der zusätzliche Wert einer Grundlagenforschung der Medizin mit Hilfe der verbrauchenden Embryonenforschung ist

Aktuelle und potentielle Personen, in: ders. (2000), Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2000, 138-159.

Zur kirchlichen Argumentation mittels der Menschenwürde siehe z.B. Deutsche Bischofskonferenz, Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin (Die deutschen Bischöfe 69; hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2001.

- 19 Siehe Kuhse, Helga/Singer, Peter, Individuen, Menschen, Personen. Fragen des Lebens und Sterbens, St. Augustin 1999, 79-95 [Der Beginn des Lebens: Die Frage des moralischen Status], 97-122 [Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung: Die moralische Bedeutung der Befruchtung] und 123-146 [In-vitro-Fertilisation und das Argument des Entwicklungspotentials]; sowie Singer, Peter, Leben und Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik, Erlangen 1998, 87-109 [Ungewisse Anfänge], und 201-207 [Anstelle der alten Ethik].
- 20 Siehe Hare, Richard M., Abtreibung und die Goldene Regel, in: Leist, Anton (Hg.), Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt 1990, 132-156; ders., Abtreibung, Empfängnisverhütung und Zeugungspflicht. Replik auf Lenzen, in: Fehige, Christoph/Meggle, Georg (Hg.), Zum moralischen Denken 2, Frankfurt 1995, 309-316; und ders., Zum moralischen Status potentieller Personen, Fehige, Christoph/Meggle, Georg (Hg.), Zum moralischen Denken 2, Frankfurt 1995, 356-360. Zur Argumentation von Hare siehe z.B. Lenzen, Wolfgang, Hare über Abtreibung, Empfängnisverhütung und Zeugungspflicht, in: Fehige, Christoph/Meggle, Georg (Hg.), Zum moralischen Denken 2, Frankfurt 1995, 225-239 und Schöne-Seifert, Bettina, Zum moralischen Status potentieller Personen, in: Fehige, Christoph/Meggle, Georg (Hg.), Zum moralischen Denken 2, Frankfurt 1995, 210-224.

reichlich abstrakt und ungewiss und kommt m.E. als ein äquivalenter Wert, der den Tod der Embryonen aufwiegen könnte, nicht in Frage.

Was bleibt, ist ausschließlich der konkrete Wert eines Menschen, der allein durch das Opfer von IVF-gezeugten Embryonen gerettet werden kann. Außer dem Fall der Molly Nash ist mir bisher noch kein anderer Fall bekannt, und dieser erlaubt auch nur eine positive Selektion von gesunden Embryonen aufgrund der PID, keineswegs aber öffnet er automatisch den Weg für eine Forschung an embryonalen Stammzellen.

Vergebung auf Kosten der Opfer?

Umriss einer Theologie der Versöhnung

Dirk Ansorge, Köln

Kann Gott nicht nur Sünde, sondern auch Schuld vergeben – jenes Böse also, das Menschen nicht zunächst Gott, sondern einander angetan haben? Anders gefragt: Kann Gott an Stelle der Opfer vergeben? Kann Gott womöglich auch dann vergeben, wenn Menschen einander Vergebung verweigern?¹

Traditionelle Theologie wird dazu neigen, diese Fragen zu bejahen. Indessen - fielen einer solchen Vergebung nicht die Opfer ein zweites Mal zum Opfer, insofern sie nun mit ansehen müssten, wie ihren Henkern vergeben wird? Müssten nicht vielmehr die Täter zuerst ihre Opfer um Vergebung bitten, um ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen? Muss Versöhnung nicht zunächst zwischen denen geschehen, die einander zu Tätern und Opfern wurden, bevor Gott vergeben kann und darf? Wer aber dürfte den Opfern das Bemühen um Versöhnung aufnötigen?²

Fragen wie diese drängen sich vor dem Hintergrund jener Abgründe menschlicher Barbarei auf, die sich im 20. Jahrhundert so zahllos aufgetan haben. Überlebende der Shoah wie Primo Levi, Jorge Semprun oder Elie Wiesel haben auf der Unvergebbarkeit jener Gräueltaten insistiert, die von den nationalsozialistischen Henkern und ihren Helfershelfern verübt wurden. In ihren Augen scheint jede Form der Vergebung die humane Katastrophe der Shoah zu nivellieren und dem Vergessen preiszugeben. Als Präsident des Deutschen Bundestages sprach Wolfgang Thierse in der Gedenkstunde anlässlich des 55. Jahrestages der Befreiung von Auschwitz am 27. Januar 2000 in Anwesenheit von Elie Wiesel von einer „Schuld, die nicht vergeben werden darf“.

Doch - ist diese Forderung nicht lediglich ein hilfloser Aufschrei ohnmächtiger Empörung im Angesicht unvorstellbaren Leidens? Dürfen gläubende Menschen nicht auf Gottes Macht vertrauen und auf die bedingungslose Vergebungsbereitschaft dessen, der nach dem Zeugnis der Bibel „kein Gefallen am Tod des Schuldigen hat, sondern daran, dass er auf seinem Weg umkehrt und am Leben bleibt“ (Ez 33,11)? Und entsprechen diesem Heilswillen Gottes nicht

- 1 Vgl. Lascaris, André, Kan God vergeven als het slachtoffer niet vergeeft?, in: Tijdschrift voor theologie 39 (1999) 48-68. - Im Unterschied zu den Überlegungen von Lascaris geht es im Folgenden weniger um eine phänomenologisch-praktische Erörterung der Frage, sondern um deren freiheitstheoretische Begründung und Implikationen.
- 2 Zur Problematik der begrifflichen Kategorien von „Opfer“ und „Täter“ vgl. Tück, Jan-Heiner, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: Theologie und Glaube 89 (1999) 364-381, bes. 367-370.

seine unbedingte Bereitschaft zur Vergebung und seine Macht, immer und überall Schuld zu vergeben, sofern nur der Täter zur Umkehr bereit ist? „Kehrt um zu mir, dann kehre ich mich zu euch, spricht der Herr der Heere“ (Mal 3,7). Ist Gott nicht gerade in der Perspektive einer christlichen Hoffnung auf allumfassende Versöhnung jene Instanz, die Schuld stellvertretend auch dann vergeben kann und darf, wenn Menschen dazu nicht fähig oder willens sind?

Voraussetzungen und Implikationen dieser Fragen sollen nachfolgend im Gespräch mit Denkern des Deutschen Idealismus und der jüdischen Philosophie erörtert werden. Dabei geht es darum zu zeigen, was vor dem Hintergrund neuzeitlicher Freiheitsphilosophie mit „Schuld“ und „Vergebung“ gemeint ist. Hieraus resultieren gegenüber der Tradition erheblich veränderte Problemkonstellationen, die eine Neubestimmung des Verhältnisses von Versöhnung und Gerechtigkeit vor allem auch in eschatologischer Perspektive erfordern.

1. Die soziale Dimension von Schuld und Vergebung

In einer rabbinischen Auslegung der Liturgie für den Großen Versöhnungstag (Yom Kippur; vgl. Lev 16) heißt es:

„Übertretungen zwischen einem Menschen und dem Allgegenwärtigen sühnt der Versöhnungstag; Übertretungen zwischen einem Menschen und seinem Gefährten sühnt der Versöhnungstag nicht, bis er seinen Gefährten besänftigt“ (Mishna Yoma VIII,8f).

Dieser Interpretation zufolge dürfen Menschen, wenn sie aneinander schuldig geworden sind, die Vergebung nicht zunächst von Gott erwarten. Sie können sich von ihrem eigenen Bemühen um Versöhnung nicht dadurch dispensieren, dass sie auf Gottes Barmherzigkeit verweisen.

Dabei rechnet die Mishna ganz realistisch damit, dass die Bitte um Vergebung unerfüllt bleibt. Wird dies von zehn Zeugen bestätigt, so gilt der Bittsteller nach rabbinischer Auslegung dennoch als gerechtfertigt.³ Gottes Zuwendung

3 Vgl. Peshita Rabbathi (Wien 1880; Friedmann), 38 (164b, Friedmann): „Es lehrte uns unser Lehrer: Wenn Streit zwischen einem Menschen und seinem Nächsten herrscht, wie wird ihm (dem Schuldigen) Sühnung am Versöhnungstage? So haben uns unsere Lehrer gelehrt: Übertretungen des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag; Übertretungen eines Menschen gegen einen anderen sühnt der Versöhnungstag nicht eher, als bis der Schuldige seinen Nächsten ausgesöhnt hat. Und wenn er hingeht, um ihn zu versöhnen, und dieser nimmt die Versöhnung nicht an, was soll dann jener tun? Rabbi Shemuel Ben Nachman hat gesagt: Er schaffe zehn Männer herbei und stelle sie in eine Reihe und spreche vor ihnen: »Streit ist zwischen mir und dem und dem gewesen; ich wollte ihn versöhnen, aber er hat es nicht angenommen, sondern siehe, er bleibt bei seiner Weigerung, während ich mich vor ihm gedemütigt habe. Woher, dass er also sprechen soll?« Wenn dann Gott sieht, dass er sich selbst gedemütigt hat, so vergibt er ihm seine Sünden. Denn solange der Mensch in seiner Vermessenheit verharret, wird ihm nicht vergeben.“

zum Beter ist nicht so mit der Versöhnung der Menschen untereinander verknüpft, dass deren Misslingen Gott ein für allemal daran hinderte, Schuld zu vergeben.

Gerade darin, dass es beim kollektiven Bekenntnis am Großen Versöhnungstag nicht um rituelle Verfehlungen, sondern um sittliche Vergehen geht, erblickt der jüdische Philosoph Hermann Cohen in seinem posthum erschienenen Werk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (1919) „eine monotheistische Großtat des Rabbinismus“: Gott wird in seiner Güte so groß gedacht, dass seine Barmherzigkeit nicht nur jene Vergehen umfasst, die ihn selbst betreffen, sondern vielmehr alles, was „rein und ausschließlich auf den Verkehr zwischen Mensch und Mensch“ sich bezieht.⁴

Die Vergebung Gottes vollzieht sich zwar in der Innerlichkeit des Menschen; sie ist aber „keine mystische Versöhnung, die etwa den Schleier breitete über alle sittlichen Vergehungen des bürgerlichen Lebens.“⁵ Die Versöhnung mit Gott muss deshalb wirksam werden in der Versöhnung der Menschen untereinander; ja sie ist deren Voraussetzung und Gebot. Mündete die Versöhnung mit Gott nicht in der Versöhnung der Menschen untereinander ein, dann gäbe es auch keine Versöhnung mit Gott.

Die hier aufscheinende Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist auch Christen nicht fremd. So erinnert die Auslegung der Mishna an die Bergpredigt:

„Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt 5,23f).

Ebenso wie die Mishna lässt auch die Bergpredigt die Frage nach dem Urheber eines Streits in der Schwebe. Gleichgültig, wer den Konflikt ursächlich verantwortet - jede Partei ist gefordert, Versöhnung zu stiften. Keine unmittelbare Intervention Gottes befreit vom eigenen Bemühen um Versöhnung - und zwar provozierenderweise auch das Opfer nicht.

Das Jesus-Logion Mk 11,25 scheint dem Text der Mishna noch näher zu kommen, wenn dort die Vergebung der Menschen untereinander geradezu als Bedingung für die Vergebung Gottes erscheint: „Und wenn ihr beten wollt und ihr habt einem anderen etwas vorzuwerfen, dann vergebt ihm, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Verfehlungen vergibt“ (vgl. Mt 6,15). Allerdings ist dieses Logion wohl kaum als rechtliche Bedingung, sondern eher als paränetische Erinnerung daran zu verstehen, dass der Betende stets auf die Vergebung Gottes angewiesen bleibt.

4 Cohen, Hermann, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Leipzig 1919, ²1928), Nd. Darmstadt 1966, 255.

5 Ebd., 257.

Entsprechend ist auch Jesu Mahnung im Anschluss an das Vaterunser nicht Recht setzende Bedingung, sondern Paränese: „Wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, dann wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben“ (Mt 6,14f).⁶ Jesu Verkündigung ist von der Zuversicht getragen, dass Gott vor aller Leistung und trotz aller Schuld zur Vergebung bereit ist (vgl. Lk 15,11-32). Die einzige Bedingung dafür, die Vergebung Gottes zu empfangen, besteht darin, dass sich der Mensch Gott zuwendet und bereit ist, sein Denken und Handeln aus dessen barmherziger Zuwendung neu zu bestimmen: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,36).

2. Schuld und Vergebung in freiheitstheoretischer Perspektive

In biblischer Sicht ist jedes gemeinschaftswidrige Verhalten zugleich ein gottwidriges Verhalten. Die Bibel unterscheidet nicht zwischen *Schuld* als dem, worin Menschen sich einander verfehlen, und *Sünde* als dem, worin sich Menschen dem göttlichen Willen verweigern.⁷ Eine solche Unterscheidung setzt eine autonome Konzeption von Sittlichkeit voraus, wie sie erst in der Aufklärung entwickelt wurde. Kant zufolge kann eine Handlung erst dann als sittlich gelten, wenn sie *nicht* durch naturwüchsige Triebe angestoßen oder durch äußere Autoritäten motiviert ist. Der Wille muss sich vielmehr selbst zur Handlung bestimmen. Moralität erscheint fortan nicht mehr als Gehorsam gegenüber einem göttlichen Gebot, sondern als Selbst-Gesetzgebung der praktischen Vernunft, als sittliche Autonomie.

Wird Sittlichkeit nicht mehr theonom, d.h. im Rekurs auf ein göttliches Gebot begründet, dann erscheint jener Akt, in dem der freie Wille seine moralische Bestimmung verfehlt, nicht mehr als „Sünde“, sondern als „Schuld“.⁸ Im Kontext einer autonomen Begründung von Moral kann Schuld insofern als Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft begriffen werden.

Im Unterschied zu Kant sah Fichte den sittlichen Imperativ nicht in der formalen Abstraktheit des Sittengesetzes begründet, sondern in der begehrenden

6 Matthäische Paränese begegnet auch in dem Drohspruch Mt 18,35: „Ebenso wird mein himmlischer Vater jeden von euch behandeln, der seinem Bruder nicht von ganzem Herzen vergibt.“

7 Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (1849): „Jede Sünde ist vor Gott, oder richtiger, das, was eigentlich die menschliche Schuld zur Sünde macht, ist, dass der Schuldige das Bewusstsein hat, vor Gott dazusein“ (Philosophische Bibliothek 470), Hamburg 1995, 81.

8 Vgl. Ricœur, Paul, *Symbolik des Bösen* (1960), Freiburg/München 1971, bes. 57-173; dazu Honnfelder, Ludger, *Zur Philosophie der Schuld*, in: *Theologische Quartalschrift* 155 (1975) 31-48.

Freiheit. Das sittliche Individuum bestimmt sich selbst dazu, sich von der Freiheit des Anderen beanspruchen zu lassen.⁹ Dies setzt ein Verhältnis der *Anerkennung* voraus: das Ich muss die begegnende Freiheit als Freiheit anerkennen, um sich von ihr her sittlich beanspruchen zu lassen.

Fichte - und in seiner Nachfolge Schelling und Hegel - verdanken wir die Einsicht, dass eine in Raum und Zeit bestimmte Person sich selbst nur im Zusammenhang interpersonaler Anerkennung gegeben ist. Vollzieht sich Freiheit in der Anerkennung anderer Freiheit, so besteht Schuld in der Verweigerung solcher Anerkennung. Diese Verweigerung gründet in der Verabsolutierung des eigenen Willens und in dessen Anspruch auf die absolute Herrschaft über alles außer ihm.¹⁰

Zwar hat Fichte - darin über Kant hinausgehend - die interpersonale Konstitution des Selbstbewusstseins in der sittlichen Aufforderung erkannt. Doch fordert Fichte die Anerkennung der Freiheit des Anderen nicht *um ihrer selbst willen*. Die Anerkennung anderer Freiheit erscheint bei ihm vielmehr als eine notwendige Bedingung im Prozess der fortschreitenden Selbstbestimmung des Bewusstseins.¹¹

Freiheit *verwirklicht* sich aber nicht anders, als dass sie sich in ihrem Bestimmt-Werden-Können einem Gehalt öffnet, der selbst Freiheit ist. Nach Hegel etwa ist der „abstrakte Begriff der Idee des Willens ... *der freie Wille, der den freien Willen will*.“¹² Freiheit *bleibt* die begegnende Freiheit aber nur so, dass sie von der eigenen Freiheit *um ihrer selbst willen* anerkannt wird. Andernfalls würde sie durch das Ich vereinnahmt und dessen Streben nach absoluter Herr-

9 Vgl. Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (1796), bes. Erstes Hauptstück, § 1-3 (Philosophische Bibliothek 256), Hamburg 1979, 17-40.

10 Vgl. Ivaldo, Marco, Das Problem des Bösen bei Fichte, in: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie III. Sozialphilosophie, Amsterdam/Atlanta 1991, 154-169, bes. 165. – Ähnlich bestimmt Ludger Honnefelder Schuld als die „Ersetzung der metanormativen Totalität durch das unmittelbar normativ sich deklarierende Totalitäre“ (Zur Philosophie der Schuld 44).

11 Deshalb bleibt Fichtes Begriff der Subjektivität unterbestimmt. Ziel der sittlichen Vervollkommnung ist nicht die Herausbildung einer individuellen Subjektivität, sondern das Aufgehen in einem „Bild des Absoluten“: Das endliche Sein vollendet sich nicht im Gegenüber zur göttlichen Freiheit, sondern dadurch, dass es in der absoluten Freiheit Gottes aufgeht, indem es diese in seinem eigenen Sein zur Erscheinung bringt: „Wie ... der Mensch, durch die höchste Freiheit, seine eigene Freiheit, und Selbständigkeit aufgibt, und verliert, wird er des einzigen wahren, des göttlichen Seins, und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, teilhaftig (Anweisung zum seligen Leben oder auch Religionslehre [1806], Neunte Vorlesung [Philosophische Bibliothek 234], Hamburg 1994, 136).

12 Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820), § 27 (Philosophische Bibliothek 483), Hamburg 1995, 44.

schaft unterworfen. Vor diesem Hintergrund erweist sich „Schuld“ als die *Verweigerung der Anerkennung der anderen Freiheit um ihrer selbst willen*.¹³

Erfasst diese Bestimmung von Schuld aber die abgründige Realität des Bösen, wie sie in der Menschheitsgeschichte immer wieder geschichtliche Erfahrung geworden ist? Zeigt sich doch das Böse nur allzu häufig nicht bloß als *Verweigerung* der Anerkennung des Anderen, sondern als dessen gezielt betriebene und realisierte *Vernichtung*: als Misshandlung, Folter und Ermordung unschuldiger, wehrloser Menschen. Wie ist vor dem Hintergrund solch abgründiger Erfahrungen des Bösen Vergebung denkbar und möglich?

Auf der Ebene geschichtlich einander begegneten Freiheiten sind deren Akte der Vernichtung ebenso irreversibel, wie der Lauf der Geschichte als Ganzer unumkehrbar ist. Das Zerstörte bleibt zerstört, und „die Erschlagenen sind wirklich erschlagen“.¹⁴ Kein humanes Eingedenken kann die Toten wieder ins Leben zurückführen; jeder Versuch einer „Wiedergutmachung“ trägt unwiderföhllich die Spuren der Zerstörung an sich.

Im Horizont geschichtlich verfasster und insofern bedingter Freiheit kann Vergebung deshalb niemals Tilgung des Vergangenen sein. Im Gegenteil: recht verstandene Vergebung will statt dessen vergangenes Unrecht möglichst unverstellt von Verdrängung und Vergessen wahrnehmen, um im klaren Bewusstsein von Unrecht und Schuld Versöhnung zu ermöglichen. Papst Johannes Paul II. hat hierzu im Rahmen seiner Vergebungsbitten und im Zusammenhang mit dem Heiligen Jahr 2000 wiederholt die - freilich oft missverstandene - Formulierung von der „Reinigung des Gedächtnisses“ gebraucht.¹⁵

13 Die folgenden Überlegungen verdanken sich wesentlich den Freiheits-Analysen von Hermann Krings, so etwa sein Art. „Freiheit“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1973, 493-510; ferner: Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken (1970), in: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Praktische Philosophie 12), Freiburg/München 1980, 161-184. - Zur theologischen Rezeption dieses Freiheitsbegriffs vgl. bes. Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München (1988)³1991.

14 So Max Horkheimer 1937 gegen Walter Benjamins These, die Geschichte sei vor ihrem endgültigen Ende niemals abgeschlossen, weil das humane Eingedenken wiedergutmachende Kraft besitze. - Zu dieser Diskussion und ihrer Rezeption in theologischer Perspektive vgl. Peukert, Helmut, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (1976), Frankfurt am Main²1978, 305-308, sowie neuerdings auch die Überlegungen von Jürgen Habermas in seiner Frankfurter Friedenspreisrede vom 14. Oktober 2001.

15 Vgl. „Tertio Millenio Adveniente“ (1994), Nr. 33; „Incarnationis Mysterium“ (1998) u.ö. - Im Zusammenhang mit dem Schuldbekenntnis des Papstes vom 12. März 2000 hat sich die Theologische Kommission um eine begriffliche Klärung der Formel bemüht: „Das Gedächtnis reinigen ist der Versuch, aus dem persönlichen und gemeinschaftlichen Bewusstsein alle Formen von Ressentiment und Gewalt zu überwinden, die uns die Vergangenheit als Erbe hinterlassen hat.“ Ziel der Reinigung des Gewissens müsse es sein, „auf der Basis einer neuen und vertieften historischen Bewertung der Geschichte“ den

Anders verhält es sich auf der Ebene der formalen Freiheit. Steht nämlich Freiheit in ihrer unbedingten Spontaneität der Form nach außerhalb jedes naturalistischen Kausalzusammenhangs, so beinhaltet sie in jedem ihrer Akte die Möglichkeit zu einem Neubeginn in der Zeit. Sie kann Akte setzen, die sich schlechterdings nicht auf das Vergangene reduzieren lassen. Eben hierin gründet die Möglichkeit der Vergebung:

„Vergebung ... besteht nicht darin, das Geschehene zu verleugnen ..., sondern die Freiheit des anderen auf das Getane nicht zu fixieren, d.h. sie in ihrer Transzendenz zu ihrem Werk anzuerkennen, in die Möglichkeit ihres ursprünglichen Anfangenkönnens freizugeben und ihr überdies schon mit solcher Anerkennung die Möglichkeit zu schenken, sich aus der Zuwendung neu zu bestimmen.“¹⁶

Die Bereitschaft, Vergebung anzunehmen und aus der erfahrenen Zuwendung die eigene Freiheit neu zu bestimmen, setzt auf der Seite des Schuldigen die Einsicht in die eigene Verfehlung voraus. In dieser Einsicht affirmiert der Schuldige seine Tat. Zugleich aber distanziert er sich von ihr, indem er sie als dem Maß seiner Freiheit unangemessen, ihr widersprechend, ja sie zerstörend erkennt. Diese oft schmerzliche Einsicht ist die Reue. Sie kann den Täter für die Zusage der Vergebung öffnen. Im Einverständnis mit dieser Zusage lässt sich der Schuldige von der ihm begehenden Freiheit her sittlich beanspruchen. Gerade so aber entspricht er im Akt der Umkehr dem Wesen jener Freiheit, die er selbst *ist*.

Indem die Zusage der Vergebung den Schuldigen nicht auf seine Untat fixiert, sondern ihm die Möglichkeit einer neuen Bestimmung auf das Gute hin eröffnet, wird allererst Zukunft möglich. Für Hannah Arendt ist deshalb Vergebung *notwendig*:

„Könnten wir einander nicht vergeben, d.h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinn des Wortes verfolgen würde, im Guten wie im Bösen.“¹⁷

Allerdings - keine durch menschliche Vergebung eröffnete Möglichkeit des Neubeginns vermag die erdrückende Faktizität der menschlichen Schuld- und Unheilsgeschichte aufzuheben. In seiner vielbeachteten Rede anlässlich der Verlei-

„Weg zur Erneuerung des moralischen Handelns“ zu eröffnen (Müller, Gerhard L. [Hg.], Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit [Neue Kriterien 2]*, Einsiedeln 2000, 82). - Hierzu vom Verf., *In Solidarität mit Opfern und Tätern. Anmerkungen zu Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte Papst Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000*, in: *Katholische Bildung* 101 (2000) 315-325.

16 Pröpper, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 203. - Vgl. zum Begriff der Vergebung bes. Jankélévitch, Vladimir, *Le Pardon*, Paris 1967.

17 Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1971), München/Zürich 1981, 302.

hung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 14. Oktober 2001, vier Wochen nach dem verheerenden Anschlag auf das New Yorker World-Trade-Center, empfand Jürgen Habermas genau dies als „beunruhigend“. Mit Blick auf das Verhältnis von Schuld und Vergebung im Horizont einer säkularen Moderne diagnostiziert Habermas den Verlust der religiösen Dimension des Daseins als einen realen Mangel: „Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren.“¹⁸

Was aber ist das, was Habermas vermisst? Welchen Mehrwert birgt der theologische Begriff der „Sünde“? Keine menschliche Vergebung kann für die Einlösung dessen eintreten, was Freiheit erhofft, wenn sie sich zum Guten neu bestimmt. Keine endliche Freiheit verfügt über alle jene Bedingungen, die eine Neubestimmung der Freiheit zum Guten geschichtlich wirksam werden lassen können. Menschliche Vergebung bleibt deshalb unweigerlich Fragment.

Vergebung, die zugleich mit der Möglichkeit einer Neubestimmung der Freiheit auch für die Bedingungen einsteht, die Umkehr möglich werden lassen, kann deshalb allein eine Instanz gewähren, die allmächtig ist - und zwar allmächtig über den Tod hinaus. Erst im Vertrauen auf die Allmacht dieser Instanz wäre die schuldig gewordene Freiheit dazu befreit und ermächtigt, ihre Neubestimmung zum Guten frei von der Angst zu vollziehen, in der Umkehr zu scheitern. Die Theologie spricht in diesem Zusammenhang von der göttlichen Gnade.

Gnade ist nicht einfach Befreiung von Schuld. Gnade ist vielmehr die ursprüngliche Erfahrung, dass eine Neubestimmung der Freiheit zum Guten selbst dort gelingen kann, wo die Freiheit selbst sich zuvor zum Bösen bestimmt hatte. Und sie ist die Erfahrung, dass die Umkehr gewagt werden darf, obwohl die endliche Freiheit über die Bedingungen ihres gelingenden Vollzugs nie zur Gänze verfügt.

Im Bewusstsein geschenkter Freiheit und deshalb frei von der Angst, sich im Vollzug der Anerkennung selbst zu verlieren, weiß sich der Mensch von Gottes Allmacht, Güte und Barmherzigkeit getragen. Deshalb kann er seine Schuld akzeptieren, ohne an ihr zu verzweifeln. Wurzelt nach Kierkegaard die Möglichkeit der Sünde im Sichverhalten des Menschen zu jener spannungsvollen Einheit zwischen Selbstmächtigkeit und Verdanktsein, deren Aporien er von sich aus zu lösen nicht imstande ist, so kann der Mensch dem verzweifelten Versuch,

18 „... Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Unumkehrbarkeit vergangenen Leidens - jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.“ - Vgl. Max Horkheimers Kommentar vom 16. März 1937 zu Walter Benjamins These von der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit im Eingedenken: „Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch“ (zit. nach Peukert, Wissenschaftstheorie 307).

er selbst sein zu wollen,¹⁹ nur dadurch entrinnen, dass er darauf setzt, in Gottes Freiheit immer schon bejaht zu sein.

Im gläubigen Vertrauen auf die Freiheit Gottes, die ihn unbedingt bejaht, kann sich der Mensch der Freiheit des Anderen neu öffnen. Im Bewusstsein seiner eigenen Begrenztheit wird er versuchen, die ihm begegnende Freiheit um ihrer selbst willen anzuerkennen und zu bejahen. Im Bewusstsein, unbedingt bejaht zu sein, wird es ihm möglich, zu vergeben: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,36).

Der späte Hermann Cohen hat in der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der Vergebung von Schuld den „Triumph der Religion“ erblickt: nur ein allmächtiger und zugleich barmherziger Gott ist in der Lage, die praktische Vernunft aus jenem Selbstwiderspruch zu befreien, dem sie aus eigenem Vermögen nicht entrinnen kann.²⁰

Triumphalismus aber erscheint angesichts der Abgründe des Bösen in der Geschichte deplaziert. Unaufgebbar für den Menschen aber scheint die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“, die Hoffnung auf eine „vollendete Gerechtigkeit“: eine Gerechtigkeit, in der auch - und vor allem - die Opfer ihren Platz finden mögen.²¹

3. Stellvertretende Vergabung?

In seinem letzten Roman „Die Brüder Karamasow“ (1874) schildert der russische Dichter Dostojewskij ein Gespräch zwischen Aljoscha Karamasow und seinem Bruder Iwan. Dieser habe kürzlich in einer Zeitungsnotiz gelesen, ein Großgrundbesitzer habe das Kind eines Leibeigenen durch seine Jagdhunde zu Tode hetzen lassen, nachdem das Kind einen seiner Hunde versehentlich mit einem Stein verletzt habe. Wer kann, ja darf dem Großgrundbesitzer nun verzeihen? Das Kind kann es nicht; denn es ist tot. Die Mutter aber, die den gewaltsamen Tod ihres Kindes mit ansehen musste, so Iwan, *darf* dem Großgrundbesitzer die Ermordung ihres Kindes nicht verzeihen. Denn welche Autorität gestattete

19 Zu Kierkegaards Sündenbegriff vgl. Bongardt, Michael, Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaltheologische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards (Frankfurter Theologische Studien 49), Frankfurt am Main 1995.

20 Vgl. Schaeffler, Richard, Der Zuspruch des Vergebungswortes und die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs. Überlegungen zur Ethik und Religionsphilosophie im Anschluß an Immanuel Kant und Hermann Cohen, in: Hünermann, Peter/Schaeffler, Richard (Hg.), Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie (Quaestiones disputatae 109), Freiburg/Basel/Wien 1987, 104-129.

21 Vgl. Horkheimer, Max, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior (Stundenbücher 97), Hamburg 1970, bes. 69.

ihr, an die Stelle ihres zu Tode gequälten Kindes zu treten? Nur das Leid, das ihr selbst zugefügt wurde, darf sie verzeihen, nicht aber das Leid ihres Kindes: „sie darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selbst ihm verziehe!“²²

Mit dieser Forderung erklärt sich Iwan zum vehementen Anwalt einer Geschichte, die immer auch Unheils- und Schuldgeschichte ist. Darin gleicht er Walter Benjamins „Engel der Geschichte“: Wo *wir* in die Zukunft blicken möchten, „da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft.“²³ Aber während Benjamins Engel machtlos getrieben wird vom Sturm der Geschichte, der „vom Paradiese her“ weht, dort ergreift Iwan lautstark Partei für die Opfer, die von ihren Henkern zum Schweigen gebracht wurden: niemand darf an ihrer Stelle vergeben. Ihr Leiden scheint den Opfern eine unveräußerliche Würde zu verleihen, in der sie durch niemanden vertreten werden können, ohne ein zweites Mal Unrecht zu erleiden.

Doch nicht nur die moralische *Legitimität* stellvertretender Vergebung kann bestritten werden. Vielmehr ist bereits deren *Möglichkeit* fraglich. Auf der Grundlage seiner freiheitstheoretischen Überlegungen hatte bereits Immanuel Kant die Möglichkeit stellvertretender Vergebung verworfen:

„Schuld ... kann ... nicht von einem anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt), auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann.“²⁴

Kant zufolge kann kein Mensch die moralische Schuld eines anderen übernehmen. Zwar verfehlt die Freiheit im Tun des Bösen ihre Bestimmung. Doch käme eine stellvertretende Vergebung der Aufhebung des sittlichen Subjekts gleich.²⁵

Simon Wiesenthal, der Gründer des „Jüdischen Dokumentationszentrums“ in Wien, hat in seiner Erzählung „Die Sonnenblume“ (Paris 1969) die ihm wäh-

22 „Schließlich will ich auch gar nicht, dass die Mutter den Peiniger umarmt, der ihren Sohn von Hunden zerreißen ließ! Sie darf sich nicht unterstehen, ihm zu verzeihen! Wenn sie will, mag sie verzeihen, soweit es sie selbst angeht; sie mag dem Peiniger ihr maßloses Mutterleid verzeihen: aber die Leiden ihres zerfleischten Kindes zu verzeihen, hat sie kein Recht; sie darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selbst ihm verziehe!“ (zitiert nach Dostojewskij, Fjodor M., Die Brüder Karamasow, München 1958, 331).

23 Über den Begriff der Geschichte (1940), Abschn. IX, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1974, 255.

24 Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), B 94.

25 Konsequenter gilt Kant in seiner Religionsschrift der „historische Kirchenglaube“, dass Christus „an unserer Stelle“ Sühne geleistet habe, als eine „Beleidigung der Vernunft“. - Vgl. Menke, Karl-Heinz, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Sammlung Horizonte, N.F. 29), Einsiedeln 1991, bes. 94-98.

rend seiner Gefangenschaft unter der Nazi-Herrschaft aufgenötigte Frage nach der Möglichkeit, Schuld an Stelle der Opfer zu vergeben, negativ beantwortet: Als ihm ein im Todeskampf liegender SS-Offizier seine Verbrechen gesteht und um Absolution bittet, verweigert sie ihm Wiesenthal. Er, der inhaftierte Jude, sieht sich außerstande, an Stelle seiner ermordeten Glaubensgenossen zu verzeihen.

Doch damit ist für Wiesenthal die Angelegenheit keineswegs erledigt. Hätte er sich einfach hin auf die Position Kants berufen, hätte ihn seine Weigerung, dem SS-Offizier im Augenblick des Todes zu vergeben, unberührt bleiben lassen können. Denn dann hätte der Offizier das moralisch Unmögliche von ihm verlangt.

Doch so einfach ist die Sache nicht. Wiesenthal jedenfalls lässt die seinerzeit getroffene Entscheidung nicht zur Ruhe kommen. Dabei deutet sich die Möglichkeit an, dass es - über Kant hinaus - doch so etwas wie stellvertretende Vergebung geben könnte. Transzendiert nicht Schuld immer schon das exklusive Verhältnis zwischen Täter und Opfer? Weil Personalität sich wesentlich als Kommunikation von Freiheiten vollzieht, ist in jedem einzelnen Unrecht zugleich die ganze Menschheit, ja die Welt im Ganzen betroffen. Deshalb geht, wie Georg Büchner treffend feststellt, mit jedem Aufschrei des Leidens ein Riss durch die ganze Schöpfung „von oben bis unten“.²⁶

Ist Freiheit durch ihre unbedingte Offenheit für jede andere reale oder auch nur mögliche Freiheit gekennzeichnet, dann ist jeder Mensch aufgerufen, sich zu Unrecht, Leid und Schuld *aller* Anderen zu verhalten - der Täter wie der Opfer. Wiesenthal konnte seiner Konfrontation mit dem SS-Offizier nicht entrinnen; sie wurde ihm aufgenötigt. Ungewollt wurde er zum Repräsentanten der Opfer. Und doch blieb seine Stellvertretung fragmentarisch.

In ihrer unlösbaren Spannung weist die Konfrontation zwischen Wiesenthal und dem SS-Offizier über sich hinaus auf eine allumfassende Gestalt von Versöhnung. Traditionelle Theologie und die kirchliche Praxis der Versöhnung waren in der Vergangenheit nur allzu häufig auf die exklusive Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen Sünder eingeengt. Vergebung ist möglich, so schien es, sofern der Sünder nur aufrichtig bereut, seine Schuld vor Gott und den Menschen bekennt und verspricht, den angerichteten Schaden wieder gut zu machen, soweit es in seiner Macht steht.

Die Wahrheit dieser Auffassung liegt darin, dass der Mensch die Umkehr ganz allein, d.h. als freies Individuum vollziehen muss. „Niemand kann ihn vertreten in seiner Reue und Bitte um Vergebung.“²⁷ Bedeutet dies aber, dass die

26 Vgl. Büchner, Georg, Dantons Tod (1835), 3. Akt, 1. Szene.

27 Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et paenitentia“ über Versöhnung und Buße in der Kirche heute (1984), Nr. 31.IV.

Opfer im Versöhnungsgeschehen keine Rolle mehr spielen? Werden sie dort von Gott als dem gnädigen Richter lediglich *vertreten*? Oder treten sie beim Jüngsten Gericht nicht vielmehr als freie Subjekte auf - als von Gott selbst bestellte Anwälte ihrer je eigenen Leidensgeschichten?

Wenn Erlösung wesentlich impliziert, dass Gott die freie Subjektivität aller Menschen aus ihren geschichtlichen Deformationen befreit, dann muss doch wohl auch im Horizont des universalen Gerichts damit gerechnet werden, dass die wiederhergestellte Freiheit sich vollzieht. Denn was wäre eine nur mögliche Freiheit ohne den Vollzug ihrer selbst? Dann aber wird die Vorstellung vom Allgemeinen Gericht zum Bild eines höchst spannungsvollen Geschehens der Begegnung freier Subjekte.

Innerhalb dieser Begegnung wird Gerechtigkeit in hohem Maße strittig sein. Hat Gott einmal die Freiheit des Menschen - und damit auch die Freiheit der Opfer - als eine auch für ihn selbst unhintergehbare Instanz geschaffen,²⁸ darf er dann in souveräner Ausübung seiner Vergebungsmacht die Schuld der Täter vergeben? Oder muss er nicht vielmehr angesichts der von ihm selbst geschaffenen Freiheit der Menschen darauf warten, bis die Opfer selbst ihren Henkern vergeben haben?

Was aber, wenn die Opfer *nicht* vergeben? Bedeutete dies nicht, die Menschen einander auszuliefern? Hieße dies nicht, dass endliche Menschen über Versöhnung und Verdammnis, über ewiges Leben und ewigen Tod entschieden?²⁹

Und wie wäre die mögliche *Verweigerung* der Opfer moralisch zu bewerten? Widersetzten sie sich damit etwa einer sittlichen Verpflichtung zur Vergebung - einer Verpflichtung, deren letzte Ursache fatalerweise nicht sie selbst, sondern die Täter waren? Besäßen sie nicht schon aus diesem Grunde das unveräußerliche Recht, Vergebung zu verweigern, ja überhaupt einer neuerlichen Konfrontation mit ihren Henkern aus dem Wege zu gehen?

Angesichts der geschichtlichen Erfahrungen von Schuld und Leid jedenfalls erscheint die Annahme einer Pflicht zur Vergebung äußerst fraglich. Ist angesichts der Abgründigkeit des Bösen nicht eine legitime Verweigerung von Vergebung denkbar - vielleicht aufgrund des Übermaßes an erfahrener Schuld, vielleicht aufgrund des Übermaßes an erlittenem Schmerz? Die Bibel kennt die Wei-

28 Was heißt hier „unhintergebar“? Gott hat den Menschen in seiner Freiheit geschaffen, um in ihm einem wirklichen Gegenüber zu begegnen: „Deus vult suos diligentes“ (Duns Scotus, Reportata Parisiensia III, dist. 7, qu. 4, n. 4:). Wie anders auch wollte man sicherstellen, dass die Offenbarung Gottes kein einsames Selbstgespräch bleibt? - Vgl. auch Thomas Pröpper, Erst in autonomer Zustimmung kommt Gottes Liebe zum Ziel, in: HerKorr 45 (1991) 411-418.

29 Zur möglichen Verweigerung allumfassender Versöhnung in eschatologischer Perspektive vgl. Hansjürgen Verweyen im Anschluss an Paul Claudels „Der seidene Schuh“ (1924), in: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 237f. 268-275.

gerung, sich trösten zu lassen, die aus erlittenem Schmerz hervorgeht: „Rahel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen, um ihre Kinder, denn sie sind dahin“ (Jer 31,15; vgl. Mt 2,18). Ihr Leiden scheint den Opfern eine moralische Autorität zu verleihen, die selbst Gott zu respektieren hätte - und zwar auch dann, wenn sein universaler Heilswille eine andere Entscheidung nahe legte.³⁰

Zwar ist die Weigerung, sich trösten zu lassen, unterschieden von der Weigerung zu vergeben. Was aber, wenn die Opfer ihren Henkern nicht vergeben - oder nicht vergeben können?³¹ Vielleicht sogar auch dann nicht vergeben können, wenn die Täter ihre Verbrechen bereuen? Ist Versöhnung dann unmöglich geworden? Oder wäre die Reue der Täter eine mögliche Bedingung, die Gott von der Zustimmung der Opfer dispensierte, sodass er an ihrer Stelle die Schuld der Täter vergeben und so seinen Heilswillen - wenngleich an den Opfern vorbei - letztendlich doch noch durchsetzen könnte?

Vor dem Hintergrund der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury wurde in der Tradition christlicher Theologie die Möglichkeit und zugleich Legitimität stellvertretender Vergebung von Seiten Gottes kaum jemals bezweifelt.³² Die einseitige Betonung der Idee vom unendlichen Verdienst Jesu Christi legte in Verbindung mit dem Gedanken des stellvertretenden Sühneleidens in Jes 53 die Vorstellung nahe, Jesus habe sich durch sein freiwilliges Leiden und durch seinen ungeschuldeten Tod am Kreuz das Recht dazu erworben, stellvertretend für die Opfer zu vergeben.³³ In Dostojewskijs Roman verteidigt Aljoscha denn auch im weiteren Verlauf des Gespräches Iwan gegenüber die Möglichkeit der stellvertretenden Vergebung, indem er auf den Tod Jesu verweist: Weil Jesus als der

30 Vgl. hierzu vom Verf., *God between Mercy and Justice. The Challenge of Auschwitz and the Hope of Universal Reconciliation*, in: Bemporad, Jack/Pawlikowski, John/ Sievers, Joseph (Hg.), *Good and evil after Auschwitz: ethical implications for today*, Hoboken (N.J.) 2000, 77-90.

31 Edward Schillebeeckx rechnet mit der Unfähigkeit zur Vergebung: „Es gibt in der Tat Fälle, bei denen unser Gefühl für das, was menschlich erlaubt ist, so grundlegend verletzt wird, dass wir ethisch ohnmächtig werden, Vergebung zu schenken ... Eine grundlegende, nicht wiedergutzumachende Schändung der Menschlichkeit lässt keine Relativierung zu; dann besteht die »Unmöglichkeit der Vergebung.« (Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg/Basel/Wien 1977, 581).

32 Eine Ausnahme hiervon begegnet in der reformatorischen Bewegung des Sozinianismus, der die anselmische Satisfaktionslehre als unvernünftig und widersprüchlich ablehnte; vgl. Wrzecionko, Paul (Hg.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert (Kirche im Osten 14)*, Göttingen 1977.

33 Vgl. hierzu Menke, Karl-Heinz, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Sammlung Horizonte, N.F. 29)*, Einsiedeln 1991, bes. 68-72.

einzig und allein Schuldlose von allen Menschen gelitten habe und gestorben sei, habe er nun das Recht, die Schuld aller Menschen zu vergeben.³⁴

Das Ungenügen dieser Konzeption liegt auf der Hand. Denn Anselms Versuch einer begrifflichen Erhellung dessen, was mit Versöhnung gemeint sein könnte, bleibt dem Erlösungsgeschehen selbst äußerlich. Sie bedarf des vermittelnden Begriffs der „Ehre Gottes“, um die an sich schon problematische Vorstellung vom „Verdienst“ Christi (aufgrund seines ungeschuldeten Todesleidens) und die damit angezielte Genugtuung begrifflich miteinander zu verknüpfen.

Die neuere Theologie hat deshalb nach alternativen Deutungen gesucht. An die Stelle der Vorstellung vom unendlichen Verdienst Jesu Christi trat die Deutung seines Lebens und Sterbens als „Solidarität“ und „Stellvertretung“. Johannes Brantschen zufolge etwa hat Gott nicht aufgrund eines äußeren Verdienstes das Recht, stellvertretend zu vergeben, sondern weil er sich im Kreuzestod Jesu mit den Opfern identifiziert habe.³⁵

Doch - bedarf es nicht auch in dieser Perspektive der freien Zustimmung der Opfer, sich von Jesus im Gericht vertreten zu lassen? Erkennt man erst einmal den Selbststand der geschöpflichen Freiheit an, dann wird es schwierig, von einem wie auch immer begründeten „Recht“ zu sprechen, diese Freiheit zu vertreten, ohne zuvor ihr Einstimmen zu erbitten.³⁶

4. *Versöhnung auf Kosten der Gerechtigkeit?*

Freiheit vollzieht sich selbst darin, dass sie in ihren konkreten Akten auf die solidarische Anerkennung der je anderen Freiheit zielt. Umgekehrt ist der Andere die unhintergehbare und zugleich maßgebliche Instanz für den Vollzug der eigenen Freiheit.

In einem Kommentar zu Mishna Yoma VIII,8f zeigt sich der französische Philosoph Emmanuel Levinas von der „Ungeheuerlichkeit“ der rabbinischen In-

34 „Du sagtest soeben: Gibt es denn in der ganzen Welt ein Wesen, das verzeihen könnte und ein Recht dazu hätte? Dieses Wesen gibt es, und Es kann alles verzeihen, allem und jedem, denn Es selbst hat Sein unschuldig Blut hingegeben für alle und alles ...“ (ebd., 332).

35 Warum lässt der gute Gott uns leiden?, Freiburg/Basel/Wien 1986, 84.

36 Damit ist keinem simplen Pelagianismus das Wort geredet. Denn obwohl die menschliche Freiheit von Gott formal unbedingt geschaffen ist, kann sie ihre Erfüllung allein von jener unbedingten Freiheit her erwarten, die Gott selbst ist. Die Sünde, die frei vollzogene Abkehr von Gott, stellt einen Selbstwiderspruch der menschlichen Freiheit dar. Insofern ist sie Schuld. Damit ist jeder Verabsolutierung endlicher Freiheit in dem Sinne begegnet, dass sie zum Vollzug ihrer selbst der göttlichen Gnade nicht bedürfe. - Zur Anthropologie und Freiheitslehre des Pelagius vgl. Greshake, Gisbert, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972, bes. 58-79.

terpretation beeindruckt: „Mein Bruder, der Mensch, der unendlich viel weniger ist als das absolut Andere, ist in gewissem Sinne mir mehr Anderer als Gott: Um am Yom Kippur von ihm Verzeihung zu erlangen, muss ich zunächst erreichen, dass er sich besänftigen lässt.“ Der Andere - bedeutsamer noch als Gott! „Und wenn er sich weigert? Sobald zwei im Spiel sind, steht alles auf dem Spiel. Der Andere kann die Versöhnung verweigern und mich für immer ohne Versöhnung lassen.“³⁷

„Für immer ohne Versöhnung lassen“ - eben dies war ja Iwans Forderung, mit der er sich zum Anwalt der menschlichen Schuldgeschichte erklärte. Keine abstrakte Gerechtigkeit, keine Versöhnung, in der sich Täter und Opfer gleichrangig begegneten, darf Levinas zufolge davon dispensieren, die Opfer um Vergabung zu bitten für das, was ihnen angetan wurde:

„Genau gegen diese männliche, allzu männliche These, in der in anachronistischer Weise einige Einflüsse Hegels zu spüren sind, eben gegen diese These, die die universale Ordnung der interindividuellen überordnet, wendet sich die Gemara. Nein, der einzelne Beleidigte muss jedes Mal besänftigt, einzeln angesprochen und getröstet werden; die Vergabung Gottes - oder der Geschichte - kann nicht erlangt werden, ohne dass der Einzelne respektiert wird.“³⁸

Levinas verwirft Hegels Konzeption einer versöhnten Verschiedenheit, insofern diese auf dem Ideal einer reziproken Symmetrie in der Beziehung zwischen Personen beruht.³⁹ Eine solche Symmetrie aber kann es dort nicht geben, wo Menschen aneinander schuldig geworden sind. Und *Schuld* kennzeichnet nach Levinas das Verhältnis der Menschen untereinander fundamental. Wiederholt macht er sich den Satz Dostojewskijs zu eigen: „Jeder von uns ist allen anderen gegenüber schuldig; aber ich bin am meisten schuldig.“⁴⁰ Versöhnung, wie Hegel sie konzipiere, reduziere den Anderen auf eine bloße Beziehung zum Subjekt. Dieses aber erkennt im Anderen nie etwas anderes als sich selbst.

37 Dem Anderen gegenüber. Vier Talmud-Lesungen (1968), Frankfurt am Main 1993, 23-55, hier 31f.

38 Ebd. 38.

39 Vgl. besonders das Ende von Kapitel VI der „Phänomenologie des Geistes“ (1806): „Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“ (VI.C.c). - Vgl. Bernasconi, Robert, Lévinas Hegel. La possibilité du pardon et de la réconciliation, in: Chaliel, Catherine/Abensour, Miguel (Hg.), Emmanuel Levinas (Cahiers de l'Herne), Paris 1991, 328-342.

40 Die Brüder Karamasow, Buch VI, Kap. 2a (S. 388); von Levinas zitiert u.a. in: Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe (1982), in: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 132-153, hier 134. - Vgl. Dennes, Maryse, Les sources russes de la philosophie d'Emmanuel Lévinas, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 99 (1998) 325-346.

Demgegenüber kehrt die Bitte um Versöhnung die asymmetrische Beziehung zwischen Täter und Opfer um. Vergebung kann nur dann gewährt werden, wenn der Schuldige sie von seinem Opfer *erbittet*.

Ausdrücklich weist deshalb auch Levinas die Möglichkeit stellvertretender Vergebung zurück. Das Recht zu verzeihen steht allein dem Opfer zu: „Verdienste und Verfehlungen werden nicht anonym gegeneinander aufgerechnet. Sie existieren an die Person gebunden, d.h. unverrechenbar, und verlangen die eigene Behandlung.“⁴¹

Was aber, wenn Vergebung verweigert wird? Levinas rechnet mit dieser Möglichkeit durchaus. Und er scheint auf der Legitimität von Rache und Vergeltung zu bestehen. Denn der Andere ist *unbedingt* zu achten; er ist für Levinas die „Erscheinung des Göttlichen in der Welt“. „Die Epiphanie des Antlitzes ist Heimsuchung ... So bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot.“⁴²

Indem Levinas seine Ethik auf den moralischen Imperativ gründet, der vom Anderen her ausgeht, wendet er sich gegen die kantische Vorstellung vom freien Subjekt der Moralität. Zwar ist auch das kantische Subjekt von der Pflicht vereinnahmt; doch ist diese Pflicht eine selbstaufgelegte Pflicht. Deshalb ist für Kant das freie Subjekt der seinerseits voraussetzungslose Ausgangspunkt aller moralischen Reflexionen. Levinas hingegen sieht Subjektivität nirgendwo anders als im ethischen Anspruch des Anderen begründet. In der ethischen Beziehung wird das Subjekt zur „Geisel“ des Anderen; es ist seinem ethischen Anspruch bedingungslos *unterworfen*.⁴³

In der unmittelbaren Konfrontation mit dem „Antlitz“ ist das Subjekt zur Antwort herausgefordert; es ist zur *Verantwortung* aufgerufen. Levinas spricht in diesem Zusammenhang von der unververtretbaren „Stellvertretung“ (substitution) des Anderen.⁴⁴

41 Dem Anderen gegenüber 51. – Vgl. Simon, Derek, „No one, not even God, can take the place of the victim“. Metz, Lévinas, and practical christology after the „Shoah“, in: Horizons 26 (1999) 191-214.

42 Die Spur des Anderen 221. 223.

43 Vgl. Wendel, Saskia, Bild des Absoluten werden - Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas, in: Larcher, Gerhard/Müller, Klaus/ Pröpfer, Thomas (Hg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 164-173, hier 169-172.

44 Vgl. hierzu von Levinas bes. seinen Beitrag „Die Substitution“ (1968), in: Die Spur des Anderen, 295-330. – Karl-Heinz Menke sieht in der Konzeption der „substitution“ das „geeignetste ‘Modell’ zur Erhellung der christologischen und ekklesiologischen Stellvertretung“ (Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie [Sammlung Horizonte, N.F. 29], Einsiedeln 1991, 398). Kritisch hierzu Hoping, Helmut, Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie, in: ZKTh 118 (1996) 345-360.

Führt dies nicht zum Verlust jeglicher Kategorien, an denen der ethische Anspruch des Anderen gemessen werden könnte? Ergibt sich doch aus der unbedingten Verantwortung gegenüber dem Anderen für Levinas sogar das Recht der Opfer auf Vergeltung und Rache. Doch ist dieses Recht nicht erbarmungslos. Levinas hofft vielmehr auf eine Art „höherer Gerechtigkeit“:

„Der Talmud lehrt uns, dass man Menschen, die das Recht der Vergeltung einfordern, nicht zum Verzeihen verpflichten kann. Er lehrt uns, dass Israel den anderen dieses unveräußerliche Recht nicht abspricht. Doch er lehrt uns vor allem, dass Israel, wenn es dieses Recht anerkennt, es doch nicht für sich in Anspruch nimmt; dass zu Israel gehören heißt, es nicht zu fordern.“⁴⁵

Worin besteht diese „höhere Gerechtigkeit“, die „Israel“ auszeichnet? Levinas erblickt sie in der Bereitschaft, angesichts der konkreten Not des Anderen auf das legitime Vergeltungsrecht zu verzichten. Eine solche „Opferbereitschaft“ finde „inmitten der dialektischen Sprünge der Gerechtigkeit und all ihrer widersprüchlichen Wechselfälle ohne Zögern einen geraden, sicheren Weg“⁴⁶.

Nicht also das abstrakte Recht auf Vergeltung ist Levinas zufolge das Letztbestimmende; vielmehr erfüllt sich das Recht auf Vergeltung - jedenfalls für „Israel“ - gerade in seiner Nicht-Inanspruchnahme. Versöhnung geschieht nicht auf Kosten der Gerechtigkeit; vielmehr etabliert der Verzicht auf Vergeltung eine neue Gestalt der Gerechtigkeit. Diese konstituiert sich auf der Grundlage jener fundamentalen Asymmetrie, die jede ethische Beziehung kennzeichnet.⁴⁷

Weil in der ethischen Beziehung die Transzendenz des Anderen gewahrt bleibt, ist für Levinas die Annahme einer freien Autonomie der Subjekte, die logisch der Bitte und der Gewährung von Vergebung vorausgeht, eine unzulässige Abstraktion. Vor diesem Hintergrund kritisiert Levinas den Universalitätsanspruch jeder abstrakten Gerechtigkeit.⁴⁸ Eine solche Gerechtigkeit, die auf dem Ideal der Reziprozität beruht, zwingt den Anderen in ein totalitäres System und ordne ihn so einer Ontologie unter, die seine absolute Transzendenz auslöscht.

45 Ebd. 54.

46 Ebd.

47 „Wir nennen ‘ethisch’ eine Beziehung, ... in der der eine und der Andere weder durch eine Verstandessynthese, noch durch die Beziehung von Subjekt zu Objekt vereint sind, und in der demnach der eine für den anderen Gewicht hat, ihm wichtig ist, ihm etwas bedeutet, in der sie durch eine Verstrickung verknüpft sind, die das Wissen weder ausschöpfen noch zu entwirren vermöchte“ (Sprache und Nähe, in: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983, 274 Anm. 3).

48 Zum Gerechtigkeitsbegriff bei Levinas vgl. bes. die in „Zwischen uns“ gesammelten Aufsätze. Zur Problematik dieser Konzeption mit Blick auf die ethische Praxis vgl. u.a. Engler, Wolfgang, Gerechte Menschen. Über Verantwortung im Ausnahmezustand, in: Demmerling, Christoph/Rentsch, Thomas (Hg.), Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik, Berlin 1995, 197-207.

Gerechtigkeit ist deshalb zunächst nichts anderes als die ethische Beziehung zum Anderen selbst.⁴⁹ Sie ist nicht universal zu formulieren, sondern konkret zu bedeuten. Gerechtigkeit ereignet sich in der unvermittelten Konfrontation des Menschen mit dem Antlitz des Anderen.

Gegen Hegel insistiert Levinas darauf, dass Versöhnung nicht auf eine Beziehung reziproken Sich-Verhaltens zielt, sondern dass sie unter dem ethischen Anspruch des Anderen geschieht. Der Andere begegnet jedoch meist nicht als Einzelner, sondern als eine Vielzahl. Ist aber eine Pluralität von Subjekten im Spiel, wird Gerechtigkeit strittig.⁵⁰ Die geradezu exklusive Gemeinschaft zwischen dem Ich und dem Anderen wird „gestört“ durch die Präsenz des *Dritten*, die Präsenz der „wirklichen Gesellschaft“.⁵¹ Die Unbedingtheit, in der das moralische Subjekt durch den Anderen beansprucht ist, ist durch die Präsenz des „Dritten“ immer schon relativiert, insofern das Subjekt Glied einer umfassenden Gemeinschaft.⁵²

In der Gestalt des „Dritten“ deutet sich bei Levinas eine Instanz an, in der die Gerechtigkeit objektiviert ist. Auch wenn der *Dritte* als ein „zweiter Nächster“ angesehen wird, so konstituiert er doch zusammen mit dem „ersten Nächsten“ eine Ebene der sozialen Beziehung, auf der sich Menschen in der Perspektive der dritten Person Singular („ille“) begegnen. An die Stelle einer ursprünglichen „Asymmetrie der Subjektivität“ tritt die „Symmetrie der Intersubjektivität“. Damit aber ist die Frage nach der Gerechtigkeit unabweisbar:

„Der Dritte ist selbst auch ein Nächster und obliegt auch der Verantwortung des Ich. Nun entsteht durch diesen Dritten die Nähe einer Vielheit von Menschen. Wer kommt in dieser Vielheit vor dem Anderen? Hier sind Zeit und Ort der Entstehung der Frage, der Forderung nach Gerechtigkeit! Hier ist die Verpflichtung, die Anderen zu vergleichen, die Einzigigen, die Unvergleichbaren; hier ist die Stunde des Wissens und damit der Objektivität jenseits - oder diesseits - der Nacktheit des Antlitzes.“⁵³

Zwar herrsche nicht nur in der unmittelbaren Begegnung mit dem Anderen, sondern auch im Raum der sozialen Beziehungen, so Levinas, der Primat der unmit-

49 Vgl. Levinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), Freiburg/München 1987, 124.

50 Man lese hierzu nur das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16)!

51 Vgl. Habel, Torsten, *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas - Herausforderung für die Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Mainz 1994. - Zum Begriff der Gerechtigkeit bei Levinas in sozialetischer Perspektive vgl. Lesch, Walter, *Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Lévinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentelethik* (Habermas, Lyotard, Derrida), in: Henschel, Markus/Mayer, Michael (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie* (Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst 12), Gießen 1990, 164-176.

52 Jacques Derrida spricht in diesem Zusammenhang von der „Fatalität des doppelten Zwanges“: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas* (1997), München/Wien 1999, 52.

53 Levinas, *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe* 134.

telbaren Sorge um den Nächsten. Diese Sorge stellt das soziale Miteinander stets aufs Neue in Frage. Doch bedarf die exklusive Gemeinschaft zwischen dem Subjekt und dem Anderen eines institutionell gesicherten Raumes, in dem sie wenn auch nicht erst *möglich*, so doch *wirklich* werden kann. Institutionelle Rahmenbedingungen befreien aus der Willkür subjektiver Zuwendung oder deren Verweigerung: „Böses bringt Böses hervor und das Verzeihen ohne Ende ermutigt es. Das ist der Lauf der Geschichte. Doch die Gerechtigkeit unterbricht diese Geschichte.“⁵⁴

Die Präsenz des „Dritten“, so der französische Philosoph Jacques Derrida in Auseinandersetzung mit Levinas, bewahrt vor der „Gewalt der reinen und unmittelbaren Ethik im Von-Angesicht-zu-Angesicht des Antlitzes.“ Denn die bloße Erfahrung des Nächsten in seiner absoluten Einzigkeit ließe es nicht zu, „das Gute vom Bösen, Liebe von Hass, das Geben vom Nehmen, den Lebenswunsch vom Todestrieb, den gastlichen Empfang von der egoistischen oder narzisstischen Abkapselung zu unterscheiden“.⁵⁵ Erst das Moment der Objektivität, das mit der Präsenz des „Dritten“ in die Begegnung mit dem Anderen einfließt, ermöglicht dem Subjekt die Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen sittlichen Ansprüchen.

Lässt sich die Beziehung zwischen dem Subjekt, dem Anderen und dem „Dritten“ auf das spannungsvolle Verhältnis abbilden, das sich ergibt, wenn der Glaube angesichts der menschlichen Schuldgeschichte darauf hofft, dass Gott dereinst willens und imstande sein wird, in seinem universalen Gericht eine alle Menschen umfassende Versöhnung zu eröffnen?

5. *Schuld und Vergebung in eschatologischer Perspektive*

Versöhnung, wie Levinas sie konzipiert, ist nicht konfliktfrei zu verwirklichen.⁵⁶ Nicht einmal die vollendete Gerechtigkeit, die Levinas mit dem Kommen des

54 Levinas, *Ich und Totalität* (1954), in: *Zwischen uns* 24-55, hier 55. - Die Instanz der Institutionen, die sich im „Dritten“ ankündigt, rechtfertigt sich für Levinas allein dadurch, dass sie dem Bösen und der Willkür dadurch Einhalt gebietet. Die Institutionen eröffnen einen sozialen Raum, in dem sich der Anspruch des Antlitzes Geltung verschaffen kann. Sie entziehen dem Subjekt nicht die Möglichkeit versöhnenden Handelns. Die Institution des Geldes etwa deutet nach Levinas eine „Gerechtigkeit des Loskaufs“ an, die aus dem Teufelskreis von Rache und Vergeltung erlöst.

55 Adieu 52.

56 Auf diesen Aspekt hat u.a. Jacques Derrida hingewiesen: *Gesetzeskraft*. Der „mystische Grund der Autorität, Frankfurt am Main 1991. - Zu dieser Schrift, in der sich Derrida mit Walter Benjamin und Levinas auseinandersetzt, vgl. Menke, Christoph, *Für eine Politik der Dekonstruktion*. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit, in: *Merkur* 526 (1993) 65-69.

Messias verbindet, wird ohne Konflikt Wirklichkeit werden. Der mögliche Verzicht auf den gerechten Ausgleich kann von den Opfern als Gewalt empfunden werden: „Sie spüren in ihrem Fleisch den furchtbaren Preis der verziehenen Ungerechtigkeit ..., die Gefahr der gnädigen Vergebung des Verbrechens.“ Levinas schließt nicht aus, dass beim Kommen des Messias die Bösen den Guten zu opfern sind - „wie auch in der gerechten Tat noch eine Gewalt ist, die leiden macht. Auch wenn die Tat gerecht ist, enthält sie Gewalt.“⁵⁷ So offenbare der Messias gerade in seinem Kommen noch einmal die Gewalt der Gerechtigkeit. Und deshalb, so Levinas, zögere selbst Gott mit der Verwirklichung seiner Gerechtigkeit.

Im Rahmen seiner wiederholten Auseinandersetzungen mit Levinas hat Jacques Derrida immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass dessen Ethik ganz wesentlich ein Moment der Gewalt beinhalte.⁵⁸ Unter anderem hat Derrida dabei an einen Essay des jungen Walter Benjamin „Zur Kritik der Gewalt“ (1921) erinnert. Darin hatte Benjamin den Begriff der Gerechtigkeit in der Spannung zwischen der göttlichen Gewalt beschrieben, die das Recht aufhebt, und der mythischen Gewalt, die das Recht setzt:

„Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. ... Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so ist die göttliche entschuldigend ...“⁵⁹

Entsühnend kann die unendliche Gerechtigkeit Gottes nach Benjamin deshalb sein, weil sie nicht jener Logik von Schuld und Sühne entspricht, die das mythisch begründete Recht kennzeichnet. Dieses entschuldigt den Schuldigen dadurch, dass es sein Blut fordert. Solcherart Entschuldigung betrifft aber Benjamin zufolge gerade nicht die Schuld, sondern bloß das Recht; „denn mit dem bloßen Leben hört die Herrschaft über den Lebendigen auf.“⁶⁰ Die Schuld aber bleibt vor der mythischen Gewalt als ein geschichtliches Faktum bestehen. Wie aber kann die „göttliche Gewalt“ den Schuldigen von seiner Schuld befreien?

57 Levinas, *Messianische Texte*, in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main 1992, 58-103, hier 83 (zu Sanhedrin 98b). - Zum Messiasgedanken bei Levinas aus der Sicht christlicher Theologie vgl. auch Dirscherl, Erwin, *Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Messiasgedanke im Dialog mit Emmanuel Levinas*, in: *ZKTh* 118 (1996) 468-487.

58 Vgl. bes. die beiden Essays „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“ (1964), in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1972, 121-235, sowie in: *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich* (1987), in: *Psyche*, Wien 1990, und zuletzt in: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas* (1997), München/Wien 1999.

59 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), in: *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt am Main 1988, 42-66, hier 62.

60 Ebd. 63.

Benjamins Ausführungen zu dieser Frage lassen Vieles in der Schwebe; ihre Deutung ist umstritten.⁶¹ Sicher aber dürfte sein, dass die göttliche Gewalt Ereignis-Charakter hat, dass sie nicht statisch zu begreifen ist, sondern in der Begegnung erfahren wird. Gerade darin erweist sich ihre „Heiligkeit“.⁶² Diese Heiligkeit ist jedoch etwas ganz anderes als die erhabene Entzogenheit eines „fascinatum et tremendum“. Sie gründet vielmehr im Ethischen. Treffend kommt dies etwa bei Jesaja zum Ausdruck: „Der Herr der Heere ist erhaben, wenn er Gericht hält; durch seine Gerechtigkeit erweist der heilige Gott sich als heilig“ (Jes 5,16). Gottes Heiligkeit gründet nicht in einem Numinosum, sondern in seiner Freiheit.

Diese Freiheit begegnet zwar ereignishaft; sie ist jedoch alles andere als Willkür. Der Begriff des „Bundes“ bringt dies zum Ausdruck: Gott bestimmt sich dazu, dem Menschen ein verlässliches Gegenüber zu sein. Er offenbart sich dem Volk Israel als der treue Gott. Die Tora ist die geschichtlich wirksame Manifestation seiner Gerechtigkeit und Treue. Sie offenbart Gott als denjenigen, der sich denen zuwendet, die zu ihm umkehren und die Tora erfüllen (vgl. Dtn 30,1-10).

Diese Zuwendung etabliert jene neue Ordnung der Gerechtigkeit, die Versöhnung nicht auf Kosten der Opfer erzwingt. Zentrale Bilder der alttestamentlichen Propheten sind die Rückkehr Israels aus dem Exil und die Aufrichtung des zerstörten Jerusalem als Licht für die Völker. Doch auch das Neue Testament offenbart ein überraschendes Gespür für die Rolle der Opfer bei der Etablierung der Gerechtigkeit Gottes. In Mt 19,28 etwa ist von einem Mitrichten der Zwölf beim Jüngsten Gericht die Rede. Der erste Korintherbrief (6,2f) weiß von einem Richten derjenigen, die zu Christus gehören. Und die Offenbarung des Johannes (20,4) spricht besonders denjenigen, die gelitten haben, ein Richteramt zu.

Freilich - die kirchliche Tradition hat dieses Richteramt nicht als eine selbständige, autoritativ urteilende oder gar verurteilende Instanz verstanden, sondern als Interpretation oder Bekräftigung des göttlichen Richteramtes.⁶³ Richter aber ist nach christlichem Verständnis an erster Stelle Christus. Die „Mitrichtenden“, so die Deutung der Tradition, sitzen deshalb in der Nähe Christi, weil sie

61 Vgl. hierzu u.a. die in dem von Anselm Haverkamp herausgegebenen Band „Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin“ (es 1706, Frankfurt am Main 1994) gesammelten Beiträge.

62 Vgl. Derrida, Gesetzeskraft 46.

63 Nach Thomas von Aquin, Summa theologiae, Suppl. q.89, erfolgt die Zustimmung der Gerechten zum Richterspruch des einen Richters Christus „interpretative“ im Blick auf diejenigen, denen der Spruch gilt. - Zu den wenigen Theologen, die den „Mitrichtenden“ Beachtung schenken, zählt Hans Urs von Balthasar (vgl. Eschatologie im Umriss, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 410-455, bes. 437-441). Hier auch die Angabe weiterer Quellen.

ihre eigene Freiheit durch die ihnen in Christus begegnende Liebe Gottes zutiefst haben bestimmen lassen. Darin wurden sie befähigt, sich trotz erlittenen Unrechts und Leids der Vergebung zu öffnen. Am Kreuz zeigt sich ihnen die Ohnmacht einer Liebe, die sich gerade darin vollendet, dass sie auf jeden Zwang verzichtet und bis zum letzten Atemzug um die freie Zustimmung der Sünder wirbt.⁶⁴

Die Hoffnung auf eine allumfassende Versöhnung, in der Gottes Schöpfungswerk sich vollendet,⁶⁵ setzt deshalb darauf, dass Gott in seiner Herrlichkeit auch den Opfern der Geschichte als ohnmächtige und zugleich überwältigende Liebe begegnen wird.⁶⁶ Erst wo diese Liebe nicht erwidert und weitergeschenkt wird, ist auf das *dennoch* heilschaffende Wirken Gottes zu hoffen. Erst hier - und nicht eher! - hat die traditionelle Rede von der „wirksamen Gnade“ (*gratia efficax*) ihre Berechtigung. Weil Gott „größer ist als unser Herz“ (1 Joh 3,20), ist ihm zuzutrauen, dass er Versöhnung auch dort verwirklicht, wo Menschen sich ihr verweigern.⁶⁷

Indem Gott sie bei ihrem Namen ruft (vgl. Jes 43,1), werden die Opfer zu dem, was ihnen ihre Henker verwehrt haben: zu freien Subjekten. Als Subjekte aber sind sie nicht mehr bloß unbeteiligte Zuschauer in einem Gericht, das Gott und die Henker exklusiv betrifft. Von Gott erneut in ihre Subjektivität eingesetzt nehmen die Opfer vielmehr eine unvertretbare Aufgabe im Versöhnungsgeschehen wahr. „Versöhnung“ bleibt nicht mehr nur auf das Verhältnis zwischen dem Sünder und Gott beschränkt, sondern weitet sich zur Begegnung aller Menschen untereinander.

Theologie, die auch angesichts der moralischen Katastrophen der Menschheit noch darauf beharrt, dass Gott den Menschen als sein freies Ebenbild geschaffen hat, wird damit rechnen müssen, dass Gott mit der Erschaffung des

64 Als diese ohnmächtige Liebe erscheint Gott als „Macht der Gewinnung“: Bacht, Gottfried, *Faszination des Schreckens*, in: *Kunst und Kirche* 4 (1983) 187-191, hier 190.

65 Diese *Hoffnung* ist weit unterschieden von der Apokatastasis-Lehre, insofern diese von der *Gewissheit* der Allversöhnung bestimmt ist.

66 „Wie muss Gott und seine Herrlichkeit sein, dass - man wagt es fast nicht zu sagen - selbst Auschwitz und alle anderen Ungeheuerlichkeiten der Geschichte und alle Tragödien des persönlichen Lebens in einem neuen Licht erscheinen können“ (Johannes B. Brantschen, *Hoffnung für Zeit und Ewigkeit. Der Traum von wachen Christenmenschen*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 155). - Vgl. Niewiadomski, Józef, *Hoffnung im Gericht. Soteriologische Impulse für eine dogmatische Eschatologie*, in: *ZKTh* 114 (1992) 113-126, bes. 126, wo Niewiadomski seiner Zuversicht Ausdruck verleiht, dass „kaum einer diese Vergebung verweigern kann“. Dies aber nicht, um - gleichsam von außen her motiviert - aus dem „Teufelskreis von Recht und Vergeltung“ auszubrechen, sondern weil die zur Vergebung aufgerufene Freiheit nur so ihre eigene Wesensbestimmung verwirklicht.

67 Vgl. Brantschen, Johannes B., *Gott ist größer als unser Herz. Auf den Spuren seiner Zärtlichkeit*, Freiburg/Basel/Wien (1981)²1993.

Menschen eine Geschichte begonnen hat, deren Ausgang offen ist - und zwar auch für Gott selbst. „Gott achtet auch als Erlöser die Freiheit, die er seinem Geschöpf gegeben hat, und er wird diese geschöpfliche Freiheit nie durch die Macht seiner absoluten Freiheit überwältigen; denn damit würde Gott sich selbst widersprechen.“⁶⁸ Was deshalb im Horizont des allgemeinen Gerichts *Versöhnung* bedeuten kann, ist erst im Eingedenken der dunkelsten Kapitel der Menschheitsgeschichte zu erahnen: dass nämlich nicht nur Gott, sondern auch - und vor allem - die Opfer selbst dereinst ihren Henkern vergeben.

HUBER, Johannes (Hg.). Abschied von der Steinzeitmoral. Chancen der Biomedizin, Styria, Graz u.a. 2001, 160 p., Gb. 14,90 €; ISBN 3-222-12863-4

Abschied wovon?

Liest man als Ethiker das von J. Huber herausgegebene Buch, ist die erste Empfindung eine gewisse Frustration und Ratlosigkeit. Eine seriöse wissenschaftliche Auseinandersetzung damit ist nicht leicht aus mehreren Gründen. Zum einen wendet sich dieses Buch nicht an die Fachwelt, sondern an eine breite Öffentlichkeit. Es will Stimmung machen für die „Chancen der Biomedizin“. Das ist das gute Recht der Autoren. Eine Einordnung unter die Kategorie „Populärwissenschaft“ wäre allerdings etwas schmeichelhaft. Für diese Qualifikation müsste man wenigstens methodische Sauberkeit und präzise Information verlangen. Zweifellos ist nicht alles falsch, was in diesem Buch geschrieben ist. Leider enthält es aber vielfach Halbwahrheiten, was eine Auseinandersetzung beträchtlich erschwert. Eine umfassende Richtigstellung würde ein eigenes Buch füllen. Hier sei die Problematik dieses Buches nur an einigen Punkten schlaglichtartig deutlich gemacht.

1. Zunächst fällt auf, dass die Kapitel des Buches nicht einzelnen Autoren zugeordnet sind. Huber fungiert als Herausgeber, aber offensichtlich zeichnen alle Autoren für das gesamte Buch verantwortlich. Allerdings finden sich häufiger singularische Formulierungen wie etwa (28): „Dieses Argument scheint mir persönlich nicht sehr durchschlagend.“ Handelt es sich hier um eine Art kollektives Ich? Das wäre dann ein Gegenstück zum vertrauten Pluralis maiestatis, eine Innovation, für die noch ein Terminus zu erfinden wäre. Im Ernst fragt man sich hier, ob alle Beteiligten das Manuskript wirklich gegengelesen haben. An anderer Stelle wird übrigens in der 3. Person von Thesen Johannes Hubers geredet (104ff).

2. Nach dem ersten Satz des Vorwortes (für das der Verlag verantwortlich zeichnet, an dem dann allerdings mindestens Grabner-Haider nicht ganz unschuldig sein dürfte) stellt uns die biologische und die medizinische Forschung vor „akute Probleme, die mit den Regeln der herkömmlichen Moral nicht mehr zufriedenstellend gelöst werden können“ (7). Eine Frage hat sich mir daraufhin sofort gestellt, die im ganzen Buch nirgendwo ausdrücklich beantwortet wird: Was zählt in der hier propagierten Moral als Problemlösung? In anderen Bereichen ist das klar, etwa in Mathematik oder Technik. Wo Techniker eine Brücke bauen sollen, muss diese die Überquerung eines Flusses trockenen Fußes ermöglichen, eine bestimmte Last aushalten etc. Wenn sie einstürzt, ist das Problem nicht gelöst. Aber warum stellt etwa eine moralische Verurteilung der IVF keine Problemlösung dar? Weil sie unfruchtbaren Eheleuten nicht hilft, weil sie Gynäkologen einer wichtigen Einnahmequelle beraubt, weil das Verbot sowieso

nicht beachtet werden wird, weil dies Urteil in unserer Gesellschaft keine Mehrheit findet? An sich würde man vermuten, das erste Kriterium sei das entscheidende. Das Buch will aber vor allem „Ansätze zu einer realistischen Moral“ (8) aufzeigen. Was soll das heißen? Angenommen, ein Ethiker spricht sich in den USA für die Abschaffung der Todesstrafe aus. Vertritt er damit eine „realistische Moral“? Realistisch ist in diesem Buch vermutlich eine Moral, die der Biomedizin oder mindestens den von ihnen gewünschten Projekten ihren Segen gibt. In diesem Zusammenhang zeigt sich ein weiterer Mangel: Ganz offensichtlich unterscheiden die Autoren bei der Rede von Verboten nicht im Geringsten zwischen Recht und Moral. Bezüglich des Klonens heißt es (mit K. Haefner), es liege (33) „in der immanenten Logik der Entwicklungsgesetze moderner Gesellschaften“. Es habe auch einige Vorteile, so dass „ein ‘einfaches Verbot‘ weder praktisch durchführbar, noch eindeutig sinnvoll sein wird“. Ist ein einfaches Verbot ein rechtliches Verbot, ein ausnahmsloses Verbot oder ein ethisches Urteil, das die positiven Seiten der zu beurteilenden Methode nicht zur Kenntnis nimmt? Wie wäre ein ausnahmsloses Verbot einer Handlungsweise zu qualifizieren, das nach ausführlicher Abwägung des Für und Wider zustande kommt? In diesem Zusammenhang soll übrigens nicht bestritten werden, dass manche von den Autoren kritisierten Argumentationen tatsächlich defizient sind. Aber wo man ethisch argumentiert, muss man auch dabei bleiben. Wenn jedoch die Schlussfolgerung heißt (38): „Ob das tatsächliche Klonen von Menschen vermieden werden kann, ist äußerst fraglich“, nimmt man zur Opportunität eines rechtlichen Verbotes Stellung. Oder sollte für die Moral der Autoren die Normativität des Faktischen der Weisheit letzter Schluss sein? Bisweilen hat man diesen Eindruck. Dann würden die Gegner der Steinzeitmoral deren Vertretern wie barmherzige Samariter die Möglichkeit der Gesichtswahrung angesichts einer sie überrollenden Entwicklung bieten.

3. Die Sprache der Autoren ist auf weite Strecken persuasiv und nicht argumentierend. So wird das Ungenügen der „Steinzeitmoral“ im ersten Kapitel („Verändert die Medizin den Menschen?“) illustriert durch eine Art lustvolle Apokalyptik, die im „Sturz“ des 5., 6. und 7. Gebotes gipfelt (11f). Allerdings zeigen die Autoren einen Weg aus der Katastrophe, indem sie „mit der *aufrechten Vernunft*“ (111) eine Neuinterpretation der Gebote 4-7 vorlegen (111-124). Wird hiermit denen, die sich der Meinung der Autoren nicht anschließen, die Tugend der Aufrichtigkeit implizit aberkannt?

4. Die Alternative zur Steinzeitmoral fungiert unter dem Terminus „humanistische Moral“. Die Vielfalt ethischer Theorien auf diese simple Distinktion zu reduzieren, ist bereits ein kühnes Unterfangen. Sollte hier eine geniale Vereinfachung vorliegen, müsste mindestens das *principium divisonis* klar sein. Und aus der Darlegung der humanistischen Moral müssten sich auch die Kriterien einer *ethischen* Problemlösung ergeben. Nun ist aber die Charakteri-

sierung beider Typen alles andere als klar. Das Vorwort offeriert dem Leser bereits eine Erläuterung von mustergültiger Schlampigkeit (7 vgl. 53):

„Was ist mit einer ›Steinzeitmoral‹ gemeint, die hier als Reizwort verwendet wird? Zum einen meint es, dass uns die Grundregeln unseres Verhaltens und Zusammenlebens mit unserem biologischen Erbe mitgegeben sind. Zum andern ist gemeint, dass die Moralregeln früher Kulturen für heutige Problemlagen nicht mehr ausreichen.“

In dieser Formulierung beinhalten die beiden Thesen die Definition der Steinzeitmoral. Natürlich sind es die Kernthesen der Verfasser selbst, wobei die zweite so trivial formuliert ist, dass nicht einmal die römische Glaubenskongregation daran Anstoß nehmen könnte. Auch diese würde nicht behaupten, dass etwa die moralischen Regeln des vorexilischen Israel für heutige Problemlagen ausreichen.

Die beiden Kernthesen machen nun methodische Voraussetzungen (gegen die eine Steinzeitmoral offenbar verstößt), sagen aber noch nichts über die Kriterien und Inhalte. Gemäß dem Vorwort akzeptiert die humanistische Moral „keine Denkverbote und hat keine Angst vor dem kritischen Diskurs aller Möglichkeiten“ (12). Keine Denkverbote, keine Tabus; der deutsche Bundeskanzler würde sagen: keine Scheuklappen. Man fragt sich, ob das vorliegende Buch als Muster eines kritischen Diskurses anzusehen ist oder vielleicht bescheidener als Plädoyer für einen solchen; vom Titel und vom Anspruch her gibt sich das Buch freilich nicht unbescheiden.

5. Die hier präsentierte Moral geht davon aus, „dass die Grundwerte des Lebens und die Grundrechte für alle Menschen dieselben sein sollen“. Welche Moral tut das nicht? Die Moral des Herrenmenschen und jede Art patriarchalischer Ordnung. Nun mag zwar die Diagnose des Patriarchalismus in der Abtreibungsfrage durchaus diskussionswürdig sein, mir ist aber nicht klar, wieso die Ablehnung des Patriarchalismus ein entscheidender Aspekt bei der Beurteilung von Euthanasie, Keimbahntherapie, Stammzellenforschung oder IVF sein soll. Bekanntlich äußern sich gerade Feministinnen hier oft sehr kritisch. Sollten Sie alle Opfer eines falschen Bewusstseins sein und sich deshalb lieber der „kreativen Vernunft“ der (männlichen) Autoren anvertrauen?

6. „Einfache und schnelle Lösungen helfen uns nicht weiter“, heißt es (53). Das mag durchaus richtig sein. Aber gilt das auch für „einfache und schnelle Lösungen“ im Sinne der Verfasser. Wenn ein Einfrieren von Embryonen angesichts der Möglichkeit, unbefruchtete Eizellen einzufrieren, nicht mehr notwendig sein sollte und wenn die ersteren nur ein Jahr aufbewahrt werden dürfen, ist für eine evtl. Nutzung nicht mehr allzu viel Zeit. Der Hinweis auf die Praxis anderer Länder und die beschworene Gefahr, dass Österreich (wie auch Deutschland) ins Hintertreffen gerate (wobei es hierzu jedoch andere Stimmen gibt), stellt ebenfalls nicht gerade eine Einladung zu einem langen und ausgiebigen Nachdenken dar.

7. Abschließend noch zwei Beispiele für die Sorglosigkeit und Ungenauigkeit beim Verfassen dieses Buches:

Das Wort 'Ethik' leite sich vom griechischen 'aithos'(!!!) (Scham) ab. Richtig heißt das Wort 'aidos': Die behauptete Etymologie war mir neu; ein Gräzist hat mir meine Vermutung bestätigt, dass sie falsch ist. (Immerhin haben zwei der Autoren im Fach „Neues Testament“ promoviert, müssten also mit dem Griechischen vertraut sein.)

Zur Frage der Beurteilung des Klonens beruft man sich auf den „allgemeinen ethischen Grundsatz ›bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu‹“ (26). Dieser Grundsatz spielt eine Rolle im Rahmen des Lehrstücks katholischer Moralthologie über die „Quellen der Moralität“, das allerdings außerhalb katholischer Moralthologie so gut wie unbekannt ist. Von einem allgemeinen ethischen Grundsatz wird man also kaum sprechen können (jedenfalls nicht im Sinne von „allgemein bekannt“). Außerdem eignet sich das genannte Lehrstück, somit auch der zitierte Grundsatz nicht zur Lösung von Problemen normativer Ethik, setzt vielmehr die Problemlösung bereits voraus. Der genannte Grundsatz wird dennoch ungeprüft in die „humanistische Moral“ übernommen, obwohl man ohne Kenntnis seiner spezifischen Bedeutung fast alle hier propagierten Maßnahmen damit unter die „mala“ einreihen könnte: schließlich sind alle auch mit gewissen Nachteilen (defectus) verbunden.

Werner Wolbert

MIETH, Dietmar, Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde (Herder Spektrum 5204), Herder, Freiburg 2001, 155 p., Kt., 8,90 €; ISBN 3-451-05204-0.

Das Buch geht im Kern zurück auf „Guardini-Lectures“ an der Humboldt-Universität Berlin. Der Titel ist, wie der Vf. im Vorwort bemerkt, „ein absichtlich herausfordernder Titel“ (7). Er macht deutlich, dass es bei weitem nicht nur um die Bewertung möglicher Einzelmaßnahmen geht, sondern um eine neue Form der Herrschaft, die der Vf. im 1. Kapitel so charakterisiert (17):

„Die neue Macht arbeitet weniger mit Nachdruck als mit Verlockung. Kein Ziel wird ohne Maske angestrebt. Die Selektion trägt die Maske der Selbstbestimmung. Die Vernichtung trägt die Maske des Mitleides. Das Testangebot trägt die Maske des guten Lebens. Die Ökonomisierung des Todes trägt die Maske der Unerträglichkeit des Leidens. Der Eingriff in die Reproduktion trägt die Maske der Fruchtbarkeit. Der Eingriff in die Gattungsgrenzen trägt die Maske der Heilung. Der Eingriff in die Agrarpflanzen trägt die Maske des Kampfes gegen den Hunger.“

Die ersten 5 Kapitel stellen vor allem die Voraussetzungen, Kontexte und Umstände dar, unter denen die Frage nach der Verantwortbarkeit der Biotechnik steht. Die folgenden Kapitel 6-9 behandeln die Themen Schöpfung, Leben, Regulierung; Menschenwürde.

Im 2. Kapitel über die „erschwerete Verantwortung angesichts der Beschleunigung der Biotechnik“ fordert M. u.a. mit Recht, dass Verträglichkeitskriterien (mit Verbraucherrechten, mit Umwelt, Gesundheit und gerechter Verteilung) sowie die Lösung möglicher Sekundärfolgen jetzt zu klären sind (23). Die Problemlösung darf nicht einfach für die Zukunft erhofft werden (wie im Fall der Atomkraft). Selbstbestimmung reicht als Kriterium nicht aus, da die getroffenen Entscheidungen immer auch andere tangieren (27). Das 3. Kapitel bringt eine kurze Skizze dessen, was Ethik überhaupt (speziell für den Bereich der Biomedizin) bedeutet. Das 4. Kapitel schildert die im Bereich der Biotechnik wirksamen Marktmechanismen. Da heißt es etwa (57): „Das Angebot hat heute viele Möglichkeiten, sich im Gewand der Nachfrage zu verstecken.“ Besondere Beachtungen verdienen die Beobachtungen zur Sprachpolitik, die dem Vf. gerade durch seine Tätigkeit auf EU-Ebene vertraut ist.

In der Frage des Lebensbeginns äußert sich M. vorsichtig. Er unterscheidet zwischen menschlichem Leben, wie es in allen Zellen wohnt, und menschlichen Lebewesen (wozu er den Embryo rechnet) und menschlichen Personen. Er sieht einen Unterschied (97) „zwischen dem Embryo, *aus* dem ich mich entwickelt habe und einem Fötus, der sich *zu* mir entwickelt hat“. Aus dieser „geringen Einschränkung“ (98) des Status des Embryo folgert M. zwar, „dass in Untersuchungen des Embryo außerhalb des Mutterleibes größere Risiken eingegangen werden als in Untersuchungen des Fötus im Mutterleib“. Es bleibe aber die Frage, „ob man den Embryo zugunsten der Option anderer *vernichten* kann“, die M. negativ beantwortet u.a. auch mit Hinblick auf die Konsequenzen etwa der Forschung an überzähligen Embryonen (120): „Indem man ... durch Embryonenversuche zusätzliche Kenntnisse gewinnt, wird eine eigene Embryonen-Herstellung für den Verbrauch in Heilverfahren möglicherweise machbarer und man setzt sich zu einem späteren Zeitpunkt einem heute schon vorhersehbaren Druck aus.“

Zur Präimplantationsdiagnostik verweist M. auf folgenden Unterschied zur Pränataldiagnostik (112f): Bei der letzteren gebe es „keine Wahl zwischen verschiedenen Lebewesen“, „sondern eine Entscheidung für oder gegen die Fortsetzung des Lebens mit einem menschlichen Lebewesen“.

Die christliche Perspektive (Kap. 9) bringt für M. folgende Aspekte in die Ethik ein: Gottebenbildlichkeit, Diversität als Schöpfungsgebot, Kontingenz und Endlichkeit sowie die „Option für die Armen“.

Das Taschenbuch bietet eine präzise, knappe und gut lesbare Orientierung zu den anstehenden Fragen.

Werner Wolbert

GRAUMANN, Sigrid, Die Genkontroverse. Grundpositionen. Mit der Rede v. Johannes Rau (Herder Spektrum 5224), Herder, Freiburg 2001, 192 p., Kt., 9,90 €; ISBN 3-451-05224-5

Die Zahl der Publikationen zu den Fragen der Embryonenforschung ist kaum noch zu überblicken, zumal diese längst die Grenzen eines Fachdiskurses überschritten haben. Der vorliegende Band wurde von Sigrid Graumann, einer Mitarbeiterin am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen, zusammengestellt und bietet hier eine gute Einführung mit kurzen Beiträgen zu 4 Themenbereichen. Dabei beschränkt er sich nicht auf die konkreten Problembereiche der embryonalen Stammzellforschung und der Präimplantationsdiagnostik (PID) (im 3. und 4. Teil), sondern beleuchtet zunächst den gesellschaftlichen, medizinischen und wissenschaftlichen Kontext dieser Fragen (1. Teil) und bietet im 2. Teil Überlegungen zur zentralen Kategorie der Menschenwürde.

Wie schon auf dem Umschlag vermerkt, ist auch die Rede des deutschen Bundespräsidenten zu dieser Thematik in dem Band enthalten. Ebenfalls findet sich der Diskussionsentwurf der Bundesärztekammer zu einer Richtlinie zur PID, die Stellungnahme der DFG zur Forschung mit Stammzellen und ein Beitrag ihres Präsidenten Winnacker. Die übrigen Beiträge vertreten (wie die Rede von Rau) eine kritische Position zu den genannten Projekten, wobei auch darauf hinzuweisen ist, dass die Hälfte der Beiträge von Frauen verfasst ist. Gerade von dieser Seite gibt es ja starke Bedenken, etwa hinsichtlich der implizierten Rolle der Frau als Materiallieferantin, als „hormonell manipulierte Marionette“ (so eine ehemalige IVF-Patientin S. 59) usw.

Wichtig scheint mir der Hinweis, dass die hier enthaltenen kritischen Stellungnahmen sich kaum auf Voraussetzungen über den Status des Embryo stützen (Person oder nicht). Bisweilen sind nämlich die Argumente beider Seiten zu sehr auf diese Frage fixiert. Im Vergleich dazu eröffnen die Beiträge dieses Bandes einen weiteren Horizont. Gerade deswegen ist die Lektüre dieses Taschenbuches vorbehaltlos zu empfehlen.

Werner Wolbert

RÖCKLINSBERG, Helena, Das seufzende Schwein. Zur Theorie und Praxis in deutschen Modellen zur Tierethik (Tierrechte – Menschenpflichten 6), Harald Fischer Verlag, Erlangen 2001, 456 p., Kt. 36,- €; ISBN 3-89131-405-1

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine an der Theologischen Fakultät der Universität Uppsala erstellte Dissertation. Dass diese in Deutsch abgefasst wurde, erklärt sich zum einen aus einem verstärkten Interesse der schwedischen Theologie an der kontinentaleuropäischen (nachdem man sich lange ziemlich exklusiv am angelsächsischen Sprachraum orientiert hatte), zum andern aus den persönlichen Verbindungen der Autorin zu Deutschland (Studienaufenthalt in Freiburg i. Br., Heirat mit einem Deutschen, woraus sich auch der deutsche Name ergibt).

In einer ausführlichen Einleitung legt R. zunächst das Ziel und die Methode der Arbeit dar. Sie will verschiedene in Deutschland erarbeitete (theologische und philosophische) tierethische Modelle vergleichen, die das Spektrum von Anthropozentrismus bis Ökozentrismus abdecken, und dabei die impliziten oder expliziten Konsequenzen für die Praxis der Schweinehaltung herausarbeiten. Im Einzelnen behandelt R. die theologisch-anthropozentrische Tierethik von Michael Schlitt, den theologisch pathozentrischen Ansatz des Neutestamentlers Erich Gräßer, die philosophisch-pathozentrische Tierethik von Ursula Wolf, die theologisch-biozentrische Position von Günter Altner und schließlich die philosophisch-ökozentrische Tierethik von Klaus Meyer-Abich. Besonderen Wert legt sie dabei auf den Vergleich der Schlüsselbegriffe im Verständnis der AutorInnen: Menschenbild, Tierbild, normative ethische Theorie, Eigenwert, Würde, Ethologie. Die Berücksichtigung ethologischer Erkenntnisse verdient besonders hervorgehoben zu werden. Man kann nämlich den Eindruck haben, dass diese Erkenntnisse bisweilen eher zum Verständnis menschlichen Verhaltens herangezogen, in der Tierethik aber vernachlässigt werden, wo sie doch besonders relevant wären. Am Beispiel der Schweinezucht (die ja jeweils als Paradigma dient) macht R. die Notwendigkeit des Rückgriffs auf solche Erkenntnisse überzeugend deutlich (im 1. Kapitel und den Schlussabschnitten der jeweiligen Darstellung der gewählten AutorInnen). Es wird dabei etwa deutlich, dass artgerechte Tierhaltung mehr bedeutet als die Vermeidung von Leiden für die Tiere durch menschliche Eingriffe.

Im 7. Kapitel vergleicht R. die referierten Positionen anhand der zentralen Begriffe, wodurch diese noch einmal in ihren Konturen, ihren Unterschieden und Kongruenzen verdeutlicht werden. Bemerkenswert scheinen mir hier vor allem folgende Beobachtungen:

1. Die Rede von Wert und Würde ist bei den referierten AutorInnen bisweilen recht unpräzise. Hat vielleicht die Rede von der Würde der Kreatur einen

mehr appellativen Charakter? Jedenfalls bedeutet sie offenbar nicht, dass, was Würde hat, kein Äquivalent hat, wie Kant betont. In diesem Sinne spricht Kant ja auch von Selbstzwecklichkeit:

2. Es fällt auf, dass für die Autoren, die eine Sonderstellung des Menschen leugnen, da wo es praktisch wird, das Wohl des Menschen doch mehr zählt als das von Tieren (etwa nach dem Motto: Ich pfeife auf Konsistenz.).
3. Alle betonen die Verantwortung des Menschen, aber nicht alle billigen dem Menschen deswegen eine Sonderstellung zu. Nun ist aber gerade sittliche Gesinnung (also die Bereitschaft dieser Verantwortung gerecht zu werden) für Kant das, was primär Würde hat. Der Mensch hat sie, insofern er „der Sittlichkeit fähig“ ist.
4. Bisweilen sieht man die Würde erst in Christus gegeben oder abhängig vom Verhalten des Menschen (vgl. 142). Offenbar übersieht man dabei, dass dann die Menschen in ihrer Würde nicht gleich wären, dass vielleicht nur Christen oder nur Gerechte Würde besäßen. Damit hätte die Rede von der Menschenwürde eine (bzw. die) entscheidende Pointe eingebüßt.

Im 8. Kapitel vergleicht R. die theologischen und philosophischen Aspekte und die Theorie-Praxisbeziehung. Zum ersteren stellt sie fest (287), „dass es weder in Bezug auf die Argumentationslinien eine Trennung zwischen Theologen und Philosophen gibt, noch dass Annahmen mit Weltanschauungscharakter nur unter Theologen zu finden sind.“ Zum letzteren ist u.a. bemerkenswert (300): „Das Streben nach einer wirklich radikalen Veränderung der industriellen Tierhaltung ist vor allem in solchen Modellen zu finden, die das Tier als solches und nicht seine Leidensfähigkeit schützen.“ Artgerechte Tierhaltung bedeutet mehr als nur ein Verzicht auf Zufügung von Leiden durch den Menschen, wie R. hinlänglich deutlich macht.

Das 9. Kapitel widmet sich der kritischen Diskussion der vorher vorgestellten Ansätze. Interessant sind hier etwa der Hinweis auf die Unstimmigkeiten zwischen Schlitts theologischem und philosophischem Menschen- und Tierbild (305), die Schwierigkeiten betreffs des Adressaten von Gräbers Ansatz: Einerseits entwickelt er eine spezifisch christliche Ethik, die aber andererseits Ansprüche an alle Menschen enthält (314f). Außer bei Altner werden ethologische Kenntnisse zu wenig berücksichtigt. Außerdem fällt auf (344), „dass einige Autoren in ihren theoretischen Stellungnahmen eine weitergehende und radikalere Veränderung der Behandlung von Tieren befürworten, als ihre praxisbezogenen Aussagen schließlich fordern.“

Im 10. Kapitel entwickelt R. selbst „Grundzüge einer theozentrischen Tierethik. Dies Kapitel ist ein interessantes Paradigma für das Verhältnis theologischer und philosophischer Argumente in der Ethik, wobei R. auf jede hohle theologische Rhetorik verzichtet. Außerdem spürt man bei allem Engagement für die Tiere keinerlei Zelotismus. Für sie besteht das Ziel in der artspezifischen

Haltung von Nutztieren, die nicht jede Tötung ausschließt, die aber die durch das Tier gewährten Produkte (Fleisch, Milch, Eier, Wolle etc.) als „dankbar entgegenzunehmende Nebenerscheinungen einer artgerechten Tierbehandlung“ (389) betrachtet.

Dem/der an Fragen der Tierethik interessierten Leser/in bringt die Arbeit eine Fülle von Information oder auch eine gute Einführung in dieses Gebiet, zumal diese mit großer Sorgfalt verfasst ist. Einige Überlegungen zu den Stichworten Wert, Würde etc. bedürften noch weiterer Reflexion. Dafür nur zwei Beispiele: 1. Die Autorin scheint mir Eigenwert und Nutzwert zu exklusiv entgegengesetzt. Auch ein Mensch kann beides haben. So hat ein Handwerker qua Mensch einen Eigenwert, qua Handwerker einen Nutzwert. 2. Die von R. abgelehnte Auffassung, die Schöpfung sei um des Menschen willen erschaffen, lässt mehrere Deutungen zu; die Ablehnung wäre also entsprechend zu differenzieren (vgl. W. Wolbert, *Der Mensch als Mittel und Zweck*, Münster 1987, Kap. 6). Außerdem kann die Einteilung der umweltethischen Ansätze (anthropozentrisch) usw. nach unterschiedlichen principia divisionis erfolgen (vgl. Andreas M. Weiß, *Anthropozentrik in der Defensive? Zur Typologie umweltethischer Ansätze*, in: Stephan Haering/Josef Kandler/Raimund Sagmaister (Hg.), *Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht* (FS für Gerhard Holotik), Frankfurt/Main 1999, 249-271).

Werner Wolbert

ERNST, Stephan/ENGEL, Ägidius, Grundkurs christliche Ethik. Werkbuch für Schule, Gemeindearbeit und Erwachsenenbildung, Kösel, München 1998, 198 p., Kt., 16,50 €; ISBN 3-466-36487-6

ERNST, Stephan/ENGEL, Ägidius, Christliche Ethik konkret. Werkbuch für Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung, Kösel, München 2001, 328 p., Kt., 19,95 €; ISBN 3-466-36560-0

Die beiden vom jetzigen Würzburger Moraltheologen Stephan Ernst und von Ägidius Engel zusammengestellten Bände stellen ein moraltheologisches Handbuch der besonderen Art dar. In zwei Teilen haben die beiden Autoren ein Werkbuch zur christlichen Ethik zusammengestellt: einen ersten Band zur Allgemeinen Moraltheologie mit ihren Grundlagenfragen und einem zweiten Band zur Speziellen Moraltheologie, den ethischen Themen, wie sie sich in konkreten Lebensbereichen stellen.

Die beiden Bände enthalten eine Fülle von nützlichen Materialien: knappe systematische Einführungen, anregende Texte und Fragen, Übersichtsgrafiken, Worterklärungen, Karikaturen, Beispielgeschichten, Vorschläge für Arbeitsaufträge, Literatur- und Medienhinweise. Die Materialien sind auf Jugendliche und Erwachsene ausgerichtet. Das Material ist jeweils so umfangreich, dass eine Auswahl für den konkreten Verwendungszusammenhang möglich, aber auch notwendig ist. Die Anwenderin oder der Anwender wird einen entsprechenden fachlichen Hintergrund mitbringen müssen, um manches richtig einzuordnen, fehlende Themen nicht zu übersehen und Details sowie Antworten auf offene Fragen zu ergänzen. Auch die Kompetenzen im methodischen Bereich werden weitgehend vorausgesetzt.

Unter diesen Voraussetzungen muss man die beiden Bände zur christlichen Ethik als eine reichhaltige, aktuelle und gut verwendbare Materialsammlung unbedingt empfehlen. Zusammen mit einem guten Handbuch der Moraltheologie (z.B. dem in seiner Übersichtlichkeit und Verständlichkeit besonders hervorzuhebenden von Helmut Weber) haben Theologinnen und Theologen eine ausgezeichnete Basis, um Diskussions- und Lernprozesse zu ethischen Themen anzustoßen und zu begleiten.

Der erste Band, der „Grundkurs christliche Ethik“, will Anregungen geben, über das eigene ethische Urteilen und Handeln nachzudenken. Es sind hier Materialien zu drei Themenkreisen gesammelt: Ausgehend von biblischer Ethik (Dekalog und Bergpredigt) und dem Gewissen als letzter Urteilsinstanz wird der unbedingte Anspruch des ethischen Sollens deutlich gemacht. In einem zweiten Themenkreis werden Kriterien ethischer Entscheidungsfindung vorgestellt: Die Frage nach einem Grundkriterium, die Rolle der Erfahrung für ethisches Urteilen, die Frage nach dem Wandel von Normen und die Tugenden. In einem dritten Themenkreis wird anhand der Themen Freiheit, Schuld und Glück die Rolle des Glaubens in der ethischen Reflexion hervorgehoben.

Der Band zur Speziellen Moraltheologie enthält Materialien zur Technikethik, zu wichtigen Themen der Bioethik (Gentechnik, künstliche Befruchtung, Pränatale Diagnostik, Krankheit und Schmerz, Organspende und Sterbehilfe), sowie zum Umgang mit Zeit, Geld, Sexualität, Wahrheit, Angst, Sucht und Medien. Damit wird ein breit gestreutes Spektrum der in der klassischen Fächereinteilung der Moraltheologie zugeordneten Themen abgedeckt. Themen der Sozialethik wie Schöpfungsverantwortung, Krieg und Gewalt, Wirtschaft oder Politik sind hier nicht enthalten.

Auch wenn man an ein Werkbuch nicht den Anspruch systematischer Vollständigkeit und Ausgewogenheit anzulegen braucht, sei dennoch auf ein fehlendes Thema und eine gewisse Einseitigkeit hingewiesen: Dass in einem Werkbuch zur christlichen Ethik das Liebesgebot weder im biblischen Teil noch bei der Frage nach dem Kriterium ethischen Urteilens vorkommt, ist doch ein Ver-

säumnis. Wenn das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe nach Röm 13,8-10 die Zusammenfassung aller Gebote ist, muss es wohl als Grundprinzip christlicher Ethik gelten. In der entsprechenden Fachdiskussion um die Begründung ethischer Normen stellt sich sogar die Frage, ob man nicht alle Normen aus dem Liebesgebot ableiten kann und deshalb Normen, die keine Rücksicht auf die Folgen nehmen (sog. deontologische Normen), in der christlichen Ethik nicht eigentlich ein Fremdkörper sind.

Ähnliches wäre zum religionsübergreifenden moralischen Grundprinzip der Goldenen Regel zu sagen, mit der Unparteilichkeit als Grundprinzip der Moral verstanden wird. Sie wird nur marginal (127) berücksichtigt. Stattdessen wird als „Grundregel“ aller sittlichen Entscheidungen die Forderung, nicht kontraproduktiv zu handeln (98f) vorgestellt. Dieses Prinzip ist zwar als Klugheitsregel notwendiger Bestandteil ethisch richtigen Handelns und für Bereiche wie Umwelt- oder Technikethik von erheblicher Relevanz. Für sich genommen stellt es jedoch kein moralisches Prinzip dar: Wer nicht kontraproduktiv handelt, kann dennoch egoistische Ziele verfolgen. In der Konzeption von Peter Knauer, der dieses Prinzip besonders betont, wird die mit der Goldenen Regel geforderte unparteiliche Berücksichtigung aller Betroffenen über die Formulierung „im Ganzen“ einbezogen. Ohne weitere Erläuterung wird dies im Werkbuch jedoch nicht deutlich.

Zu unterstreichen ist jedenfalls die Zielsetzung, die die Autoren am Beginn des ersten Bandes formulieren (11). Sie zitieren Nicolai Hartmann, was zunächst befremden könnte, war er doch ein heftiger Kritiker religiöser Ethik. Seine These, dass nicht „Entmündigung“ durch einen „Codex von Geboten und Verboten“, sondern „Mündigkeit und Verantwortungsfähigkeit“ Ziel ethischen Lernens ist, das muss wohl vorbehaltlos für jede christliche Ethik gelten. Zur Anstiftung eines solchen ethischen Lernprozesses sind die beiden Bände ein ausgezeichnetes Hilfsmittel.

Andreas M. Weiß

Neue Literatur zum Verhältnis von Theologie und Ökonomie

Zwei neuere Veröffentlichungen zum Themenkreis *Theologie und Ökonomie* könnten unterschiedlicher kaum sein, obwohl sie aus dem gleichen Gütersloher Verlagshaus stammen. Evangelische Theologen urteilen von ihrem theologischen Hintergrund aus normativ-ethisch ziemlich konträr über die Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft und über die Berechtigung von marktwirtschaftlichem Denken in der Kirche selbst:

HERFELD, Matthias, Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Analyse der Grundvollzüge moderner Ökonomie (Leiten. Lenken. Gestalten 10), Chr. Kaiser/Gütersloher V.-H., Gütersloh 2001, 499 p., kart., 39,95 €; ISBN 3-579-05302-7

EBACH, Jürgen u.a. (Hg.), Legt Anmut in das Geben. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie (Jabboq 1), Chr. Kaiser/Gütersloher V.-H., Gütersloh 2001, 268 p., kart., 18,95 €; ISBN 3-579-05330-2

Zum Vergleich sei auch auf zwei aktuelle Werke von professionellen Wirtschaftsethikern hingewiesen:

HOMANN, Karl/SUCHANEK, Andreas, Ökonomik. Eine Einführung (Neue ökonomische Grundrisse), Mohr Siebeck, Tübingen 2000, XVI, 479 p., Br. 25,- €; ISBN 3-16-146516-4.

SCHRAMM, Michael, Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt, Benno-Verlag, Leipzig 2000, 144 p., Ebr., 12,60 €; ISBN 3-7462-1397-5

I. Die Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft

Wer sich von der 'Gerechtigkeit' der idealen Marktwirtschaft überzeugen lassen möchte, dem sei die erstgenannte Publikation von *M. Herfeld* zur Lektüre empfohlen. Es handelt sich um eine Dissertation, die unter Leitung des evangelischen Sozialethikers Karl-Wilhelm Dahm am Institut für Cristliche Gesellschaftslehre an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster angefertigt worden ist. Am Ende der Lektüre angelangt, weiß der Leser, dass Gott 'gerecht' (im Sinne von sittlich gut) ist und der ideale Markt – d.h., wenn der Markt so funktioniert, wie er funktionieren *soll* – an sich auch 'gerecht' (im Sinne der Tauschgerechtigkeit) sein kann. Dabei braucht der Autor „das gerechtigkeitsethische Defizit der Marktwirtschaft“ (443) bezüglich der Verteilungsgerechtigkeit gar nicht zu verschweigen: „Auch der gut funktionierende Markt vermag es nämlich nicht, die Deckung der Elementarbedürfnisse für alle zu garantieren“ (443). Mithin ist als Ergänzung zur Marktwirtschaft ein „Sozialsystem gerechtigkeitsethisch notwendig“ (461). Unter Berücksichtigung des Sozialsystems werden vom Autor die christlichen Gebote menschengerechten Wirtschaftens in der Marktwirtschaft als erfüllt angesehen.

Natürlich ist das Ergebnis in der Sache nicht neu, sondern dem Allgemeingut der Wirtschaftsethik zuzurechnen. Aber gerade in TheologInnenkreisen ist es wichtig, immer wieder an die ethischen Grundlagen der Marktwirtschaft zu erinnern. Ehrlicher Weise informiert *M. Herfeld* die Leserin

bzw. den Leser bereits in der Einleitung über seinen methodischen Ansatz. Dieser

„ist nicht fundamentalkritisch im Sinne einer prinzipiellen Infragestellung der Marktwirtschaft. Es geht stattdessen vielmehr um Verstehen als um Verurteilen, mehr um einen Beitrag zur ständigen Evolution der gewachsenen wirtschaftlichen Ordnung als um Revolution. Weit über 50% des 'ethischen Geschäfts' dieser Arbeit intendieren darum eine möglichst korrekte Beschreibung der marktwirtschaftlichen Ordnungen einschließlich ihrer Funktionsmechanismen und Wirkweisen“ (25).

So untersucht der Autor, nachdem er im ersten Teil *Die Gerechtigkeit Gottes und die menschliche Gerechtigkeit* abhandelt, ökonomisch kompetent im zweiten und dritten Teil der Arbeit die Funktionsweise der Marktwirtschaft (Teil II: *Die gerechtigkeitsethische Analyse der Marktwirtschaft*) und die Verwirklichung von Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft (Teil III: *Die Soziale Gerechtigkeit und die Tauschgerechtigkeit*). M. Herfeld arbeitet im dritten Teil vor allem die Leistungskraft der Tauschrationalität bei der Begründung von sozialer Gerechtigkeit für eine Gesellschaft heraus. Einem liberalen Ökonomen wird es natürlich gefallen, wenn der Autor in seinem Schlussplädoyer „für eine kirchliche und theologische 'Aufwertung' der Tauschgerechtigkeit und der Marktinteraktion“ (466) eintritt und dies in zehn kurzen Thesen begründet.

II. Theologen und die moderne Ökonomik

Vom sachlichen Anliegen her trifft sich M. Herfeld in etwa mit der Intention der beiden Wirtschaftsethiker *Karl Homann* und *Andreas Suchanek*. Sie arbeiten mit einem neuen Verständnis von 'Ökonomie' bzw. 'Ökonomik'. Die 'moderne Ökonomik' befasst sich demnach mit den Möglichkeiten und Problemen der gesellschaftlichen Kooperation, d.h. einer Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil. Übersetzt in die Sprache der Ethik, darf man auch formulieren, dass die moderne Ökonomie sich primär mit den Chancen und den Problemen bei der Verwirklichung von Tauschgerechtigkeit in einer Gesellschaft befasst. Bei dieser Worterklärung für 'Ökonomik' wird die *soziale Dimension* der Ökonomik als dominant für das ökonomische Forschungsprogramm herausgestellt.

Im Gegensatz zu M. Herfeld verzichten die beiden Wirtschaftsethiker allerdings in ihren Ausführungen auf jegliche spezifisch theologische Argumentation. Denn sie schreiben natürlich ihre Einführung in erster Linie für Studierende der Volkswirtschaftslehre und Betriebswirtschaftlehre und nicht primär für Theologen. Dennoch müsste ich aus theologischer Sicht an K. Homann und A. Suchanek bezüglich ihrer anthropologischen Grundlagen der Ökonomik einige Anfragen stellen. Umgekehrt ist M. Herfeld zu fragen: Bedarf es zur normativen Analyse der Marktwirtschaft einer speziellen Offenbarung, die nur der gläubigen Christin und dem gläubigen Christen zugänglich ist? Oder genügen nicht

doch die Einsichten der theoretischen und praktischen Vernunft, die jeder Mensch unabhängig von seinen Glaubenseinsichten gewinnen kann? M. Herfeld führt am Ende des ersten Teils acht christliche Gebote menschengerechten Wirtschaftens an, die sich m.E. sämtlich rational mittels der theoretischen und praktischen Vernunft begründen lassen: (1) die Beachtung der Gleichwürdigkeit aller Menschen, (2) die Entfaltung der individuellen Personhaftigkeit, (3) die Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen, (4) die Überwindung der Güterknappheit, (5) der Schutz vor den Folgen der Sündhaftigkeit des Menschen, (6) der Respekt vor der Vernünftigkeit des Menschen, (7) der Schutz individueller Rechte des Einzelnen, und (8) die Option für die Armen.

III. Autonome Moral oder theonomer Moralpositivismus?

In der katholischen Moralthologie wurde diese erkenntnistheoretische Frage unter den Stichwörtern - die für manche Theologen sogar zu Reizwörtern geworden sind - *autonome Moral versus Glaubensethik* ausführlich erörtert. Mir ist bis heute noch kein Glaubensartikel und keine theologische Wahrheit begegnet, die für die Erkenntnis von den Menschen objektiv vorgegebenen Werten und Übeln logisch notwendig ist. Natürlich gibt es das Phänomen, das die Wertethiker 'Wertblindheit' nennen. Selbstverständlich kann der christliche Glaube helfen, diese Wertblindheit zu überwinden. Aber all dies betrifft lediglich die *Genese* der sittlichen Einsicht in Wert- oder Unwertsachverhalte in der Gesellschaft, nicht aber die Einsicht an sich. Wie der Schüler das Schulbuch benutzt, um die Axiome der Mathematik *durch eigene Einsicht* möglichst rasch zu begreifen, so benutzt der Christ in ethischer Hinsicht auch die Schriften des Alten und Neuen Testaments, um bestimmte Werte und Unwerte *durch die praktische Vernunft* schneller und leichter zu erfassen. Eine Verständigung mit Nichtgläubigen über die ethischen Grundlagen einer Staats- oder Wirtschaftsordnung wird jedoch von vornherein unmöglich gemacht, wenn ein übergeordneter moralischer Beurteilungsstandpunkt (= moral point of view) ohne Offenbarungswissen, das allein im Glauben zu erlangen ist, nicht gewonnen werden kann. Offenkundig können wir uns aber in der Praxis doch recht gut - unabhängig von unseren religiösen Vorstellungen - über die grundlegenden Werte sowie die ethischen Grundlagen des Staates und der Wirtschaft verständigen. Wir brauchen folglich nicht zwingend die Gerechtigkeit Gottes zu bemühen, um über die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft zu urteilen.

Das Buch von M. Herfeld ist m.E. ein guter Beleg dafür, dass in Theologiekreisen eine rein philosophische Ethik immer noch ein schlechtes Ansehen genießt. Um in kirchlichen Kreisen akzeptiert zu werden, muss der Theologe über jedes normativ-ethische Problem, das von besonderer gesellschaftlicher

Bedeutung ist, eine fromme Soße gießen - gleichsam als eine Art Nachweis der Wichtigkeit der Theologie auch in Fragen der normativen Ethik. So muss das Prinzip der Gerechtigkeit irgendwie 'theologisch' abgeleitet werden.

Wenn nun schon theologiepolitisch eine derartige theologische Ableitung unumgänglich ist, sollte jeder Theologe bei diesem Unterfangen sorgfältig jeden Anschein eines Moralpositivismus meiden. Der theonome Moralpositivismus beruht auf der falschen Vorstellung, dass der Mensch ethische Urteile ganz einfach aus theologischen Urteilen herleiten könne. Das ethische Urteil, es ist sittlich richtig, seinen Feind zu lieben, wird zurückgeführt auf das theologische Urteil, dass Gott befiehlt, seinen Feind zu lieben. Letzteres ist unbestreitbar ein theologisch richtiges Urteil. Also - so folgert der theonome Moralpositivist - wir wissen erst dann, welche Handlungen sittlich richtig und welche sittlich falsch sind, wenn wir zuvor den in den Heiligen Schriften oder in der Tradition der jeweiligen religiösen Gemeinschaft geoffenbarten Willen Gottes kennen.

Der Moralpositivist übersieht Dreierlei. Er übersieht erstens, dass Gott nur dann etwas zu tun befiehlt, *wenn* feststeht, dass die Handlung sittlich richtig ist. Ebenso verbietet Gott eine Handlung nur dann, *wenn* feststeht, dass sie sittlich falsch ist. Ob eine Handlung sittlich richtig oder sittlich falsch ist, vermag aber prinzipiell nicht nur Gott einzusehen, sondern auch das Abbild Gottes, der Mensch. Der Mensch kann mit Hilfe der von Gott ihm geschenkten theoretischen und praktischen Vernunft - völlig unabhängig von seinen Glaubensüberzeugungen - das sittlich Richtige und das sittlich Falsche erkennen.

Zweitens übersieht der Moralpositivist, dass Gott in der Heiligen Schrift nicht auf all unsere Fragen eine Antwort gegeben hat. Für die richtige Gestaltung der Wirtschafts- und Sozialordnung lässt sich aus dem Alten oder Neuen Testament nicht all zu viel entnehmen. Die Frage muss für den theonomen Moralpositivisten offen bleiben, wie der Mensch in diesen Fällen richtig handeln soll.

Drittens übersieht der Moralpositivist, dass gewisse Urteile in den jeweiligen Schriften sowie in den Traditionen der religiösen Gemeinschaften zwar von der religiösen Autorität dem Willen Gottes zugeschrieben werden, unter Umständen aber tatsächlich einer menschlichen Ideologie oder einer zeitgebundenen Auffassung entspringen und sogar dem Willen Gottes widersprechen. Um hier richtig zu urteilen, muss jeder Mensch letztlich auf seine eigene Einsichtsfähigkeit vertrauen. So werden der Christ und die Christin sicherlich manche Bestimmung in einem islamischen Rechtswesen keineswegs als dem Willen Gottes gemäß ansehen. Ebenso werden sie einige Ansichten des Paulus, die er in seinen Briefen über die Sklaverei oder die Rechte und Pflichten der Frau äußert, nicht mehr als den Willen Gottes interpretieren. Und wer in manchen ethischen Fragen anders als die kirchliche Tradition urteilt, könnte auf eine kirchliche Maxime aus der Väterzeit verweisen: *cedat consuetudo veritati*. Die Gewohn-

heit muss der Wahrheit weichen. Jede ethische Tradition steht in der Gefahr zur Gewohnheit oder sogar zur gottwidrigen Ideologie zu erstarren. So haben in der Bundesrepublik Deutschland die Bischöfe nach dem Zweiten Weltkrieg gegen die Gleichberechtigung der Frau in der Verfassung protestiert. In ihrer Argumentation haben sie neben der kirchlichen Tradition auch auf die entsprechenden Aussagen im Korintherbrief und im Epheserbrief verwiesen, aus denen für sie der Wille Gottes hervorging. Die Bischöfe haben damals den Irrtum der traditionellen Auffassung nicht bemerkt.

In Bezug auf das Thema *Ökonomie und Theologie* hege ich aufgrund der obigen Anmerkungen zum Moralpositivismus die starke Vermutung, dass mit einigem Geschick jeder ökonomisch interessierte Theologe es schaffen müsste, *seine* theologische Tradition und *seine* Schriftbelege zu finden, um *seine* persönlichen wirtschaftsethischen Überzeugungen auf den ersten Blick als 'christlich' und 'dem Willen Gottes gemäß' darzustellen, was immer das dann konkret heißen mag. M. Herfeld hat dies in seiner Publikation recht gut geschafft; aber die Kritiker der Marktwirtschaft können es ebenso gut schaffen. Wer mit einer solchen ökonomiekritischen Position liebäugelt, ist sicherlich mit der zweiten Publikation, die hier vorgestellt wird, recht gut bedient.

IV. *Jabboq* - Band 1: Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie

Mit dem von Jürgen Ebach herausgegebenen Sammelband wird der erste Band einer neuen theologischen Buchreihe namens *Jabboq* vorgelegt. Diese Reihe beginnt mit dem Themenschwerpunkt *Theologie und Ökonomie* und wird in den nachfolgenden Bänden mit anderen thematischen Schwerpunkten fortgesetzt. So sind zwei weitere Bände – ein zweiter Band zur Gottesfrage und ein dritter Band zum Selbstverständnis der Kirche – in Vorbereitung. Jeder *Jabboq*-Band beginnt mit einer Auslegung der biblischen Geschichte von Jakobs Kampf am Fluss Jabboq, der dieser Reihe den Namen gegeben hat.

Die drei ersten Beiträge des Bandes, auf die ich nicht weiter eingehen möchte, sind exegetischen Themen gewidmet: (1) J. Ebach: *Der Kampf am Jabboq. Genesis 32,23-33. Eine Geschichte voller Verdrehungen*, (2) M. Leutzsch: *Zeit und Geld im Neuen Testament*, und (3) M. L. Frettlöh: *Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem*. Für mich als exegetischen Laien waren diese drei Beiträge eine informative, interessante und gut lesbare Lektüre.

Die kritische Auseinandersetzung mit der Ökonomie suchen Hans-Martin Gutmann mit seinem Beitrag *Der gute und der schlechte Tausch. Das Heilige und das Geld – gegensätzliche ökonomische Beziehungen?* sowie Dieter Schellong mit einem Artikel über *Ökonomische Verhältnisse und Bedingungen – eine*

vernachlässigte Dimension in der Theologie. Beide Autoren würden sich vermutlich nicht von M. Herfeld von der Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft überzeugen lassen. Vielleicht haben sie als Theologen auch gar nicht die Zeit, sich mit wirtschaftsliberalen Ansichten intensiver auseinander zu setzen. Die Verwirklichung von Gerechtigkeit kann gemäß ihrer Auffassung von der Marktwirtschaft allein nicht erwartet werden. Gott handelt gerecht, aber nicht die auf dem Markt eigeninteressiert agierenden Wirtschaftssubjekte.

Der Ökonomie des Geldes in der Marktwirtschaft setzt H.-M. Gutmann die Ökonomie des Heiligen in der Religion entgegen: „Gott oder Geld ist deshalb eine unhintergehbare Alternative, weil sich hier entscheidet, wodurch Menschen ihr Leben bestimmen lassen“ (207). Auf der einen Seite steht „das neoliberale Verständnis einer Ökonomie, die einen Totalitätsanspruch auf das menschliche Leben erhebt und Demut gegenüber den Gesetzen des freien Marktes fordert“ (208), auf der anderen Seite steht die Wirklichkeit Gottes. Ohne weiter auf die theologisch, ethisch und ökonomisch m.E. sehr fragwürdige Argumentation einzugehen, erlaube ich mir die ketzerische Frage zu stellen, ob der liebe Gott schon davon in Kenntnis gesetzt worden ist, welche wirtschafts- und geldtheoretischen Ansichten er eigentlich vertritt?

D. Schellong charakterisiert seine Auseinandersetzung mit ökonomischen Verhältnissen und Bedingungen vielleicht am besten selber:

„Es zeigt sich also immer wieder, dass Klarheit des Kopfes und der Anteilnahme unter der Dunstglocke des gegenwärtig allein triumphierenden Manchester- und Turbo-Kapitalismus kaum erschwinglich ist – und wenn sie gesucht wird, kommt man zu einer Außenseitermeinung, die als trostlose und wirkungslose Meckerei gilt“ (250).

Die These lautet folglich: Wer es wagt Marktwirtschaft zu kritisieren, wird als trost- und wirkungsloser Meckerer hingestellt, behält aber einen klaren Kopf und zeigt Anteilnahme. Was soll das heißen? Ich persönlich bin durchaus bereit, aus ethischer Überzeugung mich für die globale Verwirklichung einer marktwirtschaftlichen Ordnung einzusetzen und habe dies an anderer Stelle auch schon getan, dennoch betrachte ich mich zugleich der „Klarheit des Kopfes“ und der „Anteilnahme“ für fähig. Vielleicht mag ich D. Schellongs Darlegungen für ökonomisch wenig fundiert halten, aber das könnte ich sachlich belegen und würde es niemals als „trostlose und wirkungslose Meckerei“ abtun.

So frage ich nachdrücklich: Ist es nicht möglich einzugestehen, dass es auch innerhalb der Kirche und der Theologie einen ethisch berechtigten Pluralismus bezüglich ökonomischer Fragen geben kann? Fällt es so schwer anzuerkennen, dass gläubige Christen mit durchaus diskussionswürdigen Gründen verschiedenen wirtschafts- und sozialpolitischen Konzepten anhängen können? Muss ich mein Engagement für Gerechtigkeit und Menschlichkeit in der Gesellschaft unbedingt mit einem Verstoß gegen die Fairness gegenüber Andersdenkenden verbinden?

Versöhnlich stimmt mich da wiederum der Beitrag von Wolfram Stierle, der in kritischer Distanziertheit und auf eine unterhaltsame Art und Weise einmal zwei ökonomische Strategiekonzepte für die evangelische Kirche unter die Lupe nimmt. Der Artikel heißt mit Anspielung auf den hinkenden Jakob am Jabboq: *Geld hinkt nicht. Zur ökonomischen Anamnese akuter Verrenkungen im Kirchen-Marketing*. Der Beitrag bezieht sich auf die Strukturreformvorlage „Kirche mit Zukunft – Zielorientierungen für die Evangelische Kirche von Westfalen“ sowie das vom Oberkirchenrat in Stuttgart herausgegebene Papier „Wirtschaftliches Handeln in der Kirche. Grobkonzept für ein neues kirchliches Finanzmanagement und Rechnungswesen“. Er offenbart in eindrucksvoller Weise die Schwierigkeiten, ökonomisches Denken korrekt und sinnvoll auf die Organisation Kirche anzuwenden.

V. Marktwirtschaftliches Denken in der Kirche

Für Katholiken sei in diesem Zusammenhang auf das Buch *Das Gottesunternehmen* von dem katholischen Sozialethiker *Michael Schramm* aufmerksam gemacht. Dem Leser wird vom Autor eine religionsökonomische Brille aufgesetzt, um „die Dinge einmal in einem etwas anderen und vielleicht erhellenden Licht zu sehen“ (11). Der kritische, theologisch und ökonomisch interessierte Leser mag selber urteilen, ob diese neue Sichtweise tatsächlich erhellend ist. Viele Theologen haben scheinbar instinktive Abneigungen dagegen, ökonomische Kategorien auf die Organisation ‘Kirche’ als ein soziales Gebilde anzuwenden. H.-M. Gutmann schreibt in seinem oben erwähnten Beitrag: „Die Kirche ist keine Firma. Sie ist um den Preis ihres Kirche-Seins keine Firma. Und Glauben lässt sich nicht wie Geld organisieren“ (213). Natürlich ist die Kirche kein übliches ‘Unternehmen’. Aber vielleicht kann man von der Betriebswirtschaftslehre oder der Volkswirtschaftslehre etwas für die Gestaltung der ‘Kirche’ als ein soziales Gebilde lernen? Unabhängig von ekklesiologischen Betrachtungen, was die Kirche sonst noch ist und sein sollte, wird man die religionsökonomische Brille doch einmal probeweise aufsetzen dürfen, um zu sehen, ob man vielleicht doch irgendetwas besser sieht.

Ich für meinen Teil würde mich bei einer Analyse der ‘Kirche’ als ein soziales Gebilde mittels ökonomischer Kategorien lieber auf die Finanzwissenschaften als auf die Betriebswirtschaftslehre stützen, da die Analogie zum Staat m.E. zutreffender ist als die Analogie zu einem gewinnorientierten Unternehmen. In dieser Hinsicht würde ich den Satz unterschreiben: Die Kirche ist keine Firma. Ich würde mir als ein Vertreter oder eine Vertreterin der Kirche deshalb auch keinen Diplomkaufmann bzw. keine Diplomkauffrau sondern eine Finanzwissenschaftlerin oder einen Finanzwissenschaftler als Berater wählen, um eine

effiziente kirchliche Finanzwirtschaft in einer Pfarrei oder in einem Bistum aufzubauen. Wie ein effizientes kirchliches Finanzierungssystem zum Wohle der Kirchenmitglieder und der gesamten Bevölkerung aussieht, ist jedoch eine ganz andere und neue Geschichte, die zuerst noch geschrieben werden muss.

Joachim Hagel

ZEINDLER, Matthias, Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung (Forum Systematik 13), Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 376 p., Kt. 35,- €; ISBN 3-17-017114-3

In der gegenwärtigen postmodernen Sinnsuche ist viel von (religiöser) Erfahrung die Rede. Die Kirche gilt dagegen weitgehend als erfahrungsarm, ja als Hindernis für Erfahrung. Die Theologie versucht vor diesem Hintergrund, möglichst erfahrungsnah zu sein. Will sie sich jedoch nicht vorschnell auf theoriearme Pastorkonzepte beschränken, muss sie die grundlegende Frage behandeln, wo und wie Gott sich überhaupt zu erfahren gibt. Matthias Zeindler stellt sich diesem Anspruch in seiner 2000 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bern angenommenen Habilitationsschrift.

Der Autor entwickelt einen umfassenden Erfahrungsbegriff: In der Erfahrung ordnet der Mensch die Wahrnehmungen der Wirklichkeit in einen größeren Sinnzusammenhang ein. Dieser Akt ist von Beginn an eine jeweils eingeübte Interpretations- und Symbolisierungsleistung. Erfahrungen sind somit perspektivisch und nur durch die Teilnahme an gemeinschaftlichen Symbolsystemen möglich. Auch wenn es keine vom sozio-kulturellen Ordnungsgefüge unabhängige Erfahrung gibt, ist sie doch eine individuelle Erfahrung. Denn Wahrnehmung und Symbolisierung vollziehen sich nicht in einem ein für allemal festgelegten Automatismus, sondern es handelt sich um einen offenen Prozess, der durch die ständigen Begegnungen des Einzelnen mit der Realität das Symbolsystem verändern kann. Insofern nun menschliche Begegnung mit der allumfassenden Wirklichkeit Gottes geschieht, kann dieser Erfahrungsbegriff analog auf die Gotteserfahrung übertragen werden. Im Glauben handelt es sich allerdings um eine Erfahrung *sui generis*, weil Gott es ist, der sich nach seiner Maßgabe in Erfahrung bringt.

Gotteserfahrung vollzieht sich folglich nicht abseits der pluralen Lebensräume: „Wenn Gott sich Menschen zur Erfahrung bringt, nimmt er Formen menschlicher Wirklichkeitsaneignung für die Erschließung seiner Wirklichkeit in Anspruch“ (70). Was sind die Bedingungen, dass göttliches Handeln in, mit und

unter menschlichen Zusammenhängen geschieht? Zeindler bestimmt die Interpretationsaktivität des erfahrenden Subjekts *pneumatologisch* und fasst die Selbsterschließung Gottes im Menschen mit dem traditionellen Begriff des *testimonium Spiritus Sancti internum*: der Heilige Geist baut eine Deutungsperspektive auf, die Gotteserfahrung ermöglicht. „Das innere Zeugnis des Geistes ist dann dasjenige Wirken Gottes, kraft dessen er seine Verborgenheit in einem anderen als er selbst durchbricht und damit Gemeinschaft des Geschöpfes mit ihm realisiert“ (325).

Wo hat die geistgewirkte Deutungsperspektive nun ihren spezifischen Ort? Die Geistverleihung manifestiert sich „wesentlich in der Partizipation an der Gemeinschaft der an Christus Glaubenden. Das Werk des Geistes ist primär die Gemeinde“ (207). Zeindler bindet die Gotteserfahrung erstaunlich eng an die Kirche. Aber nicht bloß weil religiöse Erfahrung naturgemäß eine Sozialität voraussetzt, führt der Autor die kirchliche Dimension ein; vielmehr ist die Formierung dieser Erfahrung selbst Gotteswerk und die bereits pneumatologisch bestimmte Deutungsperspektive somit auch *ekklesiologisch* zu entfalten. Zeindler sieht hierin in der evangelischen Theologie anscheinend Nachholbedarf (107) und versucht deshalb ausführlich darzustellen, „dass Sammlung, Auferbauung und Sendung der christlichen Gemeinde als die primäre gegenwärtige Realisierung des in Christus begründeten Heils und von da her die Gemeinde als der primäre Ort der Erfahrung göttlichen Heilshandelns zu verstehen ist“ (197). Von daher kann er die Gemeinde als „Spiegel der Trinität“ bezeichnen (215); aus dieser Sicht kommt der Apostolizität neues Gewicht als innerkirchliches Geschehen der Evangeliumskommunikation zu (285) und hält Tradition „als ‘sedimentierte Gotteserfahrung’ für die gegenwärtige Kirche ein reiches Potential zur Ermöglichung neuer Gotteserfahrung bereit“ (295). Der Kirche ist aufgetragen, vergangenes Geschehen zum fruchtbaren Boden immer neuer Gottesbegegnung zu machen, die christlichen Mysterien in umfassender Weise zu erschließen, sie unter Einbeziehung aller Sinne und Lebensvollzüge für den Menschen von heute zu vergegenwärtigen. Zum Glauben kommen bedeutet, sich die kirchlich vermittelte Perspektive anzueignen; Glauben bedeutet aber auch, die Erfahrungen außerhalb der Gemeinde durch das gleiche Interpretationssystem als Zuwendungen Gottes wahrzunehmen: „Die Gemeinde ist deshalb der unhintergehbare formative Kontext auch der Erfahrungen Gottes außerhalb ihrer selbst“ (319).

Gotteserfahrung ist somit kirchlich bedingt und vom Wirken des Heiligen Geistes getragen. In welcher Weise vollzieht sich näherhin die göttliche Zuwendung? Wie Zeindler herausstellt, sind gerade Erfahrungen mit Gott strittig, und mit konkurrierenden Erfahrungen sind auch je unterschiedliche Wirklichkeitsbehauptungen verbunden (141). Die *Partikularität der Gotteserfahrung* hat ihren Grund in der durch die Sünde verursachten Nicht-Erfahrung der Liebe Gottes: in der sündigen Deutungsperspektive wird die Welt ohne Gott interpretiert. Da-

gegen ist die Gotteserfahrung eine neue Erfahrung, die herausführt aus dem ver-einnahmenden Trott der Sünde, eine Gegenerfahrung, die das eschatologische Heilshandeln Gottes empfängt. Gemäß der biblischen Erwählungslehre gibt sich der Allmächtige in einer - in seiner - partikularen Gemeinschaft zu erfahren und tritt so seiner Ausschließung entgegen. Er tut unablässig dem erwählten Volk seinen Liebeswillen kund und möchte durch dieses die Partikularität auf die Universalität hin überschreiten.

Die auf freier Erwählung basierende Gotteserfahrung besteht in einer Verwandlung sündiger Strukturen und in der Neuschöpfung versöhnter Sozialität. Die geistgewirkte Begründung erneuerter Gemeinschaft setzt wiederum unter den Bedingungen menschlicher Lebens- und Denkformen ein, hebt durch die Sünde verursachte kognitive, affektive und voluntative Störungen auf und stiftet liebende Beziehungen zwischen Gott, Welt und Selbst. Zeindler stellt diesen heilsamen Bruch, diesen kirchlich eingebetteten Perspektivenwechsel in den Kontext der *conversio*: „In der Umkehr wird der Mensch durch den Heiligen Geist neu auf Gott hingeordnet, und der Aufbau sowie die Erhaltung einer neuen Deutungsperspektive sind ein integrierendes Element dieser umfassenden Neuausrichtung“ (281). Den Akt der fortwährenden Loslösung von der sündigen Sozialität und das Hineinwachsen in die Gott zugewandte, lebensspendende Gemeinschaft fasst der protestantische Theologe in den traditionsreichen Begriff der *Heiligung* und sieht in ihr die *conversio* konkretisiert und verwirklicht (287f). Dieses neue Leben in Christus verkörpern vorbildlich die *Heiligen*, die uns die Gemeinschaft mit den Verstorbenen vergegenwärtigen sowie sichtbar machen, dass kirchliche Sozialität wesentlich auch darin besteht, andere im Glauben zu stärken (315-318).

Matthias Zeindler legt mit dieser bis ins Detail ausgefeilten Studie zur sozialen Dimension der Erfahrung des dreifaltigen Gottes ein für die gegenwärtige Theologie wichtiges Koordinatensystem vor. Zu einem großen Teil greift er auf Autoren aus dem anglo-amerikanischen Raum zurück und bringt selbst an vielen Stellen mögliche Einwände gegenüber seinem Entwurf vor, die er durchwegs überzeugend entkräften kann. Am Rande erwähnt er auch eine damit verbundene Neuakzentuierung der Theologie (149. 153. 159f. 178): sie muss konkrete Erfahrungsweisen und -inhalte kritisch untersuchen, und zwar unter dem Kriterium der Grunddifferenz von Gotteserfahrung und Nicht-Erfahrung der Liebe Gottes. Es schiene mir naheliegend und lohnend, im Anschluss an Zeindlers Buch *Theologie und Erfahrung* wieder stärker konzeptionell zu verbinden, d.h. Theologie selbst (wie in der Patristik) als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch aufzufassen und die liebende Erkenntnis des Dreieinigen zu ihrem Ziel und immer neuen Ausgangspunkt zu erklären. Dadurch könnte nicht zuletzt das ökumenische Potential des vorliegenden Ansatzes fruchtbar gemacht werden.

Abschließend möchte ich drei Besonderheiten dieses anregenden Werkes herausfiltern, die untereinander aufs Engste verbunden sind: Erstens zeichnet diese Arbeit eine spezifisch *theologische Methode* aus. In Zeiten, in denen vor-theologische Untersuchungen ins Kraut schießen, ist es wohlthuend, nicht bloß soziologische, philosophische oder religionstheoretische Zugänge, sondern trinitätstheologisch, christologisch, pneumatologisch und ekklesiologisch fundierte Einordnungen des Erfahrungsbegriffes zu finden, die selbst den Anspruch erheben, „nicht auf der Ebene einer Metatheorie“ zu operieren, sondern „selbst ein Stück materialer Dogmatik“ zu sein (71).

Zweitens sieht der schweizer reformierte Theologe den paradigmatischen Ort der Gotteserfahrung in der kirchlichen Liturgie, ist doch das Leben der christlichen Gemeinde selbst zentral im *Gottesdienst* begründet und durch ihn strukturiert (135. 226-253. 270. 279. 331f): Form und Inhalt der Gotteserfahrung werden im liturgisch-sakramentalen Geschehen wie sonst nirgends geprägt; hier bricht die eschatologische Dimension in die Kirche ein, und es wird beispielhaft deutlich, wie sich göttliches Handeln unter menschlichen Bedingungen vollzieht. Ist der Gottesdienst die Mitte des kirchlichen Lebens, so ist das Abendmahl wiederum die Mitte des Gottesdienstes, in der Gott in verdichteter Form in Christus durch den Heiligen Geist gegenwärtig ist. Vor allem der Gottesdienst schenkt den Gläubigen eine christliche Deutungsperspektive; so können sie ihre Weitererfahrung als Begegnungsfeld mit Gott begreifen. Die dritte Besonderheit sehe ich nun darin, dass Zeindler nicht bei der eindimensionalen Wirkung der Kirche auf die Welt hin stehen bleibt, sondern ein *Wechselgeschehen von innerkirchlicher und außerkirchlicher Gotteserfahrung* festschreibt (diese pneumatologisch begründete Dynamik zieht sich durch seinen ganzen Entwurf: 28. 52. 153. 225. 267-269. 271. 282. 307f. 318. 324-326): Die außerkirchliche Gotteserfahrung setzt die innerkirchliche zwar voraus, aber aktuelle Erfahrungen der Gläubigen wirken gleichermaßen bestätigend oder widerstrebend auf das kirchliche Symbolsystem und seine Interpretation zurück. Zum Reichtum der Zuwendung Gottes gehören schließlich auch die vielen Transzendenzerfahrungen in Begegnungen mit Natur, Musik, Kunst und anderen Menschen. Sich in die kirchliche Denk- und Lebensform einzuüben, ist also kein „binnenperspektivisches Unternehmen“; religiöse Erfahrung braucht und bekommt Anstöße von außen: Christliche Tradition und Weitergabe sind fortwährend zu erweitern und zu modifizieren. Eine kirchliche Selbstabschließung ist dann unmöglich. Zeindlers Buch führt theologisch dorthin, wo er das Ziel der Gotteserfahrung sieht - in die evangelische Freiheit.

Bernhard A. Eckerstorfer OSB

VASEL, Stephan, Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle, Gütersloher Verlagshaus Ed. Chr. Kaiser, Gütersloh 2001, 768 p., Kt. 44,95 €; ISBN 3-579-05315-9

Der Promovent des nunmehr emeritierten Siegener Systematikers und langjährigen Präsidenten des „International Council of Christians and Jews“ Martin Stöhr hätte sich schon mit der Publikation der ersten Hälfte des dicken Wälzers ausreichende Verdienste erworben. Dargestellt und verglichen werden dort auf fast 400 Seiten die Christologien von drei bedeutenden evangelischen Theologen, die sich die Reinterpretation der christlichen Theologie aufgrund des nach Auschwitz erwachten jüdisch-christlichen Dialogs zur Aufgabe gestellt haben und der unseligen Israelvergessenheit und antijudaistischen Wendung ein Ende setzen wollten. Dass angesichts des nunmehr allgemein akzeptierten Bekenntnisses der Kirche zu ihren jüdischen Wurzeln das Werk von Hans-Joachim Kraus, Friedrich-Wilhelm Marquardt und Paul M. van Buren unter den übrigen Dogmatiken immer noch eine Ausnahme bildet, ist ein erschreckender Befund und eine bis heute klaffende Wunde der systematischen Theologie. Noch ernüchternder fiel trotz der epochalen Verdienste des Zweiten Vatikanums für die Erneuerung der jüdisch-christlichen Beziehungen durch die Erklärung „Nostra aetate“ die Suche unter den katholischen Dogmatiken aus. In beiden Kirchen ist eine umfassende und flächendeckende israel förmige Dogmatik noch ausständig. Die christliche Israeltheologie wird von Experten zwar üppig, im gesamtheologischen Kontext aber immer noch in Nischen betrieben.

Stephan Vasel richtet den Fokus der Darstellung auf die Christologie, weil er darin Verbindung wie Differenz von Judentum und Christentum konzentriert sieht. Er wählt den Darstellungsweg von unten nach oben, beginnend beim noch am stärksten jüdisch gebundenen historischen Jesus bis hin zum christologischen Dogma und zur Soteriologie. Über die Christologie werden auch die Themen der Ekklesiologie, Erwählung und der Gottes- und Trinitätslehre erschlossen, und an den Rand gedrängte Themen wie Land und Staat Israel, die Erwählung des Volkes Israel und deren Bedeutung für die Kirche bis hin zu der jüdischen Genealogie der trinitätstheologisch beanspruchten Sohn Gottes Vorstellung aufgegriffen.

Alle drei Theologen haben ihren Ansatz und ihre Israeltheologie in den Spuren von Karl Barth entwickelt. Besonders Kraus und Marquardt brechen dabei mit einer philosophisch verantworteten Theologie. Hätte Vasel sein Buch nach diesem Teil beendet, bliebe wohl der Eindruck zurück, eine jüdisch-christ-

liche Erneuerung der Dogmatik sei nur um diesen hohen Preis zu haben. Doch schon van Buren schlug einen anderen Weg ein. Und Vassel verfolgt über die Würdigung dieser israeltheologischen Leistungen ein viel ehrgeizigeres Ziel, indem er im zweiten Teil auf weiteren 300 Seiten andere evangelische Systematiker von Rang, die ihre Theologie vor dem Forum des philosophischen Diskurses verantworten wollen, nach ihrer Israeltheologie befragt und dabei eine gewisse Bestätigung für den ersten Befund erhält. Paul Tillichs ontologische Grundlegung der Theologie, Wolfhart Pannenberg's geschichtstheologische und Wilfried Härles erkenntnistheoretisch ausgewiesene Theologien zeigen jeweils eine Sensibilität für die jüdisch-christliche Thematik. Sie sind jedoch weit entfernt von einer Erneuerung, einer Reinterpretation der Theologie aus den Quellen einer Israeltheologie. Vassel sucht bei der Darstellung und den Vergleichen der sechs Theologen kontinuierlich Lösungsansätze für eine „doppelt apologetische Christologie“, wie er sie nennt, die im dritten Teil in kurzen Zügen zusammengefasst werden. Unter Apologetik versteht er dabei nicht die Verteidigung der Theologie gegen die Angriffe von außen, sondern unter Berufung auf Tillich beabsichtigt er damit eine antwortende Theologie. Er intendiert also eine Christologie, die gleichzeitig israeltheologischen wie philosophischen Anforderungen genügt. Steht dahinter nicht ein uraltes Anliegen der Christologie nach einer Integration von Antiochien und Alexandrien, einer eher von der jüden-christlichen Vorstellungswelt und einer von den großen hellenistischen Philosophenschulen geprägten Denkwelt? Wegen der Umfänglichkeit und der Bedeutung der sechs untersuchten Lebenswerke versteht es sich von selbst, dass Vassel nicht mehr leisten kann, als auf Grundlage dieser prominenten Theologien ein Disiderat möglichst präzise zu umschreiben und aus dem Vergleich dieser Œuvres aussichtsreiche Wege wie Sackgassen zu benennen. Eine israeltheologisch von Grund auf erneuerte Dogmatik ist das Fernziel, das gerade nicht schulengebunden sein darf.

Der vor eineinhalb Jahren verstorbene, Göttinger reformierte - zuerst Hamburger Alttestamentler und spätere - Dogmatiker *Hans-Joachim Kraus* fordert für die Theologie eine Abkehr von der „im Substitutionswahn vollzogene[n] Inanspruchnahme der Erwählung Israels“ (67), eine Umkehr im Sinn einer Rückkehr der Dogmatik zur Bibel bei gleichzeitigem Abschied von ihrer philosophisch-metaphysischen Tradition, um die christliche Theologie konsequent vom alttestamentlich bezeugten Kommen Gottes zur Welt im Volk Israel zu entwerfen. Ausgangspunkt und Voraussetzung der Christologie bleibt das Erwählungshandeln Gottes an Israel. Sie steht demnach in Kontinuität zur Bundesgeschichte Israels, ist „von unten“ und somit innerbiblisch vom Alten Testament her zu interpretieren. Kraus sieht die Dogmenentwicklung äußerst kritisch und lehnt eine substanzontologische Christologie - darin sehe ich Parallelen zur pluralistischen Religionstheologie -, wie einen spezifischen, christlichen, philosophisch gepräg-

ten Gottesbegriff ab. Israels Erwählung bleibt in Kraft, sie ist Gottes einzige Offenbarung, ein analogieloses, unableitbares Handeln Gottes in der Geschichte, *sola gratia*, deren Partikularität christologisch universalisiert wird, und so die (Heiden-)Christen Anteil an der Sohnschaft des Volkes Israel und Jesu Christi, an Gottes Israelbund bekommen. Betrat Kraus schon mit der zentralen Stellung der Erwählungstheologie dogmatisches Neuland, so in konsequenter Weiterführung auch in der Reflexion der Judenmission und der theologischen Deutung des Staates Israel. Seine Verdienste um eine israeltheologische Erneuerung der Dogmatik durch Einübung in eine biblische Denkform meinte Kraus nur in heftiger Abgrenzung von religionsphilosophischen Zugängen erringen zu können. Durch den Ausfall dieser Kategorien erschwerte er die Transformationsmöglichkeiten in andere theologische Ansätze.

Die umfangreichste Dogmatik, die ganz von der Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses geprägt ist, hat 1988-1997 der nun emeritierte evangelische Dogmatiker an der FU-Berlin *Friedrich-Wilhelm Marquardt* in sieben Bänden vorgelegt. *Auschwitz* ist das Signum des Elends (so im Titel der Prolegomena), das die Theologie und ihre rationale Durchführbarkeit in Frage stellt und sie zur Überwindung des kirchlichen Antijudaismus und zur Rückkehr zu biblischen Denkformen verpflichtet. Die Göttlichkeit Jesu, Gottes erlösender Streit mit dem Tod wie das Überleben Gottes nach Auschwitz können nur mehr als Hoffnungsaussagen, die einer eschatologischen Verifizierung harren, begriffen werden. Aus der Gotteslehre kann die Dogmatik nicht mehr abgeleitet werden. Sie hat ihren Ort in der Eschatologie. Die Christologie wird konsequent als Rechtfertigung der bleibenden Erwählung Israels verstanden, Israel christologisch gewürdigt und somit die Fundamentaldifferenz zu den Völkern auch ekklesiologisch wiederholt. Leidenschaftlich und polemisch stellt sich Marquardt gegen jede philosophische Vermittlung der Theologie, weil sie einen Gottesbegriff als Gattungswesen jenseits der unauflöselichen Bindung Gottes an das Volk Israel universalisieren will. Universales Heil ereignet sich nur durch die Partizipation an Israels Erwählung. Die aufgeklärte christliche Theologie wie die anderen Religionen werden dem Heidentum zugeordnet, wie Vasel in einem aufschlussreichen Diskurs (241) darlegt. M.E. begreift dadurch Marquardt alle Religionstheologie als Israeltheologie. Dass sich in dieser Israelbindung für die von Marquardt abgelehnte palästinensisch-christliche Befreiungstheologie enorme Probleme ergeben und zudem die Verbindung des Islam mit Erbschleicherei unhaltbar ist, muss in diesen schweren Tagen des israelisch-palästinensischen Krieges nicht näher erläutert werden.

Es ist Vasel hoch anzurechnen, dass er sich mit *Paul M. van Buren*, den in Basel promovierten, späteren Professor am Department of Religion der Temple University in Philadelphia/USA und Mitglied der Episcopal Church, kenntnisreich auseinandersetzt. Für die israeltheologische Erneuerung und für das Anlie-

gen Vasels einer doppelt apogetischen Theologie ist van Buren deshalb ein so großer Gewinn, weil er anders als Kraus und Marquardt nicht in eine jüdisch-biblische Denkwelt unter polemischer Ausgrenzung eines gegenwärtigen Wirklichkeitsverständnisses zurückführen will, sondern mit Hilfe seines Story-Konzeptes argumentativ beim heutigen Weg der empirischen Kirche von Israel und der Tradition herkommend ansetzt. Van Buren verfügt dabei auch über differenzierte Kenntnisse des heutigen Judentums. Nicht mehr wird die biblische gegen die hellenistisch-christliche Tradition der Lehrentwicklung gesetzt, sondern die Bibel selbst wird entgegen reformatorischen Ängsten hinsichtlich antijudaistischer Tendenzen befragbar. Mit der identitätsbestimmenden christlichen Story durch den Lauf der Zeit muss heute Auschwitz miterzählt werden, wodurch die Quellen in einem neuen Licht erscheinen. Die gegenwärtige Identitätskrise der Kirche ortet van Buren im Antijudaismus. Ziel ist deshalb die israeltheologische Erneuerung des Herzstücks des Christentums, eine neue Christologie. Verfehlte die Kirche mit der Völkermission die jesuanische Intention der Israelerneuerung, so ist die Christologie heute auszuweisen als Bestätigung des Israelbundes in der Perspektive auf die ganze Schöpfung. Die universal-kosmologisch abgezielte frühchristliche Dogmenentwicklung ist einer judenchristlichen Rekontextualisierung zu unterziehen. Die christologischen Exklusivthemen sind in die jüdische Erwählungslehre zurückzuverlagern. Überspitzt könnte man damit die Erwählungslehre als „jüdische Christologie“ titulieren. So rückt die Erwählungslehre von einem in der Prädestinationslehre spiritualisierten Randthema in das Zentrum der christlichen Dogmatik, und das Partikular-Universal-Schema zur jüdisch-christlichen Verhältnisbestimmung wird entideologisiert, zumal van Buren die Kirche ebenso partikular wahrnimmt. Die Judenmission ist eine verfehlt Aufgabe der Kirche, vielmehr ist der Dienst der Kirche an den Juden die Erinnerung an ihre Erwählungsidentität, ohne dass bei aller theologischen Würdigung des Staates Israel van Buren auf die Warnung vor falschem Superioritätsbewusstsein vergessen würde. Vassel beleuchtet in diesem Abschnitt durch zahlreiche Diskurse das theologiegeschichtliche Umfeld van Burens. Hervorheben will ich die Abschnitte über Dietrich Ritschl, der mit van Buren den Ausgang der Theologie aus der Erwählungslehre und das Story-Konzept teilt.

Mit *Paul Tillich* eröffnet Vassel die zweite Hälfte seines Buches, die primär philosophisch verantworteten Ansätzen gewidmet ist. Berührungspunkte mit dem Judentum bestanden zum einen in Tillichs persönlichen Kontakten zu Martin Buber und einer Affinität mit seinem dialogischen Denken, und zum anderen in Tillichs früher Sensibilität für den Antisemitismus in Deutschland. Seine Theologie prägt ein hoher Abstraktionsgrad, um gemäß seiner Korrelationsmethode das neue Sein in Christus als möglichst allgemeingültige Antwort auf die erlösungsbedürftige Existenz des Menschen auszuweisen. So wird das jüdische Herkunftsprofil des Evangeliums absorbiert. Die Soteriologie ist der Christologie vorge-

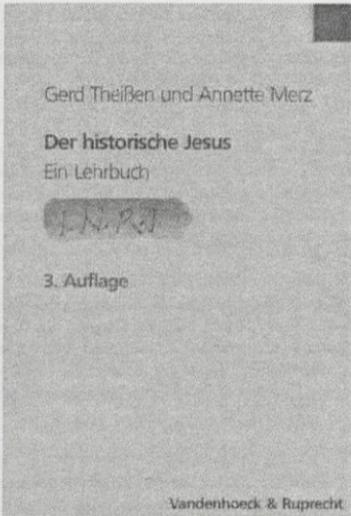
ordnet, der historische Jesus verliert an Stellenwert. Der Wert der historisch manifesten Offenbarungseignisse misst sich in ihrer Transparenz auf den neuen Seinsgrund und ist schöpfungstheologisch immer schon eingeholt, wodurch auch von einer Katastrophe der Geschichte wie Auschwitz keine so tiefe Fraglichkeit ausgeht. Die Offenbarungsgeschichte Israels und seine Erwählung bilden kein eigenständiges Thema. Kirche wird nicht von der Partizipation an Israels Erwählung her sondern antizipatorisch verstanden. Israel wie die Kirchen stehen gemäß Tillichs prophetischem und protestantischem Prinzip unter der Zweideutigkeit jeder Manifestation von Religion, wie auch jedes endliche Sein ein möglicher Offenbarungsträger werden kann. Besondere theologische Sonderrechte für einen Staat Israel wie eine Erwählung Israels als unzugängliches Geheimnis vermag Tillich nicht zu erkennen. Vassel stimmt dabei ausdrücklich dem Anliegen Tillichs einer Vermittlung der Theologie mit dem herkömmlichen Wirklichkeitsverständnis zu, besteht aber darauf, dass dadurch nicht unabdingbar die Entkleidung des Evangeliums von der jüdischen Identität erforderlich ist.

Es waren nicht die sporadischen Kontakte des emeritierten Münchner Systematikers *Wolfhart Pannenberg* zu jüdischen Theologen wie Eugene B. Borowitz, Pinchas Lapide und Albert H. Friedländer, die seine Theologie für eine jüdisch-christliche Erneuerung interessant machen, sondern der geschichtstheologische Ansatz, der programmatisch das Wesen Gottes durch seine Offenbarung in der Geschichte und die Christologie durch eine Christologie von unten erschließen will. Darin liegen alle Chancen, den Gott Jesu Christi als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Jesus als jüdischen Mann im Kontext von jüdischen Messiaserwartungen, Erlösung und Auferstehung auf dem Hintergrund jüdischer Hoffnungen auf Gottes Errettung und die Christologie von der alttestamentlichen Genese der Hoheitstitel zu begreifen. Dass Pannenberg diese Chancen allesamt nicht nutzt, kreidet ihm Vassel schwer an. Nicht nur der Ansatz Pannenburgs hätte dafür gute Voraussetzungen geliefert, sondern auch seine weitreichenden ökumenischen Kompetenzen. Seine Grundsätze zur Verständigung mit den Katholiken würden auch für eine israeltheologische Erneuerung greifen. Obwohl Pannenberg die Rehabilitation der Erwählungstheologie in der Dogmatik zuzurechnen ist, geht auch daraus keine israeltheologische Bestimmung der Kirche als eine Hinzuerwählte hervor, sondern vielmehr wird umgekehrt Israel von der Kirche her - selbst unter der Hypothek der Judenmission - definiert. Gottes Identität und seine Treue zu seiner Heilsverheißung drücken sich proleptisch im Heilshandeln am Christus in der Geschichte aus, das eschatologisch seine Verifikation erfahren wird. Die Treue zum Weg mit Israel ist nicht im Horizont, wie auch trotz gegenteiliger Absicht die tatsächlichen Ereignisse der Geschichte, also die „zufälligen Geschichtswahrheiten“ Lessings und selbst „Auschwitz“ einer merkwürdigen Bedeutungslosigkeit für das theologische System Pannenburgs anheim fallen.

Etwas überraschend wird zuletzt der einzige noch in der aktiven Universitätslehre stehende Heidelberger Systematiker *Wilfried Härle* besprochen, dessen Lehrbuch *Vasel* wegen der breiten Rezeption unter den Theologiestudierenden ausgewählt hat. Auch bei Härle ist die Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses eine von außen herangetragene Frage und steht nicht in der Intention seiner Dogmatik. In einer Nähe zu Bultmann, Tillich und Schleiermacher ist seine erkenntnistheoretisch, rationalistisch-analytisch geschulte Theologie gegen Karl Barth gerichtet und versucht unter Verkenning der antijüdischen Implikationen durchaus im Gefolge von Althaus, Elert und Hirsch einen Anknüpfungspunkt in der konfessionellen Enge des Luthertums. Bei allem Bemühen um einen genauen theologischen Begriff und allen religionsphilosophisch wertvollen Differenzierungen steht in unbeirrter Weise die universale Bedingungslosigkeit des Heils in der Rechtfertigung gegen einen - unter der richtenden und verurteilenden Gesetzesbedingung gebeugten - jüdischen Partikularismus. Unbeschadet der Betonung der bleibenden Erwählung Israels und der Identität des Gottes Jesus Christus mit dem Gott Jesu Christi wirken diese israeltheologischen Ansätze in der Durchführung der Dogmatik nicht systembildend. Ein jüdisches Profil Jesu wie theologischer Zentralgehalte wird vermisst, andere lutherische Standards kommen nach wie vor antijüdisch daher. Anschlussmöglichkeiten für sein Anliegen findet *Vasel* aber in zahlreichen religionsphilosophischen Grundentscheidungen.

Was leistet *Vasel*? Nebst des enormen Darstellungsunternehmens ist *Vasel* der treibenden Idee seines Werkes wegen hochzuschätzen, dass christliche Identität nach beiden Seiten den Ausweis zu führen hat: Gegenüber Israel wie gegenüber einem gegenwärtigen Wirklichkeitsverständnis. Obwohl die *via facti* gegen dieses Unternehmen zu stehen scheint, entert *Vasel* in Detailarbeit die Anschlussmöglichkeiten in den Konzepten auf beiden Seiten. Die 45 abschließenden Thesen zur Entwicklung einer „doppelt apologetischen Theologie“ seien den jetzigen Dogmatikern ins Stammbuch, sprich in die Prolegomena, geschrieben. Denn hinter *Vasels* These wird wohl niemand zurückzukehren wünschen.

Ulrich Winkler



bereits in dritter Auflage !

Theissen, Gerd / Merz, Annette
Der historische Jesus
Ein Lehrbuch
Vandenhoeck & Ruprecht
557 Seiten, 3. erg. Auflage 2001
Kartoniert 32,00 Eur-D
ISBN :
3-525-52198-7

Gerd Theißen
Professor für Neues Testament an der Universität
Heidelberg.

Annette Merz
wissenschaftliche Mitarbeiterin am Wissenschaftlich-
Theologischen Seminar der Universität Heidelberg.

Das Lehrbuch will auf möglichst sachliche und verständliche Weise über die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zum historischen Jesus informieren. Dargestellt werden kanonische wie nicht-kanonische, christliche wie nicht-christliche Quellen. Die historische Skepsis, die meint, über Jesus (fast) nichts sagen zu können, wird ausführlich diskutiert.

Jesus wird dezidiert aus seinem geschichtlichen Rahmen heraus gedeutet: Er ist von den Verhältnissen in Galiläa geprägt, von Überzeugungen der jüdischen Religion durchdrungen und von den Konflikten seiner sozialen Welt bestimmt. Über seine Person kann (trotz aller Skepsis) aufgrund seiner Beziehungen zur Familie, zu Johannes dem Täufer, zu Jüngern, Frauen und Gegnern ein profiliertes Bild entworfen werden. Dasselbe gilt für sein Wirken: Er war ein Prophet der hereinbrechenden Gottesherrschaft, ein Wundertäter, ein begabter Gleichnisdichter und ein ethischer Lehrer, dessen ganzes Wirken von einem tief im Judentum verwurzelten Verständnis Gottes bestimmt ist. Besonders gründlich wird sein Ende in Jerusalem behandelt: sein Konflikt mit dem Tempel und sein letztes Mahl, die politischen und religiösen Faktoren, die zu seiner Hinrichtung führten und die Entstehung des Osterglaubens. Abschließend wird der Weg von seinem Selbstverständnis, in Gottes Handeln eine entscheidende Rolle zu spielen, zur Verehrung seiner Person als Messias und Gottessohn verständlich gemacht.

Zu allen Themen werden kurze Überblicke der Forschungsgeschichte geboten. Der Text ist didaktisch gut aufgearbeitet, u.a. durch viele Übersichten und Tabellen sowie vor- und nachbereitende Aufgaben. Alle Teile enden mit Anstößen zur hermeneutischen Reflexion über die Gegenwartsbedeutung und -problematik der diskutierten historischen Sachverhalte. © VLB

SaThZ 1 (1997) Heft 1

Raymund SCHWAGER, Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte; Medard KEHL, Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen; Heinrich SCHMIDINGER, Erlösung als Thema der modernen Philosophie?; Walter WEISS: Erlösung als Thema der modernen Literatur?; Wilhelm ACHLEITNER /Ulrich WINKLER, Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl

SaThZ 2 (1998), Heft 1

Heinrich SCHMIDINGER, Warum gehört die Theologie als Wissenschaft an die Universität?; Gottfried BACHL, Was tut die Theologie?; Walter RABERGER, Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft; Hans-Joachim SANDER: »God Bless America«. Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA; Anton A. BUCHER, Kirchlichkeit - Christlichkeit - Religiosität. Empirische Skizzen zum Kontext der Theologie; Peter PAWLOWSKY, Wozu von Gott reden? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute

SaThZ 2 (1998), Heft 2

Gottfried BACHL, Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg; Michael BREITENBACH, Die Anwendungen der Gentechnik als ethisches Problem; Günter VIRT, Von der Genesis zur Gentechnik; Walter LESCH, Zur ethischen Problematik von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik; Karl GOLSER, Die Aussagen des Lehramts der Katholischen Kirche zur vorgeburtlichen Diagnostik, speziell zur Präimplantationsdiagnostik; Werner WOLBERT, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentretenenden Handlung“

SaThZ 3 (1999), Heft 1

David J. KRIEGER, Religion als Kommunikation; Giancarlo COLLET, Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität; Bischof Erwin KRÄUTLER, Den Weg der Inkulturation weitergehen. Ein Interview über Mission heute; Perry SCHMIDT-LEUKELE, Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht; Paul WEBB, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20); Werner WOLBERT, Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien

SaThZ 3 (1999), Heft 2

John B. COBB Jr., A. N. Whitehead. The Interface of Science and Philosophy; Hans-Joachim SANDER, Volk Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil; Reto Luzius FETZ, Whitehead, Cassirer, Piaget. Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma; Franz RIFFERT, Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie; Isabelle STENGERS, Whitehead and the Laws of Nature; Avraham SCHWEIGER, The Process Approach in Perception. Support from Studies of Brain Damage Patients

SaThZ 4 (2000), Heft 1

Bernhard SUTOR, Recht auf humanitäre Intervention? Politisch-ethische und völkerrechtliche Überlegungen zum Kosovo-Krieg; Severin RENOLDNER, Humanitäre Intervention oder militärische Unterwerfung? Eine christlich-ethische Interpretation des neuen Interventionismus; Dieter WITSCHEN, Zivilcourage als Menschen-Tugend; Joachim HAGEL, Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben; Lars REUTER, Sterbehilfe und Subjektivität. Moraltheologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis

SaThZ 4 (2000), Heft 2

Die Theologie der Religionen in der Diskussion: Gregor PAUL, Die Vielfalt der Religionen aus atheistischer Sicht. Kritische Thesen, mit Antworten von H. Hempelmann - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel und Replik von Gregor Paul; Heinzpeter HEMPELMANN, Christus allein. Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge einer exklusivistischen Religionstheorie, mit Antworten von G. Paul - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel, Replik von Heinzpeter Hempelmann; Michael BONGARDT, Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - P. Schmidt-Leukel, Replik von Michael Bongardt; Perry SCHMIDT-LEUKELE, Zehn Thesen zu einer christl. und pluralistischen Theologie der Religionen, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - M. Bongardt, Replik von Perry Schmidt-Leukel; Hans-Joachim SANDER, Relativität - Prozess - Gott. Prozesstheologie im Zeichen der Relativismusherausforderung

SaThZ 5 (2001), Heft 1

Ulrich WINKLER, Umschlagplatz und Denkerwerkstatt. Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen; Andreas Michael WEISS, Menschen nach Maß? Entschlüsseltes Genom und manipuliertes Leben; REZENSIONEN aus allen Fachbereichen der Theologie

SaThZ 5 (2001), Heft 2

Clemens SEDMAK, Eine Handvoll Schwierigkeiten. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Religionswissenschaft; Alois HALBMAJR, Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion; Franz NOICHL, Medizin und die begrenzten Ressourcen. Ethische Überlegungen zum Problem der Rationierung im Gesundheitswesen; Dieter WITSCHEN, Kirche als eine „Schule“ der Menschenrechtserziehung. Eine Skizze; Michael ZICHY, Neostukturalismus und Theologie. Zwischenbericht einer Bestandsaufnahme

Editorial

Die Universität Salzburg feiert im Studienjahr 2002/03 ihr vierzigjähriges Bestehen. Auch die Theologische Fakultät der Universität Salzburg beteiligt sich an diesen Jubiläumsfeierlichkeiten. Im Oktober 2002 ehrt die Theologische Fakultät zwei Mitglieder der akademischen Welt, Bettina Bäumer und Otto Kaiser, durch die Verleihung der Ehrendoktorwürde. Im Zuge dieser Festtage wird auch das neu gegründete Institut „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ vorgestellt. Durch die Schaffung dieses Instituts hat sich die Theologische Fakultät Salzburg einen Fakultätsschwerpunkt gegeben.

Ein Fakultätsschwerpunkt soll ein gemeinsames Projekt der ganzen Fakultät sein. Um sinnvollerweise von einem Fakultätsschwerpunkt reden zu können, müssen die Bezüge der einzelnen Fächer, die an der Fakultät vertreten sind, zu dem Schwerpunkt klargemacht werden. Das war die Idee, die hinter dieser Sondernummer der *Salzburger Theologischen Zeitschrift* steckt: Wir stellen den Fakultätsschwerpunkt der Theologischen Fakultät Salzburg vor und laden sämtliche Fächer ein, zu diesem Schwerpunkt Stellung zu beziehen, Brücken zu schlagen zwischen der eigenen Fachdisziplin und dem gemeinsamen Projekt „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“.

Aus diesem doppelten Anliegen – Vorstellung des Schwerpunkts und Aufzeigen von Verbindungen zwischen Einzelfächern und Fakultätsschwerpunkt – ergibt sich das Inhaltsverzeichnis: Im ersten Teil wird der Schwerpunkt, historisch, inhaltlich und der Motivation nach, vorgestellt, im zweiten Teil kommen Vertreterinnen und Vertreter der einzelnen Fachdisziplinen zu Wort. Dabei zeigt sich auch, dass der Beitrag der einzelnen Disziplinen gerade auch darin bestehen kann, den Fakultätsschwerpunkt kritisch zu hinterfragen. Das ist eine wichtige Aufgabe, die wir gerade in jenem Jahr, in dem wir den 100. Geburtstag von Sir Karl Popper feiern, besonders würdigen wollen.

Die Herausgeber der *Salzburger Theologischen Zeitschrift*, Alois Halbmayr, Andreas Weiß und Ulrich Winkler, haben freundlicherweise für dieses Projekt Gastfreundschaft gewährt. Ihnen sei dafür und auch für die viele Arbeit, die mit der Erstellung dieser Nummer verbunden war, herzlich gedankt. Ich konnte also aufgrund der offenen Tür zum Forum dieser Zeitschrift die Angehörigen der Theologischen Fakultät Salzburg einladen, den Fakultätsschwerpunkt aus ihrer Sicht zu beleuchten. Was nun vorliegt, sind die Antworten auf diese Einladung. Ich bin an Vertreterinnen und Vertreter sämtlicher Disziplinen, die an unserer Fakultät beheimatet sind, herangetreten. Die Antwort war erfreulich positiv. Meine editorische Verantwortung erstreckte sich dabei lediglich auf die Idee und die leisen Erinnerungen an Abgabefristen. Die Verantwortung für die inhaltliche Ausgestaltung der Beiträge liegt bei den Autorinnen und Autoren.

Beiträge für den *ersten Teil* geschrieben haben Dekan Friedrich SCHLEINZER, der einen geschichtlichen Abriss des Fakultätsschwerpunktes geliefert hat, Chibueze UDEANI und Ulrich WINKLER vom Institut „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“, die den Schwerpunkt inhaltlich beleuchtet haben, Andreas BAMMER, der als „Stimme der Studierenden“ fungierte, und ich aus philosophischer Sicht. *Aus der Sicht der einzelnen Fächer* haben Anton BUCHER (Religionspädagogik), Marlis GIELEN und Friedrich REITERER (Bibelwissenschaften), Peter HOFRICHTER (Kirchengeschichte), Theodor KÖHLER (Philosophie), Johann Werner MÖDLHAMMER (Fundamentaltheologie), Gertraud PUTZ (Gesellschaftslehre), Hans-Joachim SANDER (Dogmatik), Frank WALZ (Liturgiewissenschaft) und Werner WOLBERT (Moraltheologie) Beiträge beigesteuert. Allen Autorinnen und Autoren sei für ihre Mühen gedankt.

Clemens Sedmak, Gastherausgeber

Kairos und Hartnäckigkeit

Die Entstehung des Instituts "Theologie Interkulturell und Studium der Religionen"

Friedrich Schleinzer, Salzburg

Den ersten Anstoß zur näheren Beschäftigung mit Theologie Interkulturell lieferten ReligionslehrerInnen mit ihrer Unzufriedenheit über die an der Fakultät angebotenen Lehrinhalte. Sie vermissten die grundlegenden Kenntnisse von anderen Weltreligionen und Kulturen. In der Alltagspraxis des Religionsunterrichts wurde ihnen dieses Defizit des Theologiestudiums schmerzlich bewusst. Durch Tourismus und Medien stellen sich den Schülern Fragen, auf die sie von ReligionslehrerInnen kompetente Antworten wünschen. Nachgefragt wurden Inhalte, die über die an der Fakultät angebotene Religionswissenschaft hinausgehen. In der ersten Begeisterung der Projektgruppe wurde - jenseits aller Studienplanreform - sogar der Plan von zwölf Wochenstunden als Verpflichtung gehegt.

Die Unzufriedenheit von AbsolventInnen traf sich 1990 mit dem Wunsch von Studierenden, außereuropäische Theologien in ihrem Studium kennen zu lernen. Ein Anstoß von außen war das Bedenkjahr 1492, das zur Auseinandersetzung mit der Rolle des Christentums im Umgang mit anderen Kulturen geradezu herausforderte. Als emotionaler Katalysator dieser Bestrebungen erwies sich die Exkursion 1988 von Lehrenden und Studierenden österreichischer und deutscher theologischer Fakultäten nach Peru. Die Begegnung mit Befreiungstheologen vom Institut Bartholome de las Casas in Lima einerseits und das unmittelbare Erleben des glaubenden Volkes im Hochland von Peru andererseits förderten den Wunsch, den Austausch verschiedener Theologien zu institutionalisieren.

Erster konkreter Schritt, die Unzufriedenheit und den Wunsch von Studierenden und Lehrenden in die Tat umzusetzen, war die Einladung eines Gastprofessors. Für die Theologische Fakultät in Salzburg war dies seit Bestehen eine völlige Neuheit. Aus Aktualitätsgründen, mit dem Bedenkjahr 1492/1992 vor der Tür, fiel die Wahl auf einen Befreiungstheologen aus Lateinamerika. Im Wintersemester 1991/92 referierte der aus Argentinien stammende Jesuit Juan Carlos Scannone über „Die lateinamerikanische Theologie als Interkulturelle Theologie“. Die Lehrveranstaltung fand bei den Studenten großen Anklang, der Wunsch nach Anrechenbarkeit für das Studium blieb noch unerfüllt, es sei denn, dass manche Professoren die Stunden für ihr eigenes Fach anerkannten.

Damit die erste Gastprofessur nicht gleich die letzte werden sollte, strebte die Projektgruppe ein Mindestmaß an Institutionalisierung für die Initiative

„Theologie Interkulturell“ an. Am 14. Jänner 1992 war es soweit: Das Fakultätskollegium beschloss die Einsetzung einer Kommission. Die Konstituierende Sitzung wurde am 26. März 1992 abgehalten, bei der Zusammensetzung wurde darauf Bedacht genommen, dass der gesamte Fächerkanon der Theologie vertreten war.

Einhellig war die Meinung, dass die Initiative „Theologie Interkulturell“ beim Institut für Pastoraltheologie organisatorisch und personell (Tutor) angebunden werden sollte, nicht zuletzt wegen der Personalunion von Kommissionsvorsitz und Institutsvorstand. Auch inhaltlich lag die enge Verbindung zur praktischen Theologie nahe, die ihre Aufgabe im Deuten der „Zeichen der Zeit“ sieht. Dazu gehört in einer Weltkirche, nicht nur über den eigenen Kirchturm sondern auch über die Peterskuppel hinauszuschauen.

Die multikulturelle Gesellschaft, Migrationsbewegungen und Tourismus sind Herausforderungen, denen sich heutige SeelsorgerInnen zu stellen haben. Ein Ziel von Seelsorge heute ist zweifellos das Abbauen von vielerlei Ängsten, die Menschen bedrücken. Unbekanntes, Fremdes und Neues macht Menschen Angst, bedroht ihre mühsam erworbenen Sicherheiten. Das Kennenlernen fremder Kulturen und der Dialog mit anderen Religionen kann diese Ängste abbauen und zur Bewältigung sozialer Spannungen beitragen. Die Angst mancher Vertreter der kirchlichen Hierarchie, dem Theologiestudium gingen durch die interkulturelle Beschäftigung katholische Inhalte verloren, erwies sich ab der ersten Stunde als unbegründet. Wer den Dialog mit anderen pflegen will, muss sich mit der eigenen christlichen Position genauer auseinandersetzen, um über die eigene religiöse Identität Auskunft geben zu können.

Stand am Beginn der Initiative die Auseinandersetzung mit außereuropäischen (katholischen) Theologien, so kristallisierte sich nach den ersten Erfahrungen zunehmend der Wunsch nach einer Ergänzung durch die Begegnung mit anderen Weltreligionen und neuen religiösen Bewegungen heraus. Die Liste der Gastprofessoren gibt darüber Auskunft: Prof. Francis d'Sa stellte indische Theologie vor (SS 1993), Prof. Ridwan As-Sayyid, Libanon, das Christentum im Koran und in der islamischen religiösen Literatur (SS 1994), Prof. Nabil el-Khoury, ebenfalls aus dem Libanon, die Theologie im Kontext anderer Kulturen und Religionen im Nahen und Mittleren Osten (SS 1995). Prof. Haruko K. Okano, Japan, sieht den „Buddhismus als Herausforderung für westliche Theologen“ (SS 1996). Prof. Anacletus Odoemene aus Nigeria berichtete über „Ehe-Familie-Sippe im afrikanischen Kontext“ (SS 1997). In die unbekannte Nähe führte Prof. Miklos Tomka, der theologische Berater der Ungarischen Bischofskonferenz mit seiner Vorlesung „Religion und Kirche im Vergleich von Ost- und Westeuropa“ (SS 1998). Prof. Hartmut Bobzin aus Erlangen gab einen Einblick in seine jüngsten Islamforschungen (SS 1999), die aus Salzburg stammende und in Indien lebende Prof. Bettina Bäumer referierte über Hinduismus und christlich-hinduistischen Dialog (SS 2000), der in Rom lebende Prof. Michael Fuss

über christlich-buddhistischen Dialog (SS 2001) und Prof. Roman Malek „Zwischen Himmel und Erde“ – „Die religiöse Tradition Chinas“ (SS 2002).

Bei der Auswahl der Gastprofessoren wurde darauf Wert gelegt, dass die WissenschaftlerInnen im jeweiligen Kontext leben und über die „reine“ Wissenschaft hinaus ihre Erfahrungen aus einer anderen Lebenswelt mitteilen. Als kleines Zeichen dieser umfassenden Auseinandersetzung mit anderen Religionen und Kulturen wurde die Einführungsvorlesung als Fest gestaltet, bei dem möglichst viele Sinne (Musik, Essen, Dias etc.) angesprochen werden sollten.

Mit der Initiative „Theologie Interkulturell“ übernahm die Theologische Fakultät eine Pionierrolle an der Universität. Als unter Rektor Prof. Edgar Morscher 1993 die Diskussion über Schwerpunktbildung an den Universitäten einsetzte, konnten die Salzburger Theologen bereits mit Erfahrungen aufwarten und so kam es, dass auch die Universität Salzburg sich für ein interdisziplinäres Forschungsprojekt „interkulturelle Entwicklung und Konfliktlösung“ entschied. Als auch im Vorfeld des neuen Universitätsgesetzes 2002 die Schwerpunktbildung und das Erstellen eines eigenen Profils zum gesetzlichen Auftrag für die Universitäten wurden, konnten die Theologen wieder auf einschlägige Erfahrungen verweisen. Die Theologische Fakultät war mit ihrem Schwerpunkt „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ die erste, die - im Ministerdeutsch - ihre Hausaufgaben erledigt hatte. Den besonderen Applaus des Senates ernteten die Theologen deshalb, weil es ihnen gelungen war, ohne zusätzliche Ressourcen einen Schwerpunkt mit einem neuen Institut zu begründen und eine Institutsreform (mit Zusammenlegungen!) durchzuziehen.

Noch fehlte aber dem neuen Institut die Zustimmung des Magnus Cancellarius in der Person von Erzbischof Dr. Georg Eder. Für ihn war es eine logische Voraussetzung für das Institut, dass die vatikanische Bildungskongregation die neuen Studienpläne (mit dem Schwerpunkt Theologie Interkulturell und Studium der Religionen) genehmigt. Als dies im Jänner 2002 geschah, gab Erzbischof Dr. Georg Eder seine Zustimmung - wie im vatikanischen Bescheid vorgegeben - auf fünf Jahre und ad experimentum. Damit ist der Großteil der von der Projektgruppe in den Anfängen gehegten Wünsche erfüllt. Es gibt das Institut für „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“, das mit Budget, Bibliothek und Personal ausgestattet ist. Für die auf jeweils fünf Jahre befristete Professur laufen die Berufungsverhandlungen, der Assistentenposten ist mit Univ.-Ass. Dr. Chibueze C. Udeani besetzt. Ein weiteres Ziel, eine eigene Publikation, wird ab WS 2002 umgesetzt: Die „Salzburger Theologischen Studien – interkulturell“ soll in Hinkunft regelmäßig erscheinen. Bereits eingerichtet ist ein Universitätslehrgang (gemeinsam mit dem Bildungshaus St. Virgil) „Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess“ (dreijähriger post graduate Lehrgang mit Abschluss als „Master of advanced studies MAS“). Geplant ist zudem ein eigenes Studienmodul mit dem Bakkalaureat als Abschluss. Zehn Jahre Hartnäckigkeit, geduldiges Diskutieren theologischer Begründungen in zahllosen Sitzungen,

zähes Abwehren von destruktiven Interventionen in Rom und beim Erzbischof und Vertrauen auf das Gelingen eines Gemeinschaftswerks von Studierenden und Lehrenden dieser Fakultät haben sich gelohnt. Diese zehnjährige Erfolgsgeschichte ist Anlass zu danken und zu feiern. Gelegenheit dazu gibt es am 17. Oktober 2002, wenn eine der „Hebammen“ dieses Instituts, die Salzburger Theologin und Hinduismusexpertin Bettina Bäumer, mit dem Ehrendoktorat der Theologischen Fakultät ausgezeichnet wird.

Theologie Interkulturell

Lediglich eine Akzentverschiebung vom Adjektiv zum Adverb?

Chibueze C. Udeani, Salzburg

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts leben wir in einem „global village“ und die Welt ist angesichts beschleunigender Kommunikationstechnologien klein geworden. Die Rede von Gott ist nach wie vor aktuell, muss aber neu und vielfältiger gesehen und verstanden werden. Bekanntlich „verändern die kulturellen, sozialen und ökonomischen Kräfte ... sowohl die weltweite, wie auch die jeweilige örtliche Situation. ... Die Globalisierung verändert das Denken über Kultur in grundlegender Weise und verkompliziert den interkulturellen Prozeß.“¹ Nicht zuletzt für die Theologie ziehen derartige Veränderungen Konsequenzen nach sich. Eine verstärkt interdependent gewordene Welt verlangt nach einer Art und Weise des Theologietreibens, die die externen Faktoren regionaler und globaler Entwicklungen mehr denn je berücksichtigt.

Bislang herrschte in der Theologie eine stark eurozentristische Tendenz vor, die sich darin zeigte, die eigene Art des Theologisierens zur Norm zu erklären. Außereuropäische Theologien wurden und werden folglich meist mit Skepsis betrachtet. Dabei kam westlicher Theologie jene Rolle zu, die

„sich auf die Frage nach der Theologiefähigkeit nicht-westlicher Kulturen konzentrierte, und darauf, ob diese Theologien die nötige Reife erlangt haben, um als Herausforderungen für die allgemeine, das heißt westliche Reflexion geeignet zu sein.“²

Hier setzt eine zeitgemäße Theologie Interkulturell an. Sie widmet sich dem Dialog der Kulturen und Religionen - daher den Menschen. Sie ist ein interkulturelles Unterfangen insofern, als sie dabei stets den eigenen Kulturkontext überschreitet um anderen Theologien, die sich auch in ihren eigenen Kulturkontexten bewegen, zu begegnen. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, hat sie sich der Auseinandersetzung der und mit den Kulturen auszusetzen und sich in diesem Prozess zu bewähren.

Erklärtes Ziel der Theologie Interkulturell ist es folglich, eine Anerkennung der Vielfalt der Theologien (europäische und nicht-europäische) zu erreichen, sich als Raum, Rahmen und Basis für deren Begegnung zu verstehen und den Aus-

1 Schreiter, Robert J., *Die Neue Katholizität*. Globalisierung und Theologie (Theologie Interkulturell 9), Frankfurt 1997, 171.

2 Ebd. 174.

tausch und eine mögliche gemeinsame Weiterentwicklung zu fördern. Hierbei muss es für alle Theologien möglich sein, Zeugnis vom konkreten Leben und Glauben ihrer Lokalkirchen in ihrem historischen und gesellschaftlichen Kontext zu geben.

Interkulturell als Adverb betont somit im Unterschied zum Adjektiv, dass es sich hierbei bevorzugt um eine bestimmte Art und Weise des Theologisierens und weniger um ein angezieltes Resultat handelt. Konkret kann dies so verstanden werden, dass jede Theologie sich mit jenen Aspekten konfrontieren lässt, die ihr in fremden Theologien oder theologischen Traditionen zu denken geben. Umgekehrt hat sie ihrerseits zu bedenken, mit welchen eigenen Anteilen sie anderen Theologien und theologischen Traditionen zu denken gibt. Auf diesem Hintergrund wird die Bedeutung einer entsprechenden Hermeneutik offenkundig.

Entsprechend diesem Ansatz der Theologie Interkulturell kann sich die Theologie nicht nur darauf beschränken, Glaubenserfahrungen der eigenen lokalen Kirchen zu reflektieren. Vielmehr hat Theologie Interkulturell die Verständigungsbarrieren zwischen unterschiedlichen Kulturen, Theologien und theologischen Traditionen zu diagnostizieren, und wo möglich, Brückenfunktion zu übernehmen. Sie muss weiters gezielt dafür sorgen, dass dies nicht auf Kosten kultureller, theologischer und religiöser Identität geschieht, um die Entwicklung kontextueller, lokal bedingter und relevanter Theologien und deren gegenseitige Bereicherung – ohne neuerliche Bevormundung – mitzutragen.³

Die Salzburger Theologische Fakultät will sich mit der Schwerpunktsetzung Theologie Interkulturell und Studium der Religionen dem oben genannten Ziel mittels Lehre und Forschung in besonderer Weise widmen. Dies umfasst zum einen die zuvor beschriebene Form des Theologietreibens, in der für jegliches theologische Unterfangen auch der historische, kulturelle, geographische, politische und gesamtgesellschaftliche Kontext in Betracht gezogen werden muss. Weiters wird versucht, einen breiten – sowohl geographischen als auch kulturellen – Horizont zu öffnen und die Problematik von Interkulturalität und Theologie auf unterschiedlichen Ebenen zu behandeln.⁴ Dieses Anliegen wird nicht nur als ein theologisch kontextuelles sondern auch als interreligiöses verstanden.

Um diesem Unterfangen gerecht werden zu können, bedarf es entsprechender Voraussetzungen. So

„erweist sich immer mehr eine interkulturelle Offenheit und Kompetenz des Theologen [und der Theologin] als dringendes Erfordernis. Eine solche interkulturelle Kompetenz ließe sich etwa als die Fähigkeit, das eine Evangelium in unterschiedlichen soziokulturellen und daher auch religiösen Kontexten identifizieren zu können, beschreiben. In

3 Vgl. Kessler, Hans/Siller, Hermann P., Vorwort zur Reihe „Theologie interkulturell“, in: Bujo, Bénézet, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (Theologie interkulturell 1), Düsseldorf 1986, 9-16, hier 12f.

4 R. J. Schreiter, Die Neue Katholizität 176.

unserer heutigen Welt ist die Ausbildung einer solchen Kompetenz für jeden Theologen und jede Theologin unerlässlich. Sie muss expliziter Bestandteil jeder theologischen Studienrichtung sein, die sich den zuvor erwähnten Herausforderungen stellen will. Dies soll allerdings nicht wieder in Gestalt einer eigenen, gesonderten Disziplin geschehen, sondern so, dass sie alle theologischen Fächer axiomatisch durchzieht.“⁵

Das an der Salzburger Universität neu gegründete Institut für Theologie Interkulturell versteht sich daher als interdisziplinär und baut grundlegend auf der Zusammenarbeit unterschiedlichster Fachbereiche und Fakultäten auf.

Das *Institut* wurde im Rahmen der Schwerpunktsetzung der theologischen Fakultät neu errichtet und widmet sich der Lehre und Forschung auf dem Gebiet Theologie Interkulturell und Studium der Religionen. Mit dieser neuen Schwerpunktbildung will sich die Theologische Fakultät den weltweiten Veränderungen der letzten Jahre stellen.

Die *Zielgruppen* des Instituts sind Studierende der Theologie im neuen Studienplan (ab Wintersemester 2002), die Theologie Interkulturell als Pflichtfach haben bzw. solche, die sich darüber hinaus im Fach Theologie Interkulturell und Studium der Religionen spezialisieren wollen. Doktoranden und Doktorandinnen, Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in Forschungsprojekten zur Aufarbeitung des Fachgebietes. Berufstätige Theologen und Theologinnen, Religionspädagogen und -pädagoginnen, die sich in diesem Bereich weiterbilden und sich das nötige Wissen für die Praxis aneignen möchten. Studierende aller Fakultäten und Studienrichtungen, die interkulturelle Kompetenz erwerben wollen sowie alle Berufsgruppen aus Wirtschaft, Politik etc., die im Schnittpunkt verschiedener Kulturen agieren.

Die *organisatorischen Aufgaben* des Instituts umfassen fakultätsübergreifende und internationale Kooperationen, die Führung einer Fachbibliothek, die Durchführung von Studentagen und Entwicklung von Universitätslehrgängen.

Das Institut will folgende Angebote unterbreiten: Lehre und Forschung auf dem Gebiet Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, interreligiöses und interkulturelles Lernen, Inkulturation als Prinzip, lokale Theologien, komparative Theologie, interkulturelle Hermeneutik, Religionstheologie und Missionswissenschaft, systematisches Erforschen von Mustern, Systemen und Strukturen auf Grund der interreligiösen Basis (Ethik, Politik, Wirtschaft), Spiritualität im interreligiösen Kontext, neue religiöse Bewegungen, jüdische Studien, klassisches Arabisch, Kommunikationswissenschaft, Studium der Religionen, grundlegendes Wissen über andere Religionen (Islam, Judentum, Buddhismus, Hinduismus, ...) und Dialog mit ihnen.

Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit

Der Erkenntnisort einer lokalen Theologie im universalen Volk Gottes

Ulrich Winkler, Salzburg

Die Theologie hat längst ihren Status verloren, dass sie selbstgenügsam ihre eigenen Kreise ziehen könnte. Zu bedrängend sind die Anfragen der Gegenwart. Zudem haben die Theologischen Wissenschaften ein Ausmaß erreicht, das es unmöglich macht, ein gesamtes Fachgebiet geschweige denn die ganze theologische Forschung zu überblicken. Die Schwerpunktbildung ist nicht nur ein von außen an die Universitäten durch den Gesetzgeber herangetragene Pflicht, sondern für die Theologischen Fakultäten auch eine innere Notwendigkeit einer verantworteten Ausbildung. Nicht selten waren bisher die Zufälligkeiten der politischen Gewichtungen in den Studienkommissionen dafür ausschlaggebend, welches Fach mit einem hohen Pflichtstundenanteil im Studienplan ausgestattet wurde und sich deshalb Fakultätsschwerpunkt nennen durfte, ohne dass sich dieses durch besondere inhaltliche Qualifikation ausweisen musste oder um ein gesamtfakultäres Konzept verdient gemacht hätte. Bei der Neustrukturierung der Theologischen Fakultät 2001 und der Neugründung des Institutes für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen wurde in Salzburg ein anderer Weg beschritten.¹ So wurde sowohl ein neuer Inhalt in das Curriculum der Theologie als auch ein damit korrelierendes Formalprinzip als Schwerpunkt der gesamten Fakultät und somit aller theologischen Fächer eingeführt. Aus der Vergangenheit sind Lehren zu ziehen. Bloße Affirmation im Inneren und umtriebige Kontaktpflege nach außen werden nicht ausreichen, wenn die Verpflichtung zur Schwerpunktbildung nicht gleichzeitig dazu führt, darüber einen Diskurs zu führen und einen tragfähigen Begriff samt Durchführungskonzept auszuarbeiten. Einen Beitrag wollen sowohl diese Zeitschriftennummer als auch diese Skizze aus der Perspektive des neuen Institutes versuchen. Mit den neuen Mitgliedern Clemens Sedmak und Hans-Joachim Sander sind dafür am Institut für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen gute Voraussetzungen geschaffen worden. Im Folgenden will ich jeweils an einem ihrer neuesten Bücher entlang gehen und abschließend diese in einem eigenen Vorschlag verbinden und weiterführen.

1 Zur Geschichte und theologischen Konzeption vgl. Winkler, Ulrich, „Wer nur das Christentum kennt, kennt das Christentum nicht.“ Theologie Interkulturell und Religionen studieren in Salzburg, in: Huber, Konrad/Prüller-Jagenteufel, Gunter M./Winkler, Ulrich (Hg.), Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie (Theologische Trends 10), Thaur/Wien/München, 2001, 62-102.

(1.) In der fundamentaltheologischen Habilitationsschrift² legt *Clemens Sedmak* eine Erkenntnistheorie lokaler Theologien vor, deren Credo lautet: „Es gibt keinen neutralen, superioren Standpunkt“ (325), weiters: „Die Performanz der Theologie ist stets lokal.“ (26), und: Es gibt „keine universale Version des Christentums“ (131), „eine Sprache ... [erreicht uns nur] in vielen Formen (»paroles«)“ (130). Dies nicht um Theologie lokal zu atomisieren, sondern um sie im unhintergehbaren Integral von Lokalität, Globalität und Universalität zu positionieren. Diese Theologie nimmt ihre stets lokale Erkenntnisbasis ernst und scheut sich nicht vor einem notwendig mit dem Gottesbegriff verbundenen universalen epistemischen Anspruch.

Sedmak verfolgt einen pragmatischen Wissenschaftsbegriff, der von den menschlichen Handlungszusammenhängen ausgeht, die mit lebensweltlichen oder kulturtheoretischen Zugängen erschlossen werden können. Für eine Kulturanalyse dient ihm die Sprache als erkenntnisleitende Metapher, die semiotisch wie pragmatisch analysiert werden kann: Die *semiotische* Kompetenz verlangt das Erkennen der Zeichenwelt als Welt von Bedeutungen (semiotische Kulturtheorie) - einer *pragmatischen* Kulturtheorie vermittelt sich die Bedeutung von Zeichen in Anlehnung an das Sprachspielmodell³ durch den regelgeleiteten Gebrauch in den cultural games. Die lokale Praxis und die kulturell geprägte Erfahrung der Lebenswelt werden durch semantische Lesekompetenz zu loci theologici. Die lokal erkannten Zeichen der Zeit sind mit der translokalen Tradition (Dimension der Globalität) in den Zentralinhalten der christlichen Botschaft (Universalität) so zu konfrontieren, dass sowohl die religiöse Dignität der Kultur (religiöse Kulturanalyse) als auch das (kultur)kritische religiöse Potential zum Tragen kommen.

Theologie ist also sekundär. Sie erzeugt nicht das Wissen über einen symbolischen Kosmos, das als Interpretationsrahmen und Handlungsverpflichtung die zentrale identitätsstiftende Orientierungsleistung von Religion darstellt. Dieses symbolische Wissen über den Zusammenhang des enzyklopädischen Wissens mit der Welt als ganzer liegt der Theologie voraus, das sie in praktischer Absicht expliziert, systematisiert und auf das Handeln ausrichtet. Der Vorrang der Pragmatik für die Theologie geht mit der Einsicht einher, dass die Referenz der Gottespropositionen unerforschlich ist und vielmehr die normative Kraft ihr Bedeutung verleiht. Gottesrede setzt Handlungsverpflichtungen auf einer notwendig lokalen Bühne. Theologie ist praktisch, weil sie den Weg zum letzten Ziel weist.

2 Sedmak, Clemens, Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht, Freiburg/Basel/Wien 2000.

3 Vgl. Sedmak, Clemens, Kalkül und Kultur. Studien zu Genesis und Geltung von Wittgensteins Sprachspielmodell (Studien zur österreichischen Philosophie 26), Amsterdam 1996.

Sedmak erhebt also die Semiotik mit Hilfe der Pragmatik. Die soziale und kontextbezogene Praxis⁴ stiftet die Bedeutung der Zeichen. Dieses Theologieverständnis kann nur in der Teilnehmerperspektive vollzogen werden, der Glaubensvollzug ist keine Beobachtung.

Es liegt somit in der Natur der Sache, dass Theologie im Ausgang von konkreten lokalen Situationen mit einer verantworteten Pluralität von Modellen arbeiten und diese erzeugen muss. Sie muss sich immer für einen Ausschnitt der Wirklichkeit im Sinn der Komplexitätsreduktion entscheiden. Theologie kommt dabei nicht umhin, Optionen zu treffen. Ihre Kunst besteht darin, die lokalen Fragen mit den universalen Normen und Quellen zu vermitteln, die freilich selbst immer nur in lokaler Aneignung gegeben sind. Die Identifikation des Kontextes und Offenlegung der Kontextbedingungen gehören ebenso dazu wie die Verwurzelung in diesen Kontexten.

Sedmaks Theorie finde ich überzeugend. Allerdings kämpft sie mit einem Problem, das sich bereits im Buchtitel ankündigt: Sie vermittelt lokale Theologien mit einer globalen Kirche, das leistet sie. Doch stellt sich Sedmak vor einen weitreichenderen und unabdingbaren universalen Geltungsanspruch. Die Universalität fehlt im Titel und marodiert auch im Konzept. Zwar betont Sedmak sowohl, dass auch das Lehramt keine Ausnahme zu einer lokalen Theologie darstellt (26), die universalen Normen von Schrift, Tradition und Lehramt, ebenso Offenbarung und Dogma kontextrelevant sind, als auch dass die Universalität eine Formalstruktur theologischer Erkenntnis im Ausgang von je konkreter Lebenswelt und kultureller Praxis im Zusammenwirken von Lokalität und Globalität unter dem epistemischen Anspruch der Gottesrede darstellt, bringt m.E. aber die daraus resultierenden Konsequenzen auf keinen befriedigenden Begriff von Universalität, weil - so meine These - der Religionsbegriff keine Rolle spielt. Einerseits fehlen die anderen Religionen - zumindest bei der Definition der zu berücksichtigenden kulturprägenden Faktoren müssten sie zur Sprache kommen, und eine theologische Erkenntnislehre kann nicht ohne Judentum auskommen - , andererseits wird die Religion des Christentums kein Thema, was zur Folge hat, dass die Handlungsorientierung der Theologie für die Praxis zwischen religiöser (228) und sozialer (237) changiert, einmal den pastoralen Dienst in der Ortskirche (318) und andermal die Weltspiritualität (342) meint. Lässt das Konzept den Interpretationsweg der Universalität auf eine letztendlich doch extralokale Institution von Religion offen, so wird das Thema des Dezisionismus, der Macht und Gewalt⁵ zu einem Problem werden.

4 Vgl. Sedmak, Clemens, Sozialtheologie. Theologie, Sozialwissenschaft und der „Cultural Turn“ (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 4), Frankfurt 2001.

5 Vgl. so gehört die Gewalt auch nicht zu den essentiellen Fragen der Religionen, vgl. C. Sedmak, Lokale Theologien 39.

(2.) Hier fahre ich mit dem neuesten Buch⁶ von *Hans-Joachim Sander* fort, der mit Sedmak das Anliegen einer Universalität durch Lokalität teilt und für das Problem des Universalismus einen ekkesiologischen Begriff entwickelt hat. Sander begreift die Kirche in der Zweiheit von Religionsgemeinschaft und Pastoralgemeinschaft.⁷ Als Religionsgemeinschaft war die Kirche erfolgreich, auch in den größten Anfeindungen ging sie nicht unter. Ausgerechnet aber in unserer religionsfreundlichen Gegenwart ist sie bedroht. Geht eine Analyse der Macht nicht vom Kampf um ihre Träger aus, sondern widmet sie sich ihrem Funktionieren, so wird deutlich, dass Macht immer an Ohnmacht gekoppelt ist. Die Lage der Religionsgemeinschaft Kirche ist prekär, weil sie gerade jetzt durch den Verlust ihrer Bedeutung in die Ohnmacht geführt wird. Die religionsgemeinschaftliche Machtstrategie der Bestimmung des Außen vom Innen her wird nicht erfolgreich sein. Eine Bekehrung der Menschheit zur Religionsgemeinschaft Kirche ist nicht absehbar. Auf diesem Weg ist keine Universalität des Evangeliums zu erreichen, solange die Menschen unter dem Kriterium ihrer Mitgliedschaft betrachtet werden. So hat das Zweite Vatikanum von dem in den Vorbereitungen eingeschlagenen Weg der Beschäftigung mit den Fehlern der Welt Abstand genommen und sich der Kirche selbst so zugewandt, dass sie über Gott und die Menschen zum Thema wird. Kirche als Sakrament übt eine Dienstfunktion der Gemeinschaft aller Menschen mit Gott und untereinander aus (*Lumen Gentium*). In der Solidarität mit allen Menschen in ihrer Hoffnung und Freude, Trauer und Angst (*Gaudium et Spes*) hat sich die Kirche in eine Ohnmachtsituation begeben, die auf die Präsentation von Gottes erlösender Macht aus der Ohnmacht heraus setzt. Kirche überschreitet sich damit von der Religionsgemeinschaft zur Pastoralgemeinschaft, ohne die eine durch die andere abzulösen.

Die Religionsgemeinschaft ist dort vom eigenen Scheitern bedroht, wo die Gottespräsenz zum Ausbau religiöser Macht genutzt wird. „Es gibt die Versuchung, aus der eigenen Himmelsgewalt eine irdische Gewalt zu destillieren“ (68). „Die Satan-Existenz bedroht die ganze Kirche ... Die Kirche versagt stets dann, wenn sie die Ohnmacht Jesu in die Macht der Gewalt verwandeln will.“ (71) Die Hölle ist in der Kirche dort präsent, wo sie die Gottesmacht von der Ohnmacht entkoppelt. Kein anderer hat so ernst gemacht mit der Einsicht, dass von Religion nicht gesprochen werden kann ohne die eigene Gewalt- und Schuldgeschichte, wie Papst Johannes Paul II mit dem Schuldbekenntnis am Aschermittwoch 2000, den Bemühungen um eine Aussöhnung mit den Juden und den beiden Gebeten der Weltreligionen in Assisi.

6 Sander, Hans-Joachim, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche (GlaubensWorte 4), Würzburg 2002.

7 Vgl. auch: Sander, Hans-Joachim, Die Kirche – ein Lebensraum für morgen?, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.), Wovon wir leben werden (Salzburger Hochschulwochen 2002), Innsbruck/Wien [erscheint 2002].

Die Pastoralgemeinschaft realisiert ihre Existenz als Volk Gottes, zu dem alle Menschen berufen sind. Nicht mehr die Kirche, sondern alle Menschen stehen im Zentrum der Kirche, ohne dass sie Mitglieder ihrer Religionsgemeinschaft wären. Das bedeutet eine Ohnmachtsituation. Sie kann den Glauben weder innen noch außen mit Macht durchsetzen. Sie kann für Gottes Gerechtigkeit nur Zeichen setzen an den human entscheidenden Orten der Zeit. Das verlangt die semiotische Kompetenz, die Zeichen der Zeit zu lesen und die eigene Wahrheit in den Zeichen dieser Zeit zu entdecken. „Welt“ und „Zeit“, die immer nur im Plural und in partikularer Perspektive zu haben sind, werden zu einem genuinen Darstellungsort des Glaubens. Er erwirbt sich Sprachfähigkeit in den Zeichen der Zeit und wird dadurch sprachmächtig. „Die Differenz des Glaubens zu den inhumanen Mächten und Gewalten der Zeit ... wird mit der kleinen Münze der alltäglichen Existenz in der Welt von heute realisiert. Die Autorität der Kirche als Volk Gottes bedeutet keine monolithische Gegengeschichte, sondern die Fähigkeit ... der Berufung des Menschen zum Menschsein einen Ort zu geben (GS 3).“⁸ - M.E. benennt Sander damit eine radikale Universalität, die nicht in die Gewaltfalle einer Religionsgemeinschaft tappt.

(3a.) Den Konzepten von Sedmak und Sander mit ihren Konvergenzen in Pragmatik und Semiotik, in den loci theologici und Zeichen der Zeit, in Lokalität und Globalität will ich einen Vorschlag zur Universalität und zur konkreten Umsetzung anschließen. Sedmak hat die universalen Ansprüche einer Theologie Jesu und des Wesens des Christentums in religionsgemeinschaftlicher Perspektive herausgearbeitet, Sander die Autorität der Differenz des Außen für das Innen des Glaubens in pastoralgemeinschaftlicher Perspektive. Die durch die Lokalität bedingte Pluralität und Perspektivität sind für beide Konzepte ein Problem. Die pastoralgemeinschaftliche Lösung des Universalitätsproblems durch die Anerkennung der Signifikanz pluraler und differenter loci im Außen bedeutet „notwendig die Anerkennung der eigenen Differenzen“⁹ im Inneren. Die Frage stellt sich nach dem Begriff einer wissenschaftlichen auf Allgemeingültigkeit verpflichteten Theologie wie der Weltkirche und ihrer Einheit. Pluralität und Geltungsanspruch sind unhintergebar. Vorschlagen will ich eine Differenztheorie, die über Erkenntnistheorie, Pragmatik und Pastoralgemeinschaft hinausreicht und das Zentrum der Theologie, die Gottesrede, berührt. Die weltweiten Gottesreden stehen im Zeichen der Pluralität der inkorporierten Erfahrungen, Orte, Subjekte, Geschichten, Kontexte und Referenzebenen. Ihre Differenz ist keine postmo-

8 Sander, Hans-Joachim, Das Außen des Glaubens - eine Autorität der Theologie. Das *Differenzprinzip* in den Loci Theologici des Melchior Cano, in: Keul, Hildegund/Sander, Hans-Joachim (Hg.), Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung. FS Elmar Klinger, Würzburg 1998, 240-258, hier 256.

9 H.-J. Sander, Differenzprinzip 255.

derne Katastrophe, sondern kann in ihrer Darstellung zu einem Segen werden, wo es über die Vermeidung von Gewalt hinaus - was schon viel ist -, um einen verantworteten Gottesbegriff geht. Das Ziel der Darstellung der Differenzen ist nicht ihre Einebnung zu einem aussichtslosen Konsens. Diese Differenzen können vielmehr in Entsprechung der Fundamentaldifferenz der Gottesrede begriffen werden, der Unterscheidung Gottes von der Rede von Gott.¹⁰ Demnach etablieren diese sekundären Differenzen Leerstellen.¹¹ Leerstellen, die die uneinholbare Fundamentaldifferenz offen halten. Um Gottes Willen heißt das, Abschied nehmen von den Versuchungen eines exklusiven und definitiven Gottes-Esperantos. Heißt das, „dass der Mensch den Pluralismus seiner Welt und also auch seiner Erkenntnis aushält und nicht meint, an dem Punkt zu stehen, an dem alle Wirklichkeit und deren Erkenntnis eins ist. Denn an diesem Punkt steht nur Gott selbst.“¹² Die Differenzen sind ein Segen, sich von den Zeichen der Zeit her zu Gott und seinem Reich zu bekehren. - In Anwendung dieses Entwurfes auf die Weltkirche schlage ich das jüngst in der Ökumene erprobte Modell des differenzierten Konsenses vor, das Einheit und Differenz zusammendenkt und vom kleinsten gemeinsamen Nenner oder machtvoller Durchsetzung absieht. Der Ort dieses Modells ist nichts anderes, als worauf sich die Kirche im Verhältnis zur Welt verpflichtet hat, nicht das Belehren, sondern das Gespräch (GS 3). Universal verbindliche kirchliche Rede ist immer kontextuell und in den Zeichen der Differenz bedeutsam.

(3b.) Mein Vorschlag für die Ausgestaltung des Salzburger Fakultätschwerpunktes Theologie interkulturell und Studium der Religionen orientiert sich an den dargelegten Begriffen und soll hier in Umrissen angedeutet werden. Will das Projekt gelingen, müssen m.E. folgende Punkte einem Disput ausgesetzt werden, um zu einem commitment zu gelangen.

1. Schon die adverbelle Syntax des Terminus interkulturell macht deutlich, dass es sich nicht nur um ein neues Fach der Theologie handelt, das an das neue Institut konsequenzenlos für die anderen Fächer der Theologie delegiert werden

10 Wertvolle Anregungen verdanke ich: Dalferth, Ingolf U., „Was Gott ist, bestimme ich!“. Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“, in: ThLZ 121 (1996) 415-430, hier 423ff; vgl. Wiederabdruck, jedoch ohne die wertvolle Anm. 42 zur Differenztheorie: in: ders., Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 10-35; Ders., Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität (QD 130), Freiburg/Basel/Wien 1991.

11 Dass Leerstellen nicht die schlechtesten Orte der Gottesrede sind, ist für die Bibel ein gängiger Topos. Theophanien ereignen sich im Entzug, bis hin zur Leerstelle der Leerstelle, der Unmöglichkeit christologischer Rede über das leere Grab.

12 Rahner, Karl, Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften (Schriften zur Theologie 10), Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 104-112, hier 112; vgl. Sedmak, Lokale Theologien 193.

kann, sondern dass damit eine Form der Theologie bezeichnet wird. Die theologischen Fächer erhalten ein neues *Formalobjekt*. Der Modus der Theologie soll interkulturell werden. Der Fakultätsschwerpunkt ist eine Angelegenheit aller theologischen Fächer. Oder mit Sedmak gesprochen, eine Fakultät einigt sich darauf, lokale Theologie in einer globalen Welt zu betreiben.

2. Theologie auf interkulturelle Weise zu betreiben ist mit dem *Studium der anderen Religionen* verknüpft. Damit ist sowohl ein neues und eigenständiges Materialobjekt gegeben, als auch ein Bündel von Aufgaben verbunden, die wie der vorherige Punkt zu behandeln sind.¹³ - Eine notwendige Aufgabe ist die eigene Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen, die in der *Religionstheologie* diskutiert wird. Denn von ihr hängt ab, wie man den anderen Religionen begegnet. Es muss ein vor der eigenen Tradition und dem Selbstverständnis anderer Religionen verantworteter pluralismusfreundlicher Standpunkt gefunden werden, der sich beispielsweise in der Frage der Überholbarkeit der Ineffabilität Gottes durch die Offenbarung in Jesus Christus positioniert und somit den Wert der Gottes- bzw. Transzendenz- und Heilserkenntnis anderer Religionen würdigt. Zuerst gilt diese Pflicht gegenüber den Juden. Deshalb sollte die *Israeltheologie* zu einer Selbstverständlichkeit jeglicher christlicher Theologie gehören. - Ferner ist ein Problembewusstsein über die Grundzüge einer *interreligiösen Hermeneutik* erforderlich. Kann man oder wie kann man eine andere Religion überhaupt verstehen? Wie unterscheidet sie sich von einer interkulturellen Hermeneutik? - Und nicht zuletzt wird man nicht umhin können, einen gemeinsamen *Religionsbegriff* zu finden, oder zumindest einen Diskurs über die verschiedenen Begriffe und deren Leistung und Mangel zu führen. Unter welchen formalen Bestimmungen nehmen wir Religionen in den Blick, und welche Religionen oder religiösen Phänomene werden berücksichtigt?

3. Die beiden folgenden Komplexe des Ortes und der Form fußen auf den beiden ersten. Im Anschluss an Sedmaks lokale Theologie und Sanders semiotische Kompetenz sind die loci der Theologie zu benennen. Abgekürzt nenne ich sie „Salzburg“ und „Globalisierung“.

3a. *Salzburg* ist unser geographischer Ort und zugleich locus theologicus. Zu verlockend wäre das Ausweichen vor der prekären Lage der Ohnmacht in die Reminiszenzen der Bedeutungslosigkeit religiöser Macht, in die „leeren Worte“ (Sander), mit „leeren Rädern“ (Sedmak) und selbstgenügsamen Kreisen. Dagegen muss der konkrete Ort gestellt werden. Zu verlockend wäre ferner das Ausweichen durch die Wallfahrt zu augenscheinlichen Orten der Betroffenheit und

13 Wenn den Kulturen religiöse Dignität zugesprochen wird (vgl. „fünftes Evangelium“ bei C. Sedmak, *Lokale Theologien* 44.83.), dann muss der Kulturbegriff unter dem Vorzeichen der Religion mit allen Konsequenzen z.B. für die Hermeneutik und Perspektivwahl verstanden werden.

Eigentlichkeit,¹⁴ wie dies vor Jahren beim politischen Erwachen der Theologie und der Beschäftigung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie der Fall gewesen sein mag. Auch dem widersteht die Konkretion des Ortes.

Es mag überraschen, dass ich nicht beispielsweise Indien als paradigmatischen Ort für Interkulturalität und Interreligiosität nenne, sondern mit „Salzburg“ beginne. Zuerst der eigene geographische Ort, die politische und soziale Beschaffenheit. Wenn die Performanz jeder Theologie lokal ist, dann muss der Ausgang der Lokalität zum Thema werden. Der kommunikativen Handlungstheorie zur Folge müssen zumindest Autor, Hörer, Thema und Umfeld zur Sprache kommen. Wir werden nicht umhin kommen, als Lehrer und Autoren unsere Standpunkte auszuweisen,¹⁵ die Situation der Rezipienten und den Kontext theologischer Rede qualifiziert zur Kenntnis zu nehmen. - Mit „Salzburg“ meine ich ferner die pastorale Aufgabe¹⁶ der Theologie, die semiotische und analytische

- 14 Nicht ohne Ironisierung der linken Kritik an Martin Heideggers „Jargon der Eigentlichkeit“ durch Theodor W. Adorno hat der ehemalige Salzburger Dogmatiker Gottfried Bachl zu Beginn des Arbeitskreises „Theologie interkulturell“ gewarnt, nicht die Flucht an „den fernen Ort der Eigentlichkeit“ anzutreten. Diese Warnung war zwar an einen einzelnen Studenten gerichtet, hat m.E. aber prophetische und paradigmatische Bedeutung für das ganze Unternehmen, dessen Zukunftsfähigkeit von der Ortsfrage abhängt, die als Frage der Theologischen Erkenntnistheorie von großer Tragweite erkannt werden muss. Vgl. Adorno, Theodor W., Jargon der Eigentlichkeit (Gesammelte Schriften. Schriften 6), Frankfurt 1977 [1964]. Adorno nimmt die Predigt der Entschlossenheit bei gleichzeitiger Ahnungslosigkeit von der inhaltlichen und praktischen Ausrichtung der Entschlossenheit auf Korn. Bachl befragte damit die fast zu einer Mode gewordene Beschäftigung mit der Befreiungstheologie Mitte der Achtzigerjahre, die nicht frei war von der Attitüde der Flucht vor dem eigenen Ort und verwoben war mit der Ursprungssuche eigener Existenz. Wenn politisch, dann wirklich mit den theologischen Konsequenzen!
- 15 Die eigene Perspektive, den eigenen Ort zu benennen, birgt im akademischen Geschäft auch das Risiko in sich, der Öffentlichkeit und somit der Konkurrenz - zumal unter den gegenwärtig verschärften Wettbewerbsbedingungen - die Beschränkung des eigenen Standpunktes offen zu legen. In dieser Weise Lokalität als Fakultätsschwerpunkt zu betreiben, verlangt auch die Änderung akademischer Spielregeln, dass jeder Fachvertreter ein Universalgelehrter sein soll. Die Qualität wird vielmehr an der Globalisierungskompetenz des Standpunktes zu messen sein.
- 16 Es spricht für das Salzburger Projekt, dass die ursprüngliche Heimat des Arbeitskreises „Theologie interkulturell“ die Pastoraltheologie und nicht etwa eine hermeneutische Wissenschaft war. Und vieles dafür, dass diese Tradition fortgeführt werden kann, wenn etwa der Religionspädagoge Anton Bucher sich der empirischen Theologie verschrieben hat. Vgl. Bucher, Anton, Einführung in die empirische Sozialwissenschaft. Ein Arbeitsbuch für TheologInnen, Stuttgart u.a. 1994; und viele Studien, zuletzt: Ders., Was Kinder glücklich macht. Historische, psychologische und empirische Annäherungen an Kindheitsglück, Weinheim/München 2001. Oder vgl. der gleichnamige Grazer Pastoraltheologe zuletzt: Bucher, Rainer, Über Stärken und Grenzen der „Empirischen Theologie“, in: ThQ 128 (2002) 128-154. Sie spüren unvermutete Orte des Volkes Gottes

Kompetenz zur Bestimmung signifikanter Orte.¹⁷ Dafür muss in guter theologischer Tradition Kompetenz von außen eingekauft werden. Es bietet sich beispielsweise das Salzburger Institut für Kulturwissenschaften an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät an. Neben soziologischen Disziplinen sind alle anderen gefragt, die einen Diskurs über die Gegenwartskultur führen helfen. Neben den politischen werden meist die ästhetischen vergessen. Als theologische Disziplin wird nicht zuletzt der kirchlichen Zeitgeschichte ein Rolle zu wachsen. „Salzburg“ heißt, einen Standpunkt ausweisen.

3b. Unter „Globalisierung“ verstehe ich im Anschluss an Sedmak die Transzendierung des eigenen Ortes. Andere Standpunkte sind mit der gleichen methodischen Sorgfalt zu erschließen. Dafür braucht es starke Partner, Vermittlungsfiguren.¹⁸ Es braucht native speakers der Kulturen und Religionen, und es braucht - bei aller Hochschätzung religionsphilosophischer, fundamentaltheologischer und religionstheologischer Ansätze - religionssoziologische und religionswissenschaftliche Zugänge. Nach der Thematisierung der eigenen Perspektive ist das schier Unmögliche gefordert, einen anderen Standpunkt einzunehmen, die Perspektive zu wechseln, den eigenen Ort zu globalisieren.¹⁹ Die methodischen

auf. Zur Verbindung mit den loci vgl. Ven, Johannes A. van der, Entwurf einer empirischen Theologie (Theologie & Empirie 10), Kampen 1990, 124ff.

- 17 Zum einen verlangt diese Kompetenz zum Aufspüren der Zeichen der Zeit die eigene Vernetzung in solchen Zusammenhängen. Sie lassen sich nicht am Schreibtisch finden. Der Autor ist gefordert als Teilnehmer einer Praxis. Zum anderen ist der Begriff „Zeichen der Zeit“ zu einem Allerweltsbegriff geworden, den jede Firma in ihrem mission statement aufgenommen hat, während er in der Theologie zu großmächtig geworden und für eine ganz bestimmte Liste von Phänomenen historischer Tragweite reserviert ist. Ich plädiere dafür, ihn wieder zurückzuholen in die Dimension der kleinen Münzen. Es geht um alle nicht kanonisierten Zeichen der Humanität. Sonst wird auch die Pastoralgemeinschaft ein ferner Ort der zu großen Worte.
- 18 Erwähnen muss ich Georg Evers, der den deutschsprachigen Raum seit Jahrzehnten mit seinen unzähligen und unermüdlichen Berichten aus dem religiösen Kosmos Asiens auf dem Laufenden hält.
- 19 Methodisch wie praktisch ist das der schwierigste Schritt, auf den aber alles ankommt. Es fehlt nicht an Versuchen und nicht an Fehlschlägen. Beurteilungen sind nicht leicht. Fragen hege ich gegenüber drei Typen von Unternehmungen. *Zuerst* gegenüber dem Tourismus. Auch die qualifiziertesten Formen werden im Wesentlichen die Beobachterperspektive nicht überschreiten. *Dann* gegenüber eurozentrischen Unternehmen. Diese Anfrage stelle ich an staatliche Kulturaustauschunternehmen und an das Projekt Weltethos von Hans Küng. Die *letzte* will ich erläutern anhand meiner Eindrücke beim Besuch der alle fünf Jahre veranstalteten weltgrößten Ausstellung moderner Kunst, der Documenta 11 in Kassel. Der Unterschied zur legendären Documenta X von Catherine David 1997 konnte nicht größer sein. Unter der Überschrift Globalisierung hat der aus Nigeria stammende künstlerische Leiter Okwui Enwezor einen Perspektivenwechsel vollzogen. Er hat ein politisches Thema auf die Bühne gehoben, sogar auf die Behauptung der Kunst verzichtet, um die darkside of globalization zu präsentieren. Er hat mit der westlichen Dominanz in der Kunstszene gebrochen und viele Künstlerinnen aus der Süd-

Schwierigkeiten sind erheblich, nicht geringer ist die praktische Anstrengung. Von der Bereitschaft, sich auf diesen Lernprozess einzulassen - ich spreche noch gar nicht von Dialog -, wird sehr viel abhängen. Es nützt nichts, ihn durch Etikettenschwindel unterlaufen zu wollen.

3c. Den beiden letzten Schritten „Salzburg“ und Globalisierung ist gemeinsam, dass mit dem Ausweis wie mit der Transzendierung eines Standpunktes, mit der Auswahl eines theologischen Modells nach Sedmak eine *Option* getroffen wird. Interesse und Macht werden zu einem Thema. Ich schlage vor, dafür die Methodik von *Gaudium et spes* in der Explikation von Sander anzuwenden: Sehen - urteilen - handeln: Die Realität ohne Ressentiment zu sehen, den anderen nicht klein halten und seine Fehler zu suchen, vielmehr sich dem eigenen Gewaltproblem zu stellen; sodann durch die Situation der anderen, in den Zeichen der Zeit das Evangelium neu zu entdecken, um dann nicht großmächtige Kulissen aufzubauen, sondern zu handeln durch Zeichensetzen, der Ohnmacht nicht auszuweichen und der Grammatik des Evangeliums treu zu bleiben, der Gegenwartsform der Macht Gottes, die aus der Ohnmacht wächst.²⁰

4. Abschließend ein Vorschlag zur *Form* dieser Theologie: Die Pluralität und Differenz lokaler Theologie im globalen Austausch mit universalem Anspruch begreife ich gegen die Hybris der „Gottesbesitzer“ (Bachl) im Zeichen der Fundamentaldifferenz der Gottesrede. Das Zeichen dieser Universalität ist nicht die Macht der Durchsetzung, sondern die Klammer der Ohnmacht des Diskurses der Differenzen. Denn nur die Darstellung der Differenz erzeugt eine Leerstelle, nicht die isolierte Pluralität als solche, die man gemeinhin als Postmoderne tituliert. Die Diskursform der Theologie im Innen wie im Außen setzt

halbkugel eingeladen. Besonders für die afrikanische Hausmacht gab es seitens der Kunstkritik viel Schelte, die ich nicht teile. Viele dieser Künstler entpuppen sich aber bei näherem Hinsehen als Herkunftsafrikaner, die inzwischen längst in Paris oder New York wohnen. Auch wenn sie Themen des Postkolonialismus ihrer Ursprungsheimat aufgreifen und eine bedrückende Botschaft vermitteln, entsprechen sie vielfach den ästhetischen Kriterien, der vertrauten Formensprache des nordatlantischen Kunstverständnisses. Augenfällig sind dem gegenüber z.B. die Arbeiten des vor Ort lebenden Nigerianers Olumuyiwa Olamide Osifuye, der eine Auftragsarbeit der Documenta in Form eines Fotozyklus über Largos vorgestellt hat. Ihm fehlten die Möglichkeiten einer ausgereiften Fototechnik, um das ästhetische Empfinden unserer bilderüberfluteten Ansprüche zu bedienen. Diese Bilder haben auf mich die Erfahrung der Fremdheit, die beklemmende Erfahrung des anderen Ortes gemacht. Okwui Enwezor will ich die Kritik nicht ersparen, dass er versucht, vor diesem Befremden auszuweichen. Dieses Phänomen ist auch in der religionswissenschaftlichen Szene verbreitet.

20 Vgl. Sander, Hans-Joachim, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte* (QD 178), Freiburg/Basel/Wien 1999.

die Differenzen im Innen wie im Außen in ihr theologisches Recht. Ein Fakultätsschwerpunkt und ein solches Differenzmodell können nur erfolgreich sein, wenn dieser Diskurs auch tatsächlich stattfindet und gelingt.

Ein *zweiter Diskurs* ist notwendig. Dass sich Theologie bei anderen Wissenschaften bedient, gehört zu ihrem Selbstverständnis. Dass Theologinnen und Theologen aber neben der Theologie einen zweiten Diskurs in einer anderen Wissenschaft zu führen in der Lage sind, ist nicht gerade verbreitet. Der Erwerb einer semiotischen Kompetenz kann keine Nebenbeschäftigung bleiben. M.E. ist dafür der gleiche Ernst wie für die Theologie selbst aufzuwenden. So hält dies Heinrich Schmidinger für das Gebot der Stunde, will sich Theologie in der scientific community behaupten.²¹ In Salzburg gibt es dafür eine gute Tradition. So haben wichtige (ehemalige) Vertreter kompetent solche Diskurse geführt, wie z.B. über Lateinamerika (u.a. Thomas Schreijäck, Albert Biesinger und Günter Virt), Sozialismus und Christentum (Michael Ernst), Musik (Franz Nikolasch), Kunst und Literatur (Gottfried Bachl, Heinrich Schmidinger), Sozialwissenschaften (Clemens Sedmak), Psychologie (Angelika Pressler, Bernhard Schwaiger) und Religionspsychologie (Anton Bucher).

Lokale Theologie in der angedeuteten Weise zu betreiben, ist nicht nur ein Projekt der Zukunft, sondern hat eminente Bedeutung für die Vergangenheit, spricht für die Auseinandersetzung mit der Tradition.²² Im Anschluss an Sedmak und Schreiter, die „Tradition als Aufeinanderfolge regionaler Theologien betrachten, d.h. von Theologien, die in Reaktion auf bestimmte Bedürfnisse in bestimmten Kontexten entstehen“²³, halte ich das Projekt der *Rekontextualisierung*²⁴ für die wichtigste Aufgabe, an der sich z.B. jedes Institut durch ein Forschungsprojekt beteiligen könnte.²⁵ Die „Reflexion auf den Entstehungskontext

21 Vgl. Schmidinger, Heinrich, *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Innsbruck/Wien 2000.

22 Vgl. Hintersteiner, Norbert, *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik*. Mit einem Vorwort von Robert J. Schreiter, Wien 2001.

23 Schreiter, Robert J., *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theorien* [Constructing local theologies 1985], Salzburg 1992, 58; vgl. C. Sedmak, *Lokale Theologien* 304.88.

24 Vgl. C. Sedmak, *Lokale Theologien* 318.312.

25 Durch den Dialog lokaler Theologien mit der Tradition lassen sich bislang unentdeckte Schätze heben, wie dies für die Entdeckung des Evangeliums in den Zeichen der Zeit schon angemerkt wurde. Ferner werden verschüttete Paradigmen der Tradition durch Rekontextualisierung wieder neu zum Sprechen gebracht. Im Bereich der Dogmatik war beispielsweise der Aufsatz: Greshake, Gisbert, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in: *ThQ* 153 (1973) 323-345, ein epochaler Schritt zur Rekonstruktion der bis dorthin weitgehend abgelehnten weil unverstandenen Satisfaktionslehre. Greshake erhob den wissenssoziologischen Kontext des mittelalterlichen Feudalsystems. - Nicht minder interessante Ergebnisse könnten in den Bibelwissenschaften erwartet werden, die wie keine andere theologische Disziplin dieses

theologischer Modelle“²⁶ geht nur unter Einbeziehung von Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften. Untersucht die Wissenssoziologie die Kulturbedingtheit von Denkformen, so ist eine Theologiesoziologie, eine Wissenschaftssoziologie der Theologie, gefordert. „Eine Soziologie der Theologie untersucht also, wie bestimmte Formen des Denkens mit bestimmten kulturellen Bedingungen in Beziehung stehen.“²⁷

Komparative Theologie wird, wo sie ausnahmsweise überhaupt wahrgenommen wird, dem Aufgabenbereich der Dogmatik zugerechnet. Aus der Binnenkenntnis zweier Religionen sollen die Inhalte christlichen Theologie reformuliert werden.²⁸ Ausdrücklich würdigen will ich die erste deutschsprachige Dogmatik von Hans-Martin Barth,²⁹ eine Pionierleistung! Obwohl unüblich rechne ich israeltheologische Ansätze dazu.³⁰ Die meisten Arbeiten speisen sich aus Islam, Buddhismus und Hinduismus. Ich schlage vor, die Definition um die Integration der Kulturen zu erweitern, um einen spezifischen Beitrag gerade zu einer katholischen Ekklesiologie für eine Weltkirche im Sinn des Differenzmodells zu leisten.³¹ Wird der Unterschied zur vergleichenden Religionswissen-

Anliegen im Bereich der biblischen Textes durchführt, soweit ich sehe für ihre eigene Wissenschaft aber ausspart. Besonders interessante Projekte liefen sich gerade im österreichischen Kontext den jungen Disziplinen der Pastoraltheologie und in der Liturgiewissenschaft finden. Und erst recht im Meer der Kirchengeschichte!

26 C. Sedmak, Lokale Theologien 312.

27 R. J. Schreiter, Abschied 129.

28 Vgl. u.a. Clooney, Francis X., *Comparative Theology. A Review of Recent Books (1989-1995)*, in: *Theological Studies* 56 (1995) 521-550; Smart, Ninian/Konstantine, Steven, *Christian Systematic Theology in a World Context (World Christian Theology Series)*, Minneapolis 1995; Smith, Wilfred Cantwell, *What is Scripture? A Comparative Approach*, London 1993; Ward, Keith, *Religion & Revelation. A Theology of Revelation in the World Religions*, Oxford 1994; ders., *Religion & Creation*, Oxford 1996.

29 Barth, Hans-Martin, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001. Zugleich ist das verdienstvolle Buch ein Anzeiger für den weiten Weg, der hier noch zu gehen ist. Zum einen ist die Systematik und Darstellungsform noch ganz von der traditionellen Traktatenordnung geprägt, zum anderen muss bei aller Hochachtung vor der Leistung des Marburger Dogmatikers der Einstieg in die Welt anderer Religionen noch intensiviert werden. Dies wird für einen einzelnen Menschen kaum mehr zu leisten sein. Deshalb werden auch hier Forschungskoooperationen das Gebot sein.

30 Vgl. ein ausführlicher Überblick: Vasel, Stephan, *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle*, Gütersloh 2001.

31 Vielleicht können dadurch Konfrontationen wie mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie oder gegenwärtig der asiatischen Religionstheologie entschärft werden. Vgl. Ratzinger, Joseph, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: *IKaZ* 25 (1996) 359-372.

schaft gewahrt, kann komparative Theologie auch in anderen theologischen Fächern betrieben werden. Komparative Theologie verlangt Detailkenntnisse und geteilte Lebenspraxis. Sie überschreitet Theoriebildungen, wie sie in der Religionstheologie vorgenommen werden.³² Eine themen- und problemzentrierte Mikrotheologie mit Optionen. Obwohl sie eine heikle Aufgabe ist, verpflichtet sie sich auf die christliche Theologie, vereitelt das Ausweichen an den fernen Ort anderer Religionen und Kulturen.

32 Vgl. zuletzt Stosch, Klaus von, Komparative Theologie. Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZKTh 124 (2002) 294-311.

Theologie studieren in Salzburg

"Theologie Interkulturell und Studium der Religionen"

Andreas Bammer, Salzburg

1. „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ Aktualität und Notwendigkeit

Wovon ist unsere Zeit geprägt? Welche Themen bestimmen das Leben der Menschen unserer Umgebung? Deren gibt es viele, doch eines von unumstritten großer Relevanz mag in den Medien stärker präsent und in seiner Komplexität kontroverser diskutiert sein als viele weitere: Das Zusammenwachsen der Staaten Europas zu einer Union, die den Namen „Europäische Union“ verdient und im Zusammenhang damit die notwendig gewordene Auseinandersetzung mit Kulturen, Sprachen und Religionen, denen bislang auch im Theologiestudium nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Globalisierung lautet das Schlagwort, welches die transnationale Vernetzung von Gesellschaften und Märkten bezeichnet, die auf kontinentaler Ebene im Rahmen der EU vonstatten geht und uns alle, die wir davon betroffen sind, zu einem Umdenken herausfordert: Sich ausschließlich mit der eigenen (christlichen) Identität auseinanderzusetzen ist zuwenig, um den aktuellen politischen Diskurs auch nur mitverfolgen zu können, geschweige denn aktiv daran teilzunehmen. Die Begegnung mit Fremden und Fremdem ist vor allem in den großen Städten Europas längst eine Realität und gewinnt aufgrund erhöhter Mobilität und hervorragender Kommunikationsmöglichkeiten weiter an Bedeutung. Leider wird sie nicht nur als Bereicherung gesehen, sondern führt gleichermaßen zu nicht unerheblichen Spannungen im Zusammen- und Nebeneinanderleben der Ethnien.

Wie ist Konflikten zu begegnen, die von der Unfähigkeit herrühren, mit anderen nationalen oder religiösen Identitäten umzugehen? Kann die Frage nach einem gelingenden Zusammenleben (weiterhin) allein auf die Dimension der Wirtschaft reduziert werden? Ist das nicht eine sehr kurzlebige, der Vielfältigkeit menschlichen Seins nicht entsprechende Perspektive?

„Wenn es uns nicht gelingt, Europa in den nächsten zehn Jahren eine Seele, eine Spiritualität, eine Bedeutung zu verschaffen, haben wir das Spiel verloren. Glauben Sie mir und meiner Erfahrung. Mit juristischem Geschick oder wirtschaftlichem Know-how allein ist Europa zum Scheitern verurteilt.“

meint Jacques Delors, der ehemalige (1985-1994) Präsident der Europäischen Kommission, in einem Gespräch mit Vertretern europäischer Kirchen.¹

Ähnlich wie sein französischer Kollege äußerte sich ein österreichischer Diplomat im Außenministerium, Emil Brix, erst kürzlich bei einer in Krakau abgehaltenen Sommerakademie in ausführlichen Vorträgen und Diskussionen zum Thema Europäische Identität. Frei aus dem Englischen zitiert, meinte er, es sei die Idee der Europäischen Union, ein wirtschaftliches Interesse zu kreieren, ihr beizutreten und dabei die Fragen der Weltanschauung, Werte und Religion nicht zu berühren, um vorhandene ethnische und religiöse Konflikte zu unterdrücken. Aber das sei zuwenig. Europa brauche eine Seele.

Wer aber kann Europa eine Seele geben und wie soll das geschehen? Mit diesen ganz realen Schwierigkeiten befinde ich mich mitten im Thema dieses Beitrags. Es ist nicht allein Politikern vorbehalten, sich mit den angesprochenen Fragen auf eine für die breite Öffentlichkeit interessante und gewinnbringende Weise auseinanderzusetzen, sondern es werden nicht zuletzt TheologInnen sein, die der Frage nach der differenzierten religiösen Identität unseres Kontinents nachzugehen haben, um die es schließlich geht, wenn von einer europäischen Seele gesprochen wird. Diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten, und die damit verbundenen Schwierigkeiten sollen keinesfalls einer einfachen Lösung zugeführt werden, die der realen Situation vermutlich nicht gerecht würde. Wir scheinen uns in einer unangenehmen Situation zu befinden, die nach einem Ausweg verlangt, der - wie ich noch zu explizieren versuche - zuerst schlicht (Weiter-) Bildung heißen könnte.

Als TheologInnen sind wir angefragt, egal welchem Beruf wir nachgehen, und wir sind angefragt in der Zeit, in der wir leben. Die Fragen der Menschen nach einem Woher und Wohin, einem Wozu und Wie unserer Existenz mögen über Jahrhunderte hinweg ähnliche sein, doch der Kontext, in dem sie gestellt werden, ändert sich, und darauf müssen wir reagieren, wenn wir glaubhaft sein wollen.

Da sich der Mensch eben nicht auf seine Wirtschaftlichkeit reduzieren lässt und Gesellschaften nicht allein als Finanzmärkte gesehen werden dürfen, ist es nötig, sich auf eine echte Begegnung der Kulturen und Religionen einzulassen, welche in ungleich höherem Maß dauerhaft Identität stiften als Wirtschaft und selbst Politik es vermögen.

Um aber zu dieser Begegnung in der Lage zu sein und sich auf Menschen einlassen zu können, die anders glauben und leben als wir es gewohnt sind, ist es unabdingbar, sich der eigenen Identität als Christ bewusst zu sein und zu werden, sowie sich über jene anderer Religionen Kenntnis anzueignen, die über ein

1 Zit. nach Schönborn, Kardinal Christoph, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung, Wien 1998, 60.

meist rudimentäres Allgemeinwissen hinausgeht. Mit eben diesen Voraussetzungen für ernsthaften Dialog und Begegnung schein ich bei der Frage nach der Kompetenz angelangt zu sein, die durch ein herkömmliches Theologiestudium kaum ausreichend zu erwerben war. Es bedurfte einer im Organisationsrahmen der Fakultät manifestierten und im Studienplan explizit formulierten Möglichkeit, vertieftes Wissen vor allem über andere Kulturen und Religionen zu erwerben. Durch die Schaffung des neuen Fakultätsinstitutes „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ und die Implementierung des neuen Studienplans wurden auf überzeugende Weise wichtige Voraussetzungen geschaffen, um in Salzburg neue Wege des Theologiestudierens zu ermöglichen.

Dabei handelt es sich nicht nur um neue Inhalte, die thematisiert und vermittelt werden, sondern vor allem um eine in Europa und Nordamerika bislang weitgehend vernachlässigte „Art und Weise theologischer Reflexion, die der Multikulturalität christlichen Denkens und Handelns sowohl diachron als auch synchron Rechnung trägt“².

Die Herausforderung des sich schnell ändernden gesellschaftspolitischen Kontexts besteht also zuerst in einem Auftrag zur (Weiter-) Bildung, der individuell wahrzunehmen ist, und zugleich besteht sie darin, sich auf die Perspektive der Interkulturalität von Theologie einzulassen. In der verantwortungsvollen Umsetzung gerade dieses zweiten Schrittes sehe ich eine Schlüsselrolle für das praktische Gelingen des Konzepts, denn eine neue Denkweise zu wagen, wird von vielen verlangen, „über den eigenen Schatten zu springen“ und „zu neuen Ufern aufzubrechen“, ohne das Ziel immer schon genau zu kennen. Sind diese visionär formulierten Ziele nicht jene wissenschaftlicher Forschung allgemein, zumindest jene eines von mir favorisierten induktiven Ansatzes, der sich nicht deduktiv auf die formale Rechtfertigung bestehender Grundsätze (theologischen) Denkens bezieht, sondern vom Leben der Menschen in einem von Multikulturalität und Wertepluralismus geprägten Kontext ausgeht und dieses auf verantwortungsvolle Weise in Verbindung zu setzen sucht mit den Inhalten unserer wissenschaftlichen Disziplin? Es geht mit anderen Worten nicht nur um ein Materialobjekt, sondern ebenso um ein Formalobjekt theologischen Reflektierens, das wahrzunehmen vielleicht die eigentliche Herausforderung darstellt.

2. „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“: Wie geht es weiter?

Wenn ich auch von den organisatorischen und administrativen Leistungen beeindruckt bin, die an unserer Fakultät unternommen wurden, um das neue Institut zu installieren, so bin ich doch zugleich gespannt auf die praktische Umsetzung

2 Heidemanns, Katja, *Interkulturelle Theologie*, in: LThK 5, Freiburg u. a. 1996, 560.

des definierten Zieles, „eine Katalysatorfunktion bei der Realisierung des Fakultätsschwerpunktes, Theologie auf interkulturelle Weise zu betreiben“³, zu erfüllen. Wird es gelingen, „in den Berührungspunkten und Überschneidungen mit anderen Instituten ... geeignete Formen der Delegation, Koordination und Kooperation zu vereinbaren“ und „besonders im Lehrbetrieb ... Vernetzungen vorzunehmen“⁴? Theologie Interkulturell und Studium der Religionen als ein (neues) Institut unter anderen zu sehen, scheint eine Zielverfehlung dessen zu sein, was eigentlich intendiert ist: ein Fakultätsschwerpunkt, der von allen mitzutragen sein wird, sofern er zum Erfolg aller beitragen soll.

Eine weitere mögliche Schwierigkeit sehe ich darin, sich auf die neue Perspektive des Theologisierens einzulassen. Meiner Erfahrung zufolge sind dabei StudentInnen oft flexibler als ProfessorInnen, die zumeist nicht gerne von einem bewährten und lieb gewonnenen Denkschema abweichen, um sich auf ein neues einzulassen. Wer eine Linie im argumentativen Diskurs hat, weicht kaum davon ab, und wer sich seiner Identität sicher ist, stellt sie nicht in Frage. Oder doch? Wäre es nicht geradezu programmatisch biblisch, selbst die eigene Existenz zu hinterfragen in einem sich Hinwenden an JHWH, den einen Gott, der eine Antwort zu geben vermag? „Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ fragt der Beter in Psalm 8. Warum begnügen wir uns nicht mit dem unmittelbar Gegebenen, warum gehen wir darüber hinaus und stellen Fragen, deren Antwort doch auf der Hand zu liegen scheint? Weiß David, eine der eindrucksvollsten Persönlichkeiten des Alten Testaments, nicht sehr genau um seine Identität Bescheid, als er eben diese in Frage stellt: „Wer bin ich, mein Herr und Gott, und was ist mein Haus, dass du mich bis hierher geführt hast?“ (2 Sam 7,18). Wagt nicht auch er es, sich in einem veränderten Kontext geschichtlicher und persönlicher Entwicklung neu zu orientieren? Zeichnet es eine große Persönlichkeit nicht aus, im alltäglichen Lebensvollzug inne zu halten und sich ihrer selbst gerade im Fragen nach der eigenen Identität bewusst zu werden?

3. „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ *Gemeinsam oder gar nicht!*

Zum Fragen gehört der Mut, möglicherweise eine Antwort schuldig bleiben zu müssen. Und zum Fragen nach sich selbst gehört der Mut, den eigenen Stolz ei-

3 Dieses Zitat wurde der am 19. Februar 2001 erschienen Sondernummer des Mitteilungsblattes der Paris-Lodron-Universität Salzburg zur Abänderung der Satzung der Paris-Lodron-Universität Salzburg (Anlage 1, Institutsgliederung) entnommen.

4 Ebd.

ner gewohnten und in der akademischen Wirklichkeit scheinbar unausweichlich verlangten Selbstdefinition über Kriterien erbrachter Leistung abzulegen, was ich analog betrachte zur Abwendung von der bereits erwähnten inadäquaten Beschreibung des Menschen in der Reduktion auf seine Wirtschaftlichkeit. Um vor sich selbst und anderen glaubhaft zu sein, braucht es den Mut zur Bescheidenheit, um (erneut und immer wieder neu) nachzuforschen: „Wer bin ich, mein Herr und Gott?“ und Antworten zuzulassen, die dem Gewohnten zuwiderlaufen. Wird sich diese Bescheidenheit, diese Form von Demut – nach dem verlangten Perspektivenwechsel die zweite nicht weniger entscheidende Herausforderung – durchsetzen und ein gemeinsames Fragen, ein gemeinsames Forschen ermöglichen? Werden wir alle, ProfessorInnen und Studierende wie auch Nicht-WissenschaftlerInnen, in der Lage sein, für einen Augenblick wenigstens und um des Gelingens willen der von so vielen getragenen Entwicklung, von den fachlichen oder universitäts- und machtpolitischen reinen Eigeninteressen abzusehen und zu kooperieren, wie es die formale Richtlinie der Institutsbeschreibung vorsieht? Die Leserinnen und Leser, werden verstehen, wenn ich mich mit der Beantwortung dieser Frage zurückhalte, denn hier geht es ans „Eingemachte“, hier sind wir individuell als Persönlichkeiten gefragt, denen die Theologie am Herzen liegt und die sich in der kollektiven und kollegialen Zusammenarbeit um diese in Ehrlichkeit zu bemühen haben.

Dabei möchte ich an die Ausgangsfrage meines Artikels nach der soziopolitischen Wirklichkeit und nach Aktualität und Notwendigkeit von „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ verweisen: Wir dürfen im Alltag der Wissenschaft nicht vergessen, dass wir im Betreiben theologischer Forschung keinen Selbstzweck zu erfüllen, sondern vielmehr eine weitreichende Verantwortung wahrzunehmen haben, die sich gegenwärtig als wesentlich erweist und die in der Zukunft an Bedeutung noch gewinnen wird, wie ich mit einer kurzen Skizzierung gesellschaftlicher Entwicklung und den zitierten Äußerungen bedeutender Politiker zu Beginn dieses Beitrags zu zeigen versucht habe.

Es ist meine Freude über die insgesamt begrüßenswert positive Entwicklung an der Salzburger Theologischen Fakultät, mit deren Ausdruck ich diesen Beitrag schließe und mit der ich mein Plädoyer für ein Wahrnehmen unserer gemeinsamen Verantwortung verbinde.

„No entity without identity“

Theologie zwischen Disziplinen, Kulturen, Religionen

Clemens Sedmak, Salzburg

Die Theologische Fakultät in Salzburg hat sich einen Schwerpunkt gegeben: „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“. Ein Institut mit diesem Namen wurde gegründet, man hat Planposten geschaffen und ein Fach mit dieser Bezeichnung in den Studienplan integriert. Zugegeben, die Bezeichnung klingt etwas sperrig, nicht ganz so spritzig wie eine etablierte Automarke oder eine neue Parfümsorte. Aber gerade dieses Sperrige hat seinen Reiz. Es ist schließlich nicht die Aufgabe einer Universität, eine Diät zu bereiten, die vordringlich auf diejenigen zugeschnitten ist, die nach einem paulinischen Wort nur Milch vertragen.

Eine Fakultät begab sich also auf die Suche nach Identität. Insider haben das berühmte Wort von Willard van Orman Quine im Ohr: „No entity without identity“. Wenn ich von einem bestimmten Gegenstand keine Identitätsbedingungen angeben kann, kann ich diesen Gegenstand auch nicht in mein Orientierungssystem einordnen, weil ich nicht weiß, welche Schublade ich verwenden soll. Um also der Theologischen Fakultät in Salzburg Profil zu geben, wurde ein Schwerpunkt geschaffen. Auf diese Weise kann die Fakultät in eine Schublade eingeordnet werden – nun weiß man, was man vom Theologiestudium in Salzburg erwarten soll und erhoffen darf. Allerdings ist die Einordnung in eine Schublade auch nicht ganz einfach, weil der Begriff „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“, wie gesagt, ein wenig sperrig ist.

Theologie in Zwischenräumen

Der Fakultätsschwerpunkt, der von verschiedenen Lehrstühlen unterstützt und getragen wird, ist zwischen den Stühlen angesiedelt. Das macht den Reiz und das Risiko aus. Der Fakultätsschwerpunkt der Salzburger Fakultät lädt dazu ein, Theologie in Zwischenräumen zu betreiben, in den Zwischenräumen zwischen Disziplinen, zwischen Kulturen und zwischen Religionen. Das Leben in Zwischenräumen ist eine eigenartige Sache. Victor Turner hat diesen Zustand als „liminality“ beschrieben:¹ Wenn ein etablierter Status zusammenbricht, entsteht

1 Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca/NY 1977, 94-203.

eine Krise. Die alte Ordnung ist vergangen, die neue Ordnung ist noch nicht etabliert. Wir bewegen uns zwischen einem „Nicht mehr“ und einem „Noch nicht“. Wir befinden uns auf der Schwelle, in einem Zustand der Liminalität. Dieser Zwischenzustand hat den Charakter eines Übergangs, er ist nicht auf Dauer aufrecht zu erhalten. Diese Einsicht ist in Bezug auf unseren Fakultätsschwerpunkt insofern interessant, als sie Anlass zur Hoffnung gibt, dass die Arbeit zwischen Disziplinen, Kulturen und Religionen ein ständiger Stachel im Fleisch ist. Dies macht also den Reiz der Arbeit in Zwischenräumen aus. Wenn man davon ausgeht, dass der natürliche Zustand der Kirche die Krise ist, kann man diesen Status auch theologisch rechtfertigen. Ein Zustand der Liminalität lädt dazu ein, ja zwingt uns, grundlegende Fragen zu stellen, weil etablierte Ordnungen brüchig werden und sich eine Suche nach Alternativen aufdrängt.²

Der Versuch, Theologie in Zwischenräumen zu betreiben, lädt also zu einer Neubesinnung ein. Es geht darum, das Verhältnis der einzelnen theologischen Fächer zueinander, die Begegnungen von Kulturen, die Beziehungen zwischen den Religionen zu bestimmen. Wer theologisch in einem Zwischenraum arbeitet, betreibt Theologie in der Krise. Das ist ein hochgestochenes Wort, das hier jedoch - niederschwellig verwendet - besagen soll: eine Krisensituation ist eine Entscheidungssituation. Angesichts einer Krise müssen wir Entscheidungen treffen. Entscheidungen können wir nur treffen, wenn wir – mit Blick auf die griechische Wurzel von „krisis“ – entsprechende Unterscheidungen getroffen haben. Die Fähigkeit, Unterscheidungen zu treffen, ist eine Angelegenheit der Urteilskraft. Theologie in Zwischenräumen zu betreiben, fordert die theologische Urteilskraft heraus – in dreifacher Hinsicht: (i) Wir müssen uns entscheiden, wie wir unser Fach im Verhältnis zu den anderen Fächern und im Verhältnis zum Fakultätsschwerpunkt positionieren. (ii) Wir müssen uns entscheiden, wie wir eine Verhältnisbestimmung zwischen unserer Kultur und anderen Kulturen vornehmen. (iii) Und wir müssen uns entscheiden, wie wir unsere Religion zu anderen Religionen in Beziehung setzen. Daraus ergeben sich also die Fragen nach Interdisziplinarität (i), nach Interkulturalität (ii) und nach Interreligiosität (iii).

(i) Interdisziplinarität ist ein wichtiges Stichwort unserer Zeit. Rektor Heinrich Schmidinger von unserer Universität in Salzburg wies in seiner Inaugurationsrede vom 19.11. 2001 auf die Wichtigkeit der interdisziplinären Zusammenarbeit hin. Auch Popper hatte wiederholt angeregt, in Problemen und nicht in Disziplinen zu denken. Die Umsetzung fällt freilich nicht immer leicht. Des öfteren läuft interdisziplinäre Arbeit auf einen „Etikettenschwindel“ hinaus, in dem Sinne, dass etwa ein „interdisziplinärer Sammelband“ oder ein „interdisziplinä-

2 „Liminality ... breaks, as it were, the cake of custom and enfranchises speculation” (Turner, Victor, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Rituals*, Ithaca/NY 1967, 106).

res Symposium“ als lose Sammlung von Einzelbeiträgen gestaltet wird, die von verschiedenen Disziplinen herrühren, aber doch nicht ins Gespräch kommen. Interdisziplinarität ist also von bloßer *Multidisziplinarität* im Sinne der enzyklopädischen Addition disziplinärer Erkenntnisse zu unterscheiden. Der Schritt der theologischen Fakultät scheint hier reale Chancen zu eröffnen: Es braucht organisatorische und institutionelle Voraussetzungen interdisziplinärer Arbeit. Interdisziplinarität erfolgt koordiniert; es braucht also eine Instanz oder Person, die über die fachliche Arbeit auch Koordinationsaufgaben wahrnimmt. Dadurch – und durch gemeinsame Ziele – kann ein gemeinsamer Boden geschaffen werden, auf dem das Zusammenarbeiten von Disziplinen fruchtbar werden kann. Die verschiedenen theologischen Fächer, die durch Eckpfeiler theologischer Identität miteinander verbunden sind, haben hier sicherlich gegenüber losen Kooperationen anderer Disziplinen Vorteile. Dazu kommt, dass das Theologiestudium ein „breites Studium“ ist, das zum Querdenken einlädt und damit ein Denken jenseits der einzelnen Disziplinen fördert, eine Form der „Transdisziplinarität“ (Jürgen Mittelstraß). Dem leistet der Fakultätsschwerpunkt, in dem verschiedene Disziplinen zusammenarbeiten, sicherlich Vorschub. Ich komme nicht umhin, hier die Rolle der Philosophie als Moderatorin im interdisziplinären Diskurs zu erwähnen.³

(ii) Interkulturalität ist deswegen schwieriger, weil es zwar möglich ist, aus einer Fachdisziplin herauszutreten (schließlich sind wir nicht nur Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, sondern auch Angehörige von Familien, Vereinen, Gesellschaften, Staaten), aber es scheint schon schwieriger, aus der eigenen Kultur herauszutreten. Wohin immer wir gehen, wir nehmen unsere Kultur als „zweite Natur“ mit. Freilich sind wir unserer Kultur nicht ausgeliefert, ebenso wenig wie wir unserer Sprache ausgeliefert sind. Ebenso wie wir unsere Sprache schrittweise reformieren können, können wir schrittweise Distanz zu etablierten kulturellen Mustern erarbeiten. Es ist hier auch tatsächlich sinnvoll, von „Arbeit“ zu sprechen, denn es ist hart, lieb gewonnene Denkformen zu verabschieden oder sich mit dem Gedanken anzufreunden, dass es Alternativen zu gängiger kultureller Praxis gibt. Das Wissen um andere Kulturen ist hier ein entscheidender Schritt; dadurch können wir Dinge einordnen. Mit Hegel dürfen wir Bildung als die Fähigkeit verstehen, Dinge von einem anderen Standpunkt aus zu sehen. Es ist schließlich auch Teil der Verantwortung von Intellektuellen und Aufgabe der Universität, diese Fähigkeit, Distanz zu Etabliertem zu gewinnen, zu kultivieren. So kann etwas in einen Zusammenhang eingebettet werden. Wer Shakespeare nicht kennt, mag versucht sein, den Dorfdichter als den größten Poeten anzusehen. Wer nie in Florenz war, mag die Errungenschaften des sozialen Wohn-

3 Vgl. Habermas, Jürgen, Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: Ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/Main 1983, 9-28.

baus über alles preisen. Oder wie Botho Strauss es ausgedrückt hat: „Die Überlieferung verendet vor den Schranken einer hybriden Überschätzung von Zeitgenossenschaft.“ Die Begegnung mit anderen Kulturen kann also wesentlich zum Erkenntnisgewinn beitragen.

(iii) Interreligiosität mag als die größte Herausforderung erscheinen. Man kann seine Religion nicht ablegen wie einen alten Hut oder einen schäbig gewordenen Mantel. Es ist bekanntlich nicht der Sinn des interreligiösen Dialogs, das eigene Tafelsilber zu verschenken oder seine Identität zu verleugnen. Freilich: Die eigene Identität kristallisiert sich heraus im Versuch, einen Platz im Kosmos zu finden. Wenn ich nun immer mehr um den Kosmos und das, was es unter der Sonne gibt, weiß, kann dies für die eigene Identität zweifellos dienlich sein. Dazu kommt der Gedanke, dass Religionen gemeinsame Anliegen teilen und dass diese Anliegen zu wichtig sind, um kleinlichen Streitereien oder wechselseitiger Ignoranz überlassen zu werden. Hier ergeben sich auch Möglichkeiten, eine Richtung des interreligiösen Dialogs – Erarbeitung von Gemeinsamkeiten zum Wohle des globalen Dorfes – zu erkennen.

Gemeinsamkeit und Differenz

Die Arbeit in Zwischenräumen hat also mit Unterschieden zu tun, die auf gemeinsamer Grundlage verhandelt werden. Etwas kann von etwas anderem nur auf gemeinsamem Boden unterschieden werden. Im interdisziplinären oder interkulturellen oder interreligiösen Dialog begegnen wir einander nicht in einem Niemandsland, sondern auf gemeinsamer Grundlage. Auf dem Boden von Gemeinsamkeiten können Unterschiede festgestellt werden. Donald Davidson hat deswegen davon gesprochen, dass wir ein *principle of charity* in der Begegnung mit Andersartigem anwenden müssten, ein Prinzip systematisch wohlwollender Unterstellungen. Eine Interpretationstheorie kann nur von einer Ausgangstheorie aus aufgebaut werden, die die Übereinstimmung zwischen Sprecher und Interpreten in dem Sinne maximiert, dass der beobachtete Sprecher so oft wie möglich Recht hat.⁴ Das *principle of charity* fordert deswegen, dem Sprecher zu unterstellen, dass er wahre Überzeugungen hat und an möglichst wenigen widersprüchlichen Überzeugungen festhält.⁵ Erst durch diese Strategie der Übereinstimmungsmaximierung werden Fehler deutlich: Je größer die Übereinstimmung ist, desto klarer treten Fehler oder falsche Überzeugungen zutage.⁶

4 Vgl. Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation [ITI]*, Oxford 1984, 136.

5 Vgl. ITI 135, 168f; vgl. Davidson, Donald, *Toward a Unified Theory of Meaning and Action*, in: *Grazer Philosophische Studien* 11 (1980) 1-12, hier 6f.

6 Vgl. ITI 168.

Das ist vor allem dadurch möglich, dass sich Sprecher und Interpret auf denselben Weltausschnitt beziehen.⁷ Ohne vorgängige Gemeinsamkeit können Unterschiede nicht identifiziert werden.

Entscheidend für die Arbeit in Zwischenräumen ist deswegen die Sicherung einer gemeinsamen Basis. Nach Ludwig Wittgenstein ist „die gemeinsame menschliche Handlungsweise ... das Bezugssystem, mittels dessen wir uns eine fremde Sprache [oder Kultur, C.S.] deuten.“⁸ Dabei stellt die gemeinsame menschliche Handlungsweise einen gemeinsamen Weltbezug und den Rekurs auf dieselbe *Conditio humana* sicher. Nur ein geteilter Handlungszusammenhang ermöglicht gegläuckte Verständigung. Das bedeutet umgekehrt, dass wir etwas Fremdes nur dann interpretieren können, wenn wir auf gemeinsame Formen oder Tatsachen zurückgreifen können. Das ist auch der Hintergrund der berühmten Behauptung: „Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.“⁹ Auch Hans-Georg Gadamer hat in *Wahrheit und Methode*¹⁰ den gemeinsamen Weltbezug als Bedingung der Möglichkeit von Verstehen über zeitliche und kulturelle Differenzen hinweg angenommen. Die berühmte These von der Horizontverschmelzung (WM 289.359) impliziert, dass Ausleger und Autor einen gemeinsamen Bezug zur Welt („Horizont“) teilen. Es geht nicht um die Erhellung einer geheimnisvollen „Kommunion der Seelen“, sondern um Teilhabe am gemeinsamen Sinn (WM 276). Verstehen heißt daher primär: sich in der Sache verstehen (WM 278).

Dialog – auch der Dialog über Differenzen – ist auf nur auf der Grundlage gesicherter Gemeinsamkeit möglich. Die grundlegenden Gemeinsamkeiten sind auf der Ebene menschlichen Handelns anzusiedeln. Wenn dies gesichert ist, können wir Narrationen austauschen, Erzählungen über Erfahrungen; erst dann ist es sinnvoll, sich über argumentierbare Inhalte zu verständigen. Es ist also vernünftig, hier Schritte der Zusammenarbeit zu unterscheiden und den Aufbau einer gemeinsamen Basis als einen Prozess anzusehen. Die Rolle von Gemeinsamkeiten im Dialog hat Otto Muck nachdrücklich unterstrichen.¹¹ Neben den Gemeinsamkeiten sind aber auch die Differenzen wichtig. Dazu ein Gedankenexperiment¹²: Nehmen wir an, eineiige Zwillinge, Mona und Lisa, wurden völlig isoliert in zwei völlig identischen Zimmern aufgezogen. Sie werden exakt mit denselben Notwendigkeiten des alltäglichen Lebens versorgt, sie erlernen auf die

7 Vgl. Davidson, Donald, *Der Mythos des Subjektiven*, Stuttgart 1993, 81-83.

8 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1958, 206.

9 Ebd. II, 223.

10 Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* [WM], Tübingen ²1965.

11 Vgl. Muck, Otto, *Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen*, in: H. Bogensberger u.a. (Hg.), *Erkenntniswege in der Theologie*, Graz 1998, 107-150.

12 Dieses Gedankenexperiment ist angelehnt an Jackson, Frank, *What Mary Didn't Know*, in: *Journal of Philosophy* 83 (1986) 291-295.

gleiche Weise in der gleichen Ordnung dieselben Begriffe und eignen sich auf ein- und dieselbe Weise Sprachkompetenz an, sie werden exakt in der gleichen Weise behandelt. Nehmen wir nun an, dass Mona und Lisa einander vorgeführt werden. Mona wird aus ihrem Zimmer einen dunklen Gang hinuntergeführt und in ein anderes Zimmer gebracht, Lisa wird aus ihrem Zimmer einen dunklen Gang hinuntergeführt und in besagtes anderes Zimmer gebracht. Was werden sie miteinander sprechen? Es soll hier die These vertreten werden, dass Mona und Lisa nur dann miteinander ins Gespräch kommen können, wenn sie auf Differenzen zurückgreifen können, die den Dialog als Teilen von Verschiedenem ermöglichen. Gadamer hat einer Stelle davon gesprochen, dass Kultur das ist, was mehr wird, dadurch, dass es geteilt wird.¹³ Dies trifft auch auf die Arbeit in Zwischenräumen zu. Wir bauen eine gemeinsame Dialogkultur dadurch auf, dass jeder und jede Eigenes und Spezifisches und damit je Unterschiedliches in den Dialog einbringt. Hier könnte man die altkluge Bemerkung machen, dass es nicht angebracht ist, Angst oder Scheu vor Differenzen zu haben. Von diesen Differenzen lebt der Fakultätsschwerpunkt. Aspekte dieser Buntheit kommen in dieser Zeitschrift zum Ausdruck.

13 Kultur lässt sich „als der Bereich all dessen verstehen, was dadurch mehr wird, daß wir es teilen. Die äußeren Güter des Lebens sind von der Art, daß sie vereinzeln“ (Gadamer, Hans-Georg, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Frankfurt/Main 1983, 15).

Theologie Interkulturell / Studium der Weltreligionen

Erwartungen und Beiträge vonseiten der Praktischen Theologie

Anton A. Bucher, Salzburg

Praktische TheologInnen, wozu ich auch ReligionslehrerInnen rechne, werden oft früher mit neuen gesellschaftlichen Herausforderungen konfrontiert als die VertreterInnen anderer theologischer Disziplinen, etwa Systematik oder Kirchengeschichte. Schulklassen, aus denen sich Mädchen mit tschadors entfernen, wenn der/die Religionslehrer/in eintritt, gehören mittlerweile zum religionspädagogischen Alltag. Hinzu kommt, dass die neuen Lehrpläne in katholischer Religion ausdrücklich vorsehen, auch die großen Weltreligionen zu behandeln, in den AHS in der fünften Jahrgangsstufe Konfuzianismus/Taoismus, die indischen Religionen, Judentum und Islam. Von daher versteht sich das eminente Interesse der Praktischen Theologie, speziell der Religionspädagogik, am interreligiösen Dialog sowie am Studium der Weltreligionen, ohne das eine seriöse Erfüllung der genannten Lehrplanvorgaben nicht möglich ist. Gerade in Salzburg bestand diesbezüglich über Jahrzehnte hinweg ein erhebliches Defizit: ReligionslehrerInnen klagten, sie hätten, um die Weltreligionen einigermaßen angemessen behandeln zu können, sich entsprechendes Basiswissen selbst erarbeiten müssen.

Praktische Theologie hat in den Bereichen interreligiöser Dialog und Studium der Weltreligionen auch eigenständige Forschung geleistet, speziell empirische. In diesem Beitrag skizziere ich ganz kurz zunächst einige dieser Forschungsergebnisse und artikuliere dann aus der Sicht der Praktischen Theologie, speziell der Religionspädagogik, Wünsche an ein „Institut für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“, aber auch, wie sie sich in ein solches Institut einbringen könnte.

Praktisch theologische Forschung zum interreligiösen Dialog

Intensiv mit der Thematik der interreligiösen Bildung hat sich die Forschergruppe um den Praktischen Theologen Hans van der Ven in Njmegen beschäftigt. Dies erfolgte im Kontext einer Lebenswelt, die schon weit multireligiöser ist als der Salzburger Flachgau, ist doch mittlerweile jedes zweite Baby, das in Amsterdam geboren wird, fremder ethnischer Herkunft. Die Forscher wollten in Erfahrung bringen, wie SchülerInnen in den Niederlanden und in der Bundesrepublik dem interreligiösen Dialog gegenüber eingestellt sind. Dafür entwickelten sie eine Typologie: Monoreligiöses Modell (es gäbe nur eine vera religio), multi-

religiöses Modell (alle Religionen seien gleich „wahr“), interreligiöses Modell, das „die doppelte, reziproke Eigen- und Fremdinterpretation der eigenen und der anderen Religion (umfasst)“.¹ Dabei fanden sie bei den mehr als vierhundert befragten Jugendlichen eine hohe Präferenz für das multireligiöse Modell, wonach es im Grunde wenig darauf ankomme, welche Religion „man“ habe, weil sie ja alle gleich „richtig“ seien, und eine entsprechend massive Verwerfung des monoreligiösen Modells. Ansprüche, wie in „Dominus Jesus“ artikuliert, erzeugen bei der nachwachsenden Generation mehrheitlich Reaktanz. Das interreligiöse Modell hingegen, von den beiden Autoren favorisiert, weil es die Beheimatung in einer Religion ebenso gewährleiste wie die empathische Offenheit anderen Religionen gegenüber, wurde von gut der Hälfte in Deutschland Befragten unterstützt, aber von deutlich weniger Jugendlichen in den Niederlanden, die stärker säkularisiert und multikulturell sind als in Deutschland.

Selbstverständlich ist daraus nicht der Schluss zu ziehen, interreligiöser Dialog sei nun gemäß dem multireligiösen Modell zu führen, das die verschiedenen Religionen geradezu einebnet – das wäre ein naturalistischer Fehlschluss. Andererseits sind theologische Bemühungen um den interreligiösen Dialog gut beraten, auch empirische Fakten zur Kenntnis zu nehmen, wenn nicht – so das erklärte Anliegen einer empirischen Theologie – auch selbst solche zu erheben.

Ein weiteres relevantes Forschungsgebiet sind inhaltsanalytische Studien darüber, wie in didaktischen Materialien (Schulbücher, Broschüren der Erwachsenenbildung etc.) andere Religionen präsentiert werden. Der Islam beispielsweise wird in österreichischen Schulbüchern nach wie vor als eher militant dargestellt,² djihad als heiliger Krieg definiert, nicht aber als Eifer, auch im Glauben; der tschador wird in einem soeben erschienenen Unterrichtsbuch für den Ethikunterricht mit „Zeichen für die Unterdrückung der Frau“ assoziiert.³ Offensichtlich werden über Unterrichtsmaterialien nach wie vor zähleibige Klischees über die anderen Religionen weitertransportiert, die einem empathischen interreligiösen Dialog alles andere als förderlich sind. Minimalstandard wäre, Darstellungen anderer Religionen von deren VertreterInnen geglesen zu lassen, bevor sie in die diversen praktisch-theologischen Handlungsfelder eingehen.

Ein weiteres Forschungsfeld sind Feldstudien über Schulen (in den Niederlanden und in Großbritannien), deren profilierender Schwerpunkt im praktizierten Dialog der Religionen besteht.

1 Van der Ven, Johannes/Ziebertz, Hans-Georg, Religionspädagogische Perspektiven zur interreligiösen Bildung, in: Ziebertz, Hans-Georg/Simon, Werner (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 259-273, hier 267.

2 Vgl. Heine, Susanne (Hg.), Islam zwischen Selbstbild und Klischee. Eine Religion im österreichischen Schulbuch, Köln 1995.

3 Kitzberger, Anita/Schulak, Eugen Maria, Für & Wider. Arbeits- und Lesebuch der Ethik, Wien 2002, 21.

Was erwarten sich Praktische TheologInnen von einem Institut für Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen?

Zunächst und vor allem Kooperation, aus der Wissens- und Kompetenzzuwachs hervorgeht, speziell hinsichtlich der kulturellen Einflüsse auf die theologische Praxis generell. Theologie Interkulturell lässt sich denn auch, sofern sie diesbezüglich wirklich fundierte Erkenntnisse einbringen will, nicht anders als im weitesten Sinne empirisch betreiben und wird sich auch um Kulturtheorie(n) bemühen müssen.

Ferner erwarten sich praktische TheologInnen solide Kenntnisse über andere Religionen. Wie die Religionsdidaktik der letzten Jahrzehnte den Islam oder das Judentum zur Darstellung brachte – das liest sich geradezu als eine Geschichte hartnäckiger Stereotype und reizt zu psychologischen Analysen über Vorurteile, fehlende Empathie und Projektionen. Sich profunde Kenntnisse über andere Religionen anzueignen, übersteigt in aller Regel die Ressourcen praktischer TheologInnen, so dass sie diesbezüglich auf Vorgaben angewiesen ist.

Und nicht zuletzt ist ein Forum lebendiger Begegnung mit VertreterInnen anderer Religionen zu erwarten. Lebendige Beziehung zu einer Religion entsteht – was Praktische TheologInnen wiederholt nachgewiesen haben – über Beziehungen mit Menschen und kommunikative Praxis.

Was kann Praktische Theologie für ein solches Institut beisteuern?

Praktische Theologie versteht sich nicht (mehr) als bloße Anwendungswissenschaft gemäß dem Motto: „Wie sage ich es meinem Kinde bzw. unseren Pfarrkindern?“, sondern vielmehr als eigenständige Disziplin, welche die theologische Praxis in den unterschiedlichsten Handlungsfeldern kritisch reflektiert, wofür diese Praxis vorgängig mit den angemessenen (empirischen) Methoden zu rekonstruieren ist. Ein gerade im Hinblick auf Theologie Interkulturell und den Dialog mit den Weltreligionen nahe liegendes Aufgabenfeld wäre denn auch, die unterschiedlichen Formen des interreligiösen Dialogs empirisch zu erfassen und abschließend zu bewerten. Ein solches Projekt führte in den achtziger Jahren beispielhaft Lothar Schöpfer durch, der intensive Begegnungsrunden zwischen ChristInnen und Angehörigen der israelitischen Religionsgemeinschaft begleitete und wissenschaftlich evaluierte. Dabei ließ er sich von der Hypothese leiten, dass solche Begegnungen zu einer Verringerung von Orthodoxie und „Dogmatismus“ – mit gängigen religionssoziologischen Skalen gemessen – führen würden. Aber das Gegenteil trat ein: Nach der Begegnungsphase wies ein Posttest sowohl die ChristInnen als auch die Angehörigen der israelitischen Religionsgemeinschaft als orthodoxer und empathischer zugleich aus, was den Schluss rechtfertigt, dass

interreligiöser Dialog die eigene religiöse Identität konturieren und zugleich das Verständnis anderer Denominationen vertiefen kann.

Solche Forschungsprojekte gäbe es zuhauf; sie erfordern Interdisziplinarität und die Einhaltung wissenschaftlicher Standards, insbesondere den, je eigene, singuläre Erfahrungen nicht zu verallgemeinern, was auch im praktisch-theologischen Diskurs immer wieder geschieht.

Die Bibel – ein Modell interkultureller Theologie und Begegnung der Religionen

Marlis Gielen / Friedrich Reiterer, Salzburg

Etwa seit der Mitte des 20. Jahrhunderts beginnt sich in Mitteleuropa ein Ende des seit der konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert unangefochten christlich geprägten Abendlandes abzuzeichnen. Durch die Mobilität der modernen Gesellschaften hat nicht nur der Islam an Einfluss in diesem traditionell christlich geprägten Raum gewonnen. Auch asiatische Religiosität, vor allem buddhistischer Prägung, und zahlreiche esoterische Strömungen erfreuen sich hier wachsender Beliebtheit und Anhängerschaft. Dabei erübrigt es sich fast schon darauf hinzuweisen, dass diese wachsende religiöse Pluralität auch kulturelle Veränderungen mit sich bringt. Viele gerade überzeugte und kirchlich gebundene Christen und Christinnen mag die Entwicklung beunruhigen. Doch hilft eine Mentalität des Abschottens oder Ignorierens nicht weiter. Gefordert ist vielmehr eine konstruktive Begegnung und Auseinandersetzung mit fremder Kultur und Religiosität. Dies setzt freilich die Kenntnis des eigenen Glaubens voraus, wie er in den biblischen Schriften und in der Tradition grundgelegt ist. Dann aber kann die Begegnung mit dem Fremden zu einer Bereicherung werden.

Gerade das Zeugnis der biblischen Schriften ermutigt zu einem solchen Handeln. Denn es belegt sozusagen auf Schritt und Tritt, dass sich weder der Jahweglaube noch der Christusglaube „im luftleeren Raum“ ausbildeten, sondern in der Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen kulturellen Voraussetzungen und religiösen Überzeugungen.

1. Ein Blick in das Alte Testament (F. Reiterer)

Wenn man über die interkulturelle Dimension alttestamentlicher Texte wie auch die Religionsbegegnungen Israels nachsinnt, greift man einige, wenn auch wichtige Aspekte heraus. Innerbiblisch werden diese Themen von der Mitte der alttestamentlichen Botschaft her verarbeitet, nämlich der Selbstoffenbarung JHWHs, dessen Anerkennung durch Israel und die darauf aufruhenden praktischen Glaubens- und Lebensvollzüge. Daraus ergibt sich, dass der Glaube alle Lebensbereiche von innen her bestimmt: die Außen- wie Innenpolitik, die Wirtschaft, die Landwirtschaft, die Medizin, das Gesetz, das soziale Verhalten, den Kult, die Feste und Feiern, die Erziehung, die individuelle Lebenssinndeutung und zuletzt die Theologie. Der „Glaube“ (von eher „äußerlichen“ Vollzügen bis hin zur reinen Gesinnung) ist die Mitte des Selbstverständnisses. Auf dieser Ebene trifft sich das Alte Testament mit dem Judentum und dem Islam.

Nun ist das Volk Israel nicht vom Himmel gefallen, es hat sich auch nicht aus einem einzigen Elternpaar entwickelt. Wie war es dann? Kanaan („Grümland“), das durch einen schmalen und ebenen Landstrich am Mittelmeer ausgezeichnet ist, liegt zwischen den Stromlandkulturen Ägyptens und des Zweistromlandes und ist mit den damaligen Beförderungsmitteln relativ leicht zu überwinden. Je nach Macht und Durchsetzungsvermögen versuchten die großen Reiche ab dem ausgehenden 3. Jahrtausend (u.a. Ägypter, Babylonier, Assyrer, Hethiter) Einfluss in diesem fruchtbaren, handelspolitisch und vor allem auch militärstrategisch äußerst wichtigen Teil zu gewinnen. Die jeweiligen Herrscher siedelten dort Volksmitglieder an, um ihre Macht zu sichern. Auf Grund der Vermischung mit diesen Neusiedlern kommt es zu einem nicht überschätzbaren bunten Gemisch an Völkergruppen wie auch zu einem geistig-religiösen Austausch. Auf diesem Hintergrund sind die alttestamentlichen Entwicklungen, die überkommenen Texte und die Lebensformen zu sehen.

1.1. Geschichtliche Aspekte

Die Amarnabriefe¹ (um 1400 v. Chr.) bieten das erste Mal viele Details über dieses Gebiet. Die zahlreichen Kleinkönige bekämpften sich untereinander. Im Laufe der Auseinandersetzungen erbat man immer wieder die Unterstützung der ägyptischen Herren. Damals war Jerusalem schon eine sehr wichtige Siedlung, um die sich der Pharao intensiver gekümmert hatte. Es drohte allerdings der Fall durch die Habiru (= Hebräer; vgl. Gen 14,13; 40,15; 41,12; Ex 2,11.13), die u.a. das Königtum Lachisch südwestlich von Jerusalem überrannt hatten.

In den Briefen wird der ägyptische König allenthalben als „Hirte“ titulierte. Dies ist zugleich eine inhaltliche Information: der Hirte hat eine hilflose Herde zu beschützen. Im Alten Testament wird der Titel sowohl für JHWH wie auch für den König verwendet. – Das politische Königtum ist in „Israel“ eine spätere Entwicklung, und das Alte Testament weist darauf hin, dass es in der Umwelt schon viel früher als im eigenen Land (Klein-)Könige gegeben habe (Gen 36,31). Im Pentateuch wird die soziologische Struktur in der Frühzeit als akephale Gesellschaft beschrieben, die im Bewusstsein der göttlichen Begleitung vor allem vom Familienoberhaupt (u.a. Gen 34,20-31) neben dessen Gattin (u.a. Gen 16,5f; 24,67; 27,5ff) geleitet wird. Daher wird die Konstituierung des poli-

1 Die Amarnabriefe sind die Korrespondenz kanaanäischer Kleinkönige mit den Oberherren in Ägypten (Amenophis III. [1417-1379] und Amenophis IV. [Echnaton; 1397-1362]; Datumsangaben unsicher; hier nach dem Apparat der Einheitsübersetzung; vgl. daneben Hornung, Erik, Amenophis III., in: Lexikon der Ägyptologie I 1975, 206-210 (1402-1361; Seite 210); Wenig, Stefan, Amenophis IV., in: Lexikon der Ägyptologie I 1975, 210-219 (1378-1361; Seite 211.213).

tischen Königtums in Israel z.T. als eine Abfallsbewegung von JHWH qualifiziert (1 Sam 8,7). Daran zeigt sich, dass im Volksbewusstsein vorher JHWH allein die Rolle des Königs inne hatte. Dies ist um so leichter verständlich, als umgekehrt der Pharao im benachbarten Ägypten als „Sonne“ (oberste ägyptische Gottheit) und „Herr“ verehrt wurde, dem man sich kompromisslos unterwarf. So heißt es etwa in den Amarnabriefen: „Zu den Füßen des Königs, meines Herrn, fiel ich siebenmal und siebenmal nieder“ (u.a. Brief 60,1ff). Dennoch ist im Blick auf die Königskonzeption - ungeachtet einiger paralleler Aspekte auf Grund der kulturellen Begegnung - ein wesentlicher Unterschied zwischen Israel und Ägypten zu notieren: In Israel wird kein König als Gottheit verehrt.² Er ist und bleibt Mensch und wird von Gott „adoptiert“ (vgl. 2 Sam 7,14) bzw. für sein Amt ausgerüstet (1 Kön 3,11-14).

Israel ist in der Verwendung der Chiffren in Relation zum altorientalischen Kontext und der Entwicklung theologischer Terminologie häufig nicht wirklich originell. Die Umwelt steuert das Wörterbuch bei, mit dem Israel seinen Glauben formulieren lernt, jedoch nicht unbesehen. Die Unterschiede sind wesentlich und machen so das Spezifikum Israels aus.

1.2. Rechtliche Aspekte

Obwohl man jetzt verschiedene Szenen aus der Geschichte Israels näherhin beleuchten müsste, sei die Gesetzesliteratur aufgegriffen, ist doch der Dekalog ein „Markenzeichen“³ des Alten Testaments. In alten Zeiten waren rechtliche Regelungen nicht so umfangreich und kleinlich wie heute, doch hatten sie eine zentrale gesellschafts- und religionspolitische Aufgabe.

Der Codex des Königs Urnammu von Ur⁴ (2111-2094 v. Chr.) bietet im Prolog sozialrechtliche Grundsätze, denen zufolge sich der König besonders um sozial benachteiligte Personen zu kümmern hat und dies auch tut:

„Den Waisen überantwortete ich keineswegs dem Reichen, die Witwe überantwortete ich keineswegs dem Mächtigen. Den Mann von Scheqel überantwortete ich keineswegs dem Mann von Mine, den Mann von einem Schaf überantwortete ich keineswegs dem Mann von einem Rind. Meine Generäle, meine Mutter, meine Schwestern und Brüder, ihre Bekannten und Teueren, ich siedelte sie an. Ihren Wünschen stellte ich mich kei-

- 2 In diesem Anspruch sieht das späte Buch Judit ein großes Vergehen des Nebukadnezar (wahrscheinlich ist Antiochus IV. gemeint); Jdt 3,8.
- 3 Es ist darauf hinzuweisen, dass der Dekalog in der jüdischen Tradition bei weitem nicht die hervorragende Rolle innehat wie im Christentum und nicht die normativen Kurzfassungen des Gesetzes darstellt; vgl. Magonet, Jonathan, Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive (GTB 735), Gütersloh 2000, bes. 55f.
- 4 Vgl. Römer, Wilhelm H. Ph., Aus den Gesetzen des Königs Urnammu von Ur, in: Kaiser, Otto, (Hg.), Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte (TUAT I), Gütersloh 1982-85, 17-23.

neswegs zur Verfügung, Zwangsarbeit legte ich keineswegs auf, Feindseligkeit, Gewalttat und Weherufe zu Utu ließ ich fürwahr verschwinden. Gerechtigkeit setzte ich fürwahr im Lande Sumer“.

Derartige Texte dienten Schreibschülern als Vorlage, anhand derer sie ihr Handwerk erlernten. Dadurch entwickelt sich ein Traditionsmodell, in dem ältere Texte an Jüngere weitergegeben wurden und diese ihrerseits beeinflussten. Den Höhepunkt erlebte die Rechtsgelehrsamkeit im Codex Hammurapi.⁵ Die folgenden Passagen zeigen, dass Grundsätze, die für Urnammu den Ausgang bildeten, bei Hammurapi im Epilog als Summa der Rechtsgelehrsamkeit anzusehen sind:

„Ich, der heilbringende Hirte, dessen Stab gerecht ist - mein guter Schatten ist über meine Stadt gebreitet, auf meinem Schoß hielt ich die Einwohner von Sumer und Akkad, von meiner Schutzgöttin geleitet gediehen sie, in Frieden lenkte ich sie, in meiner Weisheit barg ich sie. Damit der Starke den Schwachen nicht schädigt, um der Weise und der Witwe zu ihrem Recht zu verhelfen, habe ich in Babel, ... um dem Geschädigten Recht zu verschaffen meine überaus wertvollen Worte auf (m)eine Stele geschrieben und vor meiner Statue (namens) »König der Gerechtigkeit« aufgestellt“.

Diese rein profanrechtlichen Themen haben Parallelen im viel später formulierten Alten Testament. Das Hirtenamt erfüllt unter diesen Aspekten keine militärischen, sondern sozialpolitische Aufgaben. Es geht um Frieden und Ruhe, eine im Alten Testament oft verwendete Umschreibung des gottgewollten Glückszustandes Israels. Für das Rechtsverständnis zentral ist, dass im Alten Testament der Schutz z.B. vom *Waisen und der Witwe* zum Kennzeichen JHWHs wird. „Ein Vater der Waisen, ein Anwalt der Witwen ist Gott in seiner heiligen Wohnung“ (Ps 68,6; vgl. u.a. Ps 146,9). Der Schutz der sozial Benachteiligten ist nicht nur Aufgabe des Königs (vgl. Ps 72,4.12ff; Jes 11,3ff), sondern jedes einzelnen Israeliten (u.a. Ex 22,21; Dtn 24,17). Man begegnet einer speziellen Form von „*Demokratisierung*“, welche Chance und Aufgabe zugleich ist, sich aber markant von der Umwelt abhebt.

Im sozialen Verhalten wird sorgfältig auf die Befindlichkeit eines Bedürftigen Rücksicht genommen. Wohl wissend, dass ein geschenkter Bissen im Hals wie Feuer brennt (Sir 40,30), d.h. die soziale Bedürftigkeit persönlich eine schwere Last darstellt, dürfen sich Betroffene ihren kargen Lebensunterhalt selbst „erarbeiten“. Dies belegt u.a. Dtn 24,20: „Wenn du einen Ölbaum abgeklopft hast, sollst du nicht auch noch die Zweige absuchen. Was noch hängt, soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören.“ Die soziale Dimension wird immer mehr ein Beleg für die Ernsthaftigkeit eines Lebens nach dem JHWH-Glauben. Die Gesetze fördern ein hohes Verantwortungsbewusstsein (Jer 31,29; Ez 3,16-21; 18; 33,1-9), das mehr Gewicht besitzt als Opfer (Hos 6,6). Korrektes Sozialverhalten übertrifft denn auch dieses und führt mit Gottes Hilfe zu

5 Borger, Rykle, Der Codex Hammurapi, in: Kaiser, Otto, (Hg.), Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte (TUAT I), Gütersloh 1982-85, 39-80.

ganzheitlicher Integrität: „Wie Wasser loderndes Feuer löscht, so sühnt Mildtätigkeit Sünde“ (Sir 3,30).

1.3. Interreligiöse Aspekte

Sowohl die Juden (schriftliche und mündliche Tora vom Sinai) wie die Christen (Schrift und Tradition) und die Muslime (Koran und Sunna) kennen eine schriftliche Offenbarung und eine auch verbindliche mündliche Tradition, die nun anhand von Isaak betrachtet werden soll.

Wer Isaak vom Alten Testament her kennt, weiß, dass seine Rolle weit weniger bedeutsam ist als die seines „Vaters“. Als Kind der zuvor unfruchtbaren Mutter hat er als einziger Patriarch schon vor der Geburt einen Namen erhalten. Die „große Szene“, in der er zentral vorkommt, ist die Glaubensprüfung Abrahams, nicht Isaaks. Abraham wird aufgefordert, das Kind der Verheißung zu opfern. Opfer – Zeichen der Bereitschaft, etwas sehr Wertvolles, vielleicht das Wertvollste Gott zu geben – erreicht einen bizarren Höhepunkt: Abraham macht sich tatsächlich auf zu dieser Opferung (Bindung = Akeda), und er weiß zugleich, dass er damit die Zusage jenes Gottes, der diesen Sohn verheißen hatte, vernichtet und damit die Offenbarung ad absurdum führt. So wird Abraham zum mehr als blinden Glauben (vgl. Heb 11,17-19) herausgefordert, der selbst dort noch nicht an Gott zweifelt, wo sich Gott selbst aufzulösen scheint.⁶

Im Neuen Testament wird Isaak als Beleg für die Verwirklichung der Verheißung (Hebr 11,9), damit auch als Zeugnis, dass sich die Verheißungen zu jeder Zeit erfüllen (Gal 4,28), angeführt.

Im Judentum ist Isaak viel zentraler geworden. Er gilt nach verschiedenen Traditionen als besonders gesetzestreu, zählt zu jenen, über die der Todesengel keine Macht hat. Die Akeda wird nach manchen Aggadot von Satan veranlasst, nach anderen Traditionen ist sie ein freiwilliger Akt Isaaks. Die Bereitschaft zur Hingabe wird von Gott als vollzogenes Opfer angenommen. In Hinblick auf die Akeda kann Abraham Gott bitten, Israel im Falle der Übertretung der Gebote gnädig zu sein. Darauf geht die Tradition zurück, an Rosch ha-Schana (Jahresanfang) Gen 22 zu lesen. Vor allem bei und nach Pogromen gilt die Akeda als Symbol des Martyriums.

Im Koran hat Ismael, Abrahams ältester Sohn, eine bedeutendere Rolle als Isaak inne. Mit seinem Vater Abraham war er an der Installierung des Hauses Gottes, der Kaaba, von Gott beauftragt worden: „Und WIR geboten Abraham und Ismael: »Reinigt mein Haus für die, die (es) umwandeln, und die in An-

6 Abgeschwächt wird die Pointe durch die sekundäre Deutung dieser Begebenheit als Versuchung, die indirekt schon einschließt, dass Abraham diese besteht; vgl. den vermutlich nachträglich zugefügten Satz Gen 22,1a.

dacht verweilen und die sich beugen und niederfallen (im Gebet)« (Sure 2,125). Die meisten muslimischen Ausleger nehmen an, dass Ismael und nicht Isaak geopfert werden sollte. Woher hat man solche Kunde? Sie stammt aus der Sammlung von Berichten über Begebenheiten, Reden und Leben des Propheten, die als Hadithe in die Sammlung der Überlieferung des Propheten (Sunna) Aufnahme gefunden haben und die in muslimischer Sicht als eine der Grundlagen für eine wissenschaftliche Auslegung des Koran gilt.

Summe: In den drei monotheistischen Religionen spielen nicht selten Traditionen, die außerhalb der Basisoffenbarung überliefert werden, für das Verständnis zentraler Fragen eine wichtigere Rolle als die Offenbarungstexte selbst.⁷

1.4. Inkulturationsaspekte

Kennen wir denn eigentlich unsere eigenen Quellen? Eine beständige Aufgabe besteht darin, eine Inkulturation der christliche Botschaft zu versuchen. Die Verbreitung der Bibelkenntnisse ist ein Anliegen des Zweiten Vatikanums (Dei Verbum Art. 23.25). Ausgenommen in Form von Übersetzungen ist sie jedoch nur wenigen zugänglich. Wenn man auch so scharfen Positionen, wonach jede Übersetzung eine unbrauchbare Verfälschung darstellt⁸, nicht folgt, prägen die Übersetzungen die Einstellung zum Text mehr als die besten Interpretationen⁹. Natürlich hängt dies mit den emotionalen Färbungen von Worten und Vorstellungen zusammen, doch sind sich die meisten Übersetzer nicht bewusst, was sie anrichten können.

Wenn man z.B. in der Einheitsübersetzung mehr oder weniger durchgehend „Rechtschaffenheit, Anstand (im Verhalten)“ als Gerechtigkeit wiedergegeben findet, kommen (ungewollt) dort legistische Konnotationen ins Spiel, wo es um ethische Lebensführung geht. Wenn in der Bibel steht „Gott ehrt den Vater zuerst, dann den Sohn“, und in der Übersetzung „Der Herr hat den Kindern befohlen, ihren Vater zu ehren“¹⁰, dann kann man nicht mehr von einer

- 7 Unter diesem Gesichtspunkt ist die Aufforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr interessant, wonach ein Exeget alles daran zu setzen hat, die ursprüngliche Bedeutung der Offenbarung „unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche“ zu erheben; DV 12.
- 8 „Jede Übersetzung ist, verglichen mit dem Original, Verlust im Ganzen, und die Frage ist nur, was man opfert, um was zu behalten“, Reinhardt, Karl, Sophokles, Antigone – übersetzt und eingeleitet, Göttingen ⁶1982, 3.
- 9 „Ein alter und bewährter Grundsatz in der Philologie lautet: Eine gute Übersetzung ist besser als ein ... Kommentar. Daher verdient die Übersetzung ... besondere Beachtung“, Schmitt, Armin, Ein Kommentar zum Buch Tobit, in: BN 112 (2002) 28–32, 29.
- 10 Reiterer, Friedrich Vinzenz, Bibelübersetzung: Wiedergabe oder Deutung? Untersuchung von Sir 11,14ff; 3,1f, in: Pavlincová, Helena/Papoušek, Dalibor (Hg.), The Bible in Cultural Context, Brno 1994, 263–283.

Übersetzung, wohl aber von einer Umdeutung sprechen. Wenn die Einheitsübersetzung an vielen Stellen von Strafe spricht, im Hebräischen nun gar kein spezielles Wort für Strafe¹¹ vorhanden ist, dann verstärkt sich der Eindruck, dass auf diesem Fundament die biblische Botschaft nicht so vermittelt wird, wie sie im „Urtext“ vorliegt.

1.5. Rück- und Ausblick

Vieles, sehr sehr vieles wäre noch zu sagen. Z.B. dass selbst die Israeliten nicht gezwungen wurden, sich von den Göttern der Vorfahren zu trennen, sondern wählen konnten (Jos 24,1-28); dass König Salomo sich mit den Weisen des gesamten Vorderen Orients maß (1 Kön 5,9-14); dass keiner der drei Freunde Ijobs ein Israelit war (Ijob 2,11); dass Gott aufgrund der Fürbitte großer Personen Prototypen schlechter Menschen verschonen will (Gen 18,23-33); dass Gott einen mächtigen König wie Kyros siegreich durch die Lande führt, obwohl jener JHWH nicht kennt (Jes 45,4.6) und Gott gerade so in seiner Geschichte tätig wird; dass das Haus Gottes ein Haus des Gebetes für alle Völker ist (Jes 56,7); dass der Bogen zwischen Himmel und Erde Zeichen der Heilswendung Gottes für die ganze Schöpfung ist (Gen 9,1-17); und dass am Ende der Zeiten ein Festmahl für alle Völker wartet (Jes 25,6-8). All dies zeigt, dass die Schriften des Alten Testaments keine Scheu vor der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen aufweisen. Getragen von der Überzeugung, dass JHWH der Herr der Geschichte ist, greifen sie Anregungen aus dieser Begegnung auf, schmelzen sie auf der Grundlage ihrer Traditionen um und integrieren sie schließlich in ihre kulturelle und religiöse Welt.

2. Ein Blick in das Neue Testament (M. Gielen)

Die allmähliche Herausbildung des Frühjudentums vollzog sich spätestens seit dem Beginn der Epoche des Hellenismus mit Alexander d. Gr. (4. Jh. v. Chr.) in einem – modern gesprochen – multikulturellen und multireligiösen Kontext. Das Weltreich des jungen Mazedonenherrschers, die Diadochenstaaten und schließlich das Imperium Romanum umschlossen eine Vielzahl unterschiedlicher Völkerschaften samt ihren verschiedenen kulturellen Traditionen, religiösen Überzeugungen und Kulturen. Gefördert durch die gemeinsame Sprache (Koi-

11 Vgl. zum Dilemma mit der „Strafe“: Reiterer, Friedrich Vinzenz, Strafe in der Bibel – Erfindung der Übersetzer? Beobachtungen zum interpretatorischen Charakter von Übersetzungen“ in: Sedlmeier, Franz (Hg.), Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft. FS Rudolf Mosis, Würzburg 2003 (im Druck).

negriechisch) und die hohe (unserer Zeit nicht viel nachstehende) Mobilität der Menschen fand ein reger Austausch zwischen den Kulturen und Religionen statt. So drangen etwa zahlreiche Mysterienkulte aus der Osthälfte des Alexanderreiches nach Griechenland und Italien sowie in die weiter westlich und nördlich gelegenen römischen Provinzen vor. Besondere Bedeutung erlangte dabei vor allem der ursprünglich in Ägypten beheimatete Isiskult.

Von diesem multikulturellen und multireligiösen Klima der hellenistischen Zeit blieb auch das Frühjudentum nicht unberührt. Dies gilt vor allem für das Diasporajudentum, dessen Mitglieder außerhalb Palästinas als Minderheit zumeist in hellenistisch-griechischen Städten lebten. Es gilt, wenngleich in geringerer Intensität, aber auch für das palästinische Judentum selbst.¹² Zumindest in der gebildeten Oberschicht Jerusalems galt die hellenistische Lebensweise samt ihrer religiösen Pluralität als der erstrebenswerte „modern way of life“. Und so war es weniger der vielgeschmähte Seleukidenherrscher Antiochus IV., der Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. den Juden Palästinas heidnische Bräuche aufzwingen wollte, als vielmehr der Jerusalemer Priesteradel am Tempel, der eine aggressive Assimilationspolitik betrieb, indem er vorgab, die Väterreligion für die neue Zeit tauglich machen zu wollen. Zwar scheiterte dieser radikale und aufkrotyierte Versuch, der die Identität des Judentums zu opfern bereit war, am Aufstand der Makkabäer. Doch konnte sich auch das palästinische Judentum auf Dauer nicht gänzlich dem Einfluss der hellenistischen Kultur entziehen. Dabei gab es zwischen den Extremen der radikal-theokratischen Zeloten und der kulturell offenen und politisch mit den hellenistischen Herrschern kooperierenden Sadduzäer innerhalb der frühjüdischen Gruppierungen eine verhältnismäßig große Spannbreite der Positionierung.

Jesus von Nazaret, die von ihm initiierte vorösterliche und israelzentrierte Sammlungsbewegung und schließlich das sich nach Ostern zunächst in Palästina konstituierende Urchristentum waren auf Grund ihrer frühjüdischen Verwurzelung von Anfang an in diese kulturelle und religiöse Begegnung und Auseinandersetzung mit der hellenistischen Lebenswelt eingebunden. Die neutestamentlichen Schriften spiegeln somit zum einen den Prozess der Identitätsfindung wider, den die urchristlichen Gemeinden durchlaufen mussten, um ihre Position in Übereinstimmung und Abgrenzung mit der jüdischen Mutterreligion zu bestimmen. Zum anderen musste diese Identitätsfindung aber auch gegenüber der kulturell und religiös pluralen hellenistisch-heidnischen Lebenswelt erfolgen. Dieser Prozess vollzog sich zunächst innergemeindlich, hatte dann aber auch Konsequenzen für die Selbstdarstellung nach außen wie umgekehrt für die Wahrnehmung der Gemeinden durch die nichtchristliche Gesellschaft.

12 Vgl. dazu Hengel, Martin, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (WUNT 10), Tübingen 1969.

2.1. *Von einer frühjüdischen Randgruppe zur potentiellen Weltreligion.
Die Inkulturation der Evangeliumsverkündigung in die hellenistisch-
heidnische Gesellschaft im 1. Jahrhundert n. Chr.*

Es ist kaum übertrieben zu sagen, dass die neutestamentlichen Schriften gleichsam in jeder Zeile zumindest implizit die Auseinandersetzung mit der multikulturellen und multireligiösen hellenistischen Gesellschaft führen. Gerade in dieser Auseinandersetzung gewinnt das Urchristentum sein theologisches Profil, wobei die Auseinandersetzung gerade nicht einseitig von Abgrenzung, sondern auch von fruchtbarer Adaption geprägt ist. Eine nicht zu überschätzende Bedeutung in diesem Prozess gewann die nachösterliche Öffnung der ursprünglich israelzentrierten Botschaft Jesu für die Heiden.

Inspiziert und ermutigt durch das Osterereignis setzten die Mitglieder des vorösterlichen Jüngerkreises Jesu, die als Galiläer durchwegs dem Kreis des Aramäisch sprechenden palästinischen Judentums entstammten, zunächst von Jerusalem aus das Bemühen Jesu um die eschatologische Sammlung *Israels* fort (vgl. etwa Apg 2,11-36). Durch ihre Verkündigung erreichten sie nicht nur Palästinajuden, sondern auch Diasporajuden. Denn viele fromme und besonders gesetzestreue Diasporajuden siedelten aus ihrer Heimat nach Jerusalem über, um im religiösen und kultischen Zentrum des Judentums zu leben und dort auch begraben zu werden. Diese von Haus aus Griechisch sprechenden Diasporajuden organisierten sich in Jerusalem in eigenen Synagogengemeinden. Auch aus ihren Reihen kamen nun einige zum Glauben an Jesus Christus.¹³ Damit aber sahen sich diese sog. hellenistischen Judenchristen vor ein Problem gestellt: War nicht ihr neues Bekenntnis zur Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu unvereinbar mit ihrer bisherigen Sicht von Tora und Tempel? Denn gerade die Diasporajuden, die bewusst in die *Tempelstadt* Jerusalem übersiedelt waren, vertraten eine soteriologische Funktion von Tempel und Tora. Sie leiteten diese Funktion ab aus einer Identifizierung der Tora mit der präexistenten, ewigen Weisheit, die in Gemeinschaft mit Gott lebt und als deren Wohnsitz der Tempel galt. So musste es zwischen den christusgläubigen und nichtchristusgläubigen Diasporajuden Jerusalems zur Auseinandersetzung kommen.

In Folge dieser der Positionierung und Identitätsstiftung dienenden Auseinandersetzung übertrugen die hellenistischen Judenchristen die Heilsmittlerfunktion der weisheitlich verstandenen Tora auf Jesus und bekannten ihn nun selbst als Offenbarung der göttlichen Weisheit. Damit waren zum einen die Grundlagen für die Ausbildung der Präexistenzchristologie geschaffen. Zum anderen

13 Zum Folgenden vgl. Gielen, Marlis, Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilsgeschehens in Jesus Christus, in: Baldermann, Ingo, Dassmann, Ernst u.a. (Hg.), Menschenwürde (JBTH 15 [2000]), Neukirchen-Vluyn 2001, 117-147, hier: 121-125.

aber implizierten diese christologisch-soteriologischen Reflexionen eine deutliche Abwertung von Tempel und Tora. Diese schlug sich nicht zuletzt in der betonten Rezeption tempel- und gesetzeskritischer Jesustraditionen nieder. So war es durchaus folgerichtig, dass eine Gruppe aus dem hellenistisch-judenchristlichen Kreis um Stephanus, die nach der Vertreibung aus Jerusalem die Gemeinde in Antiochia gründete (vgl. Apg 11,19-26), *Heidenmission* zu treiben begann. Damit also nahm die entscheidende Weichenstellung für den Prozess einer konstruktiven urchristlichen Begegnung mit der multikulturellen und multireligiösen heidnischen Umwelt vom hellenistischen Judenchristentum ihren Ausgang. Diese Weichenstellung bewahrte die Gemeinschaft der Jesusanhänger davor, eine unbedeutende Minderheit innerhalb des Frühjudentums zu bleiben,

Auch die weitere Entwicklung der Öffnung auf die heidnische Gesellschaft hin wurde primär vom hellenistischen Judenchristentum getragen. Vor allem aber ist es eine herausragende Gestalt, die nach anfänglich kompromissloser Bekämpfung der hellenistischen Judenchristen ihre theologischen Positionen schließlich in unüberbietbarer Konsequenz weiterdachte und mit der *gesetzesfreien* Heidenmission das Evangelium endgültig in der heidnisch-hellenistischen Gesellschaft inkulturierte: Paulus von Tarsos. Es war die Verkündigung der Heilsfunktion eines *Gekreuzigten*, die Paulus einerseits zunächst die Ekklesia Gottes verfolgen ließ (vgl. 1 Kor 15,9; Gal 1,13.23; Phil 3,6) und die ihn andererseits später zur radikalen Negierung der (faktischen) Heilsfunktion von Tora und Tempel führte. Nach Ausweis der Tora nämlich war Jesus von Nazaret am Kreuz den Tod eines von Gott *Verfluchten* gestorben (Dtn 21,23). Ihm angesichts dessen eine soteriologische Qualität auf Kosten der Tora zuzuerkennen, musste Paulus vor dem Hintergrund seiner pharisäischen Theologie geradezu als Verhöhnung der Tora und damit als Verhöhnung Gottes erscheinen.

Dann aber ereignet sich das, was das bisherige Leben des Paulus völlig auf den Kopf stellt und seine theologischen Überzeugungen und Wertvorstellungen als „Dreck“ erscheinen lässt (vgl. Phil 3,8). Der *Gekreuzigte* - und damit der *von Gott Verfluchte* (daran hält Paulus auch und gerade unter christlichem Vorzeichen fest [vgl. Gal 3,13]!) - wird ihm als *Sohn Gottes* offenbart (Gal 1,15f). Damit aber erschließt sich ihm der Tod Jesu von Nazaret, der von der Tora als *Fluchtod* ausgewiesen ist, kraft göttlicher Initiative als *Heilstod*, den der sündenlose Gottessohn stellvertretend für die sündigen Menschen erleidet, damit sie vor Gott als gerechtfertigt dastehen können (2 Kor 5,21). Umgekehrt impliziert diese Erkenntnis für Paulus aber auch, dass die Tora einschließlich des Tempels als Ort des in der Tora konstituierten Sühnekults *faktisch* keinerlei Heilsfunktion besitzt (vgl. Röm 10,4). Denn wenn der Sohn Gottes am Kreuz stirbt, bedeutet dies, dass das Gesetz mit seiner soteriologischen Aufgabe am Menschen gescheitert ist. Allerdings hält Paulus auch nach seinem Offenbarungswiderfahrnis an der Heiligkeit und (prinzipiell) Leben spendenden Kraft der Tora unver-

brüchlich fest (vgl. Gal 3,12; Röm 7,12; 10,5). Daher korrespondiert seiner Einsicht in das *soteriologische* Monopol des Kreuzes Christi die *anthropologische* Einsicht, dass die Tora in ihrer (prinzipiellen) Heilsfunktion (faktisch) am *Menschen* scheitert. Der Mensch wird im Licht des Kreuzes Christi als Nichttäter des Gesetzes und damit als Sünder entlarvt (Gal 3,10.13; Röm 3,22b-23; 5,8.12fin). Vor diesem Hintergrund aber besaß die gesetzesfreie Heidenmission für Paulus nicht mehr nur optionalen Charakter, sondern wurde zur theologischen Notwendigkeit.

Schon bevor Paulus zur urchristlichen Gemeinde im syrischen Antiochien stieß (vgl. Apg 11,25f), war dort, wie bereits erwähnt, von den hellenistischen Judenchristen das Evangelium auch unter den Heiden verkündet worden (Apg 11,20). Angesichts ihrer tora- und tempelkritischen Haltung verzichteten sie bei der Aufnahme dieser zum Glauben an Christus gekommenen Heiden in die Gemeinde offenbar bereits auf deren vorausgehende Konversion zum Judentum (Beschneidung). Dies ist einige Jahre später jedenfalls die entscheidende Frage, die auf dem sog. Jerusalemer Apostelkonzil zwischen streng torakonformen Mitgliedern der Jerusalemer Urgemeinde und Vertretern der Gemeinde Antiochiens (unter ihnen auch Paulus) verhandelt und im Sinne der Antiochener entschieden wird (Apg 15). Grundlage der antiochenischen Praxis einer beschneidungsfreien Heidenmission war wohl die Überzeugung, die in der vorpaulinischen Tradition Gal 3,27f ihren prägnanten Ausdruck gefunden hat: „Welche ihr nämlich auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gibt es nicht *Jude noch Grieche*, da gibt es nicht Sklave noch Freier, da gibt es nicht männlich und weiblich: Alle nämlich seid ihr *Einer* in Christus Jesus.“ Diese Tradition hält also fest: Die in der Taufe gestiftete neue Identität der Christusgläubigen macht alle früheren, trennenden Identitäten zwischen Menschen belanglos. Dies gilt auch und gerade für die an erster Stelle genannten ethnisch-kulturellen bzw. religiösen Identitäten. Die in jüdischer Perspektive bestehende Aufteilung der Menschen in zwei kulturell-religiös streng geteilte Lager (Juden und Heiden [Gojim]) ist damit aufgehoben.

Dies dürfte auch Auswirkungen auf das praktische Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen in der multikulturellen antiochenischen Gemeinde gehabt haben. So wurde dort wohl die Mahlpraxis liberal gehandhabt, zumindest was die gemeinsame Feier des Herrenmahls betrifft, die in der Frühzeit stets mit einem Sättigungsmahl verbunden war. Anders ausgedrückt: Heidenchristen saßen ohne Verpflichtung auf die jüdischen Speise- und Reinheitsgebote mit Judenchristen an einem Tisch, ohne dass letztere dadurch eine religiös-kultische Verunreinigung fürchteten. Kurz nach dem Jerusalemer Apostelkonzil allerdings wird diese liberale Mahlpraxis durch eine Intervention streng torakonformer Jerusalemer Judenchristen in der antiochenischen Gemeinde angefochten. Dank der Einflussnahme des Herrenbruders Jakobus aus Jerusalem einigt man sich

schließlich auf einen Kompromiss, der den Heidenchristen die Einhaltung bestimmter Mindeststandards kultischer Reinheit abverlangt (die sog. Jakobusklauseln, vgl. Apg 15,19f.29; 21,25).¹⁴ Energischer Widerstand gegen diesen Kompromiss, der die beschneidungsfreie Heidenmission als solche nicht in Frage stellt, kommt allein von Paulus. Offenbar konnte er die Verpflichtung der Heidenchristen auf die Jakobusklauseln nicht als theologisch belangloses Zugeständnis an die religiösen Empfindungen konservativer Judenchristen akzeptieren. Vielmehr sah er die konstitutive Grundlage der Heidenmission zur Disposition gestellt. Dies bestätigt Gal 2,14-21: Für Paulus steht die *soteriologische Ausschließlichkeit* des Kreuzes Christi auf dem Spiel. Er fürchtet, dass der Tora erneut eine Heilsfunktion zugesprochen würde, die beim Menschen qua Sünder zwangsläufig zum Scheitern verurteilt ist. Obwohl Paulus Gal 2 erst aus einem mehrjährigen Abstand zum antiochenischen Zwischenfall und zugespitzt auf den aktuellen Konflikt mit den galatischen Gemeinden um Beschneidung und Gesetzesobservanz formuliert, dürfte er *in der Sache* übereinstimmend bereits in Antiochien argumentiert haben. Letztlich wurzelt diese Argumentation, wie gesehen, bereits in seinem Berufungserlebnis. Daher nimmt er dann konsequent auch den Bruch mit der antiochenischen Gemeinde in Kauf und beginnt seine selbstständige Missionsphase (2. und 3. Missionsreise, vgl. Apg 15,40-21,17). Damit aber emanzipierte sich das Heidenchristentum endgültig vom Judenchristentum.

In den paulinischen Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands stellten die Heidenchristen durchwegs die Mehrheit. Interessant ist dabei freilich, dass viele von ihnen als sog. Gottesfürchtige schon zuvor in engem Kontakt zu den Synagogen der jüdischen Diasporagemeinden in den hellenistischen Städten gestanden hatten. Diese interkulturell interessierte und aufgeschlossene Gruppe dürfte aus soziologischer Perspektive keinen geringen Anteil daran gehabt haben, dass die Evangeliumsverkündigung in der hellenistisch-heidnischen Gesellschaft auf fruchtbaren Boden fiel. Schon zu Beginn des 2. Jh. beklagt Plinius Minor als Statthalter von Bithynien gegenüber Kaiser Trajan:

„Nicht nur über die Städte, sondern auch über Dörfer und Felder hat sich die Seuche dieses Aberglaubens verbreitet, aber ich glaube, man kann ihr Einhalt gebieten und Abhilfe schaffen. Jedenfalls ist es ziemlich sicher, dass die beinahe schon verödeten Tempel allmählich wieder besucht, die lange ausgesetzten feierlichen Opfer wieder aufgenommen werden und das Opferfleisch, für das sich bisher nur ganz selten ein Käufer fand, überall wieder Absatz findet“ (Plin. ep. 10,96,9f).

14 Inzwischen hat sich weithin die Auffassung durchgesetzt, dass die sog. Jakobusklauseln entgegen der Darstellung der Apostelgeschichte nicht in das Umfeld des Jerusalemer Apostelkonzils gehören, sondern in das des bald darauffolgenden antiochenischen Zwischenfalls, so u.a. Kollmann, Bernd, Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte (SBS 175), Stuttgart 1998, 50f; Kraus, Wolfgang, Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179), Stuttgart 1999, 162f.

Diese Stellungnahme belegt nicht nur den großen Missionserfolg innerhalb weniger Jahrzehnte, sie zeigt auch, dass die Inkulturation des Evangeliums im hellenistisch-heidnischen Raum keine synkretistische Verwässerung bedeutete. Die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde war etwa im Unterschied zur Einweihung in einen der vielen konkurrierenden Mysterienkulte exklusiv. Auch die Teilnahme am gesellschaftlich obligatorischen Kaiserkult in seinen zahlreichen Facetten, die gerade im Pliniusbrief eine zentrale Rolle spielt, war für die Mitglieder der urchristlichen Gemeinden obsolet. Dennoch dominierte nicht einfach rigorose Abschottung. Vielmehr wurden durch die multikulturelle und multireligiöse Begegnung und Auseinandersetzung neue Perspektiven der theologischen Reflexion eröffnet und neue Akzente in der adressatengerechten Verkündigung des Evangeliums ermöglicht.

2.2. *Neue theologische Perspektiven durch den multikulturellen und multireligiösen Lebensraum der hellenistisch-heidnischen Gesellschaft*

Gleichsam brennpunktartig lässt sich dies an den sog. christologischen Hoheitstiteln demonstrieren, was angesichts der traditionsgeschichtlichen Komplexität dieses Bereichs hier jedoch allenfalls skizzenhaft geschehen kann. Ich greife daher exemplarisch zwei zentrale christologische Titel heraus, die von ihrer traditionsgeschichtlichen Wurzel her untrennbar miteinander verbunden sind: *Christos/Messias* und *Sohn Gottes*.¹⁵ Alttestamentlich sind die beiden Titel im davidisch-königlichen Kontext beheimatet (2 Sam 7,14; Ps 2,2.6f) und wurden frühjüdisch eschatologisiert (PsSal 17.18; 1 QSa 2,12; 4 QFlor 3,10-13), ohne den national-politischen Bezug völlig zu verlieren. Das Osterereignis befähigte die Jünger Jesu nun dazu, die traumatische Erfahrung der im Lichte der Tora fluchbeladenen Hinrichtung Jesu (Dtn 21,23) mit Hilfe der atl.-frühjüdischen Messias-konzeption zu reflektieren und zu verstehen: Gott hat diesen Jesus von Nazaret, der von den Römern als *politischer* Messiasprätendent gekreuzigt wurde (Mk 15,26 parr. Mt 27,37; Lk 23,38; vgl. Joh 19,19), bestätigt, indem er ihn *eschatologisch* zum Messias/Christos und Sohn Gottes eingesetzt hat (vgl. das vorpln. Bekenntnis Röm 1,3f*; Apg 2,36; 13,33).¹⁶ Die Titel *Christos* und

15 Interessant wäre ebenfalls, die Konnotationserweiterungen der Christusprädikationen *Kyrios* und *Soter* (Retter, Heiland) bei der Rezeption durch heidenchristliche Adressaten zu betrachten, für die die hellenistisch-pagane Umwelt Anknüpfungspunkte vor allem im Bereich der Mysterienkulte und des Kaiserkultes bereithält. Im heidenchristlichen Bereich kaum rezipiert werden dagegen - abgesehen von der in den Evangelien bewahrten Jesustradition - die christologischen Titel *Menschensohn* und *Sohn Davids*.

16 Vgl. Merklein, Helmut, Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn) in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 221-246, hier: 224-233.

Sohn Gottes gehören also zum christologischen „Urgestein“ (palästinisch-)judenchristlicher Provenienz, und sie entfalten ihre Bedeutung auf dem Boden ihrer atl.-frühjüdischen Geschichte. Daher mussten sie heidenchristlichen Adressaten zunächst einmal fremd sein. Dennoch gehen sie beim Inkulturationsprozess des Evangeliums im hellenistisch-paganen Bereich nicht etwa verloren. Dies dürfte kaum allein dem katechetischen Geschick (hellenistisch-)judenchristlicher Missionare zu verdanken sein. Vielmehr sind auch Anknüpfungspunkte in der angestammten Erfahrungswelt zu vermuten.

So sind für die Rezeption des *Christos*-Titels die im gesamten hellenistischen Kulturraum verbreiteten, stets religiös-kultisch konnotierten Salbungsbräuche nicht zu unterschätzen. Salbungen spielen u.a. eine wichtige Rolle in der Verehrung von Kultbildern (Götterbildsalbung), bei der Pflege geweihter Stätten, bei der Darbringung von Opfern, aber auch bei Bestattungsriten. Heidenchristen brachten also das Wissen mit: Salbung schafft Nähe zu Gott/zum Göttlichen und damit Heiligkeit. Andererseits war ihnen im Unterschied zu den Judenchristen die pointierte Formulierung durch das Verbalsubstantiv *Gesalbter* im titularen Verständnis unbekannt. Daher gilt:

„Bei aller Einbettung in ein breites, positiv gewertetes religiöses Erfahrungsfeld klang »der Gesalbte« paganen Ohren zur Zeit der Entstehung des Christentums als singuläre, den eigenen Erfahrungsbemühungen vermittel- und doch durch sie nicht nivellierbare religiöse Würdebezeichnung. Religiöse Konnotationsfähigkeit und Singularität verbanden sich in einer Weise, die »Christos« zum idealen Missionsbegriff machte.“¹⁷

Ebenso stellte die pagane Religiosität Anknüpfungspunkte bei der Rezeption des Sohn-Gottes-Titels bereit.¹⁸ So gab es zahlreiche Göttersöhne, unter denen im 1. Jh. n. Chr. etwa Herakles und Asklepios besonders populär waren. Herakles, Sohn des Zeus und der menschlichen Mutter Alkmene, erfüllte gehorsam die zahlreichen, schier unlösbaren Aufgaben, die ihm sein Vater auftrug. Sein irdisches Leben endete schließlich durch Selbstverbrennung. Doch war dies nicht das Ende. Der Sage nach wurde er als Dank für seine Mühen in den Olymp entrückt, von wo aus er den Menschen seither hilfreich beistand. Asklepios galt als Sohn des Heilgottes Apollon und der Sterblichen Koronis. Er arbeitete überaus erfolgreich als Arzt, bis er sich durch Gold dazu verleiten ließ, einen Toten aufzuerwecken. Daraufhin traf ihn zur Strafe der Blitz des Zeus, weil er seine Kompetenz überschritten hatte. Trotz dieses unrühmlichen Endes wird Asklepios bereits seit dem Ende des 5. Jh. v. Chr. als olympischer Gott verehrt, wobei der

17 Karrer, Martin, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT 151), Göttingen 1990, 211. Zum Zusammenhang vgl. ebd. 184-213.

18 Einen weiteren Assoziationsrahmen bot der Kaiserkult, führten doch die Kaiser seit Augustus aufgrund der Divinisierung ihrer (Adoptiv-)Väter den Titel *divi filius*.

Blitz des Zeus später als das Mittel seiner Vergöttlichung interpretiert wird (vgl. Ov. Met. II, 642-648).

Dass Heidenchristen angesichts der offenkundigen Analogien der Zugang zum Gottessohn Jesus durch die ihnen bekannten Göttersöhne Herakles und Asklepios erleichtert wurde, ist naheliegend. Dies gilt insbesondere für den populären Heilgott Asklepios, zumal da die Jesustradition ja zahlreiche Krankenheilungen und Dämonenbannungen durch Jesus überliefert. Angesichts dessen verwundert es nicht, dass schließlich in nachneutestamentlicher Zeit die Asklepiosverehrung zunehmend auf das Christusbild einwirkt:

„Wenn Jesus Christus ab dem 2. Jh. zunehmend als Arzt, Menschenfreund, Wohltäter oder Heiland gepriesen wird, ist dies entscheidend durch die Asklepiosfrömmigkeit beeinflusst. So handelt es sich bei dem beliebten Motiv von Christus als Arzt im Wesentlichen um die Übernahme einer Asklepiostitulatur. Dem untadeligen Arzt Asklepios, als den ihn schon Homer preist, wird überbietend der Arzt Christus als wahrer Heiler körperlicher wie seelischer Gebrechen gegenübergestellt. In vergleichbarer Weise sind die Titulaturen ‘Wohltäter’, ‘Menschenfreund’ und ‘Heiland’ - im Hellenismus traditionelle Beinamen von Gottheiten oder göttlich verehrten Herrschergestalten - aus der Konkurrenz mit dem Asklepioskult heraus zu populären christologischen Hoheitstiteln geworden. ... Letztlich ist Jesus Christus aus der Begegnung mit Asklepios, die von Polemik, scharfer Abgrenzung, und Überbietung bestimmt ist, nicht ohne beträchtlichen Gewinn herausgegangen. Jesus Christus ist kein anderer geworden, hat aber doch neue Züge und Titulaturen gewonnen.“¹⁹

Trotz der unverkennbaren Beeinflussung und Bereicherung des Christusbildes durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit paganen Kulturen in der hellenistischen Gesellschaft, die durch die wachsende Bedeutung des Heidenchristentums forciert wurde, bleibt das *Proprium Jesu Christi* also gleichwohl gewahrt. Dies hat verschiedene Gründe; ich möchte mich hier darauf beschränken, zwei m.E. zentrale zu nennen. Ein erster wichtiger Grund liegt im Bekenntnis, dass Jesus Christus nicht der Sohn eines Gottes unter vielen Göttern ist, sondern der eine und einzige Sohn des einen *lebendigen und wahren Gottes* (vgl. 1 Thess 1,9f), der als der Gott Israels zugleich der Schöpfer der Welt und Herr der universalen Geschichte ist. Ein zweiter wichtiger Grund ist durch die eschatologische Qualität des Christusgeschehens gegeben, durch die es sich von der mythologischen Grundlegung der heidnischen Kulte und Religionen absetzt.

3. Fazit

Es ist also gerade die Urkunde unseres Glaubens, die uns auch im 21. Jahrhundert zur Begegnung mit anderen Religionen und zu interkultureller Theologie

19 Kollmann, Bernd, Halbgott in Weiß. Asklepioskult und Christentum, in: Isis, Zeus und Christus. Welt und Umwelt der Bibel 7 (2002), 29-35, hier 33.

ermutigt. Denn das Zeugnis der biblischen Schriften belegt, dass ein multikultureller und multireligiöser Lebensraum für das christliche Bekenntnis weniger eine Gefahr der Verwässerung als vielmehr eine Chance der Bereicherung darstellt.

Dieser Einsicht korrespondiert das Prinzip der *ecclesia semper reformanda*: Denn nur eine zur ständigen Erneuerung bereite Kirche entgeht der Gefahr der Erstarrung. So hilft paradoxerweise gerade die *Erneuerung*, die unverzichtbare Glaubenssubstanz zu *bewahren* und sie in ihrer existentiellen Bedeutung den Menschen nahezubringen. Die entscheidenden Impulse zu dieser notwendigen, permanenten Erneuerung erhält die Kirche aber nicht nur von innen her, sondern auch aus ihrem je aktuellen Lebensumfeld. Eine interkulturelle Theologie und ein Studium der Religionen werden eben dies reflektieren und können dabei gerade auch auf den Befund der biblischen Schriften verweisen. So tragen sie wesentlich bei zum *aggiornamento* des christlichen Glaubens, das Papst Johannes XXIII. zum Leitgedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils erklärte und dessen auch heute - 40 Jahre nach Eröffnung dieses Konzils - die Kirche so sehr bedarf.

Kirchengeschichte und Patrologie und der Fakultätsschwerpunkt „Theologie interkulturell“

Peter Hofrichter, Salzburg

Wozu Kirchengeschichte überhaupt?

Was hat „Kirchengeschichte und Patrologie“ mit einem modernen Fach wie „Theologie Interkulturell“ zu tun, und was geht uns Geschichte überhaupt an. Die Vergangenheit ist vorbei, Gott sei Dank, und damit sollte man es bewenden lassen. Was vor uns liegt, ist die Zukunft, die ganz anders und hoffentlich besser sein wird, die uns gehört und die zu gestalten unsere Chance ist. An der Vergangenheit ist nichts mehr zu ändern, wozu mit dieser Zeitleiche noch wertvolle Energie verschwenden! So könnte man meinen. Tatsächlich tragen wir alle je einzeln und als Gemeinschaften unsere Vergangenheit mit uns herum. Und wenn die Dinge nicht so sind und so laufen, wie es sein sollte und eigentlich auch könnte, dann liegt es meist an den Engführungen in der Vergangenheit. Sie aus dem Unterbewusstsein herauszuholen, sie zu verstehen und aufzulösen, ist ein Gebot der kollektiven Psychohygiene. Erst die Beschäftigung mit der Geschichte befreit zu neuen Möglichkeiten der Entwicklung. Das gilt für den Einzelnen, für die Gesellschaft insgesamt und ganz besonders für die zweitausend Jahre alte Kirche. Wenn die als Desiderat neuentdeckte Inkulturation des Glaubens in außereuropäische Kulturen nicht nur der Symptombehandlung, sondern einer grundsätzlichen Neubesinnung dienen soll, dann muss tiefer angesetzt werden als bei aktuellen Verbesserungsmöglichkeiten für die Glaubensvermittlung in den Entwicklungsländern.

Kirchengeschichte ist Inkulturationsgeschichte

Schon die Geschichte der Kirche des ersten Jahrtausends ist die Geschichte der Integration des Christentums in die Kulturen der damals bekannten Welt. Zunächst ging es darum, die Jesusbewegung im Römischen Reich zu etablieren. Der Wettbewerb der Religionen, Kulte und philosophischen Schulen war damals nicht geringer als heute das Angebot an Sekten, fernöstlichen Meditationstechniken und Wellnesstrends. Eine junge Bewegung musste in dieser Konkurrenz bestehen und sich im religiösen Bedürfnishorizont der spätantiken Gesellschaft entsprechend positionieren. Das hieß vor dem Hintergrund von spätantiker Skepsis und Resignation als die bessere Philosophie und Ethik auftreten, die allgemeine Jenseitssehnsucht überzeugender bedienen als die mythischen.

schen Mysterienkulte, einen rationaleren und ästhetischeren Kult anbieten als die traditionellen Tempelpriesterschaften: für eine kleine aber dynamische Splittergruppe des hellenistischen Judentums eine ungeheure Herausforderung, aber auch eine welthistorisch einmalige Erfolgsgeschichte. Aus einer Verkündigung in Gleichnissen wird ein philosophisch-dogmatisches System, aus der angesagten Gottesherrschaft eine ewige himmlische Welt der Engelshierarchien und aus einem Gedächtnismahl zur sinnfälligen Internalisierung der Intentionen Jesu wird ein unblutiger Opfergottesdienst mit allem erdenklichen Pomp antiker Feierlichkeit.

Frühe Inkulturationen in anderen Weltgegenden waren weniger nachhaltig und wurden schon bald durch die im römischen Reich gewonnene Prägung überlagert, die nun freilich ihrerseits der Inkulturation in ganz andersartige Kontexte bedurfte. Das Christentum des Perserreiches hätte sich wahrscheinlich ganz anders entwickelt, wenn es nicht immer wieder den organisatorischen Einflüssen, theologischen Auseinandersetzungen und liturgischen Reformen aus dem Römerreich ausgesetzt gewesen wäre. Ähnliches gilt für das ägyptische und auf der anderen Seite der alten Welt für das Christentum in Irland. Aber auch das römisch-byzantinische Christentum entwickelte sich in den beiden Reichshälften ganz unterschiedlich entsprechend dem kulturellen Substrat zu einer Rechtskirche im Westen und einer Mysterienkirche im Osten. Außerhalb des Reiches war die Rezeption des römisch-byzantinischen Christentums noch wesentlich bunter. In Ägypten und Äthiopien, in Syrien, Armenien und Georgien, im Perserreich, in Indien und China, bei den Germanen und bei den Slawen entstanden Nationalkirchen, von denen die meisten heute noch existieren. Zu ähnlichen Einpflanzungen von späteren Entwicklungsstufen des Christentums kommt es erst wieder in Folge der spanischen und portugiesischen Entdeckungen und nochmals in der Blütezeit der protestantischen Missionen seit dem 19. Jahrhundert.

Ein kritisches Bewusstsein für Inkulturation entwickelte sich aber erst in der nachkonziliaren katholischen Glaubensverbreitung und Entwicklungsarbeit in Afrika und Asien gegen Ende des 20. Jahrhunderts. Es sicher noch zu früh, die Wirkung und den Erfolg dieser aktiven Bemühungen zu beurteilen. Inkulturation findet zwar in jedem Fall statt, ob sie gewollt ist oder nicht. Aber es macht eben doch einen Unterschied, ob in Südamerika höchst sekundäre Züge des spanischen Katholizismus inkulturiert wurden oder in Afrika versucht wird, das Wesentliche des Christentums ohne seine europäischen Zuwächse zu vermitteln. Um die Diskussion, wieweit das Wesentliche reicht und wo der entsorgungsfähige Kulturschrott der europäischen Vergangenheit beginnt, wird man freilich nie herunkommen.

Geschichte dient dem Verständnis und der Veränderung der Gegenwart

Aber nochmals, was hat dies alles mit der Arbeit des Instituts für Kirchengeschichte und Patrologie zu tun? Alle Kirchengeschichte ist auch Inkulturationsgeschichte. Die Vielfalt der Christentümer ist das Ergebnis nach Zeit und Raum sehr verschiedener Inkulturationen. Die erfahrbare Gegenwart ist nur die sichtbare Spitze des Eisbergs von Entwicklungen, Traditionen und in Jahrhunderten gewachsenen Identitäten, die es zu kennen, zu verstehen und positiv zu würdigen gilt, bevor es möglich ist, Reformen im eigenen Haus oder einen Dialog mit anderen Kirchen zu wagen. Mit religiösen und kirchlichen Traditionen ist es wie mit jedem einzelnen Menschen. Nur wer sich als verstanden, geschätzt und geachtet erfährt, ist bereit, sich zum Gespräch und Austausch zu öffnen. Und nur wer sich auch selbst kennt, seine eigene Bedingtheit, aber auch das reiche Erbe seiner eigenen Herkunft, kann ein wertvoller Gesprächspartner sein. Dies im Hinblick auf die Kirche zu vermitteln, ist die Aufgabe unseres Faches. Alle Geschichte dient dem tieferen Verständnis der Gegenwart in ihrem Geworden-Sein, zu ihrer Erhellung und Rechtfertigung oder aber zu ihrer Kritik und Veränderung, aber meistens auch beidem zugleich.

Lehre und Forschung am Institut für Kirchengeschichte und Patrologie

Und was tun wir konkret? Die Professoren Franz Ortner und Johann Sallaberger haben sich große Verdienste um die Erforschung der Kirchengeschichte des Erzbistums Salzburg erworben. In zahlreichen Heimatbüchern finden sich die Ergebnisse ihrer Quellenarbeit. Beide sind aber vor allem international anerkannte Spezialisten der Reformationgeschichte mit je verschiedenen Schwerpunkten. Ortner hat sich mit der Protestantenemigration aus dem Erzstift Salzburg im 18. Jahrhundert beschäftigt, Sallaberger mit dem Abt von St. Peter und Mentor Martin Luthers, Johann Staupitz, und mit dem Salzburger Erzbischof und Kanzler des Kaisers Maximilian Matthäus Lang. Darüber hinaus gibt es sehr unterschiedliche Forschungsinteressen. Sie liegen bei Sallaberger in der Ordensgeschichte, in der Frömmigkeitsgeschichte und in bestimmten Aspekten der christlichen Kunst, bei Ortner in der Geschichte unserer Universität und Theologischen Fakultät und der biographischen Darstellung der Salzburger Erzbischöfe. In seinen Vorlesungen behandelt Ortner aber auch aktuelle Themen der allgemeinen Kirchen- und Christentumsgeschichte, wie etwa das Zweite Vatikanische Konzil oder die religiösen Hintergründe der Kriege auf dem Balkan.

Besonders die Arbeit im Bereich der Salzburger Kirchengeschichte trägt zum kirchlichen und gesellschaftlichen Ansehen der Fakultät wesentlich bei.

Für die öffentliche Wahrnehmung der Kirche als einer Wirklichkeit lebendiger Kontinuität ist die seriöse kirchenhistorische Forschung im Rahmen der Theologischen Wissenschaften von unverzichtbarer Bedeutung. Die Kirche muss ihre Geschichte selbst und mit ihren eigenen Fragestellungen reflektieren. Eine antiquarische und musealisierende Geschichtsbetrachtung von außen her nach den Kriterien der politischen Geschichte oder der Sozial- und Kulturgeschichte wäre für die Kirche und für die theologische Ausbildung im günstigsten Falle wertlos.

Ich selbst habe meinen Schwerpunkt in der Frühgeschichte der Kirche und deren Auswirkung auf die christlichen Gegenwart. Die Frühgeschichte der Kirche beginnt für mich in neutestamentlicher Zeit mit der Ausfaltung der Christologie, der Entstehung verschiedener Zweige der Jesusbewegung, darunter wiederum verschiedener Schulen der Gnosis, der Redaktion der neutestamentlichen Schriften und der Ausbildung der kirchlichen Ämter einschließlich der Grundlegung des Papsttums. Sie setzt sich fort in der Ausgestaltung der christlichen Botschaft als wahrer Philosophie, der Ausbreitung des Christentums über die gesamte antike Welt und den christologisch motivierten Kirchenspaltungen des 5. Jahrhunderts. Der Siegeszug des Islam als einer radikalen arabisch-judenchristlichen Neuoffenbarung setzt dieser stürmischen inneren Entwicklung ein Ende und lässt die Christenheit für Jahrhunderte in je verschiedenen scholastischen Traditionen erstarren. Sie heute von dort wieder abzuholen und miteinander auf der Ebene zeitgenössischer Denkansätze ins Gespräch zu bringen, ist das Ziel der theologischen Dialoge zwischen Chalzedonensern, Altorientalen und Assyrern, die seit den Siebziger-Jahren im Rahmen der Wiener Stiftung „Pro Oriente“ geführt werden und für die ich dort verantwortlich bin.

Im Zusammenhang dieser Tätigkeit steht auch die Betreuung von Theologiestudenten aus anderen kirchlichen Traditionen und Kulturen an unserem Institut. Zwei Theologen der indisch-orthodoxen Kirche in Kerala haben bereits mit Arbeiten zur orientalischen Patristik promoviert und sind nun in Indien als Priester und akademische Lehrer tätig. Ein Priester der armenisch-apostolischen Kirche aus Georgien beginnt jetzt in Salzburg mit der Ergänzung seines Magisterstudiums, und zwar ebenfalls mit der Ziel einer kirchenhistorischen Promotion. Eine Fulbright-Stipendiatin aus den Vereinigten Staaten will sich im laufenden Studienjahr über die Frühgeschichte der Kirche in Österreich spezialisieren, und ein malabarisch-katholischer Thomaschrist lernt zur Zeit in Indien deutsch und wird im nächsten Jahr an unserem Institut erwartet. Umgekehrt arbeitet auch ein Mönch des Schottenstiftes in Wien bei uns an seiner Diplomarbeit zur russischen Hagiographie. Und die patristische Diplomarbeit eines Benediktiner-Studenten aus Kremsmünster wurde an der griechisch-orthodoxen theologischen Fakultät in Athen fertiggestellt.

Der Beitrag des Instituts zum Fakultätsschwerpunkt in der Lehre

Der theologischen Interkulturalität dienen außerdem wechselnde Lehraufträge über die Sprache und Geschichte orientalischer Nationalkirchen, bisher zur äthiopischen, zur armenischen und im laufenden Studienjahr zur syrischen und koptischen Tradition. Als Vortragenden konnten gewonnen werden der leider inzwischen verstorbene Äthiopist Professor Ernst Hammerschmid aus Wien, die Armenologin Frau Dr. Jasmine Dum-Tragut und Herr Dozent Dietmar Winkler aus Graz. Ein hervorragender Lehrauftrag über die Entwicklung der Arbeit der Caritas Internationalis in alle Welt im vergangenen Studienjahr wurde leider nur von wenigen Studenten wahrgenommen. Dabei hätte man von Herrn Stefan Meier von der Caritas Salzburg grundlegende Informationen über die kirchliche Entwicklungsarbeit in der Dritten Welt und im Mittleren Osten aus allererster Hand erhalten können. Dem Verständnis der eigenen Kultur dient seit langem ein ständiger Lehrauftrag für Herrn Professor Adolf Hahn, dem Bibliothekar des Stiftes St. Peter, über die Geschichte der (europäischen) christlichen Kunst.

Zum Profil des Institutes für Kirchengeschichte und Patrologie gehören nicht zuletzt Seminare mit Exkursionen zu den Stätten wichtiger kirchengeschichtlicher Ereignisse und Entwicklungen wie zu ersten Zentren der frühesten apostolischen Mission in Syrien, Kleinasien, Griechenland und Rom, zu den Orten der ersten ökumenischen Konzilien in der heutigen Türkei, zu den ältesten Mönchsklöstern in Ägypten, zu den Thomaschristen in Indien, zu den Wirkungsstätten der großen Kirchenväter in Nordafrika und in Gallien. Dabei gilt das Interesse nie nur der Vergangenheit, sondern immer auch der lebendigen Tradition des aktuellen kirchlichen Lebens. Stets stehen Begegnungen mit Repräsentanten der Ortskirchen, mit Bischöfen und gegebenenfalls einem Patriarchen, aber etwa auch einem berühmten Guru oder dem Mufti des Landes mit auf dem Programm. Kirchengeschichtliche Exkursionen führten auch zu den frühchristlichen Ausgrabungen in Österreich und Oberitalien, zu den Zentren der Reformation in Deutschland so wie der katholischen Reform in Spanien, in die österreichischen Barockstifte oder nach Südtirol und Trient.

Wissenschaftliche Beziehungen und Kooperationen

Das Institut pflegt schließlich internationale wissenschaftliche Kontakte wie etwa nach Polen, Italien, Deutschland, den USA, Großbritannien oder China. Ein Symposium über die Entstehung der Evangelien und ihre kirchengeschichtlichen Implikationen brachte im März 2000 Forscher aus Deutschland, Großbritannien und den U.S.A. nach Salzburg. Eine Konferenz über die frühchrist-

liche und mittelalterliche Mission der „nestorianischen“ Kirche in China wird im Mai 2003 an die vierzig Spezialisten aus aller Welt in Salzburg zusammenführen. Nicht unerwähnt bleiben sollen auch die abgeschlossenen Bücheraktionen für die Bibliotheken der theologischen Fakultäten in Budweis und in Sofia und für eine christlich-philosophische Bibliothek in Bratislava sowie eine humanitäre Aktion für chinesische Schulkinder.

Ceterum censeo

Wenn es um den neuen Fakultätsschwerpunkt „Theologie interkulturell“ geht, kann das Institut für Kirchengeschichte und Patrologie bereits auf seine lange und positive Erfahrung verweisen. Unser einschlägiges Lehrangebot könnte den Studierenden auch für die entsprechenden Erfordernisse des theologischen Pflichtfaches „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ zur Wahl gestellt werden.

Unsystematische Nachfragen aus (human)philosophischer Perspektive

Theodor W. Köhler, Salzburg

Mit der Kulturanthropologie hat sich seit langem eine eigene Disziplin etabliert, die sich die Erforschung anderer Kulturen - gegenwärtiger ebenso wie vergangener - definitionsgemäß zur Aufgabe gemacht hat. Seit längerem ist aber auch zu beobachten, dass in der philosophischen Anthropologie sowie in der philosophischen Ethik die Befassung mit anderen Kulturen zu einem wichtigen Element der fachlichen Urteilsbildung geworden ist. Bildet im Fall der philosophisch-anthropologischen Reflexion die in regelmäßiger Wiederkehr und in vielerlei Varianten vorgetragene Bestreitung kulturunabhängiger Züge des spezifisch Menschlichen (sog. „anthropologischer Konstanten“), verbunden mit dem Vorwurf „ahistorisch-essentialistischer“ Herangehensweise an die Frage nach dem Menschen, einen Hauptanlass dazu, so im Fall der Ethik vor allem die Frage der Menschenrechte und das Problem einer grundsätzlich für alle Betroffenen überzeugenden Begründbarkeit derselben. Dies alles geschieht vor dem Hintergrund der im Zuge der weltweiten Informationsmöglichkeiten, der Reisegelegenheiten in alle Welt, aber auch der Durchmischung angestammter Bevölkerungen durch Angehörige anderer Kulturen medial und räumlich deutlich „näher“ gerückten fremden Kulturen.

Von ihrem wissenschaftstheoretischen Charakter her ist das Erkenntnisinteresse der Kulturanthropologie ein deskriptives. Ihr geht es darum, die Sachverhalte der untersuchten Kulturen möglichst exakt zu erfassen und darzustellen. Demgegenüber ist das Erkenntnisinteresse der beiden philosophischen Disziplinen - nach überwiegendem Verständnis jedenfalls - ein normatives. Beide reflektieren maßgeblich den rationalen Verbindlichkeitsanspruch von jeweiligen Annahmen über den Menschen bzw. von jeweiligen moralischen Normen. Kann es die kulturanthropologische Forschung prinzipiell mit einem korrekten *Zurkenntnisnehmen* und Darstellen der Sachverhalte untersuchter Kulturen bewenden lassen, so sieht sich die philosophische Anthropologie und Ethik wesentlich zu einem *Stellungnehmen* zu den durch die kulturanthropologische Arbeit vermittelten Sachverhalten aufgefordert. Bei grundsätzlich uneingeschränkter Aufmerksamkeit für die kulturellen Traditionen Anderer und der Achtung vor ihnen als einer der möglichen Äußerungsweisen des Menschlichen sind sie zugleich vor die Aufgabe gestellt, für einen bestimmten, Mensch oder Moral betreffenden Standpunkt - einschließlich selbstverständlich des zugrundeliegenden eigenen - kritisch zu prüfen, ob dieser gegenüber jedermann als richtig vertreten zu werden vermag und somit philosophisch Geltung beanspruchen kann. In der philoso-

phischen Anthropologie und Ethik ist diese Prüfung, dem wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis dieser Disziplinen nach, prinzipiell ergebnisoffen. Sie kann an sich mit einer Bevorzugung des fremden und der Modifikation oder selbst Revision des eigenen Standpunktes ebenso enden wie mit der Verwerfung des fremden und der Bekräftigung des eigenen.

Philosophische Anthropologie und Ethik können gewiss zum *Verständnis* anderer Kulturen beitragen und unreflektierte Vorurteile abbauen helfen. Aber tragen sie auch zur *Verständigung* mit anderen Kulturen bei? Durchaus nicht in jedem Fall! Nämlich dann nicht, wenn es nicht gelingt, die meinungsbildenden Repräsentanten einer anderen Kultur von der erkannten Unhaltbarkeit eines ihrer Kultur entstammenden Standpunktes zu überzeugen. Dann gehen von der philosophischen Arbeit auf interkulturellem Felde nicht nur keine irensisierenden-harmonisierenden Impulse aus, sondern sie akzentuiert geradezu die Unterschiede und verschärft eine gegebene Dissenssituation.

Derlei Überlegungen lenken die Aufmerksamkeit auf die Arbeitsweise eines interkulturellen Schwerpunktes innerhalb des Studiums der Katholischen Theologie. Welches ist das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis des darin zu realisierenden spezifischen Forschungsansatzes? Versteht ein solcher sich als ein deskriptiver oder als ein normativer? Im letzteren Fall aber wohl kaum vollinhaltlich in dem für die philosophische Anthropologie oder Ethik umrissenen Sinn? In welcher Weise ist dann hier ein Stellungnehmen konzipiert? Worauf erstreckt es sich, und was ist seine Argumentationsstruktur? Auch ist zu fragen: Sind die Erwartungen durchreflektiert, die mit dem intendierten Forschungsansatz verknüpft werden und die - was besonders ernst zu nehmen sein dürfte - in den Studierenden geweckt werden? Nicht zuletzt: Wie geht man mit Stimmen um, die unter dem Stichwort „The Culture Cult“ (Roger Sandall) auf fragwürdige Entwicklungen im „Dialog der Kulturen“ nicht zu Unrecht hinzuweisen scheinen?

Mag sein, dass derlei Fragen längst zur Zufriedenheit - etwa im Zusammenhang mit der Ökumene - beantwortet sind. Dann sind die vorangegangenen Überlegungen überflüssig - wie auch bisweilen anderes aus philosophischer Feder.

„Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“

|| Berührungspunkte und Perspektiven aus der Sicht der Fächer „Fundamentaltheologie“ und „Ökumenische Theologie“

Johann Werner Mödlhammer, Salzburg

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft über die Hoffnung fordert, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15).

Die *Fundamentaltheologie* möchte diesem Auftrag in besonderer und theologisch-methodischer Weise entsprechen: Rechenschaft über die Hoffnung zu geben bedeutet in ihr Rechenschaft über die Fundamente des Glaubens, Glaubensverantwortung. Dies kann in verschiedener Weise geschehen, und es gibt tatsächlich sehr unterschiedliche Ansätze und Wege der Fundamentaltheologie, solche vom Menschsein zum Christsein und solche vom Christsein zum Menschsein. Aber für alle gilt: Wo das Phänomen der Offenbarung Gottes und seiner Selbstmitteilung in Jesus Christus reflektiert wird, taucht die Frage nach ihrem Verhältnis zu anderen Religionen auf. Dies vor allem in einer Zeit, in der sich die Menschen des westlichen Kulturkreises der Pluralität der Weltreligionen erneut und stärker bewusst geworden sind. Ist doch diese Pluralität sichtbar und greifbar eine Realität, die in einem globalisierten Wirtschafts-, Informations- und Erlebnishorizont Beachtung fordert. So kommt es, dass gerade in der Fundamentaltheologie, in der die grundlegende Frage nach dem Dass und dem Wie der Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes sowie die Frage nach dem Wesen des Glaubens (als Antwort auf die Offenbarung) und die Frage nach dem Wesen der Kirche (als geschichtlicher Weg der Bewahrung und Bezeugung der Offenbarung) behandelt wird, dies im Zusammenhang mit der Frage des Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen geschieht (freilich ohne deswegen die Thematik des Verhältnisses von Glaube und Vernunft oder die Atheismusproblematik wegzustreichen). Es ist dies ein genuiner Bereich von fundamentaltheologischer Forschung und Lehre. Auch an unserer Theologischen Fakultät in Salzburg wurde dem schon bisher Rechnung getragen, wobei in den letzten Jahren dem Islam größere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Vor allem aber war die grundsätzliche Problematik des Religionspluralismus, so wie sie in dem bahnbrechenden Dekret über die nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgegriffen wurde, Gegenstand der Befassung. Der neue Fakultätsschwerpunkt „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ verstärkt insofern ein Anliegen der Fundamentaltheologie, erweitert es und schafft neue Möglichkeiten der Vertiefung und der Zusammenarbeit.

Eine solche Fundamentaltheologie will Basis eines Dialoges sein, in dem den Elementen der Wahrheit und der Heiligung, die sich in den Religionen finden, positive Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dabei ist echter Dialog nicht Preisgabe von Identität, sondern Bleiben und Wachsen in der Wahrheit. Er verlangt von den Partnern nicht, dass sie sich selbst verleugnen, sondern dass sie aufnahmefähig sind für die Wahrheit, so dass ihre Identität eine offene und lebendige sei. Das Bekenntnis zur Offenbarung Gottes in Christus als Fülle der Selbstmitteilung Gottes schließt solche Offenheit nicht aus, sondern ein, weil die „Samenkörner“ Christi, des Logos, Raum und Zeit der Christenheit überschreiten. Auch das Wissen um die Begrenztheit menschlicher theologischer Erkenntnis und die Einsicht, dass wir die Wahrheit nicht besitzen wie ein käufliches Ding, bedeuten nicht ein Einstimmen in einen fast zum gesellschaftlichen „Dogma“ gewordenen Wahrheitsrelativismus, der das Grundphänomen der Offenbarung, das für die sog. abrahamitischen Religionen Christentum, Judentum und Islam bestimmend ist, ins Unverbindliche ausdünn. Sofern sich „Theologie Interkulturell“ selbst als nicht nur religionsphilosophische oder religionssoziologische, sondern als theologische Disziplin versteht, wird dies ein Berührungspunkt mit der Fundamentaltheologie sein. Durch das „Studium der Religionen“ erhält er konkrete Lebendigkeit.

Wenn „Theologie Interkulturell“ weiters oder vielleicht sogar in erster Hinsicht der Frage nachgeht, wie sich Substanz des christlichen Glaubens und ihre kulturelle Ausprägung einschließlich der sprachlichen Formulierung zueinander verhalten, wie also der eine weltumspannende katholische Glaube um seiner Katholizität, d.h. um seiner alles umfassenden Weite willen, nicht auf *eine* kulturelle Gestalt des Christlichen eingeeengt werden darf, trifft sie ein weiteres Anliegen, das in der Fundamentaltheologie unter dem Stichwort „Inkulturation“ verortet ist. Hier kann „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ viel zu einer solideren Auseinandersetzung mit dieser Problematik beitragen und die Zusammenarbeit der Institute legt sich nahe.

An diesem Punkt ergibt sich auch eine Berührung mit Aufgaben der *Ökumenischen Theologie*. Denn diese weiß darum, dass die Verschiedenheit der christlichen Kirchen, vor allem von Ost- und Westkirchen, auch mit unterschiedlichen kulturellen Faktoren zu tun hat. Außerdem hat sie erkannt, dass dies nicht als Gefährdung der Einheit, sondern als bereichernde Fülle zu sehen ist, was *mutatis mutandis* auch für „Theologie Interkulturell“ ein Gesichtspunkt ist. Zu verifizieren wäre dies sowohl im Hinblick auf einzelne Glaubenswahrheiten als auch in der (gemeinsamen) Auseinandersetzung mit den Positionen der Religionskritik und der „sich verdichtenden Immanenz“.

Schließlich scheint mir, dass die Ökumenische Theologie auch Pate stehen kann für die geistige Atmosphäre, die von „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ erwartet wird. Ökumenische Theologie ist nur möglich in

einer Atmosphäre des gegenseitigen Respekts, der Offenheit für andere Ausdrucksformen, der Suche der Einheit, aber nicht der Uniformität. Auch wenn das Verhältnis der christlichen Kirchen zueinander, das in der Ökumenischen Theologie untersucht wird, nicht mit dem Verhältnis der Kirche Christi zu nichtchristlichen Religionen schlechthin parallel gesetzt werden kann, ist der Geist der gegenseitigen Achtung und Offenheit füreinander für „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ unabdinglich. Dies alles aber nicht aus dem Verlust des Glaubens an die Wahrheit, so dass letztlich Beliebigkeit das Maß der Dinge wäre, sondern aus der gemeinsamen Verpflichtung auf sie, ohne die weder das Leben noch die Wissenschaft einen Sinn hat. So möchte ich das kostbare Wort eines großen „Vor-Christen“ an den Schluss stellen:

„Du Quell der Meisterschaft, Wahrheit, Herrin, laß mein Bemühen nicht straucheln über das rauhe Gestein der Lüge“ (*Pindar*, 5. Jhd v. Chr.).

Christliche Sozialethik, Theologie Interkulturell und Studium der Religionen

|| Eine gemeinsame Seilschaft in einer multikulturellen Gesellschaft?

Gertraud Putz, Salzburg

„Wohlan, wir wollen hinabsteigen und dort ihre Sprache verwirren, so dass keiner mehr die Sprache des anderen versteht.“ (Gen. 11,7)

1988 verurteilte Ayatollah Khomeini in einer Fatwa, einem religiösen Urteil, den Schriftsteller Salman Rushdie wegen angeblicher Blasphemie in seinem Buch „Die Satanischen Verse“, zum Tode. Im Februar 2001 wurde dieses Urteil noch einmal durch die iranische Geistlichkeit bestätigt. Das von der Teheraner islamische Stiftung „15. Khordad“ ausgesetzte Kopfgeld beträgt ca. 3 Millionen Euro. Jeder Moslem ist berechtigt, ja sogar verpflichtet, dieses Todesurteil zu vollstrecken. Rushdie lebt derzeit im Untergrund in Großbritannien. Den britischen Steuerzahlern kostet seine Sicherheit jährlich ca. 1,5 Millionen Euro.

Dieses Beispiel zeigt uns u.a., dass wir in einer kulturell und religiös vielfältigen Gesellschaft leben. Unterschiedliche Werte und Vorstellungen prallen scheinbar unvereinbar aufeinander, sodass wir die Sprache des anderen nicht mehr verstehen können.

Die Frage stellt sich nun: Sollen wir diesen Mordaufruf wegen Unkenntnis religiöser Vorschriften des Islams, wegen religiöser Toleranz oder wegen Respekt vor der Selbstbestimmung der Religionen überhören oder müssen wir uns hier als Christen zu Wort melden?

Und da wären wir schon mitten im Bereich des Faches „Christliche Sozialethik“. Sie ist eine eigene Disziplin an den theologischen Fakultäten und hat die Aufgabe, für den Menschen als Individuum und als soziales Wesen eine Orientierungs- und Entscheidungshilfe für sein Leben in der Gesellschaft anzubieten. Sie versucht Wege zu finden, um das menschliche Zusammenleben zu organisieren und zu gestalten, damit das Leben glücken und das Menschsein gelingen kann.

Dabei ist es zuwenig, die Gesellschaft nur zu analysieren. Wir leben heute in einer Pluralisierung von Kultur und Gesellschaft und haben es mit ganz neuen gesellschaftlichen Herausforderungen zu tun, die es aufzuzeigen gilt.

Die Arbeitsmethode der Christlichen Sozialethik lässt sich kurz so umschreiben: Wir sehen ein Problem, versuchen darüber zu urteilen, um dann zum Handeln zu kommen. Die Christliche Sozialethik muss handeln, d.h. Stellung beziehen und Taten setzen. Gerade im politischen Bereich muss sie sich den Auseinandersetzungen stellen. Wo Gewalt, Neid, Hass, Intoleranz und egozent-

risches Machtstreben herrschen, versucht sie Toleranz, Solidarität, Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Dialogbereitschaft zu erreichen.

Kommen wir auf das eingangs erwähnte Beispiel zurück. Bevor wir in diese Diskussion einsteigen, müssen wir uns über religiöse Inhalte und Vorstellungen der islamischen Religion informieren, um nicht von vornherein mit unseren Überlegungen zum Scheitern verurteilt zu sein, weil man eben die Sprache des anderen nicht versteht. Im christlichen Glauben z.B. ist das einzelne Menschenleben das höchste Gut. Dieses gilt es zu schützen und zu bewahren. In der islamischen Religion hat Gott einen höheren Stellenwert als der Mensch. Wer Gott beleidigt oder das religiöse Gefühl eines Menschen verletzt, verliert sein Lebensrecht. Nur sein Tod kann diese Verletzung sühnen.

Der nächste Schritt wäre darzulegen, warum wir vom christlichen Standpunkt und der christlichen Lehre her eine andere Vorstellung vom Wert und der Würde eines jeden einzelnen Menschen haben und daher diesen Mordaufwurf nicht akzeptieren können.

Themenbereiche, die nur durch eine funktionierende Seilschaft, d.h. durch die Zusammenarbeit beider Fächer, abgehandelt werden können:

Menschenrechte und *Menschenwürde* sind wichtige Themen der Christlichen Sozialethik. Immer wieder stellt sich aber die Frage: Wie können wir universale Menschenrechte begründen, damit sie weltweit, auch in der Praxis, akzeptiert werden? Gerade in diesem Bereich gibt es zahlreiche Konflikte mit anderen Religionen, wie z.B. mit einigen Vertretern des Islams.

Die religionsgeschichtlichen Regelungen im Islam kollidieren mit unserer Vorstellung vom Recht auf Religionsfreiheit, die Rechtsstellung der Frau in einigen islamischen Gesellschaften steht unserer modernen Gleichheitsvorstellung im Wege und das Strafrecht der Scharia enthält, von unserer Sichtweise her betrachtet, besonders harte und körperlich grausame, der Menschenwürde widersprechende Strafen für manche Delikte.

So schwer es auch fällt, wir müssen uns eingestehen, dass die Menschenrechte derzeit noch nicht mit allen anderen Kulturen und Religionen ganz kompatibel sind. Einig ist man sich aber darüber, dass es bislang keine humanere Alternative dazu gibt und dass die Menschenrechte unabhängig von den Religionen und Kulturen akzeptiert werden könnten. Hier gilt es Gemeinsamkeiten zu suchen und herauszuarbeiten, aber auch Konfliktsituationen aufzuzeigen.

Wenn wir in der Christlichen Sozialethik vom *heiligen* oder *gerechten Krieg* sprechen, dann ist es unumgänglich, sich zuerst Kenntnisse darüber anzueignen, wie dieses Thema in der christlichen Tradition gehandhabt wurde/wird und welche Bedeutung es in anderen Religionen hat.

Behandeln wir den Bereich *Umweltethik* und den christlichen Ansatz für einen verantwortlichen Umgang des Menschen mit der Natur, wird es spannend, wenn wir aufzeigen, was andere Religionen zu diesem Thema zu sagen haben.

Wenn wir über *Kirche, Staat, Demokratie* und *Gesellschaft* nachdenken, können wir nicht umhin, den Blick auf andere Religionen und Kulturen zu richten, um Spannungen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzeigen und davon auch eventuell zu lernen.

Wie sollen wir im Fach Christliche Sozialethik über *Migration* und *Asyl* sprechen, wenn wir mit den vagen Ängsten der Einwanderungsländer vor einer multikulturellen Gesellschaft nicht umgehen können? *Vorurteile* und *Feindbilder*, gerade den Mitgliedern der islamischen Religion gegenüber, werden geschürt. Slogans wie: „Das Boot ist voll“ drücken den Unmut, die Unsicherheit der Menschen aus. Wir suchen Schutz in einer möglichst homogenen Gesellschaft und vergessen dabei, dass es so eine utopische homogene Gesellschaft noch nie gegeben hat.

Frägt man genauer nach, muss man sich eingestehen, dass kaum jemand von uns über andere Religionen und Kulturen Bescheid weiß. Dieses Nichtwissen bzw. die Ignoranz ist aber der Nährboden für *Rassismus* und die Verfolgung von religiösen, ethnischen und anderen Minderheiten.

Hier sollten wir uns zum Ziel setzen, dass es zuwenig ist, den anderen Glauben nur zu tolerieren. Wir müssen den Schritt wagen, ihn kennen zu lernen und zu akzeptieren.

Themen der Sozialethik wie *Krieg und Frieden* können nur interdisziplinär, d.h. gemeinsam mit dem Fach „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ behandelt werden. Wie sollen wir z.B. die Vorgänge im Nahen Osten verstehen, wenn wir von den beiden Religionen, Islam und Judentum, die übrigens an denselben Gott glauben, keine Informationen bzw. keine Kenntnis haben?

Der Amerikaner Samuel Huntington ist mit seinem Buch „Kampf der Kulturen“ nicht der einzige Politikwissenschaftler, der in die These vertritt, dass es in Zukunft noch mehr Konfliktfälle geben wird, die in kulturellen und religiösen Gegensätzen gründen.

Weitere gemeinsame Themenbereiche wie z.B. die *Stellung der Frau in der Gesellschaft*, die Bedeutung von *Ehe und Familie*, die Bereiche von *Arbeit, Eigentum und Globalisierung der Wirtschaft* und die Auffassung von *Recht und Gerechtigkeit*, um nur einige zu nennen, bieten sich an, um miteinander über Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Ethiken christlicher und nichtchristlicher Religionen zu sprechen.

„Es hatte aber die ganze Erde die gleiche Sprache und die gleichen Worte.“ (Gen. 11,1)

Aufgabe aller Religionen ist es heute, Anwalt der Armen und Stimme der Sprachlosen zu sein, die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungen zu beobachten und eine Wächterfunktion zu übernehmen, um so die Menschenwürde jedes Einzelnen zu sichern und sie notfalls auch einzuklagen. Religion so verstanden ist keine Privatangelegenheit mehr. Wer sich für Gerechtigkeit ein-

setzt, kann nicht mehr neutral bleiben. Mitarbeit an einer menschenwürdigen Gestaltung der Gesellschaft ist ein höchst politischer Auftrag.

Die Christliche Sozialethik ist zwar ein theologisches Fach, arbeitet aber darüber hinaus interdisziplinär mit anderen Wissenschaften zusammen. Gerade in den vergangenen Jahren lässt sich darüber hinaus aufzeigen, dass wichtige Stellungnahmen in ökumenischer Zusammenarbeit erstellt wurden und dass wir vermehrt mit den Vertretern von anderen Kulturen und Religionen ins Gespräch kommen.

Wenn wir schon dazu aufgerufen sind, die Menschenwürde zu verteidigen, werden wir keinen Erfolg haben, wenn wir mit erhobenem Zeigefinger als bessere, fortschrittlichere Christen oder als Mitglieder des westlichen Kulturkreises, vielleicht noch mit doppelter Moral, auftreten. Dialog bedeutet, die Ansichten von anderen Religionen und Kulturen kennen zu lernen, um dann über den eigenen Standpunkt Auskunft geben zu können. Hier können die beiden Fächer Christliche Sozialethik und Theologie Interkulturell und Studium der Religionen als Vermittler oder Dolmetscher auftreten, damit Menschen mit anderen Religionen, Kulturen und Sprachen sich wieder verstehen lernen.

„Darauf sah ich, und siehe: eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen; die standen vor dem Throne und vor dem Lamme, in weiße Gewänder gehüllt und mit Palmen in ihren Händen.“ (Offb 7,9)

Die Christliche Sozialethik bedient sich für die Urteilsfindung der Sozialprinzipien, des Personalitätsprinzips, des Subsidiaritätsprinzips und des Solidaritätsprinzips unter Berücksichtigung des Einzelwohls, des Gemeinwohls, und des Weltgemeinwohls. Diese Prinzipien wiederum sind keine reinen Handlungskriterien nur für Christen oder nur für Glaubende. Sie sind allgemein durch die Vernunft einsehbar. Das bedeutet aber auch, dass die Christliche Sozialethik so die Chance hat, sich an alle Menschen guten Willens zu wenden, d.h. sowohl an Christen als auch an Nichtchristen. Das ist eine ihrer heutigen Herausforderungen, der sie sich stellen muss.

Darüber hinaus ist die christliche Religion jene Religion, die weltweit die meisten multikulturellen Berührungspunkte aufweist. Sie hat aus ihrer Geschichte Erfahrung aus dem täglichen Zusammenleben der Christen mit verschiedenen Religionen und Kulturen.

Die Christliche Sozialethik hat daher auch die einmalige Chance, in einer multikulturellen Gesellschaft zu helfen, jene Brücken, die durch Missverständnisse zerstört, gesprengt oder abgerissen worden sind, langsam wieder aufzubauen. Wenn es am Anfang schon keine großen befahrbaren und asphaltierten Brücken sind, dann sollten es zumindest erste Pionierstege sein, die es ermöglichen sollen, sich langsam, vielleicht auch noch etwas wackelig und unsicher, einander zu nähern, um miteinander ins Gespräch zu kommen.

Damit das aber gelingt, brauchen die Vertreter der Christlichen Sozialethik das Wissen, die Erfahrungen und die Mitarbeit der Vertreter des Faches „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“. Einer gemeinsamen und erfolgreichen Seilschaft zum gegenseitigen Verständnis und zu einem geglückten Miteinanderleben in einer multikulturellen Gesellschaft kann dann nichts mehr im Wege stehen.

Die Wahrheiten des Glaubens und die Macht von Religionen

|| Dogmatik im Kontext eines Konkurrenzproblems

Hans-Joachim Sander, Salzburg

Wenn eine Fakultät ein Institut mit dem Namen „Theologie interkulturell und Studium der Religionen“ einrichtet und das im normalen Studienverlauf berücksichtigt sehen will, dann ist das ein Problem für die Dogmatik. Es fordert sie heraus, weil es eine Relativierung darstellt; denn diese Religionen werden dort ja von ihren eigenen Standpunkten her zum Thema und nicht einfach von den Wahrheiten des christlichen Glaubens. Diese Relativierung, der sich eine Fakultät hier unterzieht, kann man nicht verschweigen, ein Dogmatiker muss ihr jedenfalls ins Auge sehen. Da helfen auch feine Differenzierungen nicht aus, wie sie im genannten Namen dieses Instituts durchaus am Werk sind. Andere Religionen stellen schlichtweg einen Kontrast für die christliche Darstellung des Glaubens dar. Jede Theologie dieser Religionen ist davon gezeichnet, weil hier mindestens ganz andere Sprachen aufeinander treffen, wahrscheinlich sogar ganz andere Sachverhalte in ein Verhältnis gesetzt werden müssen. Wer eine andere, dem eigenen Standpunkt zunächst fremde Sache ernsthaft studiert, muss sich ihr notwendigerweise so aussetzen, wie sie selbst sich verstanden wissen will, und kann sich nicht mit dem begnügen, wie man sie aus der eigenen, christlichen Perspektive beurteilen kann.

Diese Relativierung von Theologie durch Religionen ist ein dogmatisches Problem, worauf ja auch die Glaubenskongregation in ihrem, durchaus auch kontrovers diskutierten Schreiben „Dominus Iesus“ hingewiesen hat.¹ Diese Relativierung betrifft die Wahrheiten des eigenen Glaubens auch in der Phase des Studiums. Wie kann jemand andere Religionen studieren, ohne die Herzstücke der eigenen Religion zu umgehen? Diese werden von der Natur der Sache und der Tradition der Theologie her in der Dogmatik behandelt. Es entsteht also zwangsläufig eine Differenz zwischen der Dogmatik und jenen Religions-Studien, oder um es genau zu sagen: eine Konkurrenz. Wenn man die Arbeit jenes Instituts und die katholische Dogmatik in ein Verhältnis setzen will, dann geht es um nicht weniger als um die Gestaltung dieser Konkurrenz. Das ist die Kontextfrage, die der Dogmatik durch die Eröffnung des neuen Instituts gestellt ist.

1 Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Iesus über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000, Bonn 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148).

Auf diese Frage will ich hier in drei Schritten eine Antwort geben. Warum besteht diese Konkurrenz für den christlichen Glauben? Wie kann eine christliche Theologie es vermeiden, darin unterzugehen? Und was löst es für die Wahrheiten Glaubens aus, der Relativierung in dieser Konkurrenz nicht auszuweichen? Der erste Schritt ergibt sich aus einem Gebot der Tradition, der zweite folgt einer christlichen Perspektive und der dritte setzt eine missionarische Aktion.

1. *Der Macht anderer Religionen nicht ausweichen – eine Konkurrenzstruktur des Glaubens*

Verschiedene Religionen vertragen sich nicht. Das gilt für die Ebene der Person und der Gemeinschaft. Ein Mensch muss sich schon in Sachen Religion entscheiden, was er damit machen will, wenn sie oder er etwas mit Religion anfangen will. Das gilt sogar im Fall einer kunstvoll zusammen gemixten Religiosität.² Was sich hier in einer personalen Pluralität verträgt, muss erträglich gemacht werden; in den Cocktail kann nur gelangen, was nicht durch die anderen Ingredienzien ausflockt. Das ist ein spirituelles Problem, das sogar zu einem Lebensthema anwachsen kann. Sogar noch verschärfter stellt sich die Unverträglichkeit auf der sozialen Ebene dar. Die Geschichte der Religionen miteinander ist durchaus eine Gewaltgeschichte gegeneinander. Politische und kulturelle Spannungen sind darin nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Was immer Religion eigentlich ist, und jede Definition hat ihre offenen Flanken, sie bedeutet stets eine Macht unter und über Menschen. Hört eine Religion auf, eine Macht darzustellen, hört sie auf, wirksame Orientierungen zu bieten. Dann kann sie eben nicht mehr „eine Antwort auf die verborgenen Rätsel der menschlichen Bedingung, die so wie einst auch heute die Herzen der Menschen im Innersten bewegen“ darstellen, wie das Zweite Vatikanische Konzil Religion in der Nr. 1 der Erklärung der Kirche über die nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“ begreift.

Diese Macht steht im Raum, wenn verschiedene Religionen miteinander ins Spiel gebracht werden. Das ist keine Frage von religiösen oder sonstigen Machthabern, die das aus irgendwelchen finsternen Motiven so wollen, sondern eine Frage der Struktur dieser Begegnung. In der Differenz von Macht steckt immer potentielle Gewalt. Man kann ihr durchaus entgehen, wenn man diese Struktur gar nicht erst erzeugt und der Begegnung von Religionen ausweicht. Das kann eine religiöse Option sein, und viele religiöse Menschen und Gemeinschaften

2 Vgl. Dalferth, Ingolf U., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997.

treffen sie; sie kümmern sich nicht um andere Religionsformen. Aber ausgerechnet für Christinnen und Christen und für die Kirche ist das keine Option; denn ihr Glaube kommt von einer Differenz zu einer anderen Religion her.

Es ist die Religion, die für den Begründer des christlichen Glaubens, Jesus, einschlägig ist: das Judentum. Jesus war kein Christ, sondern Jude. Das ist eine schlichte Tatsache der Historie und eine reine Wahrheit des christlichen Glaubens, der niemand ohne Leugnung dieses Glaubens ausweichen kann. Es ist überdies die gleiche Religion, die für einen Gutteil der christlichen heiligen Schrift verantwortlich zeichnet. Und da es keine Wahrheiten des christlichen Glaubens geben kann, die auf eine Verhältnisbestimmung zu dieser heiligen Schrift verzichtet, ist die angesprochene Struktur unweigerlich der Rahmen für jede Darstellung dieser Wahrheiten. Dem Machtproblem dieser sehr markanten, weil mit Jesus selbst verbundenen religiösen Differenz, die zugleich leider in der Geschichte auch sehr von Gewalt besetzt gewesen ist, kann man mit dem christlichen Glauben nicht ausweichen. Das ist ein Gebot jeder Dogmatik, die den eigenen Glauben und seine Tradition ernst nimmt. Und wenn Dogmatik diesem Problem nicht ausweichen kann, dann verändert sich qualitativ nichts Wesentliches, wenn die christlichen Glaubenswahrheiten auch in das Verhältnis zu anderen Religionsformen gestellt werden. Im Gegenteil: Diese Verhältnisse zu anderen Religionen sind dann nämlich so etwas wie die Probe aufs Exempel, ob eine christliche Glaubensdarstellung ihre Lektion bei der Auseinandersetzung mit dem Judentum gelernt hat. Diese Lektion besteht darin, wie das Machtproblem in der religiösen Konkurrenz ohne die Gewalt einer religiösen Konfrontation gestaltet werden kann. Christen können sich diese Gewalt nicht leisten; sie würden sonst den Begründer ihres eigenen Glaubens verleugnen.

Aus der Sicht von Dogmatik liegt es deshalb nahe, aus der Not religiöser Differenzen eine Tugend zu machen. Das geschieht mit der Eröffnung des neuen Instituts und beschreibt zugleich eine wichtige Arbeitsperspektive: das Machtproblem in der religiösen Differenz herauszuarbeiten. Dieses Machtproblem ernsthaft wahrzunehmen, ist ein von der Dogmatik her möglicher Beitrag. Aber was soll mit diesem Problem geschehen? Das ist der zweite Schritt:

2. In der religiösen Pluralität am eigenen Glauben wachsen – Konkurrenz jenseits von Ressentiment

Wenn die christlichen Wahrheiten über Gott und für die Welt den Standpunkten anderer Religionen nicht ausweichen können, muss die orientierende Macht dieser Wahrheiten eingefordert werden. Das ist die genuine Sache der Dogmatik; schließlich hat sie es von Haus aus nicht mit unverbindlichen Auseinandersetzungen zu tun, sondern mit den vergangenen und gegenwärtigen Streitpunk-

ten zwischen Orthodoxie und Häresie in der Sache des christlichen Glaubens. Das lässt sich auf das Problem des Verhältnisses zu anderen Religionen anwenden. Es geht um eine Frage zwischen Wahrheit und Falschheit, und speziell für die Dogmatik bewegt sich das auf der Ebene des eigenen Glaubens. Denn dieser Glaube kann verdunkelt oder sogar verfälscht werden. Das Machtproblem in der Theologie der Religionen stellt sich entsprechend nicht nur nach außen auf die anderen Religionen hin, sondern auch nach innen auf den eigenen Glauben hin. Dieses Innen und jenes Außen sind nicht einfach getrennt, sondern befinden sich in einer Konstellation; sie müssen gemeinsam im Auge behalten werden. Daraus entsteht für eine Darstellung dieser Wahrheiten die Notwendigkeit, zwischen zwei Möglichkeiten eine Wahl zu treffen: Entweder sie sucht bei den anderen Religionen nach Schwächen oder sie setzt sich mit ihren Stärken auseinander.

Beides ist für eine Religion prinzipiell möglich. Aber die erste Haltung ist brandgefährlich, weil sie von einem Ressentiment durchsetzt ist. Wer bei den anderen primär die Schwächen sucht, um die eigenen Stärken umso leuchtender zu präsentieren, facht eine vorhandene Konkurrenz nur weiter an; hier lauert Gewalt.

Das ist auch in der christlichen Religionsgeschichte zu beobachten; denn diese Gewalt hat sich in den römischen Arenen der Antike zelebrieren lassen. Die alte Kirche hat unter diesem religiös motivierten Ressentiment des römischen Staates sehr leiden müssen. Die Christen waren zu schwach, um dem Zugriff der politisch erzeugten Staatsreligion des Römerreiches zu entgehen. Viele von ihnen wurden in den Arenen der überlegenen militärischen und politischen Stärke dieser Religionsform geopfert; wer dem Kaiser nicht huldigen wollte, konnte von ihm in den Tod geschickt werden. Aber diese Ohnmachtserfahrung hat die Christen gestärkt, weil sie eine Hauptwahrheit des christlichen Glaubens deutlich gemacht hat: Für die, die glauben, hat der Tod seine Macht verloren. Dieser Glaube verfügt über die Lebensform der Auferstehung. Das ist die stärkste Macht des christlichen Glaubens; diese Lebensform kommt vom gekreuzigten Jesus her und ist nicht von anderen Religionsformen abgeleitet. Deshalb verbietet sich für die Darstellung des christlichen Glaubens jedes Ressentiment gegen andere; denn die eigene Stärke hängt nicht von den anderen ab. Sie spricht für sich selbst. Wer sie zur Sprache bringen will, muss das respektieren.

Entsprechend kann die Stärke von christlichen Glaubenspositionen nicht von der Schwäche in anderen Religionen abhängen. Es mag diese Schwächen geben, wie sie es in allen menschlichen Bemühungen um Orientierung in diesem Leben gibt. Es mag sie selbst in der Ursprungsreligion der Christen, dem Judentum, geben. Aber es steht für die Christen nicht an, sich primär mit diesen Schwächen zu befassen; die kann man getrost den Menschen überlassen, die diesen anderen Religionen anhängen. Für die Christen sind die Stärken in diesen Religionen viel wichtiger; sie müssen sie nicht fürchten, weil sie selbst eine

starke Lebensform besitzen. Daraus hat das Zweite Vatikanische Konzil sogar einen lehramtlichen Standpunkt gemacht: „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtiger Hochachtung betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die, auch wenn sie von dem, was sie selber festhält und vorlegt, in vielem abweichen, nicht selten dennoch einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet.“ (Nostra aetate Nr. 2)

Wer die humanen und religiösen Stärken der anderen mit Hochachtung betrachtet, entgeht der Gefahr des Ressentiments. Das ist eine negative Beschreibung dieses Vorgangs. Aber was bedeutet er positiv? Die zentrale Antwort dazu lautet: An der religiösen Pluralität mit den Wahrheiten des eigenen Glaubens wachsen. Das ist eine weitere Problem- und Arbeitsbeschreibung für die Dogmatik im Kontext des neuen Instituts. Sie kann dem durch solche Darstellungen des eigenen Glaubens nachkommen, welche dem Ressentiment gegen die anderen widerstehen. Eine von Ressentiments freie Positionierung des eigenen Glaubens kann jedoch nicht gelingen, wenn die eigenen Glaubensdarstellungen von den Stärken der anderen Religionen unbeeinflusst bleiben. Aber wie werden sie davon beeinflusst, ohne in dieser Relativierung die eigenen Wahrheiten zu verraten? Das ist ein dritter Schritt.

3. *Glaubensstärke durch segensreiche Relativierung – die christliche Mission der Umkehr*

Wenn man den humanen Stärken anderer Religionen nicht ausweichen darf und zugleich die Stärke des eigenen Glaubens nicht von ihnen ableiten kann, wenn man sich vor dem Ressentiment gegen die religiösen Schwächen der anderen hüten muss, um nicht vor einer lauernenden Gewalt schwach zu werden, dann gibt es in der Grammatik dieser Zuordnung nur noch eine Möglichkeit, den eigenen Glauben in ein Verhältnis zu den anderen Religionen zu setzen: Man muss die Stärken der anderen Religionen nutzen, um über die eigenen Schwächen in der Glaubensdarstellung hinauszuwachsen. Das ist sowohl eine Ohnmachtserfahrung wie ein Weg zur Macht der eigenen Botschaft.

Dieser Weg hat einen Ort im Glauben Jesu; es ist sein Ruf in die Umkehr, die dem Glauben an das Evangelium vorausgeht. Von ihm her lässt sich sagen: Nur wer seine eigenen religiösen Schwächen überwindet, wird die humanen Stärken des Evangeliums kennen und vertreten lernen. Jesus selbst hatte es nicht nötig, diesen Umkehrruf auf eine religiöse Differenz anzuwenden; er blieb Jude. Mit seinem Tod und durch seine Auferstehung stellt sich jedoch diese Differenz. Wie darin dieser Segen der Umkehr erhalten bleiben kann, ist keine Kleinigkeit in Glaubenssachen. Eine befremdliche und zugleich erlösende Antwort darauf

gibt die beste Methode, die bisher für die Verbreitung der Wahrheiten des christlichen Glaubens erfunden wurde.

Es handelt sich um die ohnmächtige Missionsmethode des Paulus: „Da ich also von niemand abhängig war, habe ich mich für alle zum Sklaven gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obgleich ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Den Gesetzlosen war ich sozusagen ein Gesetzloser – nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi –, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten.“ (1 Kor 9,19-22) Wenn man darin Opportunismus am Werk sieht, dann hat man einen schwachen Begriff von der christlichen Theologie des Paulus. Dann glaubt man nämlich, Paulus hätte sich an den Schwächen der anderen Religionen orientiert, um deren Anhänger leichter vereinnahmen zu können. Aber er hat keine religiöse Macht im Sinn, sondern erkennt sich als ein Sklave seiner eigenen Berufung in die Mission. Er ist an die geschilderten Verhältnisse zu den anderen gebunden, weil er deren Stärken selbst nötig hatte, um dieser Berufung nachkommen zu können. Deshalb bleibt bei ihm diese Missionsmethode frei von Ressentiment. Entsprechend fügt er als gewichtigen Nachsatz hinzu: „Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an seiner Verheißung teilzuhaben.“ (1 Kor 9,23)

Die Stärke der anderen ermöglicht also die Umkehr zum Evangelium. Es gibt eine Stärke der anderen in der religiösen Konkurrenz. Das ist diese Konkurrenz selbst, die eben nicht mit Gewalt aus dem Feld geschlagen werden kann. Das ist eine Macht, die aus der Ohnmacht der eigenen Schwächen gegenüber den anderen resultiert. Wer es lernt, von den Stärken der anderen her die eigenen religiösen Schwächen zu betrachten, wird es lernen, über diese Schwächen hinauszuwachsen. Das ist ebenfalls eine Problem- und Arbeitsbeschreibung für das, was von Seiten der Dogmatik an das neue Institut herangetragen werden kann. Sie kann sich dabei auf einen gewichtigen lehramtlichen Akt stützen. Es ist das Schuldbekenntnis, das der Papst zum Heiligen Jahr 2000 abgelegt hat. Es hat die Schwächen von Christen besonders in der Verfolgung von Juden anerkannt und damit der bohrenden und zerstörerischen Nachhaltigkeit dieser Schwächen widerstanden. Damit ist der Weg frei, um in eine starke Beziehung mit anderen Religionsformen zu treten. Schritte dazu können künftig in Salzburg mit dem Institut „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ erlernt werden.

Liturgiewissenschaft Interkulturell

Frank Walz, Salzburg

1. Das Fach Liturgiewissenschaft

Die Liturgiewissenschaft¹ ist die jüngste theologische Disziplin mit eigenem Lehrstuhl² und wird entsprechend den verschiedenen Ansätzen als historisches, dogmatisches oder praktisches Fach verstanden. Sie versteht sich nicht (mehr) als Rubrizistik und auch nicht (nur) als Kulturwissenschaft³, wenngleich sie ohne die Kultur und ihre Errungenschaften unvorstellbar ist, insofern Liturgie und Kultur sich gegenseitig bedingen und befruchten. Liturgiewissenschaft ist in erster Linie ein theologisches Fach, dessen Gegenstand der Glaube bzw. die Feier des Glaubens ist in dem Sinn, „dass sie den Glauben im Medium seiner gottesdienstlichen Realisierung reflektiert“⁴. Liturgie selber ist sowohl Feier des Glaubens als auch Feier des Lebens. Aus diesem Selbstverständnis heraus lässt sich bereits die Notwendigkeit einer interkulturellen Liturgiewissenschaft ableiten, will sie die Realitäten des Lebens ernstnehmen und katholisch, d.h. umfassend und ausgeglichen dieses Fach betreiben, ohne sich auf eine (west-) europäische (Schmalspur-) Liturgiewissenschaft zu beschränken.

2. Die Liturgiekonstitution

Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums betont als erstes amtliches Dokument das gleiche Recht und die gleiche Ehre aller außer-römischen Riten, wodurch indirekt auch die verschiedenen Kulturen auf eine Ebene gehoben werden:

„Treu der Überlieferung erklärt das Heilige Konzil schließlich, dass die heilige Mutter Kirche allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zuerkennt. Es

- 1 Als Grundlage für die nachfolgenden Ausführungen möchte ich v.a. auf zwei Artikel verweisen: Berger, Teresa, *Liturgiewissenschaft Interkulturell*. Beobachtungen aus den USA – Herausforderungen für den deutschsprachigen Raum, in: ZkTh 117 (1995) 332-344, und den immer noch aktuellen Artikel: Meyer, Hans-Bernhard, Zur Frage der *Inkulturation* der Liturgie, in: ZkTh 105 (1983) 1-31.
- 2 1748 gab es den ersten Lehrstuhl am Collegium Romanum in Rom, 1947 im deutschen Sprachraum (Trier).
- 3 Obwohl mit der seit Jahrzehnten geforderten Einbeziehung der Humanwissenschaften in die Liturgiewissenschaft und den wichtigen Beiträgen der Kulturanthropologie und Religionswissenschaft („ritual studies“) wichtige und nötige Schritte gesetzt wurden.
- 4 Meßner, Reinhard, *Einführung* in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2001, 21

ist ihr Wille, dass diese Riten in Zukunft erhalten und in jeder Weise gefördert werden, und es ist ihr Wunsch, dass sie, soweit es Not tut, in ihrem ganzen Umfang gemäß dem Geist gesunder Überlieferung überprüft und im Hinblick auf die Verhältnisse und Notwendigkeiten der Gegenwart mit neuer Kraft ausgestattet werden.“ (SC 4)

Ein eigener Abschnitt nennt „Regeln zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferung der Völker“ (SC 37-40).

„37. In den Dingen, die den Glauben oder das Allgemeinwohl nicht betreffen, wünscht die Kirche nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst; im Gegenteil pflegt und fördert sie das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker; was im Brauchtum der Völker nicht unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten ist, das wägt sie wohlwollend ab, und wenn sie kann, sucht sie es voll und ganz zu erhalten. Ja, zuweilen gewährt sie ihm Einlass in die Liturgie selbst, sofern es grundsätzlich mit dem wahren und echten Geist der Liturgie vereinbar ist.

38. Unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen ist berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen, Raum zu belassen, auch bei der Revision der liturgischen Bücher. Dieser Grundsatz soll entsprechend beachtet werden, wenn die Gestalt der Riten und ihre Rubriken festgelegt werden.

39. Innerhalb der Grenzen, die in der »editio typica« der liturgischen Bücher bestimmt werden, wird es Sache der für ein Gebiet im Sinne von Art. 22 § 2 zuständigen kirchlichen Autorität sein, Anpassungen festzulegen, besonders hinsichtlich der Sakramentenpendung, der Sakramentalien, der Prozessionen, der liturgischen Sprache, der Kirchenmusik und der sakralen Kunst, jedoch gemäß den Grundregeln, die in dieser Konstitution enthalten sind.

40. Da jedoch an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Verhältnissen eine tiefer greifende und deswegen schwierigere Anpassung der Liturgie dringlich ist, soll beachtet werden:

1) Die für die einzelnen Gebiete im Sinne von Art. 22 § 2 zuständige kirchliche Autorität möge sorgfältig und klug erwägen, welche Elemente aus Überlieferung und geistiger Anlage der einzelnen Völker geeignet sind, zur Liturgie zugelassen zu werden. Anpassungen, die für nützlich oder notwendig gehalten werden, sollen dem Apostolischen Stuhl vorgelegt und dann mit dessen Einverständnis eingeführt werden.

2) Damit die Anpassung aber mit der nötigen Umsicht geschehe, wird der kirchlichen Autorität des betreffenden Gebietes vom Apostolischen Stuhl die Vollmacht erteilt werden, gegebenenfalls in gewissen dazu geeigneten Gemeinschaften für bestimmte Zeit die notwendigen Vorversuche zu gestatten und zu leiten.

3) Weil vor allem in den Missionsländern die Anpassung liturgischer Gesetze besondere Schwierigkeiten mit sich zu bringen pflegt, sollen bereits bei der Abfassung der Gesetze Sachverständige aus dem betreffenden Fachgebiet herangezogen werden.“

Daraus lässt sich der klare Wille des Konzils ableiten, sich endlich von einer zentralistischen Einheitsliturgie, wie sie nach dem Tridentinum entstanden ist, zu

verabschieden zugunsten einer durchaus geordneten Vielfalt der Riten, was wiederum den Dialog der Kulturen verlangt.⁵

Außerdem fordert die Liturgiekonstitution, dass die Liturgiewissenschaft „sowohl unter theologischem und historischem wie auch unter geistlichem, seelsorgerlichem und rechtlichem Gesichtspunkt zu behandeln“ (SC 16) ist. All diese Aspekte sind auch kulturabhängig.

Die deutschen Bischöfe schließlich betonen in der Rahmenordnung für die Priesterbildung: In den Studierenden soll „die Kenntnis der gesamtkirchlichen Bedürfnisse grundgelegt werden, so dass sie die Grenzen der eigenen Diözese, der eigenen Nation und des eigenen Ritus überschreiten und vom Geist einer echten Katholizität durchdrungen sind. Die drängenden pastoralen, ökumenischen und missionarischen Probleme, die sich in den verschiedenen Teilen der Welt stellen, können in partnerschaftlichen Austausch der Ortskirchen für alle Beteiligten zu neuen Antworten führen.“⁶

Diese wenigen Andeutungen sollen genügen, um die auch kirchenamtlich anerkannte Notwendigkeit einer interkulturellen Liturgiewissenschaft aufzuzeigen, die genauso selbstverständlich werden muss, wie es eine ökumenisch betriebene bereits ist. In Anlehnung an Meßner⁷ möchte ich die These aufstellen: Eine Liturgiewissenschaft des 3. Jahrtausends, die nicht ganz selbstverständlich als interkulturelle Liturgiewissenschaft betrieben wird, verfehlt von vornherein ihr Thema.

3. Inkulturation und Interkulturalität

Mit dem Zweiten Vatikanum wird mehr und mehr eine weltweite Perspektive der Theologie angestrebt. Die römisch-katholische Kirche versucht den notwendigen Sprung von der Westkirche zur Weltkirche, was natürlich auch auf die Liturgie einen enormen Einfluss haben muss. Das Phänomen der Globalisierung und Internationalisierung⁸ verlangt geradezu die Beschäftigung mit einer interkulturellen Liturgiewissenschaft. Parallel zu der im säkularen Bereich bzw. für die säkulare Liturgie⁹ bereits eingetroffenen Globalisierung muss eine

5 Vgl. H.-B. Meyer, Inkulturation 30.

6 Rahmenordnung für die Priesterbildung. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 42). 1988, Nr. 77.

7 Vgl. R. Meßner, Einführung 29.

8 Vgl. Grethlein, Christian, Der Gottesdienst zwischen Globalisierung und Regionalität, in: Pastoraltheologie 91 (2002) 280-292.

9 „Mc Donalds und Coca Cola sind die omnipräsenten Elemente dieser Liturgie, der Wallstreet-Index fungiert als Lesung, die Lieder von Madonna und Michael Jackson als Musik, Nike-Turnschuhe und Jeans als Kultgewand. Das Medium dieser säkularen globalen

Globalisierung der Liturgie stattfinden. Der bezüglich der säkularen Liturgie „in alle Welt exportierte nordatlantische Kulturverfall“¹⁰ soll allerdings nicht Vorbild der Liturgie, sondern vielmehr Warnung sein. Der Liturgie darf es nicht um eine Einheitskultur gehen, sondern um Einheit in Vielfalt. Liturgiewissenschaft hat diese Phänomene zu reflektieren, nicht um einfach nachzuziehen, sondern um gegebenenfalls mit einer Gegenkultur zu reagieren. Die Tatsache, dass bei der Jahrtausendwende mehr als 2/3 der römisch-katholischen Christen und 4/5 der Menschheit der sogenannten Dritten Welt angehörten, hat Konsequenzen für die Weiterentwicklung der Liturgie, die zwar ursprünglich eine westlich-abendländisch geprägte war, dies aber nicht für alle Ewigkeiten sein kann.¹¹

Die jüngere Liturgiewissenschaft beschäftigt sich mit Inkulturation,¹² gelegentlich ist auch die Rede von kontextueller Liturgiewissenschaft, ganz selten allerdings von Interkulturalität. In unserem Zusammenhang sind allerdings die Ergebnisse der Inkulturations-Diskussion nicht ohne Bedeutung. „Eine inkulturierte und eine interkulturelle Liturgiewissenschaft sind nicht dasselbe, aber die interkulturelle Perspektive setzt, wenn sie nicht in einer falschen Abhängigkeit begründet liegen will, eine inkulturierte Liturgiewissenschaft voraus.“¹³ Nach Durchsicht der neueren liturgiewissenschaftlichen Fachliteratur muss dennoch leider auch heute noch mit T. Berger diagnostiziert werden, dass „die Liturgiewissenschaft der ganzen Diskussion um eine interkulturelle Perspektive der Theologie mit wenig Enthusiasmus begegnet zu sein scheint.“¹⁴ Umso dringlicher ist eine interkulturelle Liturgiewissenschaft zu fordern im Sinne

1. des Dialogs mit anderen Kulturen dieser Welt
2. des Dialogs mit anderen konfessionellen Kulturen
3. des Dialogs mit anderen religiösen Kulturen
4. des solidarischen Dialogs mit der verarmten 2/3-Welt

Liturgie ist die Technologie, ihre Verkündigung ist die Werbung und ihr dreieiniger Gott heißt Wirtschaftswachstum, Konsum und Profit. Ihre Ikonen sind Dollar, D-Mark und Yen.“ (T. Berger, *Liturgiewissenschaft Interkulturell* 339). Vgl. auch Bieritz, K.-H., *Eucharistie und Lebensstil*, in: *LJ* 43 (1993) 163-181.

10 T. Berger, *Liturgiewissenschaft Interkulturell* 339.

11 Vgl. Kranemann, Benedikt, *Semper reformanda. Liturgiereform als Phänomen der Liturgiegeschichte*, in: *GD* 36 (2002) 121-124.

12 Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Römische Liturgie und Inkulturation IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie* (Artikel 37-40), (25.1.1994), in: *Notitie* 30 (1994) 80-115; deutsch VAS 114, Bonn 1994 und die daran anknüpfende Diskussion, z.B. H-B. Meyer, *Inkulturation*.

13 T. Berger, *Liturgiewissenschaft Interkulturell* 341.

14 Ebd. 334.

5. des Kampfes gegen einen theologischen Provinzialismus und für eine weltweite interkulturelle Perspektive der Theologie, die jeder Frage der Inkulturation oder des interkulturellen Dialogs noch vorgelagert ist.¹⁵

Letztendlich geht es in dieser Diskussion um den Geist einer Katholizität im wörtlichen Sinne. Die Liturgiewissenschaft nimmt noch zu wenig Kenntnis von weltweit grundlegenden Phänomenen gottesdienstlichen Lebens wie beispielsweise die Bibelübersetzung und deren liturgischer Gebrauch in mittlerweile 2287 (von geschätzten 6500 insgesamt) verschiedenen Sprachen, wobei sie kaum geprägt wird von dieser vielsprachigen multikulturellen polyzentrischen Wirklichkeit „Liturgie“, die sie reflektiert. Damit unterliegt sie ständig der Gefahr eines liturgiewissenschaftlichen Provinzialismus oder zumindest Eurozentrismus.¹⁶ Zu oft wird noch von „der Liturgie“ gesprochen und damit das gottesdienstliche Leben des abendländischen Kulturkreises gemeint (oder manchmal auch nur der römischen Liturgie oder des deutschen Sprachgebiets)? Die Liturgie der Ostkirchen wird dabei genauso wenig zur Kenntnis genommen wie beispielsweise afrikanische oder lateinamerikanische Liturgien, die eine über 500-jährige Tradition haben, ohne in unserer Liturgiegeschichte eine Rolle zu spielen. Ganz zu schweigen von der mangelhaften Reflexion der Liturgien unserer europäischen Basisgemeinden, von feministischen Liturgiekreisen, Jugendliturgien, Charismatikern usw. Wir greifen zwar selektiv Beispiele anderer Kulturkreise auf,¹⁷ ohne allerdings auf dieser Grundlage die Liturgiewissenschaft als ganze zu reflektieren und nehmen andere ebenso bedeutende Phänomene überhaupt nicht wahr.¹⁸ Die vielen Gesichter Jesu Christi¹⁹ bedeuten auch viele unterschiedliche Liturgien. All das gehört in den Bereich einer Interkulturellen Liturgiewissenschaft.

15 Die ersten vier Punkte schlägt Browning als inhaltliches Raster vor. Vgl. Browning, D.S., *Globalisation and the Task of Theological Education in North America*, in: Themenheft von ATS, *Theological Education* 30 (1993) Beiheft Nr. 1, 15-28. Den fünften Punkt ergänzt Berger.

16 T. Berger, *Liturgiewissenschaft Interkulturell* 337.

17 Z.B. den Messritus von Zaire, die indischen Hochgebete oder das Hochgebet für australische Ureinwohner.

18 Wie z.B. die Missa Nicaraguense, die salvadorianische Messe, die Gottesdienste in den Kathedralen von Lima und Mexico City, den mittelamerikanischen Basisgemeinden, die Taufrituale oder Totengedächtnisse in Afrika.

19 Vgl. Küster, Volker, „Die vielen Gesichter Jesu Christi“, *Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999. Küster spricht von zwei Grundformen kontextueller Theologie: Befreiungstheologie (Kontext von Armut und Unterdrückung in Lateinamerika) und Inkulturationstheologie, (Kontext afrikanischer Kulturen und Religionen sowie des Pluralismus asiatischer Kulturen und Religionen) – beiden Formen entspricht eine je eigene Liturgie.

4. Fazit und Aufgaben einer Liturgiewissenschaft Interkulturell

Dass eine konsequent interkulturell betriebene Liturgiewissenschaft tatsächlich eine umfassendere Sichtweise bedeuten würde, sollen die folgenden abschließenden Thesen noch einmal verdeutlichen:

(1) Eine interkulturelle Liturgiewissenschaft versteht sich als die Liturgiewissenschaft einer Weltkirche. Als solche vollzieht sie ihre eigene multikulturelle Katholizität in und durch das liturgische Leben der Ortskirchen. „Liturgische Partikularität und liturgische Katholizität, Inkulturation und Interkulturation dürfen nicht auseinanderfallen, sondern müssen in einer interkulturellen Liturgiewissenschaft zusammengehalten werden.“²⁰ Dies ist ja schließlich nichts Neues: So sind beispielsweise nicht nur die Liturgien der Ostkirchen nicht primär vom römischen Ritus geprägt, sondern auch die der Westkirche, in der es zahlreiche nicht-römische Riten gab und gibt.²¹ Die römische Liturgie ist also nicht *die* universale Liturgie der Weltkirche!

(2) Liturgiewissenschaft muss sich als kontextbezogen²² und in ihrem jeweiligen Kulturkreis als lokal begrenzt verstehen. Konkrete Liturgien sind also alle- samt Formen von Eigenliturgien.²³ Die Liturgie (der Weltkirche) gibt es nur als multikulturelles Konzert der Liturgien der verschiedenen Ortskirchen.

(3) Eine interkulturelle Liturgiewissenschaft muss neben den vielen schriftlichen auch die primär mündlich überlieferte liturgische Kulturen als Liturgie anerkennen. Sie muss neue liturgische Kategorien ernst nehmen, wie beispielsweise Tanz, Zeugnisablegen, künstlerisches Tun in vielfältiger Form. Umgekehrt müs-

20 T. Berger, Liturgiewissenschaft Interkulturell 344.

21 Wie z.B. altgallisch, mozarabisch, keltisch, ambrosianisch.

22 So ist es Aufgabe der europäischen und nordatlantischen Liturgiewissenschaft, Inkulturation sowohl über den eigenen Kulturkreis hinaus als auch bezüglich der eigenen Subkulturen zu betreiben, während sich die Liturgiewissenschaft der Dritten Welt eher von der Dominanz der abendländischen Liturgiewissenschaft emanzipieren muss. Zu ersterem vgl. Meyer-Blanck, Liturgie und Ritual. Kirchlicher Gottesdienst oder Inszenierung von Religion durch Jugendliche? Neue Wahrnehmungs-, Gestaltungs- und Handlungsaufgaben für Religionsunterricht, in: Groß, Engelbert/König Klaus, Religiöses Lernen der Kirchen im globalen Dialog. Weltweit akute Herausforderungen und Praxis einer Weggemeinschaft für Eine-Welt-Religionspädagogik (Forum Religionspädagogik interkulturell 1), Münster 2000, 349-358, 356.

23 Die im bereits erwähnten Dokument der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (s. Anm. 12) betonte Einheit des römischen Ritus lehnt indirekt die Schaffung neuer Ritusfamilien durch Inkulturation in den jungen Kirchen ab. Dies ist ein ernsthaftes Problem, insofern der unterschiedliche Glaubenskontext nicht in entsprechender Weise ernst genommen wird.

sen traditionelle liturgische Kategorien für andere Kulturen als die abendländische übersetzt werden.²⁴

(4) Eine interkulturelle Liturgiewissenschaft sucht nach der transkulturellen Basis liturgischen Feierns, d.h. nach dem tragenden Grund in den unterschiedlichen Gottesdienstformen.²⁵ Mit dieser Frage ist v.a. die Anthropologie der Liturgie angesprochen.

Anlässlich der Heiligsprechung von Juan Diego Cuatlatloazin am 30. Juli 2002 wurde dieser von Papst Johannes Paul II. als „ein guter Indio und ein guter Christ“²⁶ bezeichnet. Juan Diego habe die christliche Botschaft übernommen, ohne auf seine indigene Identität zu verzichten. Die christliche Botschaft habe die zentralen Elemente der indigenen Kultur aufgenommen, habe sie gereinigt und ihnen ‚Heilsbedeutung‘ gegeben. Guadeloupe und Juan Diego seien damit „ein Modell einer perfekt inkulturierten Evangelisierung“²⁷. *Gutes Übernehmen ohne auf die eigene Identität zu verzichten* – dies könnte das Motto einer Liturgiewissenschaft Interkulturell sein, die dann sowohl gebend als auch empfangend ist, insofern sie im Dialog der Kulturen manches über das Wesen des eigenen Glaubens erfährt, den sie im Medium seiner gottesdienstlichen Realisierung reflektiert. Außerdem würde sie dazu beitragen, „dass der christliche »Volk-Gottes-Begriff« nicht bloß eine eschatologische Denkfigur bleibt“²⁸. Theologie Interkulturell und Studium der Religionen gehen Hand in Hand mit einer Liturgiewissenschaft Interkulturell, die den Schritt von der Westkirche zur Weltkirche gegangen ist.

24 So kann das durchgehend dialogische Eucharistiegebet für australische Ureinwohner z.B. auch als Anfrage an unsere Tradition verstanden werden, die das Hochgebet praktisch ausschließlich dem Zelebranten übertrug. Die Bedeutung der Heilung in afrikanischen Kulturen kann eine Anfrage an einen individualistischen und punktuellen Zugang zu den Sakramenten, nicht zuletzt zur Krankensalbung sein; das Ahnengedächtnis am Beginn des Messritus von Zaire zeigt neue Linien für das Totengedächtnis auch in anderen Kulturen; dasselbe gilt für das Märtyrergedächtnis der lateinamerikanischen Basisgemeinden.

25 „Mit diesen Elementen wären dann auch die unverzichtbaren liturgischen Elemente der europäischen Herkunftsgeschichte der vielen Gottesdienste der Weltkirche benannt.“ (T. Berger, Liturgiewissenschaft Interkulturell 342)

26 KAP vom 02.08.2002, p. 3.

27 Ebd.

28 Delgado, Mariano, Glauben lernen zwischen Kulturen. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Pastoraltheologie, in: Diakonia 22 (1991) 250-255, 255.

Die interkulturelle und interreligiöse Perspektive in der Moralthologie

Werner Wolbert, Salzburg

Unter dem Titel „Ethics and World-Religions“ haben zwei amerikanische Autorinnen¹ 18 Beispiele für interkulturelle bzw. interreligiöse ethische Konflikte von jeweils zwei VertreterInnen verschiedener Religionen kommentieren lassen, darunter folgende Fälle:

1. Die Mutter eines muslimischen Mädchens im Senegal sperrt sich gegen die Beschneidung ihrer Tochter. Ihr Mann ist an sich derselben Meinung, ist aber gefährdet, als „schlechter Muslim“ seinen Arbeitsplatz zu verlieren.
2. Ein israelischer Mann will sich von seiner in Amerika lebenden Frau scheiden lassen. Sie hat zwar in den USA eine zivile Scheidung erwirkt. Er gilt aber in Israel als verheiratet. Für eine Scheidung in Israel muss die Frau ein *get* (jüdisches Scheidungsdekret) akzeptieren, was sie aber verweigert. Sollen die zuständigen Rabbiner eine Ausnahme machen? Sollen sie die zivile Heirat von Juden in Israel ermöglichen und so die Möglichkeit von religionsverschiedenen Ehen erleichtern und damit die nichtjüdische Erziehung von Kindern aus solchen Ehen? Was ist der richtige Weg zwischen Traditionalismus und Assimilation?
3. Ein junger, in den USA lebender, erfolgreicher indischer Geschäftsmann hört von seinen ebenfalls in den USA lebenden Eltern, dass sie eine Heirat mit einem Mädchen aus Indien für ihn arrangiert haben. Für ihn kommt die Heirat zu früh. Auch möchte er gern ein Mädchen seiner Wahl heiraten. Das impliziert bei ihm auch eine Vorstellung von einer partnerschaftlichen Ehe im Gegensatz zur indischen Vorstellung von einer Frau, die nur dem Mann zu dienen hat.
4. In einer afghanischen Einwandererfamilie in den USA praktiziert man die körperliche Züchtigung von Kindern, was gegen US-Gesetze verstößt.
5. In Frankreich schicken arabische Eltern ihr Töchter mit Kopftüchern in die Schule.
6. In China hat ein junges Paar auf dem Land ein Kind (ein Mädchen). Die Frau wird schwanger. Der Mann möchte unbedingt einen Jungen. Mehr als zwei Kinder sind nicht erlaubt. Somit stellt sich die Frage eines Geschlechtstests (und einer möglichen selektiven Abtreibung).
7. In Nordnigeria soll nach einem Plan der Zentralregierung die Produktivität der Landwirtschaft gesteigert werden, was gemäß der dortigen Arbeitsteilung zu einer Überbelastung der Frauen führen würde.

1 Wentzel Wolfe, Regina/Gudorf, Christine E., *Ethics & World Religions. Cross-Cultural Case Studies*, New York 1999.

8. Der Exportbeauftragte eines amerikanischen Unternehmens prüft eine Lieferung von Gütern, die auch militärischen Zwecken dienen könnten, in die Türkei. Durch Blick auf die Internetseite der Empfängerfirma stellt er fest, dass diese einem patriotischen Kurden gehört (der ihm aus vergangenen Studentenzeiten in den USA bekannt ist).

9. Die Umweltbeauftragte eines amerikanischen Bergbauunternehmens stellt bei der Prüfung der Umweltverträglichkeit eines neuen Projekts fest, dass es die Lebensbedingungen in einem Indianerreservat (ihres eigenen Stammes) gefährden würde.

10. Der Sohn eines im Koma liegenden brasilianischen Großgrundbesitzers überlegt, einen Teil seines Besitzes an landlose Bauern zu geben. Auf diese Weise würde er aber die Rache der Farmer-Union riskieren.

11. Eine englische Ärztin wundert sich über die vielen Nierentransplantationen in ihrer Klinik. Die Spender sind allesamt Ausländer. Mithilfe eines Übersetzers fragt sie einen türkischen Spender, ob er um die Risiken wisse. Der Türke, der in seiner Heimat kaum das Existenzminimum hat, wird unruhig, weil er die ihm (illegalerweise) gebotenen 10.000 Pfund unbedingt braucht.

12. Ein Schweizer Arzt stellt fest, dass sich unter der Bevölkerung des bolivianischen Altiplano weniger geistig zurückgebliebene Kinder finden als im sonst üblichen Durchschnitt. Er erfährt, dass die Bevölkerung, die sowieso Mangel leidet, solchen Kindern etwas weniger Nahrung zukommen lässt, so dass diese früher sterben. Selten werden behinderte Kinder auch ausgesetzt.

Wenn man die Stellungnahmen zu den Fällen liest, bleibt man bisweilen unbefriedigt, da nicht alle eine Lösung bieten. Bisweilen begnügen sich die AutorInnen mit der Schilderung der Grundüberzeugungen ihrer Religion und der für diesen Fall relevanten Kriterien. Im Übrigen sind die Konflikte durchaus unterschiedlicher Art; insofern ist die interkulturelle Problematik in der Ethik vielfältig. Einige Konflikte beruhen auf dem Konflikt zwischen eigenen Überzeugungen und Überlieferungen mit den Konventionen und Gesetzen des Landes, in dem man lebt (Fälle 4 und 5), andere ergeben sich aus der Tatsache, dass jemand gleichsam in zwei Kulturen lebt bzw. in einem gewissen Dissens mit den Überzeugungen seiner Umwelt. Da es in unserer Welt immer weniger kulturell homogene Räume gibt, sind solche Konflikte an der Tagesordnung. Sie sind besonders schmerzhaft, wenn sie private und familiäre Probleme betreffen wie Eheschließung und weibliche Beschneidung (Fälle 1 und 3). In anderen Fällen mag man sich in der Beurteilung eines Verhaltens, das man an sich eindeutig ablehnt, zurückhalten wegen der materiellen Not der Handelnden (Fälle 11 und 12) oder des sozialen Drucks, unter dem die Handelnden stehen (Fälle 1 und 6); freilich bedeutet das Nachgeben gegenüber solchem Druck in diesen Fällen auch einen Beitrag zur Perpetuierung der Missstände. Hier spielen nicht nur unterschiedliche Wertüberzeugungen eine Rolle, sondern auch eine andere soziale Situation. Fall 12 könne uns bewusst machen, dass sich auch bei uns in anderem Kontext die Frage stellen könnte, ob ein Mangel gleich verteilt werden muss, etwa ange-

sichts der immer knapper werdenden Ressourcen im Gesundheitswesen. Manche Konflikte könnten durch eine Zeit der Eingewöhnung in die andere Kultur gelöst werden (Fall 4), andere möglicherweise nicht (Fall 5). In den Fällen 1, 9 und 10 würde das Stehen zu seinen Überzeugungen persönliche Nachteile für einige Betroffenen mit sich bringen; das ist freilich kein kulturspezifisches Problem.

Aus dieser kurzen Übersicht ergibt sich, dass die interkulturelle Perspektive nicht einfach einer einzigen Zielsetzung dient, etwa der Toleranz. Zu diesem Stichwort sei hier eine ironische Bemerkung Peter L. Bergers zitiert:

„Die Kinder aufrechter, durch und durch protestantischer amerikanischer Durchschnittsbürger werden zu libertären Bohemiens, die alles tolerieren außer Intoleranz: »Ach, Sie sind Kannibale? Wie interessant! Ich glaube, wir würden allesamt viel gewinnen, wenn wir Ihren Standpunkt besser verstünden.« Deren Kinder wiederum neigen dazu, jeden religiösen, politischen oder ästhetischen Fanatismus, der ihnen begegne, mitzumachen. Und was mit Individuen passieren kann, das kann auch mit größeren Gruppen, ja mit ganzen Gesellschaften passieren.“²

Die Beachtung der interreligiösen und interkulturellen Perspektive ergibt sich für die Moralthologie vor allem aus den Tatsachen der Globalisierung und der zunehmenden Multikulturalität. Die Auswirkungen davon können, wie wiederum Berger betont, durchaus zwiespältig sein:

„Es kann zwar sein, daß uns die Befreiung aus den ehemals fraglos hingenommenen Strukturen einer überkommenen Kultur erleichtert, und daß einige diese Erleichterung ihr ganzes Leben hindurch empfinden. Doch verlangt es die meisten von uns nach zumindest einigen Gewissheiten, einigen festen Überzeugungen und Werten, die mehr oder weniger für selbstverständlich genommen werden können. Das gilt vor allem für Fragen der Religion und Moral, die beiden Grundpfeiler des Bedeutungskosmos der meisten Menschen. Und so entwickeln viele Menschen eine verzweifelte Sehnsucht nach Gewissheiten, die sie dazu veranlaßt, sich urplötzlich irgendwelchen absolutistischen kognitiven und normativen Systemen zuzuwenden. Das Verständnis der Sozialpsychologie dieses Zusammenhangs ist die Voraussetzung für das Verständnis des ansonsten unerklärlichen Wechsels zwischen absoluter Toleranz und völliger Intoleranz, welcher in modernen (und sich modernisierenden) Gesellschaften so verbreitet ist. Eine weitere Erkenntnis, die bei der Reflexion dieses Zusammenhangs als Nebenprodukt abfällt, ist die Erkenntnis, daß die liberale Überzeugung, der kulturelle Pluralismus führe automatisch zu größerer Toleranz, auf schwankendem Boden steht: Er tut es - aber nur für eine Weile. Wird die Last der Relativität zu groß, kann diese Toleranz schlagartig in sich zusammensacken, und ein rasender Derwisch tobt durch eine Situation, die bislang der eines friedlich-freundlichen Seminars für interkulturelle Kommunikation glich.“³

In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass Toleranz sich nicht in erster Linie auf bestimmte Überzeugungen oder Handlungsweisen bezieht, sondern auf die Träger solcher Überzeugungen bzw. die Handelnden. Toleranz nimmt hier einen

2 Berger, Peter L., Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt am M./New York 1994, 75.

3 Ebd. 74f.

„perceptual shift“ vor⁴ von den Überzeugungen und Handlungen zum Subjekt. Solche Haltung versucht zunächst einmal, fremde Überzeugungen zu verstehen. Dazu bedarf es nicht nur der Information über solche Überzeugungen, sondern auch der Klärung ihrer speziellen Voraussetzungen. Diese nähere Information kann dazu führen, dass man in seinem Urteil vorsichtiger wird. Das muss aber nicht so sein. So hört man etwa, dass in manchen Ländern Afrikas AIDS-kranke Männer kleine Mädchen vergewaltigen in der Meinung, Verkehr mit einer Jungfrau könne von dieser Krankheit heilen. Hier ist nicht nur über einen bestimmten Aberglauben zu urteilen, sondern auch über einen machohaften Egoismus.

Information dürfte aber helfen, die beiden extremen Grundhaltungen zu überwinden, die man im Westen oft angesichts anderer Kulturen und Religionen vorfindet: Idealisierung und Geringschätzung. Die erstere Haltung würde etwa jeden Hindu für einen zweiten Gandhi halten, die letztere die Nase rümpfen über die heiligen Kühe und das Kastensystem. In Wirklichkeit gibt es in jeder Religion oder Kultur Licht- und Schattenseiten. So ist Gandhi selbst von einem fanatischen Hindu ermordet worden. Bezüglich des Islams stellt man bisweilen die Toleranz gegenüber Juden und Christen im islamischen Andalusien heraus. In der Tat hat diese Zeit ja vor allem für das Judentum eine Zeit der Blüte bedeutet. Allerdings bleibt häufig unerwähnt, dass es mit der Toleranz vorbei war, als die Andalusier die Almoraviden und später die Almohaden aus Marokko zu Hilfe holten (eine Art Taliban der damaligen Zeit).

Wie einige der obigen Fälle zeigen, kann das Leben gemäß bestimmten im wohlhabenden Westen geltenden Überzeugungen unter anderen materiellen und sozialen Umständen eine größere Härte und Zumutung bedeuten. Dann ist zu prüfen, ob die Zumutung auch unter diesen Umständen berechtigt ist. Der Konflikt muss dabei nicht auf unterschiedlichen ethischen Grundsätzen beruhen, ebenso wenig wie in dem Falle, dass die Grundsätze einer bedrohten Minderheit vielleicht nicht mehr berechtigt sind, wo diese selber zur Mehrheit in einem neuen Staate wird.⁵

Information kann in einigen Fällen Konflikte entschärfen; aber auch das Gegenteil kann geschehen. Für das Handeln von Ärzten ist bei uns eine

4 Heyd, David (Hg.), *Toleration. An elusive Virtue*, Princeton UP, Princeton (New Jersey) 1996, 11.

5 In ähnlicher Weise problematisiert Talbi die Todesstrafe für Apostasie vom Islam (Talbi, Mohammed, *Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive*, in: Johannes Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 53-71, hier 65f): „Die zu Lebzeiten des Propheten oder kurz nach seinem Tod getöteten Abtrünnigen waren ausnahmslos Personen, die als Folge ihrer »Apostasie« ihre Waffen gegen die Muslime kehrten, die zu jener Zeit noch eine kleine und verletzte Gemeinschaft waren. Unter diesen Umständen erscheint daher die Todesstrafe als Akt der Selbstverteidigung im Kriegsfall.“ Aus diesem Grunde seien weibliche Abtrünnige nach der hanefitischen Rechtsschule nicht verurteilt worden, da sie eben keine Gefahr darstellten.

Grundforderung der „informed consent“ des Patienten. Nun zählt aber in anderen Kulturen u.U. die Krankheit nicht nur als eine Sache des Patienten, vielmehr fühlt sich die ganze Familie oder der ganze Stamm betroffen und verantwortlich. Was soll etwa ein westlicher Arzt tun, wenn der Häuptling oder das Familienoberhaupt das entscheidende Wort hat bzw. beansprucht? Soll er diese Praxis respektieren, oder setzt er sich damit dem Vorwurf aus, als Rassist zu handeln? Schließlich könnte die Aufweichung eines fundamentalen Kriteriums etwa im Fall von Afrikanern im Sinne einer Behandlung dieser Menschen als Patienten zweiter Klasse ausgelegt werden.

Im Übrigen zeigt sich gerade im medizinischen Bereich die Notwendigkeit der interkulturellen Perspektive. Das Problem von Blutübertragungen an Zeugen Jehovas ist schon lange bekannt. Dass der Umgang mit muslimischen Patienten und vor allem Patientinnen besondere Sensibilität erfordert, hat sich ebenfalls allmählich herumgesprochen.

Die eingangs genannten Autorinnen unterscheiden in ihrer Einleitung (mit John Mahoney) vier mögliche ethische Reaktionen auf die geschilderte Situation:

1. Das Ignorieren bzw. Leugnen der Komplexität und die Betonung gemeinsamer Werte.
2. Die Leugnung der Existenz gemeinsamer Werte.
3. Die Qualifizierung generell akzeptierter Prinzipien durch Anerkennung der Relevanz besonderer Umstände.
4. Die Anerkennung von Unterschieden, ohne diese als statisch oder absolut zu verstehen.

Diese Möglichkeiten sind jeweils mit Blick auf die tatsächliche Problematik des jeweiligen Falles zu prüfen.

Zur Initiierung eines feministischen Diskurses || Anstatt eines Editorials

Eine Lehrveranstaltung im Sommersemester 2002 war Ausgangspunkt für diese Ausgabe der Salzburger Theologischen Zeitschrift zum Verhältnis von Feminismus und Theologie.

Die in Mexiko geborene und in Costa Rica lehrende protestantische Bibelwissenschaftlerin Elsa Tamez hat in den Jahren 1985/86 Befreiungstheologen die Frage gestellt: „Und die Frauen?“, um mit ihnen in den Dialog zu treten, denn:

„In der Theologie wird nun versucht aufzuzeigen, wie notwendig eine Erweiterung des Blickfeldes für die theologische Reflexion und die biblische Hermeneutik um die Perspektive der Frau ist, damit der Diskurs, der aus der Praxis hervorgeht, bereichert und menschlicher gestaltet werden kann. Darum ist es für die Öffnung ihres theologischen Blickfeldes von fundamentaler Bedeutung, daß sich die Theologen praktisch für Frauen einsetzen.“¹

Im abschließenden Kommentar zu den Interviews benennt sie einige für sie zentrale Ergebnisse, u.a., dass das Thema „Frau ... viel verborgenen Zündstoff“ ins sich trägt, denn: „Seine Behandlung ist schmerzhaft, denn es geht uns alle ganz persönlich an – schließlich bin ich Mann oder Frau.“² Sie verweist auch auf „die Notwendigkeit, bei Männern und Frauen die Angst oder Ängste vor einer Auseinandersetzung mit der Frauen-Problematik abzubauen.“³ Was aber ist denn das Gefährliche, Angstmachende bei der Beschäftigung mit „der Frauenfrage“ bzw. der Feministischen Theologie?

„Eine Theologie aus der Sicht der Frau ist nicht gefährlich, zumindest nicht im ersten Moment, das gleiche gilt für den feministischen Zugang zur Bibel. Wohl aber ist es gefährlich, wenn über ‚Frau und Kirche‘ diskutiert wird, denn dann geht es um eine konkrete Wirklichkeit und um sichtbare Taten. Vielleicht besteht darin das heikle an unserem Thema: Es berührt Strukturen, insbesondere Machtstrukturen.“⁴

Als „heikel“ empfanden es auch manche TeilnehmerInnen unserer Lehrveranstaltung „... und die Frauen? Ein interdisziplinäres Konversatorium zum Verhältnis von Feminismus und Theologie“ im Sommersemester 2002, sich mit dem Thema Feministische Theologie auseinanderzusetzen – und das auch in der studentischen Öffentlichkeit zu sagen. Angst vor Ablehnung, Etikettierung, Lächerlich gemacht werden, wurde immer wieder artikuliert. Dies wird unterstrichen von der Erfahrung, dass Ergebnisse theologischer Forschung, die das Potential hätten, derzeitige lehramtliche Festlegungen begründet zu kritisieren, von

1 Tamez, Elsa (Hg.), Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort, Münster 1990, 12.

2 Ebd. 177f.

3 Ebd. 179.

4 Ebd. 183.

KollegInnen mit Sätzen kommentiert wurden wie: „Pscht, sag’ das bloß nicht weiter.“ – somit also wie vieles, was an Tabus rührt, ins Schweigen verwiesen werden.

Der Kontext unserer Lehrveranstaltung war natürlich ein erheblich anderer als der, in dem Elsa Tamez ihre Kollegen interviewte. Gemeinsam aber ist beiden Initiativen das Anliegen, mit Kollegen und Kolleginnen verschiedener theologischer Disziplinen ins Gespräch zu kommen: über ihre Rezeption feministischer Theologie, ihre Zugänge und Abgrenzungen, ihre Wahrnehmung von Geschlechterverhältnissen.

Gemeinsam ist auch der deutliche Praxisbezug der Theologie, der in unserer Lehrveranstaltung nachdrücklich vor allem von den Studierenden eingefordert und nachgefragt wurde, insbesondere im Blick auf Konsequenzen der Forschungsergebnisse (auch) für kirchliche Gemeinden und Strukturen. Hier zeigt sich unseres Erachtens deutlich der Unterschied zwischen einer an der Praxis lateinamerikanischer Basisgemeinden orientierten Theologie der 1980er-Jahre und einer Theologie im Schnittfeld von Wissenschaft und kirchlichem Lehramt am Beginn des 3. Jahrtausends.

Auch das heutige Lateinamerika präsentiert sich mittlerweile anders: römische Sanktionen und US-amerikanische Interventionen haben Basisgemeinden und BefreiungstheologInnen nicht ganz, aber vielfach zum Schweigen gebracht;⁵ die Länder Lateinamerikas stöhnen unter dem Turbokapitalismus und den katastrophalen Folgen der radikalisierten Globalisierung. Gleichzeitig hat sich aber auch die lateinamerikanische feministische Theologie ausdifferenziert und zeigt ein weites Spektrum von feministischer Theologie mit einer klaren Option für die marginalisierten Frauen bis hin zu einer von Postmoderne-Theorien inspirierten theologischen Arbeit.⁶

Elsa Tamez schrieb ihr Buch im Kontext der damals gerade sehr lebendigen lateinamerikanischen Befreiungstheologie, in deren Vereinigung (EATWOT – Ecumenical Association of Third World Theologians, gegr. 1976) Theologinnen zunehmend das Geschlechterverhältnis als Thema einbrachten und im Jahr 1983 eine eigene Frauenkommission gründeten⁷. Die Frage war also virulent, auch unter TheologInnen. Aber sie war es ebenso und vor allem in den Gemeinden Lateinamerikas: in den damals zahlreichen und lebendigen (katholischen) Basisgemeinden hatten viele Frauen leitende Positionen inne. In den protestanti-

5 Vgl. aber: Schlangenbrut 78 (2002): Unerhört lebendig – lateinamerikanische Befreiungstheologie.

6 Vgl. z.B. die Beiträge im Journal of Feminist Studies in Religion oder auch Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological perversions in sex, gender and politics*, London/New York 2001.

7 Vgl. Fabella, Virginia, *Der Weg der Frauen. Theologinnen der Dritten Welt melden sich zu Wort* (Theologie der Dritten Welt 22), Freiburg/Basel/Wien 1996.

schen Kirchen hielten die ersten Frauen gerade Einzug in die für sie neu geöffneten Leitungsgremien. Und hier wie dort waren (und sind) Frauen es, die am meisten von Armut und Marginalisierung betroffen waren. Solange Frauen „ihre“ Theologie als Geschlechtswesen betreiben und den main- bzw. male-stream der (auch Befreiungs-)Theologie nicht berühren, war die Theologiewelt in (patriarchaler) Ordnung.

Wenn Theologinnen aber auch den männlichen Kollegen zumuten, sich mit ihrem „gender“ auseinanderzusetzen und an den wissenschaftlichen wie kirchlichen Strukturen partizipieren – entsteht das „Heikle“, wie Tamez es formuliert: Theologie mit der Perspektive der Geschlechterdifferenz betrifft jede und jeden in der ganzen Person, weil jede und jeder nicht Mensch, sondern Mann oder Frau ist. Und eine Theologie, die sich auf eine konkrete Gemeinschaft bezieht, ist nicht folgenlos für Strukturen, insbesondere Machtstrukturen.

Unsere Lehrveranstaltung fand im Kontext des Theologiestudiums in Salzburg statt. Es gibt eine überschaubare Zahl Studierender an der kath.-theol. Fakultät und der Großteil von ihnen sind Männer. Auf den Kreis der ProfessorInnen trifft die Beschreibung „Gruppenbild mit Dame“ zu – vor zwei Jahren wurde die erste Frau für das Fach neutestamentliche Bibelwissenschaft berufen. Feministische Theologie wird seit einigen Jahren vor allem von (weiblichen) Studierenden und wenigen Mittelbauangehörigen und Lektorinnen getragen und vor allem in (fakultativen) Lehrveranstaltungen und der alljährlichen Katharinafeier⁸ sichtbar. Zum Kontext der Theologie in Salzburg bzw. Österreich gehören auch die Universitätsreformen der letzten Jahre, eine neoliberale Bildungspolitik, Effektivitäts- und Wirtschaftlichkeitsansprüche an die Universitäten sowie die Androhung von „Strukturbereinigungen“, die die Standorte theologischer Fakultäten immer wieder in Frage stellen.

Eine Gruppe von 15 StudentInnen – TheologInnen, Kommunikationswissenschaftlerinnen und Soziologinnen – nützte den Kommunikationsraum Konversatorium dazu, einander zunächst *verstehen* zu lernen, um sodann aus der Geschlechterperspektive heraus Zugang zu theologischen Fragestellungen zu finden, bzw. mit den eingeladenen Vortragenden theologische Themen und Fächer auf die Integration dieser Perspektive hin zu befragen. Neugier und Skepsis, Interesse und der Wunsch, theoretische theologische Positionen auf ihre Umsetzbarkeit hin zu prüfen sowie vielfach die Erwartung, FachvertreterInnen hinsichtlich ihrer Sichtweisen und den daraus folgenden Konsequenzen „auf den

8 Seit 1990 finden in Salzburg alljährlich die „Katharinafeier“ statt, die nach der Kirchenlehrerin Katharina von Siena benannt ist und den Beitrag von Frauen zur Theologie sichtbar macht, indem eine renommierte feministische Wissenschaftlerin oder Theologin zu einem Vortrag eingeladen wird.

Sieh dazu: http://www.sbg.ac.at/pth/projects/fem_theol/home.htm

Punkt“ zu bringen, standen für die Studierenden am Beginn dieses Kommunikationsprozesses. Dass dieser Austausch nicht von einer gemeinsamen Voraussetzung ausgehen konnte, einem gemeinsamen Referenzsystem, dafür sorgten zum einen die interdisziplinäre Zusammensetzung der Gruppe, zum anderen die unterschiedlichen Positionierungen der Beteiligten und schließlich auch das Thema an sich. Die so einfach formulierte Frage „... Und die Frauen?!“, die wir von Elsa Tamez übernahmen, verweist ihrerseits wieder auf eine umfangreiche Diskursgeschichte:

Feministische Theorie und Theologie haben sich in den letzten 40 Jahren sehr stark weiterentwickelt und ausdifferenziert – um dies am Beispiel des Begriffes „Frau“ aufzuzeigen: Am Anfang der 2. Frauenbewegung kam „die Frau“ vor allem als (unschuldiges) Opfer des Patriarchates in den Blick; durch den Widerspruch von Migrantinnen und die Entdeckung der Mittäterschaft von Frauen im NS-Regime wurde dieses „Einheitsobjekt“ Frau zerstört und zu einem auch schuldigen Subjekt. „Frauen“ lösten „die Frau“ ab. Immer deutlicher wurden die komplexen Prozesse, die Frauen und Männer „herstellen“ und Geschlechterkonstruktionen wurden immer mehr zum Thema⁹, die Bezeichnung der Genderstudies läßt auch Raum für kritische Männerforschung, „doing gender“ macht die Aktivität jedes und jeder einzelnen bei den Geschlechterkonstruktionen deutlich; eine unhintergehbare Differenz der Geschlechter wird grundgelegt (Irigaray) oder geistreich und spielerisch dekonstruiert und als sprachliche Performanz entlarvt (Butler). Diese Ausdifferenzierung führt immer wieder zur Frage, was als Gemeinsames Feministischer Theologien bleibt.¹⁰

Das Nebeneinander dieser verschiedenen Zugänge zum Thema „Frau“ bzw. Geschlechterdifferenz wurde immer wieder in den Vorträgen der ReferentInnen wie auch den Beiträgen der TeilnehmerInnen sichtbar. Was den Diskussionsprozess im Kommunikationsraum Konversatorium damit zugleich prägt und auszeichnet, ist die Vielschichtigkeit und Uneinheitlichkeit der Positionen und Denkansätze. Diese Unterschiedlichkeit erzeugt Spannung und hält die Auseinandersetzung im Fluss.

Die Idee, einen Teil dieses Austausches – die Beiträge der eingeladenen Fachvertreter und Fachvertreterinnen – in der Herbstnummer der SaThZ zu dokumentieren, ist geleitet von dem Wunsch, diese Diskussion nicht als abge-

9 Vgl. zur Entwicklung am Beispiel Gewalt: Thürmer-Rohr, Christina, Die unheilbare Pluralität der Welt. Von der Patriarchatskritik zur Totalitarismusforschung, in: dies., Vagabundinnen. Feministische Essays, Frankfurt/Main 1999, 214-230.

10 Vgl. das Referat von Mary Grey bei der 9. Internationalen Konferenz der European Society of Women in Theological Research (ESWTR) im August 2001 in Salzburg: Must we live without our dreams? Believing in a future from within the ashes of the second millenium (erscheint demnächst im Jahrbuch 10/2002 der ESWTR mit dem Schwerpunktthema „Feministische Theorie“).

schlossen, und die getroffenen Positionierungen nicht als definitive, „ein für alle Mal“ bestimmte Verortungen zu sehen. Somit verstehen wir diese Nummer als Einladung zu weiteren Gesprächen und Fragen.

Gleichzeitig freut es uns, dass, über die Stellungnahmen im Rahmen des Konversatoriums hinaus, zusätzliche Beiträge deutlich machen, dass feministische Theologie „Thema“ ist – im Rahmen von Gastvorlesungen und der alljährlichen Katharinafeier rückt das scheinbar „Randständige“ deutlich in den Mittelpunkt des Interesses. Das spiegelt auch eine Wirklichkeit im Kontext theologischen Arbeitens und Forschens: In den letzten Jahren arbeiten Theologinnen und Theologen vermehrt an feministisch-theologischen Diplomarbeiten, feministische Theologie ist mittlerweile ein vielfältiges und differenziertes Forschungsfeld. Wir sind geneigt, das (mit allem uns verbliebenen Realitätssinn) als erfreuliche und positive Entwicklung zu betrachten, zumal feministisch-theologische Ansätze auch hier in Salzburg Eingang finden – und dies durchaus in die Lehre und Forschung von KollegInnen, die sich selbst (mit Ausnahme von Anne Jensen) nicht als feministisch bezeichnen würden.

In diesem Sinne danken wir unseren Kollegen Ulrich Winkler, Alois Halbmayr und Andreas M. Weiss für die Möglichkeit, diese Ausgabe der SaThZ dem Schwerpunkt feministische Theologie bzw. theologischen Gender-Fragen zu widmen. Die große Gesprächsbereitschaft der eingeladenen KollegInnen zeigte sich in prompten Zusagen auf unsere Einladung hin, am Konversatorium mitzuwirken. Die aus ihren Beiträgen entstandenen Gespräche und Diskussionen betrachten wir als besondere Qualität des Theologietreibens in Salzburg. Eine weitere Besonderheit des Theologiestudiums ist seit diesem Wintersemester gewährleistet durch die Verankerung von Theologischer Frauen- und Geschlechterforschung als reguläres Prüfungsfach in den neuen Studienplänen. Sie sichert hoffentlich die deutliche Präsenz des Themas auch in Zukunft – und dies unabhängig von engagierten Einzelpersonen und „besonderen“ Anlässen.

Zu den Beiträgen:

Die ersten sechs Beiträge resultieren aus den (für die Publikation in der SaThZ unterschiedlich stark überarbeiteten) Vorträgen der KollegInnen im Konversatorium.¹¹

MARLIS GIELEN zeigt eindringlich auf, dass Paulus selbst den Gleichheitsgedanken von Gal 3,28 ernst nahm – und von daher kein „Frauenfeind“ war. ANNE JENSEN stellt mithilfe einer Hermeneutik des Verdachts durch eine patriarchale Geschichtsschreibung hindurch bedeutende Frauen im Christentum der ersten Jahrhunderte vor. CLEMENS SEDMAK kommt in seinem Beitrag denn doch zum Schluss, dass Gender ein theologisches Handwerkszeug sei – wenngleich auch eines unter anderen und nicht das am häufigsten Gebrauchte. FRANZ NIKOLASCH arbeitet die Geschichte der Forderung nach der Zulassung zum „priesterlichen Dienstamt“ der Frau (und ihrer Verweigerung) in der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert auf – und lässt dabei nie die Entwicklungen in den anderen christlichen Kirchen außer Acht. Aufgrund der Aktualität des Themas im Jahr 2002 haben wir diesen umfangreichen Beitrag nicht gekürzt. WERNER WOLBERT stellt unterschiedliche Wahrnehmungsweisen ethischer Probleme von Frauen dar – vor allem in bezug auf den Schwangerschaftsabbruch und die Fortpflanzungstechnologien. ANGELIKA PRESSLER zeigt die „Geschlechtsblindheit“ gängiger Organisationstheorien auf und empfiehlt der Gemeindeberatung in der Kirche, Fremdheitserfahrungen von Frauen und anderen Marginalisierten zu nutzen.

Die folgenden drei Beiträge dokumentieren Vorträge, die im Jahr 2002 in Salzburg gehalten wurden: REGINA AMMICHT-QUINN sprach bei der Katharinafeier über „Körper – Religion – Sexualität“. Die Funktionalisierung des männlichen und die Ästhetisierung des weiblichen Körpers bilden für sie Eckpfeiler des derzeitigen „Körperprojekts“, das der körperfeindlichen Tradition des Christentums ähnelt. Ausgehend von der ebenso wichtigen körperfreundlichen Tradition im Christentum plädiert sie für ein radikaleres Verständnis von Inkarnation und für „die Lust, im Leib zu sein“. In ihrem Gastvortrag geht CHRISTA SCHNABL Profil und Herausforderungen einer feministischen Ethik nach – ausgehend von der Debatte um Carol Gilligan bis zur Forderung nach Gender als einer Grundkategorie theologischer Ethik. Im Rahmen der 8. Frauen-Ring-

11 Zwei Statements schafften den Weg in die Verschriftlichung leider nicht: Hans-Joachim Sander: Das Geschlecht des Erlösers. Die Bedeutung der Frauen für die Christologie und Anton Bucher: Die Bedeutung der Gender-Kategorie für die (empirisch orientierte) Religionspädagogik.

vorlesung der Universität Salzburg¹² sprach MICHAELA MOSER über die theologische Bedeutung der Geschlechterdifferenz. In ihrem Beitrag gibt sie Einblick in traditionelle und aktuelle Fragen feministisch-theologischer Forschung und beschreibt diese als Arbeit an einer neuen symbolischen Ordnung, die längst begonnen hat und mehr und mehr wirksam wird.

Drei weitere Beiträge resultieren aus einem call for papers, den wir an die österreichischen Mitgliedsfrauen der European Society of Women in Theological Research (ESWTR) gesandt haben.

URSULA RAPP stellt verschiedene Konzepte einer feministischen Exegese dar und fragt nach deren Tragfähigkeit „am Ende des Patriarchats“. Sie plädiert dafür, die Exodus-Erzählung auch als Geschichte des Befreiens und Begehrens von Frauen zu lesen. Wie durch die Methode des Bibliodramas Frauenerfahrung und biblischer Text ins Gespräch kommen können und dieses für eine feministische Hermeneutik zugänglich werden kann, macht MARIA-ELISABETH AIGNER deutlich. LIVIA NEUREITER schließlich greift das Motto des Heftes „... und die Frauen“ noch einmal wörtlich auf, indem sie in ihrer Rezension eine Lese-Empfehlung für einen Blick auf die Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts ausspricht.

Hinweisen möchten wir auch noch auf drei feministisch-theologische Neuerscheinungen mit Handbuchcharakter des Gütersloher Verlagshauses – für jene, die nach der Lektüre des Heftes vielleicht „Lust auf mehr“ bekommen: bereits in zweiter Auflage erschienen ist das *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Hg. von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker. Seit September ist das völlig neu überarbeitete *Wörterbuch der Feministischen Theologie erhältlich*. Und am Beginn des kommenden Jahres wird ein Buch erhältlich sein, das einerseits den aktuellen Stand feministischer Forschung zu einer Vielzahl von theologischen Themen aufzeigt und gleichzeitig Anregungen für die Bildungsarbeit gibt: Irene Leicht/Claudia Rakel/Stefanie Rieger (Hg.), *Arbeitsbuch Feministische Theologie*. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde.

Elisabeth Anker/Silvia Arzt
(Gastherausgeberinnen)

12 Ingrid Bauer/Julia Neissl (Hg.), Gender Studies. Denkachsen und Perspektiven der Geschlechterforschung. Dokumentation der 7. Frauenringvorlesung an der Universität Salzburg, WS 2001/02, Innsbruck/Wien 2002.

Frauen in den Gemeinden des Paulus

Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts

Marlis Gielen, Salzburg

Paulus ... und die Frauen? Damit assoziieren in einer Zeit fortschreitender Frauenemanzipation nicht nur feministische Theologinnen meist spontan Chauvinismus, Frauenfeindlichkeit, patriarchale Unterdrückung. Um es gleich vorwegzunehmen: Nichts wird Paulus weniger gerecht als diese Etikettierungen. Doch lässt sich eine solche Fehleinschätzung vermeiden oder wenigstens korrigieren. Dazu bedarf es allerdings einer differenzierten Wahrnehmung der unter dem Namen des Paulus überlieferten Briefe.

So ist es in der neutestamentlichen Forschung schon lange Konsens, zwischen den sog. Protopaulinen bzw. echten Paulusbriefen (1 Thess, 1.2 Kor, Gal, Röm, Phil und Phlm) und den sog. Deuteropaulinen (Kol, Eph, 2 Thess, Past [1.2 Tim, Tit]) zu unterscheiden. Die Deuteropaulinen sind Briefe, die sich nach dem Tod des Apostels an die von ihm gegründeten Gemeinden (bzw. im Fall der Pastoralbriefe an deren Leiter) wenden. Unter Berufung auf seine Autorität werden jetzt Weisungen in eine sich stetig wandelnde Gemeindesituation hinein ausgesprochen. Im Blick auf Stellung und Funktion von Frauen in paulinischen Gemeinden ist dabei eine zunehmende Verengung der Spielräume in den rund fünf Jahrzehnten von Paulus bis zu den Pastoralbriefen am Ende des 1. Jh. n. Chr. zu beobachten. Dies wirft Fragen auf. Zunächst: Welche Möglichkeiten aktiver Mitarbeit in den Gemeinden standen Frauen eigentlich offen? Gab es dabei signifikante Unterschiede zu den Männern? Sodann: Was veranlasste den Verfasser der Pastoralbriefe, sich nachdrücklich für eine massive Verdrängung von Frauen aus gemeindlichen Funktionen einzusetzen? Welche Ansatzpunkte boten sich ihm dafür? Diesen Fragen nachzugehen ist unverzichtbar. Entwicklungen samt ihren Voraussetzungen zu erkennen, bedeutet nämlich zugleich, dem Ergebnis, zu dem sie führen, jeden Absolutheitsanspruch zu nehmen.

1. Was einmal alles möglich war

Wichtige Informationen über Gemeindefunktionen von Frauen in der ersten urchristlichen Generation bietet uns Paulus selbst in seinen Briefen. Eine wahre Fundgrube bildet dabei das Schlusskapitel des Römerbriefes (Röm 16). Eingeleitet wird es durch ein kurzes Empfehlungsschreiben für eine Frau namens Phoebe (VV.1f). Sie wohnt in der Hafenstadt Kenchreä bei Korinth und reist in

einer Geschäftsangelegenheit nach Rom. Paulus hebt ihren aktiven Einsatz in der Gemeinde von Kenchreä hervor und bezeichnet sie ausdrücklich als *Diakonin* dieser Gemeinde. Gemeint ist damit nicht eine bloße Dienstfunktion (Dienerin), sondern ein bereits strukturell verfestigtes Gemeindeamt (vgl. Phil 1,1).¹ Über seine inhaltliche Ausgestaltung lässt Paulus leider nichts verlauten, weil sie seinen Adressaten bekannt gewesen sein dürfte. Dass dazu aber wohl auch Verkündigungsaufgaben gehörten, geht aus 1 Tim 3,8-13 hervor.²

Mit Röm 16,3 beginnt die sog. Grußliste des Römerbriefs. Der erste Gruß des Paulus gilt dabei dem Ehepaar Priska und Aquila, die er als „meine Mitarbeiter in Christus Jesus“ qualifiziert. Entsprechend seinem sonstigen Sprachgebrauch bezeichnet er sie damit als Missionarskollegen, die wie er in der inner- und außergemeindlichen Evangeliumsverkündigung tätig sind. Priska ist also ihrem Mann und Paulus in der Verkündigung funktional gleichgestellt. Gemeinsam stellt das Handwerkerehepaar (Apg 18,3) auch der Gemeinde am jeweiligen Wohnort sein Haus zu Versammlungs- und sonstigen Zwecken zur Verfügung (Röm 16,5; vgl. 1 Kor 16,19). Die beiden sind also für die urchristliche Gemeinde- und Missionsarbeit von großer Bedeutung. Dass Priska in Röm 16,3 (vgl. Apg 18,18.26; 2Tim 4,19) gegen jede antike Gepflogenheit vor ihrem Mann genannt ist, lässt sogar vermuten, dass ihr der wichtigere Part zukam.

In Röm 16,6.12 begrüßt Paulus namentlich vier Frauen, bei denen er übereinstimmend ihren mühevollen Einsatz „im Herrn“ (V.12) bzw. für die Gemeinde (V.6) hervorhebt. Mit „Mühe“ bzw. „sich abmühen“ bezeichnet Paulus vor allem Anstrengungen in Mission und Gemeinde. Die „Mühe für die Gemeinde“ könnte sogar gemeindeleitende Aufgaben im Blick haben (vgl. 1 Kor 16,15-18; 1 Thess 5,12-13a). Auf jeden Fall haben die vier Frauen in der römischen Gemeinde keine Nebenrolle gespielt.

Neben Priska und Aquila begrüßt Paulus in Röm 16,7 ein weiteres Ehepaar: Andronikos und Junia. Im Unterschied zu Priska und ihrem Mann bezeichnet er aber diese beiden eigens als hochangesehene *Apostel* der ersten Stunde. Der Begriff *Apostel* ist hier gleichbedeutend mit *Missionar*. Doch gehört zum Apostelstatus für Paulus die Verkündigungsbeauftragung durch den Auferstandenen selbst konstitutiv hinzu (1 Kor 9,1; 15,5-10). So ist also durch Röm 16,7 neu-

- 1 Interessant ist freilich die tendenziös unterscheidende Wiedergabe des griechischen Wortes *diakonos* in Röm 16,1 und Phil 1,1 bei der Übersetzung ins Deutsche. Bezogen auf Phoebe heißt es in der Einheitsübersetzung „Phoebe, die Dienerin der Gemeinde von Kenchreä“; die revidierte Lutherübersetzung variiert nur leicht: „Phoebe ..., die im Dienst der Gemeinde von Kenchreä ist“. Dagegen formulieren beide Übersetzungen in Phil 1,1 an entscheidender Stelle gleichlautend: „an alle Heiligen in Christus Jesus [., die] in Philippi [sind,] samt den [bzw. mit ihren] Bischöfen und Diakonen“.
- 2 Siehe dazu unter Abschnitt 3.

testamentlich bezeugt, dass ein solcher Apostelstatus nicht nur Männern vorbehalten war.

Liest man nun Röm 16,7 in einer der gängigen deutschen Bibelübersetzungen nach,³ fragt man sich allerdings verwundert: Wo ist denn hier von einer *Junia* die Rede? Genannt sind doch zwei Männer: Andronikos und *Junias*. In der Tat! Doch muss gefragt werden, ob *Junias* immer ein *Junias* war oder ob wir hier mit dem Phänomen einer *literarischen* Geschlechtsumwandlung konfrontiert werden. Eigenartigerweise ist nämlich der männliche Vorname *Junias* in der Antike weder literarisch noch inschriftlich irgendwo belegt. Breit bezeugt ist dagegen die weibliche Form *Junia*. Die Sachlage verkompliziert sich noch, wenn man beachtet, dass die Buchstabenfolge im griechischen Original bei männlichem und weiblichem Vornamen identisch ist, sofern sie in den Akkusativ treten (*Junian*). Eben dies aber ist in Röm 16,7 der Fall. Eine Unterscheidung ist dann nur möglich mit dem der griechischen Sprache eigenen Akzentsystem: ein Zirkumflex auf der letzten Silbe bei der männlichen Form (*Juniân*), ein Akut auf der vorletzten Silbe bei der weiblichen Variante (*Junían*). Nun kannten aber die ältesten und damit wertvollsten Handschriften des Neuen Testaments, die den Text in Großbuchstaben überliefern, dieses Akzentsystem noch nicht. Damit ist die von ihnen bezeugte Buchstabenfolge (*JUNIAN*) ambivalent. Interessant ist nun allerdings, dass in zwei dieser wichtigen Textzeugen⁴ ein Akzent später nachgetragen wurde, und zwar - der weibliche! Auch die griechischen Kirchenväter interpretierten den Namen als Muttersprachler selbstverständlich weiblich und bestätigten damit den literarischen und inschriftlichen Befund.⁵ Erst in der Reformationszeit setzte sich die männliche Interpretation durch. Die philologisch hervorragend geschulten Exegeten des vorigen Jahrhunderts wussten allerdings noch um die weibliche Variante. Erst der Römerbriefkommentar von E. Käsemann aus dem Jahr 1960 fand den Befund keines Kommentars mehr für würdig. Aus *Junia* schien endgültig ein *Junias* geworden zu sein, bis B. Brooten in den 70er Jahren das Problem wieder bewusst machte.⁶

3 Z.B. Einheitsübersetzung, revidierte Lutherübersetzung, Zürcher Bibel.

4 Codex Vaticanus (B) und Codex Claromontanus (D).

5 Chrysostomus vermerkt ausdrücklich: „Ein Apostel zu sein ist etwas Großes. Aber hervorragend unter den Aposteln - bedenke, welch wunderbares Loblied das ist. Sie waren hervorragend auf Grund ihrer Arbeit und ihrer rechtschaffenen Taten. Wie groß muss die Weisheit dieser Frau gewesen sein, dass sie für den Titel Apostel würdig gefunden wurde“ (In Epistolam ad Romanos 31,2: PG 60, 669f, zitiert nach Brooten, Bernadette, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7), in: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, München 4. veränd. Aufl. 1986, 148-151, hier 148).

6 B. Brooten, *Junia* ebd. Interessant ist im Übrigen, wie die Herausgeber des „Nestle-Aland“, der maßgeblichen wissenschaftlichen Textausgabe des griechischen Neuen Testaments, mit „Junia“ umgingen: Bis zur 25. Auflage fand sich der Nachweis der

Nachdem nun nicht mehr gut bestritten werden kann, dass Junia wirklich eine Junia war, versucht man neuerdings auf anderem Wege, das Problem in den Griff zu bekommen. So plädieren zwei amerikanische Autoren - M. H. Burer und D. B. Wallace - nachdrücklich dafür, *episemioi en tois apostolois* nicht als *hervorragend unter den Aposteln* zu verstehen, sondern im Sinn von *den Aposteln* (= den Leitern der Jerusalemer Gemeinde) *wohlbekannt* zu deuten.⁷ Andronikos und Junia gehörten demnach nicht selbst zum Kreis der Apostel.

Nun soll nicht bestritten werden, dass die griechische Formulierung auch den von Burer/Wallace favorisierten Sinn haben kann. Dass diese Interpretation aber in Röm 16,7 philologisch nahezu zwingend sein soll, wie sie zu beweisen suchen, ist doch ernsthaft zu bezweifeln. Wie sollte man etwa unter dieser Voraussetzung erklären, dass Griechisch sprechende Kirchenväter als Muttersprachler (!) den griechischen Text in dem von Burer/Wallace abgelehnten Verständnis (*hervorragend unter den Aposteln*) lesen? Zudem fügt sich dieses Verständnis im Unterschied zu dem von Burer/Wallace bevorzugten nahtlos in den Kontext ein. Paulus nämlich charakterisiert Andronikos und Junia in Röm 16,7 gleich vierfach. Dabei stellt er durch die einzelnen Charakterisierungen jeweils einen Bezug zwischen dem begrüßten Paar und sich selbst her. Die beiden ersten Charakterisierungen heben *Gemeinsamkeiten* zwischen Paulus einerseits sowie Andronikos und Junia andererseits hervor: 1. Sie entstammen demselben Volk wie Paulus, sind also wie er Judenchristen, und 2. sie waren Mitgefangene des Paulus. Die beiden letzten Charakterisierungen stehen zu den vorausgehenden in einem steigenden Verhältnis (Klimax) und stellen Andronikos und Junia in ein *überbietendes Verhältnis* zu Paulus. Dies gilt zunächst qualitativ: Sie ragen eben hervor unter den Aposteln, während Paulus sich selbst in 1 Kor 15,9 ausdrücklich als den Geringsten unter den Aposteln bezeichnet. Sodann übertreffen sie Paulus aber auch hinsichtlich ihrer zeitlichen Zugehörigkeit zu Christus. Sie waren nämlich schon vor ihm in Christus. Eine Notiz dagegen, die festhält, dass Andronikos und Junia den Jerusalemer Aposteln wohlbekannt seien, steht

weiblichen Lesart auch im textkritischen Apparat. In der 26. Auflage wurde er entfernt. Auf Grund der eindeutigen Forschungsergebnisse musste er allerdings als eine der wenigen Veränderungen erneut in die z. Zt. aktuelle 27. Auflage aufgenommen werden. Allerdings konnten sich die Herausgeber bis zum 4. Druck dieser Auflage nicht dazu durchringen, die weibliche Form *Junían* auch in den Text zu übernehmen, und dies gegen alle Kriterien einer wissenschaftlich verantworteten Textkritik (vgl. dazu Arzt, Peter, Junia oder Junias? Zum textkritischen Hintergrund von Röm 16,7, in: Reiterer, Friedrich V., Eder, Petrus OSB [Hg.], Liebe zum Wort. FS P. Ludger Bernhard OSB, Salzburg, Wien 1993, 83-102). Erst der 5. Druck gesteht Junia seit kurzem den ihr gebührenden Platz im Text zu.

7 Vgl. Burer, Michael H., Wallace, Daniel B., Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16,7, in: NTS 47 (2001) 76-91.

quer zur Pragmatik von Röm 16,7. So bleibt es dabei: In Röm 16,7 bezeugt Paulus mit Junia einen weiblichen Apostel.

Nicht leicht zu verstehen ist die paulinische Argumentation in 1 Kor 11,2-16. Auf den ersten Blick mag sie vielleicht sogar als Frauen diskriminierend erscheinen. Doch erweist sich dies bald als Fehlurteil. Anlass dieser Briefpassage war wohl, dass die korinthischen Christinnen die Einhaltung eines gesellschaftlich akzeptierten Geschlechtsrollensymbols verweigerten. Als Geschlechtsrollensymbol wird das bezeichnet, was in einer bestimmten Gesellschaft und Kultur den Mann als Mann und die Frau als Frau ausweist. Konkret lehnten die Frauen wohl nicht Kopfbedeckung oder Schleier ab, sondern sie nahmen für sich das Recht auf eine typisch männlich geltende Kurzhaarfrisur in Anspruch. Dabei dürften sie sich auf die urchristliche Tauftradition aus Gal 3,28 berufen haben, genauer auf das „nicht mehr männlich und weiblich“. Paulus dagegen drängt vehement auf die Einhaltung der gesellschaftlich-kulturellen Geschlechtsrollensymbole. Sein Argument: Auch in Christus ist die schöpfungsmäßige Unterscheidung zwischen Mann und Frau, die sie aufeinander hinordnet (VV.11f), noch nicht aufgehoben. Unter unserer spezifischen Fragestellung entscheidend ist allerdings dies: Für Paulus bedeuten die schöpfungsmäßigen Unterschiede zwischen Mann und Frau *keine Unterschiede in der Wahrnehmung gemeindlicher Funktionen*: Männer und Frauen beten und prophezeien selbstverständlich im Gottesdienst (VV.4f). Hier verwirklicht sich für Paulus das „nicht mehr männlich und weiblich“ von Gal 3,28, freilich unter Einhaltung der Geschlechtsrollensymbolik. Beachtung verdient dabei, dass nach Auskunft von 1 Kor 14 die Prophetie den höchsten Stellenwert im Gottesdienst besitzen soll. Dies bestätigt noch einmal den Befund aus Röm 16: In der ersten urchristlichen Generation wurden Frauen durchaus nicht mit Gemeindeaufgaben zweiter Klasse abgespeist. Vielmehr nahmen sie gleichberechtigt mit den Männern Funktionen auf allen Ebenen wahr. Dies freilich stand quer zum patriarchalischen Mainstream der römisch-hellenistischen Gesellschaft.

2. Christliche Häuser unter gesellschaftlichem Einfluss

Christliches Gemeindeleben wurde in der Anfangszeit ausschließlich im privaten Rahmen organisiert. Dabei kam den wohlhabenderen Gemeindemitgliedern eine Schlüsselrolle zu. Denn sie verfügten neben den finanziellen Ressourcen durchwegs auch über ein funktionierendes Hauswesen. Als autarke Wirtschafts- und Sozialeinheit bot ein solches antikes Hauswesen mit seiner personellen und räumlichen Infrastruktur optimale Voraussetzungen für die Entfaltung gemeindlichen Lebens. Als nun die Naherwartung in der zweiten Generation allmählich nachließ, drängte sich die Frage nach der Ordnung und Führung der für die Gemeinde eminent wichtigen Häuser auf. Da die Existenz der Häuser der Exis-

tenz der Gemeinde vorauslag, war diese Frage schon zuvor im profan-gesellschaftlichen Zusammenhang aktuell und wurde jetzt unter christlichem Vorzeichen neu gestellt. Die Antwort findet sich in den sog. Haustafeln des Kolosser- und Epheserbriefes (Kol 3,18-4,1; Eph 5,21-6,9). Sie greifen unter verschiedenen gesellschaftlich diskutierten Möglichkeiten das maßvoll-patriarchalische Konzept der Oikonomik auf. Dieses Konzept empfiehlt dem Hausherrn, aus wirtschaftlichen Erwägungen seine patriarchale Machtfülle gegenüber den untergeordneten Mitgliedern des Hauses (Frau, Kinder, Sklaven) nicht auszuspielen. In der christlichen Rezeption der Haustafeln wird dieses Konzept - wenngleich modifiziert - übernommen, denn wirtschaftlich blühende Hauswesen waren die Lebensgrundlage der Gemeinden. Die christliche Modifikation besteht grundlegend in Folgendem: Das Schema von Über- und Unterordnung wird auf der *religiösen* Ebene aufgebrochen, indem die Hausherrn an Christus als ihren Herrn im Himmel erinnert werden (Kol 4,1; Eph 6,9). Hier stehen sie also mit Frau, Kindern und Sklaven auf einer Stufe und müssen sich für ihr Tun verantworten. Auf der *sozialen* Ebene bleibt es dagegen beim patriarchalen Gefälle. Die Erfahrungen der Gemeindegewirklichkeit, die eine funktionale Gleichstellung von Männern und Frauen kannte, werden also in der zweiten Generation für die soziale Ordnung christlicher Häuser nicht fruchtbar gemacht. Eine Formulierung, die etwa Priska und Aquila gemeinsam als Leitung eines Hauswesens ausweist (1 Kor 16,19; Röm 16,3.5), ist vor dem Hintergrund der Haustafeln nur mehr schwer vorstellbar. Hier wird selbstverständlich die Leitung durch einen *Hausherrn* vorausgesetzt, wenngleich die Praxis zunächst auch noch anders aussehen konnte (vgl. Kol 4,15: Nympha). Auf jeden Fall findet mit der christlichen Rezeption des Oikonomikkonzepts in den Haustafeln eine Angleichung an gesamtgesellschaftlich dominierende patriarchale Strukturen statt.

3. Die wirkungsgeschichtlich fatale Weichenstellung durch den Autor der Pastoralbriefe

Der Autor der Pastoralbriefe verfolgt mit seiner Brieftrilogie eine doppelte Zielsetzung: Nach innen will er die christlichen Gemeinden gegen Irrlehren immunisieren. Als zentrale Aufgabe der Gemeindeleitung betrachtet er deshalb, die „gesunde Lehre“ zu wahren und zu fördern. Nach außen strebt er an, die Akzeptanz der christlichen Gemeinden durch die heidnische Gesellschaft zu steigern. Wo immer es möglich ist, bemüht er sich daher, Übereinstimmungen zwischen dem gesamtgesellschaftlich akzeptierten und dem christlichen Ethos aufzuzeigen.

Was die verantwortliche und gleichberechtigte Mitarbeit von Frauen in christlichen Gemeinden betrifft, erfolgt in den Pastoralbriefen eine folgenschwere Weichenstellung. Denn die Struktur der christlichen *Gemeinde* wird an

die Struktur des christlichen *Hauses* angeglichen. Dessen soziale Ordnung aber war durch die Haustafeln bereits grundsätzlich patriarchal definiert worden. Damit wird die bis dahin in den Gemeinden des paulinischen Missionsgebietes praktizierte charismatische Gemeindeleitung abgelöst. Sie zeichnete sich dadurch aus, dass eine zahlenmäßig wohl variable *Gruppe* von Männern und Frauen auf Grund der ihnen vom Geist verliehenen Fähigkeiten Verantwortung für die Gemeinde übernahm. Im Unterschied dazu bestimmt der Verfasser der Pastoralbriefe die Gemeindeleitung als eine Aufgabe, um die man(n) sich bewerben kann, wenn bestimmte, weitgehend bürgerliche Kriterien erfüllt sind (1 Tim 3,1-7). Insofern die Gemeinde als „Hauswesen Gottes“ verstanden wird (1 Tim 3,15), ist eine zentrale Voraussetzung die Bewährung im eigenen Haus (1 Tim 3,5). Dieses Konzept bringt es mit sich, dass die Gemeinde nur mehr von einer *einzigen Person* geleitet wird, und zwar von einem *Mann*. Dieses Modell hatte angesichts der in den Pastoralbriefen verfolgten Intentionen unbestreitbare Vorzüge. So ermöglichte die Konzentration der Gemeindeleitung in der Hand einer einzigen Person den denkbar wirksamsten Schutz gegen den Einfluss von Irrlehrern. Nach außen zur heidnisch-profanen und weithin patriarchal strukturierten Gesellschaft hin aber machte es einen guten Eindruck, wenn der Repräsentant der Gemeinde ein Mann war. Die Kehrseite war, dass der Verfasser der Pastoralbriefe sich eifrig darum bemühte, den Einfluss von Frauen auf Gemeindeebene zurückzudrängen bzw. ganz zu beseitigen. Stattdessen versuchte er - wirkungsgeschichtlich sehr erfolgreich - ihre Rolle auf innerfamiliäre Aufgaben einzugrenzen. Dies unterstreichen eindrucksvoll der sog. Frauenspiegel (1 Tim 2,9-15) und die sog. Witwenregel (1 Tim 5,3-16), die gesellschaftlich-konservativen Tendenzen konform sind. Entsprechend der geforderten Unterordnung unter den Mann und der beabsichtigten Beschränkung auf die Familie verbietet der Autor den Frauen das gemeindliche Lehren (2,12). Indirekt bezeugt das Verbot im Übrigen nur, dass Frauen Ende des 1. Jh. noch Lehraufgaben wahrnahmen. Dies bestätigt auf subtile Weise der Berufspflichtenpiegel für Diakone und Diakoninnen⁸ (1 Tim 3,8-13). Die grundlegende Bedingung für die Zulas-

8 Was spricht dafür, dass es sich bei den in V.11 genannten Frauen um Diakoninnen handelt? Liegt es stattdessen nicht viel näher, in ihnen die Ehefrauen der Diakone zu sehen? Dies scheint noch dadurch gestützt zu werden, dass der nachfolgende V.12 auf die familiäre Situation der Diakone eigens eingeht. Doch hat eine Gleichsetzung der in V.11 genannten Frauen mit Diakoninnen die besseren Argumente für sich: Erstens spricht dafür die auffallende formale und inhaltliche Parallelisierung der Eignungskriterien in den VV.8.11. Zweitens: Wären die Ehefrauen der Diakone gemeint, so müßte im Griechischen anders (mit Artikel und mit Possessivpronomen) formuliert werden. Drittens wäre in diesem Fall auch das Fehlen entsprechender Weisungen für die Ehefrau des Episkopen im vorausgehenden Abschnitt unerklärlich. Denn schließlich bekleidet der Episkop im Konzept der Pastoralbriefe die exponiertere Stelle im Vergleich zu den Diakonen. Viertens schließlich belegt der berühmte Briefwechsel zwischen Plinius und Kaiser Tra-

sung zum Amt wird in V.10 genannt: die Unbescholtenheit. Ihr korrespondiert in den VV.8.11 die Forderung nach Ehrbarkeit. Sie wird in einem jeweils dreigliedrigen Kriterienkatalog weiter entfaltet. Dabei entsprechen sich „nicht doppelzüngig“ (V.8) und „nicht verleumderisch“ (V.11), „kein Alkoholiker“ (V.8) und „nüchtern“ (V.11) sowie „nicht gierig nach schändlichem Gewinn“ (V.8) und „zuverlässig in allen Dingen“ (V.11). Diese Eignungskriterien konzentrieren sich auf gesamtgesellschaftlich geforderte Verhaltensnormen. Daher lassen sie nur wenig Rückschlüsse auf das spezifische Aufgabenfeld des Diakonenamtes zu. Allenfalls aus dem Verbot der Gewinnsucht und dem Gebot der Zuverlässigkeit lässt sich vorsichtig folgern, dass es karitative Aufgaben umfasste, etwa die Einsammlung und Verteilung von Spenden.

Interessanterweise fügt der Autor der Pastoralbriefe dann in V.12 für die männlichen Amtsträger eigens eine Vorschrift zu Familienstand und -situation ein. Sie entspricht der Vorschrift für den Episkopen (VV.2.4). Ein wichtiges Eignungskriterium für die Diakone ist demnach ihre Führungskompetenz als Familienväter und Hausvorsteher. Dieses Kriterium lässt sich aber im Denkhorizont der Pastoralbriefe keinesfalls auf Diakoninnen übertragen. Denn die Frauen sollen im Haus stets die dem Mann untergeordnete Rolle spielen (2,12b). Auch wird im Unterschied zu den Diakonen bei den Diakoninnen nicht der Status des Verheiratetseins erwähnt. Möglicherweise bekleideten also gerade unverheiratete, selbständige Frauen vorzugsweise dieses Amt (vgl. Röm 16,1f!). Dies aber war dem Autor der Pastoralbriefe wiederum ein Dorn im Auge, sah er doch die Bestimmung der Frau im Gebären von Kindern und in der Sorge für die Familie (1 Tim 2,9-15; 5,3-16). Fast interessanter ist aber noch eine andere Differenz, die er zwischen Diakonen und Diakoninnen macht. Denn nur für die Männer formuliert er die Vorschrift: „Sie sollen mit reinem Gewissen am Geheimnis des Glaubens festhalten“ (V.9). Dieses *Geheimnis des Glaubens* ist nach Auskunft von 1 Tim 3,16f nun nichts Geringeres als der Inhalt des Evangeliums, wie es apostolisch überliefert wurde (Paulus ist der fiktive Sprecher!). Das *Geheimnis des Glaubens* entspricht somit der *gesunden Lehre*, die es zu bewahren gilt. Nun ist kaum anzunehmen, dass die Forderung nach Akzeptanz der *gesunden Lehre* nicht auch die Diakoninnen betreffen sollte. Daher ist zu

jan für das Verbreitungsgebiet der Pastoralbriefe zu Beginn des 2. Jh. n. Chr. (!) die Existenz weiblicher Diakone (*ministrae*). Während es nämlich in der lateinischen Sprache die weibliche Entsprechung zu *minister* gibt, ist sie für die griechische Sprache erst im 4. Jh. n. Chr. belegt. So spricht auch dieser Befund eher für als gegen das Verständnis der in V.11 genannten Frauen als Diakoninnen, vgl. auch Lohfink, Gerhard, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Dautzenberg, Gerhard/Merklein, Helmut/Müller, Karlheinz (Hg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg/Basel/Wien 1983, 320-338, hier: 332-334; Oberlinner, Lorenz, Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum Ersten Timotheusbrief (HThK XI 2/1), Freiburg/Basel/Wien 1994, 139-142.

vermuten, dass die Forderung in V.9 weniger auf die *passive* Akzeptanz, sondern primär auf die *aktive* Weitergabe abhebt. Der Berufspflichtenspiegel in 1 Tim 3,8-13 sieht also vor, dass nur die Diakone, nicht aber die Diakoninnen mit dem Dienst der Verkündigung und Katechese betraut werden sollen. Dies entspricht der generellen Zielsetzung der Pastoralbriefe, den Frauen das Lehren strikt zu untersagen (1 Tim 2,11f).

Ihr Verfasser geht also von einer Gemeindepraxis aus, die die Ausübung des Diakonats durch Männer und Frauen gleichermaßen kennt. Dies entspricht nun in keiner Weise seinem konservativ-patriarchalischen Frauenbild, das er forciert. Offenbar sieht er aber keine Chance, sofort ein generelles Verbot des Frauendiakonats durchzusetzen. So versucht er auf subtile Weise, durch den Kriterienkatalog für den Diakonats die Kompetenzen der Diakoninnen im Vergleich zu den Diakonen einzuschränken. Dass bei den Frauen keine Leitungskompetenz eingefordert wird, bedeutet nichts anderes, als dass sie Leitungsaufgaben nicht mehr wahrnehmen sollen. Mit der Aufgabe der Verkündigung und Katechese sollen nur noch die Männer betraut werden. So soll der bisher identische Aufgabenbereich der Diakone und Diakoninnen für die Frauen auf karitative Tätigkeiten eingeschränkt werden.

Blickt man auf die weitere Entwicklung, so ist die Rechnung des Verfassers der Pastoralbriefe aufgegangen. Die von ihm angestrebte Aushöhlung des Diakonats der Frau setzte sich offenbar durch. Die endgültige Verdrängung der Frauen aus diesem Amt war nur folgerichtig. Ebenso erfolgreich war sein Konzept, die Gemeinde in Angleichung an die Strukturen des antiken Hauses mit seiner prinzipiell patriarchalischen Ausrichtung zu organisieren. Die hierarchische Ausrichtung dieses Konzepts mit einem natürlich männlichen Gemeindeleiter als Hausvater bzw. in Vertretung Gottes als Hausverwalter an der Spitze führte schließlich zu einer generellen Verdrängung der Frauen aus der Ebene der Gemeindeleitung.

Eher als Fußnote möchte ich noch folgendes anfügen: Die echten Paulusbriefe bezeugen, wie gesehen, ganz selbstverständlich eine gleichberechtigte Stellung von Frauen und Männern in ihren gemeindlichen Funktionen. In deutlichem Widerspruch dazu steht das berühmt-berüchtigte „mulier taceat in ecclesia“. Diese Forderung nach Schweigen der Frauen in der Gemeindeversammlung und damit nach Unterordnung findet sich in 1 Kor 14,33b-36, also in einem echten Paulusbrief. Dennoch darf Paulus für diese Forderung nicht verantwortlich gemacht werden. Vielmehr entspricht sie recht genau dem gerade skizzierten theologischen Konzept der Pastoralbriefe. Da sich die Verse zudem problemlos aus ihrem jetzigen Kontext herauslösen lassen, ja inhaltlich dort ein Fremdkörper sind, nur lose mit ihm verbunden durch das Stichwort „schweigen“, liegt der Verdacht nahe: Bei 1 Kor 14,33b-36 handelt es sich um eine

nachpaulinische Einfügung, die unter dem Einfluss der Entwicklung, die die Pastoralbriefe repräsentieren und fördern, vorgenommen wurde.⁹

Die große Durchsetzungskraft der Konzeption der Pastoralbriefe dürfte vor allem in ihrer Übereinstimmung mit dem gesellschaftlich-kulturellen Erfahrungshorizont der Gemeindeglieder zu suchen sein. Offenbar ließ sich in einer Zeit schwindender Naherwartung und fortschreitender Institutionalisierung der Spagat zwischen gesellschaftlicher Erfahrung und gemeindlicher Kontrasterfahrung im Rollenspiel der Geschlechter nicht länger aushalten. Interessanterweise erleben wir heute, wie mir scheint, nicht zuletzt deswegen eine Entwicklung unter umgekehrtem Vorzeichen. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte vor allem in Europa und in Nordamerika eine kräftige gesellschaftliche Emanzipationsbewegung von Frauen ein. Es dürfte daher wohl kaum ein Zufall sein, dass sich parallel dazu auch immer mehr Tätigkeitsfelder für Frauen in den christlichen Kirchen öffneten und öffnen. Weder gesellschaftlich noch kirchlich ist bislang allerdings eine volle Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern bei der Ausübung von Funktionen und deren Akzeptanz erreicht. Das Problembewusstsein in der Gesellschaft wie auch (in unterschiedlicher Intensität) in den Kirchen - und hier vor allem an der Basis - ist aber geschärft. In Rückbesinnung auf die praktischen Konsequenzen der (geschlechtsunabhängigen) Geisterfahrung in der ersten urchristlichen Generation (Gal 3,27f; 1 Kor 12; vgl. Apg 2,17-21 [Joel 3,1-5]) und im Vertrauen auf das auch gegenwärtige Wirken des endzeitlichen Gottesgeistes könnten und sollten sich die Kirchen als Motor dieser Entwicklung erweisen. Vielleicht erscheint das dem einen oder der anderen zu optimistisch. Dennoch: Wir dürfen auf den Fortgang der Ereignisse gespannt sein!¹⁰

- 9 Nachzulesen ist diese These und ihre Begründung bei Dautzenberg, Gerhard, *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart u.a. 1975, 257-273. Sie wird heute in der exegetischen Forschung weithin akzeptiert. Eine Ausnahme unter den jüngeren Veröffentlichungen bildet etwa Wolff, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHNT 7), Berlin 1996, 341-345.
- 10 Vgl. weiterführende Literatur: Gielen, Marlis, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB 75), Frankfurt/M. 1990; Janssen, Claudia/Schottruff, Luise/Wehn, Beate (Hg.), *Paulus. Umstrittene Traditionen - lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, Gütersloh 2001; Merklein, Helmut, *Im Spannungsfeld von Protologie und Eschatologie. Zur kurzen Geschichte der aktiven Beteiligung von Frauen in paulinischen Gemeinden*, in: *Evangelium, Martin/Merklein, Helmut/Wolter, Michael* (Hg.), *Eschatologie und Schöpfung*. FS Erich Gräßer (BZNW 89), Berlin, New York 1997, 231-259; Wagener, Ulrike, *Die Ordnung des „Hauses Gottes“*. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (WUNT 2/65), Tübingen 1994. Darüber hinaus empfohlen sei auch das Themenheft „Frauen entdecken Paulus“ (Bibel und Kirche 57 [3. Heft 2002]).

Gottes selbstbewusste Töchter

Selbstverständnis und Rolle der Frauen im frühen Christentum¹

Anne Jensen, Gráz

Seit die Wellen der feministischen Theologie Europa erreicht haben, sind gut 20 Jahre vergangen. Ich selbst habe 1985 in Tübingen ein Forschungsprojekt über die Frauen im frühen Christentum übernommen. Ein Jahr später erschien die erste große Monographie im deutschsprachigen Raum, das auch heute noch wichtige und lesenswerte Buch von Ruth Albrecht: „Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Theklatraditionen“. Aus dem von mir übernommenen Forschungsprojekt ist meine Habilitationsschrift hervorgegangen, die denselben Titel trägt wie die heutige Veranstaltung „Gottes selbstbewusste Töchter“, allerdings mit der Frage im Untertitel „Frauenemanzipation im frühen Christentum?“². In meiner Forschung hat das Interesse den realen Frauen gegolten.³

I. Vorbemerkungen

1. Zum Selbstverständnis der Frauen

Hier ist es in der Forschung nicht ganz einfach, dieses Selbstverständnis zu erheben, denn es sind nur vier Schriften von Frauen erhalten. Es ist der Bericht aus der Kerkerhaft von *Perpetua*, bekannt unter dem Titel die „*Passio Perpetuae et Felicitatis*“, also die Leidensgeschichte von Perpetua und Felicitas. Signifikan-

1 Gastvortrag im Rahmen des Konversatoriums „und die Frauen?“ am 8.5.2002 an der Universität Salzburg.

2 Die Neuauflage mit einem aktualisierenden Nachwort ist im LitVerlag Münster in Druck. Ungefähr gleichzeitig wird die von mir herausgegebene Quellensammlung in der Reihe „*Traditio Christiana*“ im Peter-Lang-Verlag Bern erscheinen: *Frauen im frühen Christentum*. Sie finden dort jeweils detaillierte Angaben zu neuesten Quelleneditionen und einschlägiger Literatur.

3 Zu normativen Texten vgl. Børresen, Kari Elisabeth, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas Aquin*, Paris 1968 (auch in engl. Übersetzung); dies., *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models* (FS zum 70. Geb.), ed. Norderval, Øyvind/Lund Ore, Katrine, Roma 2002; Felber, Anneliese, *Harmonie durch Hierarchie? Das Denken der Geschlechterordnung im frühen Christentum* (Reihe Frauenforschung 26), Wien 1994.

terweise sind hier nur die beiden Frauen im Titel genannt, obwohl vier Männer das Martyrium in Karthago im Jahr 202 oder 203 miterlitten haben, darunter der Katechet der Gruppe (s.u.). Wir haben dann das vielleicht interessanteste Werk, auf das ich später noch eingehen werde, das Christusgedicht aus Vergilversen von *Proba* aus dem 4. Jh. Wir haben ebenfalls aus dem 4. Jh. den Pilgerbericht von *Egeria*, die ins Heilige Land und nach Kleinasien gereist ist, um dort die heiligen Stätten der Christenheit zu besuchen,⁴ und wir besitzen von der Kaiserin *Eudokia* leider nur noch eine hagiographische Schrift über das Martyrium von Justina und Cyprian, aber wir wissen, dass sie auch Paraphrasen biblischer Bücher in Hexametern verfasst hat und ein Christusgedicht aus Homerversen, das aber nur in Überarbeitungen enthalten ist.⁵ Fragmentarisch erhalten sind die Sprüche einiger Prophetinnen und die Apophthegmata der Geistlichen Mütter. Alle übrigen Informationen über Frauen können wir nur durch eine Lektüre „gegen den Strich“ erheben,⁶ aber das Resultat ist dennoch recht ergiebig, wie aus meiner Habilitationsschrift und den zahlreichen neueren Monographien hervorgeht.

2. Zur Rolle der Frauen

Hier ist die Frage zu differenzieren: a) Welche Rolle wollten die Frauen spielen? Dies lässt sich besonders an den Konflikten ablesen. Man denke etwa an die Witwen und den Streit um Ämter; b) Welche Rolle sollten sie spielen? Hier sind die normativen Texte zu befragen, die aber jeweils auf ihre faktische Bedeutung an anderen Texten zu messen sind; c) Welche Rolle haben sie wirklich gespielt? Hier sind die narrativen Texte relevant, in deren Licht die normativen Texte gelesen werden müssen.

II. Ein Problem: die zunehmende Dominanz der asketischen Tradition

Wir haben in der christlichen Spätantike eine zunehmende Dominanz der asketischen Tradition. Aus diesem Grund besitzen wir zahlreiche Viten von asketisch lebenden Frauen, aber keine einzige Biographie über eine verheiratete Frau. Dieses Defizit spiegelt sich leider manchmal auch in der (feministischen) Forschung.

- 4 *Egeria, Itinerarium*, ed. Röwekamp, Georg (Fontes Christiani 20), Freiburg u.a. 1995.
- 5 *Eudokia, Centons Homériques*, éd. Rey, André-Louis (Sources Chrétiennes 437), Paris 1998.
- 6 Zur Erhebung von Informationen über Frauengeschichte aus androzentrismen Quellen vgl. Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988, 104-136. (*In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983).

Typisch dafür ist der amerikanische Titel (er stammt von Virginia Burrus) „Chastity as autonomy“ - Enthaltensamkeit als Emanzipation. Dieser Gedanke ist in gewisser Weise richtig, aber er gibt nur die Hälfte der Realität wieder, denn verheiratete Frauen werden hier als ebenfalls emanzipierte Frauen ausgeblendet. In der Spätantike und auch danach hat diese Unterbewertung der verheirateten Frauen eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte, denn Frauen wurden als Geschlechtswesen par excellence gesehen. Dennoch ist der Ausbruch aus den traditionellen Rollen als Ehefrau und Mutter ein wichtiger Markstein in der Frauengeschichte. Es gibt daneben das Phänomen der Geistlichen Ehe, das wenig beachtet wird, und hinweisen möchte ich auf das Phänomen der Liebe zwischen Frauen, das Bernadette Brooten untersucht hat.⁷ Leider besitzen wir dazu keine Selbstzeugnisse von Frauen.

Zu den normativen Texten über Frauen eine kurze Anmerkung: Es geht dort vor allem um die Frage nach der Gottebenbildlichkeit. Die negativste Position vertritt hier der so genannte Ambrosiaster, der die Gottebenbildlichkeit der Frau ablehnt und damit ihren Ausschluss zu kirchlichen Ämtern begründet. Exemplarisch ist eher die Position von Augustinus, der die Frage mit einem jein beantwortet: Als „homo“, als Geistwesen ist auch die Frau nach dem Bild Gottes, als „femina“, als Geschlechtswesen, jedoch nicht. Er hat dabei übersehen, dass im Lateinischen zwischen „homo“ und „vir“ unterschieden werden kann und so auch der Mann als Geistwesen und Geschlechtswesen definiert werden konnte.

*III. Die Auswirkung der androzentrischen Historiographie auf die Wahrnehmung von Frauen*⁸

Ich möchte Ihnen hier zwei Beispiele vor Augen führen, wo diese Umschreibung der Traditionen besonders eklatant ist. Hier ist einmal das Beispiel der Sarazenenfürstin Mavia, über die wir vier Berichte haben. Einer stammt von Rufinus, die anderen von Sokrates, Sozomenos und Theodoret. Ich zitiere hier jetzt einfach nacheinander den kleinen Bericht von Rufinus und danach den von Theodoret, ohne ihn weiter zu kommentieren.⁹

„Mavia, die Königin der Sarazenen, hatte begonnen, mit einem gewaltigen Krieg die Dörfer und Städte an der Grenze Palästinas und Arabiens zu erschüttern und gleichzeitig die benachbarten Provinzen zu verwüsten. Nachdem sie in mehreren Schlachten das rö-

7 Brooten, Bernadette, *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago 1996.

8 Ich habe dies besonders im ersten Kapitel meiner Habilitationsschrift untersucht: „Frauen in den Kirchengeschichten - Auf dem Weg zur Männerkirche“.

9 Zu Einzelheiten vgl. A. Jensen, *Töchter* 165ff.

mische Heer aufgerieben hatte, sehr viele gefallen waren, und sie die übrigen in die Flucht geschlagen hatte, wurde sie gebeten, Frieden zu schließen, wozu sie sich nur unter der Bedingung bereit erklärte, dass ein gewisser Mönch Mose für ihr Volk zum Bischof ordiniert würde.“ (II,6)

„In jener Zeit plünderten die Stämme der Ismaeliten die benachbarten Gebiete des römischen Reiches. Angeführt wurden sie von Mavia, die nicht auf ihre Natur sah, sondern sich männlicher Gesinnung entsprechend verhielt. Nach vielen Kämpfen schloss sie Frieden, nahm dann das Licht der Gotteserkenntnis an und bat darum, ihrem Volk einen gewissen Mose zum Bischof zu geben, der im Grenzgebiet zwischen Palästina und Ägypten lebte.“ (IV,23)

Das zweite eklatante Beispiel ist die Gestalt einer Anonyma, die später als Nino von Georgien in die Geschichte eingegangen ist. Rufinus beschreibt sie als aktive Missionarin („sie lehrt dass Christus Gott ist, soweit eine Frau das Recht dazu hat“). Bei Theodoret erscheint sie dagegen völlig anders. Sie missioniert die Iberer durch ihr Gebet.¹⁰ Dies sind zwei Beispiele dafür, wie durch die Beschreibung von Frauen das Frauenbild manipuliert werden kann.

IV. Geschichte der Christenheit statt Kirchengeschichte

Nicht nur als ökumenisch orientierte Theologin, sondern insbesondere durch die Frauenforschung ist mir bewusst geworden, dass die Verengung des Christentums auf die Institution Kirche einen großen Teil der frühchristlichen Frauen ausblendet, und von daher ist es mir immer wieder wichtig, von der Christenheit statt von der Kirche zu sprechen. In meiner Arbeit unterscheide ich für die Frühzeit zwischen der prophetischen Tradition, der gnostischen Tradition und der eklesialen oder kirchlichen Tradition, die schließlich siegreich war: als die Katholika, die Reichskirche.

1. Die Prophetinnen Priska und Maximilla

Diese beiden Frauengestalten sind die bedeutendsten Vertreterinnen einer Bewegung des 2. Jh., die im Sinne ihres Selbstverständnisses richtigerweise als Prophetie oder Neue Prophetie bezeichnet werden muss. In den heutigen Handbüchern finden Sie sie unter der Bezeichnung „Montanismus“, eine Bezeichnung, die ich dezidiert bekämpfe, denn hier haben wir wirklich ein typisches Phänomen von Patriarchalisierung.¹¹ Für die Neue Prophetie ist ausdrücklich ein egalitäres Ethos bezeugt. Diese Bewegung wollte also kein Oberhaupt an der Spitze haben. Erst im Nachhinein ist ihr ein solches zugeschrieben worden, und dieses Ober-

10 Vgl. ebd. 168ff.

11 Vgl. ebd. 268-352.

haupt war selbstverständlich männlich. Im 2. Jh. haben wir die Trias Priska, Maximilla und Montan und wir wissen auch von anderen Propheten und Prophetinnen, ohne dass jemandem von ihnen eine ausdrückliche Führungsrolle zugemessen wurde. Meiner Ansicht nach ist Priska die bedeutendste Gestalt in diesem Dreigestirn gewesen. Ihr verdanken wir eine besonders kühne Vision. Sie hat Christus in weiblicher Gestalt gesehen, zweifellos als Personifikation der Sophia, der Weisheit Gottes. Es könnte sich um ihre Berufungsvision gehandelt haben. Der dort genannte „heilige Ort“ ist Pepuza.¹²

„In Gestalt einer Frau in weißem Gewand kam Christus zu mir und legte die Weisheit in mich hinein; er offenbarte mir, dass dieser Ort heilig sei und dass hier Jerusalem aus dem Himmel herabsteigen werde.“¹³

Die Neue Prophetie war zuerst eine innerkirchliche Bewegung. Durch die Verurteilung hat sie sich zu einer eigenständigen Kirche entwickelt, die in Phrygien bis ins 6. Jh. Bestand gehabt hat, und erst der Ketzerverfolgung unter Justinian zum Opfer gefallen ist. Nach Epiphanius ist von dieser Kirche bezeugt, dass in ihr Frauen zu allen Ämtern zugelassen waren.

„Frauen werden bei ihnen Prophetinnen genannt ... Sie benutzen das Alte und Neue Testament und bekennen ebenfalls die Auferstehung der Toten ... Sie bringen auch viele sinnlose < Schrift > Zeugnisse vor: Eva messen sie besondere Bedeutung zu, weil sie als erste vom Baum der Erkenntnis gegessen hat. Die Schwester des Mose nennen sie eine Prophetin und wollen damit die Aufnahme von Frauen in den Klerus rechtfertigen. »Hatte Philippus nicht vier Töchter, die Prophetinnen waren?« sagen sie ... Es gibt bei ihnen Frauen, die Bischöfe, und Frauen, die Priester sind, und so weiter, als ob die Natur sie nicht unterschiede. Denn in Christus < gäbe es > nicht männlich und weiblich. < Gal 3,28 > . Soviel haben wir herausgefunden.“¹⁴

2. Die Lehrerin Philumene

Für den Gnostizismus ist in der Tradition immer der Terminus beibehalten worden, der dem Selbstverständnis dieser Richtung entspricht, eben die Gnosis, die Erkenntnis, wobei hier keine intellektuelle Erkenntnis gemeint ist, sondern eine Art intuitive. Sie setzt auch gewisse Formen von Offenbarung voraus, die aber weniger übernatürlich gedacht sind, sondern eher als ein allmählicher Prozess des Innewerdens. Philumene zeichnet sich dadurch aus, dass sie zwischen dem extremen Dualismus Markions und dem kirchlichen Bekenntnis zur Auferstehung

12 Vielleicht Hierapolis. Vgl. dazu Nauerth, Claudia, „*Vates insanae*“. „Neue Prophetie“ in Hierapolis? Weibliche Heilige in der Alten Kirche, in: Leopold, Silke/Speck, Agnes (Hg.), *Hysterie und Wahnsinn* (Heidelberger Frauenstudien 7), Heidelberg 2000, 172-194.

13 Vgl. A. Jensen, *Töchter* 319 (Epiphanius, Panarion 49,1,2).

14 Vgl. ebd. 323 (Epiphanius, Panarion 48,14-49,2).

des Fleisches vermittelt. In Handbüchern werden Sie ihren Namen selten finden. Sie finden vielleicht den ihres Schülers Apelles, obwohl nach den erhaltenen Quellen Philumene eindeutig die Lehrerin war. Für Philumene war es undenkbar, an eine reale körperliche Auferstehung zu glauben. Auferstehung ist für sie ein rein geistiger Vorgang, aber sie hält trotzdem an der realen Inkarnation fest, d.h. sie vertritt keinen Dokerismus. Zwischen Geburt und Auferstehung hatte Jesus für sie einen realen Leib, er war wirklich Mensch, aber auch hier unterscheidet sie sich von der großkirchlichen Theologie. Sie lehnt nämlich die Jungfrauengeburt als einen unverständlichen Mythos ab. Ihre Vorstellung von der Inkarnation ist anders: Christus steigt aus dem Himmel herab und nimmt dabei von den Elementen der Erde seinen Leib an und bei seiner Auferstehung gibt er diese Elemente wieder zurück. Ein weiteres interessantes Faktum ist, dass sie das Geschlecht der Menschen über die Seele definiert, während wir meistens in der Antike die Vorstellung haben, dass das Geschlecht nur über den Körper definiert ist. Von daher gibt es für sie auch nach der Auferstehung weiterhin Männer und Frauen, während viele andere an eine himmlische Geschlechtslosigkeit denken, oder vermuten, dass Frauen als Männer auferstehen. Der Schüler Apelles hat die „Phaneroseis“, die Offenbarungen von Philumene aufgezeichnet, aber sie sind leider verloren. Tertullian, der Philumene vehement bekämpft hat, verdanken wir die wichtigsten Informationen über diese bedeutende Frau des 2. Jh.¹⁵

3. Die Martyrinnen Perpetua und Felicitas

Seltsamerweise hat man in jüngster Zeit auch Perpetua in die „häretische“ (d.h. „montanistische“) Ecke rücken wollen.¹⁶ Faktisch haben wir hier jedoch nur die allgemeine Hochschätzung prophetischer Phänomene, die für die ganze Frühzeit der Kirche charakteristisch ist. Perpetua und Felicitas gehören zweifellos in die Tradition der Großkirche, und sie sind ja nicht umsonst im Kanon der römischen Messe von früh an genannt worden. Wir haben hier allerdings das Phänomen, dass die Prophetie bereits sekundär ist. Sie ist das Vorrecht der Martyrer und

15 Vgl. ebd. 373-426; Hanig, Roman, *Der Beitrag* der Philumene zur Theologie der Apelleianer, in: ZAC 3 (1999) 241-277. Er kritisiert mich in einigen Punkten, kommt aber zu keinem wesentlich anderen Ergebnis.

16 So in der klassischen Ausgabe zu den Märtyrerakten von Musurillo; die neuere Forschung bestätigt dagegen meine Position, dass dies nicht zu halten ist. Vgl. Habermehl, Peter, *Perpetua* und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur „Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis“ (Texte und Untersuchungen 140), Berlin 1992 und Salisbury, Joyce, *Perpetua's Passion. The Death and Memory of a Young Roman Women*, New York 1997. Habermehl bietet auch den Text der Quelle mit einer eigenen Übersetzung.¹⁷ Vgl. Jensen, Anne, *Christusrepräsentation*, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40 (1993) 3.

Martyrinnen. Der Bruder Perpetuas weist sie darauf hin, dass sie nun gleichsam Anspruch auf eine Vision hat um zu erfahren, ob ihr wirklich der Tod bevorsteht. Im Martyriumsbericht, soweit er von Perpetua selbst verfasst ist, berichtet sie von vier großen Visionen. In der ersten und der letzten ist es eine deutliche Auseinandersetzung mit dem bevorstehenden Martyrium. Die zweite und dritte gilt ihrem Bruder, der an Gesichtskrebs als Kind verstorben ist und den sie wiederum in ihrer Vollmacht als Martyrin durch ihre Fürbitte erlösen kann. Ich möchte hier jetzt nicht auf die Einzelfragen dieses sehr kostbaren Dokuments eingehen, sondern auf etwas hinweisen, das mir wichtig geworden ist im Hinblick auf die Diskussion um die Frauenordination in unserer Kirche, nämlich auf den Gedanken der Christusrepräsentation.¹⁷ Er klingt am stärksten im Bericht über das Martyrium von Lyon 177 an, wo Blandina die zentrale Gestalt ist, in der die Brüder und Schwestern Christus wiedererkennen. In der Passio klingt dieses Phänomen ebenfalls an, denn Perpetua verwandelt sich in der vierten Vision in einen Mann. Sie wird damit dem Athleten Christus gleich. Ich halte dieses Motiv hier für ein anderes als das der „männlichen Frau“, das in der asketischen Literatur verbreitet ist, sondern sehe hier vor allem den Gedanken der Identifikation mit Christus. Wir haben noch ein weiteres Indiz für diese Vorstellung in der Passio Perpetuae, und zwar in der Vision, die von dem Katecheten Saturus berichtet wird. Dort kommen der Bischof und der Priester von Karthago zu den Martyrern und Martyrinnen mit der Bitte, Versöhnung in ihrer Gemeinde zu stiften. Wir haben hier das Echo auf die Vollmacht, die Martyrern zuerkannt wurde, wenn diese auch umstritten war. Klar bezeugt ist sie im Briefcorpus des Cyprian, wo Martyrer abgefallenen Christen Friedensbriefe ausstellen, die auch von Frauen unterzeichnet wurden.¹⁸ Zur Wirkungsgeschichte von Perpetua und Felicitas: Jacqueline Amat hat ein interessantes zusätzliches Dokument veröffentlicht, eine spätere Bearbeitung der Akten.¹⁹ Hier tritt plötzlich Saturus ganz in den Vordergrund und Perpetua in den Hintergrund - wieder ein klares Phänomen späterer Patriarchalisierung.

V. Der Streit um die Ämter: die Diakonin Olympias

Der Streit um die Amtstätigkeit von Frauen beginnt bereits in den Pastoralbriefen (1 Tim 5). In dem Streit geht es sowohl um unverheiratete Frauen wie um die Amtstätigkeit von Frauen. Die hier begonnene Polemik setzt sich in einer Art roter Faden auch in späteren Dokumenten fort, insbesondere in der Apostoli-

18 Zu den Einzelheiten vgl. A. Jensen, Töchter 238ff.

19 *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, éd. Amat, Jacqueline (Sources Chrétiennes 417), Paris 1996.

schen Überlieferung von Hippolyt (3. Jh.), wo ebenfalls gegen Witwen polemisiert wird und betont wird, dass sie zwar eingesetzt werden, aber nur für das Gebet, das die Aufgaben aller Laien sei (10). Die Frage stellt sich, wozu sie dann eingesetzt werden müssen. Eine noch schlimmere Polemik findet sich in der *Didaskalia*, ein Dokument ebenfalls aus der Mitte des 3. Jh., wo in zwei ganzen Kapiteln (14 und 15) gegen die Witwen polemisiert wird. Auch hier wird die Forderung erhoben, dass Witwen nur beten dürfen. Die Begründung: Witwen repräsentieren den Altar und der Altar läuft nicht herum. Hier werden also Witwen klar als Almosenempfängerinnen qualifiziert, die als Dank für ihre Wohltäter und Wohltäterinnen beten sollen. Indirekt lässt sich aus diesem Dokument aber ablesen, dass die Witwen faktisch sehr viel in der Gemeinde getan haben. Die Tendenz des Verfassers allerdings ist es, diese Witwen zurückzudrängen und stattdessen eine Diakonin zu haben, die eingeschworen wird auf den Gehorsam dem Bischof gegenüber und die nur für Frauen zuständig sein soll. Wir haben aber narrative Texte, die eine andere Sprache sprechen und insbesondere bezeugen, dass Diakoninnen auch Männer in der Taufvorbereitung unterrichtet haben.

Im Streit um die Ämter sind die Frauen insofern siegreich hervorgegangen, als sich das Amt der Diakonin zumindest im Osten der Reichskirche durchgesetzt hat. Verbindlich dafür ist der Kanon 15 des Konzils von Chalkedon (451):

„Eine Frau darf nicht zur Diakonin ordiniert werden, bevor sie vierzig Jahre alt ist, und auch dann nur nach sorgfältiger Prüfung. Wenn sie nach Empfang der Ordination [*cheirotomia*] und nach geraumer Zeit im Dienst heiratet, indem sie die Gnade Gottes verachtet, wird sie zusammen mit dem, der sich ihr vermählt, anathematisiert.“²⁰

Ob es sich hier um eine tatsächliche Zölibatsverpflichtung gehandelt hat, ist nicht ganz klar. Möglicherweise geht es auch nur um das Verbot der Heirat nach der Ordination, wie es in der Ostkirche üblich ist. Wir wissen im Übrigen, dass auch jüngere Frauen ordiniert worden sind (so Olympias als junge Witwe mit etwa 25 Jahren). Eine Bestimmung aus dem 6. Jh. von Justinian, der den Klerus reduzieren wollte, zeigt die damalige Bedeutung der Diakonin: Es sollten dort nicht mehr als 60 Presbyter, 100 männliche und 40 weibliche Diakone, 90 Subdiakone, 110 Lektoren und 25 Psalmisten beschäftigt sein, wozu außerdem noch 100 Ostiarier (Türhüter) kommen. Das waren immerhin 20 % Frauen im höheren Klerus.²¹

20 Dekrete der ökumenischen Konzilien besorgt von Giuseppe Alberigo u.a. in Zusammenarbeit mit Hubert Jedin, hg. vom Istituto per le Scienze Religiose, Bologna. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und hg. unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus von Josef Wohlmuth, Paderborn u.a. 1998, 95.

21 Vgl. A. Jensen, *Töchter* 147 (Justinian, Novelle 3,1).

Die berühmteste Gestalt unter den Diakoninnen der Katholika ist Olympias, die Beraterin zunächst des Bischofs Nektarios in Konstantinopel und dann Beraterin und Freundin auch von Johannes Chrysostomos. Von ihr ist eine Vita erhalten, die leider nicht ins Deutsche übersetzt ist. Erhalten sind auch die Briefe, die Johannes Chrysostomos an sie geschrieben hat - die von ihr sind leider nicht erhalten.²² Wir haben in ihrer Person bereits die Verbindung von Askese und Diakonat, während wir etwa in der Didaskalia noch keinerlei Zeugnis dafür haben, dass Diakoninnen nicht verheiratet sein konnten. Auch aus der wichtigen Studie von Ute Eisen geht hervor, dass es verheiratete Diakoninnen gegeben hat.²³ Olympias hat ein Kloster gegründet, das an die Hagia Sophia angebaut wurde und sie hat ein großes Gästehaus für Kleriker eingerichtet, die in Konstantinopel zu Gast waren. Sie ist dann in den Auseinandersetzungen um Johannes Chrysostomos wegen angeblicher Brandstiftung angeklagt worden. Zwar hat sie sich sehr vehement vor Gericht verteidigt, aber sie musste wie er ins Exil gehen und hat dort ein trauriges Ende erlebt. Im 6. Jh. sind dann ihre Reliquien nach Konstantinopel zurückgeführt worden -, darüber besitzen wir den kurzen Bericht der Äbtissin Sergia.²⁴ Der Status des Diakonats am unteren Rand der Hierarchie ist wichtig im 4./5. Jh., aber im Vergleich zur Frühzeit ist dies ein deutlicher Rückschritt. Solange die charismatische Autorität entscheidend war, waren Frauen gleichberechtigt beteiligt. Als es um Amtsautorität ging, wurden Frauen deutlich zurückgedrängt, wobei dies allerdings im Kontext der Spätantike zu sehen ist, wo Frauen zwar im Bezug auf Besitz durchaus als emanzipierte Frauen angesehen werden konnten, aber in der Ausübung öffentlicher Ämter kaum Möglichkeiten hatten. Hier ist der Unterschied zur modernen Emanzipation zu sehen.

VI. Für die asketische Tradition: Marcella

Ich möchte Ihnen in den letzten beiden Punkten zwei Frauen vorstellen, die beide in die römische Tradition des 4. Jh. gehören. Wir haben hier einmal in Rom die asketischen Kreise um Hieronymus. Es ist ja bekannt, dass Hieronymus problematische Charakterzüge hatte, und er hat in Rom einen großen Skandal mit seiner extrem asketischen Predigt verursacht, so sehr, dass er die Hauptstadt deswegen schließlich verlassen musste und ins Heilige Land gezogen ist, zusammen

22 Chrysostome Jean, *Lettres a Olympias/Vie anonyme d'Olympias*, éd Malingrey, Anne-Marie (Sources Chrétiennes 13bis), 1968; *The Life of Olympias*, in: Clark, Elizabeth A., *Jerome, Chrysostom and Friends. Essays and Translations*, New York/Toronto 1979.

23 Eisen, Ute, *Amsträgerinnen im frühen Christentum*. Epigraphische und literarische Studien (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 61), Göttingen 1996.

24 Text bei Clark (s.o.).

mit seiner Freundin Paula und deren Tochter Eustochium. Eine andere Freundin des Hieronymus war Marcella, die in Rom blieb und die eine äußerst gebildete Frau war.²⁵ Sie hat die asketische Tradition für Frauen in Rom selbst heimisch gemacht. Sie hat das, was sie als Weisheit der Wüste von anderen gehört und gelernt hatte, im Bereich der Weltstadt angesiedelt und eine eigene Tradition entwickelt. Karin Sugano hat sie nicht ganz zu Unrecht in ihrer Bedeutung mit dem heiligen Benedikt verglichen.²⁶ Über ihre Bildung möchte ich hier zwei Zitate anführen, die zugleich ein gewisses Licht auf Hieronymus werfen.

„Weil ich damals einen gewissen Namen hatte und wegen dem Eifer für die Schriften geschätzt wurde, kam man nie zusammen, ohne dass sie etwas über die Schrift fragte, noch gab sie sich sogleich zufrieden, sondern warf im Gegenteil noch Fragen auf; nicht dass sie stritt, sondern dass sie durch Fragen die Lösungen für diejenigen Dinge kennen lernte, von denen sie wusste, dass sie eingewendet werden konnten. ... Nur dies will ich sagen: was immer bei mir nach langem Studium angesammelt und durch lang anhaltendes Nachdenken gleichsam in mein Naturell (Wesen, Sinnesart) gewendet worden ist, dies hat sie gekostet, dies hat sie gelernt und besessen: so dass nach meinem Wegzug, wenn sich irgendein Streit um ein Schriftzeugnis sich erhoben hat, man sich zu ihr als der Richterin aufmachte. Und weil sie sehr vorsichtig war, und jenes kannte, was die Philosophen τὸ πρέπον nannten, das heißt: es soll »etwas Geziemendes« sein, was du tust: antwortete sie, wenn sie gefragt wurde, so, dass sie auch ihre Meinungen nicht als die ihrigen ausgab, sondern als die meinigen, oder als die irgend eines anderen, so dass sie selbst in dem, was sie lehrte, gestand, Schülerin zu sein. Sie kannte nämlich jenes Wort des Apostels: »Zu lehren aber erlaube ich der Frau nicht«; damit es nicht den Anschein erwecke, dass sie dem männlichen Geschlecht, mitunter auch Priestern, die über unklare und zweideutige Stellen etwas wissen wollten, Unrecht tue.“²⁷

„Gewiss, als ich in Rom war, hat sie mich trotz der Eile niemals gesehen, ohne dass sie nicht noch etwas über die Schrift gefragt hätte. Und sie hielt aber nicht nach der Sitte des Pythagoras etwas, was ich antwortete, schon für richtig; und ohne durchdachte Rechenschaftsabgabe hatte bei ihr die Autorität kein Gewicht; sondern sie prüfte alles, und mit scharfem Geist erwog sie alles, so dass ich dachte, nicht so sehr eine Schülerin zu haben als vielmehr einen Richter.“²⁸

Wenigstens hinweisen in diesem Kontext möchte ich auf die Biographie, die Gregor von Nyssa seiner Schwester Makrina gewidmet hat²⁹ und auch die Be-

- 25 Letsch-Brunner, Silvia, *Marcella*. Discipula et Magistra. Auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jahrhunderts (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 91), Berlin/New York 1998.
- 26 Sugano, Karin, *Marcella in Rom*. Ein Lebensbild, in: Wissemann, Michael (Hg.), *Roma Renascens*. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. FS Ilona Opelt, Frankfurt 1988.
- 27 Hieronymus, Brief 127,7, zitiert nach S. Letsch-Brunner, *Marcella* 251f.
- 28 Hieronymus, Kommentar zum Galaterbrief I, Prolog, zitiert nach S. Letsch-Brunner, *Marcella* 177.
- 29 Vie de Sainte Macrine, éd Pierre Maraval (*Sources Chrétiennes* 178), Paris 1971; *The Life of Melanie the Younger*, ed. Clark, Elizabeth A. (*Studies in Women and Religion*

richte über Melania die Ältere und Melania die Jüngere - letztere ist die Enkelin der ersten -, die vor allem die Askese in der Wüste praktiziert haben. Über diese ganze weitgehend egalitär ausgerichtete asketische Tradition ist besonders die Schrift von Palladios interessant, die eigentlich den Titel hat „Das Paradies“, allerdings unter dem nichtssagenden Titel „Historia lausiaca“ bekannt ist.³⁰ Signifikant ist auch, dass in den antiken Kirchengeschichten die Wüstenmütter verschwiegen werden und dass man stattdessen deutliches Interesse an den „domestizierten“ Jungfrauen bekundete.³¹

VII. Für die Synthese zwischen Spätantike und Christentum: Proba

Hieronymus nennt Proba nicht, wettet aber gegen Männer, die sich von Frauen belehren lassen. Dazu gehörten Frauen, die Bücher schreiben, die ja möglicherweise auch von Männern gelesen werden. Und er wettet außerdem gegen die dichterische Darstellung biblischer Inhalte und die Deutung vergilischer Texte als Prophetie auf Christus hin. Und beides hat gerade Proba in meisterlicher Weise getan.³² Sie tut es in der antiken Literaturgattung des Cento. Das ist eine Technik, in der man Verse oder Halbverse aus einem bestehenden Werk entlehnt und daraus in einer Art Mosaik ein neues Werk schafft. Proba gelingt es, ohne die Namen Jesus oder Maria oder der Apostel zu erwähnen, die Szenen des Evangeliums, die ihr wichtig sind, vor unseren Augen erstehen zu lassen. Ihre Überzeugung ist, „dass Vergil die frommen Werke Christi besungen hat - *Vergilium cecinisse pia munera Christi*“ (23). Eine theologische Leistung Probas ist auch, dass sie dieses Christusgedicht nicht als Evangelienparaphrase konzipiert, sondern es mit der Schöpfung beginnen lässt. Ein Schlüsselbegriff für sie ist dabei die *pietas* Gottes, die sich zunächst am Anfang in der Gottebenbildlichkeit des Menschen zeigt, der als *imago tantae pietatis* bezeichnet wird, als das „Abbild so großer Liebe“, und wir finden es am Ende, wo es heisst: „*Vicit iter durum*

14), New York/Toronto 1984; Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina (BKV 56), 1927.

30 Jensen, Anne, *Frauen in der Asketengeschichte „Das Paradies“ von Palladios* (Historia Lausiaca), in: *Erbe und Auftrag* 77 (2001/2) 99-116. Über Melania die Jüngere gibt es eine Vita: *Vie de Sainte Mélanie*, éd. Gorce Denys (Sources Chrétiennes 90), Paris 1962; *Das Leben Melanias der Jüngeren von Gerontius* (BKV 5), Kempten 1912.

31 A. Jensen, *Töchter* 105-130.

32 Vgl. The Golden Bough, the Oaken Cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba, ed. Clark, Elizabeth A./Hatch Diane F. (American Academy of Religion. Texts and Translation, Series 5), California 1981; Jensen, Anne, *Prophetin, Poetin und Kirchenmutter. Das theologische Werk von Faltonia Betitia Proba, Rom 4. Jh.*, in: Siegele-Wenschkewitz, Leonore u.a. (Hg.), *Frauen Gestalten Geschichte. Im Spannungsfeld von Religion und Geschlecht*, Hannover 1998, 33-53.

pieta -: die Liebe hat die Härten des Weges besiegt“. Dabei hat Proba eine Aeneas-Christus-Typologie entwickelt. Für sie war der „pius Aeneas“ als Gründer des römischen Reiches Vorbild Christi. Christus überbietet Aeneas als Gründer eines neuen Reiches ewigen Friedens. Das Alte, das Proba ablehnt, sind sowohl im Alten Testament wie bei Vergil die Kriege. Sie springt in ihrem Epos von der Schöpfung zur Gabe der Gebote an Sinai, und sie sieht die Parallele in der Bergpredigt, bei der Christus als der gute Gesetzgeber für dieses Reich des Friedens erscheint. An den Schluss möchte ich nun einfach ein Zitat aus dem Werk Probas stellen, ihre Beschreibung der Taufe Jesu:³³

„Gleich sprach der Seher - das bietet die sicherste Bürgschaft. Er sah ihn abseits, von den anderen getrennt durch den kühlen Strom. »Die Zeit ist da. Gott, seht den Gott, seinen Taten und Worten gebürt größter Glaube. Du folgst ihm nun als nächster im Range, glücklicher Jüngling, dem Himmelssterne sich fügen. Ich habe es im Herzen geglaubt und gewusst, so werde es kommen. Kommst du, Ersehnter? Uns Hoffnung und Trost.« Also sprach er und ließ ihn zur heilsamen Schwemme hinführen. Den Kommenden nahm er auf, hob ihn empor aus wiegenden Wellen. Grundwässer brausen empor, plötzlich erscheint die Taube, fliegt durch den Himmel hernieder und schwebt ihm zu Häupten, sie gleitet herab und regt nicht mehr die liebenden Schwingen. Herbei dringt die ganze, am Ufer wimmelnde Menge. Man sieht sie die Schultern wetteifernd netzen, tautropfenperlend. Da aber sprach der Vater zum Sohn mit freundlichen Worten: »Sohn, meine Kraft, meine große Gewalt bist nur du allein und großen herrlichen Ruhm wirst du dem Vater erbringen. Anfang bist du und Ende; dir bezeuge ich, o mein Sohn, wo immer die Sonne das Weltmeer schaut auf kreisender Bahn, wirst du froh nach vollendetem Opfer herabschauen auf jedes Gebiet als Herrscher. Es ist dein Amt, Völker zu lenken, Männer und Mütter, längst erstarrtes, verlerntes Gefühl zu erregen im Herzen. Komm und erbarm dich mit mir der Verirrten und Trägen. Komm jetzt herbei und gewöhne dich an den Ruf der Gebete.« Also sprach er. Jener aber fügte sofort sich des großen Vaters Befehl. Er drängte zum Werk, zur künftigen Herrschaft.“ (388-414)

Is „Gender“ ein wichtiges Handwerkszeug für die Theologie?

Clemens Sedmak, Salzburg

Bischof Kenneth Untener von der Diözese Saginow in Michigan hat die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter seiner Diözese aufgefordert, nach jeder Sitzung zu fragen: „Und was hat das mit den Armen zu tun?“ Selbst wenn die Antwort „Gar nichts“ wäre, so ist allein die Verpflichtung, diese Frage zu stellen, eine Erinnerung an Prioritäten und eine Erinnerung an die Richtung, in die wir schauen können.

Unter „Gender“ als Handwerkszeug in der Theologie verstehe ich die Frage: „Und die Frauen?“ bzw. die Frage „Und der Gender-Aspekt?“ Dieser Aspekt kann in sämtlichen Kontexten eingemahnt werden. Nach jedem Zusammentreffen könnte man diese Frage stellen, gleichsam als Erinnerung an Prioritäten und als Erinnerung an eine Fragerichtung.

„Gender“ ist Teil des theologischen Werkzeugkastens. In diesem Werkzeugkasten befinden sich auch noch andere Instrumente, wie etwa die Sprachanalyse, die Sozialanalyse, die Kulturanalyse, die Textanalyse oder die Aneignung der Tradition. Die Rede von einem theologischen Werkzeugkasten will deutlich machen, dass es Instrumente braucht, um Theologie betreiben zu können, dass wir auf eine Vielzahl theologischer Werkzeuge zurückgreifen können und dass in Analogie zur Bestückung eines Werkzeugkastens, unterschiedliche Werkzeuge für unterschiedliche Zwecke herangezogen werden können.

Dabei gilt auch, dass Werkzeuge keine Wunderdinge sind, sondern nur die Richtung anzeigen, in die man schauen soll, und dazu Hilfe anbieten. Ein Vergrößerungsglas kann nicht neue Gegenstände schaffen, aber es kann bereits Wahrgenommenes deutlicher hervortreten lassen. Dazu müssen aber bereits die Richtung, in die ich schauen möchte und die Gegenstände, die ich untersuchen will, bekannt sein. Der Gebrauch eines Werkzeugs hängt von der Person ab. Es kommt nicht von ungefähr, dass man sagt, dass ein guter Koch aus einem alten Schuh etwas fabrizieren kann. Wie heißt es in der Entwicklungssoziologie?

„A hammer in the hands of a wise person is still a hammer. And a nail is a nail. A hammer in the hands of a stupid person is more (and at the same time less) than a hammer and everything becomes a nail“.

Das gilt denn auch für das Gender-Werkzeug.

Ist „Gender“ ein wichtiges Handwerkszeug für die Theologie?

Theologie beschäftigt sich „mit allem“. Alles kann zum Gegenstand theologischer Reflexion werden; das hat die Theologie mit der Philosophie gemein; nicht das Materialobjekt also, sondern das Formalobjekt ist das Interessante an der Theologie. Die Rücksicht, unter der die Theologie die jeweiligen Fragen und Zusammenhänge betrachtet, ist die Beziehung zu Gott. Nicht Gott kann „Gegenstand“ der Theologie sein (als ob Gott ein abgrenzbares Stück Umwelt wäre), sondern die Beziehung zu Gott. Damit wird zugleich ein unaufhebbar anthropologisches Moment in der Theologie ausgesagt. Theologie ist also jene Disziplin, die prinzipiell alles unter der Rücksicht der Beziehung zu Gott betrachten kann. Gott ist nicht ein Gegenstand der Theologie, der gnadenlos seziert werden könnte.

Die Beziehung zu Gott steht im Mittelpunkt theologischer Reflexion. Auf dieser Grundlage könnten wir uns von „Gender“ einerseits eine Erweiterung und Spezifizierung des Gegenstandsbereichs der Theologie erwarten, die sich zwar mit allem beschäftigen könnte, sich aber nicht mit allem beschäftigen kann. Hier gilt es, Prioritäten zu setzen. Andererseits können wir uns von „Gender“ eine Spezifizierung des Formalobjekts der Theologie, der Beziehung zu Gott, erwarten, denn der Genderaspekt konturiert die Beziehung von Gott zu den Menschen als Beziehung zu Mädchen und Jungen, als Beziehung zu Männern und Frauen.

Wird durch das Werkzeug „Gender“ der Dienst der Theologie angemessener?

Theologie dient. Sie ist eine praktische Disziplin, die durch ihre Dienstfunktion beschrieben wird. Als praktische Disziplin bringt die Theologie praktisches Wissen hervor. Praktisches Wissen ist ein Wissen, mit dessen bloßem Besitz man sich nicht zufrieden geben kann, im Sinne eines „nice to know“-Wissens. Das Wissen etwa, dass die Bongo Bongos in Kukutiri jedes Jahr zu Beginn der Regenzeit den Tumba-Tanz aufführen, ist für die meisten Menschen „nice to know“, mehr nicht. Das Wissen, das die Theologie hervorbringt, ist demgegenüber praktisches Wissen, das Richtungsweisendes für unser Leben aussagt. Daher stellt sich die Selbstinvolviertheit der Theologin in ihr Geschäft auch anders dar, als etwa in der Sozialwissenschaft, wo es bekanntlich auch Strukturen von „self-involvement“ gibt. Wir betreiben Theologie, „ut boni fiamus“, hat Bonaventura gesagt, wir betreiben Theologie, damit wir gut seien, um gute Menschen zu sein, um ein in einem ethischen Sinne gutes Leben zu führen. Wenn „Gender“ ein wichtiges Handwerkszeug der Theologie sein soll, wird es diese Dienstfunktion der Theologie verstärken. Die Menschen sollen in der Theologie vorkommen; es ist daher sehr vernünftig, sich Gedanken darüber zu machen, wie

die Menschen in der Rede von Gott vorkommen und ob alle Menschen vorkommen.

Die Theologie übt ihre Dienstfunktion in verschiedenen Zusammenhängen aus. David Tracy hat drei Publiken der Theologie unterschieden: die Kirche, die akademische Gemeinschaft, die Gesellschaft. Diese drei Ansprechpartnerinnen der Theologie tragen je unterschiedliche Erwartungen an die Theologie heran und messen „gute Theologie“ auf unterschiedliche Weisen. Im Falle der Kirche könnte man zwischen institutionell verfasster und hierarchisch strukturierter Kirche einerseits und zwischen dem „Volk Gottes“ andererseits unterscheiden. Die akademische Gemeinschaft als Adressatin der Theologie ist einerseits die Klasse der theologischen „peers“, andererseits das weite Feld der nichttheologischen Disziplinen, denen gegenüber sich die Theologie behaupten muss. Den unübersehbaren Koloss „die Gesellschaft“ könnte man in einem Mikrokontext der lokalen Gesellschaft und in einem Makrokontext analysieren. Dabei ändern sich die Parameter der Theologie je nach Adressaten. Hier wird man sich fragen müssen, ob es sinnvoll ist, „Gender“ für alle Arbeitsbereiche als gleich wichtiges Werkzeug anzusehen, bzw. ob der Genderaspekt an die unterschiedlichen Publiken unterschiedlich herangetragen werden muss. Hier könnte man an einen Gedanken aus Michael Walzers Gerechtigkeitstheorie anschließen: Jede Sphäre hat ihre eigenen Standards der Gerechtigkeit, die als solche wahrgenommen werden sollen. Wenn das gelingt, kann der Gender-Aspekt die Dienstfunktion der Theologie tatsächlich verbessern. Es geht, nach einem alten Wort darum, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, in diesem Sinne auch differenziert mit dem so genannten „Gleichheitsgrundsatz“ umzugehen und Unterschiede nicht zu verwischen. Der Gender-Aspekt wird für die unterschiedlichen Dienste der Theologie unterschiedliche Plätze einnehmen.

Als praktische Disziplin übt die Theologie ihre Aufgabe im Dialog mit einer bestimmten Tradition, in Konversation mit einer bestimmten Gemeinschaft und in der Ausrichtung auf eine bestimmte Praxis aus. Damit hat die Theologie gegenüber anderen Disziplinen gewisse Vorteile, denn die Tradition, in der im Rahmen der Theologie Vernunft gebraucht wird, lässt sich charakterisieren und bestimmen, die Gemeinschaft, der die Theologie verpflichtet ist, hat angebbare Strukturen, die auch die von Feyerabend seinerseits geforderter „Kontrolle der Fachleute durch Laien“ möglich machen und die Praxis, auf die die Theologie ausgerichtet ist, lässt sich ebenfalls als Korrektiv für die theologische Arbeit verstehen. Diese Vorteile der Theologie gegenüber den anderen Disziplinen sind in jedem Fall erkenntnistheoretischer Natur, erleichtern aber auch die Legitimation der Theologie gegenüber der außerwissenschaftlichen Welt. Die außerwissenschaftliche Kontrolle wird zweifellos erhöht, wenn der Gender-Aspekt einbezogen wird.

Wir betreiben Theologie im Rahmen von Tradition, Gemeinschaft und definierten praktischen Zusammenhängen. In diesem Rahmen stellen wir unsere

theologischen Untersuchungen an, die die Pluralität des menschlichen Lebens und die Details in jedem Zusammenhang des menschlichen Lebens ernst nehmen wollen. Hier kann man sich auch fragen, wie das menschliche Leben ernst genommen werden kann, wenn man immer an den „mainstream examples“ hängen bleibt und nicht auch die Frage nach unterdrückten Traditionen oder ignorierten Beispielen stellt. Hier kann der Gender-Aspekt Wesentliches beitragen.

Theologische Untersuchungen erfordern theologische Urteilskraft. Urteilskraft ist die Fähigkeit, etwas Besonderes und Konkretes als Fall von etwas Allgemeinem aufzufassen. Hier kann man sich nicht bei jedem Schritt an das Gelände von Regeln klammern; hier gilt es, Prioritäten einzuschätzen und Dinge miteinander ins Verhältnis zu setzen, Maße und Proportionen zu bestimmen. Das ist eine Aufgabe, die nicht andoktriniert oder von einem Lehrbuch heraus abkopiert werden könnte. Der Gebrauch der Urteilskraft erfordert nicht nur „Wissen“, sondern auch „Klugheit“ im Sinne eines Einschätzens und Abschätzens von Prioritäten und Proportionen. Hier kann die Erinnerung an den Gender-Aspekt sehr hilfreich sein, wenn es darum geht, Prioritäten zu setzen und Dinge ins Maß zu setzen.

Die theologische Urteilskraft soll zu „guter Theologie“ führen. Was ist gute Theologie? Ich will drei Kriterien nennen: Erstens zeichnet sich gute Theologie durch Ehrlichkeit gegenüber den Tatsachen aus, durch Aufrichtigkeit gegenüber dem Wirklichen. Es ist schlechte Theologie, wenn Tatsachen unter den Teppich gekehrt werden oder relevante Sachverhalte keine Berücksichtigung finden.

Zweitens zeichnet sich gute Theologie durch das aus, was man „Treue gegenüber dem Gründer“ nennen könnte, also Fidelität gegenüber der Person und Botschaft Jesu, gegenüber der von Jesus begründeten Tradition. Es ist schlechte christliche Theologie, wenn Jesus nicht als erste Referenzinstanz angesehen wird, es ist schlechte Theologie, wenn sie in Absehung von der Tradition geschieht. Drittens zeichnet sich gute Theologie dadurch aus, dass sie zum Handeln ermächtigt und zu guten Früchten führt. Jesus hat die Früchte als Kriterium für gute Theologie hervorgehoben. Das ist die berühmte Geschichte mit der „Orthopraxis“.

Es liegt auf der Hand, dass Theologie durch gezielten Einsatz des Gender-Handwerkszeugs besser wird: denn die Situation von Frauen zu ignorieren, ist Unehrllichkeit gegenüber den Tatsachen; Treue gegenüber der Person und Botschaft Jesu schließt eine Verpflichtung auf Frieden unter den Menschen im Sinne von Mt 5,23f ein; ganz zu schweigen davon, dass das Leben Jesu beispielgebend in der Gender-Frage ist; schließlich fanden sich Frauen im engsten Umfeld Jesu. Drittens kann Theologie durch Sensibilität gegenüber dem „Gender“-Aspekt besser werden, wenn die Früchte dieser Theologie nicht Spaltung, Polemik oder Engstirnigkeit sind, sondern Weite und Sensibilität und Aufbau einer nachhaltigen Gemeinschaft ohne Exklusionsmechanismen.

Hier sieht man auch, dass der Einsatz des „Gender-Werkzeugs“ an gewisse Bedingungen geknüpft wird. Aus dem Einsatz des Instruments allein folgt noch keine Verbesserung der Theologie. Damit „Gender“ die Theologie verbessern kann, müssen „erkenntnistheoretische Anstandsregeln“ beachtet werden: Hier könnte man die „Verpflichtung auf den Dienst an der Wahrheit“ nennen, die Pflicht, Tatsachen anzuerkennen und die Pflicht, ein ausgewogenes Spektrum von Beispielen zu berücksichtigen. Schließlich muss auch das Ideal der epistemischen Vollständigkeit gelten; dieses Ideal besagt, dass ein Gegenstand idealiter unter allen möglichen Rücksichten betrachtet und beschrieben werden soll. Das bedeutet auch die Selbstbescheidung des Genderaspekts ein Aspekt unter anderen zu sein.

Ist „Gender“ ein wichtiger Handwerkszeug für die Theologie? Die Antwort muss lauten: Ja, denn die Beziehung zu Gott wird wesentlich durch die Beziehungen zwischen den Menschen geprägt. Und die Beziehungen zwischen Menschen kann wesentlich durch die Gender-Rücksicht mitanalysiert und verstanden werden.

Priestertum der Frau

Franz Nikolasch, Salzburg

Mit dem 2. Vatikanischen Konzil ist in der katholischen Kirche die Frage nach dem Priestertum der Frau aufgebrochen, sie war Thema mehrerer Eingaben an das Konzil, wurde in verschiedenen Gremien diskutiert, führte zu zahlreichen Resolutionen und in der Folge zu ablehnenden Reaktionen von Seiten der Amtskirche bis hin zu einem Diskussionsverbot durch den gegenwärtigen Papst. Vorläufiger Schlusspunkt der amtskirchlichen negativen Reaktion ist die Feststellung der Glaubenskongregation, dass nicht nur die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Dienstamt ausgeschlossen ist, sondern auch die Zulassung zum Diakonat. Damit wollte man gewissermaßen das letzte Schlupfloch stopfen, durch das den Frauen der Zugang zum Ordo ermöglicht worden wäre. Man hat in Rom spät, aber doch erkannt, dass eine Zulassung von Frauen zum Diakonat eine Zulassung zum Sakrament des Ordo bedeutet und wenn eine Zulassung zum Ordo gegeben ist, dann kann eine Zulassung zu den anderen Formen des Ordo, nämlich zum Presbyterat und Episkopat nicht mehr a limine ausgeschlossen werden. Reicht man den kleinen Finger und akzeptiert man das Diakonat der Frau, kommt man in Gefahr, dass die ganze Hand erfasst wird und die Zulassung zu Presbyterat und Episkopat als Konsequenz gefordert wird. Daher – logisch gedacht – muss man den Anfängen wehren und selbst den kleinen Finger verweigern.

Gründe für das Aufbrechen der Diskussion am Vatikanum II

Wie kam es und was waren die Gründe, dass die Frage des Priestertums der Frau ungefähr zu Beginn des Konzils bzw. schon während dessen Vorbereitung in der römisch-katholischen Kirche aufgebrochen ist?

Zum einen war es die wachsende gesellschaftliche Emanzipation der Frau in den von der abendländischen Kultur geprägten Ländern, vor allem in Westeuropa und in Nordamerika. Unter dem Einfluss tiefgreifender Änderungen im Menschen- und Weltbild, der Entwicklung eines neuen Denkklimas und einer demokratischeren Sensibilität wurde bewusst, dass Frauen in der Gesellschaft immer noch diskriminiert sind, dass das Recht und die Gesetze eine Unterordnung der Frau unter den Mann bzw. eine teilweise Rechtlosigkeit der Frau kannten. Dies galt vor allem im Bereich der Familiengesetzgebung, in manchen Ländern auch hinsichtlich des Wahlrechtes. Noch 1959 wurde in der Schweiz die erste eidgenössische Vorlage für das Frauenstimm- und -wahlrecht mit rund

655.000 zu 324.000 Stimmen verworfen. Von den 25 Kantonen stimmten nur 3 Kantone der französischen Schweiz dafür. Dadurch, dass gleichzeitig für den Kanton Waadt das Frauenstimm- und -wahlrecht angenommen wurde, war für eine weitere Entwicklung wenigstens ein Spalt in den hermetisch verschlossenen Türen geöffnet worden.¹ Ich erwähne dieses Detail, weil eine der engagiertesten Vertreterinnen der Frauenrechte in der Schweiz auch eine Pionierrolle in der Diskussion um das Priestertum der Frau einnahm, nämlich Gertrud Heinzelmann.

In den meisten europäischen Ländern wurde im Verlauf des 20. Jahrhunderts in der Gesetzgebung eine Gleichstellung der Frau mit dem Mann erreicht. Bildung und Unterricht wurde auf allen Stufen in gleicher Weise für beide Geschlechter zugänglich. Der Zutritt zu öffentlichen Ämtern und zu den verschiedensten Funktionen in der Gesellschaft wurde erreicht. Im Verständnis von Ehe und Familie wurde die patriarchalische Sicht durch eine partnerschaftliche Einstellung abgelöst. Der Gesetzesartikel, der bestimmte, dass der Mann das Haupt der Familie sei, wurde in vielen Ländern abgeschafft. Nicht zuletzt hatte sich seit den 60er Jahren das Selbstbewusstsein der Frau auch dadurch gestärkt, dass sie durch die Pille die Möglichkeit erhielt, aktiv und bewusst die Empfängnis zu steuern; sie musste daher nicht mehr das Gefühl haben, in einer geradezu physischen Unfreiheit dem Willen des Mannes ausgeliefert zu sein.

Das Erreichen einer weitgehend rechtlichen Gleichstellung, die Abschaffung diskriminierender Gesetzesbestimmungen zeigte jedoch, dass damit noch lange keine Gleichberechtigung bzw. gesellschaftliche Gleichstellung der Frau erreicht ist, sondern dass dies nur Ausgangspunkt und Grundlage für eine Entwicklung der abendländischen Gesellschaft sein kann, in der die Strukturen und Institutionen, überhaupt das gesamte gesellschaftliche Leben diese rechtlichen Veränderungen erst rezipieren mussten.

„Eine wirkliche Gleichstellung von Mann und Frau kann erst dann zustande kommen, wenn sich die Gesellschaft als Ganzes fundamental verändert und erneuert. Autoritäre Strukturen müssen durch eine grundlegende Demokratisierung in allen Gliederungen der Gesellschaft durchbrochen werden. Erziehung und Unterricht müssen darauf ausgerichtet sein, dass sich Jungen und Mädchen in einem neuen Verhältnis zueinander und zur Gesellschaft entwickeln.“²

Dieser Prozess einer Umsetzung der rechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau in der Gesellschaft, in allen ihren Strukturen und Institutionen ist derzeit noch im Gange und wird sicher nicht sobald zu einem Abschluss kommen. Dies

- 1 Vgl. Heinzelmann, Gertrud, *Die geheiligte Diskriminierung* – Beiträge zum kirchlichen Feminismus, Bonstetten 1986, 108.
- 2 Van Eyden, René, Das liturgische Amt der Frau, in: *Concilium* 8 (1972) 107 – 115, 109.

wird besonders in der arbeitsrechtlichen Situation offenkundig, wo Frauen für dieselbe Leistung immer noch weniger Verdienst bekommen und, um den Männern gleichgestellt zu werden, eine höhere Leistung erbringen müssen. Schaut man sich in der Welt um, so muss man feststellen, dass in nahezu allen anderen Kulturen der Prozess der Emanzipation und Gleichberechtigung der Frau entweder noch in einem Anfangsstadium steht oder überhaupt noch nicht begonnen hat, selbst die rechtliche Gleichstellung der Frau noch Wunschtraum ist.

Die Entwicklung in den Kirchen der Reformation

Ein weiteres, entscheidendes Motiv für das Aufbrechen der Diskussionen um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Dienstant bildeten die Vorgänge in den Kirchen der Reformation.³ In manchen Sekten und Freikirchen der USA gibt es eine Zulassung von Frauen zum kirchlichen Dienst, speziell zum Predigt-dienst, schon seit den Anfängen dieser Kirchen im 19. Jh. In länger bestehenden Kirchen, die weniger traditionsgeprägt sind, entwickelte sich eine Gleichstellung der beiden Geschlechter in unmittelbarem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Entwicklung, stärker traditionsorientierte Kirchen folgten der gesellschaftlichen Entwicklung hingegen mit einer gewissen Verzögerung. Im europäischen Raum kam der lutherischen Kirche Schwedens eine gewisse Vorreiterrolle zu. Nach Diskussionen, die sich über mehrere Jahrzehnte erstreckten, hat 1958 die Generalsynode der Kirche Schwedens die endgültige Entscheidung über die Einführung der Frauenordination getroffen. Für diese stimmten mehrheitlich die Laien und nach anfänglichem Zögern auch die Mehrheit der Bischöfe, während ein Großteil der Pfarrer dieses Gesetz ablehnte. Ähnlich war übrigens später auch das Votum in der Kirche von England erfolgt, wo ebenfalls Laien und Bischöfe mehrheitlich für die Zulassung der Frau zum Dienstant stimmten, während die Pfarrer noch längere Zeit Widerstand leisteten. Die ersten Frauenordinationen in Schweden erfolgten am Palmsonntag 1960. Der konservative Widerstand innerhalb des Klerus war aber noch so stark, dass die lutherische Kirche Schwedens an den Rand eines Schismas geriet, zahlreiche Pfarrer ihren Dienst quittierten und andere sich weigerten, mit ordinierten Frauen zusammen zu arbeiten.

Die Entwicklung im Raum der lutherischen Kirchen ging aber dann schlagartig weiter und in den folgenden Jahren wurde in den verschiedenen evangelischen Landeskirchen Deutschlands die Zulassung von Frauen zum Dienstant in der Kirche realisiert; fast zuletzt in der bayerischen Landeskirche,

3 Vgl. *Der Platz der Frau im Amt* der nichtkatholischen christlichen Kirchen. Dokumentation, in: *Concilium* 4 (1968) 309 – 319.

wo Bischof Dietzfelbinger bis zu seinem Rücktritt erfolgreich Widerstand leistete.⁴ In der evangelischen Kirche Österreichs erfolgte die Zulassung und völlige Gleichstellung der Frauen im Jahre 1965; heute gibt es in Österreich nicht nur zahlreiche Pfarrerrinnen, sondern auch zwei Superintendentinnen. Die Reformierte Kirche Frankreichs bejahte die Zulassung auf der Landessynode 1966; ähnliche Entscheidungen sind in den anderen reformierten Kirchen getroffen worden, sodass man sagen kann, dass heute keine Kirche der Reformation prinzipiell die Zulassung von Frauen zum Dienstamt ausschließt.

In der anglikanischen Kirchengemeinschaft war man bemüht, einen pragmatischen Mittelweg zu verfolgen, insofern man einerseits die Kommuniongemeinschaft mit den methodistischen Kirchen und den Kirchen Skandinaviens, die bereits eine Frauenordination kannten, aufrecht erhalten wollte, gleichzeitig aber mit der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Orthodoxie in Kontakt zu bleiben versuchte, die eine Ordination von Frauen ablehnen. Man war daher bedacht, auf der Basis des bestehenden Diakoninnen-Amtes neue Formen amtlichen Dienstes zu entwickeln, die allerdings eine Leitung der Eucharistiefeyer nicht beinhalteten.⁵ Eine Initiative für die Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst wurde auf der Synode der Church of England im Jahre 1967 behandelt; sie stieß bei Laien und Bischöfen auf eine wohlwollende Reaktion, während der Klerus mehrheitlich negativ darauf reagierte. Den nächsten Einschnitt bildete die Lambeth-Konferenz von 1968, bei der die zuständige Kommission keine schlüssigen Gründe gegen die Frauenordination zu finden glaubte. 1971 ordinierte der Bischof von Hongkong zwei Frauen; dieses Vorgehen wurde noch im gleichen Jahr vom Anglican Consultative Council gebilligt. Die Lambeth-Konferenz von 1978 bestätigte dies, indem sie allgemein ihre Zustimmung zur Frauenordination gab. Auf der Generalsynode der Church of England von 1978 war die Sperrminorität des Klerus aber noch so stark, dass es in England keine Übernahme des Beschlusses der Lambeth-Konferenz geben konnte. Erst die Generalsynode von 1992 entschied sich für die uneingeschränkte Zulassung von Frauen zum kirchlichen Dienstamt in der Kirche von England.

„Subiectum ordinationis est mas“

Von diesem Umfeld gingen selbstverständlich Einflüsse auf den katholischen Raum aus. Eine der frühesten, wenn nicht die erste wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema war die Dissertation, die Heye van der Meer bei Karl

4 Als letzte deutsche Landeskirche hat die Kirche von Hessen – Waldeck erst 1990 die Zulassung von Frauen zum Dienstamt in der Kirche beschlossen.

5 Vgl. Der Platz der Frau im Amt 311f.

Rahner in Innsbruck machte und die er im Sommer 1962 unter dem Titel „Subjectum ordinationis est mas“ abschloß. K. Rahner hielt eine Veröffentlichung dieser Arbeit für inopportun; wenn eine Veröffentlichung erfolgen sollte, dann erst nach Abschluss des Konzils. Der Inhalt dieser Dissertation sprach sich sehr rasch in interessierten Kreisen herum und führte dazu, dass die maschinschriftliche Ausführung eifrig ausgeliehen wurde, bis sich der Verfasser nach Beendigung des Konzils entschloss, die Arbeit im Druck herauszubringen. Sie erschien in der Reihe „Quaestiones disputatae“ unter dem Titel „Priestertum der Frau?“⁶ Der publizierte Text ist die unveränderte Wiedergabe der Dissertationsschrift von 1962, nur die Literaturangaben wurden bis 1968 aufgearbeitet. In der Einleitung bezieht sich Haye van der Meer ausdrücklich auf die Entwicklung in den Kirchen der Reformation:

„Es darf von katholischer Seite nicht mehr ignoriert werden, dass verschiedene protestantische Großkirchen die Frau zum geistlichen Amt zugelassen haben, wie die dänischen, norwegischen und schwedischen lutherischen Kirchen ... Wenigstens in den skandinavischen Kirchen gibt es jetzt Frauen, denen von Bischöfen die Hände aufgelegt wurden und denen das Messgewand überreicht wurde. Das bedeutet, dass jetzt auch bei den Christen, die genauso wie wir das Bestreben haben, die Traditionen ihrer Kirchen unverkürzt zu handhaben, sich die Meinung durchgesetzt hat, dass das weibliche Amtspriestertum dem Wesen des Christentums nicht widerspricht“⁷.

Es war die Absicht des Verfassers, sich „sine ira ac studio“ mit den Argumenten auseinander zu setzen, die von der Theologie gegen eine Zulassung von Frauen zum kirchlichen Dienstamt ins Treffen geführt werden. Haye van der Meer betont daher, dass er sich zur Aufgabe gestellt habe,

„alle Beweise der Dogmatiker bezüglich dieser These kritisch zu überprüfen. Es wird nicht behauptet werden, dass diese üblichen Beweise gar keinen Wert haben. Nur Fragezeichen werden zu den verschiedenen Punkten gemacht, und es wird jeweils darauf hingewiesen, welche Momente in ihrer Beweisführung unvollständig sind, welche Doppeldeutigkeiten vorhanden sind, welche Sprünge in der Gedankenentwicklung gemacht werden, die nicht motiviert werden, wo man vorschnell zu gewünschten Konklusionen greift usw. ... Diese Arbeit will also nicht über die Richtigkeit der These selber urteilen, noch viel weniger über die Richtigkeit der Praxis der Kirche, sondern bloß über die Schlüssigkeit der bis jetzt vorhandenen theologischen Reflexionen ... Wir versuchen weder zu beweisen, dass eine Frau jetzt zum Priester geweiht werden könne, noch dass sie das in alle Ewigkeit nicht könne“⁸.

Die Arbeit will nur den Beweis erbringen, „dass die katholischen Dogmatiker nicht meinen dürfen, es sei nach dem heutigen Stand der Theologie schon (oder

6 Van der Meer, Haye, *Priestertum der Frau?* Eine theologieggeschichtliche Untersuchung, Freiburg 1969.

7 Ebd. 10.

8 Ebd. 12f.

noch immer) wissenschaftlich feststehend, dass das Amt *de iure divino* den Frauen verschlossen bleiben soll.“⁹

Aus diesen Formulierungen spricht nicht in erster Linie der Verfasser selbst, sondern sein Doktorvater Karl Rahner, der 1964 meinte, dass es „im augenblicklichen Stand der Kirche ... keinen Sinn und keine reale Aussicht hat, über diese Frage außerhalb der wissenschaftlich-theologischen Fachkreise viel zu reden.“¹⁰ R. van Eyden meinte zur Arbeit Haye van der Meers:

„Er hatte nicht die Absicht für oder gegen etwas Beweis zu führen, sondern ihm ging es nur um eine kritische Betrachtung der Schlüssigkeit derzeit vorgebrachter Argumente gegen Frauen im Amt. Das Ergebnis war überraschend: Keines der angeführten Argumente war stichhaltig. Sein Schluss daraus ist darum, dass es keine gesicherte Tatsache ist, dass die Weihe kraft göttlichen Rechts für Frauen nicht zugänglich ist“¹¹.

Die Konzilseingabe Gertrud Heinzelmans

Einen anderen Weg beschritten mehrere Frauen, unter denen die Schweizerin Gertrud Heinzelmann, die mit ihrer Eingabe an die Vorbereitungskommission des Konzils die größte Publizität erlangte. Ausgangspunkt ihrer Argumentation war die Lehre des Thomas von Aquin über die Stellung der Frau und über das Sakrament des Ordo. Da die Lehre des Thomas von Aquin entsprechend der Enzyklika Leo XIII. „*Aeterni Patris*“ und dem CIC can.1366 § 2 Grundlage und Richtlinie der philosophischen und theologischen Studien in der römisch-katholischen Kirche bildet, sind auch seine Lehren über die Frau und über das Sakrament des Ordo als verbindliche Lehren zu verstehen. Seine Lehre über die Stellung der Frau ist jedoch in unserer Zeit völlig inakzeptabel. So schreibt Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologica* über die Erschaffung der Frau, dass sie als Hilfe des Mannes geschaffen sei, jedoch nur zur Hilfe bei der Weitergabe des Lebens, denn in allen anderen Bereichen wird dem Mann durch einen Mann besser geholfen. Die Frau ist ein unvollkommenes und durch Zufall entstandenes Wesen, denn die aktive Kraft des männlichen Samens will naturgemäß etwas ihm Ähnliches schaffen, ein vollkommenes, nämlich ein männliches Wesen. Dass aber ein weibliches Wesen entsteht, liegt entweder an einer Schwächung der Zeugungskraft des Mannes oder an einer Indisposition der Frau oder an äußeren Einflüssen wie etwa den feuchten Südwinden. Aus dieser naturgegebenen Un-

9 Ebd. 14.

10 Rahner, Karl, *Die Frau in der neuen Situation der Kirche*, in: ders., *Theologische Fragen heute* 5, München 1964, 129ff.

11 Zitiert im Beitrag von Brothers, Joan, *Frauen im kirchlichen Amt*, in: *Concilium* 8 (1972) 762.

vollkommenheit der Frau folgt eine natürliche Unterordnung unter den Mann.¹² Aus dieser Unterordnung der Frau wiederum folgt die Unfähigkeit für das Sakrament des Ordo, das einen Vorrang unter den Gläubigen ausdrückt und daher nur einem Mann zukommen kann. Da die Frau aufgrund ihrer Natur keinen Vorrang gegenüber dem Mann besitzen kann, sondern von Natur aus ihm untergeordnet ist, ist sie auch unfähig, das Sakrament des Ordo zu empfangen.¹³

Den letzten Anstoß für die Eingabe an das Konzil ergab sich für Gertrud Heinzelmann durch die „Umfrage zum Konzil“ der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“, in der zwar viele Wünsche und Anregungen für das Konzil geäußert wurden, das Anliegen der Frau in der Kirche jedoch kein Thema war. Heinzelmann schreibt dazu:

„Der Eindruck war für mich niederschmetternd. Es war meine ganze religiöse und politische Vergangenheit, die sich an diesem wichtigen Punkt der Kirchengeschichte – der Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils – gegen die Verschweigung der Frau in ihrer fundamentalen Forderung auf Gleichberechtigung auflehnte.“¹⁴

Am 23. Mai 1962 richtete Frau Heinzelmann an die Vorbereitende Kommission des Konzils ihre Eingabe „über Wertung und Stellung der Frau in der römisch-katholischen Kirche“. Der Text dieser Eingabe wurde in der Zeitschrift „Die Staatsbürgerin“ in vollem Wortlaut veröffentlicht und fand bald ein weltweites mediales Echo. So ergab sich auch eine Kontaktaufnahme mit P. Placidus Jordan OSB von der Abtei Beuron, der einer der entschiedensten Unterstützer des kirchlichen Feminismus wurde. 1973 veröffentlichte er die Schrift „Die Töchter Gottes – Zum Thema Frau und Kirche“ (Frankfurt/M. 1973). Mitte September 1962 berichtete er im Nachrichtendienst der amerikanischen Bischofskonferenz über die Postulate der Konzilseingabe von Frau Heinzelmann und sicherte damit der Eingabe eine weltweite Publizität, ohne allerdings für das Thema Eingang in die Konzilsdebatten zu erzielen; dafür war die Frage zu heikel und die Zeit noch nicht reif.¹⁵ Ein Beispiel, wie aufgeschlossene Konzilsväter auf diese Frage reagierten, zeigt die Stellungnahme Kardinal Königs. Er ließ auf die Übersendung der Eingabe seinen Sekretär antworten:

„Eminenz hat Ihren Bericht mit großem Interesse gelesen und lässt Ihnen bestens dafür danken. Das Konzil wird sich, soweit man voraussehen kann, in der einen oder anderen Form mit den von Ihnen angeschnittenen Fragen vielleicht beschäftigen. Freundlich grüßt Dr. Johannes Nedbal, Erzbischöfl. Sekretär“¹⁶.

12 Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica I. q.92 a.1.

13 Thomas von Aquin, Summa Theologica, Supplementum q.39 a.1.

14 G. Heinzelmann, Die geheiligte Diskriminierung, 112.

15 Heinzelmann berichtet, dass P. Placidus Jordan Papst Paul VI. auf feministische Anliegen aufmerksam gemacht habe, jedoch ohne eine Reaktion des Papstes zu erhalten. G. Heinzelmann, Die geheiligte Diskriminierung 127.

16 Zitiert bei G. Heinzelmann, Die geheiligte Diskriminierung 119f.

Die Veröffentlichung der Konzilseingabe von Gertrud Heinzelmänn führte zu einer Kontaktaufnahme mit gleichgesinnten Frauen, zuerst mit Thea Münch (Neukirch) Ende September 1962. Man beschloss, Ende Oktober nach Rom zu einer Kontaktaufnahme mit Konzilsteilnehmern und Medienleuten zu fahren. Darüber schreibt G. Heinzelmänn:

„Bei der ersten Versammlung der deutschsprachigen Presse stellte J. Th. Münch die provokative Frage, ob auch Frauen zum Konzil eingeladen worden wären. Die Reaktion war Verlegenheit, Entrüstung, Gelächter. Schließlich erwiderte der Leiter des deutschen Pressezentrams Weihbischof Kampe halb tröstlich, halb scherzend: »Beim III. Vatikanischen Konzil werden auch Frauen dabei sein!«¹⁷.

Im Jänner 1963 kam es zum Kontakt mit Iris Müller und Ida Raming aus Münster, die an der dortigen Theologischen Fakultät studierten. Über sie schreibt Heinzelmänn:

„Bitter empfanden sie die ihnen auf Schritt und Tritt begegnende Diskriminierung und – nach erfolgreichem Studienabschluss – den Ausschluss vom Priestertum. Sie schrieben und verschickten ihrerseits Eingaben an die Konzilsväter (die Ende 1964 gesammelt in der Broschüre »Wir schweigen nicht länger« erschienen) und vertraten ihren Standpunkt durch Beiträge in verschiedenen Zeitschriften, die sich mit den stets brennender werdenden Diskussionsthemen Frau und Kirche / Frau und Priestertum befassten“¹⁸.

Ida Raming schrieb später ihre Dissertation zum Thema „Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt – Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung“ die im WS 1969/70 von der Theologischen Fakultät der Universität Münster angenommen wurde und 1973 im Druck erschien.¹⁹ Im Vorwort schreibt die Verfasserin:

„Da vom Bischöflichen Generalvikariat Münster eine Beihilfe für die Drucklegung mit der Begründung abgelehnt wurde, nur Priestern des Bistums könne ein Zuschuss gewährt werden – mein in einem erneuten Antrag erfolgter Hinweis darauf, dass auf Grund solcher Regelung wissenschaftliche Arbeiten von Theologinnen von einer Förderung kirchlicherseits ausgeschlossen wurden, blieb leider unberücksichtigt – bin ich umso dankbarer dafür, dass die Drucklegung der Arbeit durch Mithilfe privater Seite ermöglicht worden ist.“²⁰

Nach diesen ersten Kontaktaufnahmen kam es in der Folgezeit zu internationalen Kontakten, besonders mit der internationalen Vereinigung „St. Joan’s International Alliance“, einer hierarchie-unabhängigen Organisation katholischer Frauen, die sich besonders die Durchsetzung der Gleichberechtigung im gesamten kirch-

17 Ebd. 121.

18 Ebd. 121.

19 Raming, Ida, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici*. Köln/Wien 1973.

20 Ebd. VII.

lichen Bereich zur Aufgabe gestellt hatte. Anlässlich der Delegiertenversammlung der deutschen Sektion 1963, der Thea Münch, Ida Raming und Iris Müller beigetreten waren, während Gertrud Heinzelmann sich direkt dem internationalen Verband angeschlossen hatte, wurden Resolutionen betreffend Zulassung der Frauen zum Diakonat und zum Priestertum verabschiedet, die Zulassung von Laien (Frauen und Männer) in die Kommissionen des Konzils als Experten beantragt und verlangt, dass der Brautsegen in gleicher Weise für beide Brautleute formuliert werde²¹. Im darauffolgenden Jahr 1964 wurde in Antwerpen eine Resolution zur Eliminierung aller diskriminierenden Canones des Kirchenrechtes verabschiedet und bei allen späteren Delegiertenversammlungen wurden diese Resolutionen – teils abgewandelt, teils ergänzt, – wiederholt und dem Vatikan zur Kenntnis gebracht. Überdies musste jede neu zu wählende internationale Präsidentin sich in eindeutiger Weise zugunsten des Frauenpriestertums erklären.

Anerkennung der Gleichberechtigung in Konzilstexten

Wenngleich das Konzil in keinem seiner Texte auf die Frage der Zulassung von Frauen zum priesterlichen Dienst einging, das Thema nicht einmal in den Diskussionen zur Sprache kam, so gibt es doch Texte, die als Anerkennung der Forderung nach Gleichberechtigung in der Kirche verstanden werden können und müssen. Eine volle Gleichberechtigung kann aber erst dann gegeben sein, wenn Frauen auch zum priesterlichen Dienstamt zugelassen werden und jede diesbezügliche Diskriminierung aufgehoben ist.

In der Enzyklika „Pacem in terris“ vom Jahre 1963 bezeichnete Johannes XXIII. als eines der „Zeichen der Zeit“ den Eintritt der Frau in das öffentliche Leben und führte dazu aus:

„Die Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewusst wird, ist weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie nimmt vielmehr sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch, welche der Würde der menschlichen Person entsprechen“ (§ 41)²².

Die Grundlage für die neue Rolle der Frau als „Zeichen der Zeit“ erblickt der Papst im Schwinden althergebrachter „Anschauungen ... auf Grund derer sich gewisse Menschengruppen für untergeordnet hielten, während andere sich überlegen dünkten, sei es wegen ihrer wirtschaftlichen oder sozialen Stellung, sei es wegen des Geschlechtes oder ihres gesellschaftlichen Ranges“. Auf eine Gleichberechtigung im kirchlichen Bereich lässt auch folgende Aussage schließen:

21 G. Heinzelmann, Die geheiligte Diskriminierung, 122.

22 Herder Korrespondenz (HK) 17 (1962/63) 479.

„Darüber hinaus haben die Menschen das unantastbare Recht, jenen Lebensstand zu wählen, den sie für gut halten, d.h. also entweder eine Familie zu gründen, wobei in dieser Gründung Mann und Frau gleiche Rechte und Pflichten haben, oder das Priestertum oder den Ordensstand zu ergreifen“ (§ 15)²³.

Wenn einmal ein zukünftiger Papst offiziell die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Dienstant verkünden wird, wird er gewiss nicht versäumen, darauf hinzuweisen, dass die Kirche immer schon für die Gleichberechtigung eingetreten sei und als Beweis dafür wird dann die Enzyklika des Papstes Johannes XXIII. angeführt werden.

Im gleichen Zusammenhang wird sicher auch auf die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (*Gaudium et Spes*) verwiesen werden, die ebenfalls die Gleichberechtigung von Mann und Frau hervorhebt:

„Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muss die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden. Gewiss, was die verschiedenen physischen Fähigkeiten und die unterschiedlichen geistigen und sittlichen Kräfte angeht, stehen nicht alle Menschen auf gleicher Stufe. Doch jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muss überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht. Es ist eine beklagenswerte Tatsache, dass jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Manne zuerkannt wird, verweigert“ (GS 29).

Wenngleich sicher außerhalb des Gesichtskreises der Konzilsväter, fordert dieser Text – konsequent zu Ende gedacht – die Kirche auf, ihre Haltung gegenüber der Frau zu revidieren und ihr in allen Bereichen des kirchlichen Lebens und damit auch in der Zulassung zum priesterlichen Dienstant volle Gleichberechtigung zu gewähren. Jede Einschränkung in diesem Bereich ist eine Einschränkung der Grundrechte in der Kirche. Auf alle Fälle ist mit dieser Konzilsaussage klar und eindeutig die Lehre des Thomas von Aquin über die „durch die Natur gegebene“ Unterordnung der Frau unter den Mann zurückgewiesen und damit, wie Heinzelmann betont, der angeblichen Unfähigkeit der Frau zu Priesterweihe und Priestertum der Boden entzogen²⁴.

Von besonderer Bedeutung für die Frage des priesterlichen Dienstantes der Frau sind jedoch drei Themen, die am Konzil ausführlich behandelt wurden, nämlich das erneuerte Verständnis der Kirche als Volk Gottes, das geänderte

23 HK 17 (1962/63) 478.

24 G. Heinzelmann, *Die geheiligte Diskriminierung* 127.

Verständnis der Liturgie und das geänderte Verständnis des priesterlichen Dienstamtes.

Das vorkonziliare Verständnis von Liturgie war dadurch gekennzeichnet, dass ihr Vollzug ausschließlich dem Klerus zukam und die Laien zu passiven Zuschauern degradiert waren. Das Kirchenrecht sprach von „personis legitime deputatis“²⁵ als den Trägern der Liturgie und verstand darunter nur die Kleriker und Ordensangehörigen; es handelte sich um eine reine Klerusliturgie. Die Liturgiekonstitution brachte eine grundlegende Änderung des Liturgieverständnisses, insofern sie als eigentliches Subjekt der Liturgie Jesus Christus bezeichnete, da er allein der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, in zweiter Linie ist Träger der Liturgie die gesamte Kirche, die in der konkret versammelten Gemeinde gegenwärtig ist: „In der Tat gesellt sich Christus in diesem großen Werk, in dem Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt wird, immer wieder die Kirche zu, seine geliebte Braut. Sie ruft ihren Herrn an, und durch ihn huldigt sie dem ewigen Vater“ (SC 8). Wenn die Kirche in ihrer Gesamtheit am Wirken Christi teilhat, dann gilt dies von allen Gliedern der Gemeinde, und der Klerus kann nicht mehr eine Mittlerfunktion beanspruchen, sich gewissermaßen zwischen die Gemeinde und Gott stellen und sich dadurch von der Gemeinde abheben. Wenn, wie der Hebräerbrief sagt, der Mensch Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (Hebr 8), dann haben alle, die mit Christus eins sind, auch an seiner Mittlerfunktion Anteil, d. h. alle Gläubigen haben durch Jesus Christus unmittelbar Zugang zu Gott und brauchen im Unterschied zum Alten Testament keine menschlichen Mittler, keine „kultischen Priester“ mehr. Weil also aufgrund der Gemeinschaft mit Jesus Christus alle Gläubigen auch an seinem Wirken als Mittler, als Priester teilhaben, ist jede liturgische Feier auf die Gemeinschaft hingebunden und jeder soll, „sei er Liturgen oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“ (SC 8). Ganz besonders gilt dies von der Eucharistiefeier, die von der gegliederten Gemeinde unter der Leitung des Priesters, der dieser Feier vorsteht, begangen wird. Nicht der Priester feiert mit der Gemeinde, sondern die Gemeinde feiert unter der Leitung des Priesters. Sie ist es, die nach den Worten der Hochgebete die Danksagung und Darbringung, wie auch das Gedächtnis des Herrn und die Bitte um Heiligung der Gaben vollzieht, durch die unter den Zeichen von Brot und Wein Jesus Christus als der sich in Liebe für uns Hingebende gegenwärtig wird. So sind alle Mitglieder der feiernden Gemeinde nicht nur „Konzelebranten“, sondern auch „Konkonsekranten“.

25 CIC (1917) can. 1256: „Cultus, si deferatur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus ex Ecclesiae institutione Deo, Sanctis ac Beatis tantum exhibendos, dicitur publicus, sin minus, privatus“.

In der Kirchenkonstitution wird in Weiterführung der Gedanken der Liturgiekonstitution die Kirche als „Mystischer Leib Jesu Christi“ und als Volk Gottes betont. Das Bild vom Mystischen Leib Jesu Christi, das auf Paulus zurückgeht (1 Kor 10 und 12; sowie Röm 12), betont, dass wir alle Glieder sind und nur einer das Haupt ist, Jesus Christus. Alle Glieder in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit sind auf das Wohl des gesamten Leibes Christi hingeeordnet. Als Glieder sind sie in ihrer Funktionalität einander gleich: alle sind Glieder und Christus Jesus allein ist das Haupt. Das Bild vom Volk Gottes betont ebenfalls die gleiche Würde aller Getauften aufgrund ihrer Gemeinschaft mit Jesus Christus, der „das neue Volk zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht hat. Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht“²⁶. Das Konzil betont die Lehre vom „gemeinsamen Priestertum“ aufgrund der Initiationssakramente, durch die wir in die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft Jesu Christi eingefügt werden und dadurch auch an seinem Priestertum Anteil erlangen. Jesus Christus ist ja der einzige Hohepriester des Neuen Bundes und nach der Sprache des Neuen Testaments der einzige „hieraus“ und alle Getauften haben – wie der 1. Petrusbrief und die Apokalypse betonen – an diesem Priestertum Jesu Christi, an seinem „hierateuma“ Anteil²⁷. Von diesem hieratischen Priestertum der Mittlerschaft ist das des Dienstes an und in der Gemeinde zu unterscheiden: es ist nicht Priestertum im Sinne einer Mittlertätigkeit, sondern es ist etwas „wesentlich“ anderes, wie die Kirchenkonstitution ausdrücklich betont: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des hierarchischen Dienstes unterscheiden sich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“²⁸. Daraus darf nicht geschlossen werden, dass der Amtsträger „seinem Wesen nach“ etwas anderes ist als die anderen Christen, dass er gewissermaßen außerhalb und oberhalb der Gemeinde steht, sondern priesterliches Dienstamt ist ein Dienst innerhalb des „hieratischen“, des „gemeinsamen“ Priestertums aller Getauften, es ist ein Dienst der Leitung innerhalb der priesterlichen Gemeinde²⁹. Die Aussagen der Kirchenkonstitution beruhen letztlich auf den Aussagen der paulinischen Briefe, besonders des Römerbriefs und des 1. Korintherbriefs, wo der Apostel im 12. Kapitel von den verschiedenen Charis-

26 Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 10, in: LThK. Ergbd. I., 181ff.

27 1 Petr 2,5 und 2,9; Apk 5,10.

28 Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 10, in: LThK. Ergbd. I., 183.

29 „Obwohl nicht vom Volke, von unten her verliehen, stellen die Vollmachten des Amtspriestertums, selbst auf der Taufe aufruhend, dennoch eine Funktion des Gesamtvolkes dar“. Kommentar zu Artikel 10 der Kirchenkonstitution, in: LThK. Ergbd. I., 183.

men und den verschiedenen Diensten innerhalb der Gemeinde spricht und abschließend zusammenfasst:

„So hat Gott in der Kirche die einen als Apostel eingesetzt, die anderen als Propheten, die dritten als Lehrer, ferner verlieh er die Kraft, Wunder zu tun, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Arten von Zungenrede...“ (1 Kor 12,28).

Jedem wird ein bestimmtes Charisma geschenkt, eine bestimmte Aufgabe im Leben der Gemeinde durch den Geist zugewiesen, aber alle Charismen und Dienste dienen dem Wohl der Gemeinde und keiner dieser Dienste kann sich über die anderen erheben. Alle gehören zum Volk Gottes und sind des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig (LG 31).

Der Art. 32 der Kirchenkonstitution kommt nochmals ausführlich auf die Gleichheit aller Glieder der Kirche zu sprechen, wenn er sagt:

„Gemeinsam ist die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit ... Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse Gottes und Hirten für die andern bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“ (LG 32).

Nach der Kirchenkonstitution besteht der Unterschied in der Aufgabe und Verantwortung, während allen Getauften dieselbe Würde und dieselben Rechte gemeinsam sind:

„Es gibt also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn es gilt nicht mehr Jude und Heide, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus (Gal. 3,28)“ (LG 32).

Nach dem Konzil: Keine Umsetzung des Gleichberechtigungsgedankens

Wie wenig in der nachkonziliaren Reform diese Aussagen über gleiche Würde und gleiche Rechte aller Gläubigen, ohne Unterschied des Geschlechtes ernst genommen wurden, mögen zwei Beispiele veranschaulichen. In der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch von 1969 heißt es in Nr. 66 in Zusammenhang mit den Ausführungen über den Lektor: „Die Bischofskonferenz kann die Erlaubnis geben, dass Frauen außerhalb des Altarraumes die dem Evangelium vorausgehenden Lesungen vortragen, falls kein für den Dienst des Lektors geeigneter Mann da ist“³⁰. Was die verschiedenen Dienste betrifft, die außerhalb des Altarraumes zu vollziehen sind, so heißt es dazu in Nr. 70, diese „können auch Frauen übertragen werden, wenn der Kirchenrektor es für angebracht er-

achtet“. In der 2. Fassung von 1970 wurde der Text von Nr. 66 wie folgt geändert: „Die Bischofskonferenz kann die Erlaubnis geben, dass Frauen die dem Evangelium vorausgehenden Lesungen und die einzelnen Bitten des Fürbittgebetes vortragen.“ Über den Ort wird nichts gesagt. In der jetzigen Fassung wurden die Aussagen über den Dienst von Frauen in Nr.70 zusammengefasst. Sie lauten:

„Dienste, die außerhalb des Altarraumes zu leisten sind, können auch Frauen übertragen werden, wenn der Kirchenrektor es für angebracht hält. Die Bischofskonferenz kann die Erlaubnis geben, dass Frauen die dem Evangelium vorausgehenden Lesungen und die einzelnen Bitten des Fürbittgebetes vortragen, und genauer den angemessenen Ort bestimmen, von wo aus sie in der Gemeinde das Wort Gottes verkünden sollen“³¹.

Über derartige Auslassungen römischer Bürokraten kann man nur den Mantel des Schweigens hüllen.

Sonderbar sind auch die Ausführungen des Dokumentes „*Ministeria quaedam*“ vom 15.8.1972, durch welches an die Stelle der früheren „Niederer Weihen“ nunmehr die Dienste des Lektors und des Akolythen getreten sind³². In den prinzipiellen Ausführungen wird betont, dass diese Dienste dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften zugeordnet sind und daher ihrer Natur nach nichts mit dem priesterlichen Dienstant zu tun haben. Wenn sie dem gemeinsamen Priestertum zugeordnet sind, dann müssen sie folgerichtig in gleicher Weise für Männer und Frauen zugänglich sein. In den konkreten Bestimmungen heißt es aber dann: „Gemäß der ehrwürdigen Tradition können nur Männer zu Lektoren und Akolythen bestellt werden“³³. Es kann also noch so wortreich das gemeinsame Priestertum als Grundlage dieser Dienste beschworen werden, letztendlich gilt dann eine „ehrwürdige Tradition“, wie fragwürdig sie auch sein mag. Ein klassisches Beispiel kirchenamtlicher Schizophrenie, die einfach nicht bereit ist, aus den grundlegenden Einsichten des Konzils die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.

Weitere Bemühungen um das Priestertum der Frau

Dass eine derartige Einstellung Roms auf immer stärkeren Widerspruch stoßen musste, war naheliegend. Neben engagierten Frauen, vor allem aus dem deutschsprachigen, holländischen und amerikanischen Raum, erhob besonders die Zeitschrift *Concilium* immer wieder ihre Stimme für eine Änderung der Praxis in der römisch-katholischen Kirche und setzte sich für die Zulassung der

31 DEL I., 685.

32 DEL I., 1192 - 1198.

33 Art. 7. DEL I., 1197.

Frauen zum priesterlichen Dienstamt ein. 1968 erschienen im Heft 4 mehrere Beiträge zu diesem Thema. Zuerst ein eher zurückhaltender Artikel von Elisabeth Gössmann „Die Frau als Priester?“³⁴ In diesem Artikel vertritt sie die Auffassung, dass als Voraussetzung eine Wandlung des Amtes zu verlangen sei: „Erst wenn das Amt selbst sich von innen heraus und in Beziehung zur Gemeinschaft neu konstituiert hat, hat es Sinn, dass es auch der Frau übertragen werden kann“³⁵. Wenn Gössmann das vorkonziliare Priesterbild damit meint, mag sie Recht haben; durch das Konzil hat sich dieses Bild aber grundlegend verändert und es ist nicht einsichtig, was an diesem geänderten Verständnis des priesterlichen Dienstamtes nicht auch für eine Frau akzeptabel sein kann. Ein weiterer Beitrag von Jan Peters trägt den Titel „Die Frau im kirchlichen Dienst“³⁶. Zusammenfassend stellt er fest:

„1. Exegetisch lassen sich keine zwingenden Gründe anführen, die für einen Ausschluss der Frau vom kirchlichen Amt sprechen. 2. Der faktische Ausschluss der Frau vom Amt lässt sich aus der Geschichte genügend relativieren, um ihm seinen Absolutheitsanspruch oder zumindest seine Selbstverständlichkeit zu nehmen. 3. Das christliche Verständnis des Amtes als charismatischer Heilsvermittlung und charismatischen Dienstes ... zwingen auch den katholischen Theologen, kritisch nach dem der Frau eigenen Platz und Beitrag im und zum priesterlichen Amt zu sprechen und die Frage zu stellen, ob die Frau nicht Trägerin einer Heilsfunktion im Sinne einer weiteren und mehr biblischen Sicht auf das Amt sein kann“³⁷.

Den Abschluss des Heftes bildet die schon erwähnte (Anm.3) Dokumentation mit dem Titel „Der Platz der Frau im Amt der nichtkatholischen christlichen Kirchen“ die eine Übersicht bietet, ob und wann diese Kirchen die Frauenordination eingeführt haben.

Weitere gewichtige Beiträge erschienen in Heft 2 des Jahres 1972 zum Thema „Amt und Dienst in den liturgischen Versammlungen“ sowie im Heft 12 desselben Jahres unter dem Thema „Die Ämter in der Kirche“, dann in Heft 1 des Jahres 1976 unter dem Thema „Die Frauen in der Kirche“, sowie in Heft 5 des Jahres 1978 ein Artikel von E. Schüssler-Fiorenza über die feministische Theologie in den USA, in dem die Frage der Zulassung zum priesterlichen Dienst allerdings nicht Thema war. Besondere Bedeutung kommt dann Heft 4 des Jahres 1980 zu, das explizit das Thema „Frauen in der Männerkirche?“ behandelt.

In der Zwischenzeit war das Thema „Frauenordination“ Gegenstand zahlreicher Resolutionen verschiedener kirchlicher Vereinigungen geworden.

34 Gössmann, Elisabeth, Die Frau als Priester, in: Concilium 4 (1968) 288 – 293.

35 Ebd. 291f.

36 Peters, Jan, Die Frau im kirchlichen Dienst, in: Concilium 4 (1968) 293 – 299.

37 Ebd. 297.

Wie schon erwähnt, wurde in jeder Versammlung der „St. Joan's International Alliance“ eine Resolution verabschiedet, die sich mit dem Thema Frauenordination befasste. Daneben verlangte der Dritte Weltkongress für Laienapostolat 1967 eine ernsthafte Behandlung der Frage „Frau und Amt in der Kirche“. Im Jahre 1969 verabschiedete die Weltunion der Katholischen Frauenorganisationen eine entsprechende Resolution. Auch der Internationale Theologenkongress der Zeitschrift „Concilium“ im Jahre 1970 schloss sich dieser Forderung mit einer Kritik an der Diskriminierung der Frau in der Kirche und dem Ersuchen an, „die mögliche Rolle der Frau in den kirchlichen Ämtern in Erwägung zu ziehen“³⁸. An dem Kongress nahmen rund 1000 Theologen aus aller Welt und aus verschiedenen christlichen Konfessionen teil.

Besondere Bedeutung erlangte die Stellungnahme des holländischen Pastoralkonzils vom 6.1.1970, das im 4. Kapitel über „Neue Formen des Priesteramtes, neue Menschen in diesem Amt“ zur Stellung der Frau folgende Erklärung verabschiedete:

„Es ist ratsam, die Frau so schnell wie möglich noch mehr in alle kirchlichen Aufgaben einzuschalten, in denen ihr Wirken wenig oder gar nicht problematisch ist. Die künftige Entwicklung muss sich dahin orientieren, dass sie alle kirchlichen Funktionen, die Leitung der Eucharistiefeyer nicht ausgeschlossen, erfüllen kann.

- a) In solchen Fällen, in denen das derzeitige Kirchenrecht eine ausdrückliche Verbotsbestimmung vorsieht, muss deren vollständige Aufhebung mit Nachdruck betrieben werden.
- b) Es sollte eine Untersuchung durchgeführt werden über die Aufnahme von weiblichen Amtsträgern in der Gemeinde (bei den Gläubigen) und über die genauere Feststellung der Motive, die dem Widerstand dagegen noch zugrunde liegen.
- c) Etwaige gefühlsmäßige Widerstände unter den Gläubigen müssen durch vernünftige und ausgeglichene Öffentlichkeitsarbeit aufgefangen werden.
- d) Man soll die Erfahrungen und Ansichten anderer Kirchen hinsichtlich der kirchlichen Tätigkeit von Frauen kennenlernen“³⁹.

Die holländische Bischofskonferenz äußerte zu einer Reihe anderer Entscheidungen des Pastoralkonzils ihre Bedenken. Zur Frage der Zulassung der Frau zum Priestertum gab es jedoch keine grundsätzliche ablehnende Äußerung – Kardinal Alfrink hatte allerdings bei der entsprechenden Abstimmung selbst mit Nein gestimmt – die Bischofskonferenz wünschte aber eine genauere theologische und nicht nur praktische Klärung der Frage.⁴⁰

Eine besonders aufgeschlossene Stellungnahme kam von der kanadischen Bischofskonferenz, die im April 1971 in Ottawa zur Vorbereitung der römischen Bischofssynode zum Thema „Das priesterliche Amt“ zusammen gekommen war. Gleichzeitig hielten dort die Frauen der „Canadian Catholic Conference“ eine

38 HK 24 (1970) 466.

39 HK 24 (1970) 133f.

40 Ebd.

Versammlung ab. In einer gemeinsamen Konferenz wurde eine Stellungnahme über die Rolle der Frau in der Kirche erarbeitet und verabschiedet. Die Bischöfe wurden darin gebeten:

1. klar und unzweideutig zu erklären, dass Frauen vollwertige und gleichberechtigte Glieder der Kirche sind, mit denselben Rechten, Vorrechten und derselben Verantwortung wie Männer.
2. an die kommende Bischofssynode dringend die unmittelbare Forderung zu richten, alle diskriminierenden Bestimmungen gegen Frauen im kirchlichen Recht und aus der Überlieferung zu entfernen.
3. geeignete Frauen zum Amt zu weihen.
4. mit allen möglichen Mitteln zu fördern, dass geeignete, dazu fähige Frauen in allen Organen Sitz und Stimme haben, die sich mit Angelegenheiten befassen, welche alle Glieder der Kirche betreffen.
5. praktische Maßnahmen zu treffen, dass die Priester in ihrer Haltung gegenüber den Frauen, gegenüber Sexualität und Ehe die damit verbundene Würde der Frau mehr respektieren.

Diese Empfehlungen wurden von den Bischöfen im Prinzip akzeptiert. Sie erklärten sich bereit, auf der Bischofssynode im Herbst 1971 die Aufhebung diskriminierender Bestimmungen zur Sprache zu bringen. Nur der Weihbischof der ukrainischen Kirche in Kanada lehnte diese Empfehlungen ab. Er war der Meinung, die Frau gehöre auch für die Zukunft ins Haus⁴¹. Kardinal Flahiff forderte aufgrund dieser Resolution in der Bischofssynode, dass in der Frage einer Auffächerung des priesterlichen Dienstes auch die Frau einbezogen werden müsse. Sie könnte bereits bestehende Dienste noch stärker als bisher übernehmen, oder für sie könnten bzw. müssten neue Dienste geschaffen werden. Ohne es direkt auszusprechen, warf er damit gezielt die Frage einer möglichen Ordination der Frau in die Debatte. Er erhielt Unterstützung durch den Erzbischof von Kingston (Jamaica) S. Carter, der ausdrücklich eine Prüfung dieser Möglichkeit verlangte, da die früher ihr entgegenstehenden kulturellen und nicht theologischen Gründe heute nicht mehr gelten.⁴²

Besonders intensiv wurde die Diskussion in den USA geführt, wobei sich sehr viele Ordensfrauen daran beteiligten, zumal sie angesichts des steigenden Priestermangels immer mehr Aufgaben in der Pastoral übernommen hatten. Als Lehrkräfte an den Pfarrgemeindeschulen, den Internaten und Colleges übten sie großen Einfluss aus, zugleich aber auch in der Gemeindefarbeit. Ordensfrauen stellten dann auch die überwältigende Mehrheit der ca. 2.000 Teilnehmerinnen auf der ersten „Women's Ordination Conference“, die 1975 in Detroit stattfand.

41 Van Eyden, René, Das liturgische Amt der Frau, in: Concilium 8 (1972) 107.

42 HK 25 (1971) 534.

Die Vorträge und Resolutionen dieses Kongresses ließen in der Schärfe ihrer Diktion und ihrer Forderungen nichts zu wünschen übrig.

Die Erklärung der Glaubenskongregation 1976: Ende der Diskussion I

Dieses Ereignis scheint im Verein mit der Entwicklung in der anglikanischen Kirchengemeinschaft – so vermutet zumindest M. Hauke⁴³ – den unmittelbaren Anlass für die Erklärung der Glaubenskongregation vom 15. Oktober 1976 geboten zu haben, in der die These aufgestellt wurde: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.“⁴⁴

Dieser negativen Entscheidung waren nicht nur die Bestimmungen des Dokuments „*Ministeria quaedam*“ vom 15.8.1972 vorausgegangen, mit welchen Frauen sogar von der Beauftragung zu den Diensten des Lektors und Akolythen ausgeschlossen wurden, sondern auch die Einsetzung einer Päpstlichen Studienkommission „Über die Stellung der Frau in der Gesellschaft und in der Kirche“ vom Mai 1973, die gleich zu Beginn ein geheimes Memorandum des Staatssekretariates erhielt, wonach das Priestertum für Frauen nicht zugänglich sei und die Kommission sich nicht mit dieser Frage zu befassen habe.⁴⁵ Ausgerechnet zum Jahr der Frau äußerte sich Papst Paul VI. persönlich mit mehreren Stellungnahmen, in denen von ihm das Priestertum der Frau abgelehnt wurde. Am deutlichsten war dies der Fall im Schreiben des Papstes vom 30.11.1975 an Erzbischof Coggan von Canterbury angesichts der Entwicklungen innerhalb der anglikanischen Kirchengemeinschaft. Der Papst bekräftigte den traditionellen Standpunkt der katholischen Kirche und sagte:

„Sie hält aus sehr grundsätzlichen Überlegungen daran fest, dass es nicht zulässig ist, Frauen zu Priestern zu weihen. Zu diesen Überlegungen gehören: das in der Heiligen Schrift bezeugte Beispiel Christi, der seine Apostel allein unter den Männern auswählte; die durchgängige Praxis der Kirche, die Christus nachahmte mit der ausschließlichen Weihe von Männern; und ihre lebendige Lehrautorität, die beständig daran festhielt, dass der Ausschluss der Frauen vom Priestertum in Übereinstimmung mit dem Heilsplan Gottes für seine Kirche steht.“⁴⁶

Unmittelbarer Anlass für dieses Schreiben des Papstes waren die Diskussionen innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft, die dazu führten, dass die Episcopal Church in den USA im September des darauffolgenden Jahres 1976 die Pries-

43 Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn 1982, 62.

44 DEL II., 207 – 223.

45 KNA vom 14. 5. 1973.

46 DEL II., 164.

terweihe von Frauen guthieß, trotz der Empörung, die dieser Entschluss in einer starken Gruppe dieser Kirche auslöste, sodass eine Spaltung innerhalb der Episcopal Church möglich erschien. Erzbischof Coggan selbst war ebenfalls für die Priesterweihe von Frauen, versuchte aber dennoch eine Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche und der Orthodoxie zu vermeiden.⁴⁷

Im Vorfeld der Erklärung der Glaubenskongregation gab es eine Stellungnahme der Päpstlichen Bibelkommission, deren Arbeit aber nicht die vom Papst und der Kurie gewünschten Ergebnisse gezeitigt zu haben scheint. In der Herder Korrespondenz heißt es dazu:

„Der amerikanische NC News Service berichtete seinerzeit unter Berufung auf unterrichtete Kreise, die Kommission sei einmütig der Auffassung gewesen, die Schrift allein könne nicht klar und ein für allemal begründen, ob Frauen geweiht werden können oder nicht; mit einer Mehrheit von 12 zu 5 Stimmen sei die These verabschiedet worden, die Kirche könne die Dienste der Eucharistie und der Buße Frauen anvertrauen, ohne gegen die Intentionen Jesu Christi zu verstoßen“⁴⁸.

Ein Mitglied der Bibelkommission, der kanadische Exeget David Stanley SJ hat nach der Publikation der jetzigen Erklärung diese Nachricht bestätigt und seine Mitgliedschaft in der Kommission niedergelegt: „Die Glaubenskongregation habe ihre eigenen biblischen Argumente konstruiert, die nichts mit dem zu tun haben, was wir vorlegten“⁴⁹.

Wie schon festgestellt wurde, sollte die Erklärung der Glaubenskongregation vom 15. Oktober 1976 die Diskussionen in der katholischen Kirche mit der Feststellung beenden, dass sich die Kirche nicht dazu berechtigt hält, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Als Zusammenfassung ihrer Beweisführung stellte die Erklärung fest:

„Diese Praxis der Kirche erhält also einen normativen Charakter: in der Tatsache, dass nur Männern die Priesterweihe erteilt wird, bewahrt sich eine Tradition, die durch die Jahrhunderte konstant geblieben und im Orient wie im Okzident allgemein anerkannt wird, wobei man stets darauf bedacht ist, Missbräuche sogleich zu beseitigen. Diese Norm, die sich auf das Beispiel Christi stützt, wird befolgt, weil sie als übereinstimmend mit dem Plan Gottes für seine Kirche angesehen wird“⁵⁰.

Unabhängig von einer Qualifizierung der Argumente muss man feststellen, dass die Glaubenskongregation sich ihrer Sache gar nicht so sicher ist, denn es wird nirgends von einer Lehre „de fide divina et definitiva“, ja nicht einmal von einer These, die „theologica certa“ sei, gesprochen, sondern sehr zurückhaltend von

47 HK 30 (1976) 483.

48 „Da es in der Schrift keine ausreichenden Hinweise gibt, um die Frage zu entscheiden, könnte die Kirche ihre jahrhundertealte Praxis ändern und Frauen zur Priesterweihe zulassen“.

49 HK 31 (1977) 152.

50 DEL II., 216. Gesamter Text der Erklärung: DEL II., 207-223.

einem „sich nicht berechtigt halten“ und der „Meinung, dass die Praxis als mit dem Heilsplan Gottes für seine Kirche übereinstimmend“ erachtet wird. P. Hünermann meint daher:

„Die Erklärung der Glaubenskongregation leistet so der theologischen Diskussion einen wertvollen Dienst, als sie die dogmatische Verbindlichkeit der kirchlichen Praxis, Frauen zum Priesteramt nicht zuzulassen, eindeutig als gering qualifiziert und die Tragweite der Argumente aus Schrift und Tradition klar begrenzt.“⁵¹

Was die inhaltliche Argumentation betrifft, so werden fünf Momente gegen die Zulassung der Frau zum Priesteramt geltend gemacht. Als erstes wird auf das Faktum verwiesen, dass in den ersten Jahrhunderten einige Kirchenväter auf Frauen im Priesteramt bei häretischen Sekten hinwiesen und diese Praxis ablehnten. Es wird aber sofort hinzugefügt, dass man in den Schriften dieser Väter „den unleugbaren Einfluss von Vorurteilen“ finde, die sich gegen die Frau richten. Durch diese Einschränkung wird natürlich die vorausgehende Argumentation weitgehend entwertet. Zweitens wird auf kirchenrechtliche Schriften der antiochenischen und ägyptischen Tradition verwiesen, welche die damalige Praxis durch Berufung auf die Treue zum „Urbild des Priestertums“ motivierten, „das der Herr Jesus Christus gewollt und die Apostel gewissenhaft bewahrt haben“. Bei beiden Argumenten vermisst man den Nachweis, dass die Väter die in ihren Kirchen legitime und geübte Praxis nicht nur verteidigen, sondern als eine formal zum *depositum fidei* gehörige Tradition kennzeichnen. Gleiches gilt vom dritten Argument, dem Verweis auf die mittelalterlichen Theologen. Die inhaltlichen Argumente, welche diese Theologen anführen, werden von der Erklärung selbst relativiert: Es handle sich vielfach um eine zeitbedingte Minderbewertung der Frau. Viertens wird darauf hingewiesen, dass das Lehramt niemals eine Erklärung zu dieser Sachproblematik abgegeben habe. Die überlieferte Praxis war daher nie in Frage gestellt worden. Eine schwächere Argumentation als diese „*ex silentio*“ lässt sich kaum denken, denn es gibt viele Dinge in der Kirche, die nie in Frage gestellt wurden, ohne dass man daraus schließen kann, dass sie zum verbindlichen Glaubensgut gehören. Man könnte eigentlich umgekehrt den Schluss ziehen, dass dieses Faktum ein Beweis dafür sei, wie irrelevant diese Praxis für den Glauben sei, da niemals dafür eine Argumentation geliefert wurde. Als letztes wird auf die Tradition der Ostkirchen verwiesen, von denen dieselbe Tradition treu bewahrt wurde. Schließlich wird nochmals auf das Verhalten Christi und die Handlungsweise der Apostel Bezug genommen und daraus auf deren bleibende Bedeutung für die Kirche geschlossen.⁵² Abgesehen davon,

51 HK 31 (1977) 209.

52 Mit demselben Recht könnte man argumentieren, dass Jesus nur Juden zum Apostelamt berufen habe und deshalb nur Juden Bischöfe sein dürfen oder da nach dem 1 Tim 3,2-5 der Bischof verheiratet sein soll, müssen alle Bischöfe verheiratet sein.

dass die wissenschaftliche Qualität dieser Argumentation sehr zu wünschen übrig lässt – H. Küng sagte dazu, dass sie nicht einmal das Niveau einer Diplomarbeit erreiche – ist es mehr als fragwürdig, aus faktischen Gegebenheiten allein unmittelbar auf einen normativen verbindlichen Charakter zu schließen. Trotzdem wird in der Erklärung das Ergebnis der Argumentation in diesem Sinne zusammengefasst. Es wird festgestellt, dass die Praxis der Kirche die Kraft einer Norm hat; die Qualität dieser Norm wird nicht näher bestimmt. Es wird schließlich konstatiert, dass diese Norm sich auf das Beispiel Jesu Christi stütze und deshalb beobachtet wurde und wird, weil „gemeint“ werde, sie entspreche dem Ratsschluss Gottes über seine Kirche. Es heißt hier bezeichnenderweise „putatur“ und nicht etwa „creditur“. Diese Formulierung legt nahe, dass es sich nur um eine mehr oder weniger subjektive Meinung handeln kann, nicht jedoch um eine verbindliche Glaubensaussage. Daher kann aus dieser Argumentation auch nicht die Schlussfolgerung gezogen werden, beim Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt handle es sich um eine gesicherte und damit verpflichtende Glaubensaussage.

In der Pressekonferenz zur Veröffentlichung dieses Dokumentes wurde eine Note verbreitet, die dieses Dokument als „disziplinäres, autoritatives und offizielles, aber nicht unfehlbares und nicht irreformables Dokument“ bezeichnete. Woher diese Note stammte, konnte nicht eruiert werden.

Doch weitere Diskussionen

Die theologische Diskussion ging ungeachtet dieser Erklärung weiter und nahm an Umfang zu, vor allem angesichts der Entwicklung im Raum der anglikanischen Kirchengemeinschaft, wo in der Generalsynode vom 11. November 1992 auch die Kirche von England sich mit einer Zweidrittel-Mehrheit in allen drei Fraktionen (Bischöfe, Klerus und Laien) für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt entschied. Vorher hatten schon in der Episcopal Church der USA und in Neuseeland Frauen die Bischofsweihe erhalten. Auch bei den Altkatholiken, die noch 1976 die Ordination von Frauen abgelehnt hatten, war es zu einem Umschwung gekommen. 1982 wurde das Diakonat ermöglicht, 1984 stellte die internationale altkatholische Theologentagung fest, dass der Ausschluss der Frau vom Priesteramt auf überholten theologischen Voraussetzungen beruhe. Zehn Jahre später entschied sich die Altkatholische Kirche Deutschlands für die Zulassung der Frauenordination und am 27. Mai 1996 erfolgte die erste Ordination von Frauen zum Priesteramt in der Altkatholischen Kirche Deutschlands;⁵³ ihrem Beispiel folgte zwei Jahre später die Altkatholische Kirche Österreichs.

Einen etwas skurrilen Beitrag zur theologischen Diskussion lieferte Manfred Hauke mit seiner 1982 in Paderborn erschienenen Dissertation „Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung“, die er bei Univ.Prof. Dr. Leo Scheffczyk in München erstellt hatte. Der Erzbischof von Paderborn hat ihre Drucklegung „durch einen großzügigen finanziellen Beitrag“ ermöglicht. Die Argumentation läuft darauf hinaus, dass aufgrund göttlichen Rechtes die Ordination von Frauen verboten und damit ungültig ist. Die theologische Qualifikation dieser These reiche von „sententia communis“ bis zu „sententia de fide“. Der Autor vertritt die Meinung, dass die Forderung des Priestertums für die Frau letztlich einer „Frauenverachtung“ entspringe, weil sie nicht deren „Andersein“ respektiere; gerade in der Hochschätzung der Frau sei ihre Nichtordination begründet. In einer Rezension in der Herder Korrespondenz heißt es dazu:

„Die Entschiedenheit, mit der der Autor vorgibt, zu wissen, was Jesus wollte, was der Schöpfungs- und Erlösungsordnung entspreche, was dem Wesen der Frau am ehesten gerecht werde, unterscheidet sich markant von dem, was sonst in diesem Bereich gedacht und geschrieben wird. Selbst die Erklärung der Glaubenskongregation mutet dagegen in ihrer Argumentation fast zögerlich und zurückhaltend an“⁵⁴.

Ordinatio sacerdotalis: Ende der Diskussion II

Rom selbst blieb in den folgenden Jahren nicht untätig. So kam Johannes Paul II. in seinem Schreiben „Über die Würde der Frau“ vom 15.8.1988 auf dieses Thema zu sprechen und bezog sich auf die Symbolik von Braut und Bräutigam für Christus und die Kirche, die besonders in der Eucharistie zum Ausdruck komme: „Das wird dann durchsichtig und ganz deutlich, wenn der sakramentale Dienst der Eucharistie, wo der Priester in persona Christi handelt, vom Mann vollzogen wird“⁵⁵. Als Reaktion auf die Entwicklungen in der anglikanischen Kirchengemeinschaft schrieb der Papst am 8.12.1988 an Erzbischof Runcie von Canterbury, die Frauenordination drohe den Weg zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter zu blockieren. In der gemeinsamen Erklärung von Papst und Erzbischof bei dessen Rombesuch am 2.10.1989 kam das Thema ebenfalls zur Sprache:

„Die Frage und Praxis der Zulassung von Frauen zum Priesteramt in einigen Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft verhindern die Versöhnung zwischen uns sogar dort,

54 HK 37 (1983) 577.

55 DEL III., 653.

wo es in anderer Hinsicht Fortschritte in Richtung auf eine Übereinkunft im Glauben bezüglich der Bedeutung der Eucharistie und des ordinierten Amtes gibt⁵⁶.

Schließlich kam es am 30. Mai 1994 zur Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens „*Ordinatio Sacerdotalis*“, das keine neue Argumentationen vorlegte, sondern nur die biblischen Grundargumente der vorausgegangenen römischen Erklärungen zusammenfasste, nämlich Jesus Christus habe nur Männer als Apostel berufen, die Apostel hätten genauso gehandelt, als sie Mitarbeiter auswählten und die Kirche habe von Anfang an das Verhalten des Herrn und der Apostel als Norm anerkannt. Neu ist der Anspruch auf eine uneingeschränkte Verbindlichkeit dieses Schreibens bzw. der römischen Lehre, wenn es heißt:

„Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (Lk 22,32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“⁵⁷.

Die Absicht des Papstes war es, die Diskussionen im katholischen Raum, die vor allem in Nordamerika breite Kreise erfasst hatten, ein für alle Mal zu beenden und alle Hoffnungen und Erwartungen, Rom könne doch einmal seine Haltung ändern, zunichte zu machen.

In einem Kommentar des *Osservatore Romano* wird diese Absicht mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht:

„Indem das Apostolische Schreiben formell den endgültig verbindlichen Charakter dieser Lehre erklärt, der sich vom Willen Christi und von der Praxis der apostolischen Kirche ableitet, bestätigt es eine Gewissheit, die von der Kirche beständig aufrecht erhalten und gelebt wurde. Es handelt sich also nicht um eine neue dogmatische Formulierung, sondern um eine vom ordentlichen päpstlichen Lehramt in endgültiger Weise gelehrtete Doktrin, d. h. nicht um eine Lehre, die als Vorsichtsmaßnahme getroffen wurde ... sondern als eine mit Sicherheit wahre Lehre. Da es sich also nicht um eine in Freiheit bestreitbare Angelegenheit handelt, verlangt diese Lehre immer die volle und bedingungslose Zustimmung der Gläubigen; das Gegenteil zu lehren, käme einer Verführung ihres Gewissens zum Irrtum gleich. Diese Erklärung des Papstes ist ein Akt des Hörens auf Gottes Wort und des Gehorsams gegenüber dem Herrn auf dem Weg der Wahrheit“⁵⁸.

Da das Schreiben des Papstes sowohl bei zahlreichen Frauenvereinigungen als auch bei Theologen auf heftigen Widerspruch gestoßen war, wurde von der Glaubenskongregation mit einer Erklärung vom 28.10.1994, deren Inhalt in einem „Responsum“ vom 18.11.1995 wiederholt wurde⁵⁹, der verbindliche Charakter der päpstlichen Aussage mit folgenden Worten eingeschärft:

56 HK 43 (1989) 495.

57 HK 48 (1994) 355.

58 HK 48 (1994) 357f.

59 HK 51 (1997) 414ff.

„Diese Lehre erfordere eine endgültige Zustimmung, weil sie auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist. Der definitive und unfehlbare Charakter der Lehre ergebe sich nicht aus dem Schreiben des Papstes, sondern der Papst habe eine immer zum Glaubensgut gehörende Lehre im Blick auf die aktuelle Diskussion in einer förmlichen Lehre bekräftigt: In diesem Fall attestiert ein in sich selber nicht unfehlbarer Akt des ordentlichen Lehramtes des Papstes den unfehlbaren Charakter der Verkündigung einer Lehre, die schon im Besitz der Kirche ist“⁶⁰.

Nach dieser Erklärung der Glaubenskongregation habe der Papst endgültig und unwiderruflich eine Ordination von Frauen ausgeschlossen, sodass auch in künftigen Zeiten eine Änderung dieser Haltung ausgeschlossen sei, sei es durch einen Papst, sei es durch ein Konzil.

Roma locuta – causa finita?

Muss man nun tatsächlich sagen „Roma locuta, causa finita“? Mitnichten, denn wenn man in die Geschichte des Papsttums zurückblickt, so hat es oft Festlegungen gegeben, die für sich denselben, wenn nicht einen noch höheren Grad an Verbindlichkeit beanspruchen. Um ein Beispiel aus dem Mittelalter zu wählen, sei auf die Bulle Bonifaz VIII. „Unam Sanctam“ verwiesen, mit der er den absoluten, universalen Machtanspruch des Papstes über alle Herrscher der Welt in Form der „Zwei Schwerter-Lehre“ verkündete,⁶¹ oder aus der jüngeren Vergangenheit die Verurteilungen von Gewissens- und Religionsfreiheit durch Pius IX⁶², die Verurteilungen des sogenannten Modernismus durch Pius X⁶³ und schließlich die Lehre vom Monogenismus, die Pius XII in seiner Enzyklika „Humani generis“⁶⁴ als unabdingbare Grundlage für die Erbsündenlehre bezeichnete und damit der freien theologischen Diskussion entzog; die Lehre vom Monogenismus selbst wurde als „theologice certa“ bezeichnet. Inzwischen haben sich die Zeiten geändert und die zu ihrer Zeit mit höchster Autorität vorgetragenen Lehren sind entweder obsolet geworden oder stillschweigend der Vergessen-

60 HK 49 (1995) 680.

61 In LThK 10 (1965) 462 heißt es dazu: „Der Schlußsatz: »Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creature declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis« hat nach übereinstimmender Meinung aller kath. Theologen die Bedeutung einer irreformablen dogmat. Aussage“. Kein ernstzunehmender katholischer Theologe würde heute einer solchen Bewertung zustimmen.

62 Vgl. „Syllabus“ vom 8. 12. 1864. DS 2901-2980.

63 Vgl. Dekret „Lamentabili“ vom 3. 7. 1907. DS 3401-3468. Enzyklika „Pascendi“ vom 8. 9. 1907. DS 3475-3500.

64 Enzyklika „Humani generis“ vom 12. 8. 1950. DS 3875-3899.

heit anheimgefallen. Entscheidungen, auch wenn sie mit höchster Autorität vorgelegt werden, können letztlich nur dann verbindliche Geltung beanspruchen, wenn die ihnen zugrundeliegenden Argumente zutreffen und einer wissenschaftlichen Überprüfung standhalten. Und dies ist in der vorliegenden Lehre nicht der Fall. Dies wurde übrigens klar und deutlich in einer Stellungnahme der „Catholic Theological Society of America“ vom Jahre 1977 herausgearbeitet.⁶⁵ Das Autoritätsargument kann von seinem Anspruch her noch so stark sein, es bleibt in seiner Wirkung schwach, wenn die dafür ins Treffen geführten Sachargumente nicht gegeben sind. Dann wird kirchliche, speziell päpstliche Autorität letztlich mehr untergraben als gestärkt.⁶⁶ Das gilt übrigens genauso für die Enzyklika „*Humanae Vitae*“, deren Verbot sogenannter „künstlicher“ Methoden der Empfängnisverhütung noch dazu im Widerspruch zur Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils steht.

Was die Berufung auf die Schrift betrifft, so sei nur nochmals auf die Stellungnahme der Päpstlichen Bibelkommission verwiesen, die im Vorfeld der Erklärung der Glaubenskongregation klar und eindeutig festgestellt hatte, dass vom Neuen Testament her keine Hinderungsgründe erkennbar sind, Frauen zur Ordination zuzulassen. Sieht man sich die Argumentation des Schreibens „*Ordinatio sacerdotalis*“ näher an, dann muss man feststellen, dass die biblischen Begründungen weder mit dem Wortlaut der Schrift noch mit dem exegetischen Verständnis dieser Texte in Einklang stehen: die Zwölf und die Apostel sind nun einmal nicht dieselbe Größe, sind nicht miteinander identisch und die Praxis der Apostel kennt sehr wohl auch die Auswahl von Frauen zu Mitarbeiterinnen, man lese sich nur die Grußadresse des Apostels Paulus im 16. Kapitel des Römerbriefes durch. Was die Berufung auf die Tradition anlangt, sei nur auf den Kommentar zu „*Dei Verbum*“ im LThK⁶⁷ verwiesen, wo auf eine Konzilsrede Kardinal Meyers (Chicago) Bezug genommen wird:

„Nicht alles, was in der Kirche existiert, muss deshalb auch schon legitime Tradition sein bzw. nicht jede Tradition, die sich in der Kirche bildet, ist wirklich Vollzug und Gegenwärtighaltung des Christumysteriums, sondern neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition ... Tradition müsse folglich nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch betrachtet werden; für diese unerlässliche Traditionskritik stehe als Maßstab die Heilige Schrift zur Verfügung, auf die daher die Tradition immer wieder zurückzubeziehen und an der sie zu messen sei.“

Der Kommentar stammt von Joseph Ratzinger.

Zusammenfassend muss man feststellen, dass weder der Papst noch die römische Kurie bereit sind, *sine ira ac studio* sich mit dem Problem auseinander zu setzen

65 HK 51 (1997) 414 - 419

66 HK 48 (1994) 327.

67 LThK Ergbd. II, 519.

und nach dem Motto, dass nicht sein kann, was nicht sein darf, sich jeder Änderung der traditionellen Positionen verweigern. Ich möchte mit einem Zitat aus dem Brief Bischof Stechers schließen, den er kurz vor seinem Rücktritt veröffentlicht hatte:

„Das Bestürzende liegt darin, dass die derzeitige Kirchenleitung einfach ein theologisches und pastorales Defizit aufweist, so peinlich das zu sagen ist. Das Amt in der Kirche ist von seinem biblischen Verständnis her ein dem Heile dienendes Amt und kein sakraler Selbstzweck, dem es völlig gleichgültig sein kann, ob Millionen und Abermillionen von Christen überhaupt je die Möglichkeit haben, heilstiftende Sakramente zu empfangen und die Mitte ihrer Gemeinschaft, die biblisch und dogmatisch die Eucharistie ist, in einer menschlich erlebbaren Weise zu pflegen. Es heißt eben immer noch: »Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis' und nicht 'propter nostram auctoritatem et propter stricte conservandas structuram ecclesiasticas descendit de coelis«.“⁶⁸

Spielen Gender-Fragen in der medizinischen Ethik, speziell in Fragen der Reproduktionstechnologie eine Rolle?

Werner Wolbert, Salzburg

In der Moralthologie mag die Notwendigkeit einer feministischen Perspektive zunächst nicht ganz so offensichtlich erscheinen wie in den anderen theologischen Fächern Dogmatik, Exegese oder Kirchengeschichte. Feministische Theologie hat sich denn auch wohl zunächst mit diesen Bereichen befasst. Das sittliche Grundkriterium, also etwa das Liebesgebot, die Goldene Regel oder der kategorische Imperativ Kants, gilt zunächst unterschiedslos für alle Menschen bzw. nach Kant für alle rationalen Wesen, also auch für mögliche rein geistige (geschlechtlose) Wesen. Im Übrigen kennt ja auch die Theologie die Idee vom Sündenfall der Engel. Das Grundkriterium bedeutet Gleiches gleich, und Ungleiches ungleich zu behandeln. Und wer sein will wie Gott, behandelt Ungleiches gleich. Unter Menschen gründet sich das Liebesgebot auf die gleiche Menschenwürde; und in dieser Würde sind bekanntlich die Menschen gleich, was Paulus (Gal 3,28) bezüglich Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männern und Frauen herausstellt. Allerdings hat es lange die Meinung gegeben, was der Mensch sei, werde vor allem am Mann sichtbar. Der Mann schien von seiner Geschlechtlichkeit nur marginal bestimmt, die Frau schien zuerst Frau und dann Mensch zu sein (was man etwa an der unterschiedlichen Lage der Geschlechtsorgane sichtbar bestätigt fand).

Trotz der grundsätzlichen Gleichheit gibt es aber unter Menschen relevante Ungleichheiten. Entsprechend sind unsere Pflichten gegenüber Kindern und Erwachsenen, Kranken und Gesunden oder Soldaten und Zivilisten nicht immer gleich (wobei der letzte Fall zunehmend schwierig wird). Für eine feministische Perspektive stellen sich somit folgende Fragen: Gibt es ethisch relevante Ungleichheiten zwischen Mann und Frau? Gibt es eine unterschiedliche Wahrnehmung ethischer Probleme? Gibt es eine spezifisch weibliche Moral (mit eigenen Prinzipien)?

Gibt es ethisch relevante Unterschiede zwischen Mann und Frau?

Eine Ungleichheit ist unbestritten: Frauen bekommen Kinder, Männer nicht. Dieser zunächst biologische Unterschied hat durchaus erhebliche Auswirkungen und ist deshalb ethisch relevant. Die Belastungen mindestens aus der Schwangerschaft sind in Rechnung zu stellen, wobei die Konsequenzen durchaus umstritten sein können (Befreiung von der Wehrpflicht, unterschiedliches Pensionsalter).

Früher gezogene Konsequenzen etwa bezüglich Wahlrecht oder Berufsausübung gelten dagegen heute (mindestens in den westlichen Ländern) als obsolet. Als Beispiel für eine viel weitergehende Sicht der Ungleichheit lese man etwa Kants „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“¹.

Gibt es eine spezifische weibliche Moral?

Die Diskussion über die Frage nach einer spezifischen weiblichen Moral mit eigenen Prinzipien wurde ausgelöst vor allem durch Carol Gilligan in ihrer Kritik an Kohlberg. Statt der männlichen Gerechtigkeitsperspektive sei bei Frauen die Care-Perspektive vorherrschend. Gilligan sprach dabei ursprünglich von zwei unterschiedlichen Moralitäten, später von zwei Perspektiven, wobei die letztere nur von Frauen eingebracht werde. Auf eine Auseinandersetzung mit dieser Position (die ich nicht teile), sei hier verzichtet.²

Gibt es eine unterschiedliche Wahrnehmung ethischer Probleme?

Konzentrieren möchte ich mich hier auf eine andere Weise der Problemwahrnehmung, wie sie mir bei Frauen aufgefallen ist. Das sei aufgezeigt an unterschiedlichen Interpretationen der Erzählung von der keuschen Susanna.

Ihre Geschichte ist für den Papst in *Veritatis Splendor* 91 ein frühes Beispiel des Martyriums:

„Bereits im Alten Bund begegnen wir eindrucksvollen Zeugnissen einer Treue zum heiligen Gesetz Gottes, die mit der freiwilligen Annahme des Todes bezahlt wurde. Bei-

- 1 In: Werke in 6 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel I, Darmstadt 1966, 825-884.
- 2 Vgl. Horster, Detlev (Hg.), *Weibliche Moral – ein Mythos?* Frankfurt/Main 1998; Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt/Main 1993. Vgl. dazu auch Nunner-Winkler, Gertrud, *Der Mythos von den zwei Moralitäten*, in: D. Horster, *Weibliche Moral* 73-98. Nach Nunner-Winkler ist die These von Gilligan weder philosophisch noch empirisch haltbar. Ihre alltagsweltliche Plausibilität erklärt sie so (94f):
 1. Traditionelle Familienrollen betonen die Fürsorglichkeit der Frau. Die Eingrenzung von Rechten und Pflichten ist Männersache.
 2. Die These unterscheide nicht kontextsensitive Flexibilität und bloße durch Machtlosigkeit erzwungene Anpassungsbereitschaft.
 3. Zur Erklärung der Argumentationsresistenz der These sei zu bedenken, dass die Annahme eines Wesensunterschiedes eine Gemeinsamkeit von Frauen schaffe und damit eine Solidarisierung. Die Stärke des Mythos ergebe sich somit aus seiner Funktionalität, nicht aus seinem Wahrheitsgehalt. Im Übrigen verweise ich hier auf den Beitrag von Christa Schnabl in diesem Heft, der die „Gilligan-Debatte“ ausführlich darstellt.

spielhaft ist die Geschichte der Susanna: Den beiden ungerechten Richtern, die sie für den Fall, dass sie sich geweigert hätte, ihrem unreinen Begehren zu Willen zu sein, mit dem Tode bedrohten, antwortete sie: »Ich bin bedrängt von allen Seiten: Wenn ich es tue, so droht mir der Tod; tue ich es aber nicht, so werde ich euch nicht entrinnen. Es ist besser für mich, es nicht zu tun und euch in die Hände zu fallen, als gegen den Herrn zu sündigen!« (Dan 13,22-23). Susanna, die es vorzieht, »unschuldig« in die Hände der Richter zu fallen, bezeugt nicht nur ihren Glauben und ihr Gottvertrauen, sondern auch ihren Gehorsam gegenüber der Wahrheit und der Absolutheit der sittlichen Ordnung: durch ihre Bereitschaft, das Martyrium auf sich zu nehmen, bekundet sie, dass es nicht recht ist, das zu tun, was das göttliche Gesetz als Übel bewertet, um dadurch irgendein Gut zu erlangen. Sie wählt für sich den »besseren Teil«: ein ganz klares und kompromissloses Zeugnis für die Wahrheit des Guten und für den Gott Israels; so tut sie in ihren Handlungen die Heiligkeit Gottes kund.“

Die Ethikerin Jean Porter³ zeigt sich von dieser Aussage schockiert. Sie bringt ein Gegenbeispiel: Eine Bank wird überfallen. Steht der Kassier vor der Alternative, dem Bankräuber zu willens zu sein, oder die Sünde des Diebstahls zu begehen? Hier heißt die Alternative schlicht: Geld oder Leben. Der Kassier entwendet zwar fremdes Eigentum, aber es handelt sich nicht um Diebstahl. „Diebstahl“ bedeutet eine unerlaubte Entwendung fremden Eigentums; es ist ein sittliches Wertungswort, in dem die Bewertung der betreffenden Handlung schon als geklärt vorausgesetzt ist. In diesem Fall gibt der Kassier – nach unserer Überzeugung – das Geld erlaubter Weise heraus, da sein Leben wichtiger ist als das Geld. Der Kassier wird also nicht in Versuchung geführt, etwas Unerlaubtes zu tun, ebenso wenig aber auch Susanna: wenn sie nachgäbe, täte sie es wider Willen. Es geht also gar nicht darum, das zu tun, „was das göttliche Gesetz als Übel bewertet“. Ihre Lage wäre schwieriger, wenn etwa ihre Kinder bedroht wären. Hier wäre sie vielleicht ‚versucht‘, dem Ansinnen der Alten nachzugeben. Allerdings wäre in diesem Fall wenigstens nicht so sicher, ob sie etwas Unerlaubtes täte, ob es sich damit um eine moralische Versuchung handelte.

Ein anderes Beispiel für unterschiedliche Problemwahrnehmung ist die besondere Sensibilität von Frauen für Formen der Unterdrückung; das gilt natürlich besonders für Frauen aus benachteiligten Schichten, etwa schwarzen Amerikanerinnen (die sich im Übrigen mit dem Terminus „womanism“ vom weißen Feminismus unterscheiden). Als Beispiel seien zwei Buchtitel gegenübergestellt. Von Stanley Hauerwas, einem der prominentesten theologischen Kommunitaristen, gibt es ein Buch mit dem Titel „A Community of Character“. Gloria Albrecht hat in Reaktion darauf ein Buch geschrieben mit dem Titel „The Character of our Communities“⁴. Hauerwas kritisiert das autonome Selbst der Moderne

3 Porter, Jean, Moral Reasoning, Authority, and Community in Veritatis splendor, in: The Annual of the Society of Christian Ethics 1995, 201-219, hier 210f.

4 Hauerwas, Stanley, The Community of Character, London 1981; Albrecht, Gloria, The Character of our Communities, Nashville (Tenn.) 1995.

und betont die Verwurzelung jedes Menschen in seiner „community“. Albrecht verweist dagegen auf den autoritären oder auch repressiven Charakter vieler communities; und in der Tat würden sich aus dem Ansatz von Hauerwas recht autoritäre moralpädagogische Konsequenzen ergeben.

Unterschiedliche Bewertungen des Schwangerschaftsabbruches

Verständlicherweise wirkt sich die unterschiedliche Perspektive in der Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs aus.⁵ Als Beispiele seien die Beiträge von zwei Autorinnen vorgestellt: Judith Thomson und Susan Nicholson.⁶ Die beiden gemeinsame Grundidee stammt freilich von einem männlichen Autor: H. L. A. Hart.⁷ Nach Hart ist für den Abbruch der Schwangerschaft nicht eigentlich die Tötung des Fötus notwendig, sondern seine Entfernung aus dem Mutterschoß (removal); das gilt besonders im Falle des therapeutischen Schwangerschaftsabbruchs. Könnte man etwa ohne Risiko eine Frühgeburt herbeiführen, wäre das Problem gelöst⁸. Die Einordnung als „removal“ hat übrigens auch bei konservativen katholischen Autoren zur Deutung des therapeutischen SA als indirekte Tötung geführt.⁹ Wichtig ist, dass mit dieser Analogie die andere der Notwehr erledigt wäre, obwohl Thomson diese noch nicht überwunden hat. Sie sieht den Fötus, falls eine Schwangerschaft nicht ausdrücklich von der Frau gewollt ist, wie einen Einbrecher. Entsprechend muss die Frau das Kind nur austragen, wenn sie es ausdrücklich will. Von Thomson stammt das folgende konstruierte Beispiel:¹⁰ Jemand findet sich Rücken zu Rücken im Bett mit einem bewusstlosen Geiger. Die Gesellschaft der Musikfreunde hat alles in Bewegung gesetzt, um ihn am Leben zu erhalten. Der Betreffende hat die richtige Blutgruppe; deshalb wird er gekidnappt und die Niere des Geigers an ihn angeschlossen. Die

5 Vgl. zum folgenden Wolbert, Werner, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2000, 93-107.

6 Nicholson, Susan, Abortion and The Roman Catholic Church, Knoxville (Tennessee) 1978; Thomson, Judith J., A Defense of Abortion, in: PPAf 1 (1971) 47-66 (auch in: dies., Rights, Restitution, and Risks, Cambridge (Mass)/London 1986, 1-19).

7 Hart, H. L. A. Intention and Punishment, in: ders., Punishment and Responsibility, Oxford 1978 (= 1970), 113-135, hier 122-125.

8 In anderen Fällen würde sich hier zusätzlich die Frage der Freigabe des Kindes zur Adoption stellen; auch hier gibt es möglicherweise unterschiedliche Perspektiven.

9 Boyle, Joseph, Double-effect and a Certain Type of Embryotomy, in: IthQ 44 (1977) 303-318; Grisez, Germain, Abortion: the Myths, the Realities, and the Arguments, New York 1966.

10 J. J. Thomson, Defense. Zur Kritik an Thomson vgl. Finnis, John, The Rights and Wrongs of Abortion. A Reply to Judith Thomson, ebd. 2 (1973) 117-145 und vor allem Davis, Nancy, Abortion and Self-Defence, in: PPAf 13 (1984), 175-207.

Lösung der Verbindung würde den Tod des Geigers bedeuten. Das Ganze soll aber nur 9 Monate dauern; dann wird der Geiger sich erholt haben. Thomson versucht mit diesem Beispiel die vollständige Freiheit der Frau zur Abtreibung zu demonstrieren. Sie leugnet damit, dass jemand, der sich auf geschlechtliche Beziehungen einlässt, mindestens *prima facie* sich auch verpflichtet, die möglichen Konsequenzen zu akzeptieren. Nach ihr gilt das nur, wenn die Schwangerschaft ausdrücklich gewollt ist. Für Nicholson ist das Beispiel dagegen nur relevant für die Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs bei Vergewaltigung. Im Fall des Geigers ist der Geschädigte offenbar nicht verpflichtet, die Verbindung aufrechtzuerhalten. Das Leben des Geigers zählt in diesem Fall nicht mehr als das Wohlergehen des Gekidnappten. Folgende Gemeinsamkeiten bestehen mit der Situation der Schwangerschaft:

1. In beiden Fällen unterstützt ein Mensch mit seinem Körper das Leben eines andern.
2. Die Beendigung dieser Verbindung tötet den Rezipienten.¹¹
3. Der Geiger wie der Fötus sind unschuldig.
4. Am Ende (nach 9 Monaten) können beide ohne Unterstützung leben.

Es gibt aber auch einen wichtigen Unterschied: Der Fötus hat sich aus einer Eizelle der Frau entwickelt, der Geiger dagegen verdankt nicht dem Gekidnappten sein Leben. Wieviel wiegt dieser Unterschied? Dazu bringt Nicholson folgendes Beispiel¹²: Ein Arzt hat eine befruchtete Eizelle. Als sie implantiert werden muss, ist bei einer Frau (sei es die biologische Mutter oder eine andere Frau) eine Unterleibsoperation notwendig. Dabei pflanzt er den Embryo ohne Einwilligung der Frau ein, damit der Embryo nicht stirbt. Macht es nun einen Unterschied, ob die Eizelle von der Frau selbst stammt oder von einer anderen? (Übrigens ist das Beispiel in gewisser Weise aktuell, insofern es den Vorschlag der Adoption von überzähligen Embryonen gibt.)

Sollte im letzteren Fall die katholische Position die Rettung des Embryos fordern, würde sie – nach Nicholson – mehr Schutz für das ungeborene als für das geborene Leben fordern. Die katholische Position würdigt nach Nicholson somit nicht ausreichend die besondere Art der Beziehung zwischen Mutter und Fötus, die einseitige Beziehung der Lebenserhaltung durch die Mutter. Nach Nicholson ist somit der ethisch indizierte Schwangerschaftsabbruch erlaubt auch unter der Voraussetzung, dass es sich beim Fötus um eine Person handelt. Die Geigeranalogie führt bei Nicholson zu einer anderen Kategorisierung des Schwangerschaftsabbruchs: „termination of bodily life support“. Hierzu kann

11 Eine in etwa vergleichbare Verbindung und Abhängigkeit bestände auch zwischen zwei angeseilten Bergsteigern. Auch hier können Situationen entstehen, wo nur einer zu retten ist.

12 S. Nicholson, Abortion 51, n. 60.

Nicholson dann auf folgende zwei Regeln verweisen, die einst von G. Kelly¹³ formuliert wurden. Die erste lautet: „one must help a needy neighbour only when it can be done without improporionate inconvenience and with a reasonable assurance of success“. Die zweite betrifft die Pflicht zur Lebenserhaltung oder -verlängerung. Verpflichtend sind hier nach Kelly:¹⁴ „all medicines, treatments, and operations, which offer a reasonable hope of benefit and which can be obtained and used without excessive expense, pain, or other inconvenience“.

Vor allem wenn beide, Mutter und Kind, bedroht sind, gibt es wirklich keine vernünftige Hoffnung auf Besserung. Inspiriert durch diese Regeln formuliert S. Nicholson für den Fall des Schwangerschaftsabbruchs:¹⁵ „A woman is not parentally obliged to preserve the life of her fetus when continuation of fetal life support may be incompatible with her own life, and a procedure resulting in fetal death is the only means of terminating support with safety to herself.“

Wenn wir dagegen das Problem im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots lösen wollen, bekommen wir erhebliche Schwierigkeiten auch im Fall des therapeutischen Schwangerschaftsabbruchs. Wir fühlen uns normalerweise nicht berechtigt, eine Person zu töten, um eine andere zu retten, wie wir es theoretisch in bestimmten Fällen von Organtransplantation tun könnten. Wir nehmen nicht einer Person das Herz weg, um eine andere zu retten. Wir entnehmen auch nicht einer Person fünf Organe, um fünf andere Menschen zu retten, die jeweils eins von diesen Organen brauchen. Das Ziel der Lebensrettung ist also allein kein ausreichender Grund für eine Tötung.

Freilich bleiben noch einige offene Fragen bezüglich der Klassifikation des Schwangerschaftsabbruchs im Sinn der Beendigung leiblicher Lebensunterstützung. Zum ersten kann die Abtreibung für den Fötus schmerzhaft sein, was in anderen Fällen der Beendigung oder Nichtaufnahme von Lebensunterstützung nicht der Fall sein muss (etwa, wo keine Organtransplantation stattfindet). Ein anderer wichtiger Unterschied ergibt sich daraus, dass die Schwangerschaft eine natürliche Verbindung darstellt, während andere Formen der Lebensunterstützung künstlich sind (wie im Geiger-Beispiel von Judith Thomson). Weiterhin ist die Schwangerschaft im Prinzip „an intrinsic good to be preserved“¹⁶; sie ist etwas Natürliches, während künstliche Lebensunterstützung jeweils einen pathologischen Hintergrund hat und nicht etwas in sich Wünschenswertes ist; es ist besser, wenn man ohne solche Unterstützung leben kann. Die entscheidende Frage

13 Zitiert bei ebd. 60.

14 Zitiert bei ebd. 65.

15 Ebd. 66.

16 Lisa Cahill zitiert bei Jung, Patricia Beattie, *Abortion and Organ Donation*. Christian Reflections on Bodily Life Support, in: Curran, Ch./Farley, M./McCormick, R. (Eds), *Feminist Ethics and the Roman Catholic Tradition*. Readings in Moral Theology Nr. 9, New York 1986, 440-480, hier 447.

ist natürlich die nach der ethischen Relevanz dieses Unterschieds. Ist wegen dieses Unterschieds die durch die Schwangerschaft gegebene Verbindung etwas Obligatorisches (vielleicht ausgenommen in einigen harten Fällen) und die künstliche Beziehung der Lebensunterstützung eine Ermessenssache? Radikale *Pro-choicer* würden beide Relationen als Ermessenssache ansehen; nach dieser Ansicht wäre die Lebensunterstützung durch die Mutter eine freiwillige Gabe, ein Werk der Übergebühr im strikten Sinne, während etwa für S. Callahan¹⁷ Autonomie nur reklamiert werden darf für Entscheidungen, die sich auf einen selbst beziehen, nicht für solche, die sich auf andere beziehen. Im Fall der Schwangerschaft existiere der eigene Körper nicht mehr als eine einzelne Einheit, sondern garantiere das Leben eines anderen Organismus. Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht natürlich darin, dass im Fall der Schwangerschaft die Mutter die einzig mögliche Kandidatin für Lebensunterstützung ist, während es im Fall künstlicher Lebensunterstützung mehrere Kandidaten geben kann. Aus letzterem Grunde kann künstliche Lebensunterstützung mit mehr Recht als übergebührllich betrachtet werden denn natürliche Lebensunterstützung im Fall der Schwangerschaft. Diese These bedürfte natürlich einer gründlicheren Reflexion über Werke der Übergebühr. In jedem Fall aber wäre die folgende These von Jung schlichtweg falsch; sie offenbart das Problem dieser Ansicht:¹⁸ „Far from being owed anyone or a right, childbearing is most appropriately viewed as a gracious gift, not unlike God’s own gratuitous Presence.“ Gott ist an einem viel radikaleren Sinne Geber des Lebens als die Eltern es sein können. Gott ist keiner Kreatur etwas schuldig, während Menschen wenigstens unter einer gewissen Verpflichtung zu stehen scheinen, Nachkommenschaft zu erzeugen (vgl. Gen 1,28). Die Ansicht von Jung scheint darauf hinaus zu laufen, den Menschen mit göttlichen Prädikaten auszustatten.

Fortpflanzungstechnologien: Frauenkörper als „fötales Umfeld“?

Bezüglich der neuen Fortpflanzungstechnologien und gentechnischen Forschungsvorhaben gibt es einerseits Befürworterinnen unter Frauen, die diese „als einen Zuwachs an reproduktiver Autonomie, Wahlfreiheit und Möglichkeit zur gleichberechtigten Lebensgestaltung für Frauen begrüßen“¹⁹, andere sehen hier nur eine Scheinfreiheit und die Degradierung der Frau zu einer Rohstoffquelle

17 Callahan, Sidney, Abortion and the Sexual Agenda: A Case for Pro-life Feminism, in: Curran, Ch./Farley, M./McCormick, R. (Eds), *Feminist Ethics* 422-439.

18 P. B. Jung, *Abortion* 466.

19 Pelkner, Eva, Gott, Gene, Gebärmütter. *Anthropologie und Frauenbild in der evangelischen Ethik zur Fortpflanzungsmedizin*, Gütersloh 2001, 12.

und zu einem Experimentierfeld. In Anlehnung an eine Parole in Sachen Schwangerschaftsabbruch heißt es dann: Meine Gebärmutter gehört mir. Obwohl Frauen hier besonders betroffen sind, handelt es sich hier immer noch um Männerdomänen. Außerdem konzentriert die Bezeichnung „In-Vitro-Befruchtung“ (= IVF) die Aufmerksamkeit einseitig auf das Geschehen in der Petrischale und reduziert somit „eine Serie von aufwendigen Einzelprozeduren, die in und mit dem Körper der Patientin durchgeführt werden, auf den einzigen Vorgang und Ort, an dem die Frau physisch abwesend ist“²⁰. Was vorher geschieht, die Belastung der Frau etwa durch die Hormonstimulation, wird ausgeblendet und ist in ihren Langzeitfolgen nicht erforscht. Auch die psychischen Folgen werden meist ausgeblendet. In einer Studie wird die These vertreten, „dass die Reproduktionsmedizin eine konstruktive Bewältigung der mit der ungewollten Kinderlosigkeit zusammenhängenden Konflikte, Depressionen oder Partnerprobleme für Frauen eher erschwert als ermöglicht“²¹. Dennoch erscheint die IVF in der öffentlichen Wahrnehmung weithin als hilfreich und menschenfreundlich. Eva Pelkner urteilt dazu:²² „Der eigentliche Erfolg der Technologie liegt wohl eher in eben dieser Überzeugungsleistung – weniger in ihrem Beitrag zur Beseitigung ungewollter Kinderlosigkeit.“

Ein bezeichnender Titel lautet:²³ „Der Frauenleib als öffentlicher Ort“. Das Buch mag in manchen Punkten etwas nostalgisch sein, etwa mit seinem Vorschlag, das Leben mit dem „quickening“ (der spürbaren ersten Bewegung des Fötus) anzusetzen. Schließlich kann man heute das vorgeburtliche Leben schon vorher wahrnehmen. Richtig ist aber hier gesehen: Was vorher diskret war, ist nun öffentlich. Und was im Mutterleib ist, wird zunehmend für die Forschung interessant, wie wiederum ein Buchtitel deutlich macht:²⁴ „Föten. Der neue medizinische Rohstoff“. Das Interesse an fötalem Gewebe ist groß. Für die Entnahme solchen Gewebes ist vor allem das zweite Schwangerschaftsdrittel interessant.²⁵ Da man mehrere Föten braucht,²⁶ muss die Gewebeentnahme mit einer aufwendigen Logistik koordiniert werden. Außerdem ist die für die Frau verträglichste Abtreibungsmethode nicht unbedingt diejenige, die auch den Erhalt und damit die Verwertung des Gewebes fördert. Für die Absaugmethode ist es im zweiten Drittel meist zu spät (vermutlich zerstört sie auch zuviel Gewebe), während die Abtreibung mit einem wehenauslösenden Mittel als ungünstig für die „Verwertung“ angesehen wird. Bedenklich ist dabei vor allem, dass sich

20 Ebd. 78

21 So Christine Hölzle nach ebd. 60.

22 E. Pelkner, Gott 60.

23 Duden, Barbara, Der Frauenleib als öffentlicher Ort, München 1994.

24 Schneider, Ingrid, Föten. Der neue medizinische Rohstoff, Mainz 1995.

25 Vgl. ebd. 88: die 12. bis 20. Woche wird als ideal angesehen.

26 Vgl. ebd. 66: etwa 10 bis 15 Föten für die Transplantation von genügend Nervenzellen.

Untersuchungen über Forschungsprojekte mit fötalem Gewebe schwierig gestalten, da man hier zunächst einmal auf einen Wall des Schweigens stößt.²⁷

Im Übrigen ändert sich das Bild des Fötus je nach seiner Rolle. Der zu therapierende Fötus gilt als Patient, dem angeblich ein Recht auf Behandlung zusteht, der Fötus, dem Gewebe entnommen wird, ist dann eben bloßes Gewebe; die Mutter wird zum „fötalem Umfeld“. Zwar gelten bis jetzt pränatale Eingriffe noch als experimentelle Therapie. Es kündigen sich aber möglicherweise brisante Entwicklungen an:²⁸

„Führende Ethiker und Juristen in den USA stellen sich aber auf den Standpunkt, daß die schwangere Frau zu solchen fötalen Eingriffen verpflichtet werden könnte, sobald diese nicht mehr ein Experiment, sondern als »Therapie« etabliert seien. Die Frau könne dann sogar gerichtlich dazu gezwungen werden, diese »Therapie zum Wohl ihre Kindes« an sich vornehmen zu lassen.“

Ein schwacher Trost ist dann der Hinweis, der Frau bleibe ja die reproduktive Freiheit; sie habe ja die Entscheidung für oder gegen eine Abtreibung. Aber gerade hier kann dann das schlechte Gewissen von Frauen ausgenutzt werden. Es entsteht also moralischer Druck nach dem Motto: „Wenn sie schon abtreiben, sollten sie doch wenigstens das Gewebe spenden.“ Wenn die Frau den Fötus „einem guten Zweck zuführt“, erscheint das wie eine Ablasshandlung für ein sündiges Tun.

Auch die Kosten der IVF könnten für Frauen bzw. Paare zu einer moralischen Belastung werden. Mit I. Schneider:²⁹

„Allzu leicht schleicht sich die Erwartung ein, sie schuldeten der Gesellschaft, die schließlich die hohen Kosten der In-vitro-Befruchtung übernimmt, nun die Gabe der Embryonen, vielleicht gar im Sinn einer Art Bringschuld für kranke oder alte Menschen. Sollen zukünftig fortpflanzungswillige Paare der Gesellschaft körperlich verpflichtet sein? Werden Embryonen zu einem Tribut oder einem Almosen, das Paare leisten sollen, wenn sie sich der In-vitro-Fertilisation unterziehen? ... Mit jeder Verwendung von In-vitro-Fertilisations-Embryonen wird die künstliche Reproduktion in *Sozialpflichtigkeitslogiken* eingebunden.“

27 Vgl. ebd. 13f.

28 Ebd. 128.

29 Ebd. 141. Vgl. dazu G. Albrecht, Charakter 72. Die liberale Theorie gehe von zwei Annahmen aus:

„(1) that individuals own their own labor power, their bodies and its capacities, as one would own any property, and

(2) that society is constituted by contractual relations freely entered into between equal individuals.

Thus liberal theory assumes that a woman can (freely) contract out the sexual or reproductive use of her body, as one of her property possessions, in the same manner as men can (freely) contract out their labor power for wages.“

Die Bereiche Reproduktionstechnologie und Schwangerschaftsabbruch werden immer noch von Männern dominiert. Hier sind aber vor allem die Körper von Frauen betroffen, worauf oft wenig Rücksicht genommen wird. Darum ist es wichtig, dass Frauen hier ihre Perspektive einbringen.

Ist Gender eine Kategorie in der Organisationsentwicklung?

|| Gemeindeberatung – was könnte sie zur Verbesserung der Situation der Frauen in der Kirche tun?

Angelika Pressler, Salzburg

Zuallererst möchte ich eine Klärung vornehmen, was unter *Gemeindeberatung* und *Organisationsentwicklung in der Kirche* zu verstehen ist. Dies ist wichtig, weil beide Begriffe in den letzten Jahren nicht nur auf dem Hintergrund einer „boomeden Beratungslandschaft“ zu verstehen sind, sondern auch einen Bedeutungswandel erfahren haben. Besonders hinsichtlich dieses Wandels ist die Frage berechtigt, ob Gender tatsächlich eine Kategorie in der Praxis der Organisationsentwicklung ist oder nicht erst eine zarte Knospe, die wie eine exotische Pflanze im dichten Urwald von androzentrisch dominierten Organisationstheorien zu keimen beginnt.

Die Wurzeln der *Gemeindeberatung* liegen in der Aktionsforschung und den gruppensdynamischen Laboratorien der 60er Jahre. Entstanden in der evangelischen Kirche Hessen-Nassau, waren die ersten „Beratungs-Adressatinnen“ Pfarreien und ihre Einrichtungen. Deshalb auch der Name „Gemeindeberatung“. Ihr Ziel war und ist es noch immer, Veränderungsprozesse, die in einer christlichen Gemeinde anstehen, zu begleiten.¹ Christliche Gemeinden werden als komplexe soziale Systeme gesehen, als Konglomerat von Gruppen und Initiativen (Gremien, Ausschüsse, Vereine u.v.m.), wechselseitig und vielschichtig miteinander vernetzt. Beratung bezieht sich deshalb nicht auf die einzelne Person und ihre Eigenart, sondern auf das Gesamtsystem und seine Identität, auf die Rollen im System, die Kommunikation und Organisation. In den letzten Jahren kommen verstärkt andere kirchliche Einrichtungen und Institutionen in den Blick. Dies nicht nur, weil Beratungsfirmlen Diözesen und ihre Einrichtungen als interessante Betätigungsfelder (aber auch als lukrativen Geschäftsboden) entdeckt haben,² sondern weil die Verantwortlichen in Ordinariaten, Seelsorgeämtern, in sozialkaritativen Einrichtungen (z.B. Krankenhäuser, Behinderteneinrichtungen, Pflege- und Altenheimen) und kirchlichen Bildungseinrichtungen (Schulen, Kin-

- 1 Vgl. Marcus, Hans-Jürgen, Aspekte einer Praxistheorie kirchlicher Gemeindeberatung. Qualitative Untersuchung zu bestehenden Konzepten und Entwicklungspotentialen, München 1998, 23.
- 2 Z.B. das mittlerweile berühmt gewordene (aber auch umstrittene) McKinsey-Projekt der evangelischen Kirche Bayerns oder die Beratung in der Erzdiözese Salzburg durch die renommierte Firma Anderson.

dergärten etc.) vor der bedrängenden Frage des Überlebens stehen: Wie können sie unter den herrschenden Wettbewerbsbedingungen und den knapper werdenden finanziellen Ressourcen Identität und Profil entwickeln, und zwar als kirchliche bzw. christliche Organisation?³ Dabei muss es um eine „strukturelle Inkarnation des Christlichen in Organisationen“⁴ gehen, rein unternehmensberaterische Konzeptionen würden dabei zu kurz greifen. *Kirchliche Organisationsentwicklung* hat also viel mit Ekklesiogenese zu tun, braucht deshalb ständige theologische Reflexion, arbeitet aber selbstverständlich mit Methoden und Konzepten der modernen Organisations- und Managementtheorien. Sie begreift Kirche und ihre Einrichtungen als lernende Organisation und trägt bei zur Stärkung ihrer Selbsterneuerungskräfte. Sie unterstützt kirchliche Systeme und Leitungsorgane, ihre Ziele zu klären, Entwicklungschancen zu erkennen und zu nutzen, Kommunikationsformen zu überprüfen und zu verbessern, Konflikt- und Krisenzeiten konstruktiv zu gestalten und in ihrer Identität zu wachsen. Organisationsentwicklung geht von dem Grundsatz aus, alle (Männer *und* Frauen, Hierarchie *und* Basis!), die von Veränderungen betroffen sind, zu beteiligen und ist von daher ein emanzipatorischer Prozess. Sie versteht sich als wirksamer Beitrag zur Veränderung von Organisationen im Sinn von mehr Effektivität und Humanität. Dabei ist jedoch zu fragen: Was heißt Veränderung von Organisationen, wer will mit welchen Zielen und Interessen Organisationen auf was hin verändern bzw. entwickeln? Was meint Effektivität, was v.a. auch Humanität? Polemisch formuliert könnte ich fragen: Müsste es nicht statt Humanität Maskulinität heißen? Damit bin ich bei der Ausgangsfrage angelangt: Ist Gender überhaupt eine Kategorie in der Organisationsentwicklung?

Von der Maschine zum Organismus

Ein Blick in die Organisationsentwicklungs- und Managementliteratur zeigt: Organisationen werden bis zu Beginn der 90er Jahre ausschließlich männlich definiert, bzw. werden sie als geschlechtslos, asexuell und scheinbar indifferent beschrieben. Die Organisationstheorie ist lange Zeit geschlechtsblind.⁵ Diese Erkenntnis mag wenig überraschend sein, ist sie doch eng verknüpft mit dem Verständnis von Arbeit, Arbeitsteilung und der damit einhergehenden geschlechtsstereotypen Rollenzuteilung. Und sie ist verbunden mit der bis zu Beginn der 70er

3 Vgl. Heller, Andreas, Hoffnung auf Veränderung. Organisationsentwicklung und Pastoraltheologie, in: Fuchs, Ottmar/Widl, Maria (Hg.), Ein Haus der Hoffnung. FS Rolf Zerfuß, Düsseldorf 1999, 111.

4 Ebd.

5 Vgl. Lange, Ralf, Geschlechterverhältnis im Management von Organisationen, München/Mähning 1998.

Jahre vorherrschenden Organisationsmetapher der *Maschine*. Die Organisation als Maschine funktioniert, wenn alle Räder ordentlich geschmiert sind, Fehlerquellen können 1:1 behoben werden, die Maschine, der Apparat ist mittels starker Hierarchien unmittelbar zu steuern. Regulierung, Spezialisierung, Ausdifferenzierung vertikaler und horizontaler Organisationsstrukturen, Perfektionierung der Zweck-Mittel-Relation mit dem Ziel, das Vorhandene auszubauen – dies sind einige der wesentlichen Schlagworte eines tayloristischen Rationalisierungsmodells.⁶

Aufgrund veränderter Wirtschaftsbedingungen und des damit einhergehenden organisationalen Innovationsdrucks erschien in den 80er Jahren eine Flut von neuen Managementtheorien und Organisationsphilosophien. „Change Management“, „Lean Management“, „lernende Organisation“ so hießen die „Heilsbotschaften“.

Neue Prinzipien werden wichtig: Informalität, Vertrauen, nicht strukturiert vorgegebenes Handeln, Absage an technikzentrierter Rationalisierungsstrategie, Hereinnahme sozialorganisatorischer Dimension, der Faktor Mensch als wichtigste Ressource (human resource) treten in den Vordergrund. Damit einher geht auch die Absage an traditionelle Führungs- und Managementstile, das bedeutet: Förderung von Dezentralität und Teamarbeit, gestiegene Verantwortung vor Ort, Integration von Aufgaben und prozessorientierten Arbeitsabläufen, Reorganisation der mittleren Unternehmenshierarchie mittels Abflachung, auf gut Deutsch hieß letzteres: Einsparungen auf den Führungsebenen v.a. im mittleren Bereich; übrigens genau jener Bereich, in den Frauen noch einigermaßen aufsteigen konnten, doch nun erst recht der Rationalisierung zum Opfer fielen.⁷

Die neuen Organisationskonzepte basieren auf systemisch konstruktivistischen Konzepten. Zu komplex, vernetzt und dynamisch zeigen sich die Zusammenhänge im sozialen System und in den Umwelten. Die Maschinen- und Apparat-Metapher hat längst ausgedient; der Komplexität und Vernetztheit mehr zu entsprechen scheint das Bild der Organisation als *Organismus*. Damit werden Organisationen als komplexe soziale Systeme begriffen, die nicht einfach steuerbar und veränderbar sind. Sie sind „strukturierte Sozialzusammenhänge, in denen Kommunikations- und Informationsstrukturen, Symbole, Normen und Rituale eine wichtige Rolle spielen.“⁸

6 Zu der hier und im Folgenden nur angerissenen Entwicklung von organisationstheoretischen Konzepten vgl.: Regenhard, Ulla, *Abschied von der männlichen Organisation? Neue Organisationskonzepte und Geschlechterordnung*, in: Riebe, Helga/Düringer, Sigrid/Leistner, Herta (Hg.), *Perspektiven für Frauen in Organisationen*. Neue Organisations- und Managementkonzepte kritisch hinterfragt, Münster 2000, 14-47.

7 Vgl. ebd. 26f.

8 Ebd. 21.

Diese „systemische Wende“ lässt in Bezug auf die Genderfrage aufhorchen. Denn die heutigen organisationsentwicklerischen Schlüsselbegriffe geben ein Signal hin in Richtung Demokratisierung und mehr Chancengleichheit: flache Hierarchien, lernende Organisation und Ganzheitlichkeit, systemische Vernetztheit, Kommunikation, Beteiligung der Betroffenen an Veränderungen, Nutzen von Synergieeffekten, wobei Synergie ja nur aus Differenz, nicht aus Gleichem entstehen kann und insofern eine interessante Perspektive darstellen könnte für das Hereinholen der Geschlechtsdifferenz als konstitutives Wesensmerkmal von Organisation. Hat jetzt die Stunde der Heilung von organisationaler Geschlechtsblindheit geschlagen?

Heilung von der Geschlechtsblindheit?

In modernen Managementkonzeptionen zeigt sich nun eine äußerst interessante Entwicklung, die insbesondere auf dem Beratungs- und Trainingsmarkt eine Fülle von Publikationen nach sich zog und in entsprechenden Führungsseminaren und Coachings prächtig vermarktet wird: *Soziale Kompetenz* ist das neue Zauberwort! Organisationen, betrachtet als lebendige, vielfältig kommunizierende Organismen, brauchen sozialintegrative „Mechanismen“. Partizipation, konsensuale und kommunikative Interaktion und so genannte soft-skills sind gefragt, wie: Empathie, Intuition, Emotionalität, konkrete sinnliche Wahrnehmung, um nur einige wenige dieser neuen Management-Attribute zu nennen. Was früher in geschlechtsspezifischer Stereotypisierung der „Natur der Frau“ zugeschrieben und als hinderlich für zweckrationale Erwerbsarbeit gedeutet wurde, erhält nun das Siegel der Professionalität der Männer und dementsprechend eine positive Resonanz.⁹ Allerdings geschieht damit weder eine Enthierarchisierung noch ergeben sich dadurch bessere Chancen für Frauen auf der Karriereleiter. Frau bleibt strukturell marginalisiert und fremd.

Geschlechtsspezifität spielt in der Welt des Top-Managements nach wie vor keine Rolle. Die Sichtweise ist androzentrisch, mit allen damit einhergehenden informellen Schienen der boy-circels und Seilschaften. Selbstverständlich geht es nach wie vor um das „Know-Who“ und weniger um das „Know-How“! Die Wahrnehmungsbille basiert auf dem Mythos einer geschlechtsneutralen Organisation.¹⁰

9 Vgl. U. Regenhard, Abschied von der männlichen Organisation? 36ff. Vgl. auch: Scheffler, Sabine, *Supervision und Geschlecht* – Kritische Anmerkungen aus sozialpsychologischer Sicht, in: Pühl, Harald (Hg.), *Supervision und Organisationsentwicklung*, Handbuch 3, Opladen 1997, 181-195.

10 Nicht näher eingegangen werden kann in diesem Beitrag auf die organisationssoziologischen Analysen von Joan Acker, die Organisationen als „gendered processes“ erkennen

Die organisationsentwicklerische Literatur der letzten Jahre ist ebenso gekennzeichnet von „geschlechtlicher Blindheit“¹¹. Dies ist umso erstaunlicher, sind Organisationen doch Spiegel, wenn nicht gar Brennspeigel des Geschlechterverhältnisses. Denn:

„Organisationen sind kein funktionales, neutrales Gebilde, sondern sie sind auf das Geschlechterverhältnis in besonderer Weise angewiesen, sie ruhen auf dem geschlechtersegregierten Arbeitsmarkt auf und reproduzieren ihn ständig neu. Sie prägen Erleben und Verhalten von Männern und Frauen nachhaltig.“¹²

Was könnte Gemeindeberatung zur Verbesserung der Situation der Frau in der Kirche beitragen?

Angesichts dieser doch eher ernüchternden Bestandsaufnahme scheint mir die Fragestellung der beiden Lehrveranstaltungsleiterinnen kühn, wenn nicht gar utopisch: Was könnte Gemeindeberatung zur Verbesserung der Situation der Frau in der Kirche beitragen? Als gelernte Gemeindeberaterin möchte ich auf dem Boden der Realität bleiben und nüchtern festhalten: Die Dominanzkultur in der katholischen Kirche ist eine vorwiegend männliche. Die untere und mittlere Leitungsebene sowie das Top-Management in Rom sind üblicher Weise ebenso männlich. Organisationspsychologische Aspekte wie Macht, Einfluss oder Entscheidungskompetenz sind – ganz ähnlich wie in anderen Organisationen – androzentrisch besetzt. Sozialpsychologisch betrachtet dürfte, im Zusammenhang mit der oben ausgeführten organisationalen Geschlechtsblindheit und der Entsexualisierung von Arbeit, auch dem Zölibat eine besondere Funktion zukommen:

„Der Zusammenhang zwischen zölibatärer Lebensweise, organisatorischer Effizienz und gutem Management wird in historischen Betrachtungen immer wieder hergestellt (Klöster, Kirche und militärische Organisationen). ... Der Ausschluß von Sexualität aus Organisationen ist ein Mittel zur Kontrolle, wobei Verzicht und Anpassung grundsätzlich mit Status und Prestige belohnt werden.“¹³

und verstehbar machen möchte. Vgl. Lange, Ralf, Geschlechterverhältnis im Management von Organisationen, München/Mährling 1998, 54-63.

- 11 Selbst das „Kultbuch“ von Peter Senge mit seinem ganzheitlichen Anspruch in Bezug auf lernende Organisation ignoriert die Geschlechterunterschiede, sowohl in der Wahrnehmung von Personen und ihren Zielsetzungen als auch in der Beschreibung von Führungskräften: Senge, Peter, Die fünfte Disziplin. Kunst und Praxis der lernenden Organisation, Stuttgart 1999. Vgl. zur Kritik dazu: Riebe, Helga/Sellach, Brigitte, Die lernende Organisation – Wunsch und Wirklichkeit, in: H. Riebe/S. Düringer/H. Leistner (Hg.), Perspektiven für Frauen in Organisationen 83-104.
- 12 S. Scheffler, Supervision und Geschlecht, 183.
- 13 Ebd. 192 (Fußnote 2).

Zur Realitätsanalyse gehört aber auch die Tatsache, dass in der katholischen Kirche viele Frauen hauptamtlich arbeiten, sich ehrenamtlich engagieren und dass mittlerweile auch viele Frauen Leitungsaufgaben übernommen haben, sei es als Obfrau eines Pfarrgemeinderates, als Pfarrassistentin oder als Leiterin von Ausschüssen und Gremien.

Ein paar Zahlen aus der *Erzdiözese Salzburg* mögen dies verdeutlichen:¹⁴

<i>Laien im pastoralen Dienst:</i> ¹⁵	<i>gesamt: 79</i>	<i>w: 35</i>	<i>m: 44</i>
Akademische PastoralassistentInnen:	gesamt: 38	w: 12	m: 26
Diplomierte PastoralassistentInnen:	gesamt: 12	w: 8	m: 4
JugendleiterInnen:	gesamt: 4	w: 2	m: 2
MitarbeiterInnen im pastoralen Dienst:	gesamt: 6	w: 2 ¹⁶	m: 4 ¹⁷
PfarrhelferInnen:	gesamt: 6	w: 4	m: 2
PfarrassistentInnen (Leitungsfunktion)	gesamt: 10	w: 6 ¹⁸	m: 4 ¹⁹
Mitarbeiter im besonderen Dienstbereich:	gesamt: 2	w: 0	m: 2
Pastoralpraktikantin im Dienstverhältnis:	gesamt: 1	w: 1	m: 0

*Pfarrgemeinderat (Arbeitsperiode 2002-2007):*²⁰

Frauen im PGR:²¹ 1463

Obfrauen: 80

Männer im PGR: 1164

Obmänner: 135

- 14 Laut Auskunft von: Dr. Hansjörg Hofer, Ordinariatskanzler und Dr. Wolfgang Müller, Seelsorgeamt, Stand 09/2002.
- 15 Betrifft sowohl unmittelbar in der Pfarr- und Kategorialeelsorge Arbeitende als auch jene im Organisations- bzw. Bildungsbereich wie Seelsorgeamt, Ordinariat, Bildungshaus St. Virgil. Von den 38 akademischen Past. Ass. arbeiten 24 in der Pfarrseelsorge (w: 6 / m: 18) und 14 in der Kategorialeelsorge (w: 6 / m: 8).
- 16 Referatsleitung
- 17 2 Referats-, 2 Abteilungsleitung
- 18 davon 4 Ordensfrauen
- 19 davon 2 Diakone
- 20 Gegenüber der Arbeitsperiode 1997-2002 stieg der Frauenanteil von 51% auf 55%.
- 21 Demgegenüber ist der Anteil von Frauen im Pfarrkirchenrat (PKR) deutlich geringer, dies scheint mit der Agenda des PKR zusammen zu hängen (Finanzen), hier trauen sich Frauen anscheinend weniger Fachkompetenz zu als ihre männlichen Kollegen. (Frauen im PKR: 131; Obfrauen: 9; Männer im PKR: 642; Obmänner 189).

Beschäftigte im Caritasverband Salzburg:²²

gesamt: 315	w: 246	m 69
Einrichtungsleitung:	w 15	m: 5
Bereichsleitung/Caritasleitung:	w: 1	m: 8

Angesichts dieses Ist-Standes ist die oben als „utopisch“ bezeichnete Frage der Lehrveranstaltungsleiterinnen, wie ich meine, durchaus berechtigt. Mehr noch: Ich gehe von der These aus, dass eine Organisation auf bewusste und gezielte Beachtung der Erfahrungen von Frauen förmlich angewiesen ist, will sie nicht erstarren, sondern sich weiterentwickeln. Ich gehe davon aus, dass Veränderungen u. a. dann in Gang kommen können, wenn systemimmanente und zugekaufte Fremdheit für die Analyse und Weiterentwicklung konstruktiv genutzt werden.²³ Was ist darunter zu verstehen?

Fremdheit im Beratungsprozess nutzen

Wie im ersten Abschnitt dieses Beitrages ausgeführt, haben wir es in Kirche und Gesellschaft mit Organisationsformen zu tun, die vorwiegend von Männererfahrungen geprägt sind. Erfahrungen von organisationsstrukturellen Minderheiten wie eben Frauen (aber auch Kinder und Jugendliche, Arbeitslose, Behinderte usw.) oder Erfahrungen von Marginalisierten (z.B. neu Hinzugekommene, „schwierige Personen“, Menschen mit niedrigem Status) werden nicht wahrgenommen oder unterdrückt, sind fremd. Gerade diese Fremdheit hat aber hohes innovatorisches Potential. „Fremde“ können zu Analysatoren des Systems werden, da in ihnen gebündelt unterdrücktes Wissen der Organisation vorhanden ist.²⁴ Will ein kirchliches Subsystem, wie z.B. eine Pfarrgemeinde, lern- und

22 Laut Auskunft von Franz Neumayer, Generalsekretär des Caritasverbandes Salzburg, Stand 09/02. Mitgezählt wurden alle Bereiche inkl. Gärtnerei und Kinderdorf St. Anton sowie das Altersheim Albertus-Magnus-Haus. Bzgl. Führungsebenen: Gezählt sind all jene Dienstverhältnisse, bei denen laut Einstufung im Kollektivvertrag eine Leitungsfunktion ausdrücklich genannt ist. Nicht genau abgrenzbar sind Leitungsfunktionen im Bereich Hauskrankenpflege etc.; in diesen Bereichen beschränkt sich die Zählung auf die Einsatzleiterinnen. Von den 315 Beschäftigten sind 161 teilzeitbeschäftigt, davon 20 männlich, 141 weiblich.

23 Vgl. zu den folgenden Ausführungen: Schmidt, Eva Renate/Berg, Hans-Georg, *Beraten mit Kontakt*. Handbuch für Gemeinde- und Organisationsberatung, Offenbach/M. 1995, 127-130, 409-420. Wichtige Impulse entnahm ich einem derzeit noch unveröffentlichten Manuskript von Doris Gabriel, Organisationsberaterin, Trainerin und Coach in Wien.

24 Will ich z.B. etwas über die Machtverhältnisse in einer Organisation erfahren, muss ich jene befragen, die unten angesiedelt sind und deren Wissen nicht zur Sprache kommt (in

veränderungsfähig bleiben, darf sie Frauenerfahrungen nicht ignorieren, sondern muss sie aufnehmen, diskutieren, die Nachtseite des unterdrückten Wissens heben und damit arbeiten. Bzgl. der Genderfrage in der Gemeindeberatung gilt es also, Analysatorinnen zu entdecken und ihre Erfahrungen für das System nutzbar zu machen. Maßnahmen dazu können sein:²⁵

- Differenzierung fördern
- Räume schaffen, in denen Erfahrungen unzensuriert ausgetauscht werden können (z.B. Streitpunkte in einem Konflikt von Frauen und Männern getrennt sammeln lassen)
- den Analysatorinnen Expertinnen-Status geben
- Unterschiedliche Ausdrucksmöglichkeiten beachten
- eigene Seminareinheiten ausschließlich für Frauen anbieten, in denen sie Leitung, Konfliktfähigkeit, Moderationstechniken u.ä.m. üben können
- Menschen ermutigen, ihre Gefühle als Reflexionsbasis zu nutzen

Damit wird die ernüchternde Realität der organisationsstrukturellen Fremdheit von Frauenerfahrungen nicht nur ernst genommen, sondern für den Beratungsprozess genützt, sozusagen mit Hilfe der paradoxen Interventionsfrage: Was ist das Gute im Schlechten?

Von außen kommende Beratung hat es mit ähnlichen Phänomenen der Fremdheitserfahrung zu tun; sie ist „zugekaufte Fremdheit“ mit dem Ziel, aufgrund dieser „professionellen Irritation“ Perspektiven zu erweitern, mit dem Wissen, als Irritation zugleich gewollt aber auch abgelehnt zu werden. Abwehr und Widerstand können dabei durchaus als Schutzfunktionen für die Bewahrungen und Sicherung des eigenen Systems verstanden werden (damit Zugehörigkeit gewährleistet wird); der Preis dafür ist aber, dass möglicherweise notwendige Korrekturen und die Anschlussfähigkeit an relevante Umwelten verloren gehen. Deshalb bleibt es eine der zentralen Fragen von Organisationsentwicklung, wie Fremdheit (interne und externe) gesichert werden kann. Für das beraterische Handeln heißt das in Bezug auf Fremdheit und Genderfrage schlicht und einfach:

Auch Beratung hat ein Geschlecht!

Von Beginn an ist es deshalb in der Gemeindeberatung ein Grundsatz gewesen, immer zu zweit, als Mann und als Frau, zu arbeiten. In all ihren erworbenen Kompetenzen und Qualifikationen beraten BeraterInnen immer auch als Frau

der Psychiatrie die psychisch Kranken, im Krankenhaus die Schwesterschülerin, auf der Uni die Sekretärin, usw.).

25 Dank an Doris Gabriel für ihre diesbezüglichen Anregungen!

(oder eben als Mann) mit ihren bewussten und unbewussten Rollenkonzeptionen. Die eigene Geschlechtlichkeit, die daraus resultierenden Wahrnehmungen und die dahinter liegenden Erfahrungen benutzen sie als Diagnose-Instrument ebenso wie ihre Gefühle oder ihr Organisationswissen. Die eigene Geschlechtsrolle beeinflusst selbstverständlich auch das Gegenüber, das Klientensystem in seinen Wahrnehmungs- und Interaktionsmustern. Diesen Zirkel der Übertragungs- und Gegenübertragungsreaktionen gilt es wahrzunehmen, zuzulassen und konstruktiv zu nützen. Dazu ist es erforderlich, dass der Berater und die Beraterin ihr Mann- bzw. ihr Frausein gut reflektiert haben und sich dessen bewusst sind, wie sie im Beratungssystem wirken, was sie – auch aufgrund der Geschlechtsrolle – auslösen können. Dies ist in kirchlichen Organisationskulturen umso wichtiger, da hier mit eher starren Geschlechtsrollenbildern zu rechnen ist und die damit einhergehenden Werte und Normen durchaus auf das Beratungspaar übertragen werden können. Folgender kurzer Einblick in einen Beratungsprozess in einer Pfarrgemeinde verdeutlicht das:

Die Pfarre ist geprägt von einem fast 80-jährigen Pfarrer, der schon mehr als 30 Jahre vor Ort ist. Sein patriarchaler Führungsstil, das Ignorieren und Ausgrenzen von Fremdheitserfahrungen (Frauen, Nichtakademiker, Geschiedene, Alleinerziehende gelten nicht viel) sind ständige Reibungspunkte, die notwendige strukturelle Veränderungsschritte behindern (zugleich aber auch Ängste vor Veränderung erst gar nicht aufkommen lassen!). Die starren Rollenfestlegungen, die nahezu ausschließlich dem Pfarrer zur Last gelegt werden, zeigen sich auch darin, wie das Beraterduo wahrgenommen wird, sowohl vom Pfarrer als auch von den Mitgliedern des Pfarrgemeinderates. So wird die Beraterin vom Pfarrer mit dem Vornamen angesprochen, ihr Beraterkollege mit: Herr Dr. X. Ihre Arbeit wird im Feedback als sensibel und fürsorglich bezeichnet, Strukturkompetenz und Klarheit werden dem Kollegen zugeschrieben. Und dies, obwohl das Beratungspaar (für sich) eine klare Rollenaufteilung vorgenommen hatte. Sie: aktiv, herausfordernd und eher konfrontativ. Er: passiv, stützend und eher zurückhaltend.²⁶

Professionelles und auf Geschlecht bedachtes beraterisches Handeln heißt hier, die Empfindungen sehr wohl an sich heran zu lassen, aber als Analyseinstrument zu nutzen. Was bedeutet es z.B., dass die „Rollenverschiebung“ des Beraterpaares vom Klientensystem nicht wahrgenommen werden kann, dass angebotene Fremdheit bzw. Irritation abgewehrt bzw. vereinnahmt und damit unschädlich gemacht wird? Diese (und andere) diagnostischen Fragen sind aber nur dann möglich, wenn – wie oben ausgeführt – die eigene Beratungs- und Geschlechtsrolle immer wieder reflektiert und die eigene Fremdheit ständig gesichert wird (z.B. durch Supervision, Intervision) und die Bereitschaft besteht, die eigenen Empfindungen zu nutzen, um über das Klientensystem etwas zu lernen. Die

26 Für das Fallbeispiel Dank an eine Kollegin aus der Gemeindeberatung. Einige Daten und Fakten wurden abgeändert, um die notwendige Anonymität zu gewährleisten.

„Zauberworte“ sind hier nicht nur *soziale Kompetenz* sondern v.a. auch *geschlechtsspezifische Differenz!*

Statt eines Schlusswortes

Nach der Anfrage durch meine Kolleginnen, Dr. Silvia Arzt und Dr. Elisabeth Anker, bei ihrer Lehrveranstaltung ein Statement zu besagtem Thema zu verfassen, nahm ich bei mir ambivalente Gefühle wahr. Einerseits fühlte ich mich geschmeichelt, im hehren Kreis der Universitätsprofessoren und -professorin aufzuscheinen. Andererseits bin ich von meinem Status als Assistentin in diesem Kreis eine Fremde! Und diese Statusfremdheit erzeugte auch Druck, was „richtig G'scheites“ sagen zu müssen (nebenbei: Anpassungsdruck ist eine der möglichen Reaktionen, Fremdheitserfahrung auszuhalten). Einerseits dachte ich stolz daran, dass die „Blaue Bibel der Gemeindeberatung“²⁷ eines der ganz wenigen Organisationsberatungsbücher ist, welches explizit die Genderfrage zum Thema macht. Andererseits wurde mir ein wenig mulmig zu Mute, als ich die Beratungsfälle der eigenen Salzburger Arbeitsgemeinschaft der letzten zwei Jahre revue passieren ließ und feststellen musste: Gender und Organisationsentwicklung waren, wenn überhaupt, bestenfalls Sekundärthemen. Umso mehr freuten mich die Rückmeldungen von Gemeindeberaterinnen aus anderen Diözesen (Doris Gabriel und Monika Greil-Payrhuber). Zeigen sie doch, dass ein Stück weit Sensibilität für die Thematik vorhanden ist.

Schließlich möchte ich mich bei den beiden Lehrveranstaltungsleiterinnen bedanken. Durch ihren Auftrag musste ich mich nämlich nicht nur theoretisch und mittels „Genderbrille“ mit einschlägigen Organisationsentwicklungstheorien beschäftigen, sondern ich wurde auch angestoßen, die eigene Beratungstätigkeit auf ihr „Geschlechtsbewusstsein“ hin abzuklopfen. Ob der Anstoß als Veränderungsimpuls wirksam werden kann, wird sich in meinen nächsten Beratungen zeigen. Die Chancen stehen, wie ich meine, gar nicht schlecht dafür!

27 So bezeichnet in Insiderkreisen das Standardwerk von: E. R. Schmidt/H.-G. Berg, Beraten mit Kontakt.

Corpus delicti: Körper - Religion - Sexualität

Regina Ammicht-Quinn, Frankfurt/Tübingen

Der Körper als Corpus delicti: Auf welche doppeldeutigen, ambivalenten Spuren führt er uns, wenn wir ihm folgen in die Landschaft der zeitgenössischen Kultur einerseits, in die Landschaft der Theologie andererseits?

Das corpus delicti ist ja nicht nur der bei einer Straftat verletzte Körper oder das Instrument, mit dem er verletzt wurde, sondern er umfasst juristisch-kriminologisch alle äußerlich wahrnehmbaren Merkmale dessen, was geschehen ist; es ist das Sichtbare, anhand dessen wir Schlüsse ziehen auf das Geschehene, auf das nicht mehr Sichtbare, vielleicht auf das Unsichtbare. Deutlich wird hier in einem ersten Schritt in diese Landschaften hinein, dass Körper die Grundbausteine jeder Ideologie sind. Dabei geht es nicht um eine Kriminalgeschichte des Christentums, die zu schreiben vielleicht nötig, aber theologisch nicht unbedingt weiterführend ist. Es geht vielmehr um das Nachdenken über und die Analyse dessen, was für uns sichtbar und mehr noch spürbar ist – mit dem Ziel der Rückschlüsse auf Strukturen, die zu dieser Art der Sichtbarkeit und zu dieser Art des Spürens geführt haben, immer verbunden mit dem Versuch einer ethischen Beurteilung der damit verbundenen Moral.

1. Von der Scham im Leibe zu sein

„Plotin, der Philosoph unserer Tage, glich einem Manne, der sich schämt, im Leibe zu sein.“¹ So beginnt Porphyrios, seinerseits Philosoph, am Ende des 3. Jahrhunderts die Biographie seines verehrten Lehrers.

Plotin, so berichtet Porphyrios, habe nie von seiner Herkunft oder seinen Eltern erzählt; er verriet nie jemandem seinen Geburtstag, den Tag des Eingangs der Seele in den Leib, damit niemand auf die Idee kommen könne, diesen bedauerlichen Tag auch noch zu feiern. Seinen Leib und dessen Bedürfnisse versuchte er so weit wie möglich einfach zu ignorieren. Das führte dazu, dass am Ende seines Lebens seine Schüler ihn verließen, weil sein missachteter, verachteter Leib eiternd und stinkend alle abstieß. Nehmen wir Plotins Körper als unseren ersten corpus delicti: Was lässt er für Rückschlüsse zu?

Wofür Plotin in der Philosophiegeschichte steht, ist eine Renaissance und bis zu einem gewissen Sinn auch Vereinfachung der Platonischen Philosophie:

1 Zit. nach Weischedel, Wilhelm, Die philosophische Hintertreppe, München ⁴1974, 82.

Das eigentlich Wirkliche und damit das eigentlich Wertvolle ist nicht die sinnlich erfassbare, körperliche Welt - das eigentlich Wirkliche ist die Welt des Geistes.

Nun war Plotin - zumindest ehe Anblick und Geruch überwältigend wurden - ein ungeheuer populärer Philosoph. Selbst der Kaiser mit Gemahlin besuchte seine Vorlesung. Er muss einen Nerv der Zeit getroffen haben. Und die Zeit - das dritte Jahrhundert nach Christus - ist auch die Zeit, in der das Christentum sich entscheidend konstituiert. Die Einflüsse des Zeitgeistes sind, damals wie heute, in solchen Phasen der Konstituierung und Rekonstituierung wesentlich. So schreibt etwa um dieselbe Zeit Origenes in *De principiis*: „Gott schuf nun die gegenwärtige Welt, und er fesselte die Seele an den Körper zu ihrer Bestrafung.“²

Wir hören hier eine frühe christliche Formulierung des anthropologischen Dualismus. Dieser anthropologische Dualismus lehrt nicht nur das Auseinanderklaffen von „Leib“ und „Seele“, Materiellem und Immateriellem, sondern eine Art Kriegszustand zwischen beiden, ein Belagerungszustand mit wechselseitigen Überraschungsangriffen: den asketischen Angriffen der Seele auf den Leib, den ekstatisch-lustvollen Angriffen des Leibes auf die Seele. Der Sieg ist ungewiss und wird erst mit dem Tod entschieden. Denn die Seele sitzt im Leib gefangen.

Plotin, der die eigene Philosophie offensichtlich ernster nimmt, als wir es gewöhnt sind, führt uns vor Augen, wie sehr die Verachtung des Leibes zu einer Auflösung des menschlichen Miteinanders führen kann. Diese Auflösung des menschlichen Miteinanders aber ist nur ein Teil einer ganzen Lebenshaltung, die das leibliche Leben als eine lebenslange Freiheitsstrafe betrachtet: Die Seele kann nur hinter den Gittern des Kerker-Körpers leben. Der andere, materielle Teil der Existenz ist nichts als Last und Bedrohung, im besten Fall fremdes Gelände, im Normalfall Feindesland. Das „Ich“ ist Asylant in der feindlichen Materie, ohne Halt, ohne Boden, ohne Heimat.

2. Der Körper als Projekt

Richten wir heute unseren vom ausgehenden 20. Jahrhundert und von der westlich-industrialisierten Welt geprägten Blick auf Plotin, so erscheint er uns in höchstem Maße fremd - und zwar sowohl was die Denkweise als auch was den Geruch betrifft. Es ist nicht nur die uns eigene Obsession mit Hygiene, die uns innerlich einen Schritt zurücktreten lässt. Der Zeitgeist *unserer* Zeit scheint das Gegenteil von dem zu fordern, was der Zeitgeist des 3. Jahrhunderts nahe legte. Im Gegensatz zu der plotinischen Vernachlässigung des Körpers rückt der Körper in einer historisch nie gekannten Weise in den Mittelpunkt.

2 Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien I,8, Darmstadt ³1992.

In der zeitgenössischen westlichen städtischen Kultur sind, so bemerkt der amerikanische Philosoph Richard Shusterman, Kirche und Museum verdrängt worden - durch die Fitnessstudios. *Sie* sind nun die

„privilegierte[n] Orte einer auf Selbstverbesserung gerichteten Lehre, die in seiner Freizeit zu besuchen man als Pflicht sich selbst gegenüber empfindet, auch wenn dies mit Unannehmlichkeiten und Mühen verbunden ist“³.

Eines der Hauptmerkmale des Lebensstils der 80er und vor allem der 90er Jahre scheint die Beschäftigung mit dem Körper zu sein.⁴ Diese Beschäftigung mit dem Körper hat nicht nur eine ganze (Medien-, Schönheits- und Gesundheits-) Industrie hervorgebracht; sie tendiert auch dazu Bedürfnisse zu befriedigen, denen traditionelle religiöse oder bildungsbürgerliche Institutionen - Kirche und Museum - immer weniger gerecht werden - Bedürfnisse nach Ganzheit, Schönheit, Heil. Der Körper als Markt⁵ ist entdeckt worden; er hat Konjunktur. Gerade weil er immer dünner werden muss, ist er eine Wachstumsbranche; denn der Körper insgesamt ist - wie bislang nur der Frauenkörper - zum Statuszeichen geworden. *Jugendlichkeit*, *Schönheit* und - den Gesundheitsbegriff überbietend und gleichsam verjüngend - *Fitness* sind die drei Zielmerkmale gelingender und gelungener Körperlichkeit. Das alles bedeutet aber nun, dass ein wesentlicher und neuer Schritt in der Deutung von Körperlichkeit vollzogen worden ist: Körperlichkeit ist nicht einfach „da“, sondern sie ist gut oder schlecht, gelungen oder misslungen. Der Körper ist nicht mehr einfach Schicksal, bei dem einen eben etwas besser, bei der anderen etwas schlechter; er ist vielmehr das Ergebnis von Handlungen. Der herrschende Körperkult etabliert damit den Körper als Projekt.

Dieses Körper-Projekt zielt auf Perfektion, genauer: auf ein perfektes Körper-Design. Und wie jede Frage nach dem Design hat auch die Frage nach dem Körper-Design zwei Unterfragen: die Frage nach der *Ästhetik* und der *Funktion*. Diese beiden Grund-Fragen des herrschenden Körper-Kults haben eine deutliche geschlechtliche Komponente: Das ästhetische Design-Problem bezieht sich - nicht nur, aber mit deutlichem Übergewicht - auf den Frauenkörper, das funktionelle Design-Problem - ebenfalls nicht nur, aber überwiegend - auf den „neutralen“ Körper, der in unserer Wahrnehmung ein Männerkörper ist.

3 Shusterman, Richard, Die Sorge um den Körper in der heutigen Kultur, in: Kuhlmann, Andreas (Hg.), Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne, Frankfurt/M. 1995, 241-277; 242.

4 Vgl. Mattenklott, Gerd, Körperpolitik oder das Schwinden der Sinne, in: Kemper, Peter (Hg.), ‚Postmoderne‘ oder Der Kampf um die Zukunft. Die Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988, 231-252.

5 Petzold, Hilarion, Vorwort, in: Ders. (Hg.), Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven, Paderborn 1986, 9.

3. Das funktionale Design-Problem: Männerkörper

Günther Anders, der schon in den fünfziger Jahren von der *Antiquiertheit des Menschen* gesprochen hat, wird hier in neuer Weise aktuell. Denn der lebendige, menschliche, fehlbare und sterbliche Körper scheint höchst unzulänglich, grundsätzlich verbesserungswürdig und auch verbesserungsfähig zu sein. In der Gentechnologie wird das erklärte Ziel, Leiden zu verringern, unterlegt von dem häufig nicht erklärten Ziel, den Menschen zu perfektionieren. In den Bereichen der Arbeitswelt, der Fortbewegung und der Kommunikation ist der Körper an den Rand gedrängt worden, vielleicht sogar im Verschwinden begriffen; dafür wird er in der Freizeit um so breiter reaktualisiert - im Sport und in körperbezogenen Therapien beispielsweise. Wo es aber ernst wird und ernst ist, da übernehmen, so die Analyse Paul Virilios⁶, Prothesen die ursprünglich körperlichen Funktionen - Prothesen der Muskelkraft, der Sinnesorgane und letztlich des Gehirns. Die Problematik zeigt sich hier in der zunehmenden Ununterscheidbarkeit von Akteur und Hilfsmittel. Der Körper wird technisch überformt - am deutlichsten in den biophysikalischen Utopien der Verschmelzung von Mensch und Maschine: „Stellen Sie sich ein Gehirn vor“, so Peter Cochrane, Forschungschef bei British Telecommunications, „das mit hoher Geschwindigkeit Daten verarbeiten kann, das eine große Speicherkapazität hat, keinerlei Verfallserscheinungen zeigt - und eine *delete*-Taste besitzt. ... Wer könnte dieser Erweiterung unserer grundlegenden und letztlich begrenzten Menschlichkeit widerstehen?“⁷

Von der Verbesserungswürdigkeit des Körpers durch Prothesen scheint es dann ein kleiner Schritt zu sein bis hin zur Abschaffung des Körpers im körperlosen computer-generierten Raum, den wir Cyber-Space nennen. In einem zu erwartenden und anzustrebenden evolutionären Schritt wird, so H. Jastro, „das Menschenhirn im Computer eingeführt und von den Schwächen des sterblichen Fleisches befreit“.⁸

Und mit einemmal rückt der ferne Plotin wieder ganz nah; die unsterbliche Seele ist zum im Netz schwebenden Geist geworden, befreit vom bedrückenden und unzulänglichen Körper.

Was also hat es mit dem auf Funktion ausgerichteten Designprojekt auf sich, das sich tendenziell auf den Männerkörper bezieht? Die Verbesserung des Körpers setzt sich jenseits der Schwelle, wo Krankheit endet, ungebremst fort. Der Männerkörper wird gezwungen, zu funktionieren, stark und potent zu sein

6 Virilio, Paul, Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen, München/Wien 1994, v.a. 108-144.

7 Forsythe, Jason, Merging Mind and Machine, Newsweek 22.3.1999.

8 Jastro, H., Der verzauberte Webstuhl. Zit. n. Meier-Seethaler, Carola, Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft, München 1998, 144.

und alle gegenteiligen Anzeichen der Schwäche zu ignorieren. Nur so passt er zu dem Bild des Helden, des Kämpfers, des siegreichen Kriegers, nur so passt er in eine Technologie, die Stärke und Potenz sozusagen idiotensicher in den Körper einbauen will - und nur so passt er in das statistische Bild, das besagt, dass Männer, wenn sie Krankheiten spüren, wesentlich später zum Arzt gehen als Frauen, dass sie aber in wesentlich höherer Zahl in den Notaufnahmen anzutreffen sind.

In den Spielzeugkisten der Kinder befinden sich zu jeder Saison wechselnde Kämpfer- und Kriegerfiguren, die genau diesen Körper-Typus bis zur Absurdität perfektionieren. Die He-Men und Action-Men sind muskulöse, breitschultrige Figuren mit extrem angespannter Gesichts-, Bauch- und Gesäßmuskulatur, völlig in sich verspannte Kraftpakete, die einmal in ihrem Leben ein-, aber nie wieder ausgeatmet haben.

4. *Das ästhetische Design-Problem: Frauenkörper*

Wie aber steht es um das ästhetische Design-Problem des Körper-Projekts: die Frage nach der Schönheit, die nicht in erster Linie den „neutralen“, sondern den weiblichen Körper betrifft? „Mein Vater war Professor der Mathematik an der Universität in München, und meine Mutter war eine sehr schöne Frau.“ So beginnt die 1884 geborene Katia Pringsheim, verheiratete Mann, Enkelin der Frauenrechtlerin Hedwig Dohm, ihre „Ungeschriebenen Memoiren“⁹. Katia Mann benutzt hier ein Stilmittel, das auffallend vielen biographischen Schriften des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts gemeinsam ist: Die Schönheit der Mutter oder Ehefrau wird hervorgehoben und spielt eine entscheidende Rolle.¹⁰

Dass Schönheit als (Tausch-)Wert auf dem Markt gilt - sei es, vor allem, auf dem Heirats- oder Beziehungsmarkt, aber auch, inzwischen, auf dem Arbeits- oder Warenmarkt -, ist eine historisch neue Entwicklung - genauer eine Entwicklung des späten 18. und 19. Jahrhunderts. Vor der Industrialisierung war Schönheit nicht einfach unwichtig, hatte aber eine andere kommunikative Funktion. Im Alltagsleben galt Schönheit durchaus als Zier, ein überschüssiges, angenehmes, auch bezauberndes Etwas, das zu den eigentlichen Beurteilungskriterien der Frau - Fruchtbarkeit, Arbeitskraft, Stellung im sozialen Gefüge und die damit verbundene Mitgift - dazukam, sie aber nicht dominierte oder außer Kraft setzte. Dieses Außer-Kraft-Setzen war und ist der Stoff, aus dem die Märchen

9 Mann, Katia, *Meine ungeschriebenen Memoiren*. Hrsg. v. Elisabeth Plessen und Michael Mann, Frankfurt 1983, 9.

10 Vgl. dazu Frevert, Ute, „Mann und Weib, und Weib und Mann“. *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995, 154.

und Romane sind,¹¹ und es war immer der Bereich der Kunst, in dem Schönheit zelebriert wurde.

Je strikter sich die private und die öffentliche Sphäre voneinander trennen, desto deutlicher entsteht eine neue Form von weiblicher Häuslichkeit und innerhalb dieser Häuslichkeitskultur allmählich ein weiblicher Schönheitskult. Dieser Schönheitskult wird unterstützt und verstärkt von der Möglichkeit, nun weibliche Idealbilder auf Ferrotypen, Daguerrotypen und Fotografien zu reproduzieren und zu veröffentlichen und von der Tatsache, dass gegen Ende des 19. Jahrhunderts bürgerliche Haushalte mit Spiegeln ausgestattet sind. Der Schönheitskult erwächst aus der Vorstellung, dass es eine objektive und universelle Qualität namens Schönheit gibt, nach deren Besitz zu streben für Frauen gleichzeitig eine naturgegebene Neigung und eine öffentliche Aufgabe ist. Das Währungssystem Schönheit funktioniert, indem Frauen danach streben, sie zu besitzen, während andere Personen oder Institutionen danach streben, Frauen zu besitzen, die sie besitzen.¹²

Der Schönheitsmythos hat damit nicht nur und nicht in erster Linie eine ästhetische Funktion. Er entsteht gemeinsam mit den neuen Errungenschaften der bürgerlichen Frauen des 19. Jahrhunderts und der Mittelschichtsfrau des 20. Jahrhunderts - Muße, Bildung und die relative Freiheit von materiellen Zwängen - und wird ein Gegengewicht gegen deren potentielle Gefährlichkeit. Die endlose Sisyphusarbeit von Lebensunterhalt und Haushalt wird ersetzt oder ergänzt durch die „endlose Sisyphusarbeit an der eigenen Schönheit“¹³, die die Energien gebildeter, aber nicht oder nur unvollständig am öffentlichen Leben teilnehmender Mittelstandsfrauen bindet.

Dabei entwickelte sich um 1920 in den westlichen Gesellschaften eine neue Bilderwelt für den weiblichen Körper: Er wurde dünn.¹⁴ Zur selben Zeit, in der Frauen in den westlichen Gesellschaften das Wahlrecht erhielten, wurde Schlankheit zur wichtigsten körperlichen Normierung. Während sich für Frauen ein Stück Welt, ein Stück Gesellschaft öffnete, entstanden neue Gefängnisse, ganz individuelle diesmal: der eigene Körper.

Denn der eigene Körper kann die normierten und sich ständig verschärfenden¹⁵ Standards nicht erreichen. Während im ausgehenden 20. Jahrhundert jeder

11 Vgl. z.B. Grimms Märchen vom Aschenputtel.

12 Vgl. Wolf, Naomi, *Der Mythos Schönheit*, Reinbek 1991, 14.

13 Ebd. 19.

14 Vgl. Schwanitz, Dietrich, *Der weibliche Körper zwischen Schicksal und Handlung: Die Diät und die Paradoxie des Feminismus*, in: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt/M. 1988, 568-583.

15 Vor 30 Jahren wog ein Model acht Prozent weniger als eine durchschnittliche amerikanische Frau; heute wiegt ein Model 23 Prozent weniger; die Einschätzung des Normalgewichts ist in dieser Zeit um zehn bis fünfzehn Pfund gefallen. Vgl. Palmer, Verne,

zehnte Mann mit seinem Körper unzufrieden ist, gilt dies für ein Drittel der Frauen.¹⁶ Besonders alarmierend sind die Zahlen in der Pubertät: eine neuere amerikanische Studie besagt, dass im Alter von 13 Jahren 53% der Mädchen mit ihrem Körper unzufrieden sind, im Alter von 17 Jahren sind es 78%.¹⁷ Zwischen 70 und 80 % der Frauen unter 40 in den westlichen Industrienationen geben an, sich nie satt zu essen – und wenn, dann nur mit erheblichen Schuldgefühlen. In einer Umfrage des College of Medicine der University of Cincinnati aus dem Jahr 1984 an 33.000 Frauen glaubten 75 Prozent der befragten achtzehn- bis fünfunddreißigjährigen Frauen, sie seien zu dick, obwohl medizinisch gesehen nur 25 Prozent von ihnen Übergewicht hatte; 45 Prozent der Frauen, die untergewichtig waren, hielten sich für zu dick; und die Mehrheit der Befragten äußerte, „es sei ihnen wichtiger, zehn oder fünfzehn Pfund abzunehmen, als in ihrem Beruf Erfolg zu haben oder ein befriedigendes Liebesleben zu führen“¹⁸.

Wie also steht es um die Frage nach der Ästhetik im laufenden Körper-Projekt? Weibliches Fett, jahrhundertelang Zeichen der Erotik und weiblicher Sexualität, ist in den westlichen Industrienationen zu einem moralischen Thema geworden. Weibliches Fett wird mit Schmutz assoziiert. Im Kampf um Reinheit, der bislang in der Seele und im Haus stattfand, werden die Schuldgefühle nun auf den Körper verlagert. In gleichem Maße, in dem die Forderung nach genitaler Keuschheit – auch für Frauen – in den letzten beiden Jahrzehnten in den Hintergrund getreten ist, wird diese Forderung in einer regressiven Weise nun vom genitalen auf den oralen Bereich verlagert.¹⁹ „Ich bin ein Mädchen, das einfach nicht nein sagen kann“, verkündet ein Model in einer Werbung für kalorienarmen Pudding²⁰, und eine ganze marktwirtschaftlich erfolgreiche Lebensmittelseerie verkauft sich unter dem Namen „Du darfst“.

Frauenkörper scheinen grundsätzlich beschädigt, unzulänglich, ungenügend zu sein. Eine Rettung, so suggerieren zwei der großen frauenorientierten Wachstumsindustrien, die Diät- und die Kosmetikbranche, wird möglich, indem quasi-religiöse Rituale am Körper und mit dem Körper vollzogen werden. So imitiert ein Diätzyklus den Osterzyklus mit seiner Abfolge von Selbstprüfung,

Where's the Fat? in: *The Outlook*, 13. Mai 1987. Zit. nach N. Wolf, *Mythos Schönheit* 261.

16 Vgl. *Staying Forever Young*, in: *San Francisco Chronicle*, 12. 10. 1988. Zit. nach N. Wolf, *Mythos Schönheit* 128.

17 Vgl. Brumberg, Joan Jacobs, *The Body Project. An Intimate History of American Girls*, New York 1997, XXIV.

18 Ebd. 261.

19 Vgl. Chernin, Kim, *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness*, New York 1981, 212.

20 N. Wolf, *Mythos Schönheit* 133.

Selbstkasteiung und Befreiung.²¹ Die Kosmetikindustrie erweckt und spielt mit Assoziationen des Siegs über Vergänglichkeit und Verdammnis, verspricht Wiedergeburt und Ewigkeit. Voraussetzung dafür ist die Salbung mit Ölen, deren Preise eine Gewinnspanne von etwa 90 Prozent²² haben und damit einerseits eine gewisse Heiligkeit der Produkte suggerieren und sie andererseits als Neuauflagen von Ablassbriefen erscheinen lassen, weil hier wie dort Schuldgefühle mit Geldgaben besänftigt werden.

Plotin, und in seiner Gesellschaft einige der frühchristlichen Theologen, könnte nirgends fremder sein als in den Kosmetikabteilungen unserer Kaufhäuser. Und dennoch wird bei genauerem Hinsehen eine untergründige Verwandtschaft deutlich. Auch das ästhetische Design-Projekt des Körpers geht davon aus, dass der Körper - wie er ist - schlecht ist; statt der bloßen Vernachlässigung muss hier der Körper - auch das hat Tradition - kasteit und gefoltert werden, damit das Ergebnis auch nur annähernd „gut“ genannt werden kann.

Wir waren davon ausgegangen, dass der Inhalt des herrschenden Körperkults ein Körper-Projekt ist. Der Körper rückt ins Zentrum gesellschaftlicher und individueller Aufmerksamkeit und Anstrengung, weil er nicht mehr als Schicksal betrachtet wird, sondern als Ergebnis von Handlungen. Ziel dieser vielfältigen Anstrengungen ist es, ihn auf der Ebene der Ästhetik und auf der Ebene der Funktion zu perfektionieren. Gerade in diesen andauernden Versuchen der Perfektionierung aber wird der Körper-Kult uneindeutig. Der Körper-Kult, der den Körper als Götzen vorstellt, den man anbetet und dem man opfert, schlägt um in Körper-Verachtung oder sogar Körper-Hass, denn der Körper wird nie der normierten Ästhetik entsprechen und er wird als fehlbarer und sterblicher nie die erhofften Standards des Funktionierens erreichen. So deklariert der Körperkult den Körper, wie er ist, letztlich zum handicap: *Körper als Behinderung*.

5. Reue, Buße, Neuanfang

Diese Geringschätzung des Körpers, in je eigener Weise des männlichen und des weiblichen Körpers, die durch alle Anbetung und Opferung hindurchscheit, löst deutliche Assoziationen aus zu einer bestimmten abendländischen Tradition. Hier begegnet uns die aus der Spätantike erwachsene christliche Tradition der Urange vor der Triebstruktur des Menschen; in dieser Triebstruktur erscheint die Sünde

21 Vgl. ebd. 137.

22 Die faktischen Ingredienzen eines kosmetischen Produkts kosten durchschnittlich weniger als 10 Prozent des Verkaufspreises. Vgl. dazu McKnight, Gerald, *The Skin Game: The International Beauty Business Brutally Exposed*, London 1989; Vgl. N. Wolf, *Mythos Schönheit* 165f.

als solche inkarniert. Der Ort, die sichtbare, fühlbare und greifbare Ver-Körperung dieser Sündhaftigkeit ist der Körper. Die Mittel und Möglichkeiten, dieser Sündhaftigkeit zu begegnen, setzen darum am Körper an. Fasten, Selbstgeißelungen, Praktiken der Abtötung, die in der Geschichte des Christentums eine eigene Geschichte haben, sind gegen den eigenen Körper und dessen eigenwillige Begierden gerichtet. Der Körper wird zum Feind, stückweise abgetötet und vernichtet. Man kämpft dabei aber nicht nur *gegen*, sondern auch *für* etwas: für das Leben der Seele.

Nun kennt die postreligiöse Gesellschaft auf den Körper bezogene Praktiken, die den religiösen Praktiken der körperfeindlichen Tradition frappierend ähneln. Das Fasten ist zu einer Lebenshaltung und zu einem Wirtschaftszweig geworden; bestimmte Formen der Selbstqual werden als Sport oder Fitness etikettiert. Die Ähnlichkeit der Praktiken lässt auf ähnliche Strukturen schließen. Dabei endet in der modernen, säkularen Gesellschaft diese Struktur in einem eigentümlichen Zirkelschluss: Der Kampf gegen den Körper um des jeweils höchsten Gutes willen ist kein Kampf mehr zugunsten der Seele sondern ein Kampf zugunsten des Körpers, eines neuen, perfekten Körpers. An ihn, diesen neuen, perfekten Körper, knüpfen sich Heilserwartungen wie vormals an die Seele. Ähnlich wie in der körperfeindlichen religiösen Tradition gilt auch im modernen säkularen Körper-Kult der natürliche, fehlerhafte, alternde und auch begehrrliche Körper als ein Objekt der Verachtung, als Gegner im Kampf. Er muss gebändigt, gezähmt, geformt und damit zu einem neuen, quasi re-inkarnierten Körper werden. Er wird es nie. Daraus schöpft der Körperkult seine andauernde Aktualität. Denn der Kampf *gegen den Körper* und *um den „neuen“ Körper* ist ein unendlicher, eine unendliche Geschichte von Reue, Buße und Neuanfang, und gleichzeitig die ferne Utopie eines besseren, endlich guten Lebens.

6. Bemerkungen zur Sexualität

Bei der Frage nach Sexualität, deren Ausdrucksmedium und Substanz die Körperlichkeit ist, erhalten wir ein ähnlich doppeltes Bild. Der Plotinische Körper ist definiert durch eine bestimmte Haltung der Sexualität gegenüber und bringt sie wiederum hervor: Sexualität wird zum Laster. Nietzsche, als spätes Echo auf diese Position, geht davon aus, dass Christentum dem Eros Gift zu trinken gab; der Eros starb zwar nicht daran, aber „entartete zum Laster“²³. Diese Tradition

23 Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, IV (Sprüche und Zwischenspiele), n. 168, in: Ders., *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, Bd. 2, München 1966, 639.

ist keineswegs die einzige christliche Tradition der Entfaltung oder Beschränkung von Sexualität – aber durchaus eine dominante, die wir – entgegen dem äußeren Anschein – in säkularisierter Form auch in der zeitgenössischen Kultur wiederfinden. Denn das bürgerlich-romantische Liebesideal, das die Sexualität prägt und mit Heilserwartungen überfrachtet, ist unterlegt von der aus den Sexualwissenschaften erwachsenen Objektivierbarkeit der Sexualität, die nun messbar, planbar, kontrollierbar und auch medikalisierbar wird. Der sexuelle Diskurs hat sich hier längst dem Diskurs des Sports angenähert, der Jugendlichkeit, Gesundheit, Training, Fitness und Fairness mit Sexualität verbindet und damit in ähnlicher Weise für das persönliche Unglück verantwortlich ist wie ein traditioneller sexualfeindlicher religiöser Diskurs. Dabei erleben wir einen gravierenden Funktions- und Akzeptanzverlust kirchlichen und theologischen Sprechens über Sexualität. Verbreitete Reaktionen darauf sind entweder die Leugnung dieses Funktions- und Akzeptanzverlustes – oder aber eine Art hilflose Toleranz. Beide Haltungen führen nicht nur in pädagogische, sondern vor allem auch in analytische Sackgassen.

In dieser Situation scheint es sinnvoll zu sein, den Diskurs über Sexualität an den Diskurs über Körper und Körperlichkeit rückzubinden. Eine theologische Sexualethik ändert damit ihre Gestalt: Sie wird nicht mehr primär einzelne Sexualakte losgelöst von deren Kontext sorgsam in normative Schachteln verpacken. Denn wird im Angesicht heutiger Lebenswelten Sexualethik ausschließlich als Sollensethik formuliert, so reduziert sie sich allmählich auf das Hervorbringen von Vermeidungsimperativen, die einer christlichen Haltung der guten Schöpfung gegenüber nicht angemessen sind. Sexualität muss auch als Strebsethik, als Frage nach dem guten und gelingenden Leben formuliert werden. Die bleibenden normativen Eckdaten sind dabei das Verbot von Gewalt und das Gebot der Achtung des Personseins und der Würde anderer, eingebunden in die Frage nach einem gelingenden körperlichen Leben.

7. Eine andere christliche Tradition

Die Tradition der Körper- und Sexualitätsverachtung aber ist nicht die einzige christliche Tradition, genausowenig wie jede Form der Askese als körperfeindlich gewertet werden kann. Vielmehr müssen wir vielleicht neu den engen Zusammenhang von Askese und Genuss entdecken lernen. Interessant erscheint vielmehr, dass es gerade die Struktur der körperfeindlichen Tradition ist, die – gegen den äußeren Anschein – ihren Eingang in die zeitgenössische Kultur gefunden hat – und nicht andere, ebenso gewichtige oder gewichtigere Traditionen, sprachlicher, narrativer oder symbolisch-theologischer Art.

Eine erste Tradition wird offensichtlich in der biblischen Sprache des Ersten Testaments, deren Kennzeichen die Verwurzelung des Abstrakten im Konkret-

Körperlichen ist und die darum weit entfernt ist von jeder Leib-Seele-Spaltung.²⁴ Ein Beispiel dafür ist das hebräische Wort *näfäsch*: die Kehle. Mit der Kehle ist nicht nur das aktuelle Organ gemeint, sondern dessen Fähigkeiten und Tätigkeiten: es ist die rufende, singende, flüsternde oder krächzende Kehle, die begierige, hungrige, durstige oder nach Luft schnappende Kehle. Luft, Wasser, Nahrung, Töne, sprachliche Kommunikation – alles muss durch den Engpass der Kehle. Die *näfäsch* ist damit ein äußerst breites Symbol: sie steht für den bedürftigen, endlichen Menschen, genauso aber für seinen *élan vital*, seine Lebenskraft.

Als im 3. Jahrhundert v. Chr. die hebräische Bibel ins Griechische übersetzt wurde, hat man an 600 von 755 Stellen das hebräische *näfäsch* mit *psyche* übersetzt – so dass wir heute *Lobe den Herrn, meine Seele* beten, und nicht, wörtlich: *Lobe den Herrn, meine Kehle*. Heute tut es uns gut, uns zurück zu erinnern, dass das nicht heißt: Lobe den Herrn, dieses durchsichtige, vielleicht geflügelte und ganz und gar unkörperliche Etwas, das sich irgendwo in meinem Innenraum befindet, sondern: Lobe den Herrn, du lachender und weinender, singender und schreiender, sprechender, bedürftiger, sterblicher und vielleicht darum ganz und gar lebendiger Mensch.

Eine zweite, narrative Tradition wird sichtbar in den biblischen Jesuserzählungen. In einer Zeit, in der sich ein Körperkult etabliert hat, der den natürlichen Körper letztlich als Behinderung definiert, könnten wir vielleicht mit einem neuen, aufmerksameren Sinn das Neue Testament lesen. Hier fällt erst bei genauerem Hinsehen auf, wie sehr die Sorge um körperliches Wohlergehen, körperliche Unversehrtheit diese Texte bestimmt. Denn 31% des Textmaterials des Markusevangeliums, 209 von 660 Versen, sind mit Wundergeschichten verbunden, und diese Wundergeschichten sind in großer Mehrzahl Heilungen.²⁵ Ein Fünftel der literarischen Einheiten einer Synopse thematisieren Heilungen. Unsere neuzeitlichen Schwierigkeiten damit, dass Wundergeschichten als Heilungsgeschichten und Heilungen als Wunder erscheinen, verdunkeln häufig das Bild, das für die Texte selbst zentral ist: Jesus als der Heilende. Es ist ein Bild, das uns in nicht-redaktionellen Summarien²⁶ und der Logienquelle Q²⁷ begegnet und

24 Vgl. im Folgenden: Schroer, Silvia/Staubli, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, v.a. 61ff.

25 Vgl. Hendrickx, Herman, *The Miracle Stories of the Synoptic Gospels*, London/San Francisco 1987, 6.

26 Nielsen, Helge Kjær, *Heilung und Verkündigung*. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche, Leiden u.a., 17. Egger, W., *Frohbotschaft und Lehre*. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium (FTS 19), Frankfurt/M. 1976, 64-73; 134-142.

27 Mt 11,2-6 par.; Mt 11,20-24 par.; Mt 12,22.27-28 par.; Mt 13,16-17 par. Aus der Logienquelle stammt vermutlich die Erzählung über die Heilung des Knechtes des Haupt-

offensichtlich älter ist als die Evangelien selbst. Jesus hat also tatsächlich Kranke geheilt.²⁸

Was aber bedeuten diese Heilungen? Jesu Heilungen fanden in einem kulturellen Zusammenhang statt, die solche Heilungen und solche Heiler kennt. Singular werden diese Heilungen dadurch, dass sich in ihnen Apokalyptik und Wundercharisma verbinden, die apokalyptische Erwartung der Heilszukunft und die episodale Verwirklichung des gegenwärtigen Heils:

„Wenn ich durch den Geist Gottes [bei Lk: Finger Gottes] Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ (Mt 12,28 / Lk 11,20)

Dieses Logion, gilt für einen großen Teil der Forschung als authentisches Jesuswort:²⁹ Wichtiger noch ist vermutlich seine rhetorische Funktion: Das Logion liefert einen hermeneutischen Code³⁰, der für die Hörenden eine Interpretation der Handlung durch den Handelnden liefert. Entschlüsselt man diesen Code, so wird deutlich, dass der Zusammenhang von Heilung und Gottesreich, von Heilung und Heil ein direkter und notwendiger ist. Heilungen sind Manifestationen des hier und jetzt schon angebrochenen Gottesreichs, das sich in Jesu Person und Wirken offenbart. Heilungen sind Heilstaten, die die verheißene Heilszeit anbrechen lassen. Der *Kontext*, der den *Text* der Heilungen damit erst verständlich macht, ist damit ein eschatologischer. Dieser eschatologische Kontext wird wiederum durch den Text der Heilungen konkretisiert, spezifiziert, geprägt: Das Eschaton droht nicht, den Menschen aufgrund seiner Sünden zu zerstören, sondern der kranke, gekränkte, zerstörte Mensch wird - trotz und mit seinen Sünden - wiederhergestellt. Heilungen sind die konkrete und körperliche Seite des verkündeten Heils. Dass dieses Heil eine konkrete und körperliche Seite hat, mag

manns bzw. des Sohnes des königlichen Beamten (Mt 8,5-13; Lk 7,1-10; Joh 4, 46-54).

„Diese Bezeugung der Heilungstätigkeit ist von wesentlicher Bedeutung, da Q von den meisten Forschern als die Quelle angesehen wird, die uns historisch gesehen das beste Bild von Jesus abgibt.“ H. K. Nielsen, Heilung und Verkündigung 19.

- 28 Diese Auffassung wird trotz unterschiedlicher Einschätzung der Verlässlichkeit der Quellen von den meisten Forschern geteilt. Vgl. Nielsen, Helge Kjær, Ein Beitrag zur Beurteilung der Tradition über die Heilungstätigkeit Jesu, in: Fuchs, A., (Hg.), Probleme der Forschung (SNTU A 3), Linz 1978, 58-90. „To accuse the gospel evangelists of indiscriminately submerging historical fact in a flood of miracle-mongering to serve the interests of theological propaganda would be outright injustice. They could, in fact, be remarkably objective in what they record. For example, the changes which are *not* made in order to bring the gospel traditions into conformity with the Christian beliefs and practices of the apostolic age are sometimes more surprising than those which are.“ Boobyer, G.H., The Gospel Miracles: Views Past and Present. In: The Miracles and the Resurrection. SPCK theol. coll. 3, London 1964, 31-49; S. 39.

- 29 Vgl. Bultmann, Rudolf, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1964, 174. Vgl. H. K. Nielsen, Heilung und Verkündigung 32ff.

- 30 Ebd. 91.

für den Glauben, der in einer Exodus-Tradition steht, einleuchtend sein; für die christliche Tradition, die über weite Strecken von einer Leib-Seele-Dichotomie geprägt ist, ist es bis heute eine überraschende Neuigkeit, unmittelbar einleuchtend möglicherweise nur denjenigen, die - damals und heute - blind, taub und lahm, fiebrig und aussätzig, verkrümmt, blutflüssig und von Dämonen besessen sind.

Eine dritte, symbolisch-theologische Tradition hat in der Johanneischen Theologie einen Begriff bekommen: Inkarnation. Die Grundwahrheit des Christentums, ihre eigentliche Essenz, ist die Inkarnation. Gott wird Mensch - genauer: Gott wird Fleisch. Wenn wir von diesem Wort den Schleier, den Weichzeichner entfernen, den jahrhundertlanges theologisches und liturgisches Sprechen auf ihm hinterlassen hat, wird mit einem Mal deutlich, dass es ein anstößiges Wort ist. Zum einen wird es in eine Zeit hineingesagt, deren Zeitgeist den Geist betonte; zur Zeit Jesu hätte man das Heil sehr viel eher in der Überwindung alles Irdischen, Körperlichen erwartet, in Askese und in Abkehr von der gesamten Materie. Zum anderen ist der Wortgebrauch drastisch. Denn das Zentrum der Verkündigung ist nicht, dass Gott - wie spätere Theologen es formulieren - einen Leib an- und dann wieder auszieht. Das Wort ist Fleisch geworden. Es zieht nicht eine fleischliche Hülle an, um vorübergehend den Menschen menschlich begegnen zu können, sondern es *wird* Fleisch.

Die frühe Kirche hat den Inkarnationsbegriff nicht dazu benutzt, um den menschlichen Körper in all seiner Kontingenz aufzuwerten oder gar zu feiern. Die Menschwerdung Gottes gab vielmehr Anstoß zur Arbeit an der Vergöttlichung des Menschen in der energischen Unterdrückung all seiner sinnlichen Bedürfnisse³¹ - Schlaf, Hunger, Durst, Nähe, Berührung, Sexualität. Vielleicht ist heute in einer spezifischen historischen und kulturellen Situation die Zeit gekommen, in der die Theologie und die große christliche Gemeinde den Inkarnationsbegriff neu für sich lesen, denken und leben kann. Wenn wir davon ausgehen, dass die Inkarnation, die Fleischwerdung Gottes die Schlüsselbotschaft des Christentums ist, wenn wir uns die körperliche Unbefangenheit Jesu und seine körperlich manifestierte Heilsbotschaft vergegenwärtigen, so erscheint die abendländisch-christliche Körperfeindlichkeit als *das* große und tragische Missverständnis des Christentums.

Mit einem veränderten Blick auf den theologischen Hintergrund des aktuellen Körperkults wäre es auch nicht mehr nötig, die Fitnessstudios zu neuen

31 Vgl. z.B. Athanasius: De Incarnatione. Radford Ruether, Rosemary, Sex in Catholic Tradition, in: Isherwood, Lisa (Hg.), The Good News of the Body. Sexual Theology and Feminism, New York 2000, 35-53. McFague, Sally, The Body of God. An Ecological Theology, Minneapolis 1993, 163f.

Tempeln der Selbstverbesserung hochzustilisieren, genauso wenig wie es nötig wäre, die Fragen nach Sünde, Reue, Buße und Auferstehung mit Hilfe von Diätrezepten und Schönheitsmythen zu reaktualisieren. Der Körper könnte dann in einer neuen Weise zum corpus delicti werden – sichtbares und spürbares Zeichen der drei Hauptorte einer christlichen Geschichte: Schöpfung, Inkarnation, Erlösung. Theologisch gesprochen geschähe dann Erlösung nicht nur nicht über unsere Köpfe, sondern auch nicht über unsere Körper hinweg, und die alte und neue Scham, im Leibe zu sein könnte allmählich - bei und in aller Sterblichkeit - zu einer Lust werden, Leib zu sein.

Feministische Ethik: Profil und Herausforderungen¹

Christa Schnabl, Wien

„So sehr jede Strömung des Feminismus unter ethischem Anspruch steht, steht theologische Ethik heute insgesamt unter dem Anspruch des Feminismus.“² Diese Formulierung, zumal sie im Lexikon für Theologie und Kirche unter dem Stichwort „Feministische Theologie“ zu finden ist, stellt keineswegs einen repräsentativen Forschungskonsens dar, sondern ist als offene und noch einzulösende Problemanzeige zu lesen. Dass theologische Ethik heute insgesamt unter dem Anspruch des Feminismus stehe, ist als Herausforderung einer gender-bewussten feministischen Ethik an die Adresse der den Mainstream des Faches bildenden Diskursteilnehmer und -teilnehmerinnen zu verstehen. Dieser Herausforderung soll hier in drei Schritten nachgegangen werden. Erstens durch eine Reflexion auf den ersten Teil des Kompositums feministische Ethik, Feminismus. In einem zweiten Schritt werde ich einige Grundlagen dieses an sich jungen Teilbereichs der Ethik, der feministischen Ethik, vorstellen und schließlich abschließend auf die Herausforderungen der theologischen Ethik durch den Feminismus bzw. durch die feministische Ethik eingehen. In diesem dritten Schritt werden also die Konsequenzen für theologische Ethikdiskussionen (Moraltheologie und Sozial-ethik) anzusprechen sein.

1. Feminismus

Ismen werden mitunter gerne als Modeströmungen, die in Wellen wechseln und in absehbarer Zeit wieder vorbeigehen werden – ohne dass man sich ernsthaft mit ihnen beschäftigen müsste – , diskreditiert. Allein schon aus diesem formalen Grund scheint sich das Eingehen einer Verbindung mit dem Feminismus³ nicht gerade zu empfehlen. Darüber hinaus wird der Feminismus als aggressive, den Frieden des Geschlechterverhältnisses ungebührlich störende politische Bewegung (miss-)verstanden, welche einseitig und kämpferisch aus der Sicht von

- 1 Dieser Text stellt die überarbeitete und gekürzte Version eines im Wintersemester 2001/02 an der Universität Salzburg gehaltenen Gastvortrages dar.
- 2 Ammicht-Quinn, Regina, Artikel „Feministische Theologie. Theologisch-ethisch“, in: LThK, 3, Freiburg ³1995, 1229-1230. 1229.
- 3 Natürlich ist es vereinfachend, von „dem Feminismus“ zu sprechen. Die Pluralität der unterschiedlichen Ansätze wird damit unterschlagen. Nachdem es in diesem Abschnitt aber v.a. darum geht, Grundanliegen und Erscheinungsform zu skizzieren, werde ich der Einfachheit halber mit diesem Singular operieren.

Frauen denke und agiere. Mittlerweile allerdings sei dieser Feminismus in die Jahre gekommen und verliere – Gott sei Dank, meinen viele – an Aktualität.

Zu bedenken ist, dass in der öffentlichen Wahrnehmung Feminismus vielfach auf die in den 70er Jahren dominante Erscheinungsform bezogen wird und die später folgenden Ausdifferenzierungsprozesse wenig Aufmerksamkeit erlangt haben. „Der Feminismus“ ist grundsätzlich eine ethisch motivierte Bewegung eine Form von Befreiungsbewegung, die in ihrer ersten Welle (19. Jahrhundert) auf die politische und rechtliche Gleichstellung von Frauen (Wahlrecht, Zugang zu Universitäten und außerhäuslicher Berufsarbeit ...) zielt und in einer zweiten Welle ab den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts das Subjekt-sein von Frauen für alle Bereiche des Lebens einfordert und gegen jede Form der Diskriminierung, Benachteiligung und Ausgrenzung von Frauen vorgeht. Auf diesem Hintergrund wird der *ethische Anspruch des Feminismus* bereits deutlich: Erstens diagnostiziert der Feminismus, dass die bestehende gesellschaftliche Realität noch keineswegs die oftmals theoretisch und rechtlich bereits verankerte volle Gleichstellung von Männern und Frauen realisiert hat. Das bestehende Geschlechterarrangement ist ungeachtet aller formalen Gleichheitsgrundsätze nach wie vor durch Asymmetrien und Hierarchien geprägt (geringerer Lohn, einseitige Verteilung der privaten Haus-, Fürsorge- und Betreuungsaufgaben, ...), wenngleich diese Diskriminierungspraxen mittlerweile oft weniger offensichtlich und subtiler sind. Hier zeigt sich, dass Feminismus ein die Realität moralisch qualifizierender Begriff ist. Darüber hinaus geht es der feministischen Bewegung auch um die Entwicklung von Voraussetzungen und Grundlagen einer nichthierarchischen Beziehung zwischen den Geschlechtern in den verschiedensten Bereichen. Auf diesem Hintergrund ist Feminismus zugleich ein moralisch qualifizierter Begriff.

2. Feministische Ethik

2.1 Der Ausgangspunkt

Nicht immer lässt sich der Anfang einer Debatte genau datieren. In Bezug auf die feministische Ethik allerdings sind wir dazu in der Lage: Es war das Erscheinen eines relativ kleinen Büchleins von Carol Gilligan mit dem Titel „In a Different Voice“, das 1982 in den USA erschienen ist (deutsch: 1984. „Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau“). Natürlich wurden schon davor konkrete Problemfelder unter feministischer Perspektive diskutiert, die eindeutig dem Bereich der Ethik zuzurechnen sind: Sexualität, Krieg und Frieden, Arbeitsverständnis und Arbeitsteilung, politische Rechte von Frauen etc. Eine systematische Ethik-Debatte allerdings, die sich auch auf die Grundlagen des Faches bezieht, hat erst Gilligan angestoßen, ohne dies allerdings selbst zu intendieren.

Carol Gilligan selbst ist Entwicklungspsychologin. Ihre Arbeiten wirken wie ein Katalysator und beeinflussen auch die Diskussionen in anderen Disziplinen. Ihre Untersuchungen fungieren als Startschuss für eine bereits seit 20 Jahren andauernde interdisziplinäre ethische Debatte, die weit über die Entwicklungspsychologie hinaus Wellen schlägt. Deshalb müssen auch hier die Thesen Gilligans kurz rekapituliert werden.⁴

Ihre Leistung besteht darin, das bekannte Kohlberg'sche Stufenmodell moralischer Entwicklung, das als Maßstab in der modernen Entwicklungspsychologie gilt, in seiner androzentrischen Prägung entlarvt zu haben. Kohlberg hat ein an Kant orientiertes Stufenmodell kognitiver moralischer Entwicklung postuliert, welches Heranwachsende vom Kleinkind bis zum moralisch reifen, bewusst urteilenden Menschen durchlaufen. Dazu unterscheidet er sechs Stufen und drei Ebenen: praekonventionell, konventionell, postkonventionell. Dieses Kohlberg'sche Stufenmodell der moralischen Entwicklung, das mit dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit auftritt, wurde im Zuge einer Langzeituntersuchung (20 Jahre) bei 84 Jungen erstellt. Bei Untersuchungen mit weiblichen Versuchspersonen als Kontrollgruppe zeigte sich, dass diese häufig eine Stufe niedriger als die Buben einzuordnen sind, nämlich überwiegend auf der Stufe 3. Danach werden moralische Entscheidungen durch die Sorge um andere geleitet. Moralische Entscheidungen werden davon abhängig gemacht, ob sie konkrete Beziehungsnetze zerstören oder erhalten. Die geringere moralische Bewertung dieses Verhaltens bei Kohlberg wird von Gilligan folgendermaßen kommentiert:

„... genau die Züge, die traditionell die »Güte« der Frauen ausmachten, ihre Fürsorge für andere und ihre Einfühlsamkeit in deren Bedürfnisse, sind dieselben, die sie als defizitär in ihrer moralischen Entwicklung ausweisen.“⁵

Gilligan interpretiert dieses angebliche Steckenbleiben der Frauen auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe nicht als ein Problem der Frauen, sondern als ein Problem der androzentrischen Maßstabildung. Nicht die Frauen haben Probleme, moralisch reif zu werden, sondern die Forscher haben Probleme mit der angemessenen Wahrnehmung der „anderen“ moralischen Entwicklung von Frauen, so ihr Fazit.

Gilligan behauptet nun, dass Kohlbergs Theorie nur für die Messung eines Aspekts der moralischen Orientierung geeignet ist, dem der Gerechtigkeit und

4 Mittlerweile geben viele Texte, die sich mit feministischer Ethik beschäftigen, einen Überblick über die Arbeiten Gilligans. Exemplarisch: Biller-Andorno, Nikola, Gerechtigkeit und Fürsorge. Zur Möglichkeit einer integrativen Medizinethik, Frankfurt 2001. Schwickert, Eva, Feminismus und Gerechtigkeit. Über eine Ethik von Verantwortung und Diskurs, Berlin 2000. Pauer-Studer, Herlinde, Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz, Berlin 1996.

5 Gilligan, Carol, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1988, 29.

der Rechte (justice). Diese Ausrichtung kontrastiert sie durch eine Perspektive der Fürsorge und Verantwortung - schlagwortartig mit „caring“ zusammengefasst -, welche sie als „andere Moral“ der Frauen ausarbeitet, ohne sie als Moral nur für Frauen sehen zu wollen. Am Beispiel der Verwendung von moralischen Argumentationskategorien im Rahmen des bekannten Heinz-Dilemmas lässt sich Gilligans Diagnose und Anliegen illustrieren.⁶ Heizens Frau ist ernsthaft erkrankt und sie haben nicht genug Geld, um das notwendige lebensrettende Medikament dem Apotheker, der es entwickelt hat, abzukaufen. Ist Heinz in dieser Situation berechtigt, das Medikament auch zu stehlen? Gilligan zeigt nun an den unterschiedlichen Antworten zweier elfjähriger Kinder (Jake und Amy) mit demselben sozio-kulturellen Hintergrund (gleiche Schicht und gleiche Intelligenz), dass eine sture Ausrichtung am Kohlbergschen Schema eine angemessene Beurteilung und Bewertung der Moralvorstellungen des Mädchens verhindert.

Jake begreift dieses Dilemma als einen Konflikt zwischen zwei Rechten, dem Recht auf Leben und dem Recht auf Eigentum. Dieser kann durch Prioritätenabwägung, also durch die Feststellung des Vorrangs des Rechtes auf Leben gelöst werden. Heinz soll das Medikament also stehlen, denn ein Menschenleben ist mehr wert als Geld. Jake rekonstruiert die moralische Konfliktsituation als „eine Art mathematisches Problem mit Menschen“, so Gilligan, als eine Gleichung, die durch die rationale Ableitung der Höherwertigkeit des Rechtes auf Leben gelöst werden kann.

Amy, das Mädchen, glaubt nicht, dass Heinz das Medikament stehlen sollte. Schon die Situation wird von ihr anders gedeutet. Sie betrachtet das Problem „als eine Geschichte von Beziehungen, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt“, und versucht, über die kommunikative Interaktion der Beteiligten eine Lösung zu erreichen. Sie setzt also darauf, dass neue Lösungsmöglichkeiten im Gespräch gefunden werden können: ausborgen, Kredit, Reden mit dem Apotheker.⁷ Sie hofft darauf, dass sich der Konflikt erledigen könnte, wenn Heinz seine Situation dem Apotheker erklärt; sie plädiert dafür, dass alle Beteiligten die Situation besprechen und vertraut auf das Potential dieser kommunikativen Verständigung.

Amy lässt sich also auf das simple Dilemma „stehlen oder nicht“ nicht ein. Kohlberg interpretiert dies als ein Fehlen grundsätzlicher moralischer Kategorien zur Beantwortung dieser Frage. Hier zeigt sich das Problem der Fixierung auf eine bestimmte Logik, so Gilligan. Denn Amy reflektiert ihre Antwort aus dem Kontext einer *Ethik der Fürsorge und der Anteilnahme* (care) heraus. Für Amy stehen moralische Konflikte in einem Kontext von Beziehungen, Bindungen und

6 C. Gilligan, Stimme, 38ff.

7 Amys Überzeugung lautet: „Wenn jemand etwas hat, das einen anderen am Leben erhalten würde, dann ist es nicht richtig, es ihm nicht zu geben.“

von gegenseitigen Verantwortlichkeiten. Sie baut auf Einsicht, Empathie und die Möglichkeit zu einer kommunikativ-konsensuellen Bewältigung des Problems. Das Bewusstsein der Verbundenheit führt zu der Erkenntnis der gegenseitigen Verantwortung füreinander, zur Einsicht in die Notwendigkeit der Anteilnahme. In diesem Licht erscheint ihr Verständnis von Moral als Ergebnis der Anerkennung von Beziehungen.

Amys Urteil ist demnach keineswegs als naiv oder unreif anzusehen, vielmehr enthält es die grundlegenden Einsichten einer Care-Ethik, so wie Jakes Urteil die Logik des Gerechtigkeitsdenkens reflektiert.

„In allen Selbstdarstellungen der Frauen wird Identität somit im Kontext von Beziehungen definiert und nach einem Maßstab der Verantwortung und Anteilnahme beurteilt. In ähnlicher Weise wird Moral von diesen Frauen als Produkt der Erfahrung von Verbundenheit gesehen und als ein Problem der Einbeziehung und nicht als Abwägen von Ansprüchen betrachtet.“⁸

Gilligan stellt also der bei Jungen und Männern häufiger beobachteten Perspektive einer Gerechtigkeitsmoral eine Perspektive der Fürsorge gegenüber, an der sich ihrer Meinung nach das moralische Urteilen der Mädchen und Frauen tendenziell eher orientiert. Diese Perspektive umfasst das Moment der stärkeren Kontextbezogenheit des moralischen Urteils. Es tendiert eher dazu, den Standpunkt des „besonderen Anderen“ und nicht so sehr den des „verallgemeinerten Anderen“⁹ einzunehmen. Außerdem geht sie davon aus, dass das Subjekt stärker als in Beziehung stehend begriffen wird. Im Gegenüber zur klassischen anthropologischen Konzeption des autonomen Selbst präferiert Gilligan eine relationale, beziehungsorientierte Sicht des Subjekts.¹⁰ Schließlich betont Gilligan über die klassische Vernunftbegründung hinaus die Bedeutung von Gefühlen wie Empathie, Wohlwollen oder Mitleid für die moralische Urteilsfindung. Moraltheorietisch gesprochen wird die moderne Dominanz der formalen Gerechtigkeitsperspektive im Anschluss an Kant ergänzt um Aspekte wie persönliche Bindungen, moralische Gefühle und Situativität moralischer Entscheidungen. Gilligans Arbeiten formulieren jedenfalls einen starken Anspruch. Durch die kontrastierende Gegenüberstellung einer Ethik der Fürsorge gegenüber einer Ethik von Recht und Gerechtigkeit wird die Geltung des Grundgerüsts moderner Moralphilosophie in Frage gestellt. Gilligans Bezug auf Fürsorge ist noch in anderer Hinsicht markant. Fürsorge zählte im Rahmen der zweiten Frauenbewegung zu jenen At-

8 C. Gilligan, *Stimme* 195.

9 Benhabib, Seyla, *Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie*, in: List, Elisabeth/Studer, Herlinde (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt 1989, 454-487.

10 Vgl. Gilligan, Carol, *Moralische Orientierung und moralische Entwicklung*, in: Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, München 1995, 79-100, 87.

tributen, die das bürgerliche Weiblichkeitskonzept repräsentierten und insofern scharfer feministischer Kritik ausgesetzt waren. Dass hier nicht nur ein kritischer, sondern auch ein affirmierender Zugang zu diesem Begriff von Gilligan gewählt wird, stellt einen überraschenden positiven Neuzugang zu einem bisher überwiegend unter Repressionsverdacht stehendem Begriff dar.¹¹

2.2 *Richtungen und Ansätze*

Die Diskussion im Anschluss an Carol Gilligans Thesen kreist um verschiedene Aspekte. Unter anderem beschäftigt die empirische Ebene ihrer Untersuchungen, die Frage nach der Geschlechtsgebundenheit der moralischen Orientierungen¹² und die Frage nach dem Zueinander von Gerechtigkeits- und Fürsorgeperspektive.

Hier sollen die Überlegungen auf die sich ausbildenden Ansätze feministischer Ethik fokussiert werden. Zumindest zwei verschiedene Grundrichtungen können unterschieden werden. Erstens eine prononciert dualistische Konzeption, wie sie z.B. von Nel Noddings vertreten wird. Im Rahmen ihrer weiblichen Moral des Caring stellt Noddings spezifische weibliche Erfahrungen des Sorgens in den Mittelpunkt, wobei die Mutter/Eltern-Kind-Beziehung als paradigmatische Fürsorgebeziehung gilt.¹³ Die sorgende Beziehung ist die ethische Grundeinheit und das Sorgen ist die Antwort auf die ethische Schlüsselfrage, „wie wir dem anderen moralisch begegnen können.“ Beim Sorgenden-Teil liegt der eigentliche ethische Vollzug. „Meine erste und nie endende Verpflichtung ist es, dem anderen als Sorgender-Teil zu begegnen.“¹⁴ Damit orientiert Noddings ihr Ethikverständnis besonders an der direkten Aufmerksamkeit für andere als Grundhaltung. Entscheidend ist die Qualität der persönlichen Sorge-Beziehung. Sie argumentiert stark tugendethisch, wobei der Haltungsaspekt den Handlungsaspekt in den Hintergrund drängt. Gegenüber objektiven Prinzipien und allgemeinen Kriterien

11 Zur Kritik an der affirmierenden Verwendung des Fürsorgebegriffs vgl. Hoagland, Sarah Lucia, Einige Gedanken über das Sorgen, in: Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer Herlinde (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt 1993, 173-193.

12 In diesem Zusammenhang hat Gertrud Nunner-Winkler darauf hingewiesen, dass der Faktor Betroffenheit entscheidender ist als die Geschlechtszugehörigkeit. Im Kontext der Wehrdienstentscheidung hätten nämlich Mädchen abstrakter und prinzipieller geantwortet, während Buben situationsbezogener Urteile fällten. Vgl. Nunner-Winkler, Gertrud, *Der Mythos von den zwei Moralien*, in: Horster, Detlef (Hg.), *Weibliche Moral – ein Mythos*, Frankfurt 1998, 73-98.

13 Vgl. Noddings, Nel, *Caring. A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, Berkeley 1984. Noddings, Nel, Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen?, in: H. Nagl-Docekal/H. Pauer-Studer, *Jenseits der Geschlechtermoral*, 135-171.

14 N. Noddings, *Sorgen* 141.

bleibt sie skeptisch. Sie fallen bei ihr unter das Verdikt der Enge und der Starrheit, die von der eigentlichen Sorge-Situation ablenken.¹⁵ Damit weist Noddings Ansatz Ähnlichkeiten mit der klassischen Situationsethik auf. Als dualistisch ist dieser Ansatz deswegen zu bezeichnen, weil Fürsorge- und Gerechtigkeitsethik als Alternativen angesehen werden, die einander ausschließen.

Noddings steht hier für das Anliegen, eine eigene weibliche Moral zu erarbeiten. Im Hintergrund steht die Diagnose, dass das bisher vorherrschende Gleichheitsdenken letztlich dazu führe, die männlichen Maßstäbe auch für Frauen normativ zu übernehmen und die weibliche Differenz samt den mit ihr verbundenen auch produktiven Aspekten gering zu achten. Damit werde allerdings letztlich nur die herrschende Norm auch für Frauen etabliert und das Potenzial des unüberwindlichen Unterschieds der weiblichen Differenz aufgelöst. Demgegenüber müsse man die Differenz groß schreiben, frauenidentifizierte Räume schaffen, die es ermöglichen, die eigene weibliche Differenz wahrzunehmen und zu schätzen. Diese weibliche Alterität gelte es neu zu entdecken, wengleich Gesellschaft und Politik deren institutionelle Realisierung verhindern.

Problematisch an dieser Position ist unter anderem die unterlegte Sicht der Geschlechterdifferenz, wonach geschlechtsspezifische Stereotypen wie: „Frauen sind gefühls-, körper- und naturnäher als Männer,“ aufrechterhalten werden,¹⁶ wengleich die Wertung umgekehrt wird. Während traditionell im Rahmen dieser Zuordnung die Minderwertigkeit des weiblichen Pols konstatiert wurde, wird diese hierarchische Wertung nun umgekehrt und die Welt der weiblichen Alterität höher bewertet. Allerdings bleibt dies in der Regel auf halbem Wege, nämlich bloß auf der internen ideellen Wertigkeitsebene, stecken, während die Gefahr, weibliche Tugenden bloß als Kompensation fehlender Rechte zu akzeptieren, nicht auszuräumen ist.

Eine größere Gruppe von Autorinnen ist einer zweiten Richtung in der feministischen Ethik zuzurechnen, die Grundanliegen der Care-Ethik positiv rezipieren, allerdings um deren Integration in die klassischen Ethikkonzeptionen

- 15 „Die Gefahr liegt darin, dass Sorgen ... allmählich oder ganz abrupt zu einem abstrakten Problemlösungsverfahren transformiert werden kann. Es gibt dann einen Wechsel der Aufmerksamkeit vom Umsorgten-Teil hin zum »Problem«.“ N. Noddings, *Sorgen* 166.
- 16 Die klassische Stereotypenbildung ist bekannt und wird durch folgende Kurzzuschreibungen, die von bekannten Denkern stammen, zum Ausdruck gebracht: „Gerechtigkeit ist mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend“ (Schopenhauer). „Können die Frauen überhaupt gerecht sein, wenn sie so gewohnt sind zu lieben? (Nietzsche). „Die Natur hat die Frauen so geschaffen, dass sie nicht nach Prinzipien, sondern nach Empfindung handeln sollen.“ (Lichtenberg) Aussagen zit. nach: Nunner-Winkler, Gertraud, *Zur Einführung: Die These von den zwei Moralien*, in: Dies. (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, München 1995, 9-27. 9.

bemüht sind.¹⁷ Fürsorge stelle demnach kein eigenes Ethikkonzept dar, sondern führe zu notwendigen Korrekturen innerhalb der jeweiligen moralphilosophischen Position, sei sie nun von Kant¹⁸ oder von Rawls¹⁹ oder von anderen geprägt. Das Anliegen, Elemente der Care-Ethik zu rehabilitieren, müsse außerdem nicht notwendig mit der Konzeption einer spezifisch weiblichen Ethik einhergehen. Entgegen einer dichotomischen Konzeption einer weiblichen Moral der Fürsorge plädiert man hier gegen die normative Konzeption einer spezifisch weiblichen Moral, aber zugleich für eine Moral/Ethik der Fürsorge, ohne damit den Gerechtigkeitsgedanken, den Rationalitätsgedanken oder die Idee der Universalisierbarkeit zu negieren.

In diesem Zusammenhang geht es um eine Neubewertung beziehungs- und fürsorgeorientierter Strukturen in der Ethik, ohne die klassische Arbeitsteilung, die Frauen auf den Bereich des beziehungs- oder caritativ orientierten Nahbereichs fixierte, weiterzuführen. „Stattdessen geht es um eine grundsätzliche Veränderung des ethischen Blicks, der auf Fürsorge gerichtete ethische Handlungsmodelle sozial und politisch aufbricht und gleichzeitig abstrakte und prinzipienorientierte ethische Systeme an der Konkretion und Nähe des Fürsorgegedankens misst.“²⁰ Auf diesem Hintergrund sind das Zueinander von Gerechtigkeit und Fürsorge, Universalität und Kontextualität,²¹ sowie von Vernunft und Gefühl in der Ethik neu in den Blick zu nehmen.

17 Dazu gehören Autorinnen wie: Seyla Benhabib, Susan Moller Okin, Herlinde Pauer-Studer, Herta Nagl-Docekal, Eva-Maria Schwickert, Nikola Biller-Andorno, u.a.

18 Vom Kantschen Ethikansatz sind die Arbeiten von Herta Nagl-Docekal geprägt, z.B. Nagl-Docekal, Herta, *Feministische Ethik oder eine Theorie weiblicher Moral?*, in: D. Horster, (Hg.), *Weibliche Moral*, 42-72; Nagl-Docekal, Herta, *Ein Postskriptum zum Begriff „Gerechtigkeitsethik“*, in: D. Horster, (Hg.), *Weibliche Moral*, 142-153.

19 Hierzu gehören die Arbeiten von Susan Moller Okin wie: Moller Okin, Susan, *Von Kant zu Rawls: Vernunft und Gefühl in Vorstellungen von Gerechtigkeit*, in: H. Nagl-Docekal /H. Pauer-Studer, (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, 305-334.

20 R. Ammicht-Quinn, *Feministische Theologie*, 1129f.

21 Herta Nagl-Docekal hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Kant mit dem Instrument eines formalen Universalismus eine Ethik der Fürsorglichkeit entwerfe. Auf der Basis der dritten Fassung des Kategorischen Imperativs („Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“) legt sie dar, dass diese Regel, die die Selbstzwecklichkeit des Menschen zum obersten Prinzip erhebt, gerade nicht erfordere, „von den Besonderheiten der einzelnen Individuen abzusehen, sondern im Gegenteil, diese zu befördern.“ (Nagl-Docekal, Herta, *Jenseits der Geschlechtermoral*. Eine Einführung, in: Dies./H. Pauer-Studer, *Jenseits der Geschlechtermoral*, 7-32. 25) Im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung von Prinzipienethik und konkreter Situation wird immer wieder auch die Bedeutung von Kants dritter Kritik, der „Kritik der Urteilskraft“ betont. Hannah Arendt gehörte zu denjenigen, die die Bedeutung dieser Schrift Kants für aktuelle Debatten wiederentdeckte. Vgl. dazu auch: Schnabl, Christa,

Im Blick auf das Mitgefühl z.B. müsse entgegen den beiden Extremen einer reinen Mitleidsethik (wie sie in der Moral-sense Philosophie Englands, bei Rousseau oder Schopenhauer anzutreffen ist) einerseits und einer stark mitleidskritischen Position (wie sie besonders die Stoa oder Nietzsche vertreten haben) andererseits der ethische Gehalt und der normative Status dieses Gefühls neu reflektiert werden. Vom Gehalt her benennt Mitleid dann z.B. eine spontane und reflexive Haltung der „Wahrnehmung, der zuwendenden Aufmerksamkeit und imaginativ vermittelter Identifikation mit jemandem, dessen physische oder psychische Integrität bedroht ist, der Sorge um das Wohl des Anderen und der Herstellung einer grundsätzlichen Gemeinsamkeit, die Gemeinschaft stiftet“.²² Im Blick auf den normativen Status stellt sich z.B. die Frage, ob dem altruistischen Gefühl des Mitleids nur die Rolle des Hinzugefügten, des Additums im Hinblick auf das normative Geforderte zukommt oder es in sich normativ ist. Wenn man das Mitgefühl als Ausdruck der Überzeugung begreift, dass auf das Leiden anderer Personen mit dem auf ihr Wohl bezogenen Handeln zu reagieren ist, dann schlägt das Mitleid eine Brücke zwischen mir und den Anderen, sowie zwischen mir, meiner Identität und dem Gesollten. Mit diesem Ansatz zeigt Hille Haker auf, dass das Mitleid zwischen dem Eigenwollen und dem Sollen vermittelt und als solches für die moralische Identität einer Person letztlich unverzichtbar ist. In dieser Vermittlungsfunktion ist das Mitgefühl für die Moral bedeutend, wenngleich vom kognitiven Gehalt her das Mitleid mit den Moralprinzipien des Respekts und der Achtung von Personen inhaltlich konvergiert. „Das Mitgefühl, so spontan es auch auftreten mag, ist deshalb *eine*, vielleicht die wichtigste Quelle der *Einsicht*, warum es die normativen Verpflichtungen *für mich* gibt, warum ich überhaupt moralisch handeln soll.“²³

2.3 Feministische Ethik: Begriff und Aufgabenstellung

Feministische Ethik lässt sich nicht auf die Gilligandebatte reduzieren, wenngleich diese einen wichtigen Bestandteil der Diskussion darstellt. Zusammenfassend lassen sich nun für das Profil und das Selbstverständnis feministischer Ethik folgende Aspekte formulieren.

Erstens: Feministische Ethik ist Ideologiekritik. Durch feministische Ethik wird die angebliche Neutralität ethischer Ansätze in Frage gestellt. Obwohl die Ethik als wissenschaftliche Disziplin den Idealen der Objektivität, Rationalität

Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik, Frankfurt 1999, bes. 319-324.

22 Haker, Hille, „Compassion“ als Weltprogramm des Christentums?, in: Conc 4 (2001), 436-450, 444.

23 H. Haker, Compassion 445.

und Unparteilichkeit verpflichtet ist, fließen Horizont, Selbstverständnis, Standpunkt und Blickwinkel der wissenschaftlichen Subjekte in das theoretische Arbeiten notwendigerweise ein. Das ist an sich noch nicht das wissenschaftstheoretische Problem. Das Problem entspringt eher aus der Tatsache, diese Faktoren zu übersehen oder zu negieren und den eigenen Standpunkt als den schlechthin allgemeinen und universalen Standpunkt auszugeben. So geschieht es, dass androzentrische Perspektiven auf Themenfelder und Methodik des Faches die Ethik unzulässig vereinseitigen. Ein Beispiel dieser androzentrischen Fixierung ist die Tatsache, dass die Thematiken Gewalt gegen Frauen oder Gewalt in der Familie lange Zeit nicht in das Blickfeld ethischer Reflexionen geraten sind. Ethische Theorien blieben oft auf subtile Weise einem Wertespektrum verhaftet, das einem traditionellen männlichen Selbstverständnis entspringt. Aus diesem Grund erweist sich auch die Geschichte der Ethik vielfach als Disziplin, die Frauen als moralische Subjekte ausgegrenzt und ihre Erfahrungen und Lebenskonflikte übersehen hat.

Zweitens: Feministische Ethik konfrontiert die Moralphilosophie und die theologische Ethik mit dem Problem der Geschlechterdifferenz bzw. der Geschlechterhierarchie. Sie artikuliert eine bestimmte Sicht auf Ethik, die an der Benachteiligung von Frauen und an anderen, faktisch beobachtbaren Asymmetrien des Geschlechterverhältnisses orientiert ist und diese in die ethische Reflexion einbezieht. Feministische Ethik formuliert damit gerade keine Sondermoral für Frauen. Es geht ihr demgegenüber um eine Perspektivierung von Fragestellungen und Problembereichen der Moraltheorie bzw. der theologischen Ethik auf die Genderperspektive.

3. Herausforderungen: „Gender“ als Grundkategorie theologischer Ethik

Ansätze feministischer Ethik werden in der theologischen Ethik bisher erst geringfügig rezipiert. Aber auch für die theologische Ethik gilt, dass sie durch den feministischen Anspruch herausgefordert werde. Dazu kommt die Herausforderung, die sich seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts aus der Erweiterung des Feminismusbegriffs durch die Kategorie Gender ergibt. Die Tatsache der strukturellen Verwobenheit von Frauenleben, Frauenwelten und Männerleben, Männerwelten führt zur Erkenntnis, dass eine nachhaltige Veränderung für Frauen auch Veränderungen seitens der Männer und der gesellschaftlichen Strukturen (Arbeitswelt, Wirtschaft, Politik...) erfordert. Zunehmend wird die isolierende Betrachtung von sog. „Frauenproblemen“ als Probleme allein der Frauen als zu

eng empfunden.²⁴ Dass das Geschlechterverhältnis insgesamt Teil einer sozialen Organisation ist, tritt damit neu ins Bewusstsein.²⁵ Im theoretischen Bereich spiegelt sich diese Schwerpunktverlagerung am Übergang vom Patriarchats- zum Genderkonzept. Die Kategorie Gender signalisiert eine größere Offenheit und Unvoreingenommenheit, wenngleich sie auch als diffuser und begrifflich unpräziser erscheint. Mit der Gender-Perspektive wird es möglich, die Mehrdimensionalität der Strukturen des Geschlechterverhältnisses in den Blick zu bekommen; die rein binäre Opposition von Männern und Frauen wird damit überwunden. Keines der beiden Geschlechter kann für sich als monolithischer Block betrachtet werden. An der Machtfrage lässt sich die Verschiebung illustrieren, denn sie verdient auch innerhalb des Gender-Konzepts besondere Aufmerksamkeit. Mit dem Gender-Konzept kann ein linear-binäres Konzept der Verteilung von Macht an Männer und von Ohnmacht an Frauen vermieden werden. Obwohl nach wie vor auf vielen Ebenen (sozial, politisch, wirtschaftlich) von der Dominanz der Männer ausgegangen werden muss, impliziert dies nicht notwendig, dass in allen gesellschaftlichen Bereichen ein einheitliches, nach gleichem Muster funktionierendes Machtsystem zum Vorschein kommt. Das Genderkonzept bedeutet demnach keine Ablösung, sondern eine Erweiterung und Weiterführung der feministischen Frageperspektive. Gender ist keine Ausschlusskategorie, sondern enthält auch eine explizite Aufforderung an Männer, sich als Geschlechtswesen zu begreifen und die theoretischen Konsequenzen daraus zu ziehen.

Auf diesem Hintergrund hat auch die theologische Ethik daran zu arbeiten, die Genderkategorie als durchgängige hermeneutische Wahrnehmungs- und Analysekategorie zu etablieren. Dieser Anspruch steht aber quer zur jüngeren Forschungspraxis. Nachdem im Zusammenhang eines naturrechtlichen Ansatzes direkt patriarchale und androzentrische Denkmuster lange vorgeherrscht haben, welche sich v.a. im Bereich einer androzentrisch-hierarchischen Anthropologie oder in Auswahl und Zuschnitt der ethischen Problemfelder niedergeschlagen haben und besonders im Blick auf die weibliche Anthropologie mitunter recht konkret und restriktiv werden konnten, hat sich mit der Infragestellung des naturrechtlichen Paradigmas eine Denk- und Redeweise etabliert, welche der Genderkategorie faktisch überhaupt keine Bedeutung und keinen Stellenwert mehr beimisst. Genderneutralität hat die androzentrisch-hierarchisierende Stereotypenbildung abgelöst, zuweilen in der guten Absicht, die negativen Auswirkungen einer essentialistischen, nicht-ideologiefreien Stereotypenbildung zu überwinden.

24 Im politischen Bereich spiegelt sich diese Entwicklung im Rahmen der Implementierung von Gendermainstreaming als politisches Grundprinzip der Europäischen Union.

25 Einen wichtigen Beitrag dazu leistet auch die sich zunehmend formierende Männerforschung, die aus dem US-amerikanischen Raum kommt und zunehmend im deutschen Sprachraum Fuß fasst. Vgl. dazu exemplarisch: Lehner, Erich, Männer an der Wende. Grundlagen kirchlicher Männerarbeit, Innsbruck 2001.

Im Mainstream des Faches der theologischen Ethik findet man kaum Bezüge auf das Geschlechterverhältnis oder auf gender-differenzierende Aspekte einzelner Themenbereiche.²⁶ *Genderneutralität* auf dem Hintergrund einer durch und durch genderimprägnierten Wirklichkeit und Theoriegestalt der theologischen Ethik trägt aber zu einer Verharmlosung und unzureichenden Komplexitätsreduzierung sowohl auf der Ebene der Problemanalysen als auch auf der normativen Ebene bei. Denn die vorherrschenden universalistischen Ethikkonzeptionen sind nach wie vor von (jetzt mehr impliziten) androzentrischen Denkmustern (körperlose Anthropologie; Autonomievorstellung, die die Beziehungsdimension des sittlichen Subjektes schwer zu konzeptionalisieren vermag, ...) durchzogen. Die Genderkategorie müsste deshalb sowohl auf der Ebene der Grundlagen der theologischen Ethik als auch auf der Ebene der Anwendungsfelder als eine Wahrnehmungs- und Analyse-kategorie eingeführt werden, um zu einer genderbewussten theologischen Ethik zu führen. Diesbezüglich stehen wir aber noch am Anfang. Was sich seit geraumer Zeit aber schon beobachten lässt, ist eine stärkere Sensibilität bei jenen ethischen Fragestellungen, die offensichtlich auf spezifische Weise mit der weiblichen Lebensrealität verknüpft sind, wie Gewalt, Vergewaltigung, aber auch bei Fragen von Mutterschaft und technischer Medizin.

Um die Folgen der Implementierung der Genderperspektive ansatzweise zu verdeutlichen, soll exemplarisch auf den Tugenddiskurs und seine Implikationen für das Verständnis von Sünde eingegangen werden. Tugenden werden in der theologischen Ethik heute in der Regel geschlechtslos, ohne Geschlechterindex konzipiert. Allerdings werden praktisch bestimmte Tugenden eher von Männern und andere eher von Frauen erwartet. Dies lässt sich nicht unbedingt durch einen Blick in die Schriften theologischer Ethiker als vielmehr in die Schriften der theologischen Anthropologie belegen. In der Regel dominiert dort das Modell der bipolaren/komplementären Sicht der Geschlechterdifferenz, welches die Annahme einer je spezifischen Wesensnatur der Geschlechter, freilich auf der Basis ihres gleichen Wertes, impliziert.²⁷ Tugendethisch gewendet bedeutet dies, dass hier geschlechtsspezifisch angetönte Vorstellungen der Verwirklichung des je eigenen Geschlechts vorliegen.²⁸ Geschlechtlichkeit impliziert demnach einen

26 Vgl. in Bezug auf die Sozialethik: Heimbach-Steins, Marianne, Sichtbehinderung. Das Geschlechterverhältnis in der Wahrnehmung christlicher Sozialethik, in: Gentner, Ulrike (Hg.), Geschlechtergerechte Visionen. Politik in Bildungs- und Jugendarbeit, Königstein 2001, 257-392.

27 Vgl. Lehmann, Karl, Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: Schneider, Theodor (Hg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, Freiburg 1989, 53-72.

28 Bis zum Konzil sind geschlechteressentialistische Vorgaben die Regel. Nach dem Konzil lässt sich eine weit größere Vorsicht im Umgang mit anthropologischen Grundannahmen

tugendethischen Imperativ. Das Sein der Frauen wird in der Regel eng verknüpft mit einer Orientierung an anderen und mit Fürsorge, welches im Bild der Mutter, welche ihr Leben ganz von den anderen her und auf die anderen (Kinder) hin versteht, prototypisch kulminiert. Normative Weiblichkeitsbilder weisen bestimmte Tugenden eher als normative Leittugenden für Frauen aus: Demut, Dasein für Andere, Sorge um Andere, Nächstenliebe, – in der Regel allerdings ohne dies analog auch für Männer zu formulieren.

Die Geschlechteranthropologie fungiert hier als normative Brücke für eine gendergetönte Grundierung von Tugendvorstellungen. Wenngleich auf der akademisch-theoretischen Reflexionsebene diese Vorstellungen außerhalb der theologischen Anthropologie selten explizit artikuliert werden – wenn, dann findet man diesen Unterschied eher in der formalen Aussage, dass Geschlechtlichkeit eine fundamentale Wesensdifferenzierung zwischen den Geschlechtern zur Folge haben müsse –, lassen sich Spuren geschlechter-spezifischer Tugendvorstellungen z.B. auf der Ebene der lehramtlichen Anthropologie²⁹ und in besonderer Weise auf der Ebene der Moralverkündigung deutlicher nachvollziehen.

Christine Schaumberger hat z.B. klassische christliche Tugendvorstellungen wie Selbstlosigkeit und Machtverzicht in den gesellschaftlichen Horizont asymmetrisch geprägter Geschlechterverhältnisse gestellt und festgehalten, dass diese, bezogen auf die Lebensrealität von Frauen, zweifelhafte bis fatale Auswirkungen haben können. Die Tugend der „Selbstlosigkeit“ – v.a. wenn sie nicht als Gegensatz zur Selbstsucht, sondern als Gegensatz zum Selbstbewusstsein verstanden wird – funktionalisiert Frauen häufig auf die Mittäterschaft am Werk der Männer. Die Tugend des Verzichts auf Macht und Machtausübung wird im Rahmen hierarchischer Konstellationen des Geschlechterverhältnisses zu einer zweifelhaften Strategie, welche dem (Selbst-)Ausschluss der Frauen zuarbeitet. Unter dem Motto: „Gegen die Selbstaufopferung von Frauen für das Patriarchat“ plädiert sie eher für die Suche nach einer Form von Machtausübung im positiven und produktiven Sinn. „Feministische Bekehrung sehe ich daher als Bewegung von Machtlosigkeit und Machtverzicht hin zu einer Frauenmacht, die einerseits die Realität sprengt für neue Möglichkeiten der Kreativität, sich andererseits aber störend, unterbrechend, einflussnehmend und verändernd auf die Realität patriarchaler Macht bezieht.“³⁰

beobachten. Vgl. auch: Beinert, Wolfgang (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumentation, Regensburg 1987.

29 Das Polaritätsdenken im Bereich der Geschlechteranthropologie spielt im gegenwärtigen Pontifikat, gegründet auf der Vorstellung der gleichen Personwürde von Mann und Frau, eine zentrale Rolle. Vgl. Schneider, Birgit, Wer Gott dient, wird nicht krumm. Feministische Ethik im Dialog mit Karol Wojtyła und Dietmar Mieth, Mainz 1997.

30 Schaumberger, Christine, Subversive Bekehrung. Schuldkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht. Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befrei-

Diese Beispiele machen deutlich, dass *allgemeine* (abstrakte) Tugend- und Sündenreflexionen nicht ausreichend sind. Die hermeneutische Rückbindung an die Lebenswelt der Geschlechter könnte zu einem Differenzierungs- und Aktualisierungsschub führen, welcher auch als konstitutiver Bestandteil der ethischen Reflexion anzusehen ist.

Die sexuelle Differenz stellt eine der Fragen oder die Fragen dar, die in unserer Epoche zu denken ist. Jede Epoche hat – Heidegger zufolge – eine Sache zu „bedenken“. Nur eine. Die sexuelle Differenz ist wahrscheinlich diejenige unserer Zeit. Diejenige, die uns, wäre sie gedacht, die „Rettung“ bringen würde?

Luce Irigaray¹

Göttliches Begehren

Zur theologischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz²

Michaela Moser, Wien

„Ich studiere Theologie und außerdem bin ich eine Frau. Es mag Sie vielleicht verwundern, dass ich diese beiden Behauptungen so nebeneinander stelle, als ob ich damit sagen wollte, dass die eigene geschlechtliche Identität einen Einfluss auf die theologischen Ansichten hätte. Ich selbst hätte eine solche Ansicht weit von mir gewiesen als ich mit meinem Theologiestudium begann. Heute, dreizehn Jahre später, bin ich mir nicht mehr so sicher wie ich damals war, ob Theologen, wenn sie vom »Menschen« sprechen, dies in einem allgemeinen Sinne meinen. Es ist schließlich eine bekannte Tatsache, dass die Theologie fast ausschließlich von Männern geschrieben wurde. Das allein sollte uns bedenklich stimmen, noch dazu wo uns zeitgenössische Theologen ständig daran erinnern, dass die größte menschliche Versuchung jene ist, die eigene eingeschränkte Perspektive mit der universellen Wahrheit zu verwechseln.“³

So die US-amerikanische Theologin Valerie Saiving in einem Artikel, der erstmals zu Beginn der 60er Jahre veröffentlicht wurde. In den 40 Jahren seither ist in der Theologie vieles in Bewegung geraten. Das Begehren von Frauen und deren Verlangen nach Heilwerden hat dabei zu einer völligen Neukonzeption der Theologie geführt. Eine Neukonzeption, bei der es sich nicht um ein weiteres „alternatives“ starres Denkgebäude handelt, sondern vielmehr um einen andauernden Prozess des Denkens und der Auseinandersetzung mit zentralen theologischen Themen und Fragen.

Auch die Differenz der Geschlechter, die traditionell auf eine Art und Weise interpretiert bzw. festgeschrieben wurde, die Vielfalt und Unterschiedlichkeit von Frauen unsichtbar gemacht hat und damit nicht nur frauenfeindlich,

- 1 Irigaray, Luce, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt am Main 1991, 11.
- 2 Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete und gekürzte Version des Artikels in: Bauer, Ingrid/Neissl, Julia (Hg.), *Gender Studies. Denkachsen und Perspektiven der Geschlechterforschung*, Innsbruck 2002, 127-141.
- 3 Saiving, Valerie, *The Human Situation: A Feminine View*, in: Christ, Carol P./Plaskow, Judith (Eds.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, San Francisco 1992 (1979), 25-42, 25 (Übersetzung M.M.).

sondern auch rassistisch, eurozentristisch und klassenbezogen definiert wurde/wird,⁴ wird dabei neu gedacht. Sie wird gesetzt und nicht definiert. „Wir hören nichts über ein weibliches oder männliches Wesen, nichts von geschlechtlich festgelegten Rollen oder männlichen und weiblichen Anteilen – nur: Menschsein existiert in weiblicher und männlicher Gestalt. Und beide Gestalten sind gleichermaßen Mensch. Frau ist ganz Mensch und Mann ist ganz Mensch.“⁵

Frauenerfahrungen als Ausgangspunkt und Referenz

Feministische Theologie versteht sich selbst als „Erfahrungstheologie“ und sie rückt die Erfahrungen von Frauen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Tatsache des (Miteinander) Sprechens von Frauen ist dabei von großer Bedeutung. Allein die Tatsache, dass Frauen miteinander reden, ihre Erfahrungen also in Worte kleiden und diesen gegenseitig Autorität und Gewicht verleihen, durchbricht androzentrische Strukturen und hebt diese auf.

Das Sprechen (von Frauen) also ist Akt der Bedeutungsverleihung, Erfahrungen von Frauen werden zum „Sinnhorizont für neue Erfahrungen, zum Schlüssel dafür, auf neue und eigene Weise, dem eigenen Kontext angemessen die Welt zu betrachten und in ihr zu handeln“.⁶

Ein wichtiges Element feministisch-theologischer Arbeit war von Beginn an also auch Sprachkritik. Dabei ging und geht es feministischen Theologinnen nicht nur um ein sprachliches Sichtbarmachen von Frauen in allem theologischen und kirchlichen Sprechen und eine kritische Überprüfung der verwendeten Worte und Redewendungen, z.B. im Hinblick auf die Verwendung nicht-sexistischer Ausdrücke und die Verbreitung nicht-sexistischer Bibelübersetzungen, es geht ihnen auch und vor allem um die Analyse der Rede von Gott, der Rede von Frauen, dem Weiblichen und deren Stellenwert innerhalb theologischer Konstruktionen, um das Aufspüren weiblicher Symbole für das Göttliche und damit um die Neuinterpretation theologischer Grundlagen.⁷

4 Vgl. Rehberger, Claudia, Differenz und Gleichheit der Geschlechter in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Günter, Andrea, *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*. Stuttgart, Berlin, Köln 1996, 41-52, 49.

5 Ebd. 50.

6 Günter, Andrea, *Geschlechterdifferenz, Postmoderne und Theologie. Ein Problemaufriß*, in: Dies. (Hg.), *Feministische Theologie* 11-26, 26.

7 Ebd. 13f.

Ent-Trivialisierung

In einem ebenfalls berühmt gewordenen frühen feministisch-theologischen Beitrag der jüdischen Theologin Judith Plaskow beschreibt diese die „ja, ja-Erlebnisse“ von Frauen in und mit feministischer Theologie und meint damit das Wiedererkennen eigener Erfahrungen in den Erfahrungen anderer. Die Tatsache, dass Frauen einander auch im Bezug auf Glaubensfragen im Reden und Zuhören Autorität verleihen, ließ für viele Frauen erstmals das Gefühl entstehen, dass es in der Theologie tatsächlich um ihr Leben ging, und zwar „um jede Minute unseres Lebens“, wie es die deutsche Theologin Christine Schaumberger dies später auf den Punkt brachte.⁸ Denn es ging und geht feministischer Theologie auch und gerade um die sogenannten „Niederungen“ des (Frauen-)Alltags und darum, diese vom Geruch des angeblich Trivialen und Unwichtigen zu befreien. Die deutsch-schweizerische Theologin Ina Praetorius hat letzteres unter dem Stichwort „Ent-Trivialisierung“ als wichtige feministisch-theologische Methode beschrieben. Praetorius charakterisiert Ent-Trivialisierung als den Kampf um die eigene Wirklichkeit und als Suche nach guten Worten für das,

„was Frauen mit allen ihren Sinnen täglich wahrnehmen und was die schlechten Worte der herrschenden Sprache abschieben in den Bereich des Trivialen: Hausarbeit, Abwasch, Alltagskram, Kleinkram, Reproduktion, Kindergeschrei, Sozialarbeit, Kaffeekränzchen, Plackerei, Langeweile, Privatleben.“⁹

Ent-Trivialisierung lenkt den Blick auf das angeblich Unwichtige und Randständige ... auf das, was „nicht groß, weiß, männlich, »vernünftig« und »interessant« ist und dennoch da ist und lebenserhaltend wirkt.“¹⁰

Ortsuche und Ver-Ortung

Feministische Theologie ist außerhalb der Institutionen gewachsen und tut dies auch heute noch. Feministische Theologien sind folglich an vielen unterschiedlichen Orten, z.B. in Bildungshäusern, Sommerakademien, Pfarrhäusern, Küchen und auch an Universitäten gediehen, wobei das Klima an theologischen Fakul-

8 Vgl. Plaskow, Judith, *The Coming of Lilith. Toward a Feminist Theology*, in: C. Christ/J. Plaskow, *Womanspirit Rising*, 198–209 und Schaumberger, Christine, „Es geht um jede Minute unseres Lebens!“ Auf dem Weg zu einer kontextuellen feministischen Befreiungstheologie, in: Jost, Renate/Kubera, Ursula (Hg.), *Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie*, Gütersloh 1991, 15–35.

9 Praetorius, Ina: *Nicht trivial noch sentimental. Ein Versuch über die Ent-Trivialisierung als Methode in der Frauenforschung*, in: Dies., *Skizzen zur Feministischen Ethik*, Mainz 1995, 58–65, 59.

10 Ebd. 65.

täten wohl nicht unbedingt das der Gedeihlichkeit bekömmlichste war. Die Zusammenarbeit von akademisch arbeitenden Frauen und feministisch-theologisch interessierten bzw. Frauen in unterschiedlichen Praxisfeldern und Lebenssphären ist bis heute stark ausgeprägt.

Gleichzeitig haben feministische Theologinnen für sich und ihr Tun neue Orte geschaffen. Wobei der Begriff „Orte“ hier im weitesten Sinne zu verstehen ist.

„Sein heißt, an einem bestimmten Ort zu sein und sich an einem bestimmten Ort zu bewegen. ... Am Ort können Dinge sich ereignen. Am Ort sind materielle Elemente gebunden. Der Körper selbst ist ein solcher Ort, der Ort des Seins einer bestimmten Person ... Das Selbst einer Frau kann sich verändern, indem es eine neue (Raum-) Welt, neue Ordnung der Welt bzw. neue, angemessenere Bilder von dieser Welt gestalten kann. ... Auch die Beziehungen unter Frauen sind an einen Ort gebunden. Beziehungen stellen an diesem Ort einen Beziehungsraum her, der gestaltet wird. Ein gemeinsamer Raum kann durch Glauben, Erotik und Schweigen entstehen.“¹¹

Die Wichtigkeit eines gemeinsamen Ortes (z.B. durch das Gefühl der Zusammengehörigkeit, durch eine gemeinsame Tradition bzw. Bezugspunkt inmitten einer gemeinsamen Tradition) manifestiert sich auf greifbare Weise auch immer wieder in Zusammenkünften der weltweiten Frauen-Kirchen-Bewegung, sei es in lokalen Frauengruppen, die miteinander Liturgien feiern oder auf nationalen und internationalen Frauensynoden, die mehrere Hundert religiös und feministisch interessierter Frauen versammeln.

Waren es lange Zeit die theologischen „Ränder“ an denen sich feministische Theologinnen selbst ansiedelten – wobei sie nicht selten die eigene Existenz als „Rebellion auf der Grenze“¹² definierten – hat mittlerweile doch eine deutliche Bewegung hin zur Mitte stattgefunden. Selbstbewusst – und ganz im Sinne der Methode der Ent-Trivialisierung situieren viele feministische Theologinnen ihre Ansätze heute im bzw. als Zentrum theologischer Reflexionen ohne dabei die Erfahrungen von Frauen als Grenzgängerinnen und in vielen Bereichen Marginalisierte zu verdrängen oder zu vergessen.

Das dabei sichtbar werdende Selbstbewusstsein beruht nicht zuletzt auf den heute vorliegenden eigenständigen feministisch-theologischen Ansätzen in so gut wie allen theologischen Disziplinen und Themenbereichen, von Bibeltheologie und -exegese, über Liturgie und Spiritualität, bis hin zur Lehre von Heil und Erlösung, zu einem neuen Verständnis von Kirche – und nicht zuletzt auch zu zahlreichen ethischen Fragen.

- 11 Günter, Andrea, Der Ort Gottes. Oder: Wie eine strukturelle Rede von „Frau“ und „Weiblichkeit“ Frauen von ontologischen Zuschreibungen befreit und Gott in den Beziehungen unter Frauen ansiedelt, in: Dies. (Hg.), *Feministische Theologie*, 53-67, 64f.
- 12 Vgl. Meyer-Wilmes, Hedwig, *Rebellion an der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1990.

Inwieweit dabei das feministische Denken der Geschlechterdifferenz theologisches Denken zu revolutionieren vermag, soll im Folgenden am Beispiel der Rede von Gott, dem Nachdenken über das Böse und über das Suchen und Finden von Heil deutlich gemacht werden.

Die Rede von Gott revolutionieren

Die Rede von Gott braucht vielfältige Worte, Bilder und Symbole, auch und gerade, weil Menschen von Gott immer nur in unzureichenden Bildern reden können, und „das Göttliche ... ja gerade das Andere (ist), ... größer und tiefer als Menschen es erfassen können.“¹³ Wenn Gott als personales Gegenüber, als Du angesprochen wird, entstehen unwillkürlich weibliche und männliche Bilder. Dabei kam und kommt es zu einer engen Verknüpfung zwischen Gottesbildern, Frauenbildern und Selbstbildern.

„When God becomes male, the male becomes God“. Plastisch und in kaum übertroffener Deutlichkeit bringen diese in feministisch-theologischen Kreisen vielzitierten Worte der US-amerikanischen Theologin Mary Daly zum Ausdruck, wie sehr sich androzentrische, patriarchale, männliche Gottesbilder in einer Höherbewertung des Mannes spiegeln und Mann-Sein als Norm für Mensch-Sein setzen. Frau-Sein wird in der Folge im Bezug zum Mann-Sein definiert – als Gegensatz oder Ergänzung, Frauen werden je nach Verhältnis zu einem Mann bzw. zu Männern in eine männliche symbolische Ordnung ein- bzw. untergeordnet.

Die Selbstvergötterung des Mannes steht dabei im Gegensatz zur biblischen Zusage der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau wie sie im ersten Kapitel des Buches Genesis in der Bibel gemacht wird.

Dabei geht es nicht nur um das Geschlechterverhältnis im engeren Sinne, sondern auch um Bilder von „Gott und der Welt“, wenn beispielsweise ein distanzierter männlicher allmächtiger Gott auch heute für Herrschafts- und Kriegszwecke benutzt wird.¹⁴

Frauen haben in dieser Ordnung keinen eigenen Platz, sie können sich selbst in all ihrer Unterschiedlichkeit dort nicht finden und haben sich auf die Suche nach einer adäquaten Bezeichnung gemacht für den Gott, der ein Gott der

13 Leistner, Herta/Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Arbeitskreis Feministische Liturgie (Hg.), *Lass spüren deine Kraft: Feministische Liturgie; Grundlagen – Argumente – Anregungen*, Gütersloh 1997, 43.

14 „God on our side“ war nicht nur ein geflügeltes Wort US-amerikanischer Soldaten im Vietnamkrieg. Im Namen Gottes – im Namen Allahs – wurden nicht nur die Flugzeuge in die beiden Türme des World Trade Centers in New York gelenkt, im Namen Gottes werden nun auch Bomben auf Frauen, Männer und Kinder in Afghanistan geworfen.

Frauen ist. Sie haben nach einem Namen Gottes gesucht, der Frauen sprachlich sichtbar macht und es ihnen ermöglicht, das Göttliche in sich selbst und sich selbst als Ebenbild Gottes zu entdecken.

Damit haben sie Definitionsmacht übernommen, denn „die Rede über Gott ist aus der Definitionsmacht der Männer entlassen, wenn eine Frau zusammen mit einer anderen Frau über Gott redet und sagt, was Gott ist“¹⁵. Ausgehend von dem Versuch „den alten, weißhaarigen Mann aus unseren Köpfen zu vertreiben“, wie Alice Walker es so treffend in ihrem Roman „Die Farbe Lila“ beschreibt, haben sich Frauen u.a. auf die Spur weiblicher Gottesbilder gemacht und können dabei an vielfältige Traditionen anknüpfen.¹⁶

So findet sich eine Fülle an weiblichen Gottesbildern bereits in der Bibel, wie z.B. das Bild von Gott als fürsorgliche Mutter, als gebärende oder stillende Frau, als gute Haushälterin, als Hebamme, als wütende Bärenmutter, als Henne, die ihre Kinder schützend unter ihre Flügel nimmt oder als Adlermutter.

Wenn feministische Theologinnen Gott „sie“ nennen (einige Theologinnen gingen bzw. gehen auch zur Bezeichnung „Göttin“ über bzw. beziehen sich bewusst auf Göttinnentraditionen unterschiedlicher Kulturen – andere bleiben bei der Bezeichnung „Gott“ – denken diese jedoch „weiblich“) geht es jedoch um mehr als um eine männliche oder weibliche Person, es geht um ein Neu-Denken und Neu-Sprechen Gottes, das ein anderes Verhältnis zwischen Gott und Welt voraussetzt und dabei u.a. auch Ökologie und Sexualität als zentrale Dimensionen des Lebens – und damit auch des Göttlichen – einbezieht.

Dies wird z.B. deutlich in der Rede von der Erde als „Körper Gottes“ (Sallie Mc Fague) oder im Bild von Gott als „kosmische Matrix alles Lebendigen“ (Rosemary Radford Ruether) oder als „Matrix der Möglichkeiten“ (Catherine Keller), also als Grundstruktur unseres Lebens, die dem Chaos Raum lässt.¹⁷

Ein deutlich sexuelles Gottesbild hat jüngst die argentinische Theologin Marcella Althaus-Reid skizziert. Sie fordert feministische Theologinnen auf, Gott u.a. auch als Prostituierte oder als Transvestiten zu sehen und die eigene Gottesbeziehung als intime sexuelle Beziehung zu imaginieren.¹⁸

15 A. Günter, *Der Ort Gottes*, 60

16 Vgl. Walker, Alice, *Die Farbe Lila*, Reinbek bei Hamburg 1984.

17 Vgl. Keller, Catherine, *Mitschrift des Seminars „The Face of the Deep – über dem Antlitz der Tiefe“* (Gen 1,2). Zur vergessenen Dimension des Chaos in biblischer, systematischer und feministisch-theologischer Sicht; McFague, Sallie, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1992; Radford Ruether, Rosemary, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1995.

18 Vgl. Althaus-Reid, Marcella, *Indecent Theology. Theological perversions in sex, gender and politics*, London/New York 2001.

Gott als Macht in Beziehung (Carter Heyward)

Neben weiblichen – oft mütterlichen – Bildern von Gott, wie sie schon in der Bibel zu finden sind, hat vor allem die Vorstellung eines Gottes, den bzw. die wir als „Macht in Beziehung“ erfahren, große Bedeutung in theologischer Theorie und spiritueller Praxis vieler Frauen. Die Beschreibung Gottes als „Macht in Beziehung“ stammt von der US-amerikanischen Theologin Carter Heyward, die dabei an die dialogische Theologie Martin Bubers anknüpft, aber ebenso an die Arbeiten Mary Daly's, die ihrerseits versuchte Gott als Verbum – als „Sein“ zu fassen.¹⁹

Carter Heyward hat in diesem Zusammenhang, das kaum ins Deutsche zu übersetzende Verb „to god“ kreiert und will damit deutlich machen, wie sehr jedeR von uns in den Prozess göttlichen Handelns einbezogen ist und dabei dazu verpflichtet, Gottes Leidenschaft für Gerechtigkeit für möglichst viele Menschen spürbar zu machen.

Die Wiederentdeckung der Weisheit

Große Bedeutung hat auch die Wiederentdeckung der göttlichen Figur der Weisheit bekommen, auf die sich bereits mittelalterliche Mystikerinnen wie Hildegard von Bingen und Julian of Norwich bezogen.²⁰ Das Bild der Weisheit spricht dabei Erfahrungen an, die tiefer als Wörter gehen, es rührt an alte – und neuere – Bilder und ist auch mythologisch bedeutend. So taucht Sophia – die Weisheit – beispielsweise in der Weisheitsliteratur der hebräischen Bibel auf – als kreative Energie, die nach Befund der Bibelwissenschaftlerin Silvia Schroer männliche und weibliche Elemente in ein Gottesbild integriert, das an die Erfahrungen israelischer Frauen anschließt und so ein integrierteres monotheistisches Gottesbild ermöglicht.²¹ In vielen alten nahöstlichen Kulturen ist Sophia als Göttinnenfigur zu finden, als Bild einer alten Weisen ist die Gestalt der Sophia u.a. in alten Trinitätsbildern zu entdecken.

- 19 Vgl. Heyward, Carter, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986.
 20 Vgl. Grey, Mary, Introducing Feminist Images of God, Sheffield 2001.
 21 Vgl. Schroer, Silvia, Weisheit, In: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh, 431-433.

Die Entdeckung des Göttlichen in uns selbst

„I found God within myself, and I loved her, I loved her fiercely“²². So drückt die schwarze Dichterin Ntosake Shange eine neue dynamische Form der Immanenz als Teil der Reise zu einem geheilten Selbst aus. Und nicht nur ihr ist diese Benennung der eigenen Göttlichkeit wichtig geworden. Wobei auch hier deutliche Anknüpfungspunkte – aber auch Differenzen – zur christlichen Tradition zu finden sind. So stellt die britische Theologin Mary Grey etwa fest:

„Wenn Ntosake Shange sagt: »Ich fand Gott in mir selbst, und ich liebte sie, ich liebte sie leidenschaftlich« ist sie einem Augustinischen »Deus intimior intima meo« (Gott ist mir näher als ich es mir selber bin) nahe. Der Unterschied liegt vor allem darin, das eine schwarze Frau ihre eigene Entdeckung zum Ausdruck bringt und dabei ihre Körperlichkeit betont.“²³

Wichtig ist allen Ansätzen die grundlegend verändernde Dimension der Neubenennung. Christliche Feministinnen wollen nicht nur die Verbindungen zwischen Bildern und Symbolen und der Welt, in der wir leben aufzeigen, sie wollen diese auch verändern. Und sie sind sich dabei natürlich der Tatsache bewusst, dass diese Veränderungen nicht durch den bloßen Austausch des „er“ durch ein „sie“ erreicht wird. Vielmehr geht es ihnen darum alte Dualismen zu überwinden und eine neue symbolische Ordnung zu schaffen.

Das dies nicht ohne Widerstand zu erreichen ist, machen derzeit u.a. die unter dem Stichwort „Herrenstreit“ laufenden Diskussionen zu neuen Bibelübersetzungen in der Schweiz (Neue Zürcher Bibel) und in den Niederlanden deutlich, wo die männlichen Herausgeber – wider besseres theologisches Wissen – darauf beharren, den alttestamentlichen Gottesnamen JHWH weiterhin mit „Herr“ zu übersetzen.²⁴

Das Böse neu denken

Auch die patriarchale Rede von der Sünde des Menschen und „vom Bösen“ nimmt Frauen nicht bzw. auf höchst einseitige und fragwürdige Weise in den Blick.

Bereits in den 60er Jahren kritisierte Valerie Saiving in ihrem eingangs erwähnten Artikel einen androzentrischen Sündenbegriff. Definitionen von Sünde als Selbstbehauptung, Machtstreben und Sein-Wollen wie Gott würden tenden-

22 Shange, Ntosake, *For coloured girls who have considered suicide / when the rainbow is enuf*, New York 1976, 63.

23 M. Grey, *Feminist Images 73* (Übersetzung M.M.).

24 Eine Resolution der ESWTR (European Society of Women in Theological Research) zum „Herrenstreit“ ist nachzulesen unter www.eswtr.org

ziell eher männliche Realitäten spiegeln, während die Sünde von Frauen, so Saiving und in ihrer Folge viele weitere Theologinnen, eher im Verzicht auf Selbstbehauptung und der Annahme einer Opferhaltung bestehe.

Kritisiert wurde in der Folge natürlich auch die Erklärung für die Existenz des Bösen durch den Sündenfall im Paradies, verbunden mit Ungehorsam einer Frau – Eva – die so das Böse in die Welt gebracht haben soll.

Gott wird in dieser Erklärung als von jeglicher Verantwortung für das Böse entbunden. Auch wenn der biblische Adam wohl mindestens „mit“-ungehorsam war, so wurde die Wurzel des Bösen durch die herrschende Interpretationsgeschichte auf die Schultern der Frau/en gelegt.

Die durch den Sündenfall herbeigeführte Entfremdung von Gott wurde schließlich jedoch durch Jesu Tod am Kreuz überwunden, so die christliche Lehre.

Für Rosemary Radford Ruether besteht genau darin die „double bind“-Botschaft des Kreuzes, die immer wieder zur Rechtfertigung von Leiden verwendet wurde, wobei sich der „double bind“ einerseits aus der Annahme, dass es sich um ein aufgrund des Sündenfalls „verdientes“ Leiden handelt und andererseits der Meinung genau in diesem Leiden Erlösung zu finden, zusammensetzt.²⁵

Feministische Kritik an der Kreuzestheologie

Noch radikaler kritisieren die beiden Theologinnen Joanna Carlson Brown und Rebecca Parkers diese Art der Kreuzes- und Erlösungstheologie als „sodomasochistische Theologie eines »beleidigten« Gottes, der nur durch das Bezahlen mit unschuldigem Blut wieder beschwichtigt werden kann.“²⁶ Nach Brown und Parker muss eine feministische Theologie der Erlösung davon ausgehen, dass ungerechtfertigtes Leiden und Tod niemals gerechtfertigt werden können. Wir werden nicht durch unrechtes Leiden und Tod erlöst – auch nicht durch das von Jesus, vielmehr bedeute Erlösung eine Transformation, die Leben in Fülle bringt und muss als Prozess des Blühens und Wachsens gesehen werden. Auch die womanistische Theologin Delores Williams kritisiert eine Erlösungslehre, die auf dem Blut des Kreuzes basiert. Williams nimmt die „Wüsten“-Erfahrungen schwarzer Frauen zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion. Erlösung passiere, so Williams, dann, wenn Frauen in diesen Momenten Gott begegnen – wie es in

25 Vgl. Ruether, Rosemary R., *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield 1998, 90ff.

26 Ebd. 100f.

der biblischen Geschichte von Hagar in der Wüste geschieht – und sie einen Weg finden, dort „wo es keinen Weg gibt“. ²⁷

Es könne und dürfe also christlicherseits, so Rosemary Radford Ruether, nicht darum gehen, leidende Menschen aufzufordern „ihr Kreuz zu tragen“ ²⁸, vielmehr ginge es darum, auch in Situationen des Leidens ein Leben in Fülle zu kultivieren. Dies könne in manchen Situationen bedeuten, die eigene Ohnmacht zu akzeptieren, in einer anderen Situation aber genauso dazu führen, das erlittene Unrecht zu bekämpfen.

Verantwortung übernehmen

Die dezidierte feministisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Bösen begann erst in den 90er Jahren; den inzwischen vorliegenden verschiedenen Ansätzen ist dabei vor allem gemeinsam,

„dass sie den theologischen Versuch, Gott der Verantwortung für das Böse zu entheben, um den Gedanken der unbedingten Güte Gottes zu erhalten, als verhängnisvolle Sackgasse betrachten, die es uns unmöglich macht, inmitten des Tragischen, des Verfalls und des Verlustes einen Lebenssinn und Wege zur Verwirklichung gerechter Beziehungen zu finden.“ ²⁹

Wie die brasilianische Theologin Ivone Gebara betont, gehe es im Umgang mit dem Bösen nicht um eine strenge Unterscheidung zwischen Gut und Böse, sondern vielmehr um die Anerkennung einer Wirklichkeit, in der sich Gut und Böse vermischen:

„Das Gute und das Böse (ist) nicht hier oder dort auf bestimmte Weise fest(zu)legen. Was wir gut und böse nennen, ist zu komplex für die offensichtliche Schlichtheit unserer Begriffe und doch wieder viel einfacher als die Komplexität der von uns aufgestellten Moralsysteme. Es ist tragischer als die Vereinfachung der Dualismen jeglicher Art erkennen läßt, die in Ideologien oder aus einem bestimmten religiösen Blickwinkel festlegen, was gut oder böse ist: Den einen wird Straffreiheit zugebilligt und die anderen werden für schuldig erklärt. Auf der Grundlage vorgegebener Wahrheiten und rechtliche Formalismen, die die Starken und Mächtigen bevorzugen, werden die einen gerechtfertigt und die anderen verurteilt.“ ³⁰

27 Vgl. Williams, Delores, A Womanist Perspective on Sin, in: Emily Townes (Hg.), A Troubling in My Soul. Womanist Perspectives on Evil, New York 1993, 130-149.

28 R. Ruether, Redemption 106.

29 Katja Heidemanns im Vorwort zu Gebara, Ivone, Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren, Freiburg/Basel/Wien 2000, 18. Die feministisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Bösen steht m. E. erst am Anfang und bietet „Stoff“ für zahlreiche weitere spannende Diplomarbeiten, Dissertationen und Publikationen, die sich noch differenzierter mit der Frage nach „Herkunft“, Erklärung und Unterscheidungen – aber auch mit der Integration – von Leiden, dem Bösen, dem Unglück beschäftigen.

30 I. Gebara, Die dunkle Seite Gottes 19.

Gemäß den Grundprinzipien feministischer Theologie wäre zunächst, so Gebara, zu fragen, welche menschlichen Erfahrungen einer Beschreibung des Bösen überhaupt zugrunde liegen.

In ihrem Buch „Die dunkle Seite Gottes“ entwickelt Gebara in der Konsequenz eine Art Phänomenologie des Bösen aus der Sicht von Frauen und betont dabei die zentrale Rolle des Körpers, denn es ist „immer der Körper, jener einzigartige Ort des Leidens und der Freude, der vom Leben Zeugnis ablegt.“³¹ Frauen, so Gebara in ihrer Untersuchung, erfahren das Böse als materiellen Mangel, sie erfahren das Böse als Machtlosigkeit, in Form der täglichen und häuslichen Monotonie des Bösen, aber auch als Machtlosigkeit z.B. angesichts eines sterbenden Kindes oder einer unerträglichen politischen Situation. Frauen erfahren das Böse als Mangel an Wissen, als Wertlosigkeit, als Mangel an Gerechtigkeit usw. Immer trage „dieses Etwas, das man als Böse bezeichnen kann“ dabei „das Gesicht der Zerstörung unserer Beziehungen untereinander, zur Erde, zum Leben, zu allem, was ist.“³² Dabei sei das Böse in der Erfahrung vieler Frauen, z.B. in ihrem Heimatland Brasilien, oft in noch stärkerem Ausmaß im Alltag präsent als das Gute und Gutes und Böses glichen oft einem durchgneteten Teig, dessen Zutaten nicht mehr zu trennen sind.

Eine auf diesen Erfahrungen basierende Anthropologie muss folglich zwei gängige Auffassungen überwinden. „Die These vom natürlichen und ursprünglichen Gutsein des Menschen und das Verständnis des Menschen als grundlegend böse. Der Ausdruck »Mischung« unterstreicht, dass wir symbolisch manchmal zur gleichen Zeit »den Himmel und die Erde« erleben können, »das Gute und das Böse«, »die Freude und die Traurigkeit.«³³ Das Böse ist für Gebara ein „Ungleichgewicht ... das dem Leben zustößt und Teil des Lebens ist“³⁴, es ist ohne Ursprung, auch wenn das einzelne Übel durchaus nicht ohne historische Gründe ist.

Im Umgang mit dem Bösen jedenfalls, so Gebara abschließend, gehe es nicht so sehr darum einen Sinn in allem zu finden, sondern darum, unsere Verantwortung für alles Leben zu übernehmen.

Vom Verlangen nach Heilwerden

Verantwortung zu übernehmen bedeutet auch und vor allem zunächst dem eigenen Begehren auf Vervollkommnung und damit – theologisch ausgedrückt – der eigenen Berufung auf der Spur zu bleiben.

31 Ebd. 25.

32 Ebd. 86.

33 Ebd. 145.

34 Ebd. 176.

Für die britische Religionsphilosophin Grace Jantzen bedeutet dies, in Anlehnung an Arbeit und Worte der französischen Philosophin Luce Irigaray, dass wir vor allem einer fundamentalen moralischen Verpflichtung nachzukommen haben, nämlich derjenigen „göttlich zu werden“ und es die Aufgabe von Religion sei, uns in diesem Prozess zu unterstützen.³⁵ Damit wäre auch die Frage nach Wegen des „Heilwerdens“, zumindest was die grundsätzliche Richtung betrifft, beantwortet, denn die Frage nach Heil und Befreiung ist für Frauen stets eine Frage nach ihrer Subjekthaftigkeit und damit eine Frage der Identitätsfindung. Folglich bleibt die Frage danach, was es bedeutet, inmitten einer androzentrischen Ordnung, „Frau“ zu sein, für feministische Theologinnen – und nicht nur für sie – zentral.

Womit sich der Bogen zu den eingangs erwähnten Anliegen feministischer Theologie schließt, denn die Frage der Subjekthaftigkeit ist wesentlich mit der Frage des Sprechens verbunden, aber auch, so Luce Irigaray, mit der Annahme eines „Horizonts“, den wir als Ideal der Vervollkommnung, auf das wir zustreben, brauchen.³⁶

Wie bei vielen Theologinnen ist Gott auch im Denken Irigarays nicht der Name für eine allmächtige Super-Gestalt, sondern für die Möglichkeiten dessen, was wir sind und sein können.

Mit-ge-teilte (Frauen)Erfahrungen als Heilsquellen

Auch feministisch-theologische Vorstellungen von und Reflexionen auf Heil und Heilung sind von menschlichen Erfahrungen geprägt.

So macht beispielsweise Ivone Gebara deutlich, dass „in einem feministisch-theologischen Diskurs ... das Verständnis des Heils mit den Zeichen des Heils im Alltag (beginnt), in den täglichen Erfahrungen, in dem, was uns oft unverhofft widerfährt.“³⁷ Demgemäß müsse die Suche nach dem Heil jeden Tag neu begonnen werden, „genauso wie man jeden Tag von neuem isst und trinkt“³⁸. Gebara betont in diesem Zusammenhang auch die Einfachheit von Heilshandlungen.

„Es geht darum, dass wir unser Brot, unsere Fische, unseren Wein miteinander teilen ..., es geht darum denjenigen, der die Witwe bestiehlt anzuzeigen; es geht darum, die Würde der Frauen und der Fremden zu respektieren. Es geht darum seinen Tisch und

35 Vgl. Jantzen, Grace M., *Becoming divine. Towards a feminist philosophy of religion*, Manchester 1998.

36 Vgl. Irigaray, Luce, *Göttliche Frauen*, in: *Dies., Genealogie der Geschlechter*, Freiburg 1989.

37 I. Gebara, *Die dunkle Seite Gottes* 145.

38 Ebd.

seinen Besitz mit anderen zu teilen, zu tanzen und mit Freude vom Wein des Lebens zu trinken ... Es sind diese einfachen Handlungen, die uns uns selber und dem, was wir in unserem Alltag erleben, näher bringen. Durch diese Nähe zu uns selbst spüren wir die Nähe des Heils und entdecken für uns einen besonderen Ort des Heils. Es gilt also, diese gefährdeten Heilsereignisse wieder zu »theologisieren«, um den Systemen des Heils, wie sie dogmatisch festgezurr wurden, Paroli bieten zu können.³⁹

Frauen-Erfahrungen werden somit zu Heilsquellen und zum Teil der göttlichen Heilsgeschichte. Wobei das Heil bereits im Aussprechen besteht und entsteht, in der alleinigen Tatsache also, dass da eine ist, die eine andere „ins Sprechen hört“ (Nelle Morton). „Das Horchen in die Tiefe als Teil der gegenseitigen Mitteilung der Frauen in ihrem Anderssein wurde zum Ausgangspunkt für das gemeinsame Heil-werden“ – und damit auch zu einer Form des „Aufstandes der unterworfenen Wissensarten“⁴⁰.

Nicht *die* Christologie in ihrer dogmatischen Form ist der Bezugspunkt für feministisches Denken über Erlösung sondern die Frage, was Heil/Befreiung/Erlösung in den unterschiedlichen Kontexten bedeutet. Feministische Christologie kann also nicht am Schreibtisch erarbeitet werden, sondern entsteht in der lebendigen Begegnung von Frauen.

„Nicht die Suche nach einer einheitlichen, universalen Heilsauffassung wäre dann das Ziel der gemeinsamen theologischen Arbeit, sondern die Mit-teilung des konkreten Verlangens nach Heil. Im einander zum Sprechen hören, können neue theologische Symbole und Begriffe entstehen, in denen Visionen der Gerechtigkeit für die gesamte Schöpfung zum Ausdruck kommen.“⁴¹

Göttliches Begehren oder: Feministische Theologie als Arbeit an einer neuen symbolischen Ordnung

„Theologie wird nur dann glaubhaft, wenn sie einerseits adäquate Ausdrücke für die Erfahrungen und das Leben von Frauen und deren religiöse Bedürfnisse findet, andererseits zugleich auch Maßstäbe für den Umgang mit diesen Erfahrungen entwickelt werden.“⁴²

An vielen Orten der Welt arbeiten Theologinnen unterschiedlicher Konfessionen und Religionen theoretisch und praktisch an diesem gemeinsamen Projekt, dessen zentrale Elemente die Bestätigung des vollen Menschseins jeder Frau, jedes

39 Ebd. 165f.

40 Kalsky, Manuela, Vom Verlangen nach Heil. Eine feministische Christologie oder messianische Heilsgeschichten? in: Strahm, Doris/Strobel, Regula (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologien in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg/Luzern 1991, 208-233, 226.

41 Ebd.

42 A. Günter, Der Ort Gottes 26.

Mannes und jedes Kindes, sowie der Integrität und des Wertes aller Geschöpfe und die Ablehnung eines dualistischen Welt-Himmel-Bildes und eines allmächtigen, unerreichbaren Gottes sind.⁴³

Dabei lassen sie sich von der Einsicht leiten, dass „mit gelähmter Seele, mit niedergedrücktem Körper, mit ermüdetem Geist ... nichts zu entdecken (ist)“⁴⁴ und setzen auf die Kraft ihres Begehrens. Begehren, so die deutsche Theologin und Philosophin Andrea Günter

„ist das, was uns im Leben und was unser Leben bewegt. Begehren lässt sich als eine Kraft verstehen, als ständige Bewegung der Suche nach der eigenen Existenz. Das Begehren kann sich als Verlangen, Wunsch, Anspruch oder Bedürfnis äußern ... Begehren entsteht und ist grundgelegt in der Beziehung zu anderen Frauen und Männern und zu Dingen.“⁴⁵

Begehren wird dabei zu einer „ständigen Bewegung nach Vervollkommnung“⁴⁶ und nach Ganzheit. Dieses Streben nach Ganzheit braucht den geschlechterdiffernten Blick und die darausfolgende Einsicht in die Partikularität der eigenen Aussagen. Das bloße Hinzufügen von Frauen reicht dabei nicht aus. Vielmehr geht es um eine radikale Umstrukturierung des Denkens – und in der Folge auch der Praxis. Weil jeder Sozialwelt, jeder Kultur, eine symbolische Welt quasi vorausgeht, geht es zunächst und vor allem auch in der feministischen Theologie um eine Arbeit am Symbolischen und um eine Revolution der Symbole.

Eine Arbeit, die – wie vielerorts deutlich wird – längst begonnen hat und mehr und mehr wirksam wird. Denn der herrschende kulturelle Habitus gerät verstärkt ins Wanken, wie die lateinamerikanische Theologin Ivone Gebara⁴⁷ dies ausdrückt, oder wie es die Frauen der Libreria delle donne di Milano noch deutlicher sagen: „Das Patriarchat ist zu Ende.“⁴⁸

43 Zu diesem Paradigma sowie zur Epistemologie einer christlich-feministischen Theologie vgl. Tatman, Lucy, *Knowledge That Matters. A Feminist Theological Paradigm and Epistemology*, Cleveland 2001.

44 Thürmer-Rohr, Christina, *Mittäterschaft und Entdeckungslust. Zur Dynamik feministischer Erkenntnis*, in: *Studienschwerpunkt „Frauenforschung“ am Institut für Sozialpädagogik der TU Berlin (Hg.), Mittäterschaft und Entdeckungslust*, Berlin 1990, 138-154, 139.

45 A. Günter, *Der Ort Gottes* 63f.

46 Ebd. 64.

47 Vgl. I. Gebara, *Die dunkle Seite Gottes*.

48 *Libreria delle donne di Milano (Hg.), Das Patriarchat ist zu Ende. Es ist passiert – nicht aus Zufall*, Rüsselsheim 1996.

Befreien und Begehren

Feministische Exegese am Ende des Patriarchats

Ursula Rapp, Graz

1. Vorbemerkung: Zwischen Rhetorik, Leserinnenorientierung, Patriarchatsende und pluralen Frauenerfahrungen

Nach gut hundert Jahren feministischer Exegese sind die Beziehungen zwischen feministischer Bibelwissenschaft und feministischen Theorien weder klar noch eindeutig.¹ Allerdings wird die Frage nach möglichen Beziehungen bzw. danach, was eine Bibelauslegung „feministisch“ macht, wieder häufiger gestellt² und soll im Folgenden beschrieben werden. Vorher aber möchte ich kurz benennen, was für mich als feministische Bibelwissenschaftlerin wichtige theoretische Bezugspunkte sind. Das ist nicht nur für die Orientierung der Leserinnen und Leser von Bedeutung, sondern auch wegen der Differenzen zwischen einem „Standpunkt-feminismus“ in feministischen Befreiungstheologien und postmodernen Theorien, die einerseits von einer grundlegenden Geschlechterdifferenz ausgehen und andererseits die Differenzen weiblicher Erfahrungen und Lebenswelten betonen. Diese Differenzen schlagen sich innerhalb der Bibelwissenschaft in etwa zwischen Namen wie Phyllis Trible, Elisabeth Schüssler-Fiorenza und Cheryl Exum oder Tina Pippin nieder.

- 1 Unterschiedliche feministische Ansätze geben der Bibel je einen anderen Stellenwert und stellen sich dem Problem patriarchaler Texte unterschiedlich. Eine Aufstellung von Zugängen, die zwar grundsätzlich passend, aber bereits auch schon wieder veraltet ist, ist die von Osiek, Carolyn, *The Feminist and the Bible. Hermeneutical Alternatives*, in: Collins, Adela Yarbo (Hg.), *Feminist Perspectives on Biblical scholarship* (SBL. Biblical scholarship in North America 10), Chicago 1985, 93-105 und dies weiterführend: McKay, Heather, *On the Future of Feminist Biblical Criticism*, in: Brenner, Athalya/Fontaine, Carole (Hg.), *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, Sheffield 1997, 61-83, 69-78. Außerdem gibt es Aufstellungen von Themen und Fragen feministischer Bibelauslegung, die aber weniger die Beziehung zu feministischen Theorien aufzeigen. Eine solche äußerst erhellende Auflistung findet sich bei Wacker, Marie-Theres, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, in: Schottroff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 25-33.
- 2 Vgl. Milne, Pamela J., *Toward Feminist Companionship. The Future of Feminist Biblical Studies and Feminism*, in: A. Brenner/C. Fontaine, *Feminist Companion* 39-60; H. McKay, *Future*.

1. Mit Elisabeth Schüssler-Fiorenza gehe ich davon aus, dass die biblischen Texte sowie ihre Auslegungen nicht interesselos und wertneutral geschrieben worden sind, sondern rhetorische Texte sind. Sie wollen ihre Leserinnen und Leser von bestimmten Haltungen überzeugen und zu bestimmten Praxen überreden. Diese Rhetoriken und die dahinter stehenden symbolischen Ordnungen und Wertungen, die im Fall der biblischen Texte grundsätzlich androzentrischen Interessen dienen und Frauen aus der Geschichte, der Öffentlichkeit und gesellschaftlichen Machtpositionen hinaus schreiben wollen, sind in feministischen Auslegungen zu entlarven und anzuklagen. Dadurch kann das unterdrückerische Potential der Texte, ihrer Wirkungsgeschichte und ihrer Auslegungen deutlich gemacht werden. Feministische Auslegungen dagegen sprechen Rhetoriken der Ermächtigung und Befreiung für Frauen und Männer.

2. Rezeptionsästhetische Zugänge bzw. narrative Textanalysen, wie sie beispielsweise von Mieke Bal vorgeschlagen werden, sind geeignete Zugänge zur Entlarvung der Rhetorik.³ Denn durch die Einführung des Erzählers als Vermittlungsinstanz zwischen Leserinnen und Autorinnen kann sichtbar gemacht werden, wie die Lesewahrnehmung gelenkt wird. Rezeptionsästhetische Ansätze geben das methodische Instrumentarium, um zu beschreiben, wie Handlungsabläufe, Charaktere, Normen, Macht und Ohnmacht etc. im Text konstruiert werden. Es wird also (auf der Ebene der Textpragmatik) deutlich, *wie* der Text gemacht ist, damit Frauen und Männer bestimmte Sinnvarianten und Bedeutungen darin erkennen.

3. Auf der Ebene feministischer Theorien ist der Blick auf die Unterschiedlichkeiten von Frauen, Frauenleben und -erfahrungen, sei es aus historischen, kulturellen, sozialen, biographischen, religiösen, politischen Gründen, wichtig, da er weiblichen Realitäten am nächsten kommt und für Achtung von kulturellen, sozialen etc. Differenzen von Frauen grundlegend ist. Darüber hinaus merke ich immer mehr, dass die Rede vom Ende des Patriarchats und die Bedeutung, die Frauenbeziehungen darin spielen, auch für die Auslegung biblischer Texte sehr wichtig ist. Was die Mailänder Philosophinnen „*affidamento*“ nennen, die Beziehung zu Frauen als Vermittlungsinstanz zu uns selbst, zur Welt⁴ und zu Gott,

3 Die vehemente Kritik Elisabeth Schüssler-Fiorenzas am Reader-Response Criticism (vgl. z.B. Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston 1992, 35 u.ö.) unterstellt, dass die Auslegerin zwar darstellt, wie patriarchale Konstruktionen in Texten gemacht werden, dass sie sich aber ihrer eigenen ebenso patriarchal geprägten Auslegungsmuster nicht bewusst sei und dadurch das Interesse des Textes fortschreibe, statt es zu unterbrechen. Es gibt etliche feministische Bibelwissenschaftlerinnen, die dieser Vorwurf nicht trifft: Cheryl Exum, Mieke Bal oder Ilse Müllner sind nur einige.

4 Vgl. Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin 2001, 19f.

haben sie immerhin mit den biblischen Figuren Rut und Noomi beschrieben, die es ihrerseits gewagt haben, aus ihrer Beziehung heraus die Tora für ihre Gegenwart zu deuten.⁵ Das ist ein wesentliches Interesse feministischer Bibelauslegung: Die Texte der Bibel so auszulegen, dass sie in den vielfältigen Formen weiblicher Lebenswirklichkeiten – wie sie sich in den unterschiedlichen Charakteren Orpa, Rut und Noomi zeigen – als Sprachversuche göttlichen Wirkens erfahrbar und verständlich werden.

Die Rede vom Ende des Patriarchats entspringt einerseits unterschiedlichen Erfahrungen weiblicher Lebensrealität: Frauen sind nicht in allen Handlungen immer nur Opfer des Patriarchats und deshalb auch nicht bereit, sich immer abgrenzend darauf zu beziehen und durch diesen Bezug auch in jeder Rede und Handlung davon abhängig zu bleiben.⁶ Es gibt politisch bedeutsames Handeln „nach dem Patriarchat“, d.h., ein Handeln, dass sich nicht von den behaupteten allseits gegenwärtigen Strukturen und Schemata patriarchaler Unterdrückung, sondern von anderen Erfahrungen, Begegnungen und Wirklichkeiten leiten lässt. Ich frage mich nun, wie kann eine postpatriarchale feministische Auslegungsrhetorik aussehen, die eine solche neue feministisch-politische Praxis stützt, wenn sie sich doch immer auf patriarchale Texte bezieht?

Vom Ende des Patriarchats auszugehen, bedeutet nicht, die reale Existenz und den Wahnsinn patriarchaler Unterdrückungsschemen mit ihren Gewaltpotenzialen zu leugnen und ihre Bedrohung für viele Frauen, Männer und Kinder aus den Augen zu verlieren. Es ist nicht die (zynische) Rhetorik von Privilegierten gemeint, die sich ökonomisch und psychisch aus den Folgen des Patriarchats retten können, ohne dabei die vielen Frauen im Blick zu haben, die darunter leiden.

Mit alledem befindet sich feministische Exegese in theoretischen Widersprüchlichkeiten, auf die Frauen beim Lesen biblischer Texte stoßen. Ein erster Widerspruch liegt im Textverständnis: Die Rede von der Rhetorik eines Textes zielt auf seine Aussage oder seine Aussagen und darauf, diese aus dem Text herauszuholen. Ein rezeptionsästhetischer Zugang setzt beim Leseprozess und den darin entstehenden Bedeutungen an. Zugespitzt heißt das: Entweder hat der Text bereits Bedeutungen, die ihm die Autorin/der Autor gegeben hat oder sie entstehen erst im Lesen.

Ein zweiter Widerspruch besteht im Standpunktfeminismus einer feministischen Befreiungstheologie wie Elisabeth Schüssler-Fiorenza, die vom Bestehen eines umfassenden Patriarchats und einer ebenso dazu gehörenden umfassenden Frauenerfahrung von Unterdrückung ausgeht, die die Welt der Texte und der

5 Vgl. Fischer, Irmtraud, Rut (HthKAT), Freiburg u.a. 2001, 64 u.ö.

6 Vgl. u.a. Praetorius, Ina, Zum *Ende* des Patriarchats. Theologisch-politische Texte im Übergang, Mainz 2000, 9f.

Auslegungen bestimmt – oder eben nicht mehr bestimmen darf – auf der einen Seite und der Rede vom Ende des Patriarchats und der Pluralität von Frauenerfahrungen andererseits.

Diese Widersprüchlichkeiten bilden Raster der folgenden Darstellungen, da sie sich auf unterschiedliche Weise in der feministischen Exegese und Theorie immer wieder finden. Sie auszubuchstabieren kann einen Beitrag zu einer möglichen Verortung feministischer Bibelwissenschaft in der feministischen Theorie darstellen.

Feministische Exegese nimmt nicht nur historisch ihren Anfang in der politischen Bewegung um Elisabeth Cady Stanton, sie versteht sich immer im Bezug zu den Lebenswirklichkeiten von Frauen in ihrer je gegenwärtigen Kirche und Gesellschaft und zu jenen feministischen Diskursen, die diese Lebensrealitäten und die politischen, sozialen, psychischen, theologischen Wertungen, die dahinter stehen, analysieren und kritisch benennen. Trotzdem bleibt feministische Bibelwissenschaft relativ isoliert von anderen feministischen Wissenschaftszweigen,⁷ und teilweise auch von anderen feministisch-theologischen Disziplinen. Studien, die sich diesem Phänomen widmen, richten vor allem zwei Anfragen an die feministische Exegese:

2. Erste Anfrage: Rettungsversuch oder Kerntheorie

Bibelwissenschaftlerinnen, die sich der Frage stellen, warum ihre Forschungsanliegen und Ergebnisse in allgemeinen feministischen Diskursen kaum Erwähnung finden, vermuten, dass Feministinnen Biblikern gegenüber misstrauisch sind. Sie unterstellen ihnen – so die Annahme z.B. von Letty Russell –, dass feministische Exegetinnen den Wert der Bibel und ihre Autorität immer aufrecht erhalten würden, gleichgültig wie patriarchal die Bibel oder einzelne Texte auch sein mögen.⁸ Das hieße, dass feministische Bibelwissenschaftlerinnen Apologetinnen einer frauenfreundlichen Wahrheit in der Bibel seien.⁹ Obwohl man meinen kann, diese Frage sei ja bereits zu Beginn der 80er Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts im Raum gestanden und längst durch viele unterschiedliche Studien und Stellungnahmen beantwortet, wird sie wieder aus einer anderen Richtung gestellt. Hanna Stenström erinnert in der letzten Ausgabe der „lectio difficilior“ noch einmal an eine solche Hermeneutik, wenn sie Sheila Davaneys Anfrage formu-

7 Vgl. P. J. Milne, *Companionship* 44f.

8 Vgl. Russel, Letty M., Einleitung: Befreien wir das Wort, in: Dies. (Hg.), *Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung*, München 1989, 13.

9 Vgl. Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, 35 zum Ansatz von Phyllis Trible; H. McKay, *Future* 66f.

liert, die feministischen Biblikern unterstellt, sie würden nach einem „Kern in der Bibel“ suchen, der für Frauen befreiend, aber (mehr oder weniger) verschüttet und deshalb auszugraben sei.¹⁰ Diese essentialistische Sicht ist für Biblikern immer wieder verlockend, aber zumindest theoretisch längst nicht mehr akzeptabel. Es war Cady Stanton's Überzeugung, so eine „Eigentlichkeit“ der Bibel finden zu können. Viel spannender in diesem Zusammenhang ist die Beobachtung, dass „in many feminist theologies the divine will and feminist aims tend to coincide.“¹¹

Textverständnis zwischen Eintönigkeit und Vielstimmigkeit

Der Vorwurf ist nicht neu, dass feministische Theologinnen den göttlichen Willen tendenziell auf ihrer eigenen Seite annehmen, d.h., eine Rhetorik sprechen, die Gott auf Seiten der Frauen und der Unterdrückten zeigt. Jede Auslegung erzählt vom Göttlichen so, dass darin die Ideologie, die Politik, die Hoffnungen und Sehnsüchte und mit alledem die Theopolitik der/des Auslegenden – und damit die Rhetorik der Auslegung – sichtbar werden. Aber die Anfrage zielt darauf, den göttlichen Willen nicht vorschnell zur Legitimation der Auslegung in Anspruch zu nehmen. Gott lässt sich, sei es als Charakter, Autorität, Adressat, was auch immer, nicht aus dem Text streichen. Die Autorinnen/Autoren der Texte beziehen sich auf jeden Fall auf eine göttliche Instanz, mit der sie ihrer Sicht Legitimation und Überzeugungskraft geben, um damit bei den Lesenden Zustimmung zu finden. Der Vorwurf rechnet nicht mit der Rhetorik und den Interessen der Autorinnen/Autoren der Texte, sondern tendiert dazu, göttliches Wirken in den Texten als absolute, interesselose apolitische Wahrheiten zu verstehen. Dahinter steht vielleicht das Bedürfnis, einen Text so auslegen zu können, dass diese Theopolitik (als zusammenfassender Ausdruck für das, was die/den Auslegenden leitet) keine Rolle spielt.

Für die historische Auslegung würde das bedeuten, dass der Text unabhängig von seinen Auslegenden einen Sinn habe, den es zu finden gelte. Damit würde der Text absolut gesetzt: er würde eine Wahrheit beinhalten, mit der sich die Leserinnen und Leser auseinandersetzen müssten und was die Texte vom göttlichen Willen erzählen und wie sie ihn darstellen, wäre ganz unabhängig davon, wie die Leserinnen und Leser göttlichen Willen in ihrer Welt und in der Welt der Bibel erfahren und reflektieren. Adele Reinhartz stellt diese Frage folgendermaßen: „does the text have a voice of its own, which can be heard only if

10 Vgl. Stenström, Hanna, Is a liberating *feminist exegesis* possible without liberation theology?, in: lectio difficilior 1/2002 <http://www.lectio.unibe.ch/index.html>.

11 Ebd.

one suppresses one's own; or, is the text itself mute, capable of being heard only through the diverse voices of those who read it?"¹² Reinhartz beginnt ihre Antwort damit, dass sie sie nicht in diesem aufgezeigten „Entweder (Stimme des Textes) – Oder (Stimme der/s Auslegenden)“, sondern in einer komplexen Beziehung zwischen Text und Leser/in ansiedelt. Unterschiedliche Zugänge aus unterschiedlichen (psycho)sozialen und kulturellen Umfeldern sowie theopolitischen Interessen heraus bringen unterschiedliche Aspekte eines Textes zum Vorschein, auch wenn die Auslegung nicht theologisch argumentieren will. Nicht theologisch argumentieren darf dann nicht heißen, die eigenen Interessen und die eigene Parteilichkeit zu verschweigen. Diese Aspekte sind dann nicht mehr oder weniger „falsch“ oder „richtig“, sie „illuminieren“ die Vielfalt und Vielschichtigkeit der Texte. Sie zeigen verschiedene Sinne, Sinnvarianten und Wahrheiten eines Textes auf, die er alle in sich birgt, die aber nur aus bestimmten Blickwinkeln sichtbar werden.

Diese Sicht des Textes wird als „rezeptionsästhetisch“ bzw. als „Reader-Response-Criticism“ bezeichnet. Ein Kern dieser Texttheorie besteht darin, dass die Sinne und Bedeutungen des Textes im Lesen entstehen,¹³ also nicht beim Schreiben, nicht bei der Autorin. Der Sinn entsteht im Dialog zwischen Text und LeserIn/Leser. So eine Sicht ist auf jeden Fall eine Gratwanderung, da ihr mitunter eine gewisse Beliebigkeit vorgeworfen werden kann.¹⁴ „Beliebig“ ist sie aber gerade nicht, denn die Rezeptionsästhetik beschreibt, *wie* der Text gemacht ist, damit im Leseprozess bestimmte Bedeutungsvarianten überhaupt gefunden werden können. Der Grund für die vielen Varianten ist eben nicht nur die Pluralität der Leserinnen und Leser, sondern er liegt bereits im Text: Einerseits ist in seinen offenen, undeutlichen Stellen, den „Leerstellen“, seinen „Brüchen“, dem, was Leserinnen und Leser als „unlogisch“ empfinden, die Imagination der Leserin/des Lesers notwendig, um den für sie fehlenden Sinn zu schaffen. Andererseits fordert die Erzählinstanz auch dort, wo sie sich direkt an die Leserinnen und Leser wendet, um deren Lesewahrnehmung zu lenken, eine Positionierung der Lesenden: Zustimmung oder Widerstand. Dadurch wird nachvollziehbar, wie Bedeutungen des Textes im Dialog, in der Auseinandersetzung, zwischen Text und LeserIn/Leser entstehen.

Wie diese Leerstellen und Brüche gefüllt und wie sich die Leserin/der Leser zu den Erzähleraussagen verhält, ist eine Frage der politischen Positionierung,

- 12 Reinhartz, Adele, *Feminist Criticism and Biblical Studies on the Verge of the Twenty-First Century*, in: A. Brenner/C. Fontaine, *Feminist Companion*, 30-38, 34.
- 13 Grundlegend dazu z.B. Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München ²1984.
- 14 Sehr deutlich in dem wohlwollenden aber kritischen Aufsatz von Barton, John, *Thinking about Reader-Response Criticism*, in: *ExpTim* 113/5 (2002) 147-151, 150f.

des kulturellen und biographischen Kontextes etc., die offengelegt werden müssen.

Auch wenn ein rezeptionsästhetisches Auslegungsinteresse nicht nach der Intention oder gar nach der Identität der Autorin/des Autors eines Textes fragt, so gibt es für jeden Text einen Entstehungsgrund, eine Situation, für die er geschrieben und im Fall biblischer Texte weitergeschrieben worden ist. Dieser erste Sinn, die ersten Bedeutungen, liegen genauso im Text wie die späteren. Eine produktionsästhetische Analyse versucht diesen Entstehungsgrund des Textes zu finden – oder zeigt zumindest Möglichkeiten auf, historische Situationen und Interessen für die vorliegenden Texte zu rekonstruieren. Neben der Wichtigkeit rezeptionsästhetischer Zugänge und Analysen ist gerade diese historische und kulturelle Distanz und Fremdheit der biblischen Texte eine wesentliche Herausforderung: sie macht uns Differenzen deutlich zwischen Kulturen, Geschichten, Menschen und Figuren der Texte. Es kann aber in beiden Fragerichtungen nicht um das Herauskristallisieren eines „Kernes“, einer „eigentlichen Botschaft“ im Sinne einer über Generationen und Kulturen hinweg geltenden Aussage gehen. Exegesen erarbeiten aus den Texten historische und/oder gegenwärtige Bedeutungen und Wertungssysteme, die sie übernehmen oder kritisieren und die für Menschen und ihre Beziehungen, für ihr religiöses und politisches Leben weiterführend sein können.

3. Zweite Anfrage: Die eine Frauenerfahrung als exegetischer Ausgangspunkt

Eine zweite Anfrage, die Hanna Stenström in ihrem Paper auf der 9. Konferenz der ESWTR 2001¹⁵ an die feministische Exegese stellte, ist die nach der Notwendigkeit theologischer Ansprüche und theologischer Rede innerhalb feministischer Exegese. Diese Frage kommt einerseits von all jenen Feministinnen, die bibelwissenschaftlich arbeiten, sich aber nicht primär als Theologinnen verstehen, sich als Atheistinnen bezeichnen (Exum, Bal) und/oder nicht Theologie, sondern Religious Studies (Stenström) studiert haben oder überhaupt Literaturwissenschaftlerinnen (Bal) sind und als solche im Lauf ihrer Arbeit auf die Bibel stießen. Sie kommt aber vor allem als Anfrage an eine feministische Theologie und Exegese, die sich auf befreiungstheologische Konzepte gründet und ist somit als Versuch zu verstehen, feministische Exegese außerhalb eines „Standpunktfeminismus“ anzusiedeln. Die Kritik an einem „Standpunktfeminismus“ besteht kurzgefasst darin, dass eine unfassende Erfahrung von Frauen als Opfer als Ausgangspunkt und damit „Standpunkt“ feministischer Forschung und Theorie ein essentialistisches Verständnis einerseits von „Frauenerfahrung“ und andererseits

15 Nachzulesen in H. Stenström, *Feminist exegesis*.

von „Frausein“ überhaupt in sich birgt. Das hat zunächst einen weitreichenden politischen Aspekt, der schon auf der ersten Kritik schwarzer Frauen basiert: Die Erfahrung privilegierter weißer Frauen der gesellschaftlichen Mittelklasse wird als „die Frauenerfahrung“ vermittelt.¹⁶ Ein solcher Standpunktfeminismus klammert Differenzen unter Frauen, die sich durch Ethnie, Klasse, Biographie, sexueller Orientierung etc. ergeben, aus und definiert – und normiert! – „Frausein“ exklusiv für einen kleinen Teil der großen Menge an Frauen in den Kulturen und durch die Geschichte. Damit wird das alte, kritisierte Machtsystem verlagert und weiter erhalten. Unter dem Aspekt, Frauen nicht als „Gruppe“, sondern als vielfältiges Geschlecht zu verstehen, grenzen sich auch die Mailänder Philosophinnen von der Kategorie der allgemeinen Frauenerfahrung ab und sprechen diesbezüglich von einer Form der Ideologisierung des Feminismus: „Die schlimmste Vereinfachung in der Frauenbewegung war es, nicht mit den Unterschieden zwischen Frauen umgehen zu wollen bzw. zu können.“¹⁷ Für die exegetische Forschung heißt das, dass es keine Solidarität unter Frauen über Zeiten, Kulturen und Gesellschaften hinweg gibt, die sich auf eine für alle gleich geltende Patriarchatserfahrung stützt. Ein Text ist nicht einfach „frauenunterdrückend“. Die Auslegungen stützen unterdrückerische Systeme und Theologien oder sie vermögen es, die Rhetorik des Textes so darzulegen, dass Frauen darin Leben und Identität finden und im Text Unterstützung für ihre politische Praxis finden können.¹⁸

Der hermeneutische Rahmen dieser Differenzen unter Frauen verlangt die Offenlegung des eigenen theoretischen, politischen und sozialen Bezugssystems und das Bewusstsein um seine Fragmentarität. Das gilt auch für die (exegetischen) Forschungsergebnisse. Mein exegetisches Fragen und Suchen, meine Lesarten der Texte stehen innerhalb dieser beschriebenen Differenzen und Beziehungen, innerhalb der sozialen, biographischen, politischen und theologischen Kontexte, in denen ich arbeite und lebe. Die Historikerin Uta C. Schmidt formuliert zur Frage, wie Geltungsansprüche von rekonstruierten Geschichten begründet werden und wie damit „illusionäre Vergangenheitsbewältigung“ (zu der auch die Vorstellung allgemeingeltender schwesterlich-solidarischer Erfahrung gehört) verhindert werden kann u.a. genau diesen Punkt, der gut auf die Rekon-

16 Vgl. unter vielen anderen: Thürmer-Rohr, Christina, Die unheilbare Pluralität der Welt. Von Patriarchatskritik zur Totalitarismusforschung, in: Dies., Vagabundinnen. Feministische Essays, Frankfurt a.M. 21999, 214-230, 215; sowie H. Stenström, Feminist exegesis.

17 Libreria delle donne di Milano, Weibliche Freiheit 97.

18 Vielleicht hat das etwas zu tun mit der Aussage, das Patriarchat gehe zu Ende, seit es existiert (vgl. I. Praetorius, Ende 9). Kein Text ist nur patriarchal. In seinen Leerstellen und Brüchen zeigt er jeweils die andere Seite - sein Gegenteil, eine andere Welt und Weltsicht - das Ende des Patriarchats.

struktion von Textbedeutungen übertragen werden kann: Es geht ihr darum, dass ich „meine Geschichten [bzw. Bedeutungen im Text, Textsinne] auf die Diskussion von Perspektiven (Normen) verpflichte und mir ständig eine Standpunktreflexion abverlange; indem ich Erfahrung und Bedeutung entlang erklärter Leitfäden (Ideen) zu einer Erzählung [zu Textbedeutungen] zusammenführe“.¹⁹

Diese Offenlegung von leitenden Normen, Ideen und symbolischen Wertungen ist für die historische Rekonstruktion von Frauengeschichten ebenso grundlegend wie für eine Rezeptionsästhetische Konstruktion gegenwärtig relevanter Textsinne.²⁰

4. Befreien und Begehren

Der Begriff „Befreiung“ ist ein Begriff jener feministischen Theologie und Exegese, die sich auf die Befreiungstheologie bezieht. Ihr wird von manchen Feministinnen vorgeworfen, sie würden in der permanenten Rede von Frauen als Opfer bzw. Mittäterinnen Frauen immer nur auf Männer beziehen und darin letztlich einem androzentrischen Denkmuster verhaftet bleiben. Indem immerfort von Unterdrückung und Befreiung und einer gemeinsamen Leidenserfahrung die Rede ist, würde der Androzentrismus ungewollt fortgesetzt. Zentrale Metapher dieser Argumentation sei das Exodus-Geschehen, das die Vorstellung von Freiheit und Leben in eine andere, zukünftige Zeit verlege. Diese andere Zeit und das versprochene andere Land sei aber dann ebenso männlich und patriarchal geprägt gewesen wie die Gegenwart und entwürdigte außerdem die gegenwärtige Lebenssituation von Frauen.²¹

Statt von projizierter Befreiung und gemeinsamer Leidenserfahrung zu sprechen, stelle ich die Rede vom weiblichen Begehren nach weiblicher Freiheit. Ich suche nicht die Bestätigung meiner Unterdrückung in den Texten, sondern gehe von Machterfahrung, Lebenslust, gelungenen Beziehungen zu Frauen und Män-

19 Schmidt, Uta C., Vom Rand zur Mitte. Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft, Zürich u.a. 1994, 143f. Bemerkungen in eckigen Klammern von mir.

20 Vgl. dazu Müllner, Ilse, Handwerkszeug der Herren? Narrative Analyse aus feministischer Sicht, in: Gerstenberger, Erhard/Schoenborn, Ulrich (Hg.), Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten (Exegese in unserer Zeit 1), Münster 1999, 133-147, 136.

21 Vgl. Günter, Andrea, Der Ort Gottes. Oder: Wie eine strukturelle Rede von „Frau“ und „Weiblichkeit“ Frauen von ontologischen Zuschreibungen befreit und Gott in den Beziehungen unter Frauen ansiedelt, in: Günter, Andrea (Hg.), Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz, Stuttgart u.a. 1996, 53-67, 57 und mit Anm. 17.

nern und unserer Hoffnung auf eine gute Welt aus. Die Texte lese ich, weil sie reflektorisches Potential besitzen. Die können diese Erfahrungen benennen, deuten und ihre positiven und gefährlichen Facetten zeigen. „Freiheit“ lehnt sich nicht an der Vorstellung an, genau das tun zu dürfen (oder zu müssen), was Männer tun, sich ihre Siegeregeschichten als Siegerinnengeschichten anzueignen, männliche Fähigkeiten zu erwerben, die Frauen Politik und Öffentlichkeit zugänglich machen sollen. Auch wenn das für manche Frauen wichtig ist, so kann das nicht für alle Frauen gleich beansprucht werden. Wie Frauen authentische Wege in ihre eigene Autonomie und Freiheit gehen, auf welche Autoritäten und Symbole sie sich beziehen, wie sie ihre Gottesbeziehungen erleben usw. kann ihnen nicht aufgrund ihres Geschlechts zugeschrieben werden. Es kann also auch nicht heißen: Die Sklaverei in Ägypten bedeutet für Frauen diese und jene Unterdrückung im Patriarchat. Aber die Exodusgeschichte kann Frauen als Symbol für ihr eigenes authentisches Handeln und ihre authentische Gotteserfahrung dienen. Der Exodus als Symbol der Bewegung, als Konflikt um Autorität, Beziehung und politisches Handeln und als Frage nach den Wahrnehmungen göttlicher Wirklichkeit innerhalb des menschlichen Begehrens nach einer politischen Praxis zur Freiheit, muss innerhalb eines feministischen Differenzdenkens nicht verworfen werden.

Als feministische Theologin, als die ich mich in den zu Beginn genannten Widersprüchen finde, scheint mir die Freiheit der Symbol- und Geschichtenaneignung grundlegend, um die biblischen Texte nicht nur aus einer kulturkritischen Perspektive lesen zu können, sondern auch aus einer theologischen, in der sichtbar wird, dass Erfahrungen mit dem Göttlichen erst in den unterschiedlichen Begegnungen zwischen Menschen und Texten versuchsweise zur Sprache kommen können. Symbole und Texte fallen zu lassen, weil sie androzentrisch besetzt sind, heißt genauso, der androzentrischen Ordnung weiter Bedeutung zu geben. Die Symbole und Texte neu zu füllen heißt, ihnen Sinn zu geben, der aus konkretem Leben, aus Sehnsüchten, Hoffnungen und Handlungen von Frauen und Männern, aus Beziehungen, entsteht.

Schwarze Buchstaben, weißes Feuer und die Farbe Lila

Bibliodrama und Feministische Theologie

Maria-Elisabeth Aigner, Graz

Die Verhältnisse und Rollenübernahmen der Geschlechter zu hinterfragen und die damit einhergehenden gesellschaftspolitischen Implikationen zu reflektieren ist und bleibt das Anliegen feministischer Bewegungen. Die feministische Theologie, die aus der Basis der praktischen Unterdrückungserfahrung von Frauen heraus entstanden ist, erhebt den Anspruch, sowohl in kirchlich-gesellschaftlicher Praxis als auch im Kontext der Wissenschaft ihr kritisches Potenzial einzubringen und damit Veränderung und Befreiung zu bewirken. Diese Prozesse gestalten sich als sehr komplex und vielschichtig und erfordern das Entwickeln und Einsetzen neuer Methoden und Erkenntnisinstrumentarien. Rigide patriarchale Strukturen und dominante Androzentrismen benötigen die Konfrontation und Irritation durch alternative Zugänge, neue Perspektiven, sowie anders gestaltete Handlungsmuster, damit eine Veränderung der vorherrschenden Verhältnisse in Ansätzen zu greifen beginnen kann. Desgleichen erfährt das im Glauben tradierte der Religionen aus der Perspektive feministischer Theologie eine Infragestellung. Dabei geht es darum, einerseits auf das Gegenüber von Texten in Form von schriftlichen historischen Dokumenten und andererseits auf das Gegenüber von „lebenden Texten“¹ aus feministischer Perspektive zu reagieren. Das „ganzheitliche“ Erfassen und Erkennen von unterschiedlichen Zusammenhängen stellt dabei ein ganz wesentliches Merkmal einer feministisch-theologischen Annäherung dar.

Auf der Suche nach neuen Erkenntniswegen für meine Forschungsarbeit und Lehrtätigkeit als praktische und feministische Theologin bin ich mehr oder weniger durch Umwege auf die Bibliodramabewegung gestoßen. Durch meine eigene Ausbildung zur Bibliodramaleiterin und den daran anschließenden Versuch, mich auch im universitären Kontext intensiver mit Bibliodrama zu beschäftigen, kristallisierte sich immer mehr heraus, dass diesem methodischen Zugang vielfältige Potenziale für eine feministisch-theologische Hermeneutik zu Grunde liegen. Die Arbeit mit Studierenden im Rahmen von Lehrveranstaltungen

1 Der Hinweis darauf, dass es neben den historischen Dokumenten, die die individuellen wie gemeinschaftlichen Erfahrungen mit Gott tradieren, auch „lebende Texte“ („living human documents“) gibt, stammt vom amerikanischen Pastoraltheologen Anton T. Boisen. Vgl. dazu Pompey, Heinrich, Zur Geschichte der Pastoralpsychologie, in: Baumgartner, Isidor (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 23-40, 37.

gen (oder außerhalb davon, wie z.B. im Zentrum der Theologiestudierenden), sowie Bibliodramaprozesse im Bereich kirchlicher Fort- und Erwachsenenbildung verdeutlichten mir, dass die bibliodramatische Auseinandersetzung mit einem Text im Rahmen einer Gruppe Raum dafür schafft, herkömmliche Traditionen aufzubrechen und in eine Bewegung zu kommen, in der feministische Anliegen und Perspektiven zur Sprache gebracht werden und Gestalt annehmen können. Im Folgenden sollen basierend auf eigenen Praxiserfahrungen die für einen Bibliodramaprozess wichtigen Merkmale vor dem Hintergrund feministisch-theologischer Zusammenhänge beleuchtet werden. Welche Perspektiven liegen im Kontext dieser Zugänge für die feministische Theologie und ihrer Versuche im traditionell akademisch-wissenschaftlichen Bereich sowie in kirchlich-gesellschaftlichen Praxisfeldern Fuß zu fassen?

Der „ganzheitliche“ Zugang

In einem Bibliodramaprozess findet sich meist eine Gruppe von 6-18 Leuten zusammen, um sich mittels kreativer Methoden mit einem Text auseinander zu setzen. Dabei sollen die Methoden einen „ganzheitlichen“ Zugang sowohl zum Text als auch zu den durch ihn wachgerufenen eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen ermöglichen. Dies geschieht vorwiegend durch Körperarbeit, Rollenspiel, szenische Arbeit oder meditative Zugänge. In Kulturen und Gesellschaftsformen, in denen der Einsatz von Körper, sowie der Ausdruck von Gefühlen starke Restriktionen erfährt, stellen solche methodischen Interventionen zum Teil große Barrieren dar und können Angst auslösen. Für die Arbeit mit Bibliodramanerfahrenen Menschen bedeutet dies die Notwendigkeit, mit äußerster Sensibilität in diese Formen kreativen Arbeitens einzuführen. Spiellust und Kreativität können eben nicht einfach ver- und angeordnet werden – vielmehr geht es darum, zu Risiko und Experiment anzustiften.

Die Theologiestudierenden verbringen ihre Studierzeit an der Universität nach wie vor in erster Linie sitzend in den Hörsälen und Seminarräumen. Wenn ich bei einer Bibliodrama-Lehrveranstaltung zu Beginn zu einer Raumwahrnehmungsübung einlade, bei der sich alle durch den Raum bewegen und ihn mit allen Sinnen versuchen wahrzunehmen, dann ist das für die meisten womöglich eine erstmalige Herausforderung, ihre theologische Lern- und Forschungsarbeit mit den lebensrealen Kontexten in Verbindung zu bringen.² Bibliodramaprozesse

2 Dass Theologietreiben auch eine „ganzheitliche“ Komponente haben kann und den Kontakt zur Praxis nicht verlieren darf, veranschaulichen eindrücklich jene Theologien, die aus der Basis heraus entstanden sind (wie z.B. die Befreiungstheologie, die politische Theologie und schließlich auch die feministische Theologie). Dort wo diese Theologien

leben bei aller Verschiedenheit der methodischen Ansätze von drei Säulen: Körperarbeit, Spiel und Reflexion. Dabei zeigt sich immer wieder auf erstaunliche Weise, wie das Thematisieren von Körper, Gefühl und Spiritualität die Reflexionsarbeit befruchtet und neue Erkenntniszugänge ermöglicht. Dies gilt nicht nur für die wissenschaftlich-akademische Forschungsarbeit im Kontext der Universität sondern auch für die Arbeit an der Basis. Ein feministisch-theologisch orientiertes Bibliodrama zum Thema Maria und Martha, das im letzten Jahr im Betriebsseelsorgezentrum in Linz stattfand, verdeutlichte mir beispielsweise sehr eindrücklich, wie präzise dort die Frauen (größtenteils Fabrikarbeiterinnen, Sekretärinnen und Krankenschwestern) die über Jahrhunderte kirchlich tradierte Version des Dienens von Frauen zu hinterfragen begannen. „Der Kopf denkt dort, wo die Füße stehen.“³ Einmal in diese unterschiedlichen Qualitäten und Eigenschaften dieser beiden Frauen auch körperlich im Rahmen einer Raumwahrnehmungübung eingetaucht, beginnen sich im Kopf neue Bilder einzustellen und zusammenzufügen, die andere Reflexionshorizonte eröffnen. Im universitären Bereich ist es nach wie vor die feministische Theologie, welche die traditionelle Theologie dazu provoziert, über ihre althergebrachten Formen der Nachdenkarbeit nachzudenken. Bibliodrama lässt sich keiner bestimmten psychologischen oder theologischen Schule zuordnen. Diese Form der Arbeit mit biblischen Texten hat aber immer mit Exegese und gelebter Theologie zu tun – als mystisch-spirituelle oder politisch-diakonische Erfahrung liegt in ihr ein Veränderungspotenzial, das durch eine ganzheitliche Wahrnehmung der Wirklichkeit entsteht.

Die Bedeutung unterschiedlicher Rollen⁴

Bibliodrama hat neben Körperarbeit und Reflexion auch das szenische Spiel (Rollenspiel, Protagonistenspiel, Spiel auf der Bühne, Skulpturarbeit, Aufstellungsarbeit usw.) im Blick. Selbst dort, wo es nicht explizit um die dramaturgi-

ihren Praxisbezug verlieren, verlieren sie auch ihre politische und somit gesellschaftsverändernde und befreiende Sprengkraft. In diesem Bereich geht es – so wie explizit in den feministisch-theologischen Ansätzen – um die praktische Relevanz wissenschaftlichen Tuns, um die „Erdung“ der Theologie. Vgl. zum Thema der „Erdung“ beispielsweise den Beitrag von Moltmann-Wendel, Elisabeth, *Die Theologie immer wieder neu erden*. Herlinde Pissarek-Hudelist und die Feministische Theologie, in: *Orientierung* 66 (2002) 140-143.

- 3 Pompey, Heinrich/Roß, Paul-Stefan, Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis, Mainz 1998, 10.
- 4 Vgl. zu diesem Thema auch den Beitrag von Essen, Siegfried, Authentizität und Spiel. Die Wirkung systemischer Inszenierungsarbeit, in: Thierfelder, Constanze/Eibach, Dietrich Hannes (Hg.), *Resonanzen. Schwingungsräume praktischer Theologie*, Stuttgart 2002, 73 – 95.

sche Inszenierung von Geschichten auf der Bühne geht, kommt dem Thema der Rollenübernahme eine ganz wesentliche Bedeutung zu. Durch die Inszenierung von Textinhalten durch Personifizierung biblischer Figuren oder auch abstrakter Inhalte (wie z.B. der Tod, die Trauer, der Himmelstau, die Engel usw.) wird erfahrbar, was „zwischen den Zeilen“ steht. Schon die antiken Rabbiner formulierten, dass die Geschichten der Bibel im „schwarzen und weißen Feuer“ geschrieben sind. Das „schwarze Feuer“ stellt die Buchstaben, die wir lesen und mit unserem Verstand erfassen können dar. Das „weiße Feuer“ weist auf die Leerstellen zwischen den Buchstaben und Zeilen hin – eine Erkenntnis, die bei der Lektüre der Texte oftmals verborgen bleibt und erst durch Bewegung und Spiel Gestalt gewinnt.

Die Übernahme von Rollen erfolgt in der bibliodramatischen Arbeit mit einer Gruppe einerseits durch das setting selbst (Rolle der Leiterin/des Leiters, Rollen der TeilnehmerInnen, die ihrerseits auch wieder unterschiedliche Rollenkontexte mitbringen (Berufsfeld, Lebensstand, Rollenmilieu, soziokultureller Kontext usw.). Andererseits geht es beim Bibliodrama darum, die in den Texten tradierten Lebens- und Glaubenserfahrungen mit dem eigenen lebensgeschichtlichen Kontext in Verbindung zu bringen. Dabei bedeutet das Schlüpfen in eine Rolle die Chance, die eigenen Handlungsspielräume und Erlebnismuster auszuloten und gegebenenfalls zu erweitern.⁵ Die feministische Theologie legt großes Augenmerk auf die Verhältnisse der Geschlechterrollen innerhalb konstanter patriarchaler Strukturen, was sich auch in der Spannungsbreite der feministischen Ansätze von „Gleichheit“, „Differenz“ und „Dekonstruktion“ widerspiegelt. In einer feministisch-theologischen Lehrveranstaltung, in der wir bibliodramatisch zu Mk 14, 3-9 (Die Salbung in Betanien) arbeiten, legen wir den Text (Räume und Personen) mit Tüchern aus. Die Studierenden (ausschließlich Frauen, neben sieben Theologinnen auch drei Hörerinnen anderer Fakultäten) wählen für die Frau, die im Text ohne Namen vorkommt gleich drei Farben mit unterschiedlichen Tüchern. Für sie repräsentiert diese Frau mehrere unterschiedliche Aspekte und Qualitäten von Weiblichkeit. Auch für Jesus, den Mann, werden drei verschiedenfarbige Tücher ineinandergeknüpft und auf den Boden gelegt. Nach einer Erkundungsreise, bei der die einzelnen mit Tüchern ausgelegten Orte und Personen abgegangen werden und jede Frau auf ihre Körperreaktionen und Gedanken an den diversen Orten achtet, wird im gemeinsamen Gespräch deutlich, wie unterschiedlich und ähnlich zugleich die Rollen wahrgenommen werden; jene dieser salbenden Frau und jene von Jesus, der sich seinen Kopf mit Öl übergießen lässt, um hernach die Umstehenden zu belehren. Das Ineinander-

5 Vgl. Pohl-Patalong, Uta/Runschke, Ursula, Bibliodrama und Geschlechterrollen. Frauen und Männer in der patriarchalen Welt – Möglichkeiten und Grenzen, in: TextRaum 5 (1999) 16-18, 16.

fließen von Widerstand und Hingabe, den nahenden Tod und die Verzweigung und das darin verwobene Mit- und Gegeneinander von Männern und Frauen werden bereits in dieser ersten kleinen spielerischen Rollensequenz sichtbar. Später, bei der Reflexion und Auswertung der danach folgenden szenischen Arbeit versuchen wir eine feministische Re-Vision, ein Zurückschauen auf den Text mit einem veränderten Blick,⁶ der v.a. durch den in den unterschiedlichen Rollen erworbenen Perspektivenwechsel möglich wird. Die Studentinnen erleben dabei, dass sich ihre Wahrnehmung auf den Text hin zu verändern begonnen hat und wie sehr der Text sie selbst mit ihren eigenen weiblichen Handlungsmustern zu konfrontieren beginnt.

Die Orientierung am Prozess

Im Bibliodrama geht es um eine Bewegung, einen Prozess innerhalb einer Gruppe. Im Zentrum steht der Text, von ihm wird ausgegangen und zu ihm kehrt die Gruppe wieder zurück. Dabei gilt, dass jede/r am Prozess Teilnehmende/r für die Entwicklung dieses Geschehens gleich wichtig ist und die gleiche Verantwortung trägt. Die Leitung (als Einzelperson oder im Team) kann sich zwar an gewissen Stellen partizipierend einschalten, bleibt aber grundsätzlich im Gegenüber und hat als Anwältin oder Anwalt des Textes, der Einzelnen in der Gruppe, sowie des Gruppensubjekts als Ganzes eine Dienstfunktion. Sie hat insofern auch „ExpertInnenfunktion“ als sie inhaltlich (exegetisch und methodisch) vorbereitet ist und im Laufe des Prozesses ihre gruppenpädagogische Kompetenz einsetzt.⁷ Ihre Interventionen und Impulssetzungen sind prozessorientiert, erfordern also neben einem umfangreichen know how in Sachen Exegese und Gruppendynamik auch ein hohes Gespür dafür, welche Schritte zum jeweiligen Zeitpunkt zu setzen sind.

Der Gruppenprozess lebt von der gemeinsamen Arbeit; vom sich öffnen und sich zeigen, vom Thematisieren von Widerständen und Irritationen, von Berührung und Kontakt durch klare Mitteilungsformen und Grenzen. Bibliodrama endet in einem unbefriedigenden Chaos, wenn kein Raum geschaffen wird für das, was auftaucht, wenn Menschen in einer gemeinsamen Sache engagiert sind: Solidarität, Nähe, Sehnsucht, aber auch Neid, Missgunst und Konkurrenz. Wie sehr es notwendig ist, diese menschlichen Verhaltensmuster, die unsere Handlungen mitbestimmen und beeinflussen, nicht unter den Teppich zu kehren, son-

6 Vgl. Knie, Ute, „Drehen Sie sich um, Frau Lot ...“. Feministische Theologie im Bibliodrama, in: TextRaum 1 (1995) 2-3.

7 Vgl. Martin, Gerhard Marcel, Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 74.

dern kreativ mit ihnen umzugehen, wird nach wie vor vorwiegend von Frauen zur Sprache gebracht. Eine Bewegung, ein Aufbrechen von emotional besetzten Klischees, eine neue Form weiblicher Freiheit⁸ entsteht dort, wo sein darf, was ist und wo aus dem gemeinsamen Prozess heraus die nächsten Handlungsschritte gesetzt werden. Dass eine Gruppe gemeinsam ebenbürtig im Prozess bleiben kann, dazu braucht es methodische Schritte, die es allen in gleicher Form möglich machen, teilzunehmen, sich zu artikulieren, sich in Szene zu setzen und zu spielen, sich zurückhalten und zurückziehen zu können. Im Bibliodrama ist es meist die anfängliche Körperarbeit, die es nicht nur ermöglicht Abstand vom eigenen Alltagsgeschehen zu erlangen, sondern ebenso, sich ebenbürtig zusammenzufinden ohne gleich zu Beginn Machtpositionen durch Herrschaftswissen zu demonstrieren.

In der eben vorhin erwähnten feministisch-theologischen Lehrveranstaltung zu Mk 14,3-9 kam es u.a. auch zu einer interessanten Auseinandersetzung zwischen einigen Theologinnen und einer Frau, die Germanistik und Frauenforschung studierte. Letztere – nach eigenen Angaben „theologisch und biblisch unbedarft“ – stellte die theologischen Interpretationsmuster und Deutungskategorien des Textes äußerst heftig in Frage. Die Tatsache, dass eine Frau, deren Namen im Text nicht einmal erwähnt wird, agiert und ihrer Meinung nach im Anschluss an ihre Handlung von Jesus, dem Mann zum „Lehrobject“ degradiert wird, indem er die Anwesenden über ihren Kopf hinweg zu belehren beginnt, löste bei ihr Skepsis aus. Die Theologinnen ihrerseits waren dadurch gefordert, ihr theologisches Wissen zu artikulieren und ihre feministisch-theologische Sichtweise auf den Text hin zu vertreten. Der Prozess hatte die Frauen gefördert und gefordert, Position zu beziehen und ihre Sichtweisen als Theologinnen und Feministinnen oder Frauenforscherinnen darzulegen.

Vom Geheimnis des Unverfügbaren

Bibliodrama wie auch die feministische Theologie sind als Aufbruchsbewegungen entstanden, die sich gegen dominante und unterdrückende kirchliche sowie theologische Traditionsformen wenden.⁹ Als Bewegungen, die sich ständig im Wandel befinden, verbindet beide das politisch-gesellschaftsverändernde Anliegen, der Blick auf die Einzelerfahrung von Individuen, ebenso wie eine mys-

8 Vgl. Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin 2001, v.a. den Abschnitt in Kap. 4 „Gerechtigkeit herstellen, ausgehend von sich selbst“, 162-174.

9 Vgl. Pohl-Patalong, Uta, *Kritische Freundschaft. Bibliodrama und Feministische Theologie*, in: Naurath, Elisabeth/dies. (Hg.): *Bibliodrama. Theorie - Praxis - Reflexion*, Stuttgart u.a. 2002, 30-37.

tisch-spirituelle Dimension. Im vielschichtigen Erfahrungsprozess einer bibliodramatischen Arbeit wird sehr eindrücklich deutlich, dass diese drei Ebenen (die gesellschaftspolitische, die erfahrungsbezogene und die spirituelle) zusammengehören. Sie sind kontinuierlich in den Blick zu nehmen und zu thematisieren, auch wenn sie im Laufe eines Erkenntnisprozesses abwechselnd in den Hintergrund treten oder scheinbar entschwinden. Im Bibliodrama kann die mystisch-spirituelle Komponente symbolisch mit einem weißen Tuch verglichen werden. Alle, die sich gemeinsam in einer Gruppe mit ihrer Lebensgeschichte auf die alten Texte der Überlieferung einlassen, haben in irgendeiner Form mit diesem weißen Tuch zu tun. Bibliodrama bedeutet auch, den Raum des Mystischen zu betreten, ein Ort, wo Glaubenserfahrungen Gestalt annehmen können und Tradition fortgeschrieben wird. Grundvoraussetzung dafür, dass ein spiritueller Raum entstehen kann, ist die Würdigung der heiligen Texte, der Respekt vor den Lebensgeschichten und -erfahrungen der Einzelnen, sowie dem Miteinander in der Gruppe. Diese Dinge im Lot zu halten ist u.a. Aufgabe der Leitung. Das „weiße Tuch“ weist darauf hin, dass bei aller Achtsamkeit und Professionalität seitens der Leitung und der TeilnehmerInnen Bibliodrama nicht „machbar“ ist. Es ist und bleibt unverfügbares Geschehen, das sich trotz intensiven Erlebens und einleuchtender Reflexion auch unserem Verstand und unserem Begreifen entzieht. Bibliodrama lässt sich zwar gut vorbereiten und gestalten, vertraut aber gleichzeitig darauf, dass jene Kräfte mit im Spiel sind, die eine Öffnung zur Transzendenz ermöglichen. Der Kontakt mit der Transzendenz bedeutet, sich auf das Phänomen des Übergangs einzulassen, in dem es kein Entweder-Oder-Denken gibt, sondern menschliche Realität und Gottes Gegenwart in dieser Welt vielmehr in Prozessen, Bewegungen und Übergängen gedacht wird.¹⁰ Das Zulassen dessen, dass dieser göttliche Raum nicht „herstellbar“ ist, bedeutet in gewisser Weise Machtverzicht. An dieser Stelle sind Frauen wie Männer herausgefordert, von ihren eigenen inneren Programmen und Vorstellungen abzusehen, um offen zu werden für das, was sich als unverfügbares Geheimnis zeigen will. „Ich habe das Leben behütet und wieder hergegeben und ich habe es für die Pharaostochter getan“, sagt eine Frau in der Rolle des Schilfes während einer Aufstellungsarbeit zu Ex 2, 1-10, jene Textstelle, in der von der Geburt Mose, dessen Verwahrung im Binsenkästchen auf dem Nil und seiner Rettung durch die Tochter des Pharaos berichtet wird. Es war ein längerer Prozess, bis die am Bibliodrama teilnehmenden Studierenden durch ihre eigene familiär-biografische Betroffenheit hindurch schließlich jede/r seinen/ihren „guten Platz“ gefunden hatte.¹¹ Im Zuge dieses Prozesses war das Lodern des „weißen Feuers“ so inten-

10 Vgl. dazu E. Moltmann-Wendel, *Die Theologie immer wieder neu erden*, 141.

11 Neben dem Schilf waren in dieser Geschichte auch die Mutter, das „Verbergen“, das Binsenkästchen, das Teer, Mose, seine Schwester, sowie die Pharaostochter vertreten.

siv zu spüren, dass die RollenspielerInnen Mühe hatten, aus dem Spiel wieder herauszutreten und sich zu „entrollen“. Der Übergang zur Transzendenz begann sich mit dem Entrollen langsam wieder zu schließen und die Dimension dieser Unverfügbarkeit verschwand so, wie sie gekommen war – unbemerkt.

Womöglich ist das Denken und Erleben in Prozessen, Bewegungsformen und Übergängen eine der augenscheinlichsten gemeinsamen Merkmale von Bibliodrama und feministischer Theologie. Beiden ist gemein, dass sie sowohl im kirchlichen Kontext als auch im traditionell wissenschaftlichen Bereich zuweilen mit äußerster Skepsis betrachtet oder völlig ignoriert werden. Dass die durch beide Bewegungen gesäten Samen trotz kirchlich-gesellschaftlicher Veränderungsprozesse sich weiterverbreiten und aufgehen werden, dazu braucht es die Sehnsucht nach Befreiung und Veränderung, die Lust am Spiel sowie ein tiefes inneres Wissen um das Geheimnis des „weißen Tuches“.

RÖHR, Esther (Hg.), Ich bin was ich bin. Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts (Gütersloher Taschenbuch 549), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, 272 p., Eur-D 14,90; ISBN 3-579-00549-9

Der 1997 erschienene biographische Sammelband „Ich bin was ich bin“, (2. Auflage 1998) liegt nun auch als Taschenbuchausgabe vor. Vier Frauenporträts (Clara Ragaz, Nelly Barth, Renate Köbler und Doreen Potter) sind weggefallen.

In diesem Buch werden die Biographien unterschiedlichster Frauen vorgestellt, die direkt oder indirekt mit Theologie und Theologen im 20. Jahrhundert in Kontakt waren, die selbst Theologie getrieben haben oder die Theologie ihrer Männer mitbeeinflusst und mitgestaltet haben. So ist das Werk den Frauen „neben“ Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich und ihren Freunden und Kontrahenten gewidmet. Die vielfältigen Lebenswirklichkeiten von Männern und Frauen, ihr Privatleben, ihre beruflichen Tätigkeiten, ihr politisches Engagement und die damit in Zusammenhang stehenden Ereignisse, Entscheidungen, erfreulichen Ergebnisse und Hindernisse werden aufgezeigt. Die hier dargestellten Lebensrealitäten, in denen besonders die Zeit von 1900 bis 1950 mit all ihren Höhen und Tiefen, ihren Neuansätzen und Rückschlägen im Mittelpunkt steht und von einer neuen „frauenbiographisch-theologischen“ Seite dargestellt wird, ermutigen auch die Leserin/den Leser ein Mehr an Lebensmöglichkeiten und -perspektiven zu erkennen.

Durch die detailgenaue Schilderung der dargestellten Frauenleben wird offensichtlich, dass festgeschriebene und normierende Bilder immer nur einen geringen Teil des Lebens erfassen und die gelebte Wirklichkeit immer bunter, vielfältiger und komplexer ist, als jemals dargestellt werden kann. Das Buch ist ein gelungener Versuch, diese unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten von Frauen in ihrer Komplexität darzustellen. Es bricht dadurch stereotype Schemata auf und eröffnet neue Perspektiven. Die Leserin/der Leser begegnet historischen Frauengestalten und gewinnt aus dieser Kommunikation eine umfassendere und erweiterte Sicht auf das eigene Leben.

Im Folgenden werden zu jeder der im Buch dargestellten Frauen ein paar „Blitzlichter“ ausgewählt, um einen Eindruck in die Pluralitäten der Frauenbiographien zu geben:

So wird Julia von Bodelschwingh von Marlies Flesch-Thebesius, dem ehemaligen Pflichtjahrmädchen im Pfarrhaus der Bodelschwinghs und der dia-

konischen Anstalt Bethel, als außergewöhnliche Pfarrfrau und Künstlerin vorgestellt.

Paula Buber wird von Sieglinde Denzel und Susanne Neumann porträtiert. Die in München geborene Katholikin wurde Lebenspartnerin und selbstlose Mitarbeiterin des österreichischen Zionisten Martin Buber und nahm dessen jüdischen Glauben an. Unter dem Pseudonym Georg Munck erlangte sie selbst Anerkennung als Schriftstellerin und verarbeitete ihre Erfahrungen im Nationalsozialismus in dem realistischen Roman „Muckensturm“.

Über Helene Schweitzers Leben wird von den selben Autorinnen berichtet. Sie versuchte ihren Traum – ihr Ideal von Menschlichkeit – gemeinsam mit ihrem Mann Albert, der sie noch in der Ehe als „Kameraden“ bezeichnet in Lambarene (Afrika) zu leben. Nach der Geburt ihrer Tochter kommt die hochbegabte, jedoch gesundheitlich schwer angeschlagene Frau nur noch einige Male an die Station am Ogowe. Während ihr Mann immer mehr Anerkennung genießt, tritt sie selbst in den Hintergrund.

Die Alttestamentlerin Hedwig Jahnow wird von Tina von Hülsebus vorgestellt. Während ihrer Ausbildung zur akademisch gebildeten Lehrerin trifft sie an der Berliner Universität mit Adolf von Harnack und Hermann Gunkel zusammen. 1914 erscheint ihre erste umfassende alttestamentliche Arbeit „Die Frau im Alten Testament“; sie verfasst außerdem einen Kommentar zum Hohenlied und eine Monographie über das hebräische Leichenlied. Jahnow versteht sich als Frauenrechtlerin der ersten Generation. Obwohl bereits ihr Vater zum Christentum konvertiert ist, wird sie infolge der Nürnberger Rassengesetze zwangspensioniert. 1944 stirbt sie in Theresienstadt.

Greti Wever, die von sich selbst sagt: „Ich mache mir mein Leben so, wie ich es brauche.“ (133), wird von Sabine Böttcher beschrieben. Unmittelbar nach der Hochzeit mit Paul Tillich trifft die lebensfrohe, unkonventionelle junge Frau in Berlin „Dox“ Wegener, einen guten Freund Pauls, der auch der Vater ihrer zwei Söhne wird. Nach der Trennung von Tillich erfolgt auch die von Wegener. Paul Tillich sagt nach mehr als 30 Jahren Trennung über seine erste Frau: „Du hast ja erst das aus mir gemacht, was ich geworden bin“ (134).

Anne Marie Heiler, porträtiert von Antje Gaedt, trifft als Studentin Friedrich Heiler, heiratet ihn und wird seine wissenschaftliche Mitarbeiterin. Die dreifache Mutter gibt selbständig die Textsammlung „Mystik deutscher Frauen im Mittelalter“ heraus. Nach dem Krieg kandidiert sie für den ersten deutschen Bundestag. Während sie sich als CDU-Frau dafür engagiert, dass Frauen sich eine gesellschaftlich gleichberechtigte Stellung schaffen, machen sich ihre – vornehmlich römisch-katholischen – Parteigenossen für das patriarchalische Ent-

scheidungsrecht des Mannes in der Ehe stark. Sie ist Mitbegründerin des Überparteilichen Frauenverbandes im Deutschen Frauenring Marburg.

Hannah Werner, porträtiert von Esther Röhr, wollte eigentlich Malerin werden. Die junge Frau steht dem traditionellen weiblichen Rollenspektrum voller Misstrauen gegenüber. Der Beginn des Ersten Weltkriegs zerstört die Ideale der 17-Jährigen. Die Welt ist ihrer Ansicht nach zu einer „Männerwelt“ geworden. Nach kurzer Ehe mit ihrem Kollegen Werner Gottschow und dem Tod des gemeinsamen Kindes heiratet Hannah Paul Tillich. Mit ihm lebt sie in Marburg, Dresden und Frankfurt am Main. Gemeinsam gehen sie ins US-amerikanische Exil. Nach Pauls Tod publiziert Hannah Tillich Lyrik, Erzählungen und autobiographische Schriften.

Maria von Wedemeyer wird von Renate Wind als eigensinnig und freiheitsliebend, als standes- und auftragsbewusst beschrieben. Die Beziehung zwischen ihr und Dietrich Bonhoeffer wie auch ihre Verlobung wird in Briefen dokumentiert. Von Anfang an steht das Verhältnis unter großer Spannung: Der große Altersunterschied veranlasst Marias Mutter, vor der Verlobung zunächst ein Jahr Bedenkzeit auszubedingen; infolge der Verhaftung Dietrich Bonhoeffers wird die gemeinsame Zukunft in Frage gestellt. Nach Kriegsende beginnt Maria ihr lange ersehntes Mathematikstudium und übersiedelt in die Vereinigten Staaten. Aber auch dort wird sie in keinen vorgegebenen Rahmen passen.

„Ich bin was ich bin“ – eine leicht lesbare und lesenswerte Sammlung von Frauenporträts – zeichnet sich dadurch aus, dass es die vielfältigen Lebenswirklichkeiten von Frauen, besonders auch ihre eigenen theologischen Leistungen und ihren Einfluss auf die Theologie ihrer Männer und Kollegen aufzeigt.

Livia Neureiter

KOSCHEL, Ansgar (Hg.), Katholische Kirche und Judentum im 20. Jahrhundert. Mit Beiträgen von Herbert Bettelheim, Ernst-Ludwig Ehrlich, Gabriel Padon, Gerhard Riegner, Herbert Smolinsky und Zenger, Erich (Religion-Geschichte-Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 26), LIT Verlag, Münster/Hamburg/London 2002, 176 p., Br., 17,90 Eur-D; ISBN 3-8258-5507-4

Der Verkaufserfolg von Martin Doerrys „Mein verwundetes Herz. Das Leben der Lilli Jahn 1900–1944“ auf der Frankfurter Buchmesse, die auf der 52. Berlinale wieder aufgeflammt Diskussionen um Rolf Hochhuths Stellvertreter in-

folge der Verfilmung Constantin Costa-Gavras' („Amen“ Der Stellvertreter. Frankreich 2001), die österreichische Empörung über Stefan Moritz' Publikation (Grüss Gott und Heil Hitler! Katholische Kirche und Nationalsozialismus in Österreich, Wien 2002) und das Aufsehen um Daniel J. Goldhagens neuestes Werk (Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne, Berlin 2002) veranschaulichen die bleibende Aktualität und auch mediale Präsenz der Auseinandersetzung mit der Shoah. Diese Projekte arbeiten in sehr unterschiedlicher Qualität mit Archiven, einige rekonstruieren dazu Personen und Schicksale. Eine Unmittelbarkeit und Lebendigkeit ganz anderer Art transportieren Zeitzeugen, wie Claude Lanzmanns Film „Shoa“ (1985) eindrucksvoll gezeigt hat. Einen ähnlich dichten Eindruck vermittelt auch die Veröffentlichung der Colloquien an der Katholischen Rabanus-Maurus-Akademie (Frankfurt), an denen sich jüdische Zeitzeugen und ein katholischer Vertreter beteiligt und in sechs Abschnitten mit der Geschichte von Katholischer Kirche und Judentum im letzten Jahrhundert im Gespräch auseinandergesetzt haben. Im Anhang sind einige wichtige Dokumente zu dieser Geschichte zusammengestellt.

Die Gespräche zeigen einmal mehr, in welcher gravierenden Weise die Katholische Kirche das von Johannes Paul II am 1. Fastensonntag des Heiligen Jahres 2000 abgelegte Schuldbekenntnis nötig hatte und wie tief greifend die Umkehr der Kirche am Zweiten Vatikanum durch *Nostra Aetate*, Art. 4, war angesichts der Verblendung und Gleichgültigkeit gegenüber den Juden. Das Konzil „beklagt“ (NA 4) den Antisemitismus, der Papst ist „zutiefst betrübt“ (Schuldbekenntnis) und bittet Gott um Vergebung.

Ein beklemmendes Beispiel greife ich heraus: Gerhard Riegner berichtet von einem Gespräch mit Msgr. Montini, dem späteren Papst Paul VI., aus dem Oktober 1945, also fünf Monate nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der Öffnung der Konzentrations- und Vernichtungslager. Verzweifelt rang Riegner. Es war eine „lange Unterredung, die zu den schrecklichsten Erinnerungen gehört, die meine diplomatische Laufbahn charakterisiert“, denn „er [Msgr. Montini] bestritt einfach klar und deutlich, dass es eineinhalb Millionen jüdische Kinder gegeben habe, die umgekommen sind.“ (53) Montini meinte beispielsweise, die 100.000 ermordeten jüdisch-ungarischen Kinder seien über die Berge nach Rumänien geflüchtet (vgl. G. M. Riegner, *Niemals verzweifeln*. Gerlingen 2001, 170ff). Wen wundert es, wenn Nathan Altermann sein in Israel allgegenwärtiges Gedicht beginnt mit: „Den Zorn der Völker haben wir nicht vernommen, als unsere Kinder zum Schafott getrieben.“ (48)

Ulrich Winkler

BÜRKLE, Horst (Hg.), Die Mission der Kirche (Amateca. Lehrbücher der katholischen Theologie 13), Bonifatius Verlag Paderborn 2002, 409 p., Geb. 39,90 Eur-D; ISBN 3-89710-144-0

Die neun Beiträge widmen sich hauptsächlich in geographischer Gliederung dem Missionsverständnis im lateinamerikanischen (Bonaventura Kloppenberg, em. Brasilianischer Bischof), afrikanischen (Horst Bürkle), asiatischen (Horst Rzepkowski, em. Missionswissenschaftlicher in St. Augustin/Bonn, 1996 verstorben), islamischen (Arij A. Roest-Coellus, Gregoriana/Rom) und postkommunistischen Kontext. Kardinal Scheffzyk behandelt die neueren lehramtlichen Grundlagen der Reevangelisierung, der Augsburger Emeritus für christliche Gesellschaftslehre Anton Rauscher die Soziallehre der Kirche im Zusammenhang der Neuevangelisierung säkularer Gesellschaften. Allein der Artikel über Asien bringt auch weiter zurückgehende Eckdaten der Missionsgeschichte. Sonst wird durchwegs ein synchrones Tableau der jüngeren Vergangenheit gebracht. Die beiden systematischen Artikel zu einem gegenwärtigen Missionsbegriff von Horst Bürkle und dem im letzten Jahre verstorbenen Religionswissenschaftler von St. Augustin Karl Müller verfahren jedoch in einer ähnlichen Weise, indem Entwicklungen bis Ende der 80er Jahre referiert werden. So sucht man vergeblich nach einer Theologischen Systematik eines Missionsbegriffs im Kontext der Diskussion der neueren Missionswissenschaft. Beispielsweise bleibt das Gebiet der interkulturellen (wie der interreligiösen) Hermeneutik und der sozialwissenschaftlichen und kulturtheoretischen Grundlegung ausgeblendet. Auch die Einführung des Inkulturationsbegriffes auf das Inkarnationsparadigma vergibt entdeckte Chancen kontextueller Theologie.

Das gewählte Paradigma kann man nur in selbstsprechenden Formulierungen erahnen: So werden die spanische Reconquista als „glorreiche“ und „heldenhafte Zeit“ und die Conquistadoren als „fromme Menschen“ (82f) bezeichnet, das 19. Jh. als „goldenes Zeitalter missionarischer Entfaltung“ (87) und das Gedenkjahr 1998 als „500jähriges Jubiläum“ (86). Gegen die Missstände werden lehramtliche Dokumente gesetzt, eine Auseinandersetzung mit der Schuldgeschichte findet nicht statt.

Wer für diese Desiderate andere Quellen heranzieht, kann in dem Lehrbuch einen breiten und mit Quellen ausgewiesenen Überblick über die vielfältigen Missionsfelder gewinnen.

Ulrich Winkler

MIETH, Dietmar, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Herder, Freiburg 2002, 532 p., Gb., 35 Eur.-D; ISBN3-451-27559-7

Der Titel des Buches soll bewusst stutzig machen. Die bioethische Standardfrage lautet oft: „Dürfen wir alles, was wir können?“ Diese Frage hilft nicht sehr viel weiter, da sie eindeutig mit *nein* zu beantworten ist, da jedes Können zu einem guten wie auch zu einem schlechten Zweck gebraucht werden kann. Die Unterscheidung zwischen Gebrauch und Missbrauch, *usus* und *abusus* – und darum geht es Mieth (= M.) wesentlich – kommt viel zu spät. Das jeweilige Können beeinflusst nämlich schon unsere Situation im Voraus zu unseren ethischen Überlegungen, indem es uns bestimmte Optionen bereitstellt und dadurch auch möglicherweise bestimmten Zwängen unterwirft. So könnte die Möglichkeit der Präimplantationsdiagnostik zu einer verpflichtenden Qualitätskontrolle unseres Nachwuchses führen. Also sollten wir eigentlich vor der Bereitstellung solcher Optionen überlegen, ob wir sie eigentlich wollen.

M.s Buch gliedert sich in folgende sechs Teile: 1. Herausforderungen, 2. Sozialethische Überlegungen im Kontext der Bioethik, 3. Ethik in der Biomedizin, 4. Ethik in der Biotechnik, 5. Biopolitik: Experten und Institutionen, 6. Natur, Menschenbild, Menschenrechte. Diese Gliederung zeigt schon, dass es sich nicht eigentlich um ein Lehrbuch der Bioethik handelt. Es geht wesentlich auch um die Reflexion auf den Kontext und auf die Rolle der Ethik, die hier in Gefahr steht, nur als „pragmatische Beilage der Fortschrittsregulierung“ (5) zu dienen oder auf eine „Stammtischmoral“ (8) reduziert zu werden mit folgenden vier Geboten: 1. Das ist jetzt der Standard. 2. Die ändern tun es auch. 3. Wenn ich es nicht tue, tut es ein anderer. 4. Wenn es schon getan werden muss, soll es wenigstens technisch einwandfrei geschehen.

Für M. gilt folgendes Grundkriterium (9): „Man soll Probleme nicht so lösen, dass die Problemlösung mehr Probleme schafft, als sie löst.“ Damit widerspricht er zum einen einer „Durchbrechermentalität“ (13), die von der Lösbarkeit aller Folgeprobleme ausgeht; die Wand, auf die unser Zug zufährt, erweise sich dabei stets als aus Pappe. Die These vom „Fließgleichgewicht“ geht von der unbegrenzten Anpassungsfähigkeit des Menschen aus. Die dritte These, der M. widerspricht, ist die „Neutralitätsthese“, nach der alle technischen Mittel wertfrei sind. Hier ist zu bedenken, dass „Dinge, die vom Menschen gemacht werden, deren Intentionen in sich aufnehmen“ (14f). Schließlich sorgt auch der Markt dafür, dass Menschen diese Mittel nicht nur zur Verbesserung ihrer Situation brauchen.

Man findet bei der Lektüre des Buches nicht nur Ausführungen zu einzelnen aktuellen bioethischen Problemen, wie Klonen, genetisches Screening, Organtransplantation, In-Vitro-Befruchtung, Stammzellenforschung, Biopatentierung, Präimplantationsdiagnostik, Xenotransplantation, sondern auch Überlegungen zur ethischen Urteilsbildung überhaupt, zu Fragen der Institutionenethik, zum Gesundheitsbegriff, zum Verhältnis von Recht und Ethik oder auch zu Dokumenten wie der Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin. Hier kann der Leser vielfach profitieren von M.s Erfahrung als Ethikberater auf EU-Ebene. Man erfährt, wie mit Mitteln der Sprachpolitik scheinbar eindeutige Aussagen durchlöchert werden und somit eine Hintertür für ethisch umstrittene Forschungsprojekte geöffnet wird. So scheint etwa das Verbot, Embryonen zu Forschungszwecken zu erzeugen zunächst eindeutig. Wenn aber bestimmte Dinge zu „Gesundheitszwecken“ erlaubt sind, stellt sich das Problem, dass fast jede Forschung in einem therapeutischen Sinne interpretiert werden kann (238). M. weist auch auf Gefahren einer bedingten Zustimmung hin ohne Kontrolle der Bedingungen (230f). So haben etwa die österreichischen Bischöfe Eingriffe in die Keimbahn abgelehnt, „es sei denn, dass es jemals möglich sein sollte, Erbkrankheiten durch einen Eingriff in die Keimbahn zu heilen“. Das Problem ist, dass die Bischöfe alle Mittel, die zur Realisierung dieser Möglichkeit führen (IVF, verbrauchende Embryonenforschung), ablehnen müssen. „Lehnen sie also den Weg ab, begrüßen aber unter Umständen das Ergebnis?“ (231).

Der interessierte und mit der Materie befasste Leser findet in Mieths Buch eine Fülle von Informationen und Argumentationen (wobei die letzteren – trotz des nicht unbeträchtlichen Umfangs des Buches – bisweilen etwas knapp gehalten sind). In jedem Falle ist das Buch eine wichtige und aktuelle Orientierungshilfe in den anstehenden Fragen.

Werner Wolbert

VÖGELE, Wolfgang, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie (Öffentliche Theologie 14), Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 528 p., Kt., Eur-D 39,95; ISBN 3-579-02659-3

Die Arbeit von Vögele (= V.) wurde 1999 von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Habilitationsschrift angenommen. Im Untertitel wie

im Namen der Reihe taucht der Terminus „Öffentliche Theologie“ auf. Diese hat V. schon in einem früheren Werk definiert als (23f)

„die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigentlichen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identität, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.“

Damit setzt er sich einerseits ab (24) gegen eine liberale Philosophie, „die den Kirchen das Recht zur politischen Stellungnahme bestreitet“, wie auch „gegen die Verengungen einer positionell gewordenen politischen Theologie“. Mit letzterer hält er aber fest: „Die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Kirchen verkündigen und handeln, sind für diese Verkündigung nicht gleichgültig.“ Die Wirkung solcher Theologie soll dabei sowohl konstruktiv wie auch kritisch sein (24f).

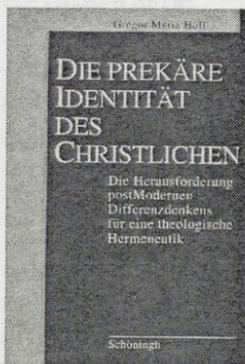
Wichtig scheint mir dabei die folgende Bemerkung (51): „Nach dem Konzept der öffentlichen Theologie wird nicht der Anspruch erhoben, daß *nur* die Kirchen oder das Christentum solch eine Begründung leisten können, es wird lediglich gesagt, daß die Kirche und das Christentum eine solche Begründung in der Perspektive einer öffentlichen Theologie *auch* leisten können.“

Im Sinne eines solchen Programms befasst sich V. mit den Legitimationsmodellen von Menschenrechten und Menschenwürde und fragt (1) nach theologischen Elementen bei ihrer juristischen Legitimation und (2) „nach einem in der Perspektive der öffentlichen Theologie zu verantwortenden Modell der Begründung der Menschenrechte“ (17). Dieses Programm wird zunächst an drei Fallstudien durchgeführt, nämlich zur amerikanischen Verfassung, zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Dabei erhält der Leser viel nützliche und interessante Information über Hintergrund, Entstehungs- und Interpretationsgeschichte der jeweiligen Dokumente sowie über heutige Interpretationen juristischer, philosophischer und theologischer Art. Auf die jeweiligen Einzelheiten kann natürlich im Rahmen dieser Rezension nicht eingegangen werden. Interessant sind die drei „Fallstudien“ im Vergleich insofern, als die amerikanische Verfassung und das deutsche Grundgesetz jeweils in einer bestimmten politischen Kultur gewachsen sind (die V. jeweils skizziert), was für die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte so nicht zutrifft. Alle drei sind allerdings an bestimmte historische Erfahrungen geknüpft: die Befreiung von der britischen Krone, die Erfahrung zweier Weltkriege bzw. die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergan-

genheit. Das deutsche Beispiel ist besonders interessant bezüglich der unterschiedlichen Begründungsstrategien. Für die USA ist u.a. bemerkenswert, dass der Terminus „Menschenwürde“ kaum vorkommt, dafür aber öfter von „natural rights“ die Rede ist; dieser Terminus fehlt wiederum in der deutschen Diskussion. Bezüglich der Rolle öffentlicher Theologie ergibt sich ein weitgehender Konsens darin (442), „dass Religionen immer eine politische Funktion haben, die in einer liberalen, demokratisch organisierten Gesellschaft ihre genau zu bestimmende Berechtigung hat“, dass weiterhin „die Begründungsoffenheit in Bezug auf Menschenwürde und Menschenrechte weitgehend akzeptiert wird“. In der politischen Philosophie der USA „setzt sich zunehmend eine Auffassung durch, nach der es für Religionen und Kirchen legitim ist, politische Forderungen zu stellen. Damit ist jedoch ausdrücklich verbunden, dass für diese politischen Forderungen auch nicht-religiöse Begründungen zugelassen sein müssen“ (440). Die politische Kraft der Religionen liege hier „in ihrer Unabhängigkeit von kurzschlüssigen Mehrheitsmeinungen“. Bezüglich der UN-Erklärung stellt sich vermehrt die Frage nach einem weitreichenden Konsens der Weltreligionen in dieser Frage (442). Eine analoge Frage stellt sich angesichts der zunehmenden Pluralisierung der deutschen Gesellschaft für das Grundgesetz.

Das Buch (wie die Reihe, in der es erschienen ist) bietet einen wertvollen Beitrag zu den angedeuteten Fragen der öffentlichen Theologie.

Werner Wolbert



Gregor Maria Hoff

**Die prekäre Identität des Christlichen
Die Herausforderung postModernen
Differenzdenkens für eine theologische
Hermeneutik**

Schöningh Paderborn 2001, 582 Seiten
Kartonierte 88,40 Eur-D
ISBN 3-506-73948-4

Gregor Maria Hoff, Dr. theol., geb. 1964
Habilitation mit vorliegender Arbeit

Erarbeitet wird eine Interpretation postModernen Denkens unter dem Leitmotiv der Differenz. Vor diesem Hintergrund wird das Klischee postModerner Beliebigkeit verabschiedet und eine hermeneutische Kriteriologie erarbeitet, die für die Theologie heute erhebliche Herausforderung bereithält.

In einer ersten Konsequenz wird in Auseinandersetzung mit Michel Foucault, Gilles Deleuze, Hans Blumenberg, Paul Ricoeur sowie den verschiedenen Spielarten der Interpretationsphilosophie eine theologische Identitätskritik unternommen. Sie wiederum bietet Anknüpfungspunkte für die Entwürfe postModerner Theologien. Wesentliche Positionen werden eingeführt, so dass ein Panorama postModerner Theologie entsteht.

Im Zuge ihrer kritischen Diskussion wird dann ein fundamentaltheologisches Profil postModerner Erkenntnistheorie vorgestellt. Es erlaubt in einer abschließenden Reflexion, von einer prekären Identität des Christlichen unter postModernen Bedingungen zu sprechen.

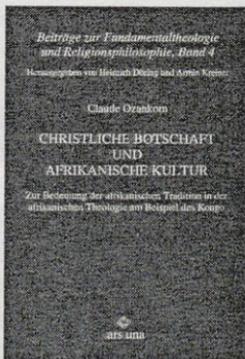
Bei Schöningh erschien 1997 sein Buch „Aporetische Theologie“. © Schöningh

Claude Ozankom

**Christliche Botschaft und afrikanische Kultur.
Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der
afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo**
Beiträge zur Fundamentaltheologie und
Religionsphilosophie 4

ars una Neuried 1999, 474 p., Kt. 29,- Eur-D
ISBN 3-89391-454-4

Claude Ozankom, Dr. phil., Dr. theol., geb. 1958
Habilitation mit vorliegender Arbeit



Die Suche nach eigenständigen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens hat im südlich von der Sahara gelegenen Afrika zu einer theologischen Reflexion geführt, die entschieden auf den afrikanischen sozio-kulturellen Kontext achtet. Wesentlich für diese Theologie ist die Frage, wie eine für beide Pole angemessene Begegnung zwischen christlicher Botschaft und afrikanischem kulturellen Erbe aussehen könnte.

Ausgehend von der konziliären Bestimmung der Kirche als Sakrament und Communion wird eine Hermeneutik der Begegnung zwischen christlicher Botschaft und afrikanischer Weltanschauung entworfen, die sich, unter Berücksichtigung der besonderen Rolle der Institution des Palavers, an der afrikanischen Konzeption der Kirche als Familie Gottes orientiert.

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

- Hans-Martin BARTH, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen.**
Ein Lehrbuch, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2001, 862 p., Pb., 49,95 Eur-D,
ISBN 3-579-05325-6
- Uwe BÖGERSHAUSEN, Die konfessionsverbindende Ehe als Lehr- und Lernprozess,**
Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2001, 400 p., Kt. 27,80 Eur-D, ISBN 3-7867-2345-1
- Walter DIETRICH, Christian LINK, Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt,** Neukirchener Verlagshaus Neukirchen-Vluyn 4. Aufl. 2002, 240 p., Pb., 19,90 Eur-D, ISBN 3-7887-1524-3; **Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht,** Neukirchener Verlagshaus Neukirchen-Vluyn 2000, 367 p., Pb., 19,90 Eur-D, ISBN 3-7887-1564-2
- Anselm GRÜN, Benedikt von Nursia.** Meister der Spiritualität (Herder Spektrum 5106), Herder Freiburg 2002, 159 p., Kt. 8,64 Eur-D; ISBN 3-451-05106-0
- Wilhelm GUGGENBERGER, Getraud LADNER, (Hg.), Christlicher Glaube, Theologie und Ethik** (Studien der Moralthologie 27), LIT-Verlag Münster 2002, 192 p., Br., 19,90 Eur-D, ISBN 3-8258-6336-0
- Georg ESSEN, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie** (ratio fidei 5), 376 p., Pb., 39,90 Eur-D, ISBN 3-7917-1743-X
- Axel HEINRICH, Soziobiologie als kulturevolutionäres Programm** (ratio fidei 6), Pustet Regensburg 2001, 280 p., Pb. 39,90 Eur-D; ISBN 3-7917-1761-8
- Bernd Jochen HILBERATH, Bernhard NITSCHKE (Hg.), Ist Kirche planbar?** Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion (Kommunikative Theologie), Grünewald Mainz 2002, 214 p., Pb., 18,80 Eur-D, ISBN 3-7867-2382-4
- Otfried HÖFFE, Kleine Geschichte der Philosophie,** C.H.Beck München 2001, 341 p. (davon 180 Abbildungen), Geb., 24,50 Eur-D, ISBN3-406-47533-7
- Helmut HOPING / Hans J. MÜNK (Hg.), Dienst im Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral** (Theologische Berichte 24), Katechese und Liturgie, Paulusverlag Freiburg Schweiz 2001, 227 p., Br. 22,00 Eur-D, ISBN 3-7228-0517-1
- Kirsten JOSWOWITZ-SCHWELLENBACH, Zwischen Chalcedon und Birmingham.** Zur Christologie John Hicks (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 5), Ars Una Neuried 2000, 267 p., Pb., 39,- Eur-D, ISBN 3-89391-455-2
- Wolfgang KLAGHOFER, Mensch und Gott im Schatten. Franz Kafka und Franz Werfel – Konturen des Exodus** (Bohemia 2), Peter Lang Bern, 209 p., Pb., 33,20 Eur-D, ISBN 3-906764-40-0
- Wolfgang KLAGHOFER, Kritische Differenz. Biographisch-theologische Studien zur Wiener Theologischen Schule des 19. Jahrhunderts** (Salzburger Theologische Studien 14), Tyrolia Innsbruck 2000, 534 p., Pb., 50,00 Eur-D, ISBN 3-7022-2301-0
- Jürgen MANEMANN, Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus** (Münsterische Beiträge zur Theologie 61), Aschendorff Verlag Münster 2002, 400 p., Geb., 38,00 Eur-D, ISBN 3-402-03965-0
- Sylvia MEICHARDT, Theodizee nach Auschwitz?** Der literarische Beitrag Elie Wiesel zur Klärung eines philosophischen Problems (Pontes 10), LIT Münster 2001, 135 p., Pb., 20,90 Eur-D, ISBN 3-8258-5545-7

- Ralf MIGGELBRINK, Der Zorn Gottes.** Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Herder Freiburg 2000, 639 p., Kt. 40,- Eur-D, ISBN 3-451-27245-8
- Klaus MÜLLER (Hg.), Natürlich: Nietzsche!** Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik (Forum Religionsphilosophie 1), LIT Verlag Münster/Hamburg/London 2002, 182 p., Br., 25,90 Eur-D, ISBN 3-8258-5971-1
- Hans-J. MÜNK (Hg.), Organtransplantation. Der Stan der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext** (Theologische Berichte 22), Paulusverlag Freiburg, Schweiz 2002, 248 p., Br., 24 Eur-D, ISBN 3-7228-0563-5
- Peter NEUNER, Birgitta KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, Kleines Handbuch der Ökumene,** Patmos Düsseldorf 2002, 232 p., Pb., 19,90 Eur-D, ISBN 3-491-70346-8
- Rochus LEONHARDT, Grundinformation Dogmatik** (UTB 2214), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2001, 327 p., Pb., 19,90 Eur-D, ISBN 3-8252-2214-4
- Ulrich SANDER, Ekklesiologisches Wissen: Kirche als Autorität.** Die „Theologische Erkenntnislehre“ Matthias Joseph Scheebens als antimodernistische Theologie der Moderne (Frankfurter theologische Studien 54), Knecht Frankfurt am Main 1997, 351 p., Pb., 37,- Eur-D , ISBN 3-7820-0774-3
- Matthias SCHARER, Bernd Jochen HILBERATH, Kommunikative Theologie: eine Grundlegung,** Matthias Grünewald Mainz 2002, 223 p., Pb., 18,80 Eur-D, ISBN 3-7867-2384-2
- Christoph SCHÖNBORN, Gott sandte seinen Sohn. Christologie.** Unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie 7), Bonifatius Paderborn 2002, 372 p., Geb. 34,90 Eur-D; ISBN 3-89710-202-1
- Christoph SCHÖNBORN, Jesus als Christus erkennen.** Impulse zur Vertiefung des Glaubens, hg. v. Hubert Philipp Weber, Herder Freiburg 2002, 144 p., Pb. 14,90 Eur-D; ISBN 3-451-28012-4
- Martin, SCHUCK, Basis Wissen.** Evangelisch-Katholisch (GTB 659). Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2001, 95 p., Pb., 6,90 Eur-D, ISBN 3-579-00659-2
- Alex STOCK, Poetische Dogmatik. Christologie.** Bd. 1: **Namen**, Schönigh Paderborn 1995, 206 p., Gb., 34,80 Eur-D, ISBN 3-506-78831-0; Bd. 2: **Schrift und Gesicht**, Schönigh Paderborn 1996, 294 p., Gb., 46,40 Eur-D, ISBN 3-506-78832-9; Bd. 3: **Leib und Leben**, Schönigh Paderborn 1998, 465 p., Gb., 54,80 Eur-D, ISBN 3-506-78833-7
- Klaus von STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz.** Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7), Friedrich Pustet Verlag Regensburg 2001; kart. 392 p., 44,- (ISBN 3-7917-1774-X)
- Harald SUERMANN (Hg.), Zwischen Halbmond und Davidstern.** Christliche Theologie in Palästina heute (Theologie der Dritten Welt 28), Herder Freiburg 2001, 263 p., Pb., 19,90 Eur-D, ISBN 3-451-27627-5
- Hans WALDENFELS, Christus und die Religionen** (Topos plus Tb 433), Pustet Regensburg 2002, 135 p., Pb., 9,20 Eur-D, ISBN 3-7867-8433-7
- Paul WEB, Welche Soziale Identität braucht Europa?** Essay, Czernin Wien 2002, 141 p., Pb., 14,- Eur-D, ISBN 3-7076-0148-X
- Johannes WIRSCHING, Glaube im Widerstreit.** Ausgewählte Aufsätze und Vorträge Band 2, Peter Lang Frankfurt 1993, Pb., 33,20 Eur-D, ISBN 3-631-35112-7

