

theol

Salzburger Theologische Zeitschrift

Kontextuelle Christologien

Norbert Hintersteiner	Facelifts for Jesus
Gregor Maria Hoff	Wer ist Christus?
Ulrich Winkler	Christologie im Kreuzverhör
Manuela Kalsky	Christaphanien
Claude Ozankom	Der schwarzafrikanische Christus

Glosse *Klonverbot in Österreich?*

Besprechungen Bioethik, Gewissen,
Weisheitstheologie, Ämter

Jahrgang

Heft 1

2004

ISSN 1029-1792

28 9575

✓ 211

herausgegeben von:	Alois Halbmayr Andreas M. Weiß Ulrich Winkler	Fachbereich Systematische Theologie Fachbereich Praktische Theologie – Moraltheologie Fachbereich Systematische Theologie Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
--------------------	---	---

EDITORIAL	Kontextuelle Christologien	1
Norbert Hintersteiner	Facelifts for Jesus. Zu Ort, Ansatz und Status kontextueller Christologien	3
Gregor Maria Hoff	Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens? ..	17
Ulrich Winkler	Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie	30
Manuela Kalsky	Christaphanien. Rekontextualisierungen der Christologie aus feministischer Sicht	62
Claude Ozankom	Der schwarzafrikanische Christus. Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontext	83
GLOSSE – Andreas M. Weiß	Klonverbot in Österreich?	99

Besprechungen

Gesang, Bernhard (Hg.),	Biomedizinische Ethik. Aufgaben, Methoden, Selbstverständnis (<i>Andreas M. Weiß</i>)	102
Noichl, Franz,	Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation (<i>Werner Wolbert</i>)	105
Schockenhoff, Eberhard, Hein, Rudolf Branko, Leher, Stephan P.,	Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht, Erasmus von Rotterdam und Thomas Moore Kann ich heute noch gewissenhaft handeln? Ein theologischer Ausblick? (<i>Joachim Hagel</i>)	107
Terstriep, Dominik	Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Christologie (<i>Bernhard A. Eckerstorfer</i>)	112
Brown, Judith/ Fykenberg, Robert E. (Hg.),	Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions (<i>Andreas Nehring</i>)	116
Franz, Albert u.a. (Hg.)	Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie (<i>Alois Halbmayr</i>)	118
Hoping, Helmut/ Münk, Hans J.	Dienst im Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie (<i>Frank Walz</i>)	119
Heer, Friedrich	Das Wagnis der schöpferischen Vernunft (<i>Josef P. Mautner</i>)	123

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Prof. Dr. Norbert HINTERSTEINER, School of Theology and Religious Studies (The Catholic University of America), 312 Caldwell, 620 Michigan Ave, NE, Washington D.C. 20064; Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria HOFF, Fachbereich Systematische Theologie, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg; Dr. Manuela KALSKY, Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving (DSTS), Erasmusgebouw 17.28, Postbus 9103, NL 6500 Nijmegen; Univ.-Prof. DDr. Claude OZANKOM, Fachbereich Systematische Theologie, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg.

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, 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.

Kontextuelle Christologien – Editorial

Die Christologie gilt seit jeher als einer der großen theologischen Brennpunkte. Die Frage nach Jesus dem Christus, nach seinem Selbstverständnis und Verhältnis zum Vater, sowie die grundsätzliche Frage nach seiner Besonderheit gaben immer wieder Anlass zu heftigsten Auseinandersetzungen, wie vor allem die frühkirchlichen Konzilien zeigen. Entgegen einem weit verbreiteten Vorurteil waren und sind Debatten wie Konflikte für die Weiterentwicklung der Theologie von zentraler Bedeutung. Dogmengeschichtlich lässt sich nachweisen, dass viele von ihnen Durchbrüche erreichten und zu Sprachregelungen führten, die sich mutig auf die Anfragen der Zeit einlassen und zugleich das Verständnis des Glaubens vertiefen konnten. So bedarf jede Zeit mit ihren jeweiligen Erfahrungen und Fragestellungen ihrer spezifischen Reflexionen auf die Christologie, muss sich ihrer Verständnismöglichkeiten immer wieder neu vergewissern.

Das vorliegende Heft widmet sich zentralen Brennpunkten gegenwärtiger Christologie. Durchgängig ist dabei die an sich unspektakuläre, aber in ihren Konsequenzen noch lange nicht ausreichend durchbuchstabierte Einsicht, dass sich jede Christologie nur kontextgebunden formulieren lässt.

Norbert HINTERSTEINER, Assistant Professor for Foundational and Comparative Theology an der Catholic University of America in Washington D.C., bietet im Einleitungsbeitrag einen Überblick über die wichtigsten Ansätze, über den Status und den Fragekanon gegenwärtiger kontextueller Christologien. Nur ein verstärkter Austausch der lehramtlich-christologischen Definitionen mit den neuen lokalen oder kontextuellen Christologien in den verschiedensten Kulturen der Welt wird die lebensverändernde Kraft Jesu deutlicher zum Ausdruck bringen können.

Gregor Maria HOFF, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie in Salzburg, erörtert anhand der dogmatischen Definitionen des Konzils von Chalkedon die Frage, welcher Stellenwert den frühen christologischen Lehraussagen für die gegenwärtige Debatte zukommt. Kontextualität ist ein Konstitutivum jeder sprachlichen Festschreibung, die daher eine aporetische Dimension besitzt, immer wieder neue, unabschließbare Prozesse der Verständigung und Reflexion auslöst und nur dadurch ihrer entscheidenden Intention gerecht werden kann.

Ulrich WINKLER, Assistenzprofessor am Fachbereich Systematische Theologie in Salzburg, benennt in seinem Beitrag die entscheidenden christologischen Herausforderungen im Kreuzungspunkt von Israeltheologie und Religionstheologie. Anhand der Entwürfe von Friedrich-Wilhelm Marquardt und John Hick werden die Stärken wie die Aporien der jeweiligen Traditionslinien aufgezeigt und Möglichkeiten der Vermittlung ausgelotet. Über die Liebessprache wird der Blick für den gelebten Glauben als einem entscheidenden Kriterium des

Christusbekenntnisses geweitet und damit ein Versuch vorgelegt, die Christologie aus den Verengungen der Israeltheologie und Religionstheologie herauszuführen.

Manula KALSKY, Leiterin des Dominikanischen Studienzentrums für Theologie und Gesellschaft in Nijmegen, liefert einen umfassenden Überblick über einen der interessantesten Ansätze, die Kontextualität des Christentums zu reflektieren: die feministische Theologie. Ihr Beitrag macht deutlich, welche entscheidenden Anstöße für die Weiterentwicklung der Christologie aus ihr hervorgegangen sind und welchen unverzichtbaren Part sie nach wie vor leistet.

Claude OZANKOM, Professor für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen in Salzburg, gibt in seinem Beitrag Einblick in die lebendige christologische Debatte Afrikas. Er zeigt, dass konkrete lebensweltliche Erfahrungen die Christologie bereichern und Aspekte zur Darstellung bringen, die mit den klassischen Prädikaten der abendländischen Tradition nicht aussagbar sind. Von daher ergeben sich auch die wichtigsten Aufgaben, denen sie sich eine schwarzafrikanische Christologie zukünftig verstärken muss.

In der Glosse nimmt Andreas M. WEISS Stellung zur aktuellen Kontroverse um ein gesetzliches Verbot jeder Form des Klonens von Menschen in Österreich und macht die Tragweite einer möglichen Einschränkung der Personwürde menschlicher Embryonen aufgrund von Forschungsinteressen deutlich.

Alois Halbmayr

Facelifts for Jesus

Zu Ort, Ansatz und Status kontextueller Christologien

Norbert Hintersteiner, Washington D.C.

Der grenzüberschreitende Prozess des Christentums hat in seiner 2000-jährigen Geschichte zu einer weltweiten und kulturell vielfältigen Aneignung bzw. theologischen Interpretation des Glaubens an Jesus Christus geführt. Die jeweils kontextadäquate Artikulation, die gelingende kulturelle Übersetzung, Tradierung und interkulturelle Kommunikation machen wesentliche Teile des Erfolgs dieses Prozesses aus. Das Thema der kulturellen Artikulation und kontextuellen Konstruktion des Christusglaubens hat die systematische Theologie allerdings nicht aufgrund der Einsicht in ihre diesbezüglich lange historische Erfahrung zu beschäftigen begonnen. Es ist insbesondere zu ihrem Gegenstand geworden, als im Zuge der Heranreifeung neuen theologischen Selbstbewusstseins in Kirchen außerhalb Europas und Nordamerikas nach dem II.Vatikanum sogenannte *lokale* oder *kontextuelle Theologien* entstanden sind – und mit ihnen „kontextuelle Christologien“. Der folgende Beitrag skizziert den Ort kontextueller Christologien, benennt einige systematische Gesichtspunkte zu deren Ansatz und bestimmt schließlich – mit Verweis auf zwei Regionen jüngster christologischer Formierungen (Afrika, China) – den weltkirchlichen Status derselben. Damit sollen einige Prolegomena für eine systematische Annäherung an die Thematik erreicht werden.

Kontext „Lokale Theologien“

Ein bedeutsamer Faktor für das Aufkommen kontextueller oder lokaler Theologien¹ bestand darin, dass man es zunehmend als inadäquat empfand, mit westlichen Glaubensäußerungen die Herzen von Menschen erreichen zu wollen, die in nicht-westlichen Umgebungen lebten. Darin bestand tatsächlich der erste Impuls lokaler Theologien, der in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts zu suchen ist, als eine Gruppe junger afrikanischer Theologen sich erstmals um die Formulie-

1 Zu Ansatz und theoretischem Status lokaler bzw. kontextueller Theologien siehe Schreier, Robert J., Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992; Bevans, Stephen B., Models of Contextual Theology, (rev. and expand. Edition), Maryknoll/NY 2002; Hall, Douglas J., The Meaning of Contextuality in Christian Thought, in: ders., Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context, Minneapolis 1989, 69-144; Sedmak, Clemens, Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht, Freiburg/Basel/Wien 2000.

rung einer afrikanischen Theologie bemühte. Als die Bewegung von 1970 an wuchs, stellte das nicht-westliche Umfeld – so vielfältig es natürlich war – einen gemeinsamen Hintergrund für diese Theologien dar. Der Beiname „Dritte Welt“ ermöglichte gleichzeitig die Unterscheidung dessen, was in den mehrheitlich armen Ländern der Welt im Vergleich zur sogenannten Ersten und Zweiten Welt (d.h. vor allem zum kapitalistischen Westen und kommunistischen Osten) geschah. Innerhalb dieses Dritte-Welt-Forums konnten gemeinsame Themen wie neokoloniale Unterdrückung, die Suche nach einer nichtkolonialen Identität und der Bedarf für ein Netzwerk der Solidarität ausgedrückt werden.

Insgesamt lag bei den kontextuellen oder lokalen Theologien das theologische Augenmerk vielfach darauf, den regionalen Kirchen in ihrem Glaubensausdruck und ihrer Glaubensreflexion eine Stimme zu verleihen. Die Frage bestand durchwegs darin, wie jeweils der Kontext mit der christlichen Tradition interagiert, so dass Glaubensäußerungen im Bereich der Reflexion und des Handelns entstehen. Schaut man heute auf diese Periode zurück, vor allem wie sie sich bis Anfang der 90er Jahre entwickelt hat, dann kann man beobachten, dass im damaligen Kontext oder Umfeld gewisse Übereinstimmungen vorlagen, die diesen Theologien eine Kohärenz und eine gewisse wechselseitige Kommunizierbarkeit verliehen haben, obwohl sie an verschiedenen Orten rund um die Welt entstanden sind.

In den 90er Jahren begann eine andere Art der lokalen Theologie zu entstehen, diesmal lag der Brennpunkt innerhalb der Länder der Ersten Welt. Das kontextuelle Element, das diesen Theologien einen gemeinsamen Boden verlieh, konnte darin gefunden werden, dass sie Theologie innerhalb einer säkularisierten, pluralistischen und – am Ende der 90er Jahre – multikulturellen Gesellschaft entwickelten. Obwohl Ausmaß und Stärke der Säkularisierung in Europa, Nordamerika und Australien variierten, waren die Gemeinsamkeiten groß genug, um einen gemeinsamen theologischen Diskurs und eine gemeinsame Kommunikation zwischen den drei Kontinenten aufrecht zu erhalten.

Zwischen diesen beiden Typen lokaler Theologien war noch ein anderer Typus entstanden, der Erste und Dritte Welt überlappte. Dieser Theologietyp stellte bedrängende soziale Fragen, die Reich und Arm, säkulare wie zutiefst religiöse Gesellschaften umspannten. Solche Theologien waren feministische und ökologische Theologien und die Theologien der Befreiung. Diese Theologien waren oftmals im Umfeld der Ersten und Dritten Welt sehr verschieden, aber die vorrangigen Anliegen wie Gleichheit, Bewahrung der Schöpfung und die Überwindung der Armut teilten sie alle. Das bedeutete, dass diese Theologien, obwohl sie in ihren Analysen und Brennpunkten differierten, trotz der Unterschiede wechselseitig verständlich blieben.

Die weltweiten Veränderungen des letzten Jahrzehnts – unter dem Stichwort Globalisierung bekannt – stellen für das Selbstverständnis und die leitenden Symbole bislang entwickelter lokaler Theologien große Herausforderungen und

Krisen dar, die sie zu Neuformulierungen und noch nicht klaren Adaptionen bewegen, wollten sie lebendig und wirkmächtig bleiben.²

Kontextuelle Christologien

Vor diesem Hintergrund verstehen wir als „kontextuelle Christologien“ vor allem solche, die im Zuge der jüngsten Inkulturationspfade des Christentums in unterschiedlichen Weltgegenden im Rahmen der Arbeit an lokalen bzw. regionalen Theologien entwickelt wurden oder gerade im Entstehen begriffen sind. Die da entstandenen oder hervortretenden christologischen Entwürfe versuchen, den Glauben mit und an Jesus in spezifischen kulturellen Kontexten originär zu erschließen, indem sie den Christusglauben in einer heuristischen Verbindung mit zentralen kulturellen Wurzelmetaphern, religiösen Symbolen, wesentlichen Lebenserfahrungen, Denkformen und Lebenswelten jeweiliger Kulturen und Kontexte reflektieren. Eine global wahrnehmende und global denkende Theologie darf so mittlerweile auf eine reiche christologische Literatur dieser Art (mehrheitlich von außerhalb des Westens) blicken und eine Vielzahl von interessanten Entwürfen und neuen Versuchen zur Kenntnis nehmen.³ Mit der Entde-

2 Hilfreich dazu ist Schreiter, Robert J., *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt 1997.

3 Die diesbezüglich mittlerweile reiche Literatur lässt sich grob in fünf Bereiche bündeln (hier nur in begrenzter bibliographischer Auswahl): (1) *Gesamtdarstellungen*: Küster, Volker, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999 (engl.: *The Many Faces of Jesus Christ. Intercultural Christology*, Maryknoll/NY 2001); Lukito, Daniel L., *Making Christology Relevant to the Third World. Applying Christopraxis to Local Struggle*, Frankfurt 1998; Evers, Georg, *Asian, African and Latin American Contributions Towards Christology*, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 96 (1996) 174-196; Pope-Levison, Priscilla/Levison, John R., *Jesus in Global Contexts*, Louisville 1992; Wessels, Anton, *Images of Jesus. How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures*, Grand Rapids 1990; Waldenfels, Hans, *Modelle christlicher Soteriologie in außereuropäischem Kontext*, in: *ZMR* 71,4 (1987) 257-278; (2) *Asiatische Entwürfe*: Malek, Roman (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ* (Monumenta Serica Monograph Series L/1-5), Nettetal 2002-06; Heo, Chun-Hoi, *Multicultural Christology. A Korean Immigrant Perspective*, Bern 2003; Alangaram, A., *Christ of the Asian Peoples. Towards an Asian Contextual Christology. Based on the Documents of Federation of Asian Bishops' Conferences*, Bangalore 1999; Evers, Georg, *Heutige Christologien in Asien*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 55 (1999) 297-311; Wiyono, Gani/Adil, Ratu. *A Javanese Face of Jesus*, in: *Journal of Asian Mission* 1,1 (1999) 65-79; Wilfred, Felix, *Zum Verständnis Jesu Christi im heutigen Indien. Christologische Herausforderungen und Zukunftsperspektiven*, in: Schwager, Raymund (Hg.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand* (QD 170), Freiburg/Basel/Wien 1998, 77-105; Aleaz, Kalarikkal P., *An Indian Understanding of Jesus. Findings of a Research*, in: *Asia Journal of Theology* 12,1 (1998) 118-38; Pieris, Aloysius, *Jesucristo. La palabra que entienden los asiáticos*, in: *Misiones Extranjeras*

ckung von Jesusliteratur in außerchristlichen Kontexten und nicht-christlichen Religionstraditionen sind in letzter Zeit auch die Fragen nach einer erweiterten, über die christlichen Kirchen hinaus reichenden Zeugnisgemeinschaft⁴ sowie nach Stellenwert und Einfluss des Pluralismus für die gegenwärtige Christologie verstärkt ins Visier getreten.⁵

Die partikulare Vielfalt, Kreativität und Herausforderung außereuropäischer oder auch westlicher kontextueller Christologien ist allerdings – trotz vermehrter Sensibilisierung auf die Weltkirche und ihre Theologien sowie auf die notwendige Bestimmung der Kontexte des Theologietreibens – bei weitem noch nicht

161 (1997) 461-74; Kim, Yong B., Jesus Christ Among Asian Minjung. A Christological Reflection, in: *Voices From the Third World* 19,2 (1996) 83-127; Phan, Peter C., Jesus the Christ With an Asian Face, in: *Theological Studies* 57,3 (1996) 399-430; Parappally, Jacob, *Emerging Trends in Indian Christology*, Bangalore 1995; Thangaraj, Thomas M., *The Crucified Guru. An Experiment in Cross-Cultural Christology*, Abingdon 1994; Klostermaier, Klaus K., Indische Christologie, in: *Studia Missionalia* 43 (1994) 193-210; Sugirtharajah, R.S. (Hg.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll/NY 1993; (3) *Afrikanische Entwürfe*: vgl. Literatur unten in Fußnoten 15-25; (4) *Latteinamerikanische Entwürfe*: vgl. Sobrino, Jon, *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998; ders., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas*, Madrid 1999 (engl.: *Christ the Liberator. A view from the Victims*, Maryknoll/NY 2001); da Silva, Antonio A., *Jesus Cristo luz e liberador do povo Afro-Americano. Ensaio de cristologia experiencial*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 56 (1996) 636-63; Piar, Carlos R., *Jesus and Liberation. A Critical Analysis of the Christology of Latin American Liberation Theology*, New York/Wien 1994; (5) *Frauenspezifische Entwürfe*: Kalsky, Manuela, *Christaphanien. Die Revision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2001; Crawford, A. E., *Womanist Christology. Where Have We Come From and Where Are We Going?*, in: *Review and Expositor* 95,3 (1998) 367-382; Strahm, Doris, *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern 1997; Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, New York 1994; Hopkins, Julie M., *Towards a Feminist Christology. Jesus of Nazareth, European Women and the Christological Crisis*, Kampen 1994.

- 4 Vgl. etwa Khaliki, Tarif, *The Muslim Jesus. Sayings and Stories in Islamic Literature*, Cambridge 2001; Troll, Christian W., *Who Is Christ for Me in the Context of Encountering Muslims and Studying Islam? Kenosis, a Key Phrase of Christian Faith*, in: *Salaam* 22,3 (2001) 104-19; Raqkhmat, Ioanes, *Het geboorteverhaal van Jezus in een Islamitisch-Indonesische context*, in: *Wereld en zending* 25,3 (1996) 57-66; Kim, Heup Y., *Jen and Agape. Towards a Confucian Christology*, in: *Asia Journal of Theology* 8,2 (1994) 335-350; Samartha, Stanley J., *One Christ, Many Religions. Toward a Revised Christology*, Maryknoll/NY 1991; Keenan, John P., *The Meaning of Christ. A Mahayana Theology*, Maryknoll/NY 1989.
- 5 Vgl. Merrigan, Terrence/Haers, Jacques (eds.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven 2000; Haight, Roger, *The Impact of Pluralism on Christology*, in: Merrigan, T./Haers, J., *The Myriad Christ*, 31-44; ders., *The Future of Christology. Expanding Horizons, Religious Pluralism, and the Divinity of Jesus*, in: Clifford, A.M./Godzieba, A. J. (eds.), *Christology. Memory, Inquiry, Practice*, Maryknoll/NY 2003, 47-61.

beim Mainstream christologischen Diskurses angekommen. Die theologischen Bemühungen, Christus in den Denkformen und Symbolwelten unterschiedlicher Kulturen außerhalb Europas oder veränderter westlicher Kontexte neu zu erschließen, riefen im westlich-europäischen Gravitationszentrum christlicher Theologie und Kirche unterschiedliche Reaktionen hervor. Einerseits wurden diese Entwürfe aufgrund ihrer Inkulturationsleistungen begrüßt, andererseits wurden sie im westlichen theologischen Diskurs als lediglich „kontextuelle“ Christologien marginalisiert. Einige der außereuropäischen Ansätze fanden aber mittlerweile auch Eingang in christologische Lehrbücher (zumindest in deren Anhänge), und „kontextuelle Christologien“ werden expliziter Gegenstand systematisch-theologischer Erörterung.⁶ Erste Klärungen zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologien haben stattgefunden.⁷

Für die gegenwärtige systematische Theologie sind mit den neuen kontextuellen Christologien einige Einsichten unhintergebar geworden: Erstens die grundsätzliche Einsicht in die Kontextualität jeglichen christologischen Denkens und seine notwendigerweise partikulare kulturelle Verortung; das trifft auch für die frühkirchliche, westlich-europäische und lehramtliche christologische Tradition zu. Zweitens die Erkenntnis, dass die christologische Reflexion bereits im Laufe des bisherigen 2000-jährigen grenzüberschreitenden Prozesses des Christentums mit der Aufnahme von bzw. Übersetzung in neue(n) Denkformen grundsätzliche Verwandlungen ihrer christologischen Sprachgestalten vollzogen hat. Eine sorgfältige Artikulation oder Konstruktion des Christusglaubens in neuen kulturellen Wurzelmetaphern ist unumgebar, soll dieser auf neuem kulturellen Boden tiefe Wurzeln schlagen oder in sich wandelnden Kontexten neu fruchtbar werden. Für das Anliegen, die Bedeutsamkeit Christi in einer wirkmächtigen Sprachgestalt auszudrücken, reicht es nicht aus, die christologischen Kategorien der Vergangenheit einfach zu übersetzen. Vielmehr ist eine neue konstruktive Arbeit von Theologinnen und Theologen in ihren jeweiligen kulturellen Regionen verlangt. Um mit Gordon Kaufman zu sprechen,

„The question, then, of who Jesus is (or was) and how we should interpret him theologically must be entirely and explicitly a matter of our decision. It is not something predetermined for us by tradition ... it is we who must decide which [tradition] to use and how to interpret it (or them). Our theology must be our own constructive work.“⁸

Schließlich entwickelt sich eine erneute Sensibilität für die Frage nach der historischen oder synchronen In-Verhältnis-Setzung von unterschiedlichen christologi-

6 Vgl. R. Schwager, Relativierung der Wahrheit.

7 Kessler, Hans, Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in: Schwager, Raymund, Relativierung der Wahrheit 106-155.

8 Kaufman, Gordon D., The Theological Imagination. Constructing the Concept of God, Philadelphia 1981, 126f.

schen Erkenntnissen bzw. Konstruktionen und damit nach neuen transkontextuellen, interkulturellen oder universalen Kriterien in der Christologie.⁹

Kontext und Transkontextualität: Christologie im Traditionsprozess

Für diese letztere Fragestellung ist systematisch die Einsicht hilfreich, dass christologische Erkenntnis grundsätzlich ein traditionshermeneutischer Prozess ist. Im traditionshermeneutischen Prozess sind Kontext, Transkontextualität und Konstruktion zusammen gehalten. Wird christologische Erkenntnis grundsätzlich als „Christologie im Traditionsprozess“ verstanden, dann sind kontextuelle Christologien notwendige kreative Tradierungsvorgänge.

Zu den Dynamiken einer „Christologie im Traditionsprozess“ gehören kontextuelle Offenheit und Kohäsion als wesentliche Bestimmungen des christlichen Traditionsverständnisses. So sehr christologische Formulierungen auch von innerhalb theologischer Tradition und normativer Tradierung entstehen sowie mit der Heiligen Schrift vermittelt sein müssen, sind sie doch notwendigerweise kulturell und immer kontextuell geprägt und konstruiert. Wie bereits die Christusbekenntnisse vergangener Generationen im Gespräch von christologischer Tradition und ihren Kontexten entstanden sind, so wird eine angemessene Christus-Zeugenschaft und christologische Hermeneutik heute nicht nur die dogmatischen Formulierungen berücksichtigen, sondern auch Fragen, die innerhalb gegenwärtiger historischer, politischer und kultureller Kontexte bedeutsam sind. Unser jeweiliger Kontext bestimmt schließlich unsere Hermeneutik der christologischen Tradition, die wiederum unsere Christologie formt. Alle heutigen Versuche, Christus zu interpretieren, stehen umgekehrt im Dialog mit den Christologien christlicher Tradition.

Die hermeneutische Glaubensgemeinschaft, die innerhalb der Tradition der überlieferten Christologien der Kirchengeschichte steht, tritt mit ihrer jeweiligen Situation bzw. dem jeweiligen Kontext in einen Dialog ein, und nur in diesem dialogischen Prozess wird die Wahrheit über Christus neu geboren und von

9 So wurden beispielsweise neuerdings die Beziehungen zwischen afrikanischen kontextuellen Christologien und den frühkirchlichen Ansätzen erforscht, vgl. Ezech, Uchenna A., *Jesus Christ the Ancestor. An African Contextual Christology in the Light of the Major Dogmatic Christological Definitions of the Church from the Council of Nicea (325) to Chalcedon (415)*, Frankfurt 2003; us-amerikanische kontextuelle Entwürfe wurden ebenso in Verbindung mit den frühkirchlichen christologischen Dogmen analysiert, vgl. Migliore, Daniel L., *Christology in Context. The Doctrinal and Contextual Tasks of Christology Today*, in: *Interpretation* 49,3 (1995) 242-254. Für transkontextuelle und interkulturelle Überlegungen vgl. Chuan, Mark L.Y., *Christology from Within & Ahead. Hermeneutics, Contingency & the Quest for Transcontextual Criteria in Christology*, Leiden 2001; M. Kalsky, *Christaphanien*; V. Küster, *Die vielen Gesichter*.

Neuem kontextualisiert. Kontextuelle Überlegungen wie die Bestimmung von Identität und sozialem Wandel orientieren Fragen, die wiederum Ursache für die Horizontenerweiterung des Interpretieren werden können. So ereignet sich christologische Entwicklung als dialogischer Prozess und – um mit Hans-Georg Gadamer zu sprechen – als Horizontverschmelzung. Einer derartigen Re-Kontextualisierung geht aber notwendigerweise ein Prozess der Distanzierung und der Gewährung einer kritischen Reziprozität voraus, den Mark Chuan treffend als *Prozess dialogischer Transkontextualisierung*¹⁰ bezeichnet hat. Damit wird die Überschreitung der eigenen geschichtlichen Bestimmtheit in der dialogischen Begegnung oder Konfrontation mit einer ebenfalls situieren und geschichtlich vermittelten Größe bezeichnet. Es wird eine Reflexivität erreicht, durch die es möglich ist, die eigene Begrenzung oder den eigenen Kontext zu überschreiten – also Transkontextualität.

Christologie ist daher immer gleichzeitig kontextuell und traditionär – im Sinne des Einbezogenenseins in eine geschichtliche Traditionsspur – situieren, insofern sich TheologInnen im Dialog mit biblischen Texten, den Glaubensformeln und der Christologie der Kirchengeschichte bzw. (lehramtlichen) Tradition sowie mit anderen, anders situieren Theologen befinden und in einen Prozess der Transkontextualität eintreten, um festzustellen, auf welche Weisen ihr traditionsvermittelter Christusglaube transformierende Entwicklungen eingehen kann. Chuan hält fest:

„Such a transformative development of tradition, or what might be called, *critical 'traditioning' in Christology*, is accomplished through a process of transcontextualization principally carried out through dialogue. The ongoing task of re-contextualizing Christology is thus contingent on the prior task of dialogical transcontextualization. *Before one contextualizes Christology, one needs to transcontextualize...*“¹¹

Das Ringen um dieses Kriterium wird beispielsweise sichtbar, wenn heute neuere systematisch-theologische Mainstream-Arbeiten zur Christologie zwar ein größeres Bewusstsein für die Notwendigkeit kontextueller christologischer Reflexion zeigen, aber dennoch das Bestreben vorherrscht, gerade aufgrund der kontextuellen Vielfalt christologischer Imagination den alle Christen verbindenden, in der Tradition gewachsenen Glauben an Christus in umfassender, manchmal mehrbändiger Form darzustellen. In vielen der gegenwärtigen systematischen Theologien erkennt man so ein doppeltes Anliegen: das dogmatische Anliegen einer Einheit und einheitlichen Darstellung des Glaubens an Christus einerseits und das kontextuelle Anliegen, diesen Glauben bestimmten Situationen entsprechend auszudrücken bzw. zu gewinnen. Diese Anliegen müssen sich allerdings nicht ausschließen. Die auf ökumenischen Konzilien erreichten christologischen Lehren und die neuen lokalen oder kontextuellen Christologien können einander verstär-

10 M.L.Y. Chuan, *Christology* 143-45.

11 Ebd. 145.

ken und korrigieren.¹² Darin besteht wohl eine der großen Aufgaben und Chancen in der weltkirchlichen Entwicklung christologischer Glaubens von heute. Eine andere, mit der pluri-kulturellen Verfasstheit des Christentums eng verknüpfte Aufgabe in der Bestimmung des Verhältnisses von neuen kontextuellen Christologien und alten Christologien im Traditionsprozess bleibt die Weiterentwicklung des christlichen Traditionsverständnisses mittels einer adäquaten interkulturellen Traditionstheorie.¹³

Erweiterung christologischer Wurzelmetaphern: Facelifts for Jesus

Die entstehenden kontextuellen Christologien belegen insgesamt eine neue Geschichte der Entdeckung Jesu und seiner Bezeugung als lebensentscheidendes Moment von Menschen und Glaubensgemeinschaften in verschiedensten Kulturen der Welt. Als theologische Ausfaltungen des Christusglaubens in genuinen Sprach- und Reflexionsgestalten verschiedener Kulturen und Kontexte der Welt erweitern sie im Laufe des grenzüberschreitenden Prozesses des Christentums auch das gemeinsame Verständnis von Jesus als Christus. Andrew Walls hat auf der Grundlage biblischer und historischer Untersuchungen diesbezüglich festgestellt:

„The process was hugely enriching; it proved to be a discovery of the Christ. As Paul and his fellow missionaries explain and translate the significance of the Christ in a world that is Gentile and Hellenistic, that significance is seen to be greater than anyone had realized before. It is as though Christ himself actually grows through the work of mission – and indeed, there is more than a hint of this in one New Testament image (Eph. 4:13). As he enters new areas of thought and life, he fills the picture (the Pleroma dwells in him). It is surely right to see the process as being repeated in subsequent transmission of the faith across cultural lines.“¹⁴

Ausgehend von den biblischen und historischen Vorläufern besteht hinreichend Grund für die Hoffnung, dass beispielsweise afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Christen mit ihren Begriffen von der Identität Jesu und seiner Bedeutung für heute diesen Prozess fortführen.

Aus der entstehenden Bandbreite kontextueller Christologien soll hier beispielhaft ein Blick auf die Entwicklung afrikanischer und chinesischer kontextueller Christologien geworfen werden. Diese Entwicklungen geben in der Tat Anlass, von einem eigenständigen „christologischen Vertrauen“ in jenen Regionen der Welt zu sprechen.

12 Vgl. D. L. Migliore, *Christology in Context*.

13 Vgl. Hintersteiner, Norbert, *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditions hermeneutik*, Wien 2001.

14 Walls, Andrew F., *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll/NY 1996, xvii.

Christologisches Vertrauen in Afrika

Arbeiten über das afrikanische Christentum sprachen unter Angabe von verschiedenen Gründen oft von einer „christologischen Krise“¹⁵, deren Kernproblem darin besteht, dass das Christentum eine Religion des weißen Mannes ist:

„Christ has been presented as the answer to the questions a white man would ask, the solution to the needs that Western man would feel, the Saviour of the world of the European world-view, the object of adoration and prayer of historic Christendom. But if Christ were to appear as the answer to the questions that Africans are asking, what would he look like? If he came into the world of African cosmology to redeem Man as Africans understand him, would he be recognizable to the rest of the Church Universal? And if Africa offered him the praises and petitions of her total, uninhibited humanity, would they be acceptable?“¹⁶

In diesem Horizont hält Anselm Sanon fest, „in most African countries, the prime theological urgency consists in discovering the true face of Jesus Christ, that Christians may have the living experience of that face, in depth and according to their own genius.“¹⁷

Sicherlich darf man aber in Afrika ein bereits länger vorhandenes latentes christologisches Vertrauen feststellen, insofern Jesus bereits lange mit afrikanischen Augen betrachtet wurde. Man denke nur an die Ikonographie der koptisch orthodoxen Kirche in Äthiopien oder an die jüngst aufgezeichneten christologischen Hymnen aus mündlichen Traditionen Südafrikas oder Ghanas.¹⁸ Trotz dieser langen Geschichte „indigener mündlicher Christologien“ sind aber erst in den letzten Jahrzehnten christologische Arbeiten von afrikanischen Theologen im südlichen Afrika entstanden. Die „christologische Krise“ bezeichnet daher einen Mangel an kritischer und systematischer Reflexion von afrikanischen Christen über Jesus Christus im Lichte ihres eigenen kulturellen Erbes und ihrer kulturellen Identität. Noch Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts behauptete John Mbiti, einer der Wortführer kontextueller afrikanischer Theologie, „African concepts of Christology do not exist“¹⁹, und noch 1987 urteilte Kofi Appiah-

15 Vgl. z.B. Martey, Emmanuel, *African Theology. Inculturation and Liberation*, Maryknoll/NY 1993, 78.

16 Taylor, John V., *The Primal Vision. Christian Presence amid African Religion*, London 1963, 16.

17 Sanon, Anselm T., „Jesus, Master of Initiation“, in: Schreiter, Robert J. (Hg.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll/NY 1991, 85.

18 Siehe z.B. Shembe, J. Galilee, *Izihlabelelo zaManazaretha*, Durban 1940; Kuma, Afua, *Jesus of the Deep Forest. Prayers and Praises of Afua Kuma*, übers. von Jon Kirby, Accra 1981.

19 Mbiti, John S., *Some African Concepts of Christology*, in: Vicedom, Georg F. (Hg.), *Christ and the Younger Churches*, London 1972, 51.

Kubi folgendermaßen: „[W]hereas there are volumes written on African ideas of God, surprisingly, there is a very thin literature on African Christology.“²⁰

Entgegen diesen Behauptungen setzen seitdem afrikanische Theologen größeres Vertrauen in die Entwicklung einer afrikanischen Christologie. Charles Nyamiti formulierte erste programmatische Schritte,²¹ und innerhalb der letzten 15 Jahre erblühte die afrikanische Christologie mittels Anthologien, Zeitschriftenbeiträgen und Monographien zum zentralen Arbeitsgebiet afrikanischer Theologie.²² Seit Mitte der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts hat eine neue Generation von afrikanischen Theologen damit begonnen, genuine afrikanische Kategorien als kulturelle Wurzelmetaphern auf die Christologie anzuwenden, so dass Vorstellungen wie Christus als Heiler, als Ahn, als Initiationsmeister in den Mittelpunkt rückten.²³ Weitere Arbeiten zielten deutlich auf die gegenwärtige Realität und betrafen zusätzlich Themen der Befreiung und Überlegungen zu einer Christologie der Frauen. Vor allem Theologinnen machten deutlich: Die Suche nach einer afrikanischen Christologie reicht über die formalisierten schriftlichen Begriffsbildungen hinaus und muss auch Ausdrucksformen wie Gottesdienst, Gebet, Predigt, Kunst, Drama, Gesten und Symbole einschließen.²⁴

Da diese Christologien erst seit relativ kurzer Zeit auf der Bühne schriftlicher afrikanischer Theologie in Erscheinung treten, ist es verständlich, dass erst jetzt erste gründliche Überblicksstudien entstehen.²⁵ Diane Stinton hat in ihrer

- 20 Appiah-Kubi, Kofi, *Christology*, in: Parrat, John (Hg.), *A Reader in African Christian Theology*, London 1987, 69.
- 21 Nyamiti, Charles, *Contemporary African Christologies. Assessment and Practical Suggestions*, in: Gibellini, Rosini (Hg.), *Paths of African Theology*, Maryknoll/NY 1994.
- 22 Manus, Ukachukwu Chris, *African Christologies. The Centre-Piece of African Christian Theology*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82 (1998), 3-23; Nwuzor, Dominic N., *A Survey of African Christology*, Universidad de Navarra 1995; Pobe, John S. (Hg.), *Exploring Afro-Christology*, Frankfurt 1992; R. Schreiter (ed.), *Faces of Jesus in Africa*; Moila, Philip M., *Christology in the Context of Oppression in South Africa*, in: *Africa Theological Journal* 19,3 (1990) 223-31; Doré, Joseph (Hg.), *Chemins de la Christologie Africaine*, Paris 1986.
- 23 Vgl. Mofokeng, Takatso A., *The Crucified among the Crossbearers. Towards a Blick Christology*, Kampen 1983; Nyamiti, Charles, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984; Udoh, Enyi Ben, *Guest Christology. An Interpretative View of the Christological Problem in Africa*, Frankfurt 1988; Bediako, Kwame, *Jesus in African Culture. A Ghanaian Perspective*, Accra 1990.
- 24 Vgl. Oduyoye, Mercy Amba, *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*, Maryknoll/NY 1986, 45-50.
- 25 Vgl. Stinton, Diane B., *Jesus of Africa. Voices of Contemporary African Christology*, Maryknoll/NY 2004; Olsen, Jørn Henrik, *Kristus i tropisk Afrika – i spændingsfeltet mellem identitet og relevans (Studia Missionalia Svecana LXXXIII)*, Uppsala 2001 (mit einer umfangreichen Bibliographie); Sundberg, Carl, *Conversion and Contextual Conceptions of Christ. A Missiological Study among Young Converts in Brazzaville, Republic of Congo*, Lund 2000.

Monographie *Jesus of Africa – Voices of Contemporary African Christology* (2004) vier christologische Vorstellungsbündel ausfindig gemacht: (1) Jesus als Lebensspender mit Bezug zu Bildern vom traditionellen Heiler, (2) Jesus als Vermittler, eine Vorstellung, welche das Bild von Jesus als Ahn weiterentwickelt, (3) Jesus als Geliebter, mit Konzentration auf Bilder von Familie und Freundschaft, und (4) Jesus als Führer, mit Bezugnahme auf Bilder vom König, Häuptling und Befreier. Stintons Arbeit reflektiert die gegenwärtigen christologischen Reflexionen im Lichte der christlichen Alltagspraxis mit ihren Jesusbildern und beurteilt sie nach Kriterien, die den theologischen Anliegen afrikanischer Christen entstammen.

Christologisches Vertrauen in China

Als zweites Beispiel für die Arbeit an regionaler kontextueller Christologie soll hier auf China verwiesen werden. Wie Roman Maleks mehrbändige Edition *The Chinese Face of Jesus Christ* zeigt, ist die Geschichte des Christentums in China von mehreren „christologischen Durchbrüchen“ geprägt, und eine komplexe Vielfalt von Aneignungen, Verwerfungen, Brechungen sowie originären Figurationen von Jesusbildern und christologischen Reflexionen bestimmt die Suche nach einer gegenwärtigen kontextuellen chinesischen Christologie.²⁶ Für Chinesen, mit ihrer langen Geschichte und reichen Kultur, ist es schwierig, die Einzigartigkeit Jesu von Nazareth, der in einer vom Reich der Mitte weit entfernten Ecke der Welt lebte und starb, zu akzeptieren. Die Folge ist,

„[that] the Christian belief in the special role of the people of Israel and especially the central confession of Jesus Christ as the only and universal Mediator of salvation violently clashes with the basic self-understanding of the Chinese as members of the Middle Kingdom [*Zhongguo*] and the center of true culture [*wenhua*].“²⁷

Die Schwierigkeiten des christologischen Sprungs „von Israel nach Asien“ oder China reichen lange zurück und sind komplex.²⁸

In *The Chinese Face of Jesus Christ* benennt Malek einige, immer wieder diskutierte theologische Kernthemen und Schwierigkeiten auf Chinas Weg zu einer eigenständigen Christologie.²⁹ Seit den ersten Begegnungen des Christentums

26 R. Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ*.

27 Welte, Paul, *Basic Problems of a Chinese Contextual Theology*, in: *Tripod 17* (1983), 55; vgl. ders., „Does Jesus Christ Need a Facelift? A Critical Voice to the Project *The Chinese Face of Jesus Christ*. Remarks on Some Problems of Inculturation“, in: R. Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ 1*, 55-61.

28 Song, Chao-seng, *Von Israel nach Asien – ein theologischer Sprung*, in: *Europäische Theologie herausgefordert durch die Weltökumene*. Studienheft 8, Genf 1976, 10-29.

29 Malek, Roman, *Faces and Images of Jesus Christ in the Chinese Context*. Introduction, in: ders., *The Chinese Face of Jesus Christ 1*, 19-53.

mit China und in folgenden Missions- und Inkulturationsepochen hat die grundsätzliche Frage der Übersetzbarkeit des Gottesbegriffes und des Jesusnamens großes Gewicht.³⁰ Bevor Jesus als Inkarnation Gottes und als Erlöser verkündet werden konnte, musste zuallererst ein chinesisches Äquivalent für den Begriff Gott gefunden werden. Für die meisten nicht-christlichen Chinesen war die Überzeugung, Jesus sei Gottes Sohn und Gottes Inkarnation auf Erden, schlicht irrational: „Given, the Chinese argued, Jesus the Heavenly Lord (*Tianzhu*) was born in the Han dynasty, the question arose where God (*Tianzhu*) had been in the many dynasties before.“³¹ Aufgrund der großen Bedeutung von Familie waren Chinesen sehr daran interessiert, mehr über Jesu Eltern zu erfahren; die Vorstellung von einer wunderbaren Geburt durch eine Jungfrau wurde jedoch als fremd empfunden. Die Tatsache, dass sich Jesus mit Menschen niedriger sozialer Klasse abgab, führten Chinesen auf seine „illegitime“ Geburt zurück. Jesu Wunder- und Heilungspraxis wurde von den chinesischen Literaten als Beweis angesehen, dass das Christentum ähnlich wie die daoistische und chinesisch-buddhistische Volksreligion dem Aberglauben anhängt und damit häretisch ist. Jesus wurde weithin als ausländischer und häretischer Lehrer betrachtet.

Das umstrittenste christologische Thema in China war allerdings die Vorstellung, dass Jesus durch seinen Opfertod am Kreuz die Menschheit von der Zerstörung durch die Erbsünde erlöste. Für die humanistische Tradition des Konfuzianismus und die Tradition des chinesischen Mahāyāna-Buddhismus war dies unverständlich:

„As the Lord of Heaven (*Tianzhu*) was unparalleled in majesty and of infinite compassion, the Chinese scholars argued, why did he not simply grant an amnesty for the crimes of humanity, and why did he have to atone for human wickedness with the self-sacrifice of his only son? Why was he unable to arrange that people would not commit any further crimes?“³²

Um die christliche Erlösung zu erklären, adaptierten Missionare beispielsweise Vorstellungen aus der buddhistisch-daoistischen Volksreligion, vor allem den Gedanken, dass angehäuften Verdienste (*gongde*) von Vorfahren, Unsterblichen und Bodhisatvas auf spätere Generationen übertragen werden könnten. So habe Jesus unsere Bestrafungen übernommen und seine Verdienste würden uns zukommen. Zumal konfuzianische Gelehrte allerdings die volkreliösen Traditionen des Daoismus und Buddhismus nicht besonders schätzten, bezweifelten sie den Gedanken einer Übertragung von Verdiensten auch in der Form seiner Aufnahme im christlichen theologischen Diskurs. Schließlich wurde es im pluralisti-

30 Vgl. Zetzsche, Jost O., Indigenizing the „Name Above all Names“: Chinese Transliterations of Jesus Christ, in: R. Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ* 1, 141-155; Eber, Irene, *The interminable term question*, in: dies. (Hg.), *Bible in modern China. The Literary and intellectual impact* (Monumenta Serica 43), St. Augustin 1999, 135-165.

31 R. Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ* 28.

32 Ebd. 31.

schen religiösen Milieu Chinas als Anmaßung und unverständliche Forderung empfunden, an einen „ausländischen“ Erlöser, noch dazu mit einem exklusiven Heilsanspruch glauben zu sollen.

Aufgrund der vorangegangenen komplexen Geschichte der Auseinandersetzung sind somit verständlicherweise die theologischen Beziehungen und wechselseitigen Interpretationen von Konfuzianismus und Christentum, Buddhismus und Christentum, sowie Daoismus und Christentum ein wesentlicher Strang für die neuere Entwicklung einer Christologie im chinesischen Kontext. Der Schwerpunkt der Auseinandersetzung lag oftmals im Bereich der Lehrmeinungen. Daraus erklärt sich auch das heute noch vorhandene bevorzugte Interesse an den „Lehren Jesu, des Herrn des Himmels“ [*Tianzhujiao*], und weniger an seiner Person und seinem Werk. Ein anderer „moderner“ Strang von Jesusvorstellungen in China ist seit dem Opium-Krieg (1840-1842), der Taiping Rebellion (1851-1864), der 4. Mai-Bewegung, und verstärkt mit dem Beginn der kommunistischen Ära und der Kulturrevolution (1966-1976) entstanden: Jesus als Sozialreformer, Revolutionär, Proletarier, etc.

In dieser Hoffnung, dass es ein neues „christologisches Vertrauen“ in China gibt, versammelt Roman Malek in seinem mehrbändigen Projekt nicht nur die Gesichter Jesu aus der Missionsgeschichte, sondern auch neue gegenwärtige, die für eine heutige kontextuelle Christologie in China wichtig sind. Mit Benoît Vermander lässt sich für die katholische chinesische Theologie die diesbezügliche Tendenz folgendermaßen zusammenfassen:

„Jesus Christ is a model of harmonious and fully developed relationships with fellow humans, the cosmos and the source of life. – Jesus differentiates himself from other religious founders and saviors, though he has to answer to the cries of suffering and hopes channeled by these religious figures throughout the course of Chinese history. – Jesus is the son of man, whose human identity has to be recognized and confessed before one might enter into the mystery of his relation with the Father (...). Those are the bases from which Chinese theologians will be ultimately able to confess Jesus Christ in their own language and within their own cultural framework.“³³

Hier, wie bei anderen Theologen, zeigt sich die Bedeutung des pluralistischen religiösen Kontexts für die Formulierung einer Christologie in China. Wichtig sind nicht nur die buddhistischen, konfuzianistischen und daoistischen Jesusvorstellungen, sondern ebenso die volksreligiösen sowie neuerdings jene der sogenannten „kulturellen Christen“, die zwar keiner Kirche angehören, aber vor allem auf der akademischen Ebene intensiv an Themen des Christentums und der Theologie arbeiten. Insgesamt wird man sagen können, dass in China die alten christologischen Diskussionen des Westens in einem anderen kulturellen Kontext und gegen einen komplexen religiösen Hintergrund fortgeführt werden. Zwar wird man einerseits urteilen müssen, dass eine besondere Xenophobie und star-

33 Vermander, Benoît, Jesus Christ and the Chinese Religious World, in: *Studia Missionaria* 50 (2001) 402f.

ker Nationalismus dazu beigetragen haben, dass viele chinesische Christen noch keine genuine Christologie entwickelt haben. Andererseits darf man aber von einem neuen christologischen Vertrauen sprechen, das in schwieriger Auseinandersetzung über die Jahrhunderte gewachsen ist und im angebrochenen Jahrhundert zu einer originären chinesischen christologischen Entwicklung führen könnte. „The receptivity of the Chinese for Jesus Christ depends on how well they may integrate the complicated ‘Christological problematic’ into their own system of thought and to which degree this Jesus may answer to the needs and desires of today’s China.”³⁴ Aufgrund der bisherigen Geschichte und der gegenwärtigen Situation ist zu erwarten, dass in China weitere Christologien entwickelt werden, wobei noch nicht abzusehen ist, welche Rolle diese in Zukunft im asiatischen Raum und darüber hinaus spielen werden.

Diese vorangegangenen Beispiele haben deutlich gemacht, dass die Stimmen kontextueller Christologien eine enorme Bedeutung für die Weltkirche und ihre Jesusverkündigung darstellen. Um nochmals mit Walls zu sprechen: „It is a delightful paradox that the more Christ is translated into the various thought forms and life systems which form our various national identities, the richer all of us will be in our common Christian identity.“³⁵

34 R. Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ* 1, 52.

35 A. Walls, *The Missionary Movement* 54; vgl. ders., *The Cross-cultural Process in Christian History. Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*, Maryknoll/NY 2002.

Wer ist Christus?

Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens?¹

Gregor Maria Hoff, Salzburg

„Wir glauben: an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott. Gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater.“

Der Text des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses ist bis heute fester Bestandteil unserer Liturgie. Seine Themen und Aussagen erscheinen indes vergangen, auch wo sie noch rituell nachgebetet werden können. Klassische Christologie heute? Altkirchliche Topoi wie Inkarnation oder Präexistenz als aktuelle Verständigungsmuster eines Glaubens, der ohnehin in seiner Befremdlichkeit gesellschaftlich wie kulturell zu erstarren droht? Oder handelt es sich nicht doch eher um Mythologeme, um überkommene Reste einer alten Vorstellungs- und Begriffswelt?

Die Zeit christologischer Selbstverständlichkeit ist längst abgelaufen. Genauer gesagt: es gab sie *nie*. Die Christologie ist dabei nicht nur aus ihrer verwickelten Problemgeschichte heraus zu begreifen, sondern als *konstitutiv problematisch* und also irritierend aufzufassen. Für ihr Verständnis sind Fremdheits-einträge unausweichlich – und genau das liegt auf der Linie schon der ersten Verständigungsversuche über die Bedeutung Jesu. Nur ein Beispiel: kann – nicht nur jüdisch (mit Dtn 21,22f.) – etwas verstörender sein als die Vorstellung, dass sich Gott mit einem Gekreuzigten identifiziert? Was theoretisch nach Antwort sucht, findet an diesem zentralen Schock nicht vorbei. Keine Theorie trägt ihn aus, und genau diese Einsicht vermitteln die verschiedenen Einsatzpunkte der altkirchlichen Christologie immer wieder: der Gesuchte geht in den Titeln und Definitionen, die ihn interpretieren, nicht auf. Er ist theoretisch widerständig – und doch kann man offensichtlich ohne entsprechende Deutungsversuche nicht auskommen. Um die Aufdeckung solcher Spannungsverhältnisse kreisen die folgenden Überlegungen.

1 Dieser Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, der auf der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern (14./15.11.03, München) zum Thema: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ Kirchliche Christologie in der Diskussion“ gehalten wurde (vgl. zur debatte 34 (2004) 15f).

1. Problemgeschichtlicher Einstieg: Ein erkenntnistheoretisches Grundmotiv der Christologie von Anfang an: Glaubwürdigkeitsprobleme

Immer wieder hat die Theologie an das widerständige Potenzial der jüdisch-christlichen Gottrede erinnert. Sie hat ein breites Spektrum kritischer Lektüren entwickelt, in denen der ganz andere Gott gegen religiöse Erwartungen ins Spiel kam. Die projektiven Anteile werden hier auf die Probe gestellt und der Glaube somit als Aufklärungsdiskurs betrieben. Was sich nicht ohne weiteres theoretisch abfedern lässt, was intellektuelle Unruhe stiftet, hält verstärkt zu Bemühungen an, das Geschäft mit der *incomprehensibilitas dei* rational bis an die Grenzen des Denkbaren voranzutreiben.

Nicht nur Aspekt, sondern Motor dieses theo-logischen Vorgangs ist die Christologie schon deshalb von Anfang an gewesen, weil sie aus Staunen, Verblüffung, Überraschung heraus entstand. Fragen begleiten die Auftritte Jesu. Fragwürdig erscheint nach der Auskunft der Evangelien der ganze Mensch. Er will sich nicht richtig einsortieren lassen. Vor allem der Anfang des Markus-Evangeliums signalisiert, wie wenig selbstverständlich Jesus ist. Die Frage des Besessenen, was man mit ihm zu schaffen habe (1,24), zielt auf die besondere Geltung Jesu. Die Antwort muss ausdrücklich vom Evangelisten eingebracht werden: wir haben es mit dem Sohn Gottes zu tun. Für die Leser wird erst mit dieser ausdrücklichen Deutung verständlich, wer Jesus ist. Ihre Fragen werden damit implizit in den Text eingetragen. Anders spiegelt das der Hinweis aus Mk 1,37: „Alle suchen dich“. Hier wird erneut die Frage nach seiner Bedeutung transportiert, diesmal in der Erwartung der Menschen gefasst. Jesus erscheint als Antwort auf die Frage nach dem Heil. Aber diese Antwort ist nicht eindeutig. Sie wird über sein Handeln und seine Verkündigung ermittelt – und sie geht nicht in einem Titel wie dem des „Sohnes Gottes“ auf; sonst hätte Markus nach der ersten Einführung keinen neuen Anlauf zur Klärung der Personverhältnisse nehmen müssen.

Eine andere Unruhe trägt die verschiedenen Fragen der Pharisäer und des Volkes: „Wie kann dieser Mensch so reden? Wer kann Sünden vergeben außer Gott?“ (2,7) „Wie kann er zusammen mit Zöllnern und Sündern essen?“ (2,16) „Warum fasten deine Jünger nicht, während die des Johannes fasten?“ (2,18).

Die christologische Selbstauskunft markiert, was nicht allen klar ist: die Hochzeitsgäste feiern mit dem Bräutigam. Vor dem Hintergrund einer notwendigen Abgrenzung vom Johannes-Umfeld, dem Jesus anfangs zuzuordnen war (vgl. den Bezug auf Johannes bereits am Anfang des Evangeliums [1,1-8]), wird die Besonderheit Jesu behauptet. Ähnlich funktioniert die implizite Frage, ob Jesus am Sabbat die Ähren abreißen dürfe (2,24). Der christologische Selbstbezug stellt Jesus in die Linie Davids und formuliert seinen Sonderstatus als *Menschensohn*.

In diesen Fragen wird über jeden didaktischen Zuschnitt hinaus das Besondere

mit Sonderbarem vermittelt. Das Evangelium von Jesus Christus ist Zumutung und Provokation. Die Konsequenz eines solchen Befundes bereitet Schwierigkeiten – Gottfried Bachl hat deshalb eindringlich auf den *schwierigen Jesus*² aufmerksam gemacht. Und sein Salzburger Nachfolger Hans-Joachim Sander zieht daraus den Schluss, der zur Regie des Nachdenkens über die bleibende Bedeutung der altkirchlichen Christologie(n) taugt: „(E)s bleibt der Theologie nichts anderes übrig als zu befremden; Christus ist eben ein befremdliches Zeichen für alle, die sich seiner sicher glauben oder sich seiner Bedeutung verweigern.“³

2. Problembeschreibung: Die altkirchlichen Christologien als kontextuelle Theologien

Es ist gerade die Fragwürdigkeit der Jesus-Gestalt, die als eine Bedingung christologischer Reflexion eine zweite Vorgabe einführt: Christologie hat einen situativen Grundzug. Das gilt schon deshalb, weil Christologie als Begegnungsgeschehen zu begreifen ist. Wer Jesus von Nazareth wirklich ist, erschließt sich nicht jenseits einer personalen Ergriffenheit. Paradigmatisch macht dies die Begegnung Jesu mit der Sünderin (Lk 7,36-50) deutlich: nicht das theologische Gespräch mit dem Pharisäer führt zur Erkenntnis, sondern die Liebe, mit der die Frau Jesus salbt, d.h. *als Christus* begreift.

Begegnung ist situativ angelegt und also kontextuell. Christologie stammt aus solchen Situationen. Sie ist anlassbezogen und gebunden. Genau das markieren die verschiedenen Reflexionsmuster, die mit den altkirchlichen Konzilsentscheidungen definiert wurden.

- Zunächst einmal entstehen die Dogmen aus einem Außendruck heraus: man ist auf eine Selbstvergewisserung in einem bestimmten Problemhorizont angewiesen. Er stellt eigene terminologische und die Denkform betreffende Weichen. Der arianische Streit lenkt z. B. die theologische Interpretation Jesu in eine Richtung, die den göttlichen Akzent stark machen muss. Die Betonung der Wesensgleichheit entstammt diesem christologischen *Identitäts*diskurs.

- Externe Einflüsse spielen dabei eine Rolle. Der römische Kaiser ist an einer religiösen Identität interessiert, die aus politischen Gründen ein starkes Maß an christologischen Interpretationsdifferenzen nicht zulassen kann.

Diese spezifische Kontextualität macht darauf aufmerksam, dass es eine theoretische Unbeherrschbarkeit christologischer Situationen und Interpretationsanlässe gibt.

- Jede dieser Situationen ist wiederum in sich unabgeltbar: in unterschiedlichen

2 Bachl, Gottfried, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck 21994.

3 Sander, Hans-Joachim, *nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu*, Würzburg 2001, 14.

Kontexten stellt sich die Frage nach der Bedeutung Jesu.

- In jede Interpretation fließt eine geisttheologische Herausforderung ein. Der Interpret ist mit dem je eigenen Charisma seiner Nachfolge-Übersetzung gefordert. Das betrifft auch die Kirche im Ganzen als Interpretationsmacht: in der Integration ihrer oft überraschenden und provozierenden Charismen äußert sich ihre konstitutive Mehrsprachigkeit. Kirche ist als Pfingstereignis auch in der eigenen christologischen *Überlieferung* ernst zu nehmen; ihre Charismen sind als entsprechende Interpretationsformulare aufzufassen.

- Damit zeichnet sich eine besondere dogmatische Komplementarität ab: das Ganze lässt sich nicht erschöpfend sagen.

Für die Christologie ergibt sich formal das, was material ihr *Sujet* ist: es zeichnet sich eine Konvergenz christologischer Bilder und Sprechversuche im Unendlichen ab.

- Plurale Einsatzpunkte entsprechen dabei gerade dem altkirchlichen Pluralismus von Ortskirchen mit eigenen theologischen Stilen.

- Darüber hinaus haben die Dogmen konfessorischen Charakter: man bekennt sich zu einem Menschen in seiner einzigartigen Bedeutung. Das Dogma ist damit immer auch als ein Liebesbekenntnis zu lesen. Es lebt in seiner definitivisch-formalen Präzision von einem emphatischen Unterton.

- Damit hat das Dogma die formale Transzendenz seines Sprechens artikuliert: es gibt einen – eschatologisch verorteten – Überschwang über alles Gesagte hinaus.

Diese kontextuelle Variante konfrontiert zugleich mit invarianten Mustern. Die große Bedeutungsfrage, wer dieser Jesus für die Menschen sei, bleibt auf die Erfahrungen von Glaubenszeugen verpflichtet, für die sich die Botschaft seines Lebens mit Gott selbst verband. Eine Konstante gibt hier die Doppelerfahrung von Identität und Differenz. Die späteren Konzepte „Wesensgleichheit“ und „Präexistenz“ wollen dem einen spezifischen Ausdruck geben. Dabei ergeben sich weitere Invarianten des theologischen Ausdrucks: das christologische Sprechen hat eine *metaphorische* Dimension, und es ist mit Akzenten auf einer *lokalen* wie *temporalen* Dimension mit logischen Grundfragen verknüpft. Wenn Jesus in besonderer, ja einzigartiger Weise Gott zuzuordnen ist, stellt sich die Frage nach seiner Herkunft und seines genauen Ortes in der Gottrede.

Die entsprechenden Modelle stehen dabei unter dem Verdacht, eine Tendenz zu möglichst großer Genauigkeit und damit auch zur *Überbestimmung* zu aktivieren, zur Ausdehnung des tragenden Bildgrunds, zum konsequenten Austrag der Möglichkeiten, die jede Metapher anbietet. Man beargwöhnt den mythologischen Einschlag des Bildes in der Theorie. Formulierungen wie die eingangs zitierten Passagen des großen Credo müssen dann suspekt erscheinen: die Rede vom Licht, vom Vater, die Komposition des *Gezeugt, nicht geschaffen*. Es stellt sich die Frage nach der – paradigmatischen – Geltungskraft der altkirchlichen Dogmen.

3. *Problempräzisierung: Exemplarische Kritik an der altkirchlichen Christologie – nach Rudolf Bultmann*

Die angezeigte Problemperspektive drängt prominent mit der Hellenisierungsthese Adolf Harnacks ins theologische Bewusstsein. Für ihn ist die Fassung des Christus-Glaubens in griechischer Terminologie deshalb überproblematisch, weil sich der konkrete, der geschichtliche Jesus in metaphysischen Spekulationen zu verflüchtigen droht. Einen kritisch verwandten Weg geht Rudolf Bultmann mit seinem Entmythologisierungsprogramm. Wie für Harnack ist auch für Bultmann das christologische Bekenntnis der Alten Kirche nicht mehr nachvollziehbar.

Bultmann geht davon aus, dass das mythologische Weltbild der Antike überholt ist. Kein moderner Mensch rechnet mit der Anwesenheit von Dämonen oder der Möglichkeit von Wundern. Genau dieses Vorstellungsinventar begegnet aber in der Bibel. Welche Bedeutung kann dann *heute* noch die Botschaft Jesu haben? Bultmann steht hier vor dem Problem, an der Botschaft Jesu grundsätzlich festhalten zu wollen, sie aber zugleich aus ihrer mythologischen Ummantelung befreien zu müssen, weil ihr Anspruch die Gegenwart sonst nicht erreichen kann. Genau das aber bestimmt seine theologische Hermeneutik: im existenziellen Anspruch der Botschaft stellt sich eine Gleichzeitigkeit des heutigen Menschen mit Jesus Christus her. Im Jetzt spricht Jesus zum Menschen und fordert ihn heraus. Um diesen Anspruch vernehmbar zu machen, muss man die Bibel gleichsam übersetzen.

Wie existenziale Bibelauslegung funktioniert, wird gerade an einem Grundkonzept der klassischen Christologie deutlich: an der *Präexistenz*. Mit Karl-Josef Kuschel konzentriert nämlich diese so entlegene Vorstellung drei grundsätzliche theologische Aussagen, die jeweils „das Voraus des Heilshandeln Gottes in Christus“⁴ aktivieren:

1. Christologisch: Gott hat definitiv *in Jesus Christus* gehandelt.
2. Kerygmatisch: Wer die Botschaft hört, darf sich darauf verlassen, dass er im Wort Gott selbst begegnet, der sich hier mitteilt, was durch die unmittelbare Verbindung von Vater und Sohn *als seinem eschatologischen Wort* deutlich wird.
3. Soteriologisch: Die Präexistenzvorstellung verbindet im Gedanken des *Schöpfungsmittlers vor aller Zeit* Anfang und Ende, Schöpfung und Erlösung miteinander, so dass die Liebe Gottes als die alles umfassende Wirklichkeit ansprechbar wird.

Bultmann wirft die Christologie also nicht vollständig über Bord. In Christus hat Gott sein endgültiges Wort und damit sich selbst geoffenbart. Aber Jesus wird aus dem Bekenntnisrahmen der klassischen Christologie genommen. Dass er *wah-*

4 Kuschel, Karl-Josef, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München-Zürich 1990, 178.

rer Gott und wahrer Mensch zugleich sei, unterliegt mythenkritischem Verdikt. Gott würde sonst wieder greifbar gemacht. Der Inkarnationsglaube verfehlt die Transzendenz Gottes. Sein Handeln ist real, aber nicht anders als in der interpretierenden Erfahrung „festzustellen“ und also nicht objektivierbar. Genau das aber versucht der Mythos. Er macht Gott *dingfest*. Natürlich muss auch von Gottes Handeln gesprochen werden. Analogien sind unumgänglich – aber sie müssen unter dem erkennbaren Vorbehalt stehen, dass Gott in der Metapher nicht aufgeht, dass er nicht im Symbol selbst unmittelbar werden kann. Bultmann will damit die Christologie nicht auflösen, sondern in ein Programm existenziell überzeitlicher Geltung umschreiben.

Verschiedene kritische Modelle bewegen sich theologiegeschichtlich auf dieser Linie – in jüngster Zeit etwa die Kritik der *Pluralistischen Religionstheologie am Mythos vom inkarnierten Gott*. Karl-Heinz Ohlig spricht von der „griechische(n) Komplizierung des jüdischen Monotheismus“⁵ und Karl-Josef Kuschel sprengt die Vorstellung eines im Rahmen der Präexistenzchristologie konfundierten *trinitarischen* Gottesbegriffs zumindest in seinen ontologischen Implikationen, indem er es in ein funktionslogisches Paradigma überführt:

„Wenn im Neuen Testament auf Präexistenzaussagen zurückgegriffen wird, dann stets in der Absicht, die in Christus geschehene Befreiung der Menschen in Gott selbst zu verankern. Keine Präexistenzaussage des Neuen Testaments ist spekulativer Selbstzweck; alle haben eine konkrete befreiungstheologische Funktion.“⁶

Ohne dies an dieser Stelle kritisch ausführen zu können, muss hiermit die Problematik der altkirchlichen christologischen Denkform aufgenommen werden. Kann man noch von Inkarnation, Präexistenz und Wesensgleichheit sprechen? Wie geht man mit dem ntl. Material um, das diesen Vorstellungen mindestens zuarbeitet und sie z.T. ausdrücklich einsetzt? Lässt sich jenseits mythologischer Regression eine entsprechende Gottesvorstellung rational vermitteln? Einen spekulativen Lösungsvorschlag hat Georg Essen in Aufnahme gerade der benannten kritischen Traditionen vorgelegt.

4. Problemlösungsvorschlag: Christologie im Horizont einer erstphilosophischen Freiheitshermeneutik (Georg Essen)

Das Interesse dieses Ansatzes liegt darin, die aporetische Fassung des Gott-Mensch-Verhältnisses aufzulösen, wie es im Rahmen der Zwei-Naturen-Lehre interpretiert wird. Damit wäre ein Beitrag für ein rational heute verantwortbares

5 Ohlig, Karl-Heinz, Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn u.a. 1997, 199-226.

6 K.-J. Kuschel, Geboren 654.

Verständnis von Inkarnation, aber auch der christologischen Anschlusskonzepte geleistet.

Ausgangspunkt ist die besondere, ja einzigartige Beziehung Jesu zum Vater. Aus dem ntl. Material erschließt Essen eine Nähe, die von einem unmittelbaren Gottesbewusstsein, von einer unvermittelten Gottespräsenz in Jesus und in seinem Selbstbewusstsein sprechen lässt. Das konkrete Leben Jesu macht für uns in seinem Handeln und in seiner Verkündigung, zumal aber in Tod und Auferweckung deutlich, dass er, von Gott bestätigt, für Gott spricht. Dabei schließt das „für“ keinen Aufschub der Repräsentanz ein. Vielmehr ereignet sich in menschlicher Geschichte ein Einbruch des Transzendenten.

Aber wie ist das formal denkbar? Essen übernimmt die freiheitsanalytischen Überlegungen in der Nachfolge Hermann Krings', wonach Freiheit zwar material gebunden ist, aber formal unbedingt und insofern unendlich, also gleichsam *capax infiniti* erscheint. In Jesus nimmt nun die unbedingte Freiheit menschliche, also endliche Gestalt an. Im Ja der personalen Freiheit Jesu zum Freiheitsangebot Gottes wird das Unendliche geschichtlich. Gott kann nur menschlich *ankommen*, „wenn Gott seinerseits die Ursprünglichkeit der Freiheit Jesu achtet als die unhintergehbare Instanz für sein Ankommen in Welt und Geschichte.“⁷

Der Freiheitsraum wird zum Ort gott-menschlicher Begegnung. Zugleich übersteigt die spezifische Freiheitsbegegnung von Gott und Mensch in Jesus die rein menschliche Möglichkeit einer Selbstadressierung an Gott. In Jesus ist diese Beziehung einzigartig, weil

„der nicht hintergehbare Anteil der Freiheit Jesu an dieser Selbstgegenwart der Liebe des Vaters in ihm darin besteht, sich selbst aus der Zuwendung des Vaters verstanden und ihre Identität in der ursprünglich-unmittelbaren Beziehung zum Vater zu haben. Dabei ist Jesus in seiner Freiheit in einer nicht mehr vermittelten Unmittelbarkeit auf die vom Vater her eröffnete Beziehungswirklichkeit bezogen gewesen. Anders gewendet: Weil der Liebe des Vaters unmittelbar gewiss als mit ihr einig, bestand die Vollmacht der Freiheit Jesu darin, in seinem eigenen Dasein diese Liebe Wirklichkeit werden zu lassen für uns.“⁸

In Jesus transzendiert ein Mensch die grundlegenden Möglichkeiten des Menschseins – nämlich nicht nur *formal*, sondern *material* in seiner Freiheit das Unbedingte realisiert zu haben. Dies wiederum ist nur vorstellbar, wenn sich die Personalität Jesu bereits selbst ganz von Gott her, genauer: von der zweiten göttlichen Person des Sohnes begründet ansehen lässt. Essen greift an dieser entscheidenden Stelle auf die nechalkedonische Enhypostasielehre zurück. Der göttliche Logos als die „Hypostase Sohn“ nimmt in hypostatischer Union

7 Essen, Georg, Der „wahre Mensch“ und die Bestimmung unseres Menschseins. Die Christologie vor der Herausforderung des Naturalismus, in: Neuner, Peter (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (QD 205), Freiburg u.a. 2003, 129-155; hier 147.

8 Ebd. 147f.

menschliche Gestalt an: der Sohn *enhypostasiert* sich im Menschen. Die menschliche Natur bleibt demgegenüber *anhypostatisch*, d.h.: sie ist nicht in sich selbst, sondern im Unbedingten, in Gott begründet. Damit sieht Essen die Aporetik der Zwei-Naturen-Lehre unterlaufen, weil das Gott-Mensch-Verhältnis in einem anderen Paradigma interpretiert wird. Dieser Vorschlag

„spricht ... der einen Person Jesus Christus nur *eine* Freiheit zu. Doch indem er ausgeht von der am Lebensweg Jesu ablesbaren ursprünglich-unmittelbaren Willenseinheit mit dem Vater und der durch sie bestimmten Freiheit Jesu, kann er gerade einsichtig machen, dass diese Freiheit *als* eine echt menschliche die des göttlichen Sohnes *ist*.“⁹

Für das Menschsein Jesu heißt das, dass hier eine entschiedene Trennung im Menschen vom Menschlichen selbst anzunehmen ist:

„Unter der Voraussetzung, dass die menschliche Freiheit Jesu zurecht ‚sohnschaftliche Freiheit‘ (*Balthasar*) genannt werden kann, weil Jesu (von Gott selbst bestätigte) Vollmacht darin bestand, das Geschehen der herein brechenden Gottesherrschaft so mit seiner Verkündigung und Lebenspraxis zu identifizieren, dass er sich als Mensch von Gott unterschied, um eben dadurch der verwirklichende Ausdruck seiner Liebe für uns zu sein, dann ist es die durch die ursprünglich-unmittelbare Beziehung zum Vater bestimmte Freiheit des Göttlichen Sohnes, die eben als göttliche in ihrer Gehaltlichkeit zum göttlichen Grund der geschaffenen Wirklichkeit nicht in der Weise des geschöpflichen Abgrundes steht wie wir.“¹⁰

Ist mit diesem Ansatz die mythenkritisch gekleidete Frage nach der Fassbarkeit einer Menschwerdung Gottes beantwortet? Wird die Christologie im Paradigma der ins Unendliche verlängerten Freiheit wieder denkbar?

Hier ergeben sich Fragen gerade von der altkirchlichen Christologie her, nämlich von ihrem Grundproblem ausgehend, dass sowohl das wahre Gottsein als auch die wahre Menschlichkeit in Jesus auszubalancieren seien. Die christologischen Dogmen von Nikaia bis Chalkedon haben hier ihre – soteriologische! – Sinnspitze.

Mehrere Probleme zeichnen sich vor diesem Hintergrund ab:

1. Der Gedanke der Unmittelbarkeit muss gerade die Vermittlung Gottes ins Menschliche hinein in ihrem Kern bedrohen.
2. Unmittelbarkeit sprengt die menschlichen Möglichkeiten so sehr, dass von der *natura assumpta* nicht mehr als eine Form (und also eine Leerform) bleibt.
3. Dies liegt auf der Linie der in idealistischem Paradigma gedachten Freiheitsanalytik: der erschütternde Materialismus dessen, was Inkarnation meint, geht latent in einen geistigen Vorgang von Freiheitsentscheidung über.
4. Gerade wenn aber Geist nicht dualistisch von seiner naturalen Konstitution gelöst werden soll – was Essen keineswegs will –, wird ohne Vermittlung genau diese Dimension strukturell aufgehoben.

9 Essen, Georg, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5), Regensburg 2001, 299.

10 G. Essen, Der „wahre Mensch“ 149.

5. Damit hängt zusammen, dass das Spannungsgefüge von göttlicher und menschlicher Freiheit im konkreten Entscheidungsprozess erneut problematisch werden muss: wenn Jesus ganz göttlich bestimmt ist, werden sich die ntl. bezugte Angst und die Verlässlichkeitserfahrung vor allem nicht mehr adäquat verständlich machen lassen. Die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses wird hier durchbrochen. Wenn aber die Freiheit Jesu – ungetrennt und unvermischt – auch als radikal menschliche zu denken ist, dann doch nur in der geschichtlichen Wirklichkeit einer konkreten Realisation des göttlichen Willens. Das chalkedonensische *ungetrennt und unvermischt* wird damit nicht austragbar.

6. Freiheit setzt im Übrigen einen geschichtlichen Vorgang voraus. In diesem Modell deutet das freiheitsmögliche Nein zu Gott implizit an, dass die Menschwerdung Gottes zeitlich im Menschen Jesus – z.B. im Zuge seiner kognitiven, emotionalen, psychischen Entwicklung – erst Gott *wird*. Wie lässt sich dies denken?

Das bleibende Problem dieser Lösungsperspektive ist die Bewahrung der Menschlichkeit Gottes – und gerade die Enhypostasielehre führt zu einer anhypostatischen Einschränkung des wahren Menschseins Jesu. Zugleich ist aber gerade im Zuge einer konsequenten Freiheitsanalyse die Vermittlung von Endlichem und Unendlichem in Jesus selbst zu reflektieren – und also steht die aporetische Vermittlung von Gottheit und Menschheit noch einmal neu auf der christologischen Agenda.

5. *Chalkedon als theologische Differenzgrammatik*

Gerade der Hinweis auf die Menschlichkeit Gottes, die mit den Konzilien von Nikaia und Chalkedon zur Grundbestimmung des christlichen Gottesbegriffs wird, macht auf unaufhebbare Spannungsverhältnisse aufmerksam. Sie artikulieren, dass es in der Christologie um eine Lebensbestimmung geht – um die Gegenwart des lebendigen Gottes. Logische Spannungen werden an dieser Stelle zum formalen Ausdruck für das Leben selbst, für das, was sich nicht begrifflich terminieren lässt. Das ist auch immer wieder das große Thema der Evangelien und ihrer Jesusgeschichten. Die Irritationskraft der Jesusgestalt baut solche Spannungen auf. Das Reich Gottes selbst ist nicht anders als gespannt zu erwarten und in narrativen bzw. metaphorischen Spannungsmustern vorgestellt.

„Aber damit das Evangelium das Präsens Gottes aufbieten kann, durchkreuzt es menschliche Verhältnisse; es benennt eine lebendige Macht, keine unbelebte metaphysische Ordnung. Seine Inkulturation im hellenistischen Kontext bedeutet deshalb das befreiende Erlebnis einer metaphysischen Befremdung. Diese Inkulturation zeugt von der Tätigkeit, die Gott unter den Menschen bedeutet. Sein Wort löst menschliche Befremdung aus...

Das Dogma von Nizäa übt eine solche Tätigkeit aus; es führt nicht vom Evangelium weg, sondern mit metaphysischen Mitteln in es hinein.“¹¹

Diese Beobachtung von Hans-Joachim Sander ist mit einem Blick auf die chalcedonensische Explikation des Nizäno-Konstantinopolitanums zu bestätigen. Die zentrale Passage des Dogmas definiert, dass der eine Jesus Christus „in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr als Eigentümlichkeit jede der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und in einer Hypostase vereinigt“ (DH 302).

Diese Formel aktiviert eine eigene Hermeneutik der Spannungen:

- Wir haben es mit dem Eigengewicht des Göttlichen und des Menschlichen zu tun, ohne beide an irgendeiner Kontaktstelle in ihrem Realismus aufzuheben.
- Damit wird die Grammatik der griechischen Metaphysik benutzt, zugleich aber außer Kraft gesetzt, weil sie in eine neue Tonart gesetzt wird: in eine unausdenkbare Vermittlung hinein.
- Sie interpretiert in der Gestalt des gottmenschlichen Vermittlers – *einer ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus* (1 Tim 2,5) – das Geheimnis der Vermittlung, die geschichtlich ist und zugleich mit den Mitteln der Geschichte nicht angemessen gefasst werden kann.
- Das ist die Logik der Differenz: unvermischt und ungetrennt sind sprachlich keine antonymen Zeichen, der semantische Abstand zwischen ihnen wird nunan-ciert verschoben. In dieser selbst nicht mehr durch ein anderes Zeichen aufgehobenen Differenz ereignet sich, was Menschwerdung Gottes übersetzt: der dynamische und also geschichtliche Austrag von Transzendenz und Immanenz. Letztere muss als Aspekt der Selbstbestimmung Gottes gedacht werden.
- Doch genau das lässt sich nicht ausdenken. Chalkedon hält das fest, indem es im Vorrang der Unaussagbarkeit spricht. Die tragenden Attribute sind im Paradigma Negativer Theologie platziert: das vierfach beteuerte „un“ markiert die Notwendigkeit des theo-logischen Sprechens in seiner Unmöglichkeit.
- Diese erkenntnistheoretische Aporie ist die Figur einer mystagogischen Überleitung, die von Gott anders als gewohnt und ganz anders als zu erwarten sprechen und zu ihm beten lehrt. Die Aporie hat – schon denkgeschichtlich – ein revolutionäres Element; sie fordert zur Bewegung auf, zum Sich-Abarbeiten, zum Immer-neu-Nachdenken. Sie hat damit einen eschatologischen Zug von Unruhe und Unabgefundenheit. Sie ist erkenntnistheoretisch *Metanoia*.

Die Christo-logik der Differenz wird mit Chalkedon zur Leseanweisung jeder christlichen Theologik, die trinitarisch immer relational gespannt ist. Sie erinnert in ihrer Denkform an die Notwendigkeit, Christologie aus der Geistesgegenwart heraus als einen lebendigen Vorgang betreiben zu müssen.

11 H.-J. Sander, nicht verleugnen 117.

6. Wer ist Jesus Christus für uns heute?

Ein gegenwärtiges Verständnis muss den Entwicklungsort der Christologie berücksichtigen. Dabei ist erkenntnistheoretisch von entscheidender Bedeutung, dass die Erfahrung einer Lebenswirklichkeit am Anfang steht. Narrative und Metaphern bezeichnen das ursprüngliche Sprechen von Jesus, und sie *entsprechen* damit dem Sprechen Jesu selbst. Sie sind darum nicht irrational, machen aber auf die Grenzen des theoretischen Sprechens deutlich – gerade *theo-logisch*. Geschichte und Bild haben eine theoretische Sprengkraft; sie behalten einen Zug zur Transzendenz, zur Übergängigkeit. Vor allem sind sie nicht abgeschlossen, sondern verlangen nach rezeptiven Anschlüssen. D.h. sie sind auf Interpretation angelegt und also lebensoffen, darin einem anderen lebenspraktischen Interpretationsmodell strukturverwandt: der Nachfolge als aneignender Übersetzung des Evangeliums.

D.h., dass Christologie vom Leitmotiv des *Lebens* her zu entwickeln ist:

- In der Begegnung mit Jesus von Nazareth haben Menschen eine Gotteserfahrung gemacht, die für sie untrennbar an das Leben, an den Tod und an die Erfahrung der Auferweckung Jesu gebunden ist.
- Im Menschen Jesus macht sich Gott so ansprechbar, dass er gegenüber dieser Geschichte nichts Fremdes, Exoterisches bleibt. *In Jesus Christus interpretiert* („Interpres“ = *Mittler*) *sich Gott menschlich und den Menschen „göttlich“: seine Lebensmöglichkeiten werden neu „definiert“*. Zugleich ist Gott nicht einfach bloßer Teil dieser Geschichte.
- Diese Erfahrung verlangt nach weiterführender Interpretation. Sie ist im Ursprung jüdisch und bleibt mit jeder weiteren Übersetzungsforderung kontextuell veranlagt.¹²
- *Erfahrung* initiiert eine spezifische theologische Hermeneutik der Spannungen: die jüdische Gottesrede vom anwesend-abwesenden, vom offenbar-verborgenen Gott führt zu einer entsprechenden christologischen Sprechform der Differenz: wer Jesus Christus ist, lässt sich nicht abschließend sagen.
- Das zeigt bereits der unabgeltbare Pluralismus ntl. Christologien, die sich in den verschiedenen Titeln sedimentieren: wer dieser Jesus war und ist, lässt sich nicht einfach auf den Begriff bringen, sondern nur im Zueinander konkludierender Anläufe artikulieren.
- Dem gibt das Chalkedonense eine gültige *Form*: in der Fassung negativer Theologie wird hier das Unaussagbare zum Thema. Chalkedon bietet damit eine Grammatik christologischen Sprechens an, die den Bezug des Unendlichen im Endlichen erschließt. Das Dogma behält dabei eine formale Transzendenz der Denkform (Übergängigkeit, Differenz). Es schreibt ein Kapitel eschatologischer Theo-logik.

12 Nachfolge-Biographien sind von daher als konkrete Theo-Logien zu begreifen.

- In Form einer Definition wird – mit Chalkedon – die undefinierbarkeit bestimmt – und auch die Grenze eines streng begrifflich identifizierenden Zugriffs. Es bleibt bei einem christologischen (und trinitätstheologischen) Überhang einer Theologie des Geheimnisses, die allerdings immer auf konkrete geschichtliche Glaubens- und Gotteserfahrungen zurückverweist.
- Zentraler Teil dieser Erfahrung ist, dass in Jesus Heil widerfährt – und dass dieses Heilwerden eine neue Zukunft erschließt.
- Sie bricht in der apokalyptisch interpretierten Erfahrung der Auferweckung des Gekreuzigten an: die Macht des Todes behält nicht das letzte Wort.
- In der Christologie wird das Unsagbare Gottes sagbar und zwar als Unsagbarkeit.¹³

7. Der Wahnsinn des Kreuzes und der Wahnsinn des Glaubens

Diese Sprechsituation ist christentumsgeschichtlich vielfältig angebunden. Sprachlosigkeit hat nicht nur mit monastischen Traditionen ihren besonderen Ort. Sie ist als Krisenphänomen der genaue Ausdruck für die krisenhafte Veranlagung christlicher Existenz schlechthin. Christlich zu glauben, heißt Unterscheidungen treffen zu müssen, und zwar auf eine Weise, dass man sich nicht des Anderen bemächtigt, dass man sich nicht auf Kosten anderer religiös ausdifferenziert. Stattdessen ist man auf eine missionarische Kommunikationsfähigkeit und Kontaktbereitschaft verpflichtet. Das bedeutet: man steht in seiner Existenz auch als Sprachgemeinschaft *inkarnatorisch* auf dem Spiel.

Kommunikation wird indes unter den Bedingungen eines Glaubens problematisch, der die Erwartungshaltungen der jeweiligen Gesprächspartner signifikant bricht. Offenbarung und Verborgtheit gehen jüdisch-christlich eine Symbiose ein, die kein einfaches, kein einsinniges Sprechen von Gott erlaubt. Dass Gott anders ist, erhält christlich mit dem Kreuzestod Jesu, in seiner Verlassenheitserfahrung, im Schrei, in der Grabesstille und den unterschiedlichen Erzählmustern der Auferweckungserfahrung eine unausweichliche Dramatik. Sie erschüttert bis ins Mark hinein, sie verändert die Dinge – vielleicht ist die Darstellung der Apostelgeschichte, wie es dem Paulus erging, an dieser Stelle sinnbildlich besonders genau.

Wie sehr es den Paulus getroffen hat, macht aber auch seine eigene Rede von der Torheit, anders und schärfer übersetzt, vom Wahnsinn des Kreuzes

13 Vgl. den christologischen Ansatz von H.-J. Sander, nicht verleugnen, sowie Sanders Rede von der Notwendigkeit des theologischen Sprechens in konstitutiver Sprachlosigkeit: vgl. Ders., nicht verschweigen. Die unscheinbare Präsenz Gottes, Würzburg 2003; ähnlich, allerdings unter dem Kennwort der Aporie gefasst, vgl. Hoff, Gregor Maria, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn u.a. 1997.

deutlich (1 Kor 1,18-31). Die Verhältnisse der Welt erscheinen hier auf den Kopf gestellt. Erwartungen an Sinn und Vernunft werden revolutioniert. In der Ohnmacht wird die Macht Gottes offenbar. Und genau das ist der Denkort der Christologie: „nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2,2). Der Nachsatz ist offensichtlich notwendig; er schiebt sich zwischen jeden Versuch, am Kreuz vorbei und also an der Unausdenkbarkeit dieses Gottesortes an Gott glauben zu wollen. Die Versuchung dazu scheint nahe genug zu liegen, von damals bis heute. Paulus insistiert aber auf solcher *Theologie*: sie antwortet auf „das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes“ (1 Kor 2,7), indem sie ihm genauen Ausdruck verschafft.

Jeder Versuch, über Inkarnation, Präexistenz und Wesensgleichheit von Gott und Mensch in Jesus Christus nachzudenken, muss diese Konzepte aus diesem Horizont heraus kritisch entwickeln und offen halten. Sie haben einen eschatologischen Treibsatz. Er mahnt daran, dass es erkenntnistheologisch Folgen haben muss, wenn sich die Nähe Gottes an seinen Entzug bindet, und zwar konstitutiv. Wenn Offenbarung Gottes, bereits ersttestamentlich, im Vollzug logisch-semanticischer Spannungen buchstabiert wird (Ex 3). Den entsprechenden Raum der Differenz erschließt eine Christologie, die in sich aufgenommen hat, dass es das Undenkbare der Menschwerdung des trinitarischen Gottes ist, von dem *ganz Anderes* zu erwarten ist. Und dass darin das Heil unseres Lebens über allen Tod hinaus liegt.

Christologie im Kreuzverhör

Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie

Ulrich Winkler, Salzburg

Anforderungsprofil einer heutigen Christologie

Ein Christusbekenntnis mit kaum zu übertreffender Innigkeit hat Johann Sebastian BACH mit seiner unspektakulären Kantate zum 4. Advent (BWV 147a/147) geschaffen. Der Eingangs- und in noch größerem Ausmaß der Schlusschor „Jesus bleibet meine Freude“ sind zu einem Welthit geworden, wie eine CD-Einspielung¹ untertitelt ist. Fast könnte man auf den Text verzichten, allein das ausführliche Vorspiel der ersten Geige bereitet im Schlusschoral eine Gestimmtheit, die jede rein intellektuelle Glaubenszustimmung übersteigt. Wort und Musik verschmelzen. J. S. Bachs Christussprache geht zu Herzen. Sie ist eine Sprache der Liebe.

1. CHOR

Herz und Mund und Tat und Leben
Muss von Christo Zeugnis geben
Ohne Furcht und Heuchelei,
Dass er Gott und Heiland sei.

10. CHORAL

Jesus bleibet meine Freude,
Meines Herzens Trost und Saft,
Jesus wehret allem Leide,
Er ist meines Lebens Kraft,
Meiner Augen Lust und Sonne,
Meiner Seele Schatz und Wonne;
Darum lass ich Jesum nicht
Aus dem Herzen und Gesicht.

Angefragt, was er spontan mit „Jesus Christus“ assoziiere, antwortete der US-amerikanische Rabbiner, Historiker an der Notre Dame University (Indiana/USA) und Mitautor von „Dabru Emet“ Michael A. SIGNER² blitzschnell: „Hass“ - als christlichem Zuhörer stockt einem etwas der Atem -, „Hass und unendliches Leid, das durch ihn über das jüdische Volk kam“. Man meint wieder

- 1 Jesus Bleibet Meine Freude/Jesu, Joy of Man's Desiring (Ein Welthit zwischen Barock und Rock-Pop), Decca (Universal) 17. 7. 2000.
- 2 Bei der öffentlichen Podiumsdiskussion am 24. März 2003 im Rahmen der ZdK-Tagung (jüdisch-christlicher Gesprächskreis) an der Katholischen Akademie München stellte ihm Akademiedirektor Dr. Florian Schuller diese Frage.

Atem holen zu können, nein, nicht Jesus hasst er, um dann viel Furchtbareres zur Kenntnis zu nehmen: Die innige Liebessprache des Christusbekenntnisses aus der Bachkantate passt allem Anschein nach so glatt zum Hass gegen die Juden. Christliche „Nächstenliebe und Brudermord“³ gingen Hand in Hand, Antijudaismus als „Kehrseite der christologischen Hermeneutik“⁴ und „Christus ... [als] Rachemittel, um jenes Volk zu verfolgen, das auf seine Ankunft wartete“⁵, so der Befund von Rosemary Radford RUETHER.

Der christologisch behaupteten Monopolstellung hinsichtlich der Wahrheit⁶ folgt eine Praxis der Herabwürdigung, die der große Indologe Friedrich Max MÜLLER (1823-1900) nicht nur gegenüber den Juden, sondern gegenüber allen Religionen am Werk sieht. „Kein Richter würde den schlimmsten Verbrecher so behandeln, wie unsere ... Theologen die nichtchristlichen Religionen der Welt behandelt haben. ... [Man hat sie] lächerlich gemacht und verachtet.“⁷

Das große Schuldbekenntnis Papst JOHANNES PAUL II am Beginn der Fastenzeit des Heiligen Jahres 2000 nimmt in der vierten und fünften Vergebungsbite ausdrücklich auf die „Sünden ... gegen das Volk des Bundes und der Seligpreisungen“⁸ Bezug und nennt „Stolz und Hass“ und die „Feindschaft gegenüber den Anhängern anderer Religionen“⁹ beim Namen.

- 3 So ein Buchtitel von Ruether, Rosemary Radford, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*. Aus d. Amerikan. von Ulrike Berger (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 7), München 1978.
- 4 R. R. Ruether, *Nächstenliebe* 66. Vgl. dies., *Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen*, in: *Conc(D)* 29 (1993) 85-93, hier 88.
- 5 R. R. Ruether, *Nächstenliebe* 229.
- 6 Ruether, Rosemary Radford, *Feminism an Jewish-Christian Dialogue*, in: Hick, John/Knitter, Paul F. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1998 [New York 1987], 137-148, hier 141: „monopoly on religious truth“.
- 7 Müller, Friedrich Max, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre 1870 an der Royal Institution in London gehalten. Nebst zwei Essays „Über falsche Analogien“ und „Über Philosophie der Mythologie“*, Strassburg 1874 (engl. *Introduction to the science of religion. Four lectures delivered at the Royal Institution; with 2 essays on false analogies, and the philosophy of mythology*, London (Longmans, Green & Co.) 1873, 103; zit. Paden, William E., *Am Anfang war Religion. Die Einheit in der Vielfalt*. Aus d. Amerikan. übers. von Hilde u. Günther Kipp, Gütersloh 1990, 62f.
- 8 Internationale theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*. Ins Deutsche übertragen und hg. von Gerhard Ludwig Müller/Johannes Paul II., *Ansprache und Vergebungsbitten (Neue Kriterien 2)*, Einsiedeln 2000, 124.
- 9 Ebd. 125.

Mit diesen vier unterschiedlichen Zeugen soll einleitend das Anforderungsprofil an eine gegenwärtige Christologie angedeutet werden.¹⁰

1. Das Bekenntnis zu Jesus Christus ist das theologische und spirituelle Herzstück christlichen Glaubens. Die Schuldverstrickung dieses Bekenntnisses erfordert die Suche nach neuen Denk- und Sprachformen von Christologie, die einen Gewinn bringen und keinen Verlust bedeuten. Abstriche am Gehalt neutestamentlicher und dogmatischer Christologie können nicht die Lösung sein.

2. Dass die Juden „immer noch von Gott geliebt, ... seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“¹¹ sind, dass der Christus ein Jude ist, dem wird nach dem Schock der Shoah mit einer neuen Verhältnisbestimmung zum Judentum entsprochen,¹² die in einer „Israeltheologie“ reflektiert wird. Eine heutige Christologie kann nur mehr auf dem Niveau gegenwärtiger Israeltheologie formuliert werden.

3. Wenn nichtchristliche Religionen tatsächlich Wahres und Heiliges enthalten, sie „einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ NA 2(2), und deshalb die Christen deren „geistliche[...] und sittliche[...] Güter und auch die sozial-kulturellen Werte ... anerkennen, wahren und fördern“ NA 2(3) sollen, dann verbietet sich jegliche Herabsetzung. Gefordert ist vielmehr die Suche nach einer neuen Verhältnisbestimmung und einer daraus resultierenden neuen christlichen Selbstbestimmung, was in der „Religionstheologie“ reflektiert wird. Eine gegenwärtige Christologie muss mit einer religionstheologischen Option angeben können, wie das christologische Bekenntnis mit einer theologischen Wertschätzung anderer Religionen vereinbar ist.

Im Folgenden wird je ein christologischer Abriss einer Israeltheologie und einer Religionstheologie vorgestellt, die jeweils für sich weit fortgeschritten, aber noch wenig kongruent sind, so meine Beobachtung. Danach skizziere ich einen Denkweg, der ihre jeweiligen Verdienste aufgreift, um an ihren Schwächen zu arbeiten. Die zwei divergierenden Argumentationslinien versuche ich damit auf einen gemeinsamen Begriff zu bringen.

10 Nicht berücksichtigt habe ich die Frage nach der inneren Pluralität der Christologie und ihrer kulturellen Differenzierung: vgl. Strahm, Doris, Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997; Küster, Volker, Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn 1999.

11 2. Vatikanum, Nostra Aetate 4(3).

12 Vgl. Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, München 1988; Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986-2000, München 2001.

Eine israeltheologische Christologie

Die epochale Kehrtwende des Christentums gegenüber dem Judentum findet in Dialogbemühungen wie in unzähligen theologischen Beiträgen ihren Niederschlag. Die systematischen Erträge dieses Megadiskurses fließen jedoch nur spärlich in die Dogmatik ein und sind noch weitgehend auf einige wenige Themen beschränkt. Eine Ausnahme bildet die siebenbändige Dogmatik (1988-1997)¹³ von Friedrich-Wilhelm MARQUARDT (1928-2002), die durchgängig einem erneuerten Verhältnis zum Judentum verpflichtet ist. Sie soll hier als Beispiel einer Israeltheologie herangezogen werden. Anhand der christologischen Konzeption lassen sich einige für die Israeltheologie charakteristische Thesen und Fragen aufzeigen. Nicht zuletzt die Christologie hat bestürzte Reaktionen¹⁴ ausgelöst, eine breitere Rezeption des Lebenswerkes beginnt erst. In der gebotenen Kürze muss ich mich auf einige Grundzüge¹⁵ beschränken, indem ich einen groben Abriss in 10 Thesen vorstelle.

1. Marquardts gesamte Theologie ist unter eine radikale Fraglichkeit¹⁶ gestellt, von der allein zwei Axiome verschont sind: Ausschwitz und die Erwählung Israels. Zum ersten: Am Anfang seiner Theologie steht das Problem der Gewalt. Die Gewalt gegen die Juden ist theologisch konstitutiv. Ausschwitz ist das Zei-

- 13 Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988 (Gütersloh ²1992); ders., Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie 1-2, München 1990-1991 (Bd. 2: Gütersloh ²1998); ders., Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie 1-3, Gütersloh 1993/1994/1996; ders., Eia, wärn wir da - eine theologische Utopie, Gütersloh 1997 (*Abkürzungen: P, C, E, U*).
- 14 Vgl. z.B. zu Band 1: Reinhard Slenczka, in: ThLZ 116 (1991) 304-308.
- 15 Vgl. einige Darstellungen von Marquardts Theologie und Christologie: 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, 121-258; Liß-Walther, Joachim, Denken aus Umkehr heraus. Eine Einführung in die Dogmatik Friedrich-Wilhelm Marquardts, in: Lehming, Hanna/Liß-Walther, Joachim/Loerbroks, Matthias (Hg.), Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch, Gütersloh 1999, 13-54; Weinrich, Michael, Christologie im Horizont biblischer „Ontologie“, in: EvTh 51 (1991) 482-489; ders., Die Repatriierung Jesu in die „Welt der Bibel“. Die Christologie von Friedrich-Wilhelm Marquardt, in: RKT 6/1992, 175-177; Bock, Martin, Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei? (Mk 8,29). Christologische *Fragestellungen* im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945 (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 4), Frankfurt u.a. 1998; Klappert, Bertold, Jesus als König, Priester und Prophet. Eine Wiederholung der Wege und des Berufs Israels. Versuch einer Würdigung der Christologie Friedrich-Wilhelm Marquardts, in: BThZ 11 (1994) 25-41.
- 16 Vgl. den Titel der Prolegomena „Von Elend und Heimsuchung der Theologie“.

chen der Zeit¹⁷ heutiger Theologie, ein Zeichen „von außen“¹⁸, das seine Theologie „nach Auschwitz“¹⁹ verortet. Vom Sog der Fraglichkeit der Theologie im Ganzen und vom Scheitern des Denkens²⁰ ist auch Gott erfasst. Für Marquardt ist Gott keine Voraussetzung der Theologie mehr. So handelt er die Gotteslehre in der Eschatologie ab, denn die Bewahrheitung Gottes steht noch aus. Die Wahrheitsfrage ist offen. Theologie kann „lediglich Hoffnungssätze“²¹ formulieren. Die Konzeption dieser Theologie von der Opferperspektive her hat damit ihre Architektur grundlegend verändert.

2. Das zweite Grunddatum bildet das sog. „biblische Wirklichkeitsverständnis, *das das der Erwählung ist*“.²² Zum einen gilt es, Jesus in seiner eigenen Welt zu sehen und das „israelitische Idiom“ zu erlernen, um ihn „aus der Teilnahme“²³ an dieser Welt zu verstehen. Jesus erschließt sich nur aus der Teilnehmerperspektive, ein historischer Jesus aus der Beobachterperspektive bleibt abstrakt. Zum anderen setzt diese „Rückkehr zu dem Wirklichkeitsdenken der Bibel“²⁴ mit der Erwählung Israels eine ontologische²⁵ Differenz der Wirklichkeit, die abzulehnen in aufklärerischer Absicht gerade als heidnisch gilt und Gott und die Bibel anführt. Damit stellt Marquardt bereits im Ansatz die Frage nach dem Verhältnis von Israeltheologie und Religionstheologie, denn eine Beziehung zum erwählenden und mit Israel verbündeten Gott ist den Völkern nur in Beziehung zu Israel möglich.²⁶

3. Als Ziel seiner Theologie verfolgt er die Heimkehr Jesu „in seine Welt, die Welt der Bibel“²⁷ durch eine Christologie, die unter Wahrung unserer und der Juden Andersheit auskommt ohne Herabsetzung des Judentums.²⁸ Von der

17 Vgl. P 74.

18 P 146.

19 P 7.

20 Vgl. E 2,68.

21 U 342. Vgl. ebd.: „1. *Nach Auschwitz* vermag ich von Gott *nur* zu reden unter dem Vorbehalt, *daß Gott will und er lebt* ... 2. folgt: *daß alle theologischen Aussagen* ... lediglich *Hoffnungssätze* sind, *daß Gott will und lebt* und die Wirklichkeit solcher Sätze erfüllt“.

22 E 3,102, vgl. P 279; C 171.

23 Beide C 1,300.

24 C 2,228.

25 Vgl. z.B. P 8; C 1,181.302.

26 Marquardt nennt sogar ausdrücklich die Muslime! „In diesem heidnischen, gottlosen Willen zur Selbstbefreiung von Israel tobt sich der Wahn aus, Beziehung zu Gott haben zu können ohne Beziehung zum Volk, zum »Sohn« Gottes (Ps 2,7); dies ist der Wahn der christlichen, muslimischen, menschheitlichen Gottlosigkeit schlechthin ... und erst Recht der Wahn, Gott wäre ein Wesen des Gleichen, gleichgültig einem jeden Wesen, Volk, Stamm, Menschen“. E 2,183.

27 Im Satzesatz des ersten Christologiebandes C 1,306.

28 Vgl. P 457.

Gewaltenfrage herkommend zielt er auf das Ende der Gewalt und nennt „Friedenstiftung zwischen Juden und Nichtjuden ... das Grundthema aller Christologie“.²⁹

4. Der Titel der Christologie ist programmatisch: „Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden.“ Das Bekenntnis der Christen bezieht sich nicht mehr auf Jesus den Christus, sondern auf das Jude-Sein Jesu. Marquardt geht es um mehr als eine Reintegration Jesu in das sog. biblische und jüdische Wirklichkeitsverständnis, eine historische Rekontextualisierung Jesu, sondern das Jüdische wird zu einem theologischen Kriterium der Christologie und somit für den christlichen Glauben. Das Jüdische hat für die Christen Bekenntnisqualität, die Bedeutung Jesu wird aus seinem Judesein erschlossen. Deshalb ist „Christusbeziehung Israelbeziehung“.³⁰

5. Insofern das Jüdische über das historische Faktum hinaus „einen christologischen Tatbestand“³¹ bildet, sucht Marquardt über vereinzelte alttestamentliche christologische Typologien hinaus nach einer inhaltlich von Person und Werk Jesu vorerst unabhängigen formalen Struktur der Christologie. Im Anschluss und Unterscheidung³² zu Hans Urs von Balthasars „einsame[n] Zwiesprache“³³ fungiert „Israel als »formale Christologie«“³⁴. Während von Balthasar ganz im traditionellen³⁵ Sinn in Israel formale Grundstrukturen als noch ausstehende Verheißung³⁶ gegeben sieht, denkt Marquardt in Strukturen der Analogie und Wiederholung.³⁷ Geradezu als Gegenthese zur eschatologischen Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen in Jesus Christus³⁸ lässt sich in der Gott-Israel-Beziehung die unüberholte Form des Gottesbezuges erkennen, die sich in

29 P 448.

30 So kündigt Marquardt am Ende der Prolegomena die Christologie an, P 458.

31 C 2,444.

32 Vgl. Henrix, Hans Hermann, „Israel in seinem Wesen nach formale Christologie“. Die Bedeutung von H. U. v. Balthasars für F.-W. Marquardts Christologie, in: BThZ 10 (1993) 135-153.

33 Balthasar, Hans Urs von, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum, Einsiedeln 1993.

34 §7 von C 2,52ff.

35 Vgl. fünf Modelle der traditionellen Verhältnisbestimmung: Klappert, Bertold, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths (Theologische Existenz heute 207), München 1980, 12ff.

36 „Israel ist in der Tat seinem Wesen nach formale Christologie, dessen erfüllende Inhaltlichkeit (die doch auch von der *Leerform* her wird) Christus ist“. Balthasar, Hans Urs von, Martin Buber und das Christentum, in: WuW 12 (1957) 653-665, hier 662.

37 Vgl. C 1,162ff.

38 Vgl. Petzel, Paul, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994, 180f.

der Heilsgeschichte nur wiederholt und mit Jesus aktualisiert.³⁹ - Als Jesu „Formbedingung“⁴⁰ ist sie für alle verbindlich. Die Völker⁴¹ sind zur Teilhabe eingeladen. Jesus vermittelt als Täter der Tora den Völkern einen Zugang zu dieser Tora: „Als gojische Kinder Abrahams stehen wir unter Berufung, uns an jüdische Rockzipfel zu hängen (vgl. Sach 8,23) und Lehrlinge der Tora zu werden, die vom Zion ausgeht.“⁴² Jesu Universalität ist über die Tora vermittelt: „*Jesu Christus hat seine Universalität nicht im Gegensatz zu Mose, sondern durch Mose bekommen.*“⁴³

6. Folgerichtig werden die christologischen Titel nicht exklusiv auf Jesus angewendet, sondern die Berechtigung dieser Bezeichnungen Jesu liegt darin, dass er als Einzelner Repräsentant des Volkes ist. Die Bedeutung Jesu erschließt sich von dem her, was Israel ist. „Jesus heißt »Sohn Gottes« wie Israel“.⁴⁴ Der Name eines »Sohnes Gottes« ist ... kein nur exklusiv für Jesus von Nazareth sprechender Name; er spricht ... zu Jesus, weil er zuvor und grundsätzlich zu Israel spricht, dem Volk, zu dem Jesus gehört.“⁴⁵ „[W]as das Verhalten ... Gottes“ „zu seinem »ewigen Sohn«“ betrifft, „ist wirklich nur eine Differenz in der Vorstellung, keine in der Sache“.⁴⁶

7. Die „Entwicklung einer Christologie [wird vollends] zu einem prekären Unternehmen“⁴⁷ beim Messiasitel, der in seiner exklusiven Übertragung auf Jesus als Christus vom jüdischen Erwartungshorizont abstrahiert und polemisch gegen Israel gerichtet war. Nicht zuletzt angesichts des religionssoziologischen Befunds der Vielfalt der Vorstellungen und der Verwechselbarkeit⁴⁸ der Messiasse und nach dem Verlust der geistlichen Definitionsmacht des Christentums steht nicht Israel vor dem Vorwurf des Unglaubens, sondern das Christentum vor der Herausforderung, „Beweise des Geistes und der Kraft“⁴⁹ eines messianischen Heils zu erbringen, die sich nach Auschwitz niemand mehr anmaßen wird. So hat das ausschließliche auf Jesus beschränkte Christusbekenntnis keine eigene

39 Das „Leben Jesu [ist] ein Leben in Teilnahme an der Geschichte Israels ... eine der vielen Wiederholungen der Urgeschichte Israels ..., wie sie im Vollzug der jüdischen Überlieferung immer wieder vorkommt und geschieht.“ C 1,169.

40 C 2,60.

41 Vgl. P 263.

42 P 368.

43 C 1,231.

44 C 2,52.

45 U 571.

46 C 2,76. Ähnliches vgl. für den Knecht und das königliche, priesterliche und prophetische Amt Jesu.

47 C 2,22 .

48 „Der Christus ist prinzipiell verwechselbar“. C 2,22. Vgl. C 2,25.

49 C 2,127.

Evidenz⁵⁰ mehr, sondern ist nur noch als Bekenntnis auf Hoffnung hin wahr. Eine autoritative Beantwortung der Christusfrage, also ein „Übergang von der Christusfrage zu einem Christusbekenntnis ... mit vollster Gewißheit“ ist zu gunsten der „Ohren- und Augenzeugenschaft ... [als] Mittel zur Beantwortung der Christusfrage“⁵¹ verwehrt. „Jesus als Messias Israels [ist] als eine Hoffnung zu denken, die wir Israel schuldig sind“, „eine speziell auf Israel bezogene Hoffnung“. Dem heutigen Israel und der Realisierung des Friedens mit den Völkern kommt Normativität bei der Beurteilung zu.⁵² Der Christustitel steht „als promissio unter »eschatologischem Vorbehalt« - wie nichts sonst.“⁵³ Die „Namen Jesu ... sind bezeichnend als Anrufnamen für grundsätzlich nicht abgegoldene Hoffnungen, - Namen, an denen der Glaube ... notwendig zur Hoffnung wird“.⁵⁴ Eine christologische Identifikation beraubt das Christentum der aussehenden Verheißungen und ebnet die Diskrepanz zwischen den geweckten Hoffnungen und dem „Gehen“ Jesu.

8. Auch Ostern bildet hier keine Ausnahme, sondern ist bei Marquardt einerseits Bestätigung des alttestamentlichen Heilshandelns Gottes und dessen Entschluss, „der Gott Israels und darin auf ewig auch der Vater Jesu zu sein“,⁵⁵ und andererseits Anamnese des jüdischen Hoffnungspotentials. „Der Auferstandene will die ... gegebenen Erwartungen und Hoffnungen Israels *erwecken*“, er will „Israel an das *erinnern*, was bei ihm schlummert“.⁵⁶ Zur Heilung der Sprachlosigkeit verweist er die Zeugen auf die Schrift und will als „der auferstandene *Jesus von Nazareth ein Teilnahmeereignis an der Geschichte Israels*

50 „Eine solche Evidenzstruktur finden wir ... *nicht*“. C 2,23. - „Wahr ist das Christusbekenntnis *nur als Bekenntnis*, es ist nicht evident wahr.“ Marquardt, Friedrich-Wilhelm, „Rabbinische“ und „dogmatische“ Struktur theologischer Aussage, in: Stöhr, Martin (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 11), München 1981, 163-181, hier 178.

51 Beide C 2,23.

52 Die „Bedeutung [des Messias ist] begrenzt und beschränkt auf einen Frieden und eine Freiheit des jüdischen Volkes. Und zwar auf dessen weltlichen Frieden und seine weltliche Freiheit. ... [Die] Bedeutung, die der Messias auch für alle anderen Völker hat, ... [ist] für sie nur *vermittelt über die primäre Bedeutung*, die er für sein Volk Israel hat. Die Völker, d.h. alle Menschen, werden vom Messias genau in dem Maße ... ihren eigenen Frieden finden, in dem sie der Messias für ihren Frieden mit Israel gewinnt“. E 2,379f.

53 Alle C 2,215.

54 C 2,389.

55 C 2,416.

56 Beide C 1,152.

sein und bewirken.“⁵⁷ „Die Gojim werden eingeholt in die Hoffnungsgeschichte Israels.“⁵⁸

9. Der jüdisch-biblische Ansatz der Christologie ist nicht von vornherein gegen die dogmatische Christologie gerichtet, sondern Marquardt versucht eine positive Verknüpfung, die auf eine biblische Rückbindung *und* eine Anbindung an heutiges Judentum⁵⁹ zielt. Anders als bei Hans-Joachim Kraus steht die Bibel nicht diametral gegen das Dogma. Vielmehr ist das biblische Denken wieder in die heidnische Denkform der christologischen Lehrentwicklung einzutragen, um die Seinsbestimmungen vergangener Auseinandersetzungen heute wieder lebendig werden zu lassen.

10. Am Beispiel der Zwei-Naturen-Lehre und der in ihr vorausgesetzten Inkarnation kann dies veranschaulicht werden. Gottes Inkarnation ist keine jüdische Unmöglichkeit, sondern kommt auf der Linie des Zeltens Gottes unter Israel zu liegen. In Joh 1,14 ist enthalten, „daß das Wort, das Fleisch geworden ist, gleichbedeutend dem Zelt ist, das der Gott *Israels* mitten unter uns aufgeschlagen hat.“⁶⁰ Das Wohnen seines Namens unter Israel und die Einung des Wortes mit Jesus sind vergleichbar. Aufgehoben ist die permanente Konzentration der Inkarnation auf einen einzigen Menschen. Die Prophetenschicksale verweisen auf eine „Notwendigkeit des Gotteswortes, nach dem Leib seiner Zeugen zu greifen“.⁶¹ - Gegen einen Allgemeinbegriff vom Menschen gilt: „Der »vero homo« ist Jude.“ Und „die »wahren Menschen« sind zuerst einmal die von Gott erwählten und in seine Dienste berufenen Juden. ... [A]lle Menschen ... [werden] durch Teilhabe an der Geschichte Israels ... »wahre Menschen«“.⁶² „Vere Deus“ steht unter dem eschatologischen Vorbehalt, wie die gesamte Trinitätslehre, als noch ausstehende und erhoffte Einung Gottes.⁶³ Das wahre Menschsein Jesu wird zugleich spezifiziert wie verallgemeinert als Judesein, das in der Dienstfunktion Jesu für

57 C 1,161.

58 E 1,108.

59 Vgl. C 2,220.

60 E 3,295.

61 C 2,116f.

62 Beide C 1,139. Vgl. C 1,98: „Unsere These ist, daß schon im Judesein Jesu jene wichtigen Glaubenselemente ... enthalten sind, auf die die altkirchliche Christologie die Kirche festlegen wollte, nur daß sie ... nicht metaphysischer, sondern in geschichtlicher, ... in biblischer Form vor unser Auge treten.“

63 Vgl. C 2,411; E 3,230.206f.209.325. „Man kann unmöglich sagen, daß Jesus Gott ist. ... allenfalls [kann] Sinn machen, von einer *Gottheit* Jesu zu sprechen, und damit eine *Bekennnisbeziehung Gottes zu Jesus* zu meinen ... Die Rede von Jesu »Gottheit« gibt keine Wesensbestimmung, sondern eine *Geschehensbeziehung*: Es kann geschehen, daß uns aus diesem Menschen nicht nur dieser Mensch, sondern - vere Deus - in Wahrheit Gott anspricht, wie es umgekehrt geschehen kann, daß Gott, wenn er uns anspricht, in Wahrheit anders nicht als - vere homo - durch diesen Menschen, also: durch und durch nur menschlich anspricht.“ U 551f.

die Völker bis heute soteriologische Relevanz besitzt, während sein wahres Gottsein als so ausständig erhofft wird, wie das Gottsein Gottes.

Fazit: Zweifellos erfüllt Marquardt damit den zweiten Punkt des oben umrissenen Anforderungsprofils einer Christologie. Die *Stärke* dieser Theologie liegt darin, dass sich Marquardt dem Problem der *Gewalt* stellt, die vom Christentum und einer israelvergessenen oder antijudaistischen Christologie ausgeht. Weiters wird er der unwiderruflichen *Erwählung* Israels und der *einzigartigen Beziehung* des Christentums zum Judentum gerecht. Ein judenfreies Christentum ist nach Marquardt hoffentlich nie mehr zu haben. Die Bestreitung des jüdischen Propriums der Erwählung katapultiert die Christen zurück ins Heidentum.⁶⁴ Hohe Sensibilität weist Marquardts Theologie auf für die Begründungsproblematik von Christologie. Soll das Christusbekenntnis nicht zur schieren Behauptung verkommen, muss nach einer biblischen, historischen und *gegenwärtigen Evidenzstruktur* gesucht werden. Heutige Christopraxis - damit greife ich vor - nicht zuletzt gegenüber den Juden und in der Beurteilung der Juden gehört zu dieser Evidenzstruktur, die heute angefochten ist wie wahrscheinlich nie zuvor. Die Differenz zwischen Bekenntnis und ausstehender Erlösung reißt selbstgenügsame christologische Triumphalismen in Hoffnungspotentiale auf. Dadurch wird Christologie gewaltsensibel. Christologie kommt so heraus aus dem Sog der paradoxen Superlative und privativen, exklusivierenden Welt-und-Gott-Allerklärungsretorik. Christologie ist frag-würdig. Das alles kann man von dem viel zu früh verstorbenen Marquardt lernen.

Bedrängend sind aber auch die Fragen, mit denen Marquardt nicht verschont werden darf, die den ersten und dritten Punkt des Anforderungsprofils betreffen. Unter diese Fragen hat Marquardt selbst seine Christologie gestellt: „Wie können wir uns von Jesus Christus her, ohne ihn »preiszugeben« und zu verraten, so ... auf das jüdische Volk beziehen, daß es weder von ihm noch vor uns kapitulieren, sich bedroht oder enterbt sehen muß. Wie können wir ... unsere Andersheiten dennoch bewahren und ... unsere verschiedene Berufung bestätigen“?⁶⁵ In Marquardts Christologie braucht das Judentum weder vor dem Christus noch vor den Christen kapitulieren. Auch unsere Andersheit steht außer Streit. Diskutiert werden muss aber die Frage, wie es mit der Preisgabe des Christus oder genauer der Christologie steht. Die Identität der *dogmatischen Christologie* sehe ich vor eine Zerreißprobe gestellt. Wie weit führt die Repatriierung Jesu in das biblische Wirklichkeitsverständnis nicht zu einer Revokation eines christologischen Propriums, das in der Offenbarungsbedeutung der Person Jesu liegt und stark relativiert wird? Per definitionem weist Marquardt der

64 Vgl. E 2,183.

65 P 457, als abschließende Frage in den Prolegomena als Überleitung zur Christologie.

Christologie die „Lehre von der Gemeinschaft Gottes mit der um Israel versammelten Menschheit“⁶⁶ zu. Die Christologie wird zu einem Formprinzip der Gott-Israel-Beziehung und ihres Verhältnisses zu den Völkern. Person und Werk Jesu werden nicht genannt, sie treten weit zurück in das jüdische Glied. Die Bedeutung Jesu erschließt sich ganz aus seinem Judesein. Wie weit ist durch den „christologischen Rückzug auf Israels Gehalt“⁶⁷ das Christusbekenntnis der Kirche noch ausreichend gedeckt?

Auch meine andere Frage hat Marquardt selbst aufgeworfen. Während Marquardt die Gewalt gegenüber dem Judentum entschärft, verschärft er die Differenz zu den anderen Religionen, die außer der Einleitung zur Christologie „Jesus außer Landes“ als Völker und Gojim vorkommen. Die kompromisslose Erwählungstheologie gegenüber Israel weist den Völkern bis zum Endgericht nur Partizipationsmöglichkeiten in der zweiten Reihe zu. „Vor allem Gottes Selbstbindung an ein einzelnes Volk unter vielen Völkern empfinden diese als Zumutung. Sie sehen sich dadurch aus eigener Gottunmittelbarkeit verdrängt und in dauernde geschichtliche Abhängigkeit von dem einen Volk dieses Gottes gebracht. Das widerspricht in ihren Augen jedem Bild von einem Gott und jedem religiösen Sinn. Aber so anstößig hat Gott sich gemacht“.⁶⁸ Erwählung bedeutet eine Zumutung für die Völker, „*Erbstreit* zwischen Erwählten und Verworfenen“⁶⁹ ist im Gang, „Erwählungsneid“⁷⁰ entfacht. Die von den Völkern geforderte und im Gericht einzuklagende „*Sensibilität für die Eigenart Israels*“⁷¹ scheint mir aber auf dem anderen Auge blind zu sein für das „Wahre und Heilige“ NA 2(2) dieser Völker, das sie als Religionen empfangen. Diese offene Flanke und das aufzuckende Problem neuer Gewalt wollen nicht mehr in den Blick kommen. Die Titulatur der Gleichheit aller Menschen als „*Gleichheitsideologie*“⁷² schrammt bei Marquardt gefährlich nahe an eine Diffamierung. Den Gespensterbegriff der „Apartheid“⁷³ kann er nur mühsam aus dem Feld schlagen, die christlich-palästinensische Befreiungstheologie muss sich einiges gefallen lassen.⁷⁴ Der Aussöhnung christlicher Theologie mit dem Judentum durch den Blick auf deren Erwählung entgeht ein blinder Fleck. Es fehlt ihr eine vergleichbare Sensibilität für die Nichterwählten und deren theologische Dignität als

66 C 2,33.

67 M. Bock, Fragestellungen 187 .

68 E 2,133.

69 E 2,277.

70 E 1,424,

71 E 3,269.

72 Ebd.

73 Vgl. E 3,79.180.363.

74 Vgl. den Exkurs bei St. Vasel, Christologie 218-225.

Religionen. Die israeltheologischen Stärken sind verstrickt in religionstheologische Schwächen.⁷⁵

Eine religionstheologische Christologie

Es ist das Verdienst der pluralistischen Religionstheologie, das Ringen um eine neue und positive Verhältnisbestimmung des Christentums zu den anderen Religionen auf die Tagesordnung theologischer Diskurse gebracht zu haben. Mit einer veränderten und wertschätzenden Wahrnehmung anderer Religionen erfährt das eigene Selbstverständnis eine Modifikation, deren Ausrichtung und zulässiges Ausmaß höchst strittig sind. Auf keinen anderen Theologen wird dabei so häufig Bezug genommen wie auf John HICK (*1922). Wie kein anderer steht er seit fast drei Jahrzehnten im Mittelpunkt von regen Debatten. An ihm scheiden sich die Geister. Bissige, polemische, karikierende und interessengeleitete Darstellungen sind verbreitet, euphorische Apologien ebenso. Hick ist dafür besonders geeignet, da die umfangreiche Themenpalette, seine Entwicklungsschritte und Revisionen, und nicht zuletzt sein von manchen kritischen Fachdiskursen unbeeindrucktes Festhalten an mitunter holzschnittartigen Positionen, willkommene Anhaltspunkte und einen reichen Zitatenschatz liefern. Wenn ich nun einige Thesen zur Darstellung seiner Christologie versuche, will ich zuerst die Lesart benennen, die für mich dabei leitend ist.

1. Ich bin nicht darauf aus, die bestehenden Aporien seiner Thesen herauszuarbeiten und ihn möglichst schwach zu machen. Auch nicht darauf, nachzuweisen, dass er wie einer von außen zum Christentum spricht, wie von einem übergeordneten, quasi absoluten Standpunkt, wie von einer Metareligion, einer Vogelperspektive her. Eine Kalmierung durch eine Einordnung Hicks in die Religionsphilosophie⁷⁶ wird ihm nicht ausreichend gerecht und entlässt überdies die Theologie aus den von ihm gestellten Anfragen.⁷⁷ Gegen eine Interpretation als religiöse Rede, als Einrede an die Theologie von außen entscheide ich mich da-

75 Dass nicht jede Israeltheologie zwangsläufig in eine solche Konstellation mündet, zeigen eindrucksvoll die Arbeiten von Josef Wohlmuth, z.B.: Herausgeforderte Christologie, in: ders. (Hg.), Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn/Wien 1998, 215-229.

76 Vgl. beispielhaft: Twiss, Sumner, The Philosophy of Religious Pluralism. A Critical Appraisal of Hick and His Critics, in: The Journal for Religion 70 (1990) 533-568.

77 Vgl. Gillis, Chester, Radical Christologies? An Analysis of the Christologies of John Hick and Paul Knitter, in: Merrigan, Terrence/Haers, Jacques (Hg.), The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 152), Leuven 2000, 521-534, hier 534.

für, Hick stark zu machen und *theologisch* zu lesen, als Herausforderung an die Theologie von innen, von ihren eigenen Themen her, die sich ihr durch die anderen Religionen und die christologischen Fragen auf dem Feld ihrer eigenen Wahrheit stellen.

2. In der Christologie hat Hick einen weiten Bogen der Entwicklung durchlaufen.⁷⁸ Um seinen Problemzugriff insbesondere auf die dogmengeschichtliche Entwicklung verstehen zu können, ist unabdingbar sein theologiegeschichtlicher Hintergrund in der anglikanischen Theologie⁷⁹ des vorangegangenen Jahrhunderts zu berücksichtigen. Mit einem Zitatenspotpourri lässt sich über Hick allerlei berichten. Deshalb versuche ich mich möglichst auf zusammenhängende und systematisch zur Christologie entwickelte Texte⁸⁰ zu beziehen, die als Ergebnis dieser Denk- und Diskussionswege gelten dürfen.

3. Den *Problemhorizont*, von dem Hick ausgeht, bildet der notwendig mit der traditionellen Christologie verbundene Überlegenheitsanspruch⁸¹ des Christentums, der die anderen Religionen herabstuft oder sogar als heilshinderlich degradiert, der alle anderen vom Heil ausschließt⁸² und darüber hinaus - was zwar

78 Diese Genese lässt sich markieren von der Kritik an Donald M. Baillie als Neuerer bis zu seiner Verteidigung, den beiden Mythen-Bänden und einer zusammenfassenden christologischen Monographie. Vgl. Hick, John, *The Christology of D. M. Baillie*, in: SJTh 11 (1958) 1-12; ders. (Hg.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977 = ders., *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979; ders./Knitter, Paul F. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987; ders., *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993.

79 Zur Christologie vgl. Link-Wieczorek, Ulrike, *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 84)*, Göttingen 1998.

80 Hick, John, *Jesus and the World Religions*, in: ders., (Hg.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977, 176-185 = ders., *Jesus und die Weltreligionen*, in: ders., (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 175-194; ders., *Metaphor of God Incarnate*.

81 "The traditional Christian understanding of Jesus of Nazareth is that he was God incarnate, who became a man to die for the sins of the world and who founded the church to proclaim this. If he was indeed God incarnate, *Christianity is the only religion founded by God in person, and must as such be uniquely superior to all other religions.*" J. Hick., *Metaphor of God Incarnate IX* (kursiv U.W.).

82 „Wenn Gott sich in der Person Jesu selbst geoffenbart hat, dann werden dadurch alle anderen Offenbarungen als unterlegen und zweitrangig abgestuft. Ja, sie können eigentlich nur dazu dienen, Menschen in eine andere Richtung zu ziehen, weg von Gottes direkter Selbstoffenbarung in Christus. Denn wenn der Schöpfer persönlich auf die Erde gekommen ist und seine eigene Religion gegründet hat, die in der christlichen Kirche verkörpert ist, dann ist es mit Sicherheit sein Wille, dass alle Menschen zu Mitgliedern dieser Kirche werden. Und daraus dürfte denn wohl auch folgen, dass jeder früher oder später der Kirche angehören muss, um am ewi-

in keiner direkten und notwendigen Kausalität steht - ein Mitverschulden an der Gewalt⁸³ gegen Juden und Muslime und der rücksichtslosen Kolonialisierung trägt. Der Christologie ist mindestens ein Herabsetzungsmechanismus inhärent, wenn sie nicht gar ein unvermeidliches Gewaltproblem evoziert. Die von ihm geforderte „Kopernikanische Wende“⁸⁴ vom Christozentrismus zum Theozentrismus und somit zur Vielfalt der Heilswege sollte nicht als religionsphilosophisches Axiom eines Pluralisten entschärft werden, der die Christologie dem unterordnen⁸⁵ und opfern muss, sondern lässt sich als theologische Anfrage aus der Christologie heraus lesen.

4. Als *Ziele* für die Neuinterpretation der Christologie verfolgt Hick a) nachzuweisen, dass neben der nicänisch-chalcedonensischen auch noch andere legitime Christologien möglich sind,⁸⁶ b) um daher vielfältigere und neue Zugänge zu Jesus zu eröffnen, damit diese eine „nicht wie eine eiserne Maske wirkt, in der allein Jesus zum Menschen zu sprechen erlaubt ist. Der Jesus, der für die Welt da ist, ist nicht im Besitz der ... Kirche“.⁸⁷ Durch Inkulturation soll Jesus allen Menschen aller Kulturen zugänglich sein. Gewaltsamkeit gegenüber den anderen Interpreten wie gegenüber dem Interpretierten soll überwunden werden durch die Eliminierung des Absolutheitsanspruches. c) Christologie muss sich leiten lassen von der Perspektive „der Einheit der gesamten Menschheit vor Gott“⁸⁸ und des allgemeinen Heilswillens Gottes,⁸⁹ der „alles Heil in allen

gen Leben der Erlösten Anteil zu haben. Somit führt die Lehre, dass Jesus kein anderer als Gott selbst, oder, präziser, die menschengewordene zweite Person der göttlichen Trinität ist, mit zwingender Logik zum christlichen Absolutismus - eine Logik, die sich denn auch historisch in der Entstehung des Dogmas *Extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der Kirche kein Heil) niedergeschlagen hat.“ Hick, John, *Gott und seine vielen Namen*, hg. von Reinhard Kirste. Aus dem Englischen von Ilke Eitemeyer und Perry Schmidt-Leukel, Frankfurt 2001, 159. „Wenn Jesus wirklich der inkarnierte Gott war und nur durch seinen Tod Menschen gerettet werden und nur durch ihre Hinwendung zu ihm jenes Heil erwerben können, dann ist der christliche Glaube die einzige Tür zum ewigen Leben. Die Folgerung daraus wäre, daß die große Mehrheit der Menschen nicht errettet wäre.“ Ders., *Jesus und die Weltreligionen* 198.

83 Vgl. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 80-88; ders., *Jesus und die Weltreligionen* 198.

84 Vgl. die ausführliche Analyse D'Costa, Gavin, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, New York/London 1987, 41-152.

85 Vgl. Gäde, Gerhard, *Viele Religionen - ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998.

86 Vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 176.

87 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 192.

88 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 190, unter Wahrung ihrer Verschiedenheit, vgl. ebd. „Es scheint mir klar zu sein, daß wir heute aufgerufen sind, eine weltumspannende religiöse Vision zu entwerfen, die sich der Einheit der gesamten

Religionen ... [durch seinen] Logos⁹⁰ wirkt. d) Christologie muss vor einem Problemhorizont und einer Vorstellungswelt von heute verstehbar und logisch nachvollziehbar sein.

5. Die gesamte christologische Diskussion nimmt bei Hick ihren Ausgangspunkt in der Gegenüberstellung von historischem Jesus und der christologischen Bedeutungssprache, dem christologischen Dogma.

6. Begründung und gleichzeitig Kriterium dieser Konfrontation ist das Selbstverständnis Jesu.

“the historical Jesus did not make the claim to deity that later Christian thought was to make for him: he did not understand himself to be God, or God the Son, incarnate. Divine incarnation, in the sense in which Christian theology has used the idea, requires that an eternally pre-existent element of the Godhead, God the Son or the divine Logos, became incarnate as a human being. But it is *extremely* unlikely that the historical Jesus thought of himself in any such way. Indeed he would probably have rejected the idea as blasphemous; one of the sayings attributed to him is, »Why do you call me good? No one is good but God alone« (Mark 10.18).⁹¹

Als Beweis für die Göttlichkeit und Einzigkeit Jesu lässt Hick die Auferstehung (zurecht) nicht gelten, die er noch dazu als Wiederbelebung eines Toten versteht.⁹² Weder der Vergleich Jesu mit Heiligen anderer Religionen noch der Vergleich der durch ihn ausgelösten Früchte des Heils mit der soteriologischen Effizienz anderer Religionen ergeben einen solchen zwingenden Schluss.⁹³ - So schlägt Hick folgende Lösung für die Christologie⁹⁴ vor:

Menschheit vor Gott bewußt ist, und gleichzeitig die Verschiedenartigkeit der Wege Gottes in den vielfachen Strömungen menschlichen Lebens ernst nimmt.“

89 Vgl. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 134ff.

90 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 190.

91 J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 27.

92 Vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 178; ders., *Metaphor of God Incarnate* 23ff; ders., *An Inspiration Christology*, in: ders., *Disputed Questions. Theology and the Philosophy of Religion*, Houndmills 1993, 35-57, hier 43.

93 Zur Logik der Argumentation vgl. „This is now a matter of historical judgement“. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 110. „[W]enn wir ... das Leben Jesu als den Höchstfall einer solchen Fusion von göttlicher Gnade ... und menschlicher Freiheit begreifen, dann kann die Behauptung einer Superiorität nun noch durch einen Vergleich belegt werden. ... Worum es mir ... geht ist, dass sich dieser Glaube ... nicht mehr länger mit logischer Notwendigkeit aus dem Begriff der Inkarnation selbst ergibt, sondern sich eben auf historische Evidenzen stützen muss.“ J. Hick, *Gott und seine vielen Namen* 164f.

94 Zur Christologie Hicks vgl. Josowitz-Schwellenbach, Kirsten, *Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 5), *Neuried* 2000 (vgl. meine Rezension in: *SaThZ* 7 (2003) 108-112); Carruthers, Gregory H., *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Lanham 1990, 71-141. - Allgemeiner Abriss vgl. Schmidt-Leukel, Perry, *Zum Gesamtwerk von John Hick*, in: Hick,

7. Der Schlüssel für Hicks Vorschlag liegt darin, das christologische Dogma, insbesondere die Zwei-Naturen-Lehre und die Inkarnation, als mythologische und nicht als wortwörtliche Rede zu verstehen.⁹⁵

8. Denn letztere widerspreche nicht nur dem Selbstverständnis Jesu, sondern sei sinnlos, weil nicht verstehbar, und komme einer Quadratur des Kreises gleich.

„[D]ie Orthodoxie ist nie in der Lage gewesen, dieser Vorstellung irgendeinen Inhalt zu geben. Sie bleibt eine Aneinanderreihung von Worten ohne entsprechende Bedeutung. Denn ohne irgendeine Erklärung zu behaupten, der historische Jesus von Nazareth sei auch Gott gewesen, ist ebenso bar jeder Bedeutung, wie die Behauptung, ein Kreis sei zugleich ein Quadrat.“⁹⁶

Wie die historische Bibelkritik ohne Schaden von einem wortwörtlichen Schriftverständnis abrücken konnte, so ist dies auch für die Dogmen gefordert.⁹⁷

9. Statt eine unverständliche Tatsachenbehauptung aufzustellen, will der Mythos nach Hick „bei den Hörern eine bestimmte Haltung oder Einstellung [particular attitude] herbeiführen. Die Wahrheit eines Mythos ist also eine Art praktische Wahrheit [practical truth], die in der angemessenen Einstellung ihrem Objekt gegenüber besteht.“⁹⁸ Das nicänische und chalcedonensische Dogma also sind m.a.W. ein performatives Bekenntnis, oder wie Hick vorschlägt, eine Liebesprache, die als existentielles Bekenntnis nicht in eine metaphysische Behauptung übersetzt werden kann.

„Christian language exalting Jesus as Lord, Saviour, Son of God and God seems generally to have been devotional, or ecstatic, or liturgical (or all three), rather than an exercise in precise theological formulation. It was analogous to the *language of love*, in which all manner of extravagances and exaggerations are entirely appropriate but are not intended to be taken with strict literality.“⁹⁹

10. Auf dieser Basis eines metaphorischen Verständnisses legt Hick den Blick frei auf den historischen Jesus und seine Nachfolge. Er entfaltet ein geradezu enthusiastisches Bild von Jesus als „einen Mann, der sich auf die intensivste und überwältigendste Weise der Realität Gottes bewußt war“,¹⁰⁰ ganz aus der

John, Gott und seine vielen Namen, hg. von Reinhard Kirste. Aus dem Englischen von Ilke Etemeyer und Perry Schmidt-Leukel, Frankfurt 2001, 179-209. - Ausführliche Darstellung und Diskussion: Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 339ff, ein Vorschlag zur Christologie vgl. 493ff.

95 Vgl. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 99ff.

96 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 187.

97 Vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 188.

98 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 188, vgl. ders., *Myth of God Incarnate* 178.

99 J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 101.

100 J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 180.

Gegenwart Gottes heraus lebte und andere Menschen heilvoll in seine Antwort auf Gott hin aufgeschlossen und einbezogen hat.¹⁰¹ Der in Jesus offenbare Anspruch Gottes beansprucht uns bis heute. Unser Bekenntnis zu Jesus trägt einen Verpflichtungscharakter, unser Leben ebenfalls nach seinem Vorbild auf Gott und sein Reich des Friedens auszurichten, statt ängstlich auf die apriorische Rechthaberei des Eigenen bedacht zu sein. Andere Religionen können auch als gültige Antworten und Transzendenzbezüge gewürdigt werden.¹⁰²

Fazit: Aus dem kurzen Abriss kann zumindest ersehen werden, dass John Hick damit den dritten Punkt des oben skizzierten Anforderungsprofils einer Christologie erfüllt. Er stellt sich den Problemen der *Gewalt* und der Herabsetzung anderer, die oft Ausfluss der Christologie waren. Die *Stärke* dieser Theologie liegt darin, dass sich bei Hick die Wahrheit anderer Heilswege als theologische Herausforderung begreifen lässt, die uralte und genuine christologische Fragen wieder aufdeckt und zu einer neuen Antwort nötigt. Das Bekenntnis zu Jesus stellt keinen Akt der intellektuellen Unredlichkeit als Für-wahr-Halten einer instruktionstheoretisch übermittelten Wahrheit dar, sondern ist im Rahmen eines heutigen und historisch bezüglichen Erfahrungshorizontes prinzipiell allen Menschen einsehbar und auch für andere Heilswege bereichernd. Es zielt auf heilvolle Transformation unseres Lebens auf Gott hin. Christologie steht nicht mehr eo ipso gegen die anderen Religionen. Friede unter der gesamten Menschheit bildet den Zielhorizont der Religionstheologie.¹⁰³

Mit diesem positiven Resümee gibt es erstaunliche Berührungspunkte mit Marquardt, um genau an diesem Punkt gleich die Defizite von Hick anzuführen, die sich im Hinblick auf das obige Anforderungsprofil ergeben: In der Anlage seiner ganzen Argumentation spielt das besondere Verhältnis des Christentums zu den Juden keinerlei Rolle. Vereinzelt Andeutungen erwähnen das Judentum beispielsweise im Rahmen der monotheistischen Religionen oder als schieres Faktum der zeitlichen Vorgängerschaft, setzen aber nie einen theologisch relevanten Unterschied oder markieren nicht einmal ein theologisches Problem. Hicks Entwurf ist blind für die Erwählung Israels.¹⁰⁴

101 Vgl. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 127ff.

102 Vgl. J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 134ff. 140ff.

103 Vgl. 2. Vatikanum, *Nostra Aetate* 1: „In unserer Zeit, da sich die Menschheit von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, fasst sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.“

104 Hick würde den heftigsten Widerspruch Marquardts ernten sowohl mit folgender Behauptung wie mit der Begründung: „Auf der einen Seite müssen wir bestätigen, daß Gott alle Menschen gleichmäßig liebt und nicht nur die Christen und ihre alt-

Vielleicht nicht zuletzt deshalb, weil es auch erhebliche Anfragen an Hick gibt hinsichtlich des ersten Kriteriums, der Wahrung der christlichen Identität. Gerade in der Christologie erfährt Hick den stärksten Gegenwind. Ohne diese Diskussion hier führen zu können, möchte ich wenigstens auf eine Unterscheidung hinweisen, die eine Beurteilung in diesem Punkt treffsicherer macht. Die Gefechte, die sich Hick mit der Tradition liefert, treffen bei näherem Hinsehen nicht selten „christologische Zerrbilder“.¹⁰⁵ Nach einiger Abstraktion von diesen hermeneutischen Verwerfungen lässt sich mit Hick festhalten: In Chalcedon kann es sich um keine empirische Tatsachenbehauptung handeln, sondern um ein Bekenntnis, das die liebende Antwort auf die heilvolle Zuwendung ausdrückt und eine Christopraxis nach sich zieht. Gegenüber jedem fundamentalistischen Missverständnis ist Glaubensrede stets analog und metaphorisch. Das Christusbekenntnis ist nicht ableitbar aus dem historischen Jesus.¹⁰⁶

testamentlichen geistlichen Vorfahren. Auf der anderen Seite müssen wir anerkennen, daß in der Vergangenheit eine einzige für sich stehende Offenbarung für die ganze Welt angesichts geographischer und technologischer Fakten niemals möglich war, daß die Selbstoffenbarung des Göttlichen, wie sie durch die menschliche Freiheit und im Rahmen der aktuellen Bedingungen der Weltgeschichte handelt, notwendigerweise unterschiedliche Formen annehmen mußte.“ J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 190.

- 105 So die gewissenhaft argumentierte These von K. Joswowitz-Schwellenbach, *Chalcedon* 157. Dazu gehört die *Deifikationsthese*, dass Jesus infolge der Hellenisierung des Christentums zwar mit soteriologischem Interesse, aber nicht frei von politischen Selbstbehauptungsmotiven vergöttlicht wurde. Vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 185. - Weiters das Missverständnis, als behaupte das Bekenntnis zur wahren Gottheit und Menschheit Jesu Christi, das Hick anhand des in Chalcedon gar nicht verwendeten „ist“ untersucht, die *reale und numerische Identität von Gott und Mensch* in Jesus Christus, als zeige sich in ihm nicht nur totus deus sondern totum dei. - Kombiniert mit dem buchstäblichen Verstehensanspruch ist der Sinnlosigkeitsverdacht wegen der „incompatible attitudes“ schlüssig, beruht aber ebenfalls auf einem Missverständnis, die christologische Formel von Chalcedon sei eine metaphysische Tatsachenbehauptung und als solche „a philosophical artefact having whatever meaning it is defined to have“ (J. Hick, *Metaphor of God Incarnate* 45, kursiv U.W.). Als Voraussetzung müsste gelten, Gott und Mensch seien genau definierbare Größen wie Kreis und Quadrat und zudem völlig gegensätzlich. Auch ist nicht zutreffend, dass allein die Aussage über die Gottheit Christi als metaphysische Aussage zu verstehen sei, während die Aussage über sein wahres Menschsein bloß eine empirische Tatsache wiederholt, somit eigentlich keine Glaubensaussage sei (vgl. J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 186). Chalcedon formuliert vielmehr ein Glaubensbekenntnis, das damals v.a. die wahre Menschheit zu verteidigen hatte. Zudem ist die Annahme unsachgemäß, dass die Orthodoxie darauf bestand, dass die beiden Naturen „in dem einen historischen Jesus zusammengefallen seien.“ (J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen* 187.) - Ebenso können die Überlegungen zur „Two-minds-Christology“ kaum an das Trullanum (680/81) anschließen.
- 106 Nicht im Blick hat Hick, dass auch am historischen Jesus selbst ein Vollmachtsanspruch zu erkennen ist, der als implizite Christologie Anlass und Berechtigung gibt

Davon zu unterscheiden sind echte Probleme, die bei Hick angefragt werden müssen. Auch wenn die hier nicht diskutierte Einzigkeit Jesu Christi nicht als apriorisch und logisch zwingend behauptet werden muss, und die Menschwerdung Gottes auf die *imitatio Christi* der Gotteskinder zielt, wird die Einreihung Jesu unter die anderen Offenbarungsmittler dem Gehalt dogmatischer Christologie nicht ausreichend gerecht.¹⁰⁷ Weiters bleibt die Relevanz Jesu weitgehend auf der Ebene des Modellcharakters gelungener Gottesbeziehung lokalisiert. Eine Bedeutung seiner Person als Glaubensgegenstand hat Hick nicht im Blick. Darüber hinaus greift Hick neben der grundsätzlich richtigen Bestimmung religiöser Sprache als metaphorisch zu kurz, wenn die Qualifikation der Bekenntnisse als *Liebessprache* nicht davor gefeit ist, als rein subjektivistisch ohne propositionalen Gehalt interpretiert zu werden. Das ist zu gering gedacht von der Liebe.

Auf der Suche nach christologischen Kongruenzen

Die vorgestellten Entwürfe bilanzierend können beiden Ansätzen Gemeinsamkeiten bescheinigt werden: Beide setzen bei einem echten Problem an. Feindseligkeit, Herabsetzung und Gewalt gegenüber den anderen darf sich nicht mehr aus dem Zentrum der christlichen Theologie speisen, vielmehr muss dieses Zentrum eine Widerständigkeit dagegen entwickeln. Beide tragen umfassende Konzepte zur positiven Verhältnisbestimmung zu den anderen vor, die tiefe Einschnitte in die bisherige Christologie vornehmen. Beide erfüllen je für sich das zweite oder dritte Anforderungskriterium, für beide wurden erhebliche Bedenken hinsichtlich des ersten Kriteriums formuliert.

Das israeltheologische und das religionstheologische Konzept schaffen je für ihre nichtchristlichen Adressaten positive Zugänge, manövrieren sich gegenseitig aber in eine Inkongruenz. Beide bezahlen einen doppelten Preis, der - so meine These - in einem inneren Zusammenhang steht mit der Problematik der Wahrung christologischer Identität nach Kriterium eins: Die Israeltheologie erreicht eine theologische Würdigung des Judentums, bekommt Probleme mit der Christologie

für die Entwicklung einer expliziten Christologie. Das Kriterium des Selbstverständnisses Jesu in Bezug auf das Bekenntnisvokabular ist demnach nicht ausreichend. Damit behaupte ich nicht die Ableitbarkeit der Christologie, dazu vgl. unten.

107 Noch allgemeiner ausgehend von der Inkarnationsvorstellung über die Einzigkeit Jesu vgl. J. Hick, *Gott und seine vielen Namen* 164: „Wir sprechen nicht mehr länger von einer Überschneidung des Göttlichen und Menschlichen, die sich *per definitionem* nur ein einziges Mal ereignet hat, sondern von einer Überschneidung, die sich auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Ausmaß in jeder menschlichen Offenheit für und Antwort auf die göttliche Initiative vollzieht.“

und hinterlässt ein unbefriedigendes Verhältnis zu den anderen Religionen. Die pluralistische Religionstheologie hingegen bestellt das Feld aller Religionen, handelt sich christologische Probleme ein und reflektiert das besondere Verhältnis zu den Juden nicht. Beide Vertreter stehen für zwei Megadiskurse, die voneinander kaum Notiz nehmen, so meine Beobachtung. Beide Konzepte nehmen Veränderungen an der geschichtlichen Konkretion der Offenbarung in Jesus Christus vor. Für Marquardt geschieht sie in Israel, Jesus ist Teil dieser Offenbarung und Repräsentant des Volkes Gottes. Für Hick hingegen geschieht sie in der Vielfalt der unterschiedlichen Religionen der Menschheit, Jesus ist ein Teil davon und ein Repräsentant einer gelungenen Beziehung auf die Transzendenz. Das unverwechselbare Proprium einer Christusoffenbarung und seiner Person kommen zu kurz.

Die Israeltheologie anerkennt prinzipiell den theologischen Anspruch, der in der Christologie hinsichtlich konkreter und definitiver Gottesoffenbarung erhoben wird, sieht diesen aber voll und ganz in Israel konkretisiert, während die pluralistische Religionstheologie an diesem Offenbarungsanspruch grundsätzliche Veränderungen vornimmt, Konkretion zurücknimmt und gleichzeitig sehr ausweitet. Sie depotenziert den theologischen Gehalt von Christologie und verändert nicht nur Figur und Bedeutung Jesu.

Beide Konzepte sind engagiert für eine Problemlösung, treten zueinander aber in eine Diastase, weil sie anhand der Verhältnisbestimmung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen inkongruente Argumentationen anwenden und sich in ihren Lösungen gegenseitig den Weg verstellen. Formal hat das Zweite Vatikanum mit *Nostra Aetate* einen Rahmen geschaffen und die sehr unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen unter einem gemeinsamen Religionsbegriff abgehandelt. Die Erklärung wird dem besonderen Verhältnis zum Judentum gerecht und würdigt auch die anderen Religionen. Unvermittelt stellt es die unverrückbare Christusverkündigung dazu. Meine drei Anforderungskriterien finden formal unter einem gemeinsamen Dach Platz. Eine kongruente theologische Systematik einer Israel- und Religionstheologie ist jedoch erst noch zu leisten.¹⁰⁸ Hierfür will ich im Anschluss an Marquardt und Hick eine Anregung beisteuern.

108 Wenn ich recht sehe, ist dem Problem noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Andeutungen vgl. Dirscherl, Erwin, Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: Risse, Günter (Hg.), Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS für Hans Waldenfels zum 65. Geburtstag, Paderborn 1996, 495-511; israeltheologisch problematisch: Gäde, Gerhard, Interiorismus. Ein Vorschlag für einen Ausweg aus der religionstheologischen Sackgasse, in: ThGw 46 (2003) 14-27, hier 21f; ders., Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, Paderborn u.a. 2003, 136ff, 160ff; Kessler, Hans, Pluralistische *Religionstheologie* und Christologie. These und Fragen, in: Schwager, Raymund (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Frei-

Die einleitenden Beispiele haben in aufrüttelnder Weise gezeigt, wie ein in-niges Christusbekenntnis, wie eine Liebessprache mit Hasspredigt und -praxis und mit Herabwürdigung anderer zusammenkommt. Dieser Liebe mangelt es nicht an Entschiedenheit, im Gegenteil. Ihre Gewaltanfälligkeit disqualifiziert sie als eine *blinde Liebe*. Theologien, wie die Israel- und die Religionstheologie, die gegen diese Blindheit und ihre Gewalt angehen, treten wiederum selbst aber nie in reiner und aufgeklärter Gestalt hervor. Auch sie haben wieder *blinde Flecken*, die Israeltheologie gegenüber den anderen Religionen, die Religionstheologie gegenüber Israel. Was die Israeltheologie an Liebe gegenüber den Juden und ihrem Jesus aufbringt, ist sie sprachlos vor der eigenen Würde anderer Religionen. Was Hick an liebevoller Begeisterung in seine Jesulogie reinlegt, ist seine Religionstheologie ohne Vorstellung von Israels Vorzug.¹⁰⁹

(1) Mit der Liebe allein ist noch nichts gewonnen, macht man sich keinen ausreichenden Begriff von ihr. Deshalb schlage ich einen Begriff von Liebe vor, der sich an der *Erwählung*¹¹⁰ orientiert: Nur eine erwählungsbewusste und gewaltsensible Liebessprache stellt eine argumentative Kongruenz zwischen Israel- und Religionstheologie her. Es mag überraschen, zur Erwählung zu greifen, ist sie doch selbst äußerst gefährdet für Gewaltlösungen und scheint deshalb wenig geeignet für gewaltrestriktive Theorien. Warum also ausgerechnet Erwählung? Zugegeben, Erwählung ist eine sperrige Kategorie, die das Proprium Israels als für immer erwähltes Volk Gottes aufrechterhält. Erwählung treibt die Zumutung der Differenz in die Religionstheologie. Ja, Gott liebt zwar alle, aber die Gottesgeschichten sind voller Unterschiede. Daran ändert auch das Christentum nichts. Sein Nabel liegt genau in dieser Differenzerfahrung. Erwählung transportiert die Erinnerung, dass das Christentum nie für sich, sondern nur in seinem herkunftigen Verhältnis zu Israel begriffen werden kann. Gewaltsensible Themen können nicht einfach durch Aufklärung ausgeklammert oder überwunden werden, sondern der Stier muss bei den Hörnern gepackt werden, um ihn zu bändigen. Und schließlich birgt das gewaltprekäre Thema der Erwählung selbst

burg/Basel/Wien 1996, 158-173, hier 172; Merrigan, Terrence, The challenge of the pluralist Theology of religions and the christian Rediscovery of Judaism, in: Pollefeyt, Didier, Jews and Christians: Rivals or Partners for the Kingdom of God? In search of an alternative for the Theology of Substitution (Louvain Theological & Pastoral Monographs 21), Leuven 1997, 95-132; Swidler, Leonard, Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit, in: Bernhardt, Reinhold (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 104-119.

109 Denn bestritten wird, was Hick behauptet, dass „Gott alle Menschen gleichmäßig liebt“, vgl. Anm. 104.

110 Die Ausführungen hier skizzieren, was Gegenstand einer entstehenden Monographie ist, die eine angemessene Rede von der Erwählung prüft.

Ressourcen zu ihrer Bändigung in sich. Mit einem reflektierten Erwählungsbegriff kann sich die Liebe vor ihrer Blindheit wappnen.

Erwählung ist eine genuin biblische Kategorie, der entlang eine eindrucksvolle Reflexionsgeschichte im Alten¹¹¹ wie Neuen Testament nachgezeichnet werden kann. Erwählung ist nirgends eine abstrakte Theorie zur Beschreibung oder Legitimation eines Superioritätsverhältnisses, sondern ist die Konsequenz aus dem inneren Grundverhältnis Gottes mit Israel. Es ist die Außenperspektive des Bundes.¹¹² Erwählung ist kein Konstitutions- sondern ein Relationsbegriff. Er ist bezogen auf den Bund und wird von diesem her relativiert. Die Erwählung ist eine Funktion des Bundes. Der Bund erfährt eine Bewährung und Relativierung in der Erwählung. Der Vollzug dieser Erwählung steht unter dem Kriterium der Entsprechung gegenüber der reinen Gnadenzuwendung Gottes im Bund. Eine Exklusivierung jenseits der Relativierung, jenseits der Beziehung zum Gnadengeschehen des Bundes macht die Erwählung zu einem Götzen, einem Vergehen gegen das erste Gebot, bedeutet Selbstrechtfertigung. Die Erwählung richtet sich selbst. Dem entsprechend wird die prophetische und deuteronomistische Lesart der Exilsursache auch auf das erste Gebot bezogen. Das Insistieren auf die eigene absolute Erwähltheit unter Absehung von der Relativierung¹¹³ führt ins eigene Verderben. Erwählung soll jedoch umgekehrt einen Dienst für die anderen bedeuten. Israel ist Zeuge für die Liebe Gottes zu den Menschen unter allen Völkern. Noch weiter reichend wird die ganze Schöpfung einbezogen, die traditionsgenetisch als Bundesgeschehen verstanden wurde. Bundestheologisch findet dies seine Entsprechung im Noahbund der Priesterschrift, der mit allen Lebewesen geschlossen wird. Erwählung verpflichtet zu segensreichem Handeln im Dienst für alle Schöpfung. So greift der Neue Bund (Jer 31.32; Ez 36) schöpfungstheologische oder zumindest anthropologische Kategorien auf, wenn das neue Gesetz nicht mehr in eine äußere Tradition niedergelegt, sondern in die

111 Für Horst Dietrich Preuß ist sie so zentral, dass er seine ganze zweibändige Bibeltheologie anhand der Erwählung darlegt, vgl. *Theologie des Alten Testaments 1. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, 2. Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991-1992.

112 Vgl. Bergmann, J./Ringgren, [Helmer]/Seebaß [Horst], bhr, in: *ThWAT 1*, Stuttgart u.a. 1973, 592-608, hier 608; Hermisson, Hans-Jürgen, *Bund und Erwählung*, in: Boecker, Hans Jochen u.a., *Altes Testament (Neukirchener Arbeitsbücher)*, Neukirchen-Vluyn 1983, 222-243, hier 222; gegen Wildberger, H., bhr *erwählen*, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 1 (THAT)*, hg. v. Ernst Jenni u. Claus Westermann, München 1971, 275-300.

113 Vgl. Dtn 11,7f: „Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern. Weil der Herr euch liebt und weil er auf den Schwur achtet, den er euren Vätern geleistet hat“. Israel wird mit Kleinheit identifiziert und auf einen außerhalb liegenden Grund relativiert.

Herzen der Menschen eingeschrieben wird. Wenn Jesus in dieser Erwählungstradition verstanden wird (Lk 9,35), gilt ihm seine Gottheit nicht als Raub, sondern er stellt sich in die Niedrigkeit des Sklavendienstes (Phil 2,6f). Er erwählt die Zwölf (Lk 6,13) und die Gemeinden begreifen sich als die Erwählten zur Sammlung des Volkes Gottes. Erwählung ist nirgends Selbstzweck, sie ist eine kritische Größe in Bezug auf ihre Aufgabe.

Erwählung ist eine Herzenssache mit Gott. Die Erwählten werden in ein Relationsverhältnis eingespannt, das gegenüber Gott und gegenüber den anderen, den Nicht-Erwählten verpflichtet. Nach beiden Seiten ist keine Erhebung möglich. Gott gegenüber nicht, denn sonst wird das Geschenk verleugnet. Den Nicht-Erwählten gegenüber nicht, denn sonst ist der Dienst an ihnen nicht möglich. Wird einer dieser Bezüge gekappt, schnellt die Erwählung als selbstherrliches und verabsolutiertes Monstrum hoch, wie sich auch die Diktatoren als Erwählte legitimieren wollen, und entfesselt einen gewalttätigen Selbstbehauptungs- und -erhaltungsmechanismus. Die Herzenssache der Liebe wütet dann als blinde Liebe.

Gefragt ist jedoch die *wahre Liebe*. Diese Liebe ist ihrer herkunftigen wie ihrer beabsichtigten Wahrheit verpflichtet. Sie hat sich nicht selbst ermächtigt, sondern wurde geschenkt. Sie trägt ihren Zweck nicht in sich, sondern ist auf Bewahrheitung aus. Christologisch gewendet ist der Christusglaube eine Gnadengabe zur Weitergabe, zielt das Christusbekenntnis auf Christopraxis, den Sklavendienst der Versöhnung mit Gott und untereinander.

Eine rein formale Fassung der Erwählung wie des Christusbekenntnisses führt auf Holzwege. Erst eine inhaltliche Bestimmung macht eine israel- wie religionstheologische Christologie widerständig gegen Ausbeutungen für Absolutheitsansprüche und Erniedrigungsstrategien.¹¹⁴ Die Israel geschenkte grundlose Erwählung, die grenzenlose Liebe und das grundlos verzeihende Erbarmen Gottes gegenüber allen Menschen, beanspruchen die Angesprochenen in einer Weise absolut, dass ihnen verwährt ist, daraus einen Absolutheitsanspruch für sich selbst zu erheben. Vielmehr steht schon jedes Bekenntnis in der Tendenz der Abgrenzung und somit des Schuldigwerdens gegenüber dieser Botschaft. Die Wahrheit des Bekenntnisses ist nach Augustinus eine „*veritas redarguens*“, eine uns verurteilende Wahrheit, die uns im Bekenntnisvollzug richtet und zur Bekehrung ruft.¹¹⁵

Die Wahrheit ist nicht zu fassen in einem formalen Anspruch, auch nicht in einem inhaltlich-propositionalen. Vielmehr gibt die Form der Wahrheit ein Ge-

114 Vgl. H. Kessler, Religionstheologie 162: „Definitiven Anspruch erhob Jesus nicht formal-abstrakt für *sich* ..., sondern für einen bestimmten Inhalt, der ihn erfüllte.“

115 Vgl. Neuhaus, Gerd, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“ (QD 175), Freiburg/Basel/Wien 1999, 135f.

sicht, macht sie als Wahrheit kenntlich. Das ist nicht die Jesulogie, nicht das Christusbekenntnis, sondern die *fides caritate performata*, das von der Christopraxis durchformte Christusbekenntnis. Angesichts der schier unendlichen Menschheitsgeschichte mit der Gewalt ist heute mehr denn je der *Friede* die Form der Wahrheit: „Denn er ist unser Friede.“ (Eph 2,14). Die Liebessprache, die auf diesen Frieden aus ist, kündigt von der wahren Liebe. Diese Liebessprache bewahrheitet sich durch den Frieden, den sie stiftet.

Die Liebe „prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf, ... sucht nicht ihren Vorteil, ... freut sich an der Wahrheit.“ (1 Kor 13, 4-6). Die Liebe stellt sich nicht selbst in den Mittelpunkt. Sie macht wohl Unterschiede, grenzt aber niemanden aus. Gottes Liebeslied gegenüber Israel darf nicht verstummen (Ez 16,1-14). Jahwe erwählt nicht nur sein Volk, sondern rettet auch andere: „Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr Israeliten? - Spruch des Herrn. Wohl habe ich Israel aus Ägypten heraufgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir.“ (Am 9,7)

Die Liebessprache der Israeltheologie erhellet ihre blinden Flecken, wo sie gerade an der Erwählung festhält und dadurch den Blick auf die Nicht-Erwählten lenken muss. Sie steht im Zeichen wahrer Liebe, wenn die Völker keine nachrangige Rolle spielen, sondern ihr Heil als Ziel des bundeswilligen Gottes Israels angesehen wird.

Die Liebessprache der pluralistischen Religionstheologie gegenüber dem irdischen Jesus und gegenüber den begnadeten Menschen anderer Religionen bringt Licht in ihre Schattenseiten, wenn sie von der Erwählung Israels reden kann, ohne damit ihre bisherige Liebe zu verleugnen, sondern sie vielmehr darin begründet sieht.

Beider Liebessprache erhellet das Christusbekenntnis, wenn es nicht als Konkurrenz zu ihrer je alten Liebe beargwöhnt wird, sondern Christus als Erwählter erkannt werden kann, der die austeilende und einschließende Agape Gottes in Person und Niedrigkeit verkörpert, ohne Nivellierung Israels und ohne Herabsetzung anderer Religionen.

(2) Dieser Vorschlag einer erwählungsbewussten und gewaltsensiblen Sprache der wahren Liebe kann auch ein zweites fundamentales Problem der Christologie einordnen helfen. Hicks theologisches Ringen um eine religionspluralistische Christologie macht sich an der Differenz von historischem Jesus und christologischem Dogma fest. Er lässt allein den historischen Jesus gelten und stellt sein Wirken und seine Verkündigung gegen das österliche Kerygma und das kirchliche Dogma. Damit ist direkt die Frage der älteren wie neueren historischen Rückfrage¹¹⁶ nach Jesus in der religionstheologischen Debatte wieder

116 Vgl. Kümmel, Werner G., Vierzig Jahre Jesusforschung (1950 - 1990). Hg. v. Helmut Merklein (Bonner biblische Beiträge 91), 1994; Heyer, Cees J. den, Der

aufgegriffen. Anders als zu den Zeiten Chalcedons, als es galt, das wahre Menschsein des Christus abzusichern, ist heute die fast simple wie fundamentale Frage gestellt: Wie kommt es zum Bekenntnis zu Jesus als dem Christus?

Hick wie Marquardt schwebt eine Art empirische Beweisführung vor, die sie nicht für leistbar halten. Und ihnen ist zu letzterem Recht zu geben. Der „garstige Graben“ ist auf induktivem Weg mit alleinigem Ausgang von einer Christologie von unten¹¹⁷ nicht zu überbrücken.¹¹⁸ Das historisch-kritisch gewonnene Material über Jesus reicht dafür nicht aus. Aus diesem inneren epistemischen Grund der Christologie heraus kann deshalb auch kein Beweis gegenüber den Heiligen und Offenbareren anderer Religionen angetreten werden. Das Urteil der Einmaligkeit und Einzigkeit der Höchstform göttlicher Selbstmitteilung und Heilsvermittlung ist auf historisch-empirischem Weg nicht einholbar. Eine Normativität aus dem Historischen ist nicht zu gewinnen. Auch der Vergleich seiner soteriologischen Effizienz, seiner Wirkungsgeschichte und der erwachsenen Früchte des Heils kann nicht nur nach Auschwitz nicht letztgültig entschieden werden. Ein Beweis maximaler Menschlichkeit, Gottesbezogenheit und todesverachtender Selbstlosigkeit angesichts der unüberschaubaren Zahl der Weltbevölkerung durch die gesamte Menschheitsgeschichte lässt sich nicht nur angesichts der Reichhaltigkeit und Vielfalt der Religionsgeschichte weder führen noch für einigermaßen wahrscheinlich argumentieren. Wer könnte darüber hinaus behaupten, dass unter den Millionen Menschen, die in die Gaskammern getrieben wurden, mit Sicherheit kein einziger darunter war, der nicht mit ebensolcher ra-

Mann aus Nazaret. Bilanz der Jesusforschung. Aus dem Niederländ. übertr. von Michael Scherer-Rath, Düsseldorf 1998; die gegenwärtige third quest halte ich hier nicht für relevant, denn sie löst die zweite Rückfrage im Gefolge von Käsemann nicht ab, sondern verstärkt durch das soziologische Interesse die Frage nach dem Historischen, und unterläuft möglicherweise einen Klärungsprozess, der durch die Verschränkung der Christologie von unten und oben über die Deduktion aus dem Historischen schon hinausgewachsen war, verfestigt somit die historische Normativität. Vgl. Stegemann, Wolfgang u.a. (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart u.a. 2002. Darüber hinaus erfreut sich die second quest über einen anhaltenden Zuspruch und schlägt sich in populärwissenschaftlichen Jesusbüchern nieder. Vgl. Crossan, John Dominic, Jesus. Ein revolutionäres Leben. Aus dem Engl. von Peter Hahlbrock, München 1996; Sanders, Eric Paul, Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu, Stuttgart 1996.

117 Vgl. immer noch hilfreich: Kasper, Walter, Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: Scheffczyk, Leo (Hg.), Grundfragen der Christologie heute (QD 72), Freiburg 1975, 141-170.

118 Dieses klassische Missverständnis der Ableitung liegt auch bei Mel Gibsons Film „The Passion Of The Christ“ (2004) vor, der nach „Braveheart“ (1995) im Leiden Jesu nicht nur einen Vorwand für eine Fortsetzung der Gewaltexzesse seiner Filme fand, sondern auch in einem am 25.2.2004 ausgestrahlten Interview seine theologischen Beweggründe nannte: „Die drastische Darstellung des Leides habe ich gewählt, um die Größe der Erlösung durch das Kreuz zu veranschaulichen.“

dikaler Gottesbezogenheit, Selbstlosigkeit und Menschlichkeit anonym und ohne Kreuzesaufschrift in den Tod gegangen wäre? Hinzu kommt die Schwierigkeit der prinzipiellen Unabgeschlossenheit von empirischen Beweisen. Was heute noch als Beweis maximaler Humanität und Gottbezogenheit zutrifft, könnte schon morgen durch ein künftiges Ereignis solcher maximaler Dimension überboten werden.

Welche Lösungen der Frage nach den hinreichenden Quellen des Christusbekenntnisses sind sonst gangbar? Denkbar ist der Einsatz göttlicher Autorität. Am deutlichsten tritt in beiden Entwürfen die Gewaltenfrage hervor. Eine Christologie, die im Zwielficht der Gewalt und der Herabsetzung anderer steht, kann das Christusbekenntnis nicht überzeugend darlegen. Sie kann den Ideologieverdacht nicht ausräumen und schießt auf Zugewinn von Macht. Ein Absolutheitsanspruch des Christentums nach dem Diktum Hicks als einzige von Gott persönlich gestiftete Religion umkleidet sich mit einer geschichtsenthobenen Totalität. Eine solche Christologie von oben verheddert sich und ist ungangbar. Das Christusbekenntnis muss in der Gewaltenfrage überzeugend im Ausgang vom irdischen Jesus ohne supernaturalistische Einreden auskommen.

Beide Entwürfe lassen aus unterschiedlichen aber vergleichbaren Gründen die Auferstehung als Beweis nicht gelten. Für Marquardt ist sie keine Jesus singular zukommende Heils- und Hoffnungsgeschichte, Hick lehnt sie zu Recht als empirischen Beweis der Göttlichkeit Jesu (durch ein Mirakel einer Leichnamswiederbelebung) ab. Selbst wenn man nicht Verweyen folgt, der mit seiner Auferstehungstheorie ausdrücklich für ein Ende triumphalistischer Christologien eintritt,¹¹⁹ und mit Kessler von einer Widerfahrnis göttlichen Ursprungs ausgeht,

119 Vgl. Verweyen, Hansjürgen, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 148.172, vgl. auch 52-95.159-160; ders., Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2002 [1991], 338-362; ders., „Auferstehung“: ein Wort verstellt die Sache, in: ders. (Hg.), Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann (QD 155), Freiburg/Basel/Wien 1995, 105-144. Verweyen schlägt mit seiner Osterinterpretation gegen das „Dogma vom Ostergraben“ (Gottes letztes Wort 339) eine Brücke zu unseren heutigen Erfahrungen, damit wir nicht zu Jüngern zweiter Hand degradiert werden, sondern wir ebenfalls korrespondierende heutige Erfahrungen haben, dass Menschen glaubend in den Tod gehen. Mit dieser religionstheologischen Anschlussmöglichkeit begründet er aber gleichzeitig auch ohne Eingreifen Gottes von oben Jesu Singularität. - Wird damit diese Verstehensbrücke nicht zugleich wieder entzogen? Wird nicht einfach das Unvergleichliche der Auferstehung in den irdischen Jesus verlagert? Neben der ganzen Begründungsfrage ist die nach dem Gottesbild bemerkenswert. Er rettet nicht den Leidenden, sondern greift erst *nach* der Katastrophe ein, wie der vorbildliche barmherzige Samariter nicht am interessanten Punkt, bei der Gewaltszene, da ist. Er kommt zu spät! Vgl. Bachl, Gottfried, Der schwierige Jesus, Innsbruck/Wien 1994, 35.

erlangt sie keinen objektiven Beweischarakter, sondern bleibt innerhalb der Struktur von *Glaubensbegründung*.¹²⁰

Ein anderer Antworttypus ist hier nach zwei Seiten relevant. Zum einen liefert er einen Hinweis, dass die Christologie längst nicht in der Alternative von Hick gefangen ist. Eine Kritik der ontologisch gefassten Christologie muss nicht gleich die Verabschiedung ihres christologischen Gehalts bedeuten, sondern nahezu alle Christologien¹²¹ der vergangenen Jahrzehnte haben sich um eine Transformation¹²² der Wesens- und Substanzchristologie verdient gemacht, für die Rahners¹²³ transzendente Christologie meist eine große Rolle gespielt hat. Die Christologie ist keineswegs für immer der von Welte¹²⁴ benannten Gefahr der Metaphysizierung erlegen.¹²⁵ - Zum anderen steht eine Christologie von unten nicht zwangsläufig unter der Normierung durch das alleinige Kriterium der Geschichte. Denn nicht die ganze Existenz des Menschen ist positivistisch geschichtlich fassbar, sondern der Mensch erschließt sich auch vor anderen Sinnhorizonten. Die Frage der Quelle des Christusbekenntnisses kann nach der Unmöglichkeit von Beweisen auch angegangen werden durch Verantwortung der Bedeutung Jesu vor einem allgemein menschlichen Verstehenshorizont, der spä-

120 Zur fundamentaltheologischen Begründung vgl. Böttigheimer, Christoph, Auferstehung Jesu. Bedeutung und Glaubwürdigkeit, in: ThG 46 (2003) 40-50. Zur Auferstehungsdebatte vgl. Kessler, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Würzburg 1995, 289-291.

121 Vgl. eine Ausnahme mit dem Versuch einer Revitalisierung ontologischer Kategorien: Stickelbroeck, Michael, Christologie im Horizont der Seinsfrage. Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi (Münchner Theologische Studien 2/59), St. Ottilien 2002.

122 Beispielhaft Hünermann, Peter, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994.

123 Vgl. Rahner, Karl, Probleme einer Christologie von heute, in: ders., Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln/Köln/Zürich 1958, 169-222; ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1976, 180ff.

124 Vgl. Welte, Bernhard, Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen, in: ders., Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt, Freiburg/Basel/Wien 1975, 292-318; ders., Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer „Enthellenisierung“ des Christentums, in: ders., Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg/Basel/Wien 1982, 233-248.

125 Vgl. ein beeindruckendes Beispiel aus einer ganz anderen Tradition vom Frankfurter evangelischen Systematiker und Religionsphilosophen Hermann Deuser, der im Anschluss an Dalferth einen semiotischen Begriff von Repräsentation auf die Inkarnation anwendet. Deuser, Hermann, Inkarnation und Repräsentation. Wie Gott und Mensch zusammengehören, in: ThLZ 124 (1999) 355-370.

testens seit Troeltsch¹²⁶ selbst immer zeit- und kulturbedingt gedacht werden muss. Entgegen vieler Absichten wird damit zwar weder Universalität noch Notwendigkeit erreicht, aber ein wertvoller Beitrag zur Anbindung der christologischen Quellenfrage an weitere Fragehorizonte geleistet.

Damit kann auf den entscheidenden Zugang hingewiesen werden. Das Christusbekenntnis ist nicht beweisbar, ableitbar, es ist ausweisbar, verantwortbar, kann angebunden werden an Verstehenszugänge. Im Wesentlichen aber kommt das Christusbekenntnis *von Gnade her auf Hoffnung hin*. Zwei Zeugen und einen Hinweis führe ich dafür an. Zuerst den greisen Simeon, der das Kind in die Arme nimmt und als Heil der Welt bekennt (Lk 2,25-31). Es ist ein Glaube, den er nicht aus sich oder aus der Evidenz eines beispielsweise wunder-tätigen Kindes gewonnen hat, sondern es ist ein unbewiesener Glaube, ein Glaube auf Hoffnung hin. Ein Glaube im hohen Alter, der nicht mehr mit einer Verifikation rechnen kann. - Dann das Messiasbekenntnis des Petrus. Es ist ein *Bekennnis*, keine Feststellung einer Selbstevidenz, aus Gnade empfangen. „Selig bist du, Simon Barjona; denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ (Mt 16,17) - Zuletzt Maria Magdalena in Andrew Lloyd Webbers and Tim Rice's Rockoper *Jesus Christ Superstar*. Jesus enttäuscht die an ihn gestellten politischen Erwartungen. Für den Richter sind die gegen ihn erhobenen Vorwürfe nicht haltbar, im Gegenteil, er sieht in ihm einen unbedeutenden bedauernswerten Mann. Pilatus: „He's a sad little man, not a King or God“.¹²⁷ Gerade unmittelbar zur Gewalt, die sich gegen Jesus bei der Geißelung austobt, hat der Regisseur das herzerreißende *Liebeslied* der Maria Magdalena gestellt. In der letzten Situation des Anti-Superstars singt sie: „I don't know how to love him“. Unableitbar, nicht wissend, wie sie zu dieser Liebe kommt, die ihr wie von außen zufällt.

Das Bekenntnis zu Jesus ist keine metaphysische Tatsachenbehauptung, sondern eine Liebeserklärung, die besser in der Doxologie als in der Metaphysik ihre Entsprechung findet. Dass Menschen bis heute von dieser Liebe erfasst werden, ist nicht einfach eine sekundäre Folgeerscheinung des eigentlichen, vor 2000 Jahren Geschehenen, sondern *der Glaube der Menschen heute ist selbst eine Quelle der Christologie*.

„Ausgangspunkt der Christologie ist die Phänomenologie des Christusbekenntnisses, wie er konkret in den christlichen Kirchen geglaubt, gelebt, verkündet und praktiziert wird. Nur aus der Begegnung mit gläubigen Christen kommt es zum Glauben an Jesus Christus.“

126 Vgl. Troeltsch, Ernst, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Friedrich Wilhelm Graf u.a., Bd. 5), Berlin/New York 1998.

127 Trial Before Pilate & 39 Lashes.

Der eigentliche Inhalt und das letzte Kriterium der Christologie ist jedoch Jesus Christus selbst, sein Leben, sein Geschick, sein Wort und sein Werk.“¹²⁸

Auch diese christologische Erkenntnisquelle zwingt nicht, sondern steht ebenfalls in der Gnaden- und Freiheitsstruktur, wie Jesus selbst. Es ist das geglaubte, gelebte, verkündete und praktizierte Christusbekenntnis der Menschen heute.¹²⁹ Eine einseitige Schwerpunktverlagerung auf die wahre Lehre beraubt diesen Glauben der vollen Wahrheit. Denn er bewahrheitet sich in der Liebe, und das nicht immer in Vollendung, sondern auf Hoffnung hin. Eine blinde Liebe hingegen, eine durch Absolutheitsbehauptung ressentimentgeladene und gewaltgenerierende Christopraxis behindert das Christusbekenntnis. Nur in wahrer Liebe praktizierter Glaube, nur die performative Evidenz des gelebten Christusglaubens machen das Christusbekenntnis wiederum zu einer Quelle für das Christusbekenntnis anderer. Christologie ist ja keineswegs eine nur theoretische Aufgabe, sondern hat immer eine praktische Funktion. Sie muss heute und immer neu Menschen überzeugen können, anhand der Jesusgeschichte an den Christus zu glauben.

In der Tat greife ich damit den Vorschlag von Hick auf, das Christusbekenntnis als Liebessprache zu verstehen. Hick sieht darin einen Ausweg aus den Schwierigkeiten ontologischer Glaubenskodifizierung. Ich nehme hingegen daran eine entscheidende Modifikation vor und verstehe Chalcedon nicht im Sinn der Dekadenztheorie als Transformation der Liebessprache, sondern Chalcedon ist selbst immer noch eine Wissensform der Liebessprache, keine poetische, sondern eine unter den Herausforderungen griechischer Philosophie. Keine, die das Geheimnis der Liebe in ein metaphysisches System auflösen würde, das für uns heute zwar unverständlich, damals aber als glatte Lösung gedacht gewesen wäre. Chalcedon muss man umgekehrt verstehen. Chalcedon ist eine Liebessprache, die mit Wesensvokabular Aporien¹³⁰ nicht auflöst, sondern festschreibt.¹³¹

128 Kasper, Walter, *Jesus der Christus*, Mainz ⁷1987 [1974], 30.

129 Damit unterstreiche ich das Integral der kirchlichen Grundvollzüge von *koininía*, *martyria*, *liturgia* und *diakonia* und erinnere im Anschluss an Lindbeck an die Doxologie, die für ihn aufgrund seiner Zurückhaltung gegenüber der diskursiven Übersetzbarkeit von Traditionen eine Strahlkraft der Kirche ausmacht. Vgl. Lindbeck, George A., *The Gospel's Uniqueness. Election and Untranslatability*, in: ders./Buckley, James J. (Hg.), *The Church in a Postliberal Age (Radical traditions)*, SCM Press London 2002, 223-252.

130 Vgl. Hoff, Gregor Maria, *Chalcedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalcedonensischen Christologie*, in: *ThPh* 70 (1995) 355-372; vgl. den Beitrag in diesem Heft: ders., *Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalcedon als Grammatik des Glaubens?*, in: *SaThZ* 8 (2004) 17-29.

131 Nachmals gewendet könnte man diskutieren, ob man nicht Hicks begeisterte Jesulogie nicht als eine Liebessprache unter historistischen und religionspluralistischen Voraussetzungen verstehen könnte.

Eine Interpretation von Hicks Liebessprachevorschlag als bloß subjektivistische Äußerung¹³² ohne propositionale Bedeutung ist zwar nahe liegend, aber nicht zwingend. Eine Liebeserklärung ist ein relationales Geschehen, das nicht nur eine subjektive Seite und performative Wirkung für den Bekenner hat, sondern sich auf eine Realität des Bekannten bezieht. „Das *tu solus* hat einen *Wahrheitsanspruch* und einen *Verpflichtungsgehalt*.“¹³³ Ein wahres Liebesbekenntnis zu Jesus ist kein Judaskuss, der „mit Furcht und Heuchelei“ (Bach) unter dem Vorwand der Liebe gleichzeitig einen Verrat begeht. Es lässt sich durch nichts beweisen, sondern man wird von dieser Liebe ergriffen. Dieser Gnadenstruktur entspricht das Bekenntnis. Liebe ist ein nicht deduzierbarer konfessorischer Akt.

Das wahre Liebesbekenntnis verwendet keine technisch definitorische Sprache, die auf Begreifen im Sinn von Beherrschung des Gegenstandes und auf Beherrschung anderer durch seinen absoluten Anspruch, also auf Macht aus ist. Viel eher vollzieht es sich in der Tat in einer poetischen Sprache,¹³⁴ die Ohnmacht repräsentiert,¹³⁵ und so subversiv ist gegenüber einer einsilbigen Wahrheit. Vielmehr will sie nach beiden Seiten wahr sein, propositional und praktisch: die Wahrheit in der Friedens- und Liebesform.

Erst wahre Liebe kann einen überzeugenden Zusammenhang herstellen zwischen dieser propositionalen und praktischen Wahrheit. Denn eine metaphysische Akrobatik lässt einem kalt, einige Hochleistungssportler vielleicht ausgenommen, während die Wahrheit des *tu solus* auf den Bekennenden zugreift, ihn ergreift und verpflichtet. Dieser Verpflichtungscharakter des Christusbekenntnisses verweist ein angemessenes Verständnis der Christologie auf die Teilnehmerperspek-

132 Vgl. H. Kessler, Religionstheologie 160f; Bernhardt, Reinhold, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 238f; Brewer, Kenneth W., Die Einzigartigkeit Christi und die Herausforderung der pluralistischen Religionstheologie, in: Häring, Hermann/Kuschel, Karl-Josef (Hg.), Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, München 1993, 454-477, hier 458.

133 Als prominenten Zeugen kann ich für meine gegen die gängige Interpretation gerichtete These anführen: Richard Schaeffler hat in einem Gespräch mit Hans Waldenfels darauf hingewiesen: Waldenfels, Hans, Die Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen nach katholischem Glaubensverständnis, in: Kerber, Walter (Hg.), Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Ein Symposium (Fragen einer neuen Weltkultur 12), München 1995, 217-266, hier 252f (die beiden letzten Hervorhebungen: U.W.).

134 Vgl. Barthes, Roland, Leçon/Lektion. Französisch und Deutsch. Antrittsvorlesung im Collège de France. Gehalten am 7. Januar 1977. Übersetzt von Helmut Scheffel, Frankfurt 1980 [1979].

135 Vgl. Sander, Hans-Joachim, nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu (GlaubensWorte 2), Würzburg 2001.

tive. So stellt zu Recht das Zweite Vatikanum in *Nostra Aetate*, Art. 2 dem Spitzensatz vom Wahren und Heiligen anderer Religionen die Christusverkündigung bei, und artikuliert damit das christliche Selbstverständnis aus der Teilnehmerperspektive unvermittelt gegenüber der Hochschätzung anderer Religionen. Dieser Satz ist nicht aus dem Vergleich gewonnen, sondern markiert die *confessio*. Für die anderen Religionen findet das Zweite Vatikanum noch keinen vergleichbaren Begriff, der ebenfalls aus deren Teilnehmerperspektive und aus deren Selbstverständnis heraus gewonnen wäre, sondern bietet einen weitgehend religionsphilosophisch geprägten Zugang, wenn es heißt: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen“ NA 1(3). Die wahre Liebe der *confessio* zu Christus steht der *confessio* anderer Religionen gegenüber, die Christopraxis respektiert nicht nur einzelne geistlichen Güter,¹³⁶ was nicht hoch genug veranschlagt werden kann, sondern achtet darüber hinaus ihr Bekenntnis¹³⁷ als solches und freut sich, wenn die Früchte ihrer Liebespraxis und der Friede der Christopraxis „sich küssen“ (Ps 85,10). Damit verbindet sich ein Begriff von pluralistischer Religionstheologie, der von keiner Präsumtion der Gleichheit aller Religionen ausgeht, sondern von der *Möglichkeit* gleicher Friedenskraft.¹³⁸ Blinde Liebe verschüttet die Glaub-

136 Vgl. NA 2(3): „Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“

137 So spricht der eben zitierte Satz NA 2(3) von den „Bekennern anderer Religionen“ und vom „Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens“. Bekenntnis und Bekenntnis stehen sich gegenüber und begegnen sich, Zeugnis wird durch die Christopraxis abgelegt.

138 Neben dieser christopraktischen Kriteriologie lassen sich inhaltliche Religionsdiskurse nicht mit generalisierenden Urteilen entscheiden, sondern sind je aus der Teilnehmerperspektive partizipatorisch und dialogisch an konkreten Einzelthemen abzuhandeln, was Aufgabe einer hoffnungsvoll sich entwickelnden komparativen Theologie ist. Vgl. Hintersteiner, Norbert, *Dialog der Religionen*, in: Figl, Johann (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 834-852, hier 346f; Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie. Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: ZKTh 124 (2002) 294-311; 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, hier 89ff.

würdigkeit Jesu und lässt sich selbst zum Brudermord hinreißen. Wahre Liebe bleibt dem eigenen Bekenntnis treu, wird Israels Erwählung gerecht und achtet das Bekenntnis anderer Religionen, weil sie die Ausgeschlossenen und Opfer in den Blick nimmt und sich so nicht nur „mit Herz und Mund“, sondern auch mit „Tat und Leben“ (Bach) zum liebenden Jesus bekennt.

Christaphanien?

Rekontextualisierungen der Christologie aus feministischer Sicht

Manuela Kalsky, Amsterdam

Im Frühjahr 1984 fertigte die englische Bildhauerin Edwina Sandys eine in Bronze gegossene Skulptur von einer Frau in der Haltung des Gekreuzigten an. Sie nannte sie Christa. Dieses Kunstwerk, das in der St. John's Kathedrale in New York aufgehängt wurde, löste bei so vielen Besuchern Empörung aus, dass es bereits nach kurzer Zeit wieder entfernt wurde. Die Vorstellung, dass eine Frau Christus repräsentiert, wurde von vielen Kirchgängern als Blasphemie empfunden. In der Diskussion, die anlässlich dieses Vorfalls entbrannte, fasste die amerikanische Theologin Rosemary Radford Ruether das Problem folgendermaßen zusammen:

„Wenn Menschen einen Mann am Kreuz hängen sehen, dann ist dies das Symbol einer Katastrophe. Aber wenn dasselbe Symbol eine Frau ist, die ermordet am Kreuz hängt, dann sehen sie darin das Symbol von Pornographie.“¹

Wie ist das möglich? Ist Jesu Leiden und sein Kreuzestod nicht ein universales Symbol, das stellvertretend allen Menschen, Männer und Frauen, gilt? Ist die Christologie nicht geschlechtsneutral, allen Menschen zum Heil dienend, ungeachtet der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht oder einer bestimmten Rasse? Diese und andere Fragen beschäftigten und beschäftigen auch heute noch die feministische Theologie und Christologie.

Im Folgenden gehe ich näher auf die Entwicklung feministisch-christologischer Fragen und Ansätze ein. Zunächst erfolgt ein historischer Rückblick auf die Anfänge und Entwicklungen der feministisch-theologischen und christologischen Diskussion. Danach wird der feministisch-christologische Ansatz der nordamerikanischen Theologin Rosemary Radford Ruether dargestellt. Exemplarisch sollen anhand ihrer Ausführungen die Anfragen an die klassische Christologie und Reformulierungsversuche, die sich aus der feministisch-christologischen Diskussion ergeben, deutlich werden. Zum Schluss werde ich die Gedanken Radford Ruethers weiterführen und näher auf die Herausforderungen eingehen, vor denen die Christologie heute aus feministisch-theologischer Sicht steht.

1 Zitiert nach: Hunt, Mary, *Theological Pornography: From Corporate to Communal Ethics*, in: Brown, Joanne Carlson/Bohn, Carole R. (eds.), *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, New York 1990, 94.

Der Blick zurück

Im Zuge der Emanzipationsbestrebungen der „neuen“ Frauenbewegung Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, wurde auch in Kirche und Theologie der patriarchale Charakter des Christentums und die damit verbundenen negativen Folgen für Frauen kritisiert. Feministische Theologie entstand. Seit den 70er Jahren gibt es innerhalb der Feministischen Theologie Versuche, die Christologie neu zu bestimmen, um sie so von der Exklusivität einer einseitigen männlichen Deutung zu befreien. Ausgehend von der befreiungstheologischen Überzeugung, dass Gott in Jesus Christus Partei für die Unterdrückten ergriffen hat, begaben auch feministische Theologinnen sich auf die Suche nach dem historischen Jesus als ihrem Befreier und Bundesgenossen im Streit gegen patriarchale Unterdrückung. Sie wollten die Hoffnung nicht aufgeben, dass die biblische Botschaft auch für Frauen befreiend ist und dass das Christentum zu reformieren sei.

Beeinflusst vom Gedankengut der Aufklärung und den Entwicklungen im gesellschaftlichen und theologischen Bereich, waren Frauen fest entschlossen, Kirche und Theologie von innen heraus zu reformieren. Die revolutionäre Einsicht Valerie Saiving Goldsteins, dass scheinbar neutrale theologische Aussagen auf geschlechtsspezifischen Erfahrungen basieren und die Universalität theologischer Wahrheiten damit auf verabsolutierte partikulare Erfahrungen von Männern zurückzuführen sind, half ihnen dabei.² Saiving Goldstein kommt 1960 bei einer Untersuchung der Begriffe von Sünde und Liebe bei den Theologen Reinhold Niebuhr und Anders Nygren zu dem Ergebnis, dass deren Interpretationen dieser Begriffe nicht auf einer allgemeinmenschlichen Sichtweise beruhen, sondern auf einer einseitig männlichen. Ohne die Begrenzungen ihrer eigenen partikularen Sichtweise zu realisieren, erhoben sie für ihre Aussagen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Dies veranlasste Saiving Goldstein zu der Frage, inwiefern in der Theologie nicht immer schon Menschsein gleichbedeutend mit Mannsein gewesen sei. Sie bezweifelt, ob es überhaupt eine geschlechtsneutrale Theologie geben könne, und betont die theologische Relevanz von Frauenerfahrung. Saiving Goldstein war mit dieser Einsicht ihrer Zeit voraus und fand zunächst keine Beachtung. Erst Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde die ideologiekritische und erkenntnistheoretische Reichweite dieser Entdeckung für die (feministische) Theologie erkannt.

2 Saiving, Valerie, *The Human Situation. A Feminine View*, in: Christ, Carol/Plaskow, Judith (eds.), *Womenspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York 1979, 27.

Locus theologicus: Frauenerfahrungen

Erfahrungen von Frauen im Kampf um Befreiung von unterdrückenden patriarchalen Strukturen, die bis zu dem Zeitpunkt in Kirche und Theologie nahezu unsichtbar waren, wurden in Feministischer Theologie zum erkenntnisleitenden Prinzip und zum *locus theologicus*. Ebenso wie ihre befreiungstheologischen männlichen Kollegen weisen feministische Theologinnen eine positivistische Wissenschaftsauffassung zurück, die sich auf unparteiliche Objektivität beruft. Auch sie plädieren im hermeneutischen Bereich für einen Primat der Praxis, was einen Bruch im herrschenden Verhältnis von Theorie und Praxis zur Folge hat. Theologie muss im Dienste einer Befreiungspraxis stehen, in diesem Fall im Dienste der Frauenbewegung/Frauenkirche.³

Unterschiedliche feministisch-hermeneutische Ansätze wurden entwickelt, deren Ziel ein Dreifaches war: Erstens die Dekonstruktion patriarchaler Symbole, zweitens die Rekonstruktion eines befreienden Frauenerbes innerhalb der christlichen Tradition und drittens die Suche nach neuen Vorstellungen des Göttlichen aus feministischer Sicht innerhalb und außerhalb der biblischen Tradition.⁴ Ein entscheidender Unterschied zwischen befreiungstheologischen und feministisch-theologischen Ansätzen wird im Paradigmenwechsel von einer androzentrischen zu einer feministischen Sicht der Wirklichkeit sichtbar. Die Option für die Unterdrückten erfolgt jetzt aus geschlechtsspezifischer Perspektive, wodurch nicht nur der androzentrische Charakter der zunächst ausschließlich von Männern betriebenen Befreiungstheologie kritisiert wird, sondern auch die Quellen der christlichen Tradition einer „Hermeneutik des Verdachts“ unterzogen werden.

Ausgehend von der eigenen Lebens- und Glaubenswirklichkeit benannten Frauen gemeinsam die für sie unterdrückenden und befreienden Elemente in der christlichen Tradition. In den Anfangsjahren der Feministischen Theologie führte dies zu einem euphorischen Wir-Gefühl. Unter dem Motto der Frauenbewegung „Gemeinsam sind wir stark“ forderten auch feministische Theologinnen die weltweite Befreiung aller Frauen von patriarchaler Unterdrückung. Die Romantisierung der Schwesternschaft dauerte jedoch nicht lange. Schwarze, lesbische und jüdische Frauen machten auf die Grenzen des Begriffs „Frauenerfahrung“ und der darauf aufbauenden feministischen Theoriebildung aufmerksam. Sie entlarvten den scheinbar universellen Begriff „Frauenerfahrung“ als eine Umschreibung von Erfahrungen weißer Frauen aus der Mittelschicht und kritisierten

3 Vgl. die Ausführungen zur Hermeneutik der Befreiung in: Kalsky, Manuela, Christophanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000, 76-79.

4 Vgl. als Übersicht zum Thema „Hermeneutik“: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 2002, 276-284.

das Fehlen des Aspektes der Rassen- und Klassenunterschiede in feministischer Theoriebildung. Sie zeigten auf, dass patriarchale Machtstrukturen komplexer sind, als dass sie sich lediglich im Gegensatz „Männer = Unterdrücker“ und „Frauen = Opfer“ manifestieren. Der Vorwurf der Mittäterinnenschaft von (weißen) Frauen wurde laut.⁵ Erschreckt musste festgestellt werden, dass „wir“ nicht alle „im selben Boot“ sitzen. Ebenso wie in traditioneller Theologie drohte auch in Feministischer Theologie die Verabsolutierung der eigenen partikularen Erfahrung. Nahezu selbstverständlich wurde sie zur universalen Wahrheit erhoben, und so erwies sich letztendlich auch die scheinbare Inklusivität des Begriffs „Frauenerfahrung“ als Vereinnahmung derjenigen, die keine Definitionsmacht besaßen.

Die Anderen

Schwarze Frauen aus Nordamerika und Frauen aus den so genannten Dritte-Welt-Ländern begannen ihre Geschichte und Geschichten aus eigener Sicht aufzuschreiben und selbst Analysen ihres Kontextes vorzulegen. So trat an die Stelle des universalistischen „Wir Frauen mit *unseren* Erfahrungen patriarchaler Unterdrückung“ eine kontextuellere Sichtweise der Lebenswirklichkeit von Frauen. Man sprach jetzt von: Frauen in unterschiedlichen sozialen, politischen, religiösen und kulturellen Kontexten, mit partikularen Erfahrungen als weiße, schwarze oder farbige Frauen, heterosexuell oder lesbisch, arm oder reich. Nicht das von vornherein Verbindende, sondern die Differenzen unter Frauen traten Streitbar in den Vordergrund.⁶

Diese Tatsache hat auch die Entwicklung feministischer Christologie entscheidend beeinflusst. Während sie zunächst eine Angelegenheit von weißen westlich-feministischen Theologinnen war, veränderte sich die Situation Mitte der 80er Jahre. Dritte-Welt-Theologinnen und später auch schwarze Theologinnen aus Nordamerika ergriffen das Wort und präsentierten aus ihrem eigenen persönlichen, religiös-kulturellen und politisch-gesellschaftlichen Kontext heraus eigene christologische Modelle, in denen ihre Erfahrungen von Rassismus, Kolonialismus, Sexismus und Armut eine entscheidende Rolle spielten.⁷ Auch jüdische Frauen mischten sich in die Diskussion ein und wiesen auf die Gefahr des

5 Vgl. zum Thema Mittäterinnenschaft: Thürmer-Rohr, Christina, Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin 1988, 38-56.

6 Vgl. Christ, Carol P./Plaskow, Judith (eds), Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality, San Francisco 1989, 1-13.

7 Vgl. als Übersicht: Strahm, Doris, Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997.

Antijudaismus in feministischen Christologien hin.⁸

Die Kritik der konkreten Anderen machte deutlich, dass es nicht ausreicht, lediglich unterdrückende Elemente der christlichen Tradition bloßzulegen. Auch feministische Einsichten müssen selbstkritisch einer „Hermeneutik des Verdachts“ unterzogen werden, da sie Teil einer patriarchalen Kultur sind, die die Erfahrungen, das Denken und die Identität von Frauen tief greifend beeinflusst hat und noch immer beeinflusst. Es droht(e) die Gefahr, mit der Forderung nach Gleichheit, Angleichung zu erzielen und damit nahezu selbstverständlich die Logik der bestehenden (erkenntnis)theoretischen Paradigmen „der Väter“ zu reproduzieren. Der Bruch mit einer Epistemologie, die „die Anderen“ objektiviert und zugunsten einer theoretischen Einheitsidee vereinnahmt bzw. ausgrenzt, hat(te) auch in Feministischer Theologie nicht stattgefunden. Somit bleibt die Suche nach einem neuen Verstehen notwendig, das nicht nur mit Hilfe der zur Verfügung stehenden Methoden zu Neuinterpretationen führt, sondern das die Methoden selbst, die zu diesem Verstehen führen, einer patriarchatskritischen Analyse unterzieht. Die Partikularität der *konkreten Anderen* - die das „Andere“ ihres Kontextes nicht mehr von außen bestimmen lassen, sondern ihre eigene Analyse vorlegen - stellt das herrschende Postulat der Einheit unter den Verdacht der Verabsolutierung partikularer Erfahrungen und fordert so zu einer Neubestimmung von Universalität heraus.⁹

Christologie als patriarchale Idolatrie

Diese Entwicklungen innerhalb Feministischer Theologie sind auch in einer Neubestimmung der Christologie aus feministischer Sicht wiederzufinden. Neben der Dekonstruktion einer frauenfeindlichen Lehre über Jesus Christus begaben sich feministische Theologinnen zunächst auf die Suche nach einer für Frauen befreienden Reinterpretation Jesu Christi. Jesus wurde zum Befreier der Frauen erklärt. Es wurde behauptet, dass er kein Mann wie alle anderen gewesen sei, dass er auf eine ganz besondere Weise frauenfreundlich war, dass sein biologisches Geschlecht als ein historischer Zufall betrachtet werden müsse oder dass die Inkarnation Gottes in der damaligen Zeit aufgrund der Vorherrschaft des Mannes keine Frau habe sein können. Apologetisch such(t)en feministische Theologinnen mit Hilfe einer für sie befreienden Deutung und Bedeutung Jesu Christi nach Nischen im christologischen Diskurs.

In ihrem Buch *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co* warnte Mary Daly davor, lediglich die misogyne Wirkungsgeschichte der Christologie als ein Problem für

8 Vgl. zum Problem des Antijudaismus in feministischer Theologie und Christologie: M. Kalsky, *Christaphanien* 121-133.

9 Vgl. M. Kalsky, *Christaphanien* 326-329.

Frauen begreifen zu wollen. Wie für die Gotteslehre gelte auch für die Christologie, dass *der Kern* dieser Heilslehre und die mit ihr transportierte Symbolik unabänderlich sexistisch seien. Die christliche Fixierung des Heils auf eine einmalige Offenbarung Gottes in dem Mann Jesus sei als Heilsmoment für Frauen unzulänglich, da es sein Mannsein zum Götzendienst, zur Idolatrie erhoben habe.¹⁰ Daly schreibt:

„Der Mythos vom bösen Weib, der in der Geschichte vom Sündenfall Ausdruck findet, wird noch verstärkt durch den Mythos von der Errettung/Erlösung durch ein einziges menschliches Wesen männlichen Geschlechts. Der Gedanke einer einmaligen Menschwerdung Gottes in Gestalt eines Mannes, des Gottmenschen der »Hl. Dreifaltigkeit«, ist im Kern sexistisch und öffnet der Unterdrückung Tür und Tor. Christusanbetung ist Götzanbetung.“¹¹

Für Daly stand fest, dass diese einmalige, geschlechtsspezifische Offenbarung Gottes nicht der Erlösung von Frauen diene, sondern innerhalb einer androzentrischen Gesellschaft patriarchale Macht stabilisiere. Dass das tatsächlich zutreffend ist, zeigt die 1976 herausgegebene Erklärung des Vatikans zur Priesterweihe von Frauen, die bis heute nicht widerrufen wurde. In ihr wird offiziell verkündet, dass Frauen vom Priesteramt auszuschließen sind, da sie keine physische Ähnlichkeit mit Christus vorweisen können. Jesus sei ein Mann gewesen, und darum könne Christus nur von Männern repräsentiert werden.

Ein männlicher Erlöser

Rosemary Radford Ruether reagierte auf diese Erklärung mit der unter feministischen Theologinnen berühmt gewordenen Frage: „Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?“¹² Während diese Frage von Daly zuvor mit einem eindeutigen *NEIN* beantwortet worden war, hatte sie für Radford Ruether vor allem eine rhetorische Funktion. Sie diene ihr dazu, die theologische Absurdität einer derartigen Argumentation des Vatikans aufzuzeigen und die dieser Aussage zugrunde liegende Anthropologie, die auf einer patriarchal-biologistischen Be-

10 Daly, Mary, *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co, Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 21978, 88ff.

11 Daly, Mary, *Der qualitative Sprung über die patriarchale Religion*, in: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), *Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat*, Frankfurt.a.M. 1983, 110.

12 Radford Ruether, Rosemary, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 145-170. Diese Frage ist noch stets aktuell und wird kontrovers diskutiert, vgl.: Hopkins, Julie, *Christologie oder Christolatrie? Feministische Einwände gegen die traditionellen Modelle von Jesus dem Christus*, in: Strahm, Doris/Strobel, Regula (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg/Luzern 1991, 37-51.

stimmung der Geschlechter beruht, der Kritik zu unterziehen.¹³ Obwohl Radford Ruether die Warnung Mary Dalys ernst nahm, lehnte sie es ab, die von ihr gestellte Frage negativ zu beantworten. Sie ging davon aus, dass die Botschaft von der Erlösung, wie sie in der Menschwerdung Gottes geschah, allen Menschen gelte, ungeachtet ihres biologischen Geschlechts, ihrer Rasse, Klasse, usw., wie sie auch bereits in der Taufformel in Gal 3,28 zum Ausdruck gekommen sei. Ebenso wie für viele andere befreiungstheologisch orientierte feministische Theologinnen ist für Radford Ruether nicht das Geschlecht Jesu relevant, sondern seine befreiende Praxis hinsichtlich einer befreiten Humanität für Männer und Frauen.¹⁴

Mit Hilfe einer befreiungstheologisch-biblich orientierten feministischen Hermeneutik sucht Radford Ruether nach einer kontextuell-befreienden Interpretation Jesu Christi. Frauenerfahrungen, die in der Geschichte verschwiegen und ausgeschlossen wurden und die christologischen Glaubensbekenntnisse nicht mitgeprägt haben, werden für sie zur Norm für die Beurteilung einer unheilvollen und zum Ausgangspunkt für die Suche nach einer heilvollen Christologie, die das volle Menschsein *aller* anstrebt. Das kritische Prinzip Feministischer Theologie ist dabei die Förderung des vollen Menschseins für Frauen. Alles, was diesem Ziel im Wege steht oder/und es verleugnet, kann ihres Erachtens nicht als Ausdruck des göttlichen Willens akzeptiert werden. Umgekehrt sei all das, was das volle Menschsein von Frauen unterstütze, als heilig anzusehen. In diesem Sinne will Radford Ruether das „imago-dei-Christus-Paradigma“ von ausschließlich männlichen Attributen befreien und aus feministischer Perspektive neu definieren.¹⁵ Christus ist dabei für sie das Symbol befreiter Menschlichkeit. Ruether schreibt:

„Christus als erlösende Gestalt und Wort Gottes kann nicht ein für allemal in den historischen Jesus eingekapselt werden. Die christliche Gemeinde hält Christi Identität aufrecht. Als Weinstock und Reben setzt sich in unseren Brüdern und Schwestern das fort, was christliches Personsein ist. In der Sprache früher christlicher Prophetie können wir Christus in Gestalt unserer Schwester begegnen. Christus als befreite Menschlichkeit ist nicht auf die unveränderliche Vollkommenheit einer einzigen Person festzulegen, die vor 2000 Jahren gelebt hat. Eher ist es so, daß uns die erlösende Menschlichkeit vorangeht und uns an noch unvollendete Dimensionen menschlicher Befreiung erinnert.“¹⁶

Während der *historische Jesus* für Radford Ruether das proleptische Zeichen der

- 13 Vgl. zur Frage von Gleichheit und Differenz in katholischen Verlautbarungen: Rehberger, Claudia, Differenz und Gleichheit der Geschlechter in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Günter, Andrea (Hg.), *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 42ff.
- 14 Vgl. Radford Ruether, Rosemary, *Can Christology Be Liberated From Patriarchy?*, in: Stevens, Maryanne (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology*, New York/Mahwah 1993, 7-29.
- 15 Vgl. R. Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott* 36f.
- 16 R. Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott* 169f.

messianischen Hoffnung auf eine befreite Menschlichkeit ist, ist *Christus* das Symbol für die Erfüllung dieser Hoffnung. Es weist über den historischen Jesus hinaus, der zwar *ein* aber nicht *der* Repräsentant der noch zukünftigen befreiten Menschlichkeit ist. Der Jesus der synoptischen Evangelien ist für sie nicht identisch mit dem Christussymbol. Er weist auf den/die hin, der/die noch kommen muss. Ruether meint, dass eine lediglich auf die Vergangenheit gerichtete Interpretation der Erfüllung des Christussymbols den zukünftigen Aspekt der Befreiung aus den Augen verliert. Erst in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft findet für sie diese Zukunftsvision ihren konkreten Ausdruck. Es ist die messianische Gemeinschaft, die Jesus Christus als dem Paradigma befreiter Menschlichkeit zur Wirklichkeit verhelfen muss.

Die Rekontextualisierung des prophetisch-messianischen Paradigmas

Mit diesem Hinweis auf die Verantwortlichkeit aller Menschen im Heilsprozess Gottes greift Radford Ruether jüdisches Gedankengut auf. Auch sie geht davon aus, dass es der ethische Auftrag des Menschen ist, eine messianische Gemeinschaft aufzubauen, die das Königreich Gottes näher herbeibringt. Die Erwartung des verheißenen Heils lässt Menschen unentwegt nach dem Schalom Gottes suchen.¹⁷ Darin kommt für Ruether die messianische Vision der Erlösung zum Ausdruck, die sowohl im persönlichen als auch im politischen Bereich eine neue Menschlichkeit in einer gerechten und friedvollen Gesellschaft anstrebt. In diesem Zusammenhang plädiert sie für eine radikale Rekontextualisierung des prophetisch-messianischen Paradigmas. Unter Rekontextualisierung versteht sie in erster Linie nicht eine sorgfältige historisch-kritische Exegese biblischer Texte, sondern die Neuerzählung der alten Paradigmen im Kontext moderner Fragestellungen und des modernen Bewusstseins.¹⁸

Ein Beispiel dieser Aktualisierung aus feministischer Sicht ist ihrer Meinung nach die Figur der *Christa*.¹⁹ Radford Ruether betont die Notwendigkeit,

- 17 Vgl. Radford Ruether, Rosemary, *To Change the World, Christology and Cultural Criticism*, London 1981, 69f.
- 18 Vgl. Radford Ruether, Rosemary, *Feminism and Religious Faith. Renewal or New Creation?*, in: *Religion and Intellectual Life* 3 (1986) 13.
- 19 Vgl. die zu Beginn dieses Artikels genannte Christa-Skulptur der englischen Künstlerin Edwina Sandys. Auch unter feministischen Theologinnen wurde über dieses Kunstwerk heftig diskutiert. Es ging dabei hauptsächlich um die Frage, inwiefern das Bild einer leidenden Frau als Identifikationsmodell eine erlösende und heilsame Funktion für Frauen erfüllen könne. Wird auf diese Art und Weise das Leiden von Frauen nicht sanktioniert? Ist es heilend für Frauen, den männlichen Christus durch eine weibliche leidende Christa zu ersetzen? Bedeutet die Kreuzigung ohne die dazugehörige Szene der Auferstehung nicht das totale Scheitern? Vgl. Strahm Bernet, Silvia, *Die gekreuzigte Frau*, in: *Fama* 1

das Göttliche nicht einseitig männlichen Vorstellungen zu überlassen, sondern auch mit Hilfe von weiblichen Metaphern zu umschreiben. Denn auch Frauen seien theomorph, nach dem Ebenbild Gottes erschaffen, und könnten somit Christus imaginieren und repräsentieren. Eine einseitig männliche Christusvorstellung, die das Mannsein Jesu zur ontologischen Heilsnotwendigkeit erhoben habe, sei eine unzulässige Reduktion der Verheißung des göttlichen Heils für alle Menschen. Diese Vorstellung basiere auf einer patriarchalen Anthropologie und es sei an der Zeit, diese hierarchische Sicht der Geschlechter durch eine egalitäre zu ersetzen.

Radford Ruether vertritt die Meinung, dass Frauen die Identifikation mit einer weiblichen Christusfigur benötigen, um so ihrem frauenspezifischen Leiden Ausdruck zu verleihen. Leiden ist für sie keine neutrale Kategorie, sondern äußert sich geschlechtsspezifisch. Gott als heilende Kraft in ihrem Schmerz zu erfahren, gibt Frauen die Möglichkeit, ihr Leiden zu transformieren. Radford Ruether illustriert das anhand einer Geschichte, die sie von einer ihrer Studentinnen hörte. Die Geschichte handelt von einer Frau, die im Wald von einem Unbekannten vergewaltigt und mit dem Tod bedroht wurde. Als ihr Vergewaltiger schließlich die Flucht ergreift, erscheint ihr in einer Vision Christus als gekreuzigte Frau. Diese Vision erfüllte sie mit Trost, da sie ihr die Gewissheit gab, Gott nicht erklären zu müssen, was es bedeutet, als Frau vergewaltigt zu werden. In dieser weiblichen Christusfigur habe sich Gott mit ihr identifiziert.²⁰

Frauen sollen das Schweigen durchbrechen und ihre eigenen Erfahrungen des Schmerzes, der Unterdrückung, des Überlebens und des neuen Lebens als Orte der Präsenz Gottes erfahren. Radford Ruether fordert Frauen auf, aus Erfahrungen des Unheils und Heils neue Midraschim zu schreiben, um so die Geschlossenheit des biblischen Kanons aufzubrechen. Sie nimmt das Bild der Christa keineswegs unkritisch auf. Im Rahmen einer Analyse der Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen wirft sie die Frage auf, inwiefern ein weiblicher gekreuzigter Körper innerhalb einer androzentrischen Kultur als Ausdruck des leidenden Gottes wahrgenommen werden kann oder eher als Pornografie betrachtet wird. Ihrer Meinung nach darf eine patriarchale Interpretation des Frau-

(1988) 12; Dies., Jesa Christa, in: D. Strahm/R. Strobel (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden 172-181.

20 Radford Ruether, Rosemary, *Feminist Theology in the Academy*, in: *Christianity and Crisis* 45 (1985.4) 61; Radford Ruether, Rosemary, *Feminism and Jewish-Christian Dialogue*, in: Hick, John/Knitter, Paul F. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, London 1988, 146. Interessanterweise erwähnt auch Susan Thistlethwaite diese Geschichte in ihrem Buch *Sex Race, and God*. Während es bei Ruether Gott ist, „der“ weiß, was es bedeutet, um als Frau vergewaltigt zu werden, ist es in der Wiedergabe von Thistlethwaite die gekreuzigte Frau, die vom Kreuz aus sagt: „Du brauchst dich nicht zu schämen, ich weiß, wie sehr du leidest.“ Thistlethwaite, Susan B., *Sex, Race, and God. Christian Feminism in Black and White*, London 1990, 93.

enkörpers nicht dazu führen, dass das Bild der gekreuzigten Frau unbrauchbar wird. Die Konsequenz muss eher sein, dass, ebenso wie Frauen sich in dem gekreuzigten Rabbi von Nazareth erkennen können, auch Männer lernen, in einer vergewaltigten Frau das Antlitz des leidenden Gottes zu erkennen.²¹ Schließlich geht es ihr beim Christussymbol nicht um weibliche oder männliche Prinzipien, sondern um die messianische Vision authentischen Menschseins, das sich in Gleichheit und gegenseitigem Dienen ausdrückt.²² Ihrer Meinung nach ist es die Aufgabe feministischer Christologie, nachdrücklich zu betonen, dass die Inkarnation Gottes inklusiv aufzufassen ist, dass sie allen Menschen gilt, ungeachtet der Hautfarbe, des Geschlechts und der historischen Umstände, in denen Menschen leben.

In diesem Sinne erhebt Ruether Anspruch auf Universalität. Für sie ist es eine unzulässige Reduktion, zu meinen, dass Gott in den historischen Zufälligkeiten der Person Jesu - in seinem Geschlecht, seinem Judesein, seiner sozialen Klasse - mehr Fleisch geworden sei, als in anderen Partikularitäten. Bei seiner ethnischen und sozialen Identität habe diese exklusive Sichtweise nie eine Rolle gespielt. Lediglich seine Zugehörigkeit zum männlichen Geschlecht führe zu dem „Aberglauben“, dass der Mann Christus besser repräsentieren könne als die Frau. Die Erlöserfunktion Jesu Christi hat jedoch nach Radford Ruether nichts mit seinem Mannsein zu tun, sondern beruht auf seiner Identifikation mit den Armen und Unterdrückten. Diese Identifikation Gottes mit den Unterdrückten sieht sie nicht als ein Ereignis, das ausschließlich vor zweitausend Jahren in Jesus von Nazareth geschah. Auch heute noch ist dieses Ereignis durch den Heiligen Geist wirksam und verlangt nach einem kontextuellen Verstehen der Heilszeichen Gottes.²³

Hiermit betont Ruether den dynamischen Aspekt und den unabgeschlossenen Charakter der Offenbarung(en) Gottes. Im Rahmen dieser konkret-eschatologischen Erwartung des Reiches Gottes misst sie der messianischen Gemeinschaft eine entscheidende Bedeutung zu. In der Nachfolge Jesu ist sie zur erlösenden Gemeinschaft berufen. Sie strebt im Sinne der prophetisch-messianischen Tradition nach dem Schalom Gottes für die ganze Schöpfung. Ihre Hoffnung auf Befreiung beschränkt sich dabei nicht auf den Glauben an die Wiederkunft des historischen Jesus, sondern richtet sich auf die Fülle aller menschlichen Diversität, die in der erlösenden Gemeinschaft zusammenkommt. Die messianische Gemeinschaft ist somit für Ruether nicht nur eine Interpretationsgemeinschaft überlieferter Tradition. Sie ist auch traditionsschaffend, indem sie in der Linie der prophetisch-messianischen Tradition, inspiriert durch den Geist Gottes, heute

21 Vgl. R. Radford Ruether, *Feminism and Jewish-Christian Dialogue* 147.

22 Vgl. R. Radford Ruether, *To Change the World* 45-56.

23 Vgl. Radford Ruether, Rosemary, *Feminist Interpretation. A Method of Correlation*, in: Russell, Lety (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford 1985, 111-124.

neue Ausdrucksformen des Heils Gottes findet.

Obwohl Ruether die Verantwortlichkeit des Menschen in der Heilsgeschichte Gottes betont, relativiert sie gleichzeitig die Idee der Machbarkeit des Reiches Gottes, indem sie darauf hinweist, dass das, was heute noch als befreiend erfahren wird, sich morgen bereits für „die Anderen“ als unterdrückend herausstellen kann. Um dies weitgehend zu vermeiden, plädiert sie für eine Erziehung zu einer neuen Beziehung zu »den Anderen«. Hierin müsse ein dualistisches Denken überwunden und „die Tyrannei der Einheit durch die Wertschätzung der Bereicherung des Dialogs ersetzt werden“.²⁴ Statt einem dualistischen Denken fordert sie ein dialogisches Denken, das die Bereitschaft zum „theologischen Besitzverzicht“²⁵ voraussetzt.

Ruether will die Christologie dahingehend reformieren, dass sie nicht länger apologetisch im Gegensatz zu anderen Religionen definiert wird, sondern im Rahmen einer gemeinsamen messianischen Hoffnung. In diesem Sinne fordert sie den Verzicht auf einen christologisch begründeten Absolutheits- und Totalitätsanspruch des Christentums und die Anerkennung pluraler Offenbarungsmöglichkeiten Gottes. Eine Folge dieses Verzichts ist ihre Ablehnung des Dogmas von Chalcedon, in dem sie eine Verfälschung der biblischen Botschaft sieht.

Chalcedon

Das Dogma von Chalcedon ist für Radford Ruether das Symbol der Sakralisierung eines christlich-patriarchalen Triumphalismus. An die Stelle der Botschaft und Praxis des historischen Jesus, wie sie in den Evangelien bezeugt werden, tritt ihres Erachtens ein kosmologischer Mythos. Nicht eine *Kenosis*-Christologie, in der Gott in der Gestalt der Unterdrückten in die Welt gekommen ist, kommt im Glaubensbekenntnis von Chalcedon zum Ausdruck, sondern eine *Logos*-Christologie, die die Inkarnation Gottes in Jesus als mächtigen König auf die Seite der Herrschenden stellt. Als Reichsreligion hat das Christentum nicht Gott, sondern dem Kaiser zur Macht verholfen. Christus wird zum Pantokrator, zum kosmologischen Regenten der herrschenden Ordnung. Der partikuläre historische Mensch Jesus wird durch ein universales kosmologisches Symbol ersetzt, das sich von der ursprünglichen Messiaserwartung der ersten ChristInnen weit entfernt habe. Abgesehen von den kirchenpolitischen Konsequenzen, hat das Glaubensbekenntnis von Chalcedon nach Radford Ruether eine patriarchale religiöse

24 Radford Ruether, Rosemary, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978, 243.

25 Peter von der Osten-Sacken benutzte diesen Begriff in seinem Nachwort „Von der Notwendigkeit theologischen Besitzverzichts“ zu R. Radford Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord* 244f.

Symbolik transportiert, die sowohl antijudaistisch als auch sexistisch war und Frauen bis auf den heutigen Tag als Repräsentantinnen des christlichen Glaubens ausschließt.

Auffallend ist, dass Radford Ruether das Dogma von Chalcedon nicht in erster Linie als eine kulturspezifische Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Mensch interpretiert, sondern es als eine Verfälschung der prophetisch-messianischen Hoffnung und damit auch der biblischen Botschaft über den historischen Jesus versteht. Im Vordergrund ihrer Analyse steht die kirchenpolitische und theologische Wirkungsgeschichte Chalcedons. Sie übt Kritik an der diesem Glaubensbekenntnis zugrunde liegenden dualistischen Auffassung von Gott und Mensch und an der patriarchalen Anthropologie, die Frauen objektiviert und als Trägerinnen der *Imago Dei* ausschließt. Die Frage, ob eine derartige Christologie für Frauen überhaupt erlösend sein kann, wird negativ beantwortet.²⁶

Sicherlich ist das auf dem Konzil von Nicäa vorbereitete und in Chalcedon formulierte christologische Dogma aus kirchenpolitischer Sicht eine Kompromissformel.²⁷ Unterschiedliche Machtinteressen spiegeln sich in ihm wider.²⁸ Auch die misogynen Wirkungsgeschichte dieser von Männern formulierten Sicht des Heils ist wohl kaum abzustreiten. Meiner Meinung nach lässt sich dieses Dogma jedoch nicht auf ein dualistisches Verständnis von Gott und Mensch reduzieren, wie Radford Ruether und mit ihr andere feministische Theologinnen es tun. Stellt der Gedanke der Inkarnation Gottes in Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott, unvermengt und ungeschieden, nicht gerade den Versuch dar, das Menschliche und das Göttliche als dialektische Einheit zu verstehen? Wäre es nicht interessanter, Chalcedon als eine kontextuelle Suche nach Heil und Befreiung aus patriarchaler Sicht zu verstehen, anstatt es als eine Ver-

- 26 Die meisten feministischen Theologinnen schließen sich der Ablehnung des chalcedonischen Glaubensbekenntnisses an, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. So lehnen Mercy Amba Oduyoye (Ghana) und Virginia Fabella (Philippinen) das chalcedonische Glaubensbekenntnis ab, da die stark von der griechischen Philosophie beeinflusste Sprache und die Symbole in ihrem Kontext als fremd und unzugänglich erfahren werden. Die Ablehnung beruht hier nicht in erster Instanz auf einer unterdrückenden Wirkungsgeschichte, sondern auf der der eigenen Kultur fremden Art des Denkens.
- 27 Vgl. Ohlig, Karl-Heinz, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 198-306. Der niederländische Theologe Mönnich wies darauf hin, dass man die Aussagen von Chalcedon keineswegs als dogmatisch abgewogenes Kompendium der Christologie oder als klassischen Abschluss des Denkens über Christus auffassen dürfe. Mönnich, Conrad W., *Geding der vrijheid. De betrekkingen der Oosterse en Westerse kerken tot de val van Constantinopel (1453)*, Zwolle 1967, 135-165, bes. 165.
- 28 Vgl. Strahm, Doris, „Für wen aber haltet ihr mich?“ Einige historische Bemerkungen zu Grundfragen der Christologie, in: D. Strahm/R. Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden* 20-26.

fälschung der biblischen Botschaft zu betrachten? Der Versuch, Chalcedon kulturspezifisch, das heißt als von seinem damaligen Kontext abhängigen Glaubensbekenntnis zu interpretieren, böte nicht nur die Möglichkeit, die Irrelevanz von Chalcedon für heutige Generationen aufzuzeigen, sondern auch seine Relevanz, da es gerade jene Glaubenssätze beinhaltet, mit denen sich viele Frauen und Männer des 21. Jahrhunderts nicht (mehr) identifizieren können. Als nicht-normatives Gegenüber könnte es so eine kritische Funktion hinsichtlich der eigenen, kulturspezifisch begrenzten christologischen Antworten erfüllen.

Aus feministisch-theologischer Sicht gäbe Chalcedon dann Anlass zur „ambivalenten Erinnerung“. Ambivalent, da es einerseits als eine Art Mahnmal an die Folgen einer für Frauen unterdrückenden patriarchalen Bestimmung der Anthropologie und der Christologie erinnert, andererseits aber auch zur (selbst)kritischen Reflexion feministischer Benennungen der Beziehung zwischen Gott und Mensch(en) herausfordert. In diesem Sinne wäre das Glaubensbekenntnis zu Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott auch als kritische Anfrage an die feministisch-christologischen Modelle zu verstehen, die Jesus *nur* als Menschen sehen wollen und mit dieser nahezu ausschließlichen Betonung der Immanenz Gottes möglicherweise zu wenig Raum für das Transzendente lassen - das Unbekannte, das Andere, das Unerklärbare und Undurchschaubare - für das, was die Grenzen der menschlichen Vernunft überschreitet. Diese Überlegungen stellen übrigens keineswegs den Versuch dar, dem christologischen Dogma von Chalcedon einen normierenden Status innerhalb Feministischer Theologie zu verschaffen. Auch dafür gilt: In einem androzentrischen Paradigma der Vergangenheit sollte nicht die Legitimation für heutige (feministische) Entwürfe gesucht werden, sondern Inspiration in (selbst)kritischer Distanz.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Radford Ruether ein offenes christologisches Modell vor Augen steht, das die christliche Heilsbotschaft in Jesus Christus weder untergräbt, noch diese auf Kosten der „Anderen“ - der Juden, der Anhänger anderer Religionen, der Frauen - verkündigen muss. Sie betont den dynamischen Aspekt der Heilszusage Gottes, der diametral einem geschlossenen Systemdenken gegenüber steht, wie sie es in Chalcedon vorzufinden meint. Sie bricht mit Chalcedon und hält am kritischen Prinzip der prophetisch-messianischen Tradition fest, das mit Hilfe des befreienden Geistes Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kontextuell reinterpretiert und reaktiviert werden muss. Nicht eine statische Heilslehre, sondern nur eine auf Beziehung und Zusammenarbeit hin ausgerichtete messianische Praxis kann ihrer Meinung nach die Probleme von Rassismus, Sexismus, Ausbeutung der Armen und Zerstörung der Natur weltweit lösen. Das gemeinsame Bauen am Reich Gottes mit der Vision einer gerechten und friedvollen Welt ist für Ruether der Auftrag Gottes an die Menschen. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus beinhaltet für sie eine unerfüllte menschliche Möglichkeit, die sich in einem dynamischen Prozess zwischen dem *schon jetzt* und dem *noch nicht* befindet. Die Dynamik des

Christussymbols offen zu halten und zugleich die kontextuellen Grenzen der eigenen Interpretation dieses Symbols zu sehen und zu akzeptieren, ist für Radford Ruether die Herausforderung, vor der die Revision der Christologie heute steht.

Eine pneumatologisch-befreiungsorientierte Christologie

Ruethers christologisches Konzept hat die Blickrichtung der feministisch-christologischen Re-Vision entscheidend beeinflusst. Die Inkarnation Gottes wird als ein dynamischer Prozess in der Geschichte aufgefasst und nicht als eine exklusive, einmalige, abgeschlossene Offenbarung in der Person Jesu von Nazareth. An die Stelle einer klassisch-dualistischen Weltsicht, tritt eine relationale. Jesus ist nicht länger der einsame göttliche Held, auf dessen Schultern die Erlösung der gesamten Menschheit ruht, sondern - wie die nordamerikanische anglikanische Theologin Carter Heyward es in ihrem Konzept einer Theologie der Beziehung ausdrückt²⁹ - eine Verkörperung der göttlichen Kraft in Beziehung, der "christic power", die im Hier und Jetzt aufleuchtet. Diese pneumatologisch-historische Präsenz Gottes im Leben von Menschen und im Leben Jesu ist in jeweils unterschiedlichen kontextuellen Ausprägungen und Benennungen in den christologischen Entwürfen von Frauen aus unterschiedlichen Kulturen zu finden. So bezeichnet zum Beispiel die südkoreanische Theologin Chung Hyun Kyung die Präsenz Gottes in ihrem christologischen Entwurf als eine „heilsame und Leben spendende Kraft des *Han-pu-ri*“, die Raum für religiöse Pluralität bietet und einen aufs Überleben und auf Befreiung hin orientierten Synkretismus fordert.³⁰

Diese pneumatologisch-beziehungsorientierte Christologie hat unter anderem eine Verschiebung im Erlösungsverständnis zur Folge: Dort, wo mit Hilfe der Leben spendenden Kraft Gottes eine auf das Verlangen nach Befreiung und Heilwerdung ausgerichtete gemeinsame Praxis erfolgt, geschieht Erlösung. Auf die Jesus-Geschichte bezogen bedeutet das, dass nicht sein Kreuzestod, sein Leiden und Sterben als erlösend erfahren werden, sondern sein radikales Eintreten für gerechte Beziehungen zugunsten der an den Rand Gedrängten. Die im Gedanken des Sühnetods Jesu vollzogene Verbindung von Heil und Gewalt stößt nicht länger nur bei europäischen und nordamerikanischen Theologinnen auf Ablehnung.³¹ Auch womanistische Theologinnen und Befreiungstheologinnen der

29 Vgl. zum Heywardschen christologischen Modell: M. Kalsky, *Christaphanien* 160-185.

30 Vgl. zu Chung Hyun Kyung: D. Strahm, *Vom Rand in die Mitte* 114-141. M. Kalsky, *Christaphanien* 245-264.

31 Vgl. zur Kritik an der Kreuzestheologie und zur Verbindung von Gewalt und Heil: Strobel, Regula, *Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien*, in: D. Strahm/R. Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden* 52-64; Kalsky, Manuela, *Die Begegnung mit der Undurchsichtigkeit der Anderen. Ein Beitrag zur Revision klassischer Vor-*

„Dritten Welt“, vor allem die der zweiten Generation, stellen den erlösenden Charakter der Kreuzestheologie inzwischen in Frage. Gemeinsam plädieren sie für eine Spiritualität des Lebens, die nicht den Tod, sondern das (Über)Leben zum zentralen Anliegen der Suche nach dem Heil Gottes macht.³² Dabei geht es nicht um eine Ausblendung des Leidens, sondern um seine Entkralisierung. Leiden wird als eine mögliche und eventuell unvermeidliche Folge des Einsatzes für Gerechtigkeit betrachtet, nicht aber als Heilsnotwendigkeit.³³

Innerhalb dieser pneumatologischen Ausrichtung der Suche nach Heil und Befreiung bleibt der „Jesus des Glaubens“, wie er von den biblischen Geschichten überliefert wird, für viele befreiungstheologisch orientierte Theologinnen die spirituelle Antriebskraft einer auf Heilwerdung ausgerichteten Praxis. Er verkörpert die geisterfüllte Kraft Gottes und ist überall dort gegenwärtig, wo Menschen um ihr Überleben und ihre Menschenwürde kämpfen und sich gegen psychische und physische Ausbeutung wehren. Die christlich-dogmatische Forderung jedoch, ihn als *exklusive* Heilsgestalt und einzigartige Inkarnation Gottes sehen zu müssen, stößt auf Widerstand. Der Grund hierfür ist in der gemeinsamen Ablehnung einer eurozentrisch und patriarchal geprägten Christologie zu suchen, die zu totalitären Ansprüchen neigt, da sie sich ihrer Partikularität ungenügend bewusst ist und somit das eigene kontextuell-begrenzte Heilskonzept unkritisch universalisiert. Unterschiedliche Argumente werden für die Ablehnung der Einzigartigkeit Jesu angeführt: Diese Glaubensüberzeugung führe zum Antijudaismus, worauf besonders europäische und nordamerikanische Theologinnen hinweisen; sie negiere die kulturelle und religiöse Vielfalt an Heilsvorstellungen, die ebenfalls als Wege zu Gott anerkannt werden müssen, was besonders asiatische TheologInnen betonen, und sie verabsolutiere das biologische Geschlecht des Erlösers, was dazu geführt habe, dass lediglich das männliche „Fleisch“, nicht aber das weibliche als christomorph angesehen worden sei.

Obwohl *alle* reformgesinnten Theologinnen immer wieder betont haben, dass das Mannsein Jesu für sie kein Problem darstelle, da sie dessen „Messiasqualität“ nicht mit seinem Mannsein, sondern mit seinem messianischen Handeln in Verbindung bringen, kommen sie im dogmatisch-christologischen Bereich nicht um die misogynen Wirkungsgeschichte herum, die die Idolatrie eines männlichen Erlösers nach sich gezogen hat. Die Hierarchisierung der geschlechtlichen

stellungen von Transzendenz, in: Berlis, Angela/Kalsky, Manuela (Hg.), Alltägliche Transzendenz. Postmoderne Ansichten zu Gott, Münster 2003, 108ff.

32 Vgl. zu Womanistischer Theologie und Christologie: Wollrad, Eske, Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive, Gütersloh 1999; M. Kalsky, Christophanien 264-299.

33 Vgl. die auf dem Kirchentag in Leipzig geführte Diskussion zu diesem Thema: Ihr aber für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Christologie. Gespräch mit Manuela Kalsky, Dorothee Sölle, Doris Strahm, Regula Strobel, 420-429.

Differenz zwischen Mann und Frau durch kirchliche und theologische Autoritäten und die damit im dogmatischen Bereich verbundene Überhöhung des biologischen Geschlechts Jesu, die Frauen in der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen als Repräsentantinnen Christi ausschließt, da lediglich der Mann aufgrund seiner physischen Ähnlichkeit mit dem Erlöser ihn im sakramentalen Handeln repräsentieren könne, lässt christlichen Frauen keine Wahl: Sie sind gezwungen, sich gegen diese bio-ontologische Fundierung der Heilslehre zur Wehr zu setzen, zumindest dann, wenn sie innerhalb der Kirche auf allen Ebenen eine dem Mann gleichwertige Position anstreben.

Ausblick und Herausforderung: Die Transformation christlicher Identität

Der Ausgangspunkt einer feministisch-christologischen Revision wird nicht in traditionell-dogmatischen Aussagen zur Christologie gesucht, sondern in der konkreten Lebens- und Glaubenspraxis von Frauen und ihren alltäglichen Erfahrungen und Vorstellungen von Unheil und Heil. Diese Erfahrungen und Vorstellungen sind es, die zum *locus theologicus* werden und die die Blickrichtung der Christologie bestimmen. Philosophisch-metaphysische Spekulationen über das Wesen Jesu, wie sie der Zwei-Naturen-Lehre von Chalcedon zugrunde liegen, werden einhellig, wenn auch mit unterschiedlichen Begründungen, abgewiesen. Dort, wo am Gottsein des Menschen Jesus festgehalten wird, ist dies auf die Überzeugung zurückzuführen, dass Gott sich *im Leben* Jesu mit den Armen identifiziert habe. Nicht sein „metaphysisches Make-up“ (K. Brown Douglas), sondern das, was er mit seiner Vision der gerechten Beziehungen zwischen Menschen in seinem eigenen Leben und im Leben von Frauen bewirkt hat, macht ihn für sie zum Christus. Die soteriologische Frage nach dem guten Leben für alle, für die gesamte Schöpfung, rückt ins Zentrum der Überlegungen zur Christologie und führt zur christologischen Deutung alltäglicher Erfahrungswelten von Unheil und Heil.

An die Stelle der Re-Interpretation der Person Jesu als Herz der Christologie und der damit nicht selten verbundenen Verherrlichung seiner Einzigartigkeit als Held, tritt eine Vielfalt an Geschichten von Menschen, die miteinander auf der Suche sind nach zeitgemäßen Antworten auf die Frage, was Unheil und Heil heute für sie in aller Verschiedenheit bedeuten.

In diesem Sinne wird christliche Identität nicht mehr nur im historischen Jesus gesucht, der sich als etwas Besonderes von seinem jüdischen Umfeld unterscheidet, der zum Revolutionär oder Feministen werden muss, weil in ihm heutige feministisch-christliche Identität apologetisch begründet werden muss. In einer Neubestimmung christlicher Identität, die nicht auf Kosten der Anderen partikuläre Heilskonzepte zur universalen Wahrheit macht, sondern in der es um eine universale Verantwortung für die gesamte Schöpfung geht, liegt meiner

Meinung nach heute die Herausforderung sowohl für die feministische als auch für die klassische Christologie. Die Revision der Christologie aus feministischer Sicht ist mehr als lediglich die Re-Interpretation Jesu Christi. Es ist nicht länger ausschließlich *seine* Person, *seine* Bedeutung und *seine* Besonderheit, die im Mittelpunkt des christologischen Interesses stehen. Er muss nicht mehr als Frauenfreund, als Feminist im Kontrast zum vermeintlich patriarchalen Judentum ausgewiesen werden, um so apologetisch die christliche Identität im Gegensatz zu den Anderen, in diesem Fall gegenüber seiner jüdischen Zeitgenossen, zu unterbauen. Christliche Identität verortet sich, so gesehen, nicht länger in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft.

Dies würde bedeuten, dass die Person Jesu und die ihn umgebende Jesusbewegung nicht länger als *Legitimation* christlicher Identität fungieren müsste, sondern dass die biblischen Geschichten, die von der Vision einer in Christus vereinten Menschheit (Gal 3,28) erzählen, als *Inspiration* einer in der Zukunft zu suchenden christlichen Identität dienen könnten. Ein Bruch mit der traditionellen Verortung christlicher Identität hätte zur Folge, dass das Herz der Christologie nicht mehr *ausschließlich* in der mit historischer Phantasie gestalteten Rekonstruktion der Person Jesu Christi zu suchen ist, sondern in einer umfassenderen Vorstellung dessen, was Heil und Befreiung, Unheil und Unterdrückung im Horizont messianischer Heilserwartung für Menschen in unterschiedlichen Kulturen bedeuten. Christliche Identität wird so nicht länger als eine feststehende Größe aufgefasst, sondern als ein „Streifzug nach Sinn und Bedeutung“ in der Begegnung mit dem/r konkreten Anderen, die/der sich ebenfalls wie die damalige Jesusbewegung vom messianischen Verlangen nach dem Reich Gottes existentiell ergreifen weiß und sich der praktisch-ethischen Spurensuche nach dem guten Leben für alle anschließt.

Ein anderer wichtiger Bestandteil einer anderen Bestimmung christlicher Identität betrifft den Verzicht auf eine kontrastierende Logik des „Wir und die Anderen“ zugunsten einer *beziehungsorientierten Identitätssuche*, wobei die Differenzen untereinander nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung für die eigene Identität aufgefasst werden.³⁴ Das hieße, dass Identität nicht in Abgrenzung von, sondern in Beziehung zu dem/der Anderen gesucht wird. In diesem Sinne wird Identität nicht als ein monadenähnliches Gebilde, als eine sich selbst genügende Einheit ohne Außenbezug aufgefasst, sondern eher als ein Rhizom, ein Wurzelgeflecht, das sich in ständiger Verbindung und ständigem Austausch mit seiner Umwelt befindet.³⁵ Dieser ständige Austausch bewirkt eine stets *im Wandel begriffene Identität*, die sich in der Spannung der Wahrnehmung der Differenz und der Gemeinsamkeit mit der/dem Anderen befindet. Nicht die Suche

34 Vgl. zum Unterschied zwischen einer apologetischen Benutzung und einer kommunikativen Nutzung von Differenzen: M. Kalsky, *Christaphanien* 128-133.

35 Vgl. Deleuze, Gilles/Guattari, Felix, *Rhizom*, Berlin 1977, 34.

nach der Bestätigung der eigenen Identität mit Hilfe des Wiedererkennens im Anderen, sondern der Abstand, die Anerkennung der Unterschiede und die Infragestellung, die diese Unterschiede für die eigene konstruierte Identität bedeuten, werden zum Ausgangspunkt dieser auf Begegnung und Kommunikation angelegten relationalen Identitätssuche. Auf diese Weise entsteht die Möglichkeit, Andere in ihrer Andersartigkeit wahrzunehmen und anzuerkennen und sie nicht länger auf ein Denken zu reduzieren, das immer wieder zum eigenen „Ich“ zurückführt und somit ein Bild vom Anderen produziert, das der eigenen projizierten Norm entsprechen muss.³⁶

Eine Hermeneutik der Opazität

Diese andere Art der Identitätsfindung und -bestimmung sucht ihr Heil nicht in dem alles durchdringenden Licht des Aufklärungsdenkens und dem damit verbundenen Wunsch nach Transparenz, sondern im Aushalten der Opazität, der „Undurchsichtigkeit des/der Anderen“.³⁷ Sie soll als hermeneutische Kategorie der Gefahr entgegenwirken, „die/den/das Andere/n“ als Alter-Ego zu betrachten und sie/ihn/es damit zu objektivieren und zu funktionalisieren. Für die Begegnung mit dem Anderen bedeutet dies, dass die Beziehung, die entsteht, nicht auf Verschmelzung und Einswerdung hin ausgerichtet ist, sondern Raum für ein *Zwischen* lässt, in dem die Unterschiede-in-Beziehung zu ihrem Recht kommen können. Bei Martin Buber, der in seiner Ontologie der Beziehung diesen Begriff des „Zwischen“ einführt, begegnen das *Ich* und das *Du* einander in diesem „Reich des Zwischen“, auf dem schmalen Pfad jenseits von Subjektivität und Objektivität. In dieser Begegnung wird für Buber der Mensch durch das *Du* zum *Ich*.³⁸ Mit anderen Worten: Beide Parteien, sowohl das *Ich* als auch das *Du*, verändern sich in der Begegnung. Das jeweils eigene *Ich* wird in dem „Zwischen“ transzendiert und beide kommen als Andere aus dieser Begegnung zum Vorschein, ohne dass ihre Eigenheit dabei aufgehoben wird. Ähnlich wie Buber benutzt die französische Philosophin und Psychoanalytikerin Luce Irigaray im

36 Emmanuel Levinas hat diese totalitäre Struktur des Erkennens als „Egologie“ und als „Primat des Selben“ entlarvt und bekämpft. Vgl. Levinas, Emmanuel, *Het menselijk gelaat*, Baarn 1978, 36f.

37 Der Begriff Opazität stammt von dem afro-amerikanischen Religionswissenschaftler Charles Long. Long, Charles H., *Structural Similarities and Dissimilarities in Black and African Theologies*, in: *The Journal of Religious Thought* 33 (1975) 19, 9-24 Der niederländische Theologe Theo Witvliet nimmt den Begriff der Opazität von Long im Rahmen seines Ansatzes einer Anerkennungshermeneutik auf: Witvliet, Theo, *Rassismus und Eurozentrismus. Historische Einblicke*, in: Wagner, Silvia (Hg.), *(Anti)rassistische Irritationen. Biblische Texte und interkulturelle Zusammenarbeit*, Berlin 1994, 198f.

38 Vgl. Buber, Martin, *Werke* 1, 97. 406.

Rahmen ihrer Ausführungen zur Ethik der sexuellen Differenz den Begriff des „Zwischenraumes“. Auch sie sucht nach einer Begegnungsmöglichkeit mit dem Anderen, in der Unterschiede weder nivelliert werden noch zu Oppositionen führen. Die niederländische Theologin Anne-Claire Mulder weist darauf hin, dass es bei Irigaray die Leidenschaft der Verwunderung ist, die in der Begegnung zwischen dem verlangenden Subjekt und der/dem unbekanntem Anderen diesen Zwischenraum schafft. Mulder schreibt:

„Die Verwunderung schafft eine Pause in der Annäherung zur/zum Anderen, einen Moment der Reflexion: Reflexion über den/die Andere/n und sich selbst. Sie bringt das Subjekt zu der Frage »Wer bist Du?«, was den/die Andere/n einlädt, sich zu enthüllen. Verwunderung schafft nämlich zwischen dem verlangenden Subjekt und dem/der Anderen einen Zwischenraum, der den Unterschied zwischen beiden behütet.“³⁹

Die von mir vorgeschlagene Veränderung der Bestimmung christlicher Identität und die damit verbundene Hermeneutik der Opazität, die anstelle einer unproblematischen Identifikation und Verschmelzung nach dem Aushalten der Differenz strebt, hätte auch für die Re-Vision der Christologie aus feministischer Sicht Folgen. Sie könnte zu einem anderen Verstehen der Bedeutung Jesu Christi führen, da die eigene feministisch-christliche Identität nicht länger in der Verschmelzung mit seiner historischen Gestalt gesucht werden müsste. Jesus dürfte „der Andere“ bleiben, müsste nicht heutigen emanzipatorischen Idealen entsprechen. Er bräuchte weder Feminist zu sein noch ein geschlechtsloses androgynes Wesen, sondern dürfte der jüdische Mann aus Galiläa bleiben, der trotz aller Versuche, ihn zu modernisieren, ein Fremder bleibt. Ein Mann mit einer partikularen Geschichte, der uns nicht aus biographischen Überlieferungen bekannt ist, sondern aus Geschichten, die sowohl unterdrückende als auch befreiende Elemente (für Frauen) beherbergen. Diese Geschichten, die der kritisch-feministischen Hermeneutik unterzogen werden müssen, um deren inhärente patriarchale Rhetorik bloßzulegen, müssten nicht länger dazu dienen, unser Handeln heute zu legitimieren. Nur in der Distanz können sie als kritische Instanz fungieren, als die *anderen* Geschichten, die nicht zu *unseren* Geschichten gemacht werden müssen. So werden sie nicht nur einseitig feministischer Kritik ausgesetzt, sondern können selbst auch eine kritische Funktion in Hinsicht auf heutige Geschichten über Unheil und Heil von Frauen erfüllen. Diese, soweit uns heute bekannt, nahezu ausschließlich von Männern aufgeschriebenen biblischen Heilsvorstellungen und -erwartungen haben jedoch keine exklusiv normierende Funktion, vielmehr geben sie die Richtung einer Suchbewegung nach dem Reich Gottes an und stehen kritisch *neben* den Heilsvorstellungen von Frauen gestern

39 Mulder, Anne-Claire/Kalsky, Manuela, Verschillen als uitdaging. Een briefwisseling over ruimte voor vrouwen, in: Kalsky, Manuela/Lascaris, André/Oosterveen, Leo (Hg.), Bouwen met los zand. Theologische reflecties op verschil en verbondenheid, Nijmegen/Zoetermeer 1997, 103 (Übers. MK), vgl. 102-104.

und heute.

Ebenso wie biblische Geschichten eine kritische Inspiration für Feministische Theologie sein können, ohne dabei deren Einbettung in patriarchale Verhältnisse leugnen zu wollen, kann möglicherweise selbst das Dogma von Chalcedon als „ambivalente Erinnerung“ die heutige feministisch-ökumenische Diskussion um das Heil Gottes in menschlicher Geschichte kritisch inspirieren. Trotz aller Kritik, die aus feministisch-theologischer Sicht am Dogma von Chalcedon zu üben ist, erscheint mir eine feministische Rekonstruktion und kontextuelle Interpretation dieses Glaubenszeugnisses angebracht. Meines Erachtens müssen sich feministische Theologinnen die Frage stellen, inwiefern nicht auch sie die Logik der Ausgrenzung reproduzieren, indem sie das Dogma von Chalcedon zum misogynen Feindbild erklären, um es danach auf den Müllhaufen einer patriarchalen-christlichen Tradition zu werfen. Nur wenn bei der Revision feministischer Christologie die Möglichkeit offen bleibt, dass sich in den Glaubenszeugnissen der christlichen Tradition, wie zum Beispiel Chalcedon, kontextuelle Weisheiten des Heils Gottes verbergen können, gerät sie nicht selbst in die Gefahrenzone der dogmatischen Befangenheit.

Mit anderen Worten: Es erscheint mir wichtig, eine kritisch-kreative Spannung zwischen den biblischen Geschichten, der christlichen Tradition und den Geschichten von Frauen heute aufrechtzuerhalten, unter anderem mit dem Ziel, einer Romantisierung von „Frauenerfahrungen und -geschichten“ als *locus theologicus* vorzubeugen, beziehungsweise ihr entgegenzuwirken. Sie bleiben Ausgangspunkt Feministischer Theologie, jedoch in dem Bewusstsein, dass auch sie - abhängig von dem jeweiligen kulturellen und/oder sozio-politischen Kontext - Konstrukte von „Frausein“ zum Ausdruck bringen, deren Wirkung sowohl befreiend wie unterdrückend sein kann und die es mit einer Hermeneutik des Verdachts und der Differenz zu entschlüsseln gilt.

Christaphanien

Doch ehe diese notwendige selbstkritische Reflexion von Frauenerfahrungen im christologischen Bereich erfolgen kann, muss erst dasjenige, was Frauen als Erfahrungen und Visionen von Heil und Unheil vor Augen haben, benannt werden. Zu diesem Zweck habe ich den Begriff *Christaphanien* eingeführt, denn je länger ich mich mit der Heilslehre des Christentums beschäftige, um so mehr wächst meine Überzeugung, dass ein Nachdenken über die Christologie aus feministischer Sicht die Bereitschaft voraussetzt, kreative Heilsvorstellungen von Frauen in Bruch und Kontinuität mit der christlichen Tradition zuzulassen und zu fördern. Ich halte es für wichtig, dass die Antworten auf die Frage, was Heil, Befreiung, Erlösung heute konkret im Leben von christlichen Frauen und Männern bedeuten, nicht länger ausschließlich in männlicher Sprache und mit Hilfe

von männlichen Symbolen dargestellt werden. Das Los, das der bronzenen Christa von Edwina Sandy beschieden war, und die Suche von Frauen in unterschiedlichen Kulturen nach (Auferstehungs)Geschichten und Bildern, brachten mich zu dieser Überzeugung.

Der erste Teil des Wortes - *Christa* - lädt christliche Frauen in unterschiedlichen Kulturen dazu ein, ihre Erfahrungen und Geschichten von Unheil und Heil, von Kreuzigung und Auferstehung zu erzählen und gemeinsam zu reflektieren. *Christa* hat dabei die Funktion, den Erfahrungen von Frauen Nachdruck zu verleihen und sowohl im sprachlichen wie im bildlichen Bereich die Selbstverständlichkeit eines männlichen Christusbildes zu durchbrechen. Sie soll das sichtbare Zeichen dafür sein, dass sich die fortdauernde Möglichkeit der Offenbarung Gottes auch in einem Frauenkörper vollziehen kann. Sie soll die Vorstellungskraft von Frauen anregen, um so möglicherweise andere als die gängigen Heilsvorstellungen aufzuspüren.

Der zweite Teil des Wortes dagegen - *phanien* - hat die Funktion, diese Heilsimaginationen und die damit verbundene Idee der Machbarkeit des Heils für Frauen (und Männer) wieder zu relativieren. *Phanien* soll daran erinnern, dass auch die Bemühungen, heilsame Vorstellungen von Christa zu schaffen, den Weg aller Ideologie gehen und sich in ihr Gegenteil verkehren können. Es soll die Erinnerung an »Epiphanien« wachhalten, an die plötzlichen und unerwarteten Momente, in denen das Heilige erscheinen/geschehen kann. Somit geht es bei Christaphanien nicht nur darum, Heilsvorstellungen und Heilssehnsüchte von Frauen sichtbar zu machen, sondern auch um die Bereitschaft, sich dem zu öffnen, was nicht nur im positiven Sinne überrascht und verwundert, sondern die eigenen Heilsvorstellungen möglicherweise unangenehm kritisiert, verändert und vielleicht als unzulänglich für das gute Leben aller entlarvt. Ich hoffe, dass Christa so nicht zu einem dogmatischen Bild erstarren kann, sondern den beweglichen Charakter des Suchens behält.

Und wo bleibt Jesus? Wird das christliche Glaubensbekenntnis zu ihm als dem Christus nicht bedeutungslos? Meines Erachtens ist das nicht der Fall. Seine Bedeutung verschiebt sich lediglich, da der Glaube *von* Jesus an Wichtigkeit gewinnt. Es ist die Einladung, nicht *an* ihn, sondern *mit* ihm zu glauben - eine Einladung, die nicht nur Feministischen Theologinnen gilt.

Der schwarzafrikanische Christus

Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontext

Claude Ozankom, Salzburg

Zu den wesentlichen Aufgaben heutiger Theologie zählt die Vermittlung eines Christusverständnisses, das den jeweiligen sozio-kulturellen und religiösen Kontexten Rechnung trägt. Das damit verbundene Desiderat, die herkömmlichen, von der abendländischen Tradition geprägten Christologieansätze – ohne sie damit für obsolet zu erklären – nicht einfachhin zu perpetuieren, sondern Person und Botschaft Jesu Christi bewusst mit Blick auf die eigene existenzielle Befindlichkeit und auf das eigene religiöse Erbe zu betrachten,¹ führte vor allem im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils in Schwarzafrika zur Entstehung neuer christologischer Perspektiven und Einsichten, die schwerpunktmäßig in die Richtung der Inkulturations- und Befreiungstheologie tendieren sowie aus der Perspektive der Frauen artikuliert werden.²

1. *Christologien der Inkulturation*

Nach der Schilderung des Matthäusevangeliums bricht Jesus das Aufzählen der im Volk repräsentativen Meinungen über den Menschensohn (Mt 16, 15) mit einer weiteren Frage ab: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich“ (Mt 15, 16). Die darin enthaltene Forderung nach einem in der persönlichen Existenz wurzelnden Verhältnis zu Jesus wird in Schwarzafrika als jene Ausgangsposition interpretiert, von der her es den Theologen obliegt, im Kontext der eigenen sozio-kulturellen Wirklichkeit die Bedeutung Jesu Christi transparent zu machen. Geht man

- 1 Dies hängt nicht zuletzt mit dem wachsenden Bewusstsein über die Unzulänglichkeiten herkömmlicher Christologien sowie mit der Kritik am theologischen Eurozentrismus zusammen.
- 2 Diese Entwicklung umfasst die ganze außereuropäische Welt, wie die vielfältigen christologischen Ansätze in Asien, Lateinamerika und Ozeanien eindrucksvoll belegen. Aus der hierzu zahlreichen Literatur sei u.a. auf folgende Publikationen verwiesen: L. Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg u.a. 1986; G. Collet (Hg.), *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen*, Freiburg 1988; R. Panikkar, *Der unbekannt Christ im Hinduismus*, Mainz 1986; S.J. Stanley, *Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien*, Stuttgart 1970; Y. Seiichi/U. Luz (Hg.), *Gott in Japan. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern*, München 1973; J. Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998; M.M. Thomas, *Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum*, Göttingen 1989.

davon aus, dass Gott im vorkolonialen Afrika kein Unbekannter war, so findet das mit der Ankunft des Christentums verbundene entscheidend Neue im christlichen Bekenntnis Ausdruck, dass Gott in und durch Jesus Christus in endgültiger und unüberbietbarer Weise gesprochen hat. Für die christologische Reflexion in Afrika stellt sich zunächst einmal die Frage, wie Jesus Christus, der göttliche Fremde, im afrikanischen Verstehenshorizont und Lebenskontext vermittelt werden kann, genauer, wie das Jesus-Ereignis als Ereignis anderer Kulturräume Wirklichkeit in den eigenen Kulturen werden kann. Konkret geht es letztlich um die Frage, ob und wie die Messianität Jesu Christi hinsichtlich des afrikanischen sozio-religiösen Erbes und auf ihre Relevanz für das Leben der Menschen im zeitgenössischen Afrika hin thematisiert werden kann. Dem entspringen verschiedene christologische Interpretationsmodelle der Inkulturation, die von dem Bemühen geleitet werden, ein Verständnis Jesu Christi in solchen Denkformen und Symbolen zur Sprache zu bringen, die für die kulturelle Bestimmtheit Afrikas kennzeichnend sind.

1.1. *Christologie und Ahnenverehrung*

Obschon die Frage nach Sinn und Recht von „Religionen“ (Plural) oder „Religion“ (Singular) in einer „epistemologischen Pattsituation“ steckt,³ besteht weitgehend Konsens darüber, dass die Ahnenverehrung zu den zentralen Glaubensüberzeugungen im traditionellen Afrika gehört.⁴ Daraus erwächst ein ahnentheologischer Ansatz in der Christologie, der u.a. von B. Bujo entwickelt worden ist.⁵ Wegweisend für diese Christologie im Horizont der zentralen Rolle der Ah-

3 Gemeint ist: Für beide Lesarten (Religionen oder Religion) können stichhaltige Gründe geltend gemacht werden, so dass keine der beiden Lesarten als der einzig gangbare Weg hingestellt werden kann. Vgl. C. Ozankom, *Gemeinschaft mit den Vorfahren* als bleibender Auftrag, in: MThZ 51 (2000) 320-330.

4 Vgl. dazu u.a. O. Bimwenyi, *Le problème du salut des nos ancêtres*, in: *Revue du clergé Africain* 25 (1970) 3-19; ders., *Le Dieu de nos ancêtres*, in: *Cahiers des religions africaines* 4 (1970) 137-151; 5 (1971) 59-112; B. Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986; J. Mbiti, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974; V. Mulago, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1980.

5 Neben B. Bujo legt auch C. Nyamiti einen christologischen Ansatz auf der Grundlage der Ahnentheologie vor; vgl. hierzu C. Nyamiti, *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984. Trotz Unterschieden in der Durchführung ihrer Entwürfe – so spricht Bujo von „Proto-Ahn“ oder „Ahn par excellence“, während Nyamiti den Ausdruck „Bruderahn“ vorzieht –, formulieren beide Theologen ihre christologischen Interpretationsmodelle mit Blick auf das besondere Gewicht, das das sozio-religiöse Erbe und der Lebenskontext den Ahnen in Schwarzafrika zumessen. Eine Vorstellung beider Entwürfe ist m.E. daher nicht notwendig. Zu Nyamitis Verständnis von Jesus Christus als dem Bruderahn kann herausgestellt werden, dass er eine Analogie

nen in der schwarzafrikanischen Denkwelt ist ein Nachdenken über den historischen Jesus. Erkenntnisleitend ist die Grundeinsicht, dass die Christologie mit der Erinnerung der ersten Jünger an das Leben und Wirken Jesu anhebt, die die ersten Christen dazu veranlasste, „über das Schicksal jenseits des Grabes dieses Meisters nachzudenken, der wie kein anderer in der Welt gesprochen und gelebt hat.“⁶ Damit wurde ein Prozess eingeleitet, in dessen Vollzug christologische Hoheitstitel und Namen entstanden, deren Bezug zum Ursprung mit Blick auf die konkreten Existenzbedingungen der Menschen immer wieder aufs Neue transparent gemacht werden muss, damit sie die Menschen durch die Jahrhunderte hindurch ansprechen können. Vor diesem Hintergrund ist nach Bujo ein christologisches Interpretationsmodell im Lichte der zentralen Bedeutung der Ahnen in Schwarzafrika insofern nahe liegend, als Jesus in Wort und Tat das Lebensideal des Ahns in vollkommener Weise verwirklicht hat: Seine Worte und Handlungen werden vom Ziel getragen, Heil und Leben zu fördern und zu spenden. So trägt er seinen Jüngern auf, einander zu lieben und damit so zu handeln, wie er selbst es getan hat.⁷ Bujo stellt demnach heraus: Aus dem heilwirkenden Leben und Sterben Jesu wird deutlich, dass er jene Qualitäten und Grundzüge aufweist, die der schwarzafrikanische Lebenskontext den Ahnen zuschreibt,⁸ an die sich die Menschen mit vielfältigen Anliegen und aus verschiedenen Anlässen wenden. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, Jesus den Rang eines Ahns zuzuerkennen, um den Menschen in Schwarzafrika seine Messianität näher zu bringen. So gesehen handelt es sich bei diesem Ansatz um eine „Christologie von unten“, Jesus, den Christus durch das Prisma schwarzafrikanischer Anthropologie zu deuten, wodurch zugleich klar wird, dass Jesus kein mythisches Wesen ist, „über das nur abstrakt, ohne Anhaltspunkte in der Geschichte gesprochen wird.“⁹ Durch die Formulierung eines christologischen Modells im Horizont des Ahnenverständnisses wird Jesus dennoch nicht einfachhin zu irgendeinem Ahn oder zum Urahn erklärt. Er ist vielmehr der „Proto-Ahn“, d.h. der „Ahn par excellence“. Gemeint ist: Jesus hat das Ahnideal nicht nur in vollendeter Weise verwirklicht, sondern vor allem transzendiert, so dass es neben ihm keinen anderen, ebenbürtigen Ahn geben kann. Denn zeichnet sich Jesu Leben und Wirken durch Worte

in der Beziehung zwischen dem afrikanischen Bruderahn und seinen irdischen Verwandten einerseits und Jesus Christus und den Gliedern seines irdischen Leibes andererseits sieht. Der Unterschied zwischen beiden Beziehungen besteht vornehmlich in der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus und seine Heilsmittlerschaft, die die Blutsverwandtschaft transzendiert. Infolgedessen ist Jesus der Bruderahn aller Menschen, weil diese in ihm von Gott zu seinen Töchtern und Söhnen erhoben worden sind.

6 B. Bujo, *Afrikanische Theologie* 81.

7 Vgl. dazu Joh 13,1ff, die Fußwaschungsszene und das Gebot der Nächstenliebe.

8 Die Ahnen sind jene Vorfahren, die auf Erden rechtschaffen, gottesfürchtig waren und ein vorbildliches Leben geführt haben. Vgl. dazu C. Ozankom, *Gemeinschaft mit den Vorfahren* 320-330.

9 B. Bujo, *Afrikanische Theologie* 85.

und Handlungen aus, mit und in denen Gottes Herrschaft anbricht, so erhalten sie erst in seinem Tod und seiner Auferstehung ihren wahren Sinn. Hierdurch kommt die Einmaligkeit seiner Person unüberbietbar zum Ausdruck. Bujo erklärt: „Erst im Osterglauben wird in einmaliger Weise offenbar, welche Beziehung zwischen Jesus und seinem Gott herrscht und wie Gott durch die Auferweckung Jesu eine qualitative Neuschöpfung hervorbringt, die die erste, in unserem Fall die Welt der negro-afrikanischen Ahnen, unendlich transzendiert.“¹⁰ Jesus ist daher die Erfüllung jenes Lebensideals, das die Ahnen anstrebten. Mehr noch: Er ist und hat das Leben und kann zum Leben auferwecken. Genauer: durch seinen Lebensweg sowie durch seinen Tod und seine Auferstehung bringt er nicht nur das Ideal menschlichen Lebens zur Vollendung, sondern initiiert auch eine neue Beziehung der Menschen zu Gott und der Menschen untereinander. Damit wird deutlich, dass „Proto-Ahn“ keine bloße Etikettierung ist. Vielmehr wird im Horizont des schwarzafrikanischen Kulturerbes ein Zugang zum Mysterium Jesu Christi eröffnet. Denn wenn Gott den Menschen in Jesus Christus in unüberbietbarer Weise angenommen hat, so ist der Mensch Jesus zum privilegierten Ort der Begegnung mit Gott geworden. Zugleich ist er zum privilegierten Ort der totalen Offenbarung des Menschen geworden.¹¹ Eben in diesem Sinne ist Jesus „Proto-Ahn“: Er hat sich alles Positive im Handeln und Bestreben der Ahnen zu Eigen gemacht, so „dass diese einerseits Ort der Begegnung mit dem Gott des Heils geworden sind, aber dass vor allem andererseits Jesus der privilegierte und einzige Ort ist, in dem die Ahnen sich voll begegnen lassen“¹².

In Anlehnung an den Hebräerbrief kann daher herausgestellt werden, dass Gott, nachdem er früher zu den Schwarzafrikanern in vielfältiger Weise – u.a. durch die Ahnen – gesprochen hat, nun durch Jesus, seinen Sohn, den einzigen wahren Ahn spricht, von dem alle anderen Abbilder sind. Er ist Dienender und Heilender. In ihm wird sichtbar, wodurch die Erfahrungen der Ahnen in Schwarzafrika möglich wurden. Kurz: Die Erfahrungen und Handlungen der Ahnen sind „wirksamer geworden in den Erfahrungen Jesu, des Gekreuzigten und Auferstandenen, Modell unseres Lebens, das uns schöpferisch macht für die auf der Ebene der Heilsgeschichte zu realisierende Zukunft“¹³.

10 B. Bujo, *Afrikanische Theologie* 86.

11 Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 218-221.

12 B. Bujo, *Afrikanische Theologie* 88.

13 B. Bujo, *Afrikanische Theologie* 89.

1.2. *Jesus Christus, der Häuptling*¹⁴

„Häuptling“ stellt jenen Titel dar, der Jesus Christus in Schwarzafrika am häufigsten zuerkannt wird. Wesentlich für das Verständnis dieser Bezeichnung ist, dass Häuptling im Allgemeinen jeder ist, der Macht oder Autorität über das Volk oder einen Teil davon hat. In dieser ersten Annäherung wurden u.a. die Kolonialherren, die Missionare und später Mitglieder des einheimischen Klerus „Häuptlinge“ genannt. Zentrale Kategorie hierzu ist die Macht, die dem Häuptling zukommt. Dabei handelt es sich keineswegs nur um biologische Stärke. Vielmehr nimmt der Häuptling eine insgesamt „religiös-mythische“ Aufgabe wahr. Er ist gewissermaßen ein „doppelgesichtiges Wesen“, das am Schnittpunkt zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Ahnen steht. Näherhin wird der Häuptling als „Lebensverstärker“ vorgestellt, dessen vornehmste Aufgabe darin besteht, Leben und Zusammenhalt der Gemeinschaft zu fördern. Hierzu ist ein Ausspruch von P. Tempels, einem langjährigen Franziskanermissionar im damaligen Belgisch-Kongo, aufschlussreich: „Jetzt erst begreift man, wenn die Schwarzen, falls die Kolonialverwaltung einen neuen Chef ernennen wollte, der nach seinem Lebensrang unmöglich das Bindeglied zwischen der Ahnenkette und den Lebenden sein konnte, sagten: Es ist aber doch unmöglich. Denn dann wird nichts mehr auf unserem Boden wachsen und gedeihen“¹⁵. Daraus folgt: Politisches und Religiöses gehören in der Ausübung des Häuptlingsamtes zuinnerst zusammen. Dem christologischen Interpretationsansatz im Lichte der Häuptlingsgestalt liegt die Einsicht zugrunde, dass Jesus das Häuptlingsideal in vollendeter Form verwirklicht hat. Zusammengefasst lässt dies im Anschluss an F. Kabasele wie folgt präzisieren:

- Jesus ist deshalb Häuptling, weil er das Böse besiegt (und damit Unheil von den Menschen abgewendet) hat. Sein Leben (bis hin zum Tod am Kreuz) legt ein beredtes Zeugnis davon ab, dass er ein engagierter und unerschrockener Beschützer und Verteidiger der Gemeinschaft und damit ein Held ist. In diesem Sinne nennt man Jesus in der Region Kasai (Kongo) *cilobo*, d.h. jene tapfere Heldengestalt, die niemals vor Feinden flieht.

- Jesus ist der Häuptling, weil er der Sohn und Abgesandter Gottes, des allergrößten Häuptlings ist. Wegweisend in diesem Zusammenhang ist die Vorstellung, wonach der Sohn oder Abgesandte eines Häuptlings nicht nur am „Häuptling-Sein“ des Vaters partizipiert, sondern selbst Häuptling ist.

- Jesus ist Häuptling in dem Sinne, dass er Träger der Lebenskraft der Gemeinschaft, d.h. Mittler zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt ist. Über ihn fließt das Leben in die Gemeinschaft, die er zu fördern und zu stärken hat.

14 Vgl. zu diesem passus, F. Kabasele, Christus als Häuptling, in: Y. Akle u.a. (Hg.), Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie, Freiburg u.a. 1989, 57-72.

15 P. Tempels, Bantu-Philosophie, Heidelberg 1956, 35-36.

-Jesus ist der Häuptling aufgrund seiner Weisheit: Damit er für das Wohl der Gemeinschaft in angemessener Weise Sorge tragen kann, muss ein Häuptling vor allem weise sein. Hierauf zielt die ganze Erziehung ab, die den potentiellen Häuptlingen zuteil wird. Dabei werden, ungeachtet des großen Stellenwertes, der dem theoretischen Wissen beigemessen wird, alle Energien auf soziale Kompetenz (im Sinne von sich auf das Leben verstehen) und politische Klugheit gebündelt. Damit gilt: Nur ein weiser Häuptling kann für die Rahmenbedingungen sorgen, in denen sich das Leben der Menschen „angenehm“ und „gedeihlich“ entfalten kann. Von solcher Weisheit wird auch Jesus geleitet. Seine Worte und Taten zeugen von einer ungewöhnlichen Weisheit,¹⁶ die ihn letztlich als *den* durch und durch weisen Häuptling ausweist. In engem Zusammenhang damit steht der Dienst der Versöhnung. Denn Unfriede innerhalb eines Volkes stellt ein „verhängnisvolles Übel“ dar. Ein Häuptling muss daher alles daran setzen, damit Friede und Versöhnung in der Gemeinschaft aufrechterhalten bleiben oder gegebenenfalls wieder hergestellt werden können, um so den „Strom des Lebens“ nicht abreißen zu lassen.

1.3. *Jesus Christus, der Initiationsmeister*

Im Mittelpunkt dieses Modells afrikanischer Christologie steht das Bestreben, ein Verständnis Jesu Christi unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der traditionellen Initiation zu erarbeiten.¹⁷ Ausgangspunkt ist hierbei die Erkenntnis, dass die Initiation die „Schule des Lebens“ ist,¹⁸ die von den Ahnen stammt. Nach der Überlieferung der meisten Völker Afrikas wird jeder einzelne Mensch durch die Initiation in die Gemeinschaft der eigenen Volksgruppe integriert. Dies ist vornehmliche Aufgabe der ganzen Gemeinschaft, wird aber von einem Initiationsmeister ausgeübt, der wie alle anderen den Weg der Initiation gegangen sein muss. Blickt man nun auf die Schilderungen der Evangelien, so ist davon auszugehen, dass Jesus in die jüdische Gemeinschaft hinein „initiiert“ worden ist. Dieser Prozess erfuhr seine Vollendung in Kreuz und Auferstehung. Für den An-

16 Vgl. dazu F. Kabasele, *Christus als Häuptling* 68: „Den Bantus erscheint Christus schon deswegen als die Weisheit in Person, weil er dem Willen des Vaters folgt, weil er nichts anderes tut als das, was er den Vater tun sieht (Joh 5,19)“.

17 Vgl. A. Titianma Sanon, *Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen*, Freiburg 1985; ders., *Jesus, Meister der Initiation*, in: Y. Aklé u.a. (Hg.), *Der schwarze Christus*, 87-107; M. Ntetem, *Die negro-afrikanische Stammesinitiation. Religionsgeschichtliche Darstellung. Theologische Wertung. Möglichkeit der Christianisierung*, Münsterschwarzach 1983; E. Mveng, *Christus der Initiationsmeister*, in: Th. Sundermeier (Hg.), *Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und schwarzen Theologie*, Hamburg 1978, 78-82.

18 Vgl. B. Mubesala Lanza, *Les permanences et mutations de la religion traditionnelle africaine*, Rom 2002, 150-174.

satz, der Jesus Christus im Horizont der Rolle des Initiationsmeisters auszulegen sucht, können zusammengefasst folgende Gesichtspunkte herausgestellt werden:

- Jesus ist der Initiationsmeister, weil er selbst die Phasen der Initiation durchlaufen hat. Sanon drückt es so aus: „Tod, Begräbnis und Auferstehung sind wohlbekannte Phasen in jedem Initiationsverfahren. Es handelt sich um die Prüfung der Trennung und der Loslösung, des Eingegrabenwerdens irgendwo im Wald, in einer Höhle oder in der Wüste, und der Rückkehr zu einem neuen Leben, zu einer neuen Weise des gesellschaftlichen und religiösen Lebens.“¹⁹

- Jesus ist der Initiationsmeister, weil er alle Gläubigen in der Initiation anleitet. Infolgedessen ist die Nachfolge Christi Initiation in die Gemeinschaft der Gläubigen.

- Jesus ist der Initiationsmeister, weil er die Sprache des Symbols benützt: „Jesus ist unser Initiationsmeister, weil er nach Art erfahrener Initiationsmeister die höchsten Werte in Form von Symbolen aufgezeigt hat.“²⁰

1.4 *Jesus Christus, der Heiler*²¹

Dieser christologische Ansatz geht von der traditionellen afrikanischen Heilkunst aus und sucht in einem nach Heil, Heilung und Harmonie strebenden Afrika, Jesus als den „wahren Heiler“ aufzuweisen. Eine zentrale Rolle spielt hierbei der Befund, dass für die Menschen in Afrika Krankheit etwas ist, das den ganzen Menschen und die Gemeinschaft angeht. Infolgedessen darf eine echte Therapie niemals nur an den jeweiligen Symptomen einer Krankheit stehen bleiben. Damit steht die Aufgabe des Heilens im Spannungsfeld zwischen der Behandlung gegenwärtiger Beschwerden und Prophylaxe. Dies wird in der Regel mit Gebet und Anrufungen verbunden, in denen Gott und die Ahnen um Wiedererlangung der Gesundheit gebeten werden. Vor diesem Hintergrund ergibt sich die Möglichkeit einer Auslegung Jesu Christi als Heiler, da die Heilungen nach dem Bericht der Evangelien ein wichtiger Bestandteil von Jesu Leben und Wirken sind. Dabei wird nicht übersehen, dass diese Heilungen keinen Selbstzweck darstellen, sondern in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Gott zu sehen sind. Konkret: Sie sind Zeichen des von Gott kommenden Heils und fordern den Glauben heraus. Letztlich mündet der Ansatz, Jesus von der Gestalt des Heilers her zu verstehen, im Versuch, Jesus selbst als das Heil zu begreifen. Dadurch wird es möglich, Missverständnissen vorzubeugen und das in Jesus angebotene Heil mitten durch den „Schnitt von materiellem Glück und sinnlosem Leiden“ als echte Alternative darzulegen.

19 A. T. Sanon, *Das Evangelium verwurzeln* 111-112.

20 A. T. Sanon, *Das Evangelium verwurzeln* 118.

21 Vgl. dazu C. Kolié, *Jesus-Heiler?*, in: Y. Aklé u.a. (Hg.), *Der schwarze Christus*, 108-137.

1.5. Zwischenbilanz

Mit Blick auf den Prozess der Inkulturation vermögen diese christologischen Ansätze vor allem ein Zweifaches zu leisten. Zum einen sind mit diesen Modellen Prädikate gegeben, die die Menschen in Schwarzafrika grundsätzlich besser ansprechen können als es die herkömmlichen Hoheitstitel wie beispielsweise „Kyrios“ oder „Logos“ vermögen. Damit wird kein Verzicht auf die überlieferten christologischen Bezeichnungen intendiert. Vielmehr soll hier nur angezeigt werden, dass diese Bezeichnungen in Schwarzafrika für gewöhnlich nicht dieselbe Aussagekraft haben, die sie vor allem in den urchristlichen Gemeinden hatten.²² Aufgrund der zeitlich-kulturellen Differenz und Distanz zu ihrer Entstehungsgeschichte erweist sich das Anliegen einer Christologie im Lichte der afrikanischen Traditionen als notwendig, damit die Bedeutung des Christusereignisses auch im afrikanischen Kontext besser zum Tragen kommt. Zum anderen eröffnen die Ansätze eines Christusverständnisses auf der Grundlage des afrikanischen sozio-religiösen Erbes die Möglichkeit, den oft konstruierten Gegensatz zwischen Christsein und Afrikanersein zu überwinden und beide Dimensionen als echte existenzielle Möglichkeiten harmonisch in Einklang miteinander zu bringen, und zwar indem an Person und Botschaft Jesu gezeigt wird, dass Christsein radikal Menschsein bedeutet. Damit wird zugleich unterstrichen: Wenn es in der Geschichte einen Mensch gibt, der in vollstem Sinne des Wortes „menschlich“ gelebt hat, dann ist es dieser Mensch Jesus. In ihm sind daher die legitimen Sehnsüchte der Menschen in Afrika aufgenommen und zur Vollendung gebracht.

2. Christologie im Kontext von Rassendiskriminierung und Armut

Neben den inkulturationstheologischen Ansätzen entwickelten sich in Afrika auch befreiungstheologische Entwürfe in der Christologie, die v.a. im Kontext der Rassendiskriminierung in Südafrika sowie im Kontext von Armut und Ungerechtigkeit im gesamten Schwarzafrika artikuliert wurden.

22 Schon 1960 hat J. Ratzinger (in *Wort und Weisheit*, 187) erklärt: „Wir müssen uns endlich eingestehen, dass das Christentum in der seit Jahrhunderten konservierten Form bei uns im Grunde nicht besser verstanden wird als in Asien und Afrika. Es ist nicht nur dort fremd, sondern auch bei uns, weil ein Schritt ausgefallen ist: der vom Mittelalter zur Neuzeit. Das Christentum lebt gerade auch bei uns selber nicht in unserer eigenen, sondern in einer uns weitgehend fremden Gestalt, der Gestalt des Mittelalters.“

2.1. Christologie im Kontext von Rassendiskriminierung

Während des Apartheidregimes stellte die schwarze Theologie die Hauptrichtung der Reflexion schwarzer Christen im Hinblick „auf die Situation, in der sie leben, und im Blick auf ihren Befreiungskampf.“²³ Ähnlich wie in den USA fragen auch Schwarze in Südafrika, was es bedeutet, „an Jesus Christus zu glauben, wenn man schwarz ist und in einer Welt lebt, die von weißen Rassisten kontrolliert wird.“²⁴ Daraus erwächst die Aufgabe, die Bedeutung Jesu Christi in diesem Kontext zu thematisieren, wobei sich ein Zweierschritt herauskristallisiert.

Das Schwarze Bewusstsein: Als erstes obliegt es der Theologie, an der Entstehung und Stärkung der Identität der Schwarzen mitzuarbeiten. Daraus kann ihnen so etwas wie ein schwarzes Bewusstsein zuwachsen, für das sie sich mobilisieren und woraus sie Macht, genauer „schwarze Macht“ entwickeln können. Dieses schwarze Bewusstsein spielt näherhin eine zentrale Rolle im Prozess der Identitätsfindung und wird zudem in den Dienst der Überwindung der institutionalisierten Fremdbestimmung und Unterdrückung durch das rassistische Gesellschaftssystem gestellt.

Schwarzsein bedeutet arm und unterdrückt sein: Schwarzsein ist keine bloße Aussage über die Hautfarbe. Schwarzsein meint vielmehr arm und unterdrückt sein. Für das Anliegen der Christologie ergibt sich daraus: Weil sich Jesus mit den Armen und Unterdrückten und damit auch mit den Schwarzen identifiziert hat, können sich die Schwarzen mit ihm identifizieren. Auf diese Weise können sie erfahren, dass sie von Gott angenommen sind und vor ihm eine Würde haben, so dass sie lernen können sich selbst anzunehmen. Infolgedessen wird Jesus Christus im Kontext der Rassendiskriminierung in der Hauptsache als die den Menschen ihre Würde schenkende identitätsstiftende Instanz und als Befreier und Verbündeter im Kampf für die Überwindung des Apartheidregimes verstanden, bei dem einige wenige (Weiße) die Mehrheit (Schwarze, Mischlinge, Inder usw.) diskriminieren.²⁵ Die Befreiung von diesen ungerechten Lebensumständen hat

23 A. Boesak, *Unschuld, die schuldig macht*, Hamburg 1977, 1.

24 Ebd. 2.

25 Angesichts des 1994 offiziell erfolgten Endes des Apartheidregimes stellt sich in zunehmender Dringlichkeit die Frage nach der Zukunft der schwarzen Theologie südafrikanischen Zuschnitts. Vor dem Hintergrund, dass das Ende eines politischen Systems keineswegs die endgültige Überwindung aller damit verbundenen Strukturen der Ungerechtigkeit bedeutet, liegt eine wichtige Aufgabe der Theologie m.E. darin, intensiv am Dienst der Versöhnung zu arbeiten, damit das „Haus“ Südafrika für die Menschen aller Rassen bewohnbar wird oder bleibt.

zum Ziel ein versöhntes Südafrika, in dem alle als Töchter und Söhne Gottes und damit als Geschwister Jesu Christi in Frieden und Eintracht miteinander leben können.²⁶

2.2. Christologie im Kontext von Armut

Die Armut spielt auch in Südafrika eine wichtige Rolle, wird dort jedoch in engem Zusammenhang mit der Rassendiskriminierung gesehen. Außerhalb Südafrikas wird Armut zum vorherrschenden Thema der Befreiungstheologie und der damit verbundenen Christologie. Dabei wird Armut nicht exklusiv in einem sozio-ökonomischen, sondern in umfassendem Sinne betrachtet, wie dies im Begriff „anthropologische Armut“²⁷ zum Ausdruck kommt. Gemeint ist: Die Armut der Menschen in Schwarzafrika ist eine „totale“ Armut, weil es sich hier um eine Verneinung des Menschseins des Menschen handelt, die bis in seine Wurzeln hinein reicht.²⁸ Genauer genommen handelt es sich um einen Prozess, dessen Haupttriebkraft der Sklavenhandel, der Kolonialismus, der Neokolonialismus und die Diktatur in ihren vielfältigen Erscheinungsformen sind.²⁹ Für den Ansatz einer Christologie der Befreiung in Schwarzafrika bedeutet dies eine doppelte Aufgabe. Zum einen ist alles, ähnlich wie im christologischen Ansatz der schwarzen Theologie Südafrikas darauf angelegt, Christus als Identifikationsfigur darzulegen, der den ihrer Würde beraubten Schwarzafrikanern ihre Dignität zuspricht, weil auch sie Kinder Gottes sind, der alle Menschen ohne Unterschied liebt. Zum anderen stellt dieser Christologieansatz Jesus als den Befreier schlechthin vor. Dies gilt nicht nur mit Blick auf Schuld und Sünde, sondern auch hinsichtlich von Elend, Unterdrückung und Ausbeutung. Dieses christologische Verständnis ist untrennbar mit einer *Orthopraxie* verbunden, von der her die *Orthodoxie* ihren vollsten Sinn erhält. Damit wird die Christologie in den Dienst der Veränderung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse gestellt. Gefragt ist weniger ein akademisch-spekulatives Nachdenken über die Messianität Jesu Christi als vielmehr ein konkretes, persönliches Engagement in

26 Vgl. zum Thema Versöhnung in der südafrikanischen schwarzen Theologie u.a. Th. Sundermeier, *Schwarzes Bewußtsein – Schwarze Theologie*, in: ders. (Hg.), *Christus, der schwarze Befreier*, Erlangen 1973, 3-36; D. Tutu, *Versöhnung ist unteilbar. Biblische Interpretation zur Schwarzen Theologie. Mit einer Selbstdarstellung des Autors*, Wuppertal ²1986.

27 E. Mveng, *L’Afrique dans l’Eglise. Paroles d’un croyant*, Paris 1985, 203.

28 Vgl. B. Bujo, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog*, Freiburg 1993, 128.

29 Ohne die mit ihr verbundene Chance zu verkennen, muss hier darauf hingewiesen werden, dass die Globalisierung insofern als eine weitere Triebkraft dieses Prozesses angesehen werden kann, als sie unverkennbar die Entwicklung in Richtung auf eine vom Abendland dominierte Einheitszivilisation der Welt entscheidend begünstigt.

sozio-politischer Hinsicht im Lichte des dienenden und heilenden Eintretens Jesu für die Belange der Entrechteten, Ausgestoßenen und Armen. Auf diese Weise soll es gelingen, dass die Christen nicht nur zur Stimme des Volkes werden, sondern v.a. auch solidarisch mit den Armen und Gestrandeten sind. Dies kann je nach Lage der Dinge zur kritischen Stellungnahme gegenüber den kirchlichen und politischen Instanzen führen. Die Folgen davon reichen vom Verzicht auf bestimmte Vorteile bis hin zum Martyrium.³⁰ Aber hier gilt: Nur um den Preis eines solchen Engagements kann die Botschaft Jesu Christi in glaubwürdiger Weise Einfluss auf das konkrete Leben der Menschen in Afrika heute haben.

3. *Christologie aus der Perspektive der afrikanischen Frauen*

Die bisherigen christologischen Interpretationsmodelle im schwarzafrikanischen Verstehenshorizont wurden und werden von männlichen Autoren vorgelegt. Dies hängt mit dem Umstand zusammen, dass das Theologiestudium in Afrika in der Hauptsache Priesteramtskandidaten vorbehalten ist. Dies erklärt das beinahe „Monopol“ der Kleriker auf dem theologischen Feld. Dessen ungeachtet finden auch Frauen seit geraumer Zeit, v.a. in der außerkatholischen Christenheit Zugang zur Theologie.³¹ Dies zeigt sich nicht zuletzt in christologischen Entwürfen, in denen ein Verständnis von Person und Botschaft Jesu Christi aus der Perspektive der Frauen in Schwarzafrika formuliert wird.³² Dabei zeigt sich, dass trotz unterschiedlicher Ausprägungen (je nach Region, Ausbildung, Lebensstandard usw.) die Lebenskontexte der Frauen in Schwarzafrika von vergleichbaren „Bürden“ ökonomischer, politischer, gesellschaftlicher und kultureller Natur bestimmt werden. So gibt es beispielsweise afrikanische Realitäten, die den Mann über die Frau stellen und damit jenem mehr Rechte einräumen als dieser. Vor diesem Hintergrund wird aus der Sicht der Frauen der Akzent darauf gelegt, zum einen Jesus Christus als „Überwinder“ ungerechter sozio-kultureller Verhältnisse und zum anderen als Befreier darzulegen.

Ausgangspunkt ist hier die Einsicht, dass die afrikanischen Traditionen – wie alle Überlieferungen der Welt – Schattenseiten haben. Dies gilt besonders hinsichtlich der Situation der Frauen. Denn obwohl sie vielfach als „Seele der Gemeinschaft“, „Spenderin des Lebens“, „Hüterin des Geheimnisses des Le-

30 Vgl. hierzu das Schicksal des Jesuitenpaters Engelbert Mveng (1930-1995). Sein mutig-kritisches Verhalten war den Regierenden im Kamerun stets ein Dorn im Auge. Obwohl die Umstände seiner Ermordung bis heute im Dunklen liegen, wird man annehmen dürfen, dass es sich in ein politisch motiviertes Verbrechen gehandelt hat, da die Regierung bis heute kein Interesse an der Aufklärung der Ermordung zeigt.

31 Im römisch-katholischen Binnenraum stellen Ordensfrauen das Gros der Theologinnen.

32 Vgl. u.a. A. Nasimiyu-Wasike, *Christology and an African Woman's Experience*, in: R.J. Schreiter (Hg.), *Faces of Jesus in Africa*, New York 1991, 70-81.

bens“ usw. traditionell bezeichnet wird, werden der Frau in vielen Teilen Schwarzafrikas nicht dieselben Rechte zugesprochen wie dem Mann. So haben Frauen in der Regel eine schlechtere Schulbildung, weil die Ausbildung der Männer als wichtiger eingestuft wird. Nicht selten wird Frauen vorgeschrieben, welchen Mann sie heiraten sollen. In manchen Ländern müssen verheiratete Frauen, die berufstätig sind, ihr Gehalt ihren Ehemännern übereignen u.v.m. Leicht verallgemeinernd kann daher gesagt werden, dass Frauen nahezu auf die Ehefrau- und Mutterrolle fixiert werden. In dieser Situation erhält der Umgang Jesu mit Frauen nach den Schilderungen der Evangelien paradigmatische Bedeutung. Denn wenn sich Jesus in besonderer Weise den Ausgestoßenen, den Entrechteten, den am Rande Stehenden und Benachteiligten zugewandt hat, so verweisen afrikanische Frauen nachdrücklich darauf, dass Frauen zu diesen Gruppen gehörten, denen Jesu Fürsorge galt. Indem er sich ihnen zuwendete und sie achtete, schenkte er ihnen ihre Würde zurück und machte sie zu gleichwertigen Mitgliedern der Gesellschaft. Auf dieser Grundlage konnten Frauen zu seinen Jüngerinnen werden.³³ Manche von ihnen waren die ersten Zeuginnen der Auferstehung³⁴ und übernahmen wichtige Dienste in den Gemeinden.³⁵ Kurz: Durch seine Predigt und sein Verhalten hat Jesus die von Männern dominierte Gesellschaft seiner Zeit revolutioniert und die gottgewollte gleiche Würde von Mann und Frau für seine Jüngerinnen und Jünger sowie für alle Menschen festgeschrieben. Daraus folgt: Für Christinnen und Christen Schwarzafrikas gibt es keine andere als diese von Jesus gelegte Messlatte. Denn nehmen auch sie den Ruf zur Nachfolge ernst, so muss dies auch im konkreten Umgang zwischen Mann und Frau Wirklichkeit werden. In der Nachfolge Jesu also, des Überwinders aller Strukturen von Ungleichheit und Ungerechtigkeit muss alles Menschenverachtende in den sozio-kulturellen Verhältnissen überwunden werden, damit die Botschaft Jesu auch für die Frauen Schwarzafrikas zu mehr Leben und Freiheit führt.³⁶

Entscheidend für diesen Prozess der Überwindung des „sozialen Grabens“ zwischen Mann und Frau ist das Mitwirken der Frauen selbst: Sie dürfen nicht länger das überlieferte Rollenverständnis einfachhin perpetuieren, sondern müssen aktiv zur Beseitigung der Schattenseiten ihrer Traditionen in Bezug auf den Status der Frauen beitragen, im Vertrauen auf den Beistand Jesu. Denn er solidarisiert sich nicht nur mit ihnen, sondern macht ihr Leid zu seinem Leid und wirkt in und mit ihnen zur Errichtung einer lebenswerteren Welt für alle. Auf die sozial und ökonomisch gut situierten Frauen kommt die besondere Aufgabe zu,

33 Vgl. Lk 8,1-2.

34 Vgl. Lk 11,27-28.

35 Vgl. Joh 4,1f; 20,17-18.

36 Vgl. Joh 10,10.

dem Beispiel Jesu folgend, sich mit den schlechter gestellten Frauen zu solidarisieren und ihre Belange zu vertreten.

4. Perspektiven einer zukünftigen afrikanischen Christologie

Aus dem bisher Erörterten kann festgehalten werden, dass die kontextuelle christologische Reflexion in Schwarzafrika in der Hauptsache in der Perspektive der Inkulturations- und Befreiungstheologie sowie aus der Perspektive der Frauen formuliert wird, wobei ein gewisses Übergewicht der inkulturationsheologischen Ansätze unverkennbar ist. M.E. können all diese Interpretationsmodelle an Schärfe und gesellschaftlicher Relevanz gewinnen, wenn es gelingt, die sozio-religiöse und die gesellschaftlich-politische Dimension besser miteinander zu verbinden. Gemeint ist: Nur einem christologischen Ansatz, der die beiden genannten Eckpfeiler integriert, wird es gelingen, Gestalt und Botschaft Jesu Christi nicht einseitig im Horizont des sozio-religiösen Erbes und somit an den konkreten Lebensbedingungen der Menschen vorbei zu denken oder exklusiv an den politisch-ökonomischen Verhältnissen und dadurch ohne Rücksicht auf die religiös-kulturelle Identität der Menschen auszurichten.³⁷

Ohne einen Kriterienkatalog aufstellen zu wollen, sollen abschließend einige Punkte thematisiert werden, die für die Entwicklung einer zukünftigen afrikanischen Christologie von Bedeutung sind:

Schwarzafrikanische Christologie wird sich aus der Überwindung des oft konstruierten Gegensatzes zwischen universitärer und nicht-akademischer Reflexion entwickeln. Konkret: Die Aufgabe einer Interpretation von Person und Bedeutung Jesu Christi kann nicht primär und ausschließlich den Fachtheologen vorbehalten sein. Denn ein Zugang zum Geheimnis Jesu Christi steht allen Gläubigen grundsätzlich offen. So werden einfache Christinnen und Christen weiterhin in der Beschäftigung mit Jesus Christus Wegweisungen für ihr Leben suchen und dies auch zur Sprache bringen. Daraus erwächst ein Denken und Reden von und über Jesus, das die Fachtheologie aufnehmen und sprachfähig machen kann. Auf diese Weise werden die Glaubenserfahrungen der Gemeinden zu einem zentralen Ort christologischer Reflexion. Damit wird der Blick auf die Frage gelenkt, für wen die „akademische Christologie“ da ist. Denn geht man davon aus, dass sie die Gemeinschaft der Gläubigen auf ihrem Weg hin zu einem besseren Verständnis Jesu Christi und des Evangeliums zu begleiten hat, so ist es unerlässlich,

37 Über all dem aber steht: Die vorgestellten christologischen Ansätze können, (wie im übrigen alle Entwürfe der Christologie) das Geheimnis Jesu Christi nie erschöpfend zur Sprache bringen. Die damit verbundene Grenze (und Sprachlosigkeit) müsste nach meinem Dafürhalten mehr Aufmerksamkeit bekommen als bisher geschehen, damit die einer jeden Christologie inhärente Selbstrelativierung nicht stillschweigend übergangen wird.

dass der konkrete Lebenskontext der Menschen und die Ausdrucksformen ihrer Glaubenserfahrungen mit Jesus Christus in den Blick genommen werden.³⁸ Auf diese Weise wird es möglich, die christologische Auslegung als von der Glaubensgemeinschaft getragen und nicht als esoterisches Wissen einiger weniger Privilegierter auszuweisen. Aus diesem Gemeinschaftsbezug kann man, ohne Glaube und Christologie zu funktionalisieren, eine Orthopraxie entwickeln, die sich in verschiedenen Formen kundtun kann. So wird z.B. das Nachdenken über Jesus in einem von Unterprivilegierung und starren Rollenverständnis bestimmten Kontext Fragen der Gerechtigkeit und Förderung der Frauen besondere Beachtung finden. Ebenso werden christologische Überlegungen in einer von Armut, Diktatur und wirtschaftlicher Misere geprägten Situation, ohne darin gänzlich aufzugehen, Fragen der ökonomischen und politischen Befreiung Rechnung tragen müssen. Mit dieser durch das Prisma des eigenen Existenzkontextes bestimmten Reflexion über Jesus Christus und seine Botschaft ist also die Chance gegeben, dass Fragen, Erfahrungen und Lösungsvorschläge der Mitglieder der Gemeinden einer breiteren christlichen und interessierten Öffentlichkeit zum weiteren Nachdenken zugänglich gemacht werden können. Der Vorteil davon liegt darin, dass die Gemeinden als wichtiger Ort der in der Christologie einfließenden Glaubenserfahrungen wahrgenommen werden. Zugleich wird auch klar, dass die christologischen Interpretationsbemühungen durch die Fachtheologen kein „l'art pour l'art“ sind,³⁹ sondern mit Blick auf die christliche Gemeinschaft artikuliert werden, die vermittels des Prozesses der Rezeption weiterhin daran beteiligt ist.

Die christologische Frage in Schwarzafrika, die lange Zeit fast ausschließlich auf das eigene sozio-religiöse Erbe konzentriert war,⁴⁰ hat in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung der Armen, Unterdrückten, Unterprivilegierten und Kranken entdeckt.⁴¹ M.E. muss die zukünftige Gestalt der afrikanischen Christologie ihren Blickwinkel weiten und das Phänomen Globalisierung thematisieren. Dabei muss u.a. die Tatsache in den Blick kommen, dass die Spielregeln des Weltmarktes in entscheidendem Maße von den USA, Westeuropa und Japan diktiert werden. Das zeigt sich etwa darin, dass die genannten Nationen die Preise sowohl der Fertigprodukte als auch der Rohstoffe bestimmen. Hinzu

38 Person und Botschaft Jesu Christi werden von „einfachen“ Christen in Bereichen wie Kunst, Literatur, Musik usw. zur Sprache gebracht.

39 In einem Afrika, auf dessen Boden christliche neue religiöse Bewegungen buchstäblich wie Pilze aus dem Boden schießen, fällt der Fachtheologie die Aufgabe zu, „die denkerische Klärung der Erfahrungen der Gemeinde sowohl hinsichtlich des Kontextes als auch des christlichen Glaubens in Vergangenheit und Gegenwart zu gewährleisten.“ (C. Ozankom, *Christliche Botschaft und afrikanische Kultur*, 425).

40 Vgl. hierzu die einschlägige Kritik u.a. von E. Messi-Metogo und J.M. Ela.

41 Vgl.B. Bujo, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft*, sowie u.a. J.-M. Ela und E. Mveng.

kommt die Erfahrung, dass multinationale Konzerne aus manchen Konflikten, die in Afrika ausgetragen werden, Kapital schlagen – sei es durch Waffenhandel, sei es durch Abbau von Rohstoffen. Überhaupt drängt sich bei vielen Menschen die Frage auf, wie es zu erklären ist, dass bei Konflikten in anderen Erdteilen, die Großmächte in der Regel zügig und meistens erfolgreich eingreifen, während im Falle Afrikas oft nur der sprichwörtliche „Tropfen auf den heißen Stein“ übrig zu bleiben scheint. Kurz: Die Afrikaner, die durch Sklavenhandel, Kolonialismus und Neokolonialismus schmerzhaft Erfahrungen gezielter Benachteiligung gemacht haben, erleben eine Fortführung und Potenzierung davon im Prozess der Globalisierung.⁴² Vor diesem Hintergrund beginnen viele Menschen die Geschichte Jesu als eine solche zu lesen, in der ihr eigenes Schicksal, ihre Hoffnungen widergespiegelt werden. Ein Beispiel hierzu: Wenn manche Afrikaner, die in Folge der Globalisierung am Rande der Gesellschaft stehen, vom „Verlassen sein“ Jesu hören, so sprechen sie die einschlägigen Passagen der Evangelien an, weil sie ihre eigene Erfahrung im Schicksal Jesu geschildert sehen. Diese Entdeckung eröffnet ihnen einen Zugang zu Jesus, den viele Christologien nicht zu leisten vermögen. Umgekehrt kommt dadurch ein Verständnis Jesu zum Tragen, das für die Nutznießer der Globalisierung nicht ohne weiteres möglich ist.

Die zukünftige Christologie in Schwarzafrika wird Konflikte bewältigen und Versöhnung stiften helfen. Ein besonders markantes Beispiel hierzu ist Ruanda: „Tutsi sind keine Hutu und Hutu sind keine Tutsi“. Diese (im letzten komplizierte und vielschichtige) Logik führte dazu, dass die eine Volksgruppe der anderen das Existenzrecht abgesprochen hat bis hin zum Genozid, der die ganze Region der sogenannten „großen Seen“ in Brand gesetzt hat. In diesem konfliktuellen Zusammenhang von Identität und Differenz geht es um die Artikulierung und Umsetzung einer Christologie der Versöhnung, die das geschehene Unrecht nicht übergeht, sondern durch einen aktiven Prozess der Aufarbeitung von erlittenen traumatischen Erfahrungen hindurch Wege zur Versöhnung als die einzige lebensfördernde Alternative aufweist. Dabei richtet sich der Blick auf Jesus, durch dessen heilbringendes Leiden Gott Menschen mit sich versöhnt hat. Daraus kann den Menschen die Kraft zuwachsen, einander Versöhnung zu schenken und anzunehmen.

Eine zukünftige afrikanische Christologie wird sich nicht zuletzt darum bemühen, das Verständnis von Person und Botschaft Jesu in den eigenen Sprachen zu formulieren. Dahinter steht folgende Überzeugung: Der Zugang zur Realität einer Gesellschaft, einer Kultur oder gar eines Individuums erfolgt um so leichter, je besser man Zugang zur dazugehörenden Sprache findet, da Gesellschaft, Kultur und Sprache in engem Zusammenhang miteinander stehen, wie C. Lévi-Strauss herausstellt:

42 Vgl. dazu P. Kanyandago (Hg.), *Marginalized Africa*, Nairobi 2002.

„Die Sprache scheint mir das kulturelle Faktum par excellence zu sein und war es auch in verschiedener Hinsicht: erstens weil die Sprache Teil der Kultur, eine dieser Fähigkeiten oder Gewohnheiten ist, die wir von der Tradition von außen empfangen; zweitens weil die Sprache das wesentliche Werkzeug, das ausgezeichnete Mittel ist, kraft dessen wir uns die Kultur unserer Gesellschaft aneignen...; kurzum: Die Sprache ist die perfekte aller Erscheinungen kultureller Art“⁴³.

Aus diesem Hervorheben des Stellenwertes der Sprache für jede Kultur folgt, dass das Ernstnehmen einer Kultur mit der entsprechenden Beachtung ihrer Sprache(n) einhergeht. Mit Blick auf die Situation Afrikas bedeutet dies, dass die Förderung der Identität und das Ernstnehmen der Lebenskontexte der Menschen dieses Erdteils nicht ohne Rücksicht auf die damit verbundenen Sprachen gelingen können. Für die Fachtheologie bedeutet dies, sich verstärkt darum zu bemühen, ihre Arbeit in den einheimischen Sprachen vorzulegen. Auf diese Weise kann es gelingen, neben den Glaubenserfahrungen der Gemeinschaft die durch die einheimischen Sprachen tradierten Grundtendenzen der eigenen Kulturen zu übernehmen, die eigenen Reflexionsentwürfe in die Gemeinschaft hinein zu tragen sowie mit der einheimischen christlichen Öffentlichkeit zu kommunizieren. Für die christologische Reflexion der Fachtheologie ergibt sich zusammenfassend ein Zweifaches. Zum einen wird sie durch den Gebrauch der einheimischen Sprachen dazu befähigt, die meisten Einheimischen zu erreichen und ihre Erfahrungen mit Jesus, dem Christus aufzunehmen. Zum anderen kann die Fachtheologie (gleichzeitig) dazu beitragen, die afrikanischen Sprachen zu fördern.

43 C. Lévi-Strauss, zitiert nach G.Charbonnier, *Enretiens avec Lévi-Strauss*, Paris 1961, 183-184 (Übers. C. Ozankom).

Klonverbot in Österreich?

Sind Embryonen als Personen zu behandeln? Sind ihre Menschenwürde und ihr Lebensrecht zu respektieren? Oder dürfen sie als Rohstoff für Forschung und Therapie erzeugt und zerstört werden? Das 1992 verabschiedete österreichische Fortpflanzungsmedizingesetz enthält eine klare Grenzziehung: Embryonen dürfen ausschließlich für Reproduktionszwecke verwendet werden, nicht für die Forschung.¹

Neuerdings macht die Stammzellenforschung Hoffnungen auf Therapien für bisher kaum heilbare Krankheiten. Aus der Quelle der verwendeten Stammzellen ergibt sich eine ethisch relevante Unterscheidung der Forschungsrichtungen. Während die Gewinnung von Stammzellen aus Erwachsenen (adulte Stammzellen), aus Nabelschnurblut, Fruchtwasser oder abgetriebenen Föten als ethisch akzeptabel gilt, baut die Forschung an embryonalen Stammzellen auf verbrauchender Embryonenforschung auf. Die möglichen Quellen sind bereits vorhandene embryonale Stammzelllinien², überzählige Embryonen aus der In-vitro-Fertilisation, eigens erzeugte Forschungsembryonen und als logische Konsequenz durch Kerntransfer geklonte Embryonen.³

Welche der beiden Forschungsrichtungen erfolgreich sein wird, ist offen. Vorläufig ist es ein Streit um Forschungsrichtungen, nicht um konkrete Therapien. Dennoch entsteht durch die liberale Haltung anderer Staaten auch in Österreich Druck, die Forschung nicht zu behindern. Österreich hat sich auf europäischer Ebene entschieden gegen die verbrauchende Embryonenforschung eingesetzt und 2002 zusammen mit anderen Ländern wesentliche Einschränkungen für die Förderung embryonaler Stammzellenforschung im 6. Forschungsrahmenprogramm erreicht. Der Widerstand führte zu einem Moratorium, das bis Ende 2003 dauerte. Im Dezember 2003 sollte der Ministerrat der EU über einen Vorschlag der Kommission entscheiden, der die Forschung an den überzähligen Embryonen mit Stichtagsregelung (27.6.2002) ermöglicht hätte.⁴ Es konnte jedoch keine Einigung erzielt werden.

- 1 Fortpflanzungsmedizingesetz 1992, § 9 (1).
- 2 Diese Variante ist in Deutschland seit 2002 möglich und scheint auch in Österreich legal zu sein. Vgl. die Stellungnahme der Bioethikkommission zu Fragen der Stammzellenforschung im Kontext des 6. Rahmenprogramms der EU vom 3.4. und 8.5. 2002, 1 (http://www.bka.gv.at/bka/bioethik/stellungnahme_stammz.pdf).
- 3 Die Gewinnung von Stammzellen aus geklonten menschlichen Embryonen ist kürzlich gelungen: Hwang, Woo Suk u.a., Evidence of a Pluripotent Human Embryonic Stem Cell Line Derived from a Cloned Blastocyst, in: Science 303, 12.3.2004, 1669-1674.
- 4 Kommission der Europäischen Gemeinschaften, Vorschlag für eine Entscheidung des Rates zur Änderung der Entscheidung 2002/834/EG über das spezifische Programm der Forschung, technologischen Entwicklung und Demonstration: „Integration und Stärkung des Europäischen Forschungsraumes (2002-2006)“ vom 9.7.2003 (2003/0151).

Auch Österreich steht vor einer politischen Entscheidung in dieser Frage. Mit 26.1.2004 wurde der Entwurf einer Novellierung des Fortpflanzungsmedizingesetzes⁵ veröffentlicht und zugleich der tiefgreifende Dissens in dieser Frage deutlich. Anlass der Novellierung war die von der Medizin gewünschte Verlängerung der bisher einjährigen Frist zum Aufbewahren von Samen, Eizellen und nicht verwendeten Embryonen. Der Entwurf des Justizministeriums enthält aber darüber hinaus ein klares und uneingeschränktes Verbot des Klonens: „Das Herstellen entwicklungsfähiger Zellen durch Klonen sowie Eingriffe in die Keimzellebahn sind unzulässig.“⁶ Dies entspricht konsequent der bisherigen Politik, kommt aber jenen in die Quere, die bestehende ethische und rechtliche Schranken zurücknehmen wollen.

Die Kontroverse spiegelt sich in aller Klarheit wider in der Stellungnahme der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt zum Gesetzesentwurf.⁷ Das Verbot des reproduktiven Klonens wird begrüßt, beim Verbot des sogenannten therapeutischen Klonens oder besser des Forschungsklonens scheiden sich die Geister. Etwa die halbe Kommission befürwortet es, die andere Hälfte sieht „keine ausreichend gewichtigen Gründe“⁸ für ein Verbot.

Angesichts der alle Bedenken überrollenden Eigendynamik biomedizinischer Forschung ist der Vorschlag des Justizministeriums jedoch zu begrüßen. Er trägt dazu bei, dass die Fronten geklärt werden und die Tragweite deutlich wird: Wenn es den Befürwortern nur um Forschung an überzähligen Embryonen ginge, wäre ein Klonverbot ja kein Problem. Wer aber embryonale Stammzellenforschung ermöglichen will, muss über die ganze Bandbreite bis zum Klonen von Menschen durch Kerntransfer diskutieren. Eine Politik der kleinen Schritte, die meist zu Lasten der vorsichtigen Positionen geht, ist damit schwieriger geworden.

Für die notwendige öffentliche Diskussion sollte man bedenken: Es steht wesentlich mehr auf dem Spiel als Forschungsfreiheit und einige überzählige Embryonen. In der Debatte um die Menschenwürde von Embryonen⁹ geht es um die Frage, welche Lebewesen zum Kreis unserer Nächsten gehören, für die Liebesgebot und Goldene Regel gelten und deren Wohlergehen wir deshalb in unparteilicher Weise zu berücksichtigen haben. Mit der Zulassung von verbrau-

5 Bundesministerium für Justiz, Entwurf Fortpflanzungsmedizin-Novelle 2004 (26.1.2004) (<http://www.parlament.gv.at>).

6 Ebd. 1. §9, Abs. 2.

7 Stellungnahme der Bioethikkommission zum Entwurf eines Bundesgesetzes, mit dem das Fortpflanzungsmedizingesetz (FMedG) geändert wird (FMedG-Nov 2004) vom 10.3.2004 (<http://www.bka.gv.at/bka/bioethik/fortpflanzungsmedizingesetz.pdf>).

8 Ebd. 3.

9 Z.B. Damschen, Gregor (Hg.), Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument, Berlin u.a. 2003.

chender Embryonenforschung würden einige Menschen aus dem Kreis der moralisch gleichberechtigten Wesen ausgeschlossen, Menschsein und Personwürde getrennt.

Auch wenn in dieser Debatte um den moralischen Status von Embryonen keine Einigkeit zu finden ist, ist das Problem nicht durch irgendeine Form von Kompromiss auflösbar. Es ist unangemessen, mit einem Verweis auf den Pluralismus diese Frage auszublenden und sich auf Fragen der Güterabwägung zu konzentrieren. An der fundamentalen Frage nach dem Status von Embryonen entscheidet sich, ob die gezielte künstliche Erzeugung und Zerstörung menschlichen Lebens überhaupt Gegenstand einer Güterabwägung sein kann. Deshalb ist sie zuerst zu beantworten.

Eigenartig ist, dass die Möglichkeit embryonaler Stammzellenforschung trotz der gegenläufigen Indizien hinsichtlich des therapeutischen Nutzens so ungeduldig gefordert wird. Die jetzt argumentativ aufgebaute Dringlichkeit könnte sich als unbegründet erweisen. Ist jedoch eine Liberalisierung mit dem starken Argument künftiger Therapiemöglichkeiten einmal gelungen, so ist nicht ernsthaft zu erwarten, dass sie später zurückgenommen würde, wenn sich die Nutzenargumente als falsch herausstellen sollten. Mit irrtümlichen Prognosen hätte man den bleibenden Abbau ethischer und rechtlicher Schranken erreicht. Embryonale Stammzellen wären dann weiterhin für die Grundlagenforschung verfügbar und würden möglicherweise einen Ersatz für Tierversuche darstellen.

Wen die Statusdiskussion nicht überzeugt, der sollte wenigstens die Folgen für alle betroffenen Gruppen von Menschen berücksichtigen, nicht nur Forschungsinteressen und unbewiesene Therapieversprechen. Eine Einschränkung der Personwürde könnte sich langfristig auch in anderen Bereichen auswirken, etwa in der Frage nach der Präimplantationsdiagnostik, d.h. der Selektion in der Petrischale oder deutlicher formuliert der „Rasterfahndung nach behindertem Leben“¹⁰, in der Frage nach dem Status von behinderten Menschen, von Koma-Patienten oder sterbenden Menschen.

Es macht deshalb Sinn, bei einer so grundlegenden Frage die vorsichtige, tutoristische Position einzunehmen und denen die Beweislast aufzuerlegen, die einzelne Stadien menschlichen Lebens der vollständigen Instrumentalisierung für fremdnützige Zwecke ausliefern wollen im Rahmen einer Forschung, deren Alternativlosigkeit noch keineswegs nachgewiesen ist. Nicht ein Verbot benötigt in einem solchen Fall ausreichend gewichtige Gründe,¹¹ sondern eine Einschränkung der Menschenwürde und der entsprechenden Rechte.

Andreas M. Weiß

10 Vgl. die Broschüre der Lebenshilfe Österreich: Rasterfahndung nach behindertem Leben, Wien 2003.

11 Vgl. Stellungnahme der Bioethikkommission zum Entwurf eines Bundesgesetzes 3.

GESANG, Bernward (Hg.), Biomedizinische Ethik. Aufgaben, Methoden, Selbstverständnis, Mentis-Verlag, Paderborn 2002, 193 p., Kt., 32,00 EU; ISBN 3-89785-303-5

Der boomende Bereich der Bioethik, das öffentliche Interesse und die Nachfrage nach ethischer Beratung in verschiedenen Arten von Ethikräten und -kommissionen führen innerhalb der Ethik als akademischer Disziplin zu deutlichem Bedarf an Selbstreflexion. Einerseits werden die Stichworte Bioethik, biomedizinische Ethik oder angewandte Ethik nicht einheitlich gebraucht und sind nicht klar abgegrenzt. Andererseits wird Bioethik als interdisziplinäres Unternehmen nicht nur und nicht einmal immer führend von akademischen Ethikerinnen betrieben und kann somit nicht einfach als Teilbereich der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin verstanden werden. Ein von Bernward Gesang herausgegebener Band versammelt Beiträge von Ethikerinnen und Ethikern, die sich mit dem Selbstverständnis biomedizinischer Ethik bzw. angewandter Ethik insgesamt und der Rolle und Aufgabe des Ethikers in diesem Kontext befassen.

Christa Rautenberg und *Johann S. Ach* geben einen Überblick zu Geschichte und Selbstverständnis der Bioethik seit den 60er Jahren, machen den Wandel in den 90er Jahren deutlich und diskutieren die Frage spezifischer Kompetenzen und die Kontroverse um die Etablierung eines eigenen Berufsbildes eines Bioethikers im Zuge der Professionalisierung und Institutionalisierung der Bioethik. Für die praktische Arbeit wird die Bandbreite von Rollenerwartung und Selbstverständnis beschrieben, die sich zwischen neutraler Analyse und konkreter Antwort, zwischen Parteilichkeit als Anwalt bestimmter Interessen und Unparteilichkeit, zwischen allgemeiner Theorie und strategischen Implikationen ergibt.

Um die spezifische Aufgabe der Ethik im Normenfindungsprozess einer komplexen pluralistischen Gesellschaft präzisieren zu können schlägt *Carmen Kaminsky* ein enges Verständnis von angewandter Ethik vor, die als Metadisziplin der Bereichsethiken zu fassen wäre, nicht selbst Antworten auf normative Einzelfragen gibt, sondern Aufgabe und Verfahrensweise der interdisziplinären Bereichsethiken in methodischer Hinsicht reflektiert. So ist eine klare Unterscheidung zwischen einer genuin philosophischen Aufgabe angewandter Ethik und dem Zusammenspiel von Ethik und anderen Wissenschaften in den Bereichsethiken möglich: „Als normative Ethik beteiligt sie sich inhaltlich an den bereichsethischen Diskursen und als angewandte Ethik schafft sie die Grundlagen dafür, dass die bereichsethischen Diskurse gelingen“ (55).

Der Beitrag von *Michael Quante* und *Andreas Vieth* bietet eine interessante Auseinandersetzung mit der in der Rede von einer „Angewandten Ethik“ enthaltenen Anwendungsmetapher, mit der ein deduktives Modell nahe gelegt wird,

nach dem bestehende ethische Methoden, Theorien und Prinzipien auf außerhalb der Ethik liegende Probleme angewendet würden. Dagegen entwerfen Quante und Vieth unter dem Stichwort „konkrete Ethik“ eine aus ihrer Sicht angemessene Selbstdeutung angewandter Ethik. Dabei handelt es sich um ein sog. „kohärentistisches“ Modell, in dem die Herstellung eines Überlegungsgleichgewichtes eine wichtige Rolle spielt. Im engeren Sinn ist damit logische Konsistenz gemeint, im weiteren Sinn „auch inhaltliche Stimmigkeit unserer Überzeugungen in Bezug auf die Wirklichkeit und unsere Erfahrungen“ (69). Darüber hinaus wird ein „Wahrnehmungsgleichgewicht“ (70) einbezogen, in dem eine bestimmte Betrachtungsweise eines Einzelfalls intuitiv als angemessen empfunden wird. In der Vermittlung mit ethischen Überzeugungen würden so praktische Prinzipien entwickelt, die auch tatsächlich zum Handeln motivieren. Weil im Fall einer Inkohärenz mögliche Modifikationen in beide Richtungen verlaufen können und so u.U. die am Einzelproblem gewonnenen ethischen Intuitionen die Allgemeine Ethik verändern, wird gegen das deduktive Modell die philosophische Relevanz angewandter Ethik verteidigt.

Als außerphilosophische Dienstleistungen angewandter Ethik werden skizziert: „Klärung individueller ethischer Intuitionen und Politikberatung im weiten Sinn“. Was Ethik dabei etwa im Streit um die Embryonenforschung zu bieten hat, wird sehr vorsichtig formuliert: Nicht „allgemeinverbindliche Lösungen“ (74), sondern „den nach ethischer Auskunft suchenden Subjekten philosophische Hilfsmittel in Form von Begriffs- und Argumentationsklärung an die Hand zu geben“ (74) und für die Politik „den ... Gestaltungsspielraum auszuleuchten und den Beteiligten die unterschiedlichen Optionen in ihrer ethischen Tragweite aufzuzeigen“ (75). Gegen die strikte Trennung von Fakten und Werten, von Naturwissenschaft und Ethik wird schließlich deutlich gemacht, wie sehr neue Technologien unser Weltbild beeinflussen, neue soziale Wirklichkeiten schaffen und damit auch unser Selbstverständnis und die Vorstellungen vom guten Leben verändern. Angewandte Ethik sei deshalb als Technikfolgenabschätzung in einem sehr weiten Sinn zu verstehen (83).

Ludwig Siep beschäftigt sich mit der Rolle des Philosophen in Ethik-Kommissionen und sein Verhältnis zu „Laien“. Als Grundtypen stellt er Externalisten und Internalisten gegenüber. Während sich die ersteren stärker als Experten fühlen und ausgehend von allgemeinen kontextunabhängigen ethischen Prinzipien gelegentlich auch völlig gegen den Common-Sense argumentieren, sehen die letzteren ihre Aufgabe eher in der Auslegung und Systematisierung der vorhandenen und im öffentlichen Diskurs deutlich werdenden und sich wandelnden Überzeugungen. Für verschiedene Kommissionstypen beschreibt Siep die möglichen Rollenverteilungen, die entsprechenden Erfahrungen und Einflussmöglichkeiten von Philosophinnen.

Mit der Frage des spezifischen Expertentums von Ethikerinnen befassen sich auch die Beiträge von Birnbacher und Gesang. *Dieter Birnbacher* unterscheidet in seinem schon früher (1999) publizierten Beitrag sehr präzise zwischen Ethik- und Moralexpertentum. Experten sind Ethiker für die Ethik im Sinn einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Moral als Analyse und Kritik von Argumentationen. Sie können unhaltbare Argumente ausschließen und die vertretbaren Optionen deutlich machen. Die entsprechenden Fähigkeiten machen sie jedoch noch nicht zu moralischen Experten, die positiv wüssten, welche Normen und Werte richtig sind (101). Entsprechende Urteile seien zulässig, aber mangels Beweisbarkeit nicht durch den Expertenstatus abgedeckt und somit nicht besser als die Urteile anderer Bürger.

Kritisch zu Birnbacher hält *Bernward Gesang* zumindest ein „Semimoral-expertentum“ fest. Birnbachers Position liegt ihm zu nahe am Dezisionismus: Viele Fragen blieben subjektiver Intuition und Willkür überlassen (131). Aus Sicht von Kohärenztheorien seien jedenfalls auch ethische Theorien in das Überlegungsgleichgewicht einzubeziehen, wofür der Ethiker Experte sei. Dies führe zumindest dann zu besseren Urteilen von Ethikern, wenn ein gewisser Grundkonsens über elementare Intuitionen vorhanden ist.

Abgerundet wird der Band durch Interviews von C. Lenk mit vier Bioethikern, die sehr praxisnah einen Eindruck von der konkreten Arbeitsweise und Aufgabe von Ethikern in entsprechenden Gremien vermitteln. Dabei wird auch deutlich, wie groß die Gemeinsamkeiten in der praktischen Arbeit trotz unterschiedlicher ethischer Theorien sind.

Der Band bietet insgesamt konkrete Einblicke in das Phänomen Bioethik und die Rolle von Bioethikerinnen und eine anregende Diskussion systematischer Fragen. Es wird deutlich, wie sehr der durch die neuen Technologien in Biologie und Medizin ausgelöste Innovationsschub und die damit verbundene Verunsicherung und Orientierungssuche der Gesellschaft die Ethik zu einem neuen Selbstverständnis herausfordert. Ethiker können nicht bei Sprachanalyse und Metaethik stehen bleiben, sondern werden nach konkretem Rat gefragt und an ihrem Beitrag zur Problemlösung gemessen. Es wird deutlich, wie differenziert dabei der spezifische Beitrag der Ethik zum öffentlichen Diskurs um moralische Fragen gefasst werden muss, um nicht mit großem Pathos einen Anspruch zu erheben, der letztlich nicht eingelöst werden kann. In konkreten Fragen ist die Ethik außerdem an die ethischen Intuitionen der Menschen rückgebunden und muss trotz Skepsis und kritischer Distanz an diese anknüpfen, wenn sie einen sinnvollen Beitrag zur Orientierung bieten will.

Andreas M. Weiß

NOICHL, Franz, Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation, Herder Freiburg 2002, 294 p., Kt., 39,00 EU; ISBN 3-451-27861-8

Die vorliegende Studie ist eine in Freiburg eingereichte und angenommene moraltheologische Habilitationsschrift. Der Verfasser ist leider durch einen Verkehrsunfall ums Leben gekommen. Das Buch gliedert sich in die Kapitel: (1) Die Problematik einer ethischen Schriftauslegung, (2) Die Möglichkeitsbedingungen einer ethischen Schriftauslegung, (3) Die Methode einer ethischen Schriftauslegung, (4) Konkretion ethischer Schriftauslegung: Sittliche Weisungen in 1 Petr 2,11 - 4,11.

Was die Aufgabe selbst angeht, so betont N., ethische Schriftauslegung könne „nicht im additiven Sinne als Kombination von systematischer Ethik und Exegese verstanden werden“ (43). Wegen des zeitlichen Abstands ist zu fragen, unter welchen Bedingungen die Schrift nach ihren sittlichen Intentionen zu befragen ist (44). Zur Einführung stellt N. dann einige Positionen von exegetischer und moraltheologischer Seite vor (aus dem deutschen und angelsächsischen Bereich). Aus diesem Überblick formuliert er als Ergebnis:

1. „Der Ausgangspunkt historisch-kritischer Forschung kann für sich genommen methodisch die Frage nach der Gültigkeit bestimmter Weisungen der Heiligen Schrift nicht angemessen beantworten.“
2. Die Eigenständigkeit exegetischer Forschung werde von den Systematikern oft nicht angemessen gewürdigt.
3. Aus beiden Perspektiven ergebe sich das Problem der Einheitlichkeit eines biblischen Ethos.

Im 2. Kapitel stellt N. zunächst die Frage nach der Autorität in den paulinischen Briefen. Er betont, dass die Autorität in der Schrift nicht gleichzusetzen ist mit der Autorität der Schrift (121). Die Autorität des Paulus wird nicht von außen begründet, vielmehr zeigt sich hier „die Verwiesenheit von Evangelium und Tradition auf der einen Seite und deren Wirksamwerden durch Verkündigung auf der anderen Seite“ (117). In der zweiten Generation ist aber die gemeinsame Erfahrungsbasis nicht mehr gegeben: „Die Autorität des Apostels, der schreibt, ist offensichtlich eine andere als diejenige seiner schriftgewordenen Briefe“ (122), wie sich in den Deuteropaulinen zeigt. Damit ergibt sich für N. ein Anknüpfungspunkt an die moralphilosophische Diskussion, näherhin an A. MacIntyres Konzeption von Gemeinschaft und Tradition für die ethische Argumentation. Die Bibel lässt sich im Rahmen solchen Konzepts als Schlüsseltext verstehen, „mittels welcher die sittlichen Subjekte einer Tradition oder einer Gemeinschaft sich über sich selbst verständigen und so die Möglichkeit einer ethischen Argumentation innerhalb der Tradition begründen“ (185).

Im 3. Kapitel diskutiert N. verschiedene Ansätze (u.a. Mitte der Schrift, soziologischer Zugang, Unterscheidung von Hochethos und allgemeiner Ethik). Für ihn ist zentral die schon im 2. Kapitel entwickelte Kategorie des Zeugnisses. Dann lassen sich nach N. auch Weisungen essentieller von Weisungen subsidiärer Bedeutung unterscheiden. Die ersteren sind solche, „deren Missachtung das Zeugnis von der Gemeinschaft mit Jesus verunmöglichen“, letztere sind solche, die es nicht mehr sichtbar werden lassen (207). Ich gebe zu bedenken, ob das nicht auch nach den Umständen von Zeit und Ort und des jeweiligen Individuums verschieden sein kann. N. bringt für die letztere Kategorie die in 2 Tim 2,11-14 erwähnte unnütze Geschwätzigkeit. Essentiell seien dagegen „Treue und Standhaftigkeit in Bezug auf die Gemeinschaft mit Jesus“. Diese Beispiele sind freilich harmlos. Was aber, wenn die Einordnung kontrovers ist? Kontrovers wären etwa die Aussagen des Paulus zur Homosexualität (Röm 1,26). Lassen sich die Kriterien für die Lösung solcher Kontroversen wiederum aus der Bibel selbst eruieren? Welche Lösung sich hier vom Zeugnisgedanken anbieten würde, ist mir jedenfalls nicht klar. Wie verhält sich außerdem die obige Unterscheidung zu der zwischen schwerer und lässlicher Sünde? Im Übrigen bin ich mit der Interpretation von 2 Tim 2,11-14 nicht ganz einverstanden (vgl. W. Wolbert, Die Goldene Regel und das *ius talionis*, in: TThZ 95 (1986) 169-181).

N. konkretisiert seinen Ansatz abschließend am Beispiel von 1 Petr 2,11-4,11 (Kap. IV). Den Ausführungen speziell zur Haustafel ist zuzustimmen. Ich habe freilich Bedenken gegen die Aussage (zu 1 Petr 2,12), hier werde das gute Leben „nicht um seiner selbst willen angestrebt, sondern gewissermaßen in Dienst genommen für das Zeugnis“ (235), es werde relativiert (236). Eher wäre doch darauf zu verweisen, dass etwas, das in sich selbst von Wert ist, wiederum einen anderen Wert zusätzlich befördern kann. Indem man auch diesen letzteren anstrebt, wird der erstere damit nicht zu einem bloßen Mittel.

N.'s Arbeit widmet sich einem Thema, über das sich wohl jede Generation von Moralthologen irgendwie vergewissern muss. Die sachlichen und kompetenten Überlegungen von N. machen aber auch die Vorsicht deutlich, der sich moraltheologische Argumentation beim Rückgriff auf die Bibel zu befleißigen hat.

Werner Wolbert

SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Herder Freiburg/Basel/Wien 2003, 245 p., geb., 19,90 EU; ISBN 3-451-27696-8

HEIN, Rudolf Branko (1999): „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance (Studien der Moralthologie 10), zugl. WWU Münster 1998, Lit Verlag Münster/Hamburg/London, 552 p., Pb., 40,90 EU; ISBN 3-8258-4235-5

LEHER, Stephan P., *Kann ich heute noch gewissenhaft handeln? Ein theologischer Ausblick*, Tyrolia-Verlag Innsbruck/Wien 2000, 192 p., Pb., 17,90 EU; ISBN 3-7022-2291-X

Wie gewiss ist das Gewissen? So lautet der Titel eines neuen Buches von dem katholischen Moralthologen E. Schockenhoff (= S.) über die „eigentliche Funktion des Gewissens“ (6). Das Buch ist eine aktualisierte und erweiterte Fassung einer früheren Publikation (*Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990). Ausgehend von dem eigenen Gewissenserleben soll die Leserin/der Leser eine ethische Orientierung erhalten, die befähigt, auf rechte Weise vom Gewissen zu sprechen. Die fünf Kapitelüberschriften des Buches gliedern zugleich die nachfolgende Besprechung, in der anschließend noch zwei weitere Publikationen berücksichtigt werden.

Das Gewissen in der modernen Gesellschaft (1. Kapitel): Das Wort »Gewissen« wird gern als ein Sammelwort für die Gesamtheit aller moralisch bedeutsamen Vermögen oder Aktivitäten des Menschen verwendet. So konstatiert auch S. im ersten Kapitel zu Recht eine „sprachliche Mehrsinnigkeit des Wortes »Gewissen« (15). Für den juristischen Bereich jedoch führt S. die Definition von »Gewissen« des deutschen Bundesverfassungsgerichts an (vgl. 15f.):

Unter »Gewissen« ist ein „realerfahrbares seelisches Phänomen zu verstehen, dessen Forderungen, Mahnungen und Warnungen für den Menschen unmittelbar evidente Gebote unbedingten Sollens sind“ [BverfGE 12,45]. Eine »Gewissensentscheidung« ist demgemäß „jede ernste sittliche, d.h. an den Kategorien von »gut« und »böse« orientierten Entscheidung ... , die der einzelne in einer bestimmten Lage als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, so dass er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte.“ [BverfGE 12,45]

An dieser Stelle hätte S. bereits auf eine sachlich angemessene Differenzierung hinweisen können. Natürlich sprechen wir in der Alltagssprache und in einer ersten Bedeutung vom »Gewissen« als ein Sammelwort für moralische Phänomene (= Gewissen-1). Mit einer »Gewissensentscheidung« ist dann eine »sittliche Entscheidung« des Menschen gemeint. Um aber sittlich urteilen zu können, bedarf der Mensch eines sittlichen Erkenntnisvermögens, das wir in einer zwei-

ten Bedeutung ebenfalls »Gewissen« nennen (= Gewissen-2). Dieses sittliche Erkenntnisvermögen, das uns intuitiv die Einsicht in gut und böse sowie die Erkenntnis von Werten und Übeln ermöglicht, wird traditionellerweise »praktische Vernunft« in Abgrenzung zu der »theoretischen Vernunft« genannt. Insofern ich mir diese sittliche Instanz zusammen mit der theoretischen Vernunft als das einsichtige Ich meiner Person vorstelle, das kategorisch über *mein* Denken und *mein* Handeln sittlich urteilt, gelange ich zu der dritten Bedeutung des Wortes »Gewissens« von dem das Bundesverfassungsgericht spricht: Das Gewissen-3 als eine Art *innerer Gebieter und Richter*. Dieses Gewissen-3 ist zunächst eine *Urteilsinstanz*, die meine Handlungen als richtig oder falsch beurteilt, und sodann als *paränetische Instanz* die richtige Handlung entweder (a) als rückschauendes Gewissen-3a lobt oder (b) als vorausschauendes Gewissen-3b anmahnt beziehungsweise die falsche Handlung (a) rückschauend tadelt oder (b) vorausschauend verbietet. Den *Spruch dieser Instanz* nennt die moraltheologische Tradition mit Thomas von Aquin auch »conscientia« (= Gewissensspruch): „*conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quedam applicatio scientiae ad actum*“ (S.th. I-II q.19 a.5).

Wenn dieser Gewissensspruch – aufgrund eines *error iuris* (= Irrtum über die Einschlägigkeit einer Norm) oder eines *error facti* (= Tatsachenirrtum) – falsch ist, spricht die moraltheologische Tradition von einem »irrenden Gewissen«, das aber den Menschen dennoch in die Pflicht nimmt, da der Irrtum von der betroffenen Person nicht erkannt wird.

Das Bundesverfassungsgericht hat mit seiner Definition den Gewissensspruch des vorausschauenden Gewissens-3b vor Augen, dem sich der Mensch als freies sittliches Subjekt mit *gutem Gewissen* (= mit reinem Herzen, mit guter Gesinnung) unterwirft. Das Wort »Gewissen« hat hier eine weitere, eine volitive Bedeutung und charakterisiert die Gewissensentscheidung des freien Menschen (= Gewissen-4). Dieses Recht des freien Menschen erstens auf *freie Gewissensbildung* und zweitens auf *freie Gewissensbetätigung* wird durch die Verfassung in bestimmten Grenzen geschützt (vgl. 39). Dieses Recht ist dann relevant, wenn der Staatsbürger in einem konkreten Fall entgegen der staatlichen Erwartung oder entgegen staatlichen Gesetzen zu handeln beabsichtigt. Aus der Sicht des Staats, der sein Urteil für richtig hält, muss dann – als *conditio sine qua non* – der Fall eines *unverschuldet* und *unüberwindlich* irrigen Gewissens des Staatsbürgers vorliegen. S. setzt sich anhand von aktuellen gesellschaftlichen Beispielen zu Gewissensprotesten im demokratischen Staat mit den Grenzen dieses Rechts auf Gewissensfreiheit in der modernen Gesellschaft auseinander.¹

¹ Dazu sei auf zwei Artikel hingewiesen, die es erheblich erleichtern werden, den Ausführungen von S. zu folgen: Dieter Witschen, Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht, in: ders., Christliche Ethik der Menschenrechte, Münster 2002, 281-305; ders.,

Biblische Konturen des Gewissens (2. Kapitel) und Modelle theologischer Gewissensdeutung (3. Kapitel): Im zweiten Kapitel über die biblischen Konturen beginnt S. mit der *clausula Petri* (vgl. 63-69) aus Apg. 5,29: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“. Er setzt sich sodann mit dem Sprachgebrauch der Wörter »Herz« und »Nieren« » im Alten Testament auseinander (vgl. 72-79), welche die Bedeutung von Gewissen-3 oder Gewissen-4 annehmen können, und thematisiert Gewissen-2 und Gewissen-3 in den Schriften des Paulus (vgl. 79-92). Im dritten Kapitel erfolgt eine Auseinandersetzung mit Augustinus (vgl. 95-102), Thomas von Aquin (vgl. 102-122), J.H. Newman (vgl. 122-143) und insbesondere mit ihrer theologischen Deutung des Gewissens-3 als innerer Gebieter und Richter.

Die Würde des Gewissens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (4. Kapitel) und Freiheit um der Wahrheit willen (5. Kapitel): Das vierte Kapitel mit den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum »Gewissen« in der Bedeutung Gewissen-2, Gewissen-3 und Gewissen-4 (vgl. 152-169), – ohne dass diese Differenzierungen für den Leser von S. explizit deutlich gemacht werden – wird in der Neuauflage von S. erweitert um eine Darlegung der Aufgabe der Moraltheologie im Verständnis des Lehramtes in der Zeit nach dem Konzil. S. verweist in diesem Zusammenhang auf die Enzyklika *Veritatis Splendor*:

„Sie wendet sich im Namen der kirchlichen Glaubensüberlieferung gegen eine Auffassung vom Gewissen als »schöpferischer« Instanz, wie sie nach dem Konzil in manchen Teilen der katholischen Moraltheologie üblich wurde.“ (178).

Leider nennt S. keine Namen, rückt aber diese ungenannten Moraltheologen in die Nähe von metaethischen Dezisionisten, welche die Existenz eines sittlichen Erkenntnisvermögens und die Wahrheitsfähigkeit von sittlichen Urteilen bestreiten:

„Folgerichtig kritisiert die Enzyklika die in der modernen Philosophie eingebürgerte Rede der »Gewissensentscheidung«, die den traditionellen Begriff des »Gewissensurteil« immer mehr verdrängt. Während der Terminus »Entscheidung« die Fehldeutung einer dezisionistischen Ungebundenheit des individuellen Gewissens nahe legen kann, hebt die Rede von einem verantwortlichen Gewissensurteil in Übereinstimmung mit dem traditionellen Sprachgebrauch die Rückbindung des Gewissens an die sittliche Wahrheit hervor.“ (178)

Restriktive Auslegungen des Rechts auf Gewissensfreiheit, ebd. 307-328. Witschen erläutert die beiden grundlegenden Aspekte des Grundrechtes auf Gewissensfreiheit, die *freie Gewissensbildung* und die *freie Gewissensbetätigung*, worauf S. in einer Fußnote hinweist (vgl. 30, Anm. 30), und gibt eine einführende Erläuterung zu der soziologischen Sicht der Gewissensfreiheit bei N. Luhmann in der Systemtheorie, auf die S. auch zu sprechen kommt (vgl. 36-43).

Dezisionisten bestreiten in der Tat, dass der Mensch ein sittliches Erkenntnisvermögen besitzt. Ohne Gewissen-2 ist der Mensch zwar zu keinem wahrheitsfähigen Gewissensurteil fähig, wohl aber zu einer verantwortlichen Gewissensentscheidung seines freien Ichs, d.h. seines Gewissens-4 als einer – unter dieser dezisionistischen Prämisse – schöpferischen Instanz, die seinem Leben erst Sinn verleiht und angesichts der Fakten und der Logik für sich frei entscheidet, was als Wert und was als Übel anzusehen ist. Mir ist allerdings im deutschsprachigen Raum kein katholischer Moraltheologe bekannt, der die Existenz eines Gewissens-2 je bestritten hätte. Mithin ist das Gewissen-4 für jeden katholischen Moraltheologen auch keine schöpferische Instanz, sondern beinhaltet den freien Entschluss dem zu gehorchen, was das Gewissen-3 unter Rückgriff auf die Werterkenntnis des Gewissens-2 verlangt. Dennoch ist es denkbar, dass in einer konkreten normativ-ethischen Frage der einzelne gläubige Katholik entgegen der Erwartung des kirchlichen Lehramtes zu handeln beabsichtigt. Aus der traditionellen Sicht des kirchlichen Lehramtes, das von der Richtigkeit seiner Auffassung überzeugt ist, kann das nur akzeptabel sein, wenn ein *unverschuldet* und *unüberwindlich* irriges Gewissen-3 des Gläubigen vorliegt. In der Tradition der katholischen Theologie wird von der Vermutung ausgegangen, dass im Regelfall das kirchliche Lehramt in normativ-ethischen Fragen richtig urteilt. Wer das Urteil des Lehramtes in einem Ausnahmefall für nicht richtig hält, hat die Beweislast zu tragen. Kommt jemand zu dem gut begründeten Urteil, dass das Lehramt in diesem Ausnahmefall irrt, so darf *sie/er* persönlich – aber kein anderer – der eigenen Einsicht folgen. In Zweifelsfällen bleibt das Urteil des Lehramtes vorrangig.

Damit stellt sich die Frage, auf die S. im letzten und fünften Kapitel eingeht: In welcher Form gibt es in der Kirche – analog zum Staat – ein Recht auf *freie Gewissensbildung* und ein Recht auf *freie Gewissensbetätigung*? S. schreibt im Vorwort, dass bei der Erstveröffentlichung im Jahr 1990 seine Ausführungen „unter dem Eindruck eines innerkirchlichen Streits über die letztinstanzliche Verbindlichkeit der persönlichen Gewissensentscheidung des Einzelnen“ standen, (6) und er zitiert am Ende offenkundig zustimmend W. Kasper aus der 1986 publizierte Festschrift für Franz Böckle: „Dass ... der einzelne Christ nach reiflicher Prüfung seines Gewissens auch zu einem vom kirchlichen Lehramt abweichenden Urteil kommen kann, entspricht bester theologischer Tradition.“ (234)

Die Ausführungen von S. sind durchaus lesenswert, auch wenn sie im Ergebnis inhaltlich nicht viel Neues zur Frage der Gewissensfreiheit in der Kirche zu Tage fördern. Zum Vergleich sei noch auf zwei weitere Publikationen von katholischer Seite zum Thema »Gewissen« aus der jüngeren Zeit verwiesen.

Kann ich heute noch gewissenhaft handeln? Diese durchaus nicht rhetorisch gemeinte Frage stellt *St. P. Leher* seinem Leser und möchte ihm mit der

gleichnamigen Publikation aus dem Jahr 2000 erläutern, wie ein gläubiger Christ aus der Sicht einer theologischen Ethik sittlich gut und sittlich richtig handeln kann. Das Buch zielt in erster Linie auf die „Gewissensverantwortung der Praxis“ (Leher 148), d.h. der sittlichen Verantwortung im Leben der Menschen. Eigens angesprochen werden Fragen der – je nach Persönlichkeitstyp individuell unterschiedlich sich vollziehenden – Gewissensbildung von Menschen, die im Gesundheitswesen (Ärztinnen, Krankenpfleger und -schwestern) tätig sind (Leher 28ff.). Im Vordergrund steht eindeutig das Gewissen-1 als Sammelbegriff für moralische Phänomene, und das Buch bietet eine praxisorientierte Einführung in die grundlegenden Fragen der Moraltheologie sowie des christlichen Glaubens.

Dem eher moraltheologisch interessierten Leser sei das Werk von *R.B. Hein* (= H.) empfohlen, das sich wissenschaftlich stringent am Gewissen-2, Gewissen-3 und Gewissen-4 abarbeitet: *Gewissen bei Adrian von Utrecht, Erasmus von Rotterdam und Thomas More*: Die moraltheologische Dissertation von H. bereitet die Aussagen von drei bedeutenden Autoren der katholischen Renaissance über das sittliche Erkenntnisvermögen des Menschen (= Gewissen-2), über die innere Urteilsinstanz des Richters (= Gewissen-3a), über die innere Urteilsinstanz des Gebieters (= Gewissen-3b) sowie über das Herz des Menschen (= Gewissen-4) in vorbildlicher Weise auf. Gerade die Ausführungen über Thomas Morus als Protagonist für Gewissensfreiheit, auf die auch S. in seinem Buch zu Recht hinweist (vgl. 25, Anm. 23), verdienen Beachtung (vgl. Hein 423-472). Informativ ist auch die ideengeschichtliche Annäherung (vgl. Hein 27-174) an das Thema. Die Aussagen zum »Gewissen« in der paganen Antike, im Alten und im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern Augustinus und Hieronymus sowie den wichtigsten Autoren der Scholastik (Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham) und des Humanismus (Pietro Pomponazzi, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola und John Colet) werden nach der jeweiligen Wortbedeutung aufgeschlüsselt, systematisch reflektiert und eingeordnet. So erweist sich dieses Werk für den Moraltheologen als ein außerordentlich nützliches historisches Nachschlagewerk zum Themenkreis »Gewissen«.

Aufgrund dieses wissenschaftlich anspruchsvollen Reflexionsniveaus sind die Ausführungen von Hein nicht immer ganz so zügig zu lesen wie diejenigen von S., der in besonderer Weise um Lesbarkeit bemüht ist. Gute Lateinkenntnisse sind bei der Lektüre von H. sicherlich vorteilhaft, aber nicht erforderlich. Ein Leser ohne moraltheologische Vorkenntnisse mag sich zunächst mit der Einführung von H. in die verschiedenen Bedeutungen des Wortes »Gewissen« noch überfordert fühlen (vgl. Hein 7-20). Aber im Zuge der Lektüre wird die innere Logik und der Zusammenhang von dem sittlichen Erkenntnisvermögen (= Gewissen-2) und von der Urteilsinstanz (= Gewissen-3) mit dem Herzen (= Gewissen-4) sehr anschaulich vermittelt. Einem Moraltheologen wird dagegen

vielleicht auffallen, dass die beiden zeitlich aufeinander folgenden Momente des Gewissens-3 als innerer Gebieter und Richter nicht unterscheiden werden. Die *Urteilsinstanz*, die eine Handlung zuerst normativ-ethisch als sittlich richtig oder sittlich falsch beurteilt, ist aber zu unterscheiden von der *paränetischen Instanz*, welche anschließend entweder rückblickend lobt oder tadelt (= Gewissen-3a) bzw. voraussehend gebietet oder verbietet (= Gewissen-3b). Die logisch vorrangige Urteilsinstanz darf nicht in eins gesetzt werden mit der logisch nachrangigen paränetischen Instanz. Aber diese fehlende letzte terminologische Feinheit, deren H. sich durchaus bewusst ist (vgl. Hein 18, Anm. 47), mag bei einer eher historischen Fragestellung verzichtbar sein. Es wird bei sämtlichen Ausführungen deutlich, was und wie die betreffenden Autoren über das Gewissen-3 gedacht haben. Wissenschaftliche Forschungsarbeiten dieses Formats sind für eine korrekte moraltheologische Reflexion über das »Gewissen« außerordentlich förderlich, und so sei das Buch uneingeschränkt zur Lektüre empfohlen.

Joachim Hagel

TERSTRIEP, Dominik, Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Theologie (Analecta Gregoriana 283), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rom 2001, 541 p., Kt; ISBN 88-7652-902-0

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine unter der Betreuung von Elmar Salmann an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom entstandene Dissertation, die 2001 mit dem prestigeträchtigen „Premio Bellarmino“ ausgezeichnet wurde. Sie hat zum Ziel, der weisheitlichen Theologie in der Vergangenheit nachzuspüren und ihre kräftigen Lebenszeichen in der Gegenwart aufzuzeigen. Bernhard von Clairvaux ist für Dominik Terstriep der Hauptzeuge einer sapientialen Theologie, die wir heute seiner Meinung nach dringend bräuchten, damit die Theologie (wieder) spannend wird und dem postmodernen Menschen das christliche Mysterium vermitteln kann. Er zeigt den mittelalterlichen Zisterzienserabt als Meister jener theologischen Stilform, die das Geheimnis Gottes nicht beherrschen, sondern es mit Herz und Vernunft aufnehmen und verkosten will. Der Untersuchung gelingt es, ein nachvollziehbares Schema von Bernhards Theologie aus den unsystematischen lateinischen Texten herauszuschälen, diese anhand klug ausgewählter Sekundärliteratur einzuordnen und ihre Eigenart durch einen keineswegs schablonenhaften Vergleich mit Thomas von Aquin zu verdeutlichen. Die herausragende Leistung dieser Studie besteht darin, über diese historische Rekonstruktion hinauszugehen und ein nachvollziehbares Mo-

dell des weisheitlichen Theologietyps zu entwerfen sowie den Bogen in die Gegenwart zu spannen.

Im *ersten Teil* entwirft Terstriep eine sapientiale Methodenlehre (17-137). Mit zahlreichen Koordinaten unternimmt er eine Annäherung an den schwer fassbaren Begriff der Weisheit und erläutert die Besonderheit des weisheitlichen Denkens in der Theologie. Die Weisheit führt den Menschen dazu, die Seinswelt in einer Gesamtschau wahrzunehmen, die alle Sinne einbezieht und die Urverbundenheit der Dinge begreift. Prägnant formuliert: Die Weisheit weiß, dass nicht alles auf den Begriff gebracht und gerade die tiefen Geheimnisse des Lebens nicht in reine Denklogik überführt werden können. „Weisheit als Grenzwissen versagt sich einer Totalerklärung der Wirklichkeit in einem letztgültigen und abschließenden System“ (50). Sapientiales Denken gründet im Betrachten der Phänomene und im Durchblick auf das Tiefgründige der Erscheinungen. Insofern Weisheit die verborgene Gegenwart eines Anderen wahrnimmt, ist sie ein theologischer Urgestus - eine Gebärde, die sich nicht mit der rationalen Erkenntnis zufrieden gibt, vielmehr den Beobachter selbst zum Akteur macht, auf dass er sich mit dem Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Welt vereinige. Theologie ist dann weisheitlich, wenn Leben und Lehre verbunden sind. Eine sapientiale Theologie äußert sich daher nicht vorrangig in Traktaten und apologetischen Schriften, sondern in Predigten, Briefen, geistlichen Dialogen und liturgischen Texten. Weisheitliche Theologie ist eine Lebensform.

Der *zweite Teil*, das Herzstück der umfangreichen Arbeit (139-376), behandelt Bernhard von Clairvaux als herausragenden Vertreter des zuvor umrissenen Theologieverständnisses. Terstriep spricht von Bernhards „Theo-Anthropologie“. Damit will er sagen, dass sein Menschenbild ganz aus seinem Gottesbild hervorgeht: Alles, was auf den Menschen zukommt, deutet Bernhard von der Offenbarung her. Er schreibt die Welt sozusagen in den Kosmos der Heiligen Schrift, der Liturgie und der Lehre der Kirchen- und Mönchsväter ein. Theologie betreibt Bernhard folglich mit dem Ansinnen, der Mensch möge durch die Gnade seelisch und körperlich heil werden, d.h. nach der Maßgabe seines Schöpfers zur Selbstverwirklichung gelangen. In diesem Vorgang bedingen sich gegenseitig Weisheit und Denken, Affekt und Vernunft, geistliches Leben und Wissenschaft. Was den Menschen ausmacht und umgibt, wird dabei ebensowenig vernachlässigt wie seine ureigenen Erfahrungen.

Die Sinne sind demnach nicht der ästhetische Überbau eines am besten verstandesmäßig zu fassenden Sachverhalts, um die harten Fakten etwas eingänglicher zu machen; sie sind vielmehr die Mittel, um Gott und die Welt in ihrer nie ganz fassbaren Wirklichkeit wahr- und aufzunehmen. Das Schauen und Riechen wird im Geschmack vollendet: „Erst das sapere, das Verkosten Gottes in der Furcht führt zur sapientia“ (149). Jede Erkenntnis ist so an eine konkrete Erfahrung gebunden, die vom Glauben her neu gedeutet und erlebt wird („Er-

fahrung mit der Erfahrung"). Das Ziel der menschlichen Erkenntnis ist die Gotteserkenntnis. Wie die Selbsterkenntnis führt auch sie nicht an dieser Welt vorbei, sondern sie gestaltet sich durch das Konkrete und Erfahrbare. Komplementär zur Einkehr in die Schöpfung und in das Selbst, muss es aber auch zu einer Auskehr kommen. Ihr ist die Askese verpflichtet, die zur Erkenntnis Gottes verhilft, „insofern sie das Auge reinigt und dazu bewegt, sowohl intellektuell als auch affektiv nicht beim Irdischen zu verweilen, sondern sich durch es verweisen zu lassen" (174). Diese Distanz zu sich und der Welt ist notwendig, weil die Sünde die natürlichen Zusammenhänge in Unordnung gebracht hat, so dass der Mensch dem eigenen und nicht mehr Gottes Willen folgt und gerne vorläufige Dinge verabsolutiert. Die Sünde verkehrt nicht nur den Willen; sie stört auch die Wahrnehmungsfähigkeit und damit die Erkenntnis der Wahrheit. Bernhard erliegt aber nicht einem Verwerfungsgestus gegenüber dem Fleisch. Er will Gottes Ebenbild nicht (reformatorisch) ersetzen, sondern heilen. Der Aufstieg des Geistes geschieht bei ihm eben nicht unter Umgehung des Leibes; vielmehr beginnt er mit einem Abstieg in der Nachfolge Christi. Diese Erniedrigung ist eine anthropologische Notwendigkeit, damit der gefallene Mensch wieder auf seine - gottgewollte - Höhe kommt. Nicht von ungefähr ist die Demut in der Mitte des christlichen Lebens angesiedelt und sind etwa geistliche Übungen in der Aufstiegsdynamik „eine Möglichkeit, zum Einklang von Intellekt und Affekt zu finden" (277).

Für den Zisterzienserabt ist somit die „Vollendung nur leib-seelisch denkbar" und in der Schau Gottes selbst die Seele auf den Leib angewiesen (371). Ratio und affectus verschränkt Bernhard derart ineinander, dass jede Erkenntnis gefühlt wird, d.h. eine empfundene und empfindsame Einsicht bedeutet. Entsprechend bleibt die christliche Tradition nur lebendig, wenn sie sich durch den Anderen ins Eigene bringen kann: „Das von fremder Erfahrung bezeugte Wort muss sich im Subjekt verleblichen" (373). Weisheit ist demnach eine ganzheitliche Sicht der Welt, die aus der Verinnerlichung der göttlichen Weisung kommt und die um das Ziel der Dinge weiß.

Terstriep entdeckt im *dritten Teil* (377-493) die Motive und Methode Bernhards in drei zeitgenössischen Theologen, die er als Kronzeugen für eine heute wieder mögliche und mehr denn je notwendige weisheitliche Theologie heranzieht. So wie der Hauptteil über den Abt von Clairvaux für sich gelesen werden kann und von der Bernhard-Forschung beachtet werden sollte, bilden auch die Darstellungen dieser in der katholischen Theologie des deutschen Sprachraums noch wenig rezipierten Theologen auf jeweils gut 20 Seiten glänzende Medaillons sapientialer Stilformen der Gegenwart. Mit dieser Autoren- auswahl illustriert die vorliegende Studie im Übrigen die ökumenische Verheißung, die in einer Hinwendung zur weisheitlichen Theologie liegt. Der italienische Benediktiner *Cipriano Vagaggini* hat eine Dogmatik vor Augen, die von

ihrem Wesen her geistlich, biblisch, liturgisch und pastoral ist. Die Theologie ist für ihn dem Streben nach Heiligkeit verpflichtet; sie muss der aktuellen Denkweise wach begegnen und darf sich nicht auf einen ontologisch-essentialistischen Bereich zurückziehen, der vom eigentlichen Glaubensvollzug abgehoben ist. Auch für den evangelischen Systematiker *Oswald Bayer* (Tübingen) ist die Liturgie der vorrangige locus theologicus. Das Wort ist für ihn leiblich aufzufassen, weil Gott in der Welt und durch sie zu den Menschen spricht. Der theologische Erkenntnisvorgang ist dementsprechend weisheitlich zu fassen: Er nimmt die Schöpfung als Wort Gottes wahr und strebt mit allen Sinnen zur Gott preisenden Neuschöpfung. Diese Grundzüge bestimmen des Weiteren eine theologische Phänomenologie, wie sie der ebenfalls evangelische Theologe *Hermann Timm* (München) vorlegt. Er fordert, sich den Dingen und Ereignissen so zu widmen, wie sie sich uns zeigen, und wendet sich damit gegen die Erdvergesenheit moderner Theologie, gegen ihre „Exodusideologie“, gegen die Diffamierung der Religion und gegen einen verengten neuzeitlichen Erkenntnisbegriff.

Lebensweltlich-weisheitlich zu denken bedeutet insgesamt, sich dem Geheimnisvollen und Unverrechenbaren zuzuwenden und die Erkenntnis ästhetisch, poetisch, emotional und imaginativ zu verstehen, anstatt sie eindimensional durch kognitive oder moralische Größen zu vereinnahmen. Die Theologie ist weisheitlich, wenn die Offenbarung als heilsgeschichtliches Ereignis begreifbar wird. Dazu braucht es eine „allsinnliche Wahrnehmung, die sich nicht auf die ratio verengt, sondern im Gegenteil die Vernunft *besinnt*, um der Wirklichkeit *gerechter* zu werden“ (445f.). Die Medien für die Formung und Mitteilung eines sapientialen Stils in der Theologie sind daher nicht minder Architektur und Literatur, Poesie und Musik, Bildhauerei und Malerei. Es gibt keine Erklärung ohne Erzählung, keine Gottesrede ohne Bilder, keinen Glauben ohne den Leib und die Erdmaterie. Wie der Glaube kein bloßer Gedanke bleiben darf, kann sich auch die Theologie nicht auf rationale Vorgänge allein beschränken. Um wirklich weise zu sein, bedarf allerdings auch die pietas der Reinigung durch die ratio - eine Dimension theologischer Arbeit, die vielleicht in der vorliegenden Untersuchung durch das berechtigte Anliegen einer sapientialen Grundausrichtung allzu sehr an den Rand gedrängt wird.

Diese Arbeit ist ein beredtes Zeugnis, ja ein engagiertes Postulat eines jungen Theologen, dass die theologische Rede unter postmodernen Vorzeichen und in Treue zur christlichen Überlieferung eine neue Strahlkraft erlangen kann, wenn sie sich wieder verstärkt weisheitlich versteht. Terstriep veranschaulicht theologische Stilformen einsichtig, die sich nicht in Prolegomena erschöpfen und sich nicht mit spekulativen Begründungsfiguren von Glaubenssätzen begnügen. Seine Ausführungen machen bewusst, dass der Ort der Theologie nicht nur der Schreibtisch sein kann. Für Bernhard etwa war es wichtiger, im Buch der Natur

lesen zu können, als alle Bücher seiner Zeit zu kennen. Terstriep ist es ein großes Anliegen, der heutigen Situation zu entsprechen, in der die biblischen Geschichten und der christliche Kult zunehmend als fremd erlebt werden. Deshalb gibt er deutlich zu verstehen, dass die geforderte Zuwendung zu den Dingen, die Wahrnehmung der Erscheinungen wie sie sich zeigen, für das Christentum heute mehr denn je nur aus einer spezifischen Deutungsperspektive heraus geschehen kann. „Theologie wird also nicht unbesehen von der Selbst- und Welt-erfahrung des Menschen ausgehen können, heute vielleicht noch weniger als in einer Zeit, deren Wirklichkeit weitgehend vom christlichen Gott her gedeutet wurde“ (478). Damit die christliche Erfahrung und Erkenntnis von Gott, Welt und Selbst wieder neu aus der Mitte des Glaubens heraus geschehen kann, muss die ratio von den leiblichen Sinnen getragen sein und Weisheit und Denken zu einer neuen Einheit finden. Zurecht stellt Dominik Terstieps Doktorvater in seinem Geleitwort also in Aussicht, mit dieser Untersuchung solle „eine weithin vernachlässigte Weise der Theologie anschaulich werden, in deren Licht das Christentum als liebenswert und lebensdienlich und als intellektuell glaubwürdig aufleuchten kann.“

Bernhard A. Eckerstorfer OSB

BROWN, Judith M. und FRYKENBERG, Robert Eric (Hg.), Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions (Studies in the History of Christian Missions), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Cambridge/RoutledgeCurzon, London 2002, 241 p., Kt. 35,00 \$; ISBN 0-8028-3955-X

Dass das Christentum seit vielen hundert Jahren auf dem südasiatischen Subkontinent präsent ist, daran haben sich die kirchlichen Geschichtsschreibungen inzwischen gewöhnt, auch daran, dass christlich-westliche Expansion im Zuge des Kolonialismus die indische Gesellschaft tiefgreifend verändert hat. Dabei war die Perspektive meist fokussiert auf die missionarischen Unternehmungen der westlichen Kirchen und die Gründung neuer Gemeinden in Indien einerseits und die Reaktionen der indischen Gesellschaft auf kulturelle und religiöse Kontakte andererseits. Der sogenannte Reformhinduismus als Reaktion auf christliche Einflüsse im 18. und 19. Jh., Veränderungen in den gesellschaftlichen Strukturen der Kasten und in den ökonomischen Bedingungen sind inzwischen breit untersucht.

Neu an dem vorliegenden Band ist die Konzentration auf die Interaktion zwischen Christen und anderen religiösen und kulturellen Traditionen Indiens. Dadurch gelingt es in den einzelnen Beiträgen, sich von einer überkommenen eurozentrischen missionsgeschichtlichen Sicht der Veränderungsprozesse in der indischen Gesellschaft zu lösen und zu zeigen, wie christlicher Glaube und christliche Lebenspraxis Teil von komplexen Prozessen kultureller und religiöser Interaktion waren.

Die ersten drei Beiträge des Bandes sind den Austauschprozessen zwischen Christen und der sogenannten „Hochkultur“ des Hinduismus bzw. dem Islam gewidmet. Dieser Bereich ist insofern besonders signifikant, als im 18. und 19. Jhd. nur wenige der gebildeten Hindus zum Christentum konvertiert sind, sich aber gerade in diesen Gesellschaftsschichten ein bedeutender Wandel nicht nur im Austausch geistiger und religiöser Inhalte vollzogen hat, sondern vor allem in der Übernahme der Techniken und Methoden missionarischer Predigt, der Lehrmethoden, der Organisations- und Verwaltungsstrukturen, der Sozialarbeit u.ä. Indira Peterson stellt zu Beginn in einer faszinierenden Textanalyse einer tamilischen christlichen Dichtung dar, wie der bekannte christliche Dichter Vedanayaka Shastri poetische Formen aus der südindischen hinduistischen Tradition übernimmt, um damit eine neue christliche Geschichte zu erzählen. Vertieft wird diese sprachliche Analyse durch den Beitrag des Heidelberger Religions- und Missionswissenschaftlers Michael Bergunder, der die linguistischen Interaktionen am Beispiel des Einflusses einer tamilischen Bewegung, die sich für dravidische Identität und reines Tamil gegenüber einem panindischen an Sanskrit orientierten Hinduismus einsetzt, auf christliche Bibelübersetzungen in die tamilische Sprache untersucht.

Ein weiterer Bereich der Beiträge ist Konversionen von „Dalits“ und „Tribals“ zum Christentum gewidmet, den Gruppen der indischen Bevölkerung, aus denen die meisten christlichen Konvertiten stammen. Anders als die Stimmen der hochkastigen Hindus, die sich in Texten auf vielfältige Weise niedergeschlagen haben, sind die Stimmen dieser Subalternen oft unterdrückt oder nur gefiltert durch die Missionarsberichte hörbar. Indem die Beiträge auf unterschiedliche Weise die theologisch hoch aufgeladene Frage der Konversion in das Zentrum des Interesses setzen und dagegen einen kulturwissenschaftlichen Ansatz propagieren, gelingt es ihnen herauszuarbeiten, dass und wie die Subalternen selbst handelnde Subjekte in den Konversionsprozessen gewesen und keineswegs nur passiv von Missionaren bekehrt worden sind.

Der letzte Abschnitt des Buchs ist schließlich den indischen Kirchen gewidmet. Auch hier wird der Blick von einer klassischen missionsgeschichtlichen Perspektive auf die Institution Kirche weggelenkt auf die spannenden Fragen, wie christliche Gruppen diszipliniert worden sind und wie sich eigenständige indigene Formen christlicher Gemeinschaft ausgebildet haben.

Für alle, die an Indien und indischen Christen interessiert sind, ist das Buch ein Muss, jedoch auch für jene ohne besondere Indienbeziehungen. Wer interkulturelle Prozesse kritisch reflektieren möchte, findet hier ein durchaus lesenswertes Buch, das zahlreiche theoretische Fragen der gegenwärtigen interkulturellen Debatte aufnimmt und historisch überzeugend durcharbeitet.

Andreas Nehring

Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, hg. v. Albert Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreuzer, Herder Verlag Freiburg/Basel/Wien 2003, 480 p., Geb., 29,90 EU; ISBN 3-4-28068-X

Dieses Lexikon richtet sich gleichermaßen an Studierende, Lehrende und Forschende wie an all jene, die in der theologischen Praxis stehen und denen die Selbstvergewisserung des Glaubens auch in ihrem Verhältnis zur Philosophie wichtig ist. Daher stellt sich dieses Nachschlagewerk dem Anspruch, wichtige philosophische Begriffe für den theologischen Gebrauch zu erklären. Es möchte rasch und unkompliziert orientieren, verlässliche Informationen bieten und darüber hinaus auch zum Weiterdenken anregen. Das alles ist dem Lexikon vollauf gelungen.

Die Artikel sind meist zwischen einer und drei Seiten lang, sie zeichnen sich durch einen klaren, gleich bleibenden Aufbau aus und vermitteln in der Regel einen recht guten Überblick zum Forschungsstand. Zu Beginn erfolgt meist eine kurze etymologische Wortklärung, der sich eine ausführliche Begriffsgeschichte anschließt, die wichtige historische Markierungen und aktuelle Bedeutungen erörtert. Am Schluss wird dann noch, oftmals etwas zu kurz, die theologische Relevanz angesprochen. Die Artikel schließen mit Verweisen auf andere verwandte Stichworte und auf ausgewählte Quellen und Literaturangaben.

Neben den Herausgebern haben an die 30 Autorinnen und Autoren mitgearbeitet, was zu sehr unterschiedlichen Perspektiven, Schwerpunkten und Darstellungsweisen führt. Den Herausgebern geht es nicht um eine mögliche, anvisierte Vollständigkeit (was immer das heute sein mag), sondern in gewisser Weise eine Bestandsaufnahme des aktuellen philosophisch-theologischen Gesprächs. Die Stärke des Lexikons, dass die eigenen Gedanken stark einfließen und damit so manch ungewohnte Nuancen zum Vorschein kommen, ist zugleich seine Grenze. Aber die Herausgeber betonen selbst, dass dieses Lexikon keine Ersetzung, sondern eine Ergänzung anderer philosophischer Nachschlagewerke sein möchte. Das ist ein wenig tief gegriffen, weil es mehr ist als eine Ergän-

zung. Es ist ein Kompendium, das auch zum zweckfreien Lesen und Stöbern einlädt.

Natürlich wird der Leser das eine oder andere Stichwort vermissen oder als zu knapp betrachten und sich die Frage stellen, ob man auf manches Stichwort nicht hätte verzichten oder es zumindest kürzen können. Manche Autoren stellen etwas zu deutlich ihre Perspektive in den Vordergrund, aber das ist nicht nur ein Nachteil, weil damit auch die Leserin herausgefordert wird, Position zu beziehen, zu vergleichen, weiterzufragen. Das hervorragende und sorgfältig recherchierte Quellen- und Literaturverzeichnis ist eine Fundgrube für sich. Die beige-fügte CD-Rom ermöglicht eine Volltextrecherche, was das Aufspüren von Querverbindungen zusätzlich erleichtert. Das Lexikon macht den hohen Stellenwert der Philosophie für die theologische Forschung deutlich und ist eine ausgezeichnete Hilfe, das Gespräch mit ihr in Gang zu halten – oder dort, wo es abgerissen ist, wieder in Gang zu setzen.

Alois Halbmayr

HOPING, Helmut/MÜNK, Hans J., Dienst im Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie (Theologische Berichte 24) Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, Paulusverlag Freiburg 2001, 228 p., Pb., 22,00 EU, 35,00 sFr; ISBN 3-7228-0517-1

Helmut Hoping (Freiburg) und Wolfgang W. Müller (Luzern) führten im Wintersemester 2000/2001 an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern eine Vortragsreihe durch zum Thema der Ämtertheologie. In neun Beiträgen wird diese Frage aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet. Peter Hünermann beleuchtet in seinem Artikel die theologischen Hintergründe des gegenwärtigen Streites um das Amt (*Dienst im Namen Jesu Christi – Glaube und Ideologie im theologischen Streit um das Amt in der Kirche*, 15-38) und versucht ein neues presbyterales Amtsverständnis zu skizzieren. Helmut Hoping beschäftigt sich mit der Zukunft des Diakonats (*Das Amt diakonaler Seelsorge – zur Zukunft des Diakonats in der katholischen Kirche*, 39-64). Adrian Loretan blickt auf die *Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten in der Schweiz – Ein ortskirchliches Amt* (65-98), Helga Kohler-Spiegel sieht die *Katechetinnen und Katecheten – im Spannungsfeld von Schule und Gemeinde – mit Schwerpunkt: deutschsprachige Schweiz* (99-118) und Sabine Pemsel-Maier geht der Frage der Stellung von Frauen zwischen Dienst und Amt nach (*Frauen in der Kirche – zwischen „Dienst“ und „Amt“ – vom „Dienst“ zum „Amt“*, 119-144).

Noch einmal ergreift Adrian Loretan das Wort mit *Abgrenzungsfragen zwischen geweihten und beauftragten Ämtern* (145-168). Wolfgang W. Müller erinnert an die gemeinsame Trägerschaft der Liturgie durch das Volk Gottes und das Spannungsfeld zwischen christologisch-pneumatologischem und ekklesialem Pol der Liturgie („*Dieser Brauch kann beibehalten werden*“ – *theologische Bemerkungen zur Gemeinde als Trägerin der Liturgie*, 169-186). In erster Linie geht es ihm um die Umsetzung der vom Zweiten Vatikanum geforderten *participatio actuosa*. Bernhard Kirchgessner betrachtet ebenfalls aus liturgischer Perspektive die Konsequenz der Entkoppelung von Amt, Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz unter dem Blickwinkel der Wortgottesfeier („*Herr zu wem sollen wir gehen! Du hast Worte des ewigen Lebens*“ (Joh 6, 68) – *Gottes Wort: gefeiert, verkündet und in Zeichen gedeutet*, 187-210). Abschließend beschäftigt sich Alois Koch mit dem in weiten Kreisen leider noch immer als sekundär betrachteten Dienst des Kirchenmusikers bzw. dem Verhältnis von Musik und Gottesdienst (*Musik und Gottesdienst – ein künstlerisch pastorales Spannungsfeld*, 211-226). Er beschreibt dabei am Beispiel des Kirchenmusikers das Selbstverständnis des liturgischen Amtes, das im Unterschied zu einem vorkonziliaren Verständnis nicht mehr in einem ausschließlich funktionalen Sinn, sondern „in ästhetischer, künstlerischer und spiritueller Verantwortung“ (224) zu verstehen ist. Der Kirchenmusiker vollzieht wie jeder andere liturgische Rollenträger einen wahrhaft liturgischen Dienst und die Kirchenmusik ist integrierender Bestandteil der Liturgie.

Leider fehlt in diesem Zusammenhang der Raum, alle beschriebenen Dienste zu besprechen, zumal es darüber hinaus noch andere Dienste innerhalb der Kirche (zum Beispiel die Vielfalt der Dienste in der Liturgie) gibt, die ebenfalls der Erwähnung wert wären. Deshalb beschränke ich mich nicht nur aus persönlichem Interesse, sondern vor allem aus Aktualitätsgründen auf die Frage des Diakonats und dabei auf den Artikel von Helmut Hopping.

Die Erzdiözese Freiburg ist ein besonders fruchtbares Pflaster, was die Frage des Diakonats betrifft, waren es doch in den Fünfzigerjahren Männer wie Hannes Kramer und Josef Hornef, die in Freiburg als Erste im deutschsprachigen Raum mit der Ausbildung zum Ständigen Diakonats begannen (1951), so dass 1968, drei Jahre nach dem Ende des Konzils in Köln, Rottenburg, Bamberg und Kamerun, 1970 in Freiburg bereits die ersten Ständigen Diakone geweiht werden konnten. Wenn sich Helmut Hopping, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg, also mit diesem Thema beschäftigt, steht er damit in einer gewissen Tradition. Er beginnt mit Beobachtungen zur Geschichte und Erneuerungen des Diakonats (40-43) und unterscheidet dabei zwischen Diakonats als amtlicher Dienst und dem Diakonats, der zum Apostolat aller Christen gehört (40) und er weist darauf hin, dass das Neue Testament die Funktionsbezeichnung *diakonos* für einen leitenden Gemeindedienst sowohl für Männer als auch

für Frauen kennt (vgl. Röm 16,1; 1 Tim 3,11; Phil 1,1; 1 Tim 3,8-13). In der alten Kirche wurde der Diakon vor allem in seiner Zuordnung zum episkopalen Amt verstanden. Erst mit der Ausdehnung der bischöflichen Stadtgemeinde entwickelte sich der Diakonat (leider) langsam zur Durchgangsstufe zum Priesteramt. „Damit verlor die Diakonie als unverzichtbare Dimension kirchlicher Leitungsverantwortung, ihre sichtbare Verankerung im ordinierten Amt“ (41). Es gab zwar bis ins Mittelalter hinauf prominente Beispiele von Diakonen altkirchlichen Stils (Franz von Assisi), dennoch war ein starkes Bestreben zu erkennen, die Diakone direkt den Presbytern zu unterstellen und somit ihre Aufgaben immer mehr auf die liturgisch-kerygmatische Assistenz zu beschränken. Bezüglich den historisch einwandfrei nachweisbaren Diakoninnen stellt Hoping eine unterschiedliche Aufgabenbeschreibung fest und kommt aus verschiedenen Gründen zum Schluss: „Jedenfalls handelt es sich beim altkirchlichen Diakonat der Frauen nicht um jenen Diakonat, der es Männern ermöglichte, Presbyter oder Bischof zu werden, sondern um ein frauenspezifisches Amt mit sehr begrenzten Aufgaben.“ (43).

In einem zweiten Teil stellt Hoping die Frage nach dem Diakonat ohne Frauenpriestertum? – Zur gegenwärtigen Diskussion in der katholischen Kirche (44f.). Aufgrund der Zusammengehörigkeit der drei Stufen des einen Amtes (Diakonat – Presbyter – Episkopat) sieht Hoping nur zwei Möglichkeiten bezüglich des Diakonats der Frau: 1. ein nichtsakramentaler Diakonat der Frau; dies würde dann die Frage der Priesterweihe nicht berühren. 2. ein sakramentaler Diakonat der Frau, der unweigerlich auch eine Korrektur der Position von Ordinationo sacerdotalis notwendig macht.

Nach einem Exkurs über den Diakonat in anderen christlichen Kirchen (46-48) formuliert Hoping Bausteine für eine angemessene Theologie des Diakonats (48-52) und erinnert an das *Direktorium für den Ständigen Dienst an das Leben der Diakonie*, das wie das Konzil von der dreifachen Diakonie des Wortes, der Liturgie und der Nächstenliebe spricht. Hoping zitiert in diesem Zusammenhang G. Greshake, der von drei Modellen des Diakonatsverständnisses ausgeht: 1. Diakonat als Dienstamt; 2. Diakonat als komplementäres Amt; 3. Diakonat als amtliche Repräsentanz Christi, des Diakons und der dienenden Kirche.

Vor allem letzteres Modell scheint plausibel: „Der Diakon repräsentiert in amtlich-sakramentaler Vollmacht den Dienst Christi an den Kranken, Armen und Notleidenden“ (49). Dies heißt allerdings nicht, dass das ganze Tun des Diakons auf die Diakonie (im speziellen Sinn der kirchlichen Sozialarbeit) beschränkt bleibt und er keine liturgischen und kerygmatischen Aufgaben hätte.

Mit P.M. Zulehner² erscheint mir überhaupt die Sinnhaftigkeit der Aufteilung des kirchlichen Tuns in die drei traditionellen Grundgesten fraglich. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass der Dienstcharakter nicht nur dem Diakon, sondern auch dem Priester- und Bischofsamt zufällt. Es ist zu kurz gedacht, würde man dem Priester eine konzentrierende und dem Diakon eine exzentrierende Aufgabe zumessen (Priester: extra nos, Diakon: pro nobis et pro omnibus).

„Der Diakonat lässt sich nur dann als ordiniertes Amt begründen, wenn es ebenso Aufgabe des Diakons ist, Christus im Gegenüber zur Gemeinde zu repräsentieren wie dies bei der Diakonie des Wortes (Evangelium, Homilie), der Liturgie (ministrare ad altare, Feier der Sakramente und Sakramentalien) und der Leitung der Diakonie der Nächstenliebe ja auch tatsächlich geschieht“ (50).

Sowohl Presbyterat als auch Diakonat sind vom bischöflichen Leitungsamt her zu verstehen. Beide werden als Mitarbeiter des Bischofs bezeichnet (Lumen Gentium 20, 28). „Die besondere Aufgabe des eigenständigen Diakonats besteht darin, die Einheit der Diakonie mit Gottesdienst und Verkündigung zu verdeutlichen“ (51). Die Reihenfolge des Dienstes der Liturgie des Wortes und der Diakonie in Lumen Gentium 29 ist nicht zufällig!

In einem vierten Abschnitt betont Hopping die generelle Bedeutung des Diakonats für eine diakonische Kirche (52-55). Mit Ottmar Fuchs spricht er in diesem Zusammenhang von der Leitungs-Diakonie des Amtes. Der Diakon hat die Aufgabe die in Verkündigung und Liturgie zugesagte Diakonie Christi den Menschen konkret zuzusprechen.

In einem letzten Schritt beschreibt Hopping den Diakonat als eigenständiges Amt diakonaler Seelsorge und versucht damit einen konkreten Schritt der Weiterentwicklung dieses Amtes. In der Praxis wird diese diakonale Seelsorge bereits von vielen Diakonen, KrankenseelsorgerInnen (hier besteht wohl der größte Handlungsbedarf bezüglich einer sakramentalen Bevollmächtigung) und PastoralassistentInnen ausgeübt. Deshalb ist zu Recht mit August Jilek zu fragen, was beispielsweise den Dienst der Ständigen Diakone und PastoralassistentInnen abgesehen von ihrer unterschiedlichen Bevollmächtigung eigentlich unterscheidet. Bezüglich der Frauen fordert Hopping eine Öffnung des sakramentalen Diakonats, damit in diesem Fall die bereits faktisch existierende pastoral- oder sozialdiakonischen Tätigkeiten der Frauen auch sakramental bestätigt werden. „Sie (die Kirche) braucht die diakonische, pastorale und liturgische Inspiration von Frauen, die das ordinationsgebundene Amt und seine Ausübung bereichern werden.“ (55) Die Frage des Diakonats der Frau und die Frage des Frauenpriester-tums wird nicht getrennt voneinander diskutiert werden können. Wenn auch zur

² Vgl. Zulehner, Paul M./Hennersperger, Anna, Dienende Männer - Anstifter zur Solidarität. Diakone in Westeuropa, Ostfildern 2003.

Zeit die Lehre, das Priestertum sei den Männern vorbehalten, als unfehlbare Lehre qualifiziert wird, besteht dennoch die Möglichkeit, dass ein zukünftiges Konzil diese Entscheidung des Papstes korrigiert!

Die zur Zeit sehr engagiert geführte Diskussion um das Amtsverständnis des Diakons könnte zu einem insgesamt neuen Amtsverständnis beitragen, in dem der Dienstcharakter und die ekklesiologische Dimension des Amtes wieder verstärkt betrachtet werden. In diesem Sinne sind die einzelnen Beiträge des vorliegenden Bandes gewinnbringende Impulse dazu, die unterschiedlichen Dienste der Kirche als Dienst im Namen Jesu Christi zu verstehen und Kirche als mystischen Leib Christi zu leben in der Pastoral, in der Katechese und in der Liturgie.

Frank Walz

HEER, Friedrich, Das Wagnis der schöpferischen Vernunft (Ausgewählte Werke in Einzelbänden, hg. v. Konrad P. Liessmann, Bd.1), Verlag Böhlau Wien 2003, 456 p., Pb., 35,00 EU; ISBN 3-205-77124-9

Wer war Friedrich Heer? Nur wenige kennen ihn. Doch die ihn kennen, beschreiben ihn vorzugsweise mit Superlativen: Jean Amery schrieb: „Heer quillt buchstäblich über von Ideen“. Bruno Bettelheim verglich ihn mit Wittgenstein und Freud. Gerhard Roth sieht in ihm einen „rückwärts gewandten Propheten, der im eigenen Land nichts galt“. Umso erfreulicher ist es, dass im Böhlau Verlag nun von Konrad Paul Liessmann eine Werkauswahl des unbekanntenen Österreicherers Friedrich Heer herausgegeben wird.

Karl-Markus Gauss hat in seinem „Nachruf“ eine bemerkenswerte Berechnung angestellt: In dem Zeitraum vom Kriegsende bis zu seinem Tod 1983 hat Heer 50.000 Seiten und somit Tag für Tag (ohne Krankheiten Urlaube oder Reisezeiten auszunehmen) vier druckfertige Seiten produziert. Dieses unvorstellbare Gesamtwerk gehorcht ebenso wenig wie die großen Einzelwerke einer vordergründigen Systematik. In ihm können die verschiedenen LeserInnen völlig unterschiedliche Inhalte und Leit motive wiederfinden. Eine Werkauswahl aus den über fünfzig Büchern und tausenden Artikeln, Essays, Besprechungen etc. erfordert deshalb den Mut zu einer eigenen Perspektive auf das Werk. Den erst spät entstandenen (1975 abgeschlossenen) Text „Das Wagnis der schöpferischen Vernunft“ zum ersten Band zu machen, „mag erstaunlich und erklärungsbedürftig sein“, wie Liessmann im Vorwort schreibt, da er im zeitgenössischen Umfeld beinahe ohne Resonanz blieb. Dennoch: Das Buch entfaltet in der für Heer

charakteristischen Form die wesentlichen Motive seines Denkens. In einem weit ausgreifenden geschichtlichen Entwurf versucht er, die vielfältigen und widersprüchlichen Ausformungen der Vernunft darzustellen – mit einem deutlich wissenschafts- und rationalitätskritischen Akzent: Er führt den Logosbegriff von seiner Einengung auf nur formalisierte Rede zu den erzählenden, mythischen Redeformen zurück und formuliert damit auch seinen Doppelcharakter: als abbildende *und* schöpferische Vernunft, als Findung wie *Erfindung*. Am Anfang seines „Spazierganges“ durch die Geschichte der schöpferischen Vernunftformen beschäftigt sich Friedrich Heer mit der Bibel, die für ihn „das größte Zeugnis der Weltgeschichte“ für den Reichtum aller Formungen der Imagination ist. Ausgehend von den Texten der Bibel verfolgt er die Spuren der schöpferischen Vernunft – wie auch ihrer Zerstörung und Engführung im Rationalismus – durch die Geschichte der europäischen Philosophie und der Dichtung hindurch. Am Ende seines Weges jedoch kehrt Heer wieder zum Ausgangspunkt zurück: zum zentralen Ort der biblischen Imaginationen, dem utopischsten und widersprüchlichsten aller Orte: „Im Blick auf Jerusalem ... spreche ich, ein Wiener Nichtjude auf meine Weise das Gebet, in dem täglich die Hoffnung der Jahrtausende gesprochen wurde von Juden, die sich in »Heimat« zurückbeteten, zurückdachten: »Nächstes Jahr in Jerusalem.«“

Ich kann nur empfehlen, Heer auf seinem „Spaziergang“ durch die Spielformen des schöpferischen Logos zu begleiten und schließe mich dem Vorschlag von Karl-Markus Gauss an: „Friedrich Heer sollte man aufs neue und ganz aufs Heutige hin lesen.“

Josef P. Mautner

Theologische und soziokulturelle Perspektiven des Verhältnisses zu den Ostkirchen anlässlich der Eroberung Konstantinopels durch den 4. Kreuzzug vor 800 Jahren

Am 12. April 1204 kletterten die Kreuzfahrer mithilfe von Holzgerüsten, die sie auf ihren Schiffen errichtet haben, über die Seebefestigungsmauern, um die Tore von Konstantinopel zu öffnen. Sie legten Brände. Was am nächsten Tag folgte, hat eine bis heute blutende Wunde in der östlichen Christenheit geschlagen. Im heurigen Gedenkjahr gab es nicht gerade große Aufmerksamkeit für dieses Ereignis vor 800 Jahren. Vielleicht ist genau das ein Symptom für die unterschiedliche Bedeutung dieses Datums für die Kirchen des Ostens und des Westens. Der vierte Kreuzzug löste nicht nur unter den Historikern vor geraumer Zeit heftige Debatten über die Schuldfrage aus, sondern er ist gerade heute ein prekärer Anlass, den Zusammenhang der Historie mit der Gegenwart zu erfassen und in Zeiten der ökumenischen Ernüchterungen nach dem gegenwärtigen Verhältnis der Westkirchen zur Orthodoxie zu fragen.

Die Geschichte ist doch voll der Gemetzel. Nicht nur 1204 sind Christen gegen Christen vorgegangen, ihr Kampf prägte Europa. Warum aus Konstantinopel eine Mördergrube machen, eine Peinlichkeit zum ökumenischen Zankapfel stilisieren? So könnte ein Einwand lauten, der sich als durch und durch westlich enttarnt. Wieso ist 1204 eine Wendemarke, die trotz entschlossener und aufrichtiger Kurskorrekturen bis heute einen schicksalsschweren Weg der Kirchen bestimmt?

Der neu gewählte Papst Innozenz III. zeigte gleich nach seiner Krönung Profil und initiierte einen Kreuzzug, der mit Anklängen an die Armutsbewegung unter den französischen Rittern gepredigt wurde. Man wollte aus dem vorausgegangenen Fehlschlag der prunkvollen Könige lernen. Straffreiheit von Kriegsverbrechen, Schulderlass, Sündenvergebung und im Todesfall der Märtyrerstatus waren der bekannte Lohn für das Kreuzfahrtsgelübde. Sozialpolitisch dienten die Kreuzzüge wesentlich zur Durchsetzung der *Treuga Dei* durch Umlenkung der internen Fehden nach außen. Da man sich bei der Vorbereitung des 4. Kreuzzugs für den weniger gefährlichen Seeweg ins Heilige Land entschied, wurde bei den Venezianern Schiffsraum für 4500 Ritter samt Pferd und weiteren 30.000 Mann gechartert. Darüber hinaus war in einem geheimen Zusatzprotokoll Ägypten als das lukrativere Ziel ausgehandelt worden, was für die eigentliche Absicht der Befreiung Jerusalems durchaus einen strategischen Sinn haben konnte. Obwohl sich schließlich jedoch nur 11.000 Mann beteiligten, wollten die Venezianer nicht auf das vertraglich zugesicherte Geld für ihre enormen Anstrengungen verzichten. Nach zermürbenden Wartezeiten stürmten die Kreuzfahrer auf Geheiß der Venezianer die dem Ungarnkönig, der selbst das Kreuzgelübde abgelegt hatte (!), unterstehende Stadt Zara an der Dalmatinischen Küste.

Doch die Plünderungen konnten die fehlenden Mitteln nicht einbringen. Da kam Alexios Angelos, der Sohn des entmachteten byzantinischen Kaisers, über deutsche verwandtschaftliche Beziehungen mit Geldversprechungen und politischer Legitimation für eine Fahrt des Kreuzzugs gegen Byzanz gerade recht ins Spiel. Der Kaiser von Konstantinopel konnte vertrieben werden, doch die neue, auf lateinische Unterstützung angewiesene Herrschaft des inthronisierten Alexius IV. und dessen rehabilitierten Vaters Isaak II. stürzte nach wenigen Monaten, und ein lateinerfeindlicher Kaiser bestieg den Thron. Die Kreuzfahrer kamen damit um ihre erhoffte Belohnung und Kriegsfinanzierung, die Venezianer sahen ihre Handelsprivilegien im byzantinischen Einflussbereich dahinschwinden. So schlossen die beiden einen Beutevertrag und stürmten am 12. und 13. April 1204 die byzantinische Kaiserstadt. 249 Jahre später hatte Sultan Mehmet II. ein leichtes Spiel. Soweit die Kriegsstory, von denen die Historiker sie zu tausenden zu erzählen wissen, und die im Palast des Dogen Jahrhunderte später auf Leinwand gebracht wurde.

Das Monumentalgemälde von Palma di Giovanni oder Tintoretto übersieht mit der Darstellung des Mauersturms jedoch die theologische Brisanz und macht sie für den Westen vergessen. Die Stadt war nicht nur randvoll mit Gold. Die Kultur der byzantinischen Hauptstadt war bis in die Gebrauchsgegenstände hinein durchdrungen von einer christlichen Symbolwelt, die in der Person des Kaisers als Repräsentanten Christi auf Erden ihren politischen Ausdruck fand. Es waren die Schändung der Altäre und Ikonostasen, die Plünderung der liturgischen Geräte und Reliquien, die Verwüstung der Heiligtümer, die den abgründigen Hass und die tief sitzende Aversion der Griechen gegen die Lateiner entfachte, die schließlich in der Vorzugsregel: „Lieber türkisch als lateinisch!“ gipfelte. Der Angriff der einen Christen auf das Allerheiligste der anderen Christen riss einen Abgrund zwischen ihnen auf, der sich 1054 noch nicht aufgetan hatte. Denn die Ostkirche und die Westkirche sahen sich durch die individuellen Exkommunikationen nicht zwangsweise als häretisch. Ein Angriff von Christen auf Kirchen bildete allerdings die Ausnahme in der Kriegsgeschichte. Sie machte jedoch später Schule in den Ketzerverfolgungen. Die sprichwörtliche lateinisch Superbia war die Mutter der Greuel von 1204. An ihr hat sich die Ökumene bis heute abzarbeiten.

Papst Johannes Paul II. stellt sich der Schuldgeschichte der Katholischen Kirche wie kein Papst zuvor. Im großen Schuldbekennnis am ersten Fastensonntag des Jubeljahres 2000 hat er diese Vergehen vor Gott gelegt. In zahlreichen Ansprachen ist er ausdrücklich auf diesen 4. Kreuzzug eingegangen. Das Morden und Plündern der Christen in Konstantinopel hat er beim Namen genannt. Sein Vorvorgänger hat 1965 mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras einen Versöhnungsakt vollzogen. Ist damit das katholische „Gedächtnis gereinigt“, wie sich der Papst so unglücklich ausdrückte? Paradoxerweise könnte

gerade das epochale, mutige und aufrichtige Schuldbekenntnis in dieses Missverständnis umschlagen.

Papst Innozenz III. missbilligte die Ausraubung von Zara, er verurteilte den Überfall auf Konstantinopel. Doch er blieb Nutznießer des Falls der östlichen Kaiserstadt. Die Lateiner installierten in Konstantinopel einen lateinischen Kaiser und einen lateinischen Patriarchen. Die byzantinischen Kleriker wurden auf einen Obödienzeid verpflichtet, die Spiritualität des östlichen Ritus wurde verunglimpft und der lateinische wurde durchzusetzen versucht. Die Kreuzzugs-idee nahm davon keinen Schaden. Sie wurde für Innozenz III. zu einem Mittel zur Durchsetzung päpstlicher Herrschaftsansprüche. So hat er sie konsequent wiederbelebt und auch ausgeweitet auf eine Christenverfolgung in Europa. Nur fünf Jahre später zog ein Kreuzzug gegen die Albigenser. In seinem Zeichen stand auch das 4. Laterankonzil, wo der Kreuzzugsablass von Clermont (1095) bestätigt und inhaltlich über die persönliche Teilnahme auch auf die finanzielle Unterstützung ausgeweitet wurde (canon 10). Die nova militia, die Kreuzritter, blieben für diesen Papst ein Instrument zur Herstellung der Einheit der Christenheit unter seiner Jurisdiktion. Diese Idee wurde durch 1204 keineswegs erschüttert, vielmehr fand sie eine wichtige Realisation.

Am Schuldbekenntnis des jetzigen Papstes und an seinen Ansprachen wie an der gelebten Praxis gegenüber den Orthodoxen Kirchen wird nicht deutlich, dass er sich nicht nur dem Gemetzel und dem Beutezug stellt, sondern auch den strukturellen Problemen, die daraus erwachsen sind. Gewiss ist es ein weiter Bogen bis zum Konflikt zwischen Unierten und der Orthodoxie, bis zur geistlichen Entfremdung und bis zum tief sitzenden Misstrauen. Aber es sind Strukturen, die mit dieser Schuldgeschichte verwoben sind. Heutige ökumenische Verständigung kann deshalb nicht nur oder überwiegend auf dem theologischen grünen Tisch vollzogen werden. Es kann nicht so getan werden, als läge es allein am Langmut des Heiligen Geistes, der die Einheit nicht und nicht schenken will. Es braucht auch die gleiche mutige und aufrechte Entschlossenheit in der Ökumene, wie sie beim Anblick der eigenen Kriminalgeschichte aufgebracht wurde. Doch die Ökumene scheint noch schmerzlicher zu sein. Die gegenwärtige Gestalt, Struktur und Politik der Katholischen Kirche ist durch das Schuldbekenntnis nicht gereinigt und de iure divino wieder rehabilitiert. War das Confiteor nicht nur eine Episode, sondern ein epochales Ereignis der Kirche, dann werden die Kirchenleitungen auch den Mut haben müssen zum jeweils ungeschützten ersten Schritt, ohne Argwohn, die anderen könnten den ihren nicht tun. Die Freude am Reichtum der Kirchen und an den vielfältigen Wegen der Frömmigkeit könnte eine neue Haltung der Wertschätzung der anderen und eine glaubwürdige Abkehr von der Superbia der eigenen Plenitudo begleiten. Sie könnte etwas von der prekären Lage der Gottesrede in die Ökumene umsetzen, da unser aller Reden von Gott und all sein politischer, kirchenpolitischer und theologischer Gebrauch unter dem

regulativen Satz des Konzils von Innozenz III. steht, wonach es kein Zurück hinter die je größere Unähnlichkeit gibt (DH 806).

So wird in diesem Themenheft anlässlich des 4. Kreuzzugs Bilanz gezogen zum Verhältnis zu den Ostkirchen. Klaus-Peter MATSCHKE, Emeritus des Leipziger Lehrstuhls für Mittelalterliche und Byzantinische Geschichte, analysiert aus der Sicht eines Byzantinisten die Vorgänge und die Bedeutung des 4. Kreuzzuges für das Selbstverständnis der Orthodoxie. Aus dem Beitrag des griechisch-orthodoxen Theologen an der Grazer Theologischen Fakultät, Grigorios LARENTZAKIS, wird aus der Perspektive eines Betroffenen der Schmerz und die tiefe Irritation in der Orthodoxie deutlich, die dieser Überfall auf Konstantinopel und die Folgewirkungen verursachten. Deshalb waren und sind nach wie vor große Anstrengungen für eine Wiederannäherung zwischen den Kirchen nötig. Der Wiener Professor für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens, Ernst Christoph SUTTNER, gibt einen Überblick zum Stand des ökumenischen Dialogs. Nach diesem ersten grundsätzlichen Teil beschäftigt sich der zweite Teil mit drei Brennpunkten der Begegnung von Orthodoxie und Westen unter Berücksichtigung der theologischen Fragen und heutiger soziokultureller Bedingungen. Reinhard THÖLE vom Bensheimer Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes beleuchtet die Situation der Orthodoxie in Deutschland. Der Göttinger Ostkirchenkundler und Ökumeniker an der Evangelischen Fakultät, Martin TAMCKE, lenkt den Fokus auf die orientalischen Kirchen, die bei Ost-West-Fragestellungen in unserer Aufmerksamkeit gerne zu kurz kommen. Schließlich vermag uns Dietmar W. WINKLER, Professor of Patristic Studies and Ecumenical Theology der Boston University, einen Einblick in ein ebenfalls ungewohntes Gebiet, die US-amerikanische Orthodoxie, zu vermitteln. In der Glosse beschäftigt sich Alois HALBMAYR mit der Bedeutung negativer Erinnerungen für das kulturelle Gedächtnis der Kirche.

Ulrich Winkler

Das Jahr 1204 im Bewusstsein der Byzantiner und in der Tradition der orthodoxen Kirche aus byzantinistischer Sicht

Klaus-Peter Matschke, Leipzig

Dem Kollegen und Freund Martin Erbstößer,
Kenner der mittelalterlichen Ketzler- und Kreuzzugsgeschichte,
zum 75. Geburtstag am 28. Juli 2004

Der Vierte Kreuzzug führte im Frühjahr 1204 zur Errichtung eines Lateinischen Kaiserreiches auf den Trümmern von Byzanz und wenig später zur Einrichtung eines lateinischen Patriarchats an den Ufern des Bosphorus. Damit schien ein lange gehegter Traum und ein strategisches Ziel des Westens, die Ausschaltung des fast tausendjährigen byzantinischen Kaisertums und die Überwindung der 1054 erfolgten Spaltung zwischen Ost- und Westkirche, endgültig bzw. weitgehend erreicht. Die durch den Kreuzzug geschaffene Realität blieb allerdings hinter den Hoffnungen und Erwartungen westlicher Monarchen und Hierarchen weit zurück. Noch kurz vor der Jahrhundertwende hatte es den Anschein gehabt, als könne das Kaisertum der Staufer erfolgreich den Weg zu einer christlichen Welt-herrschaft beschreiten und auch Byzanz in diese Konzeption einbinden. Als sich die Kreuzfahrer im Jahre 1202 nach dem Osten aufmachten, war der Westen aber ohne eine imperiale Führung, und der neue Westkaiser am Bosphorus zeigte sich kaum in der Lage, diese Lücke auszufüllen, wollte es wohl auch gar nicht, konnte nicht einmal die Entstehung verschiedener byzantinischer Kaiserreiche im Exil verhindern. Das Papsttum erreichte umgekehrt in der Person von Innozenz III. gerade an der Wende zum 13. Jh. einen Höhepunkt seiner mittelalterlichen Macht, aber ausgerechnet der von ihm initiierte Kreuzzug machte gnadenlos die strukturellen Defizite des geistlichen Herrschaftsanspruches deutlich, denn der Einfluss des großen Papstes auf den Verlauf des Kreuzzuges war sehr begrenzt, sein Anspruch auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse im Osten wurde zumindest teilweise unterlaufen, und sein Bemühen um die Latinisierung der orthodoxen Kirche blieb in den Ansätzen stecken.

Der Stadtstaat Venedig war zweifellos der eifrigste Befürworter und auch der größte Nutznießer des Kreuzzuges, denn er konnte durch den Teilungsvertrag von 1204 den Grundstein für ein neuartiges koloniales Territorium in der Romania legen, und er soll nach einer allerdings wesentlich späteren Insiderinformation sogar die Absicht gehabt haben, seinen Regierungssitz nach Konstantinopel zu verlegen, in der praktischen Politik begnügte er sich jedoch damit, möglichst viel vom Bosphorus an den Rialto zu holen, wertvollste Kunstwerke und heiligste Reliquien aus den Kirchen und von den Plätzen der byzantinischen Hauptstadt mitgehen ließ und die eigene Staatsbasilika San Marco mit

Spolien aller Art prächtig herausputzte, indem er auf diese Weise die Kriegsbeute als Vehikel des politischen Triumphes nutzte und seine Abnabelung vom byzantinischen Mutterboden symbolisch vollendete.

Die Katastrophe für die unterlegenen Byzantiner konnte kaum größer sein. Ihr Reich wurde zerschlagen und zerstückelt. Ihre Hauptstadt Konstantinopel wurde praktisch ihrer Identität beraubt. Sie wurde getroffen nicht nur als Zweites Rom, als Sitz des einzig legitimen christlichen Kaisertums, sondern auch als Neues Jerusalem, in dem wohl noch mehr und wichtigere Erinnerungsstücke an das Erdenleben Christi, seine Geburt und seine Passion, aufbewahrt wurden als in Jerusalem selbst, das also nicht nur an Macht das Alte Rom übertroffen hatte, sondern auch an Heiligkeit die Stadt Zion. Dadurch wurden die Kreuzfahrer aus einem von vielen Feinden des Reiches und seiner Untertanen zu den gefährlichsten Widersachern, schlimmer sogar als die Ismaeliten, die sich bei der Einnahme von Jerusalem 1187 vergleichsweise menschenfreundlich und milde gegen die Lateiner benommen hatten, wie der byzantinische Zeitzeuge Niketas Choniates betont.¹ In Konstantinopel 1204 hatten sich die lateinischen Kreuzfahrer dagegen geradezu als Vorläufer und Vorboten des Antichrist gezeigt, mit denen eine Kirchenunion kaum mehr möglich sein konnte bzw. sogar völlig unmöglich sein musste. Das war die Botschaft des Geschehens und der Ergebnisse des Vierten Kreuzzuges, die im Bewusstsein breitester orthodoxer Kirchenkreise verankert wurde und auf lange Sicht das Verhalten des byzantinischen Reichsvolkes prägte.

Die Erinnerung an das Geschehen von 1204, an die Zerstörungen in der byzantinischen Hauptstadt und an die Plünderungen wertvoller Kulturgüter und Reliquien, hielt sich bei den Betroffenen bis an das Ende von Byzanz und sogar über dieses Ende hinweg. Sie zeigte sich in offiziellen Kaiserdokumenten, wie einem Chrysobull aus dem Jahre 1342, das auf die „italienische Gewalt“ verweist, durch die die „Kaiserstadt und Mutterstadt aller anderen“, die „Zentrale des Welthandels zu Wasser und zu Lande“ fast gänzlich ihrer wertvollen Bausubstanz beraubt worden sei.² Sie deutet sich an in den Berichten westlicher Diplomaten und russischer Pilger, die bei ihren Besichtigungen hauptstädtischer Kirchen und Klöster von den sie begleitenden Führern und den ihnen begegnenden Mönchen immer wieder auf Verluste an Reliquien, Ikonen, wertvollen Beschlägen und unersetzbarem liturgischen Gerät aufmerksam gemacht werden, wobei die Plünderungen und Zerstörungen in der Erinnerung

1 Vgl. Nicetae Choniatae Historia, ed. Ioannes Aloysius van Dielen, Berlin 1975, 576; dt. Übersetzung: Grabler, Franz, Abenteuer auf dem Kaiserthron, Graz/Wien/Köln 1958, 152.

2 Actes de Lavra, ed. Paul Lemerle u.a., Bd. III, Paris 1979, Nr. 123, 20-26.23.

wohl eher noch größer wurden, als sie es in der Wirklichkeit waren.³ Wie tief diese Wunde im byzantinischen Volksbewusstsein und Glaubensgefühl saß, zeigt jedenfalls noch ganz eindrucksvoll der Bericht des hohen Kirchenbeamten, Teilnehmers am Konzil von Ferrara/Florenz und Chronisten der Unionsgespräche, Sylvestros Syropulos, der auf seiner Anreise Anfang 1438 Gelegenheit hat, in Venedig die Markuskirche zu besichtigen, und sich bei der Nennung und Beschreibung verschiedener Kunstwerke den Zusatz nicht verkneifen kann, das alles sei in Konstantinopel gestohlen worden.⁴

Dazu kamen aber noch viel gewichtigere Langzeitfolgen von 1204, die das politische, wirtschaftliche und religiöse Leben im späten Byzanz direkt beeinflussten. Auch nach der Rückgewinnung Konstantinopels 1261 blieben bedeutende Teile des ehemaligen byzantinischen Reichsterritoriums weiter in lateinischen Händen. Mit der Vernichtung der lateinischen Kaiserherrschaft am Bosphorus glaubte sich der Westen nicht abfinden zu können, ein lateinisches Titularkaisertum wurde deshalb über viele Generationen in einflussreichen Herrscherfamilien des Westens weitergereicht, und auch die Venezianer hielten bis zum byzantinischen Reichsende an bestimmten Ansprüchen auf die byzantinische Reichshauptstadt fest. Ein lateinisches (Titular-)Patriarchat von Konstantinopel existierte sogar noch über den Fall der Stadt in türkische Hände hinaus, und wie das in Byzanz verstanden wurde, zeigt eine Bemerkung des byzantinischen Exkaisers und Memoirenschreibers Johannes Kantakuzenos aus der Mitte des 14. Jh., der Papst setze noch immer in gewohnter Weise einen Patriarchen von Konstantinopel ein, als gehöre die Stadt weiterhin zu den Lateinern.⁵

Durch 1204 wurden die Byzantiner auch daran erinnert, wie schnell Hilfe aus dem Westen zu einer Gefahr für das Römische Reich im Osten selbst werden konnte. Schon die byzantinische Kaisertochter Anna Komnene hatte ihrerzeit gegargwöhnt, dass die Kreuzfahrer es weniger auf Jerusalem als vielmehr auf Konstantinopel abgesehen hätten. Als zu Beginn des 14. Jh. angesichts der sich in Kleinasien abzeichnenden türkischen Gefahr ein Wandel von der militärischen Konfrontation zur Kooperation gegen diesen gemeinsamen Feind einsetzte, blieben die Byzantiner weiterhin skeptisch, und diese Skepsis zeigte sich selbst in

- 3 Vgl. Gonzalez de Clavijo, Ruy, *Clavijos Reise nach Samarkand 1403-1406*. Aus dem Altkastilischen übersetzt und mit Einleitung und Erläuterungen versehen von Uta Lindgren, München 1993, 25.40; Majeska, George P., *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Dumbarton Oaks Studies 19), Washington, D.C. 1984, 143.244.246.
- 4 *Les mémoires du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, ed. Vitalien Laurent, (Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines), Paris 1971, 222.224; vgl. Fenster, Erwin, *Laudes Constantinopolitanae*, München 1968, 313.
- 5 *Ioannis Cantacuzeni Historiarum libri IV*, ed. Ludwig Schopen, Bd. II, Bonn 1831, 582.

den kritischsten Situationen der spätbyzantinischen Reichsgeschichte, wie an der Wende zum 15. Jh., als die Osmanen jahrelang die byzantinische Hauptstadt belagern und der einflussreiche orthodoxe Theologe Johannes Bryennios ganz ausdrücklich an die Ereignisse von 1204 erinnert, um dann seine Landsleute eindringlich zu warnen, sie sollten sich nicht trügerischer Hoffnungen hingeben, dass Truppen aus dem Westen kommen würden, um zu helfen, denn auch wenn sie vorgäben, die Byzantiner zu verteidigen, „so greifen sie tatsächlich nur deshalb zu den Waffen, um unsere Stadt zu unterjochen, unsere ganze Welt auszurotten, um unseren Glauben, unser Volk und unseren Namen zu vernichten.“⁶ Das Gespenst einer Wiedererrichtung des lateinischen Kaisertums am Bosphorus hing tatsächlich bis ganz zum Ende über den Byzantinern, wie nicht zuletzt König Alfons V. von Aragon und Sizilien belegt, der seine Bereitschaft zu einem Kriegszug in das östliche Mittelmeer mit dem ausdrücklichen Anspruch auf das Kaisertum von Konstantinopel verband. Und der berühmterbüchtigte Ausspruch des letzten byzantinischen Chefministers und Flottenadmirals Lukas Notaras, er wolle lieber den türkischen Turban als die lateinische Kaiserkrone (nicht: die Papsttiara) am Bosphorus sehen,⁷ ist vielleicht nichts anderes als eine trotzig Antwort auf diese aggressiven Ambitionen eines westlichen Dynasten in der Tradition der süditalienischen Normannen, die schon die Alpträume der Anna Komnene verursacht hatten.

Schließlich stand das Jahr 1204 ganz besonders für die lateinische Vorstellung von der Überwindung der Kirchenspaltung durch die „Rückführung“ (*reductio*) der Griechen in die ehemals einheitliche Herde und auf die alte Weide der Kirche. Angesichts der zunehmenden Bedrohung byzantinischer Existenz durch die ungläubigen bzw. andersgläubigen Türken wurde die Kirchenunion jedoch auch für manche Byzantiner zu einer möglichen Option. Nicht bzw. kaum abfinden konnten sie sich jedoch mit der lateinischen *superbia*, ihrem Hochmut, mit der schmerzhaften Erfahrung, dass die Frage der Kircheneinheit seit dem Beginn des Schismas von lateinischer Seite nie brüderlich und freundschaftlich untersucht wurde, sondern immer lehrmeisterlich, aus einem Machtbewußtsein heraus und gleichsam despotisch. Und deshalb erklärt Johannes Kantakuzenos, der diesen Vorwurf in einem Gespräch mit dem lateinischen Titularpatriarchen Paulus 1367 so formuliert, er selbst sei ein ganz entschiedener Anhänger der

6 Bryennios, Joseph, Werke II, Leipzig 1768, 35; I, 1767, 482; vgl. Geanakoplos, Deno John, Constantinople and the West, Madison Wisc. 1989, 248; E. Fenster, Laudes, 248ff.

7 So überzeugend Reinsch, Diether Roderich, Lieber den Turban als was? Bemerkungen zum Dictum des Lukas Notaras, in: Studies in Honour of Robert Browning, Venedig 1996, 377-389.

Kircheneinheit, aber solange die lateinische Kirche an der Unfehlbarkeit des Papstes festhalte, könne es sie auf keinen Fall geben.⁸

Andere Repräsentanten der byzantinischen Führungselite vor und nach ihm waren sogar bereit, über diese Hürde zu steigen. Schon Kaiser Michael VIII. hatte in den 70er Jahren des 13. Jh. nicht ganz ohne Erfolg versucht, die Bemühungen der Angiovinen um eine Rückgewinnung Konstantinopels durch eine formale Unterordnung unter den römischen Kirchenprimat zu unterlaufen. Seine Nachfolger, wahrscheinlich bereits Andronikos III., ganz sicher aber Johannes V., glaubten im persönlichen Übertritt zum Katholizismus einen Weg zu wirksamer westlicher Unterstützung gegen die Türken gefunden zu haben. Verschiedene spätbyzantinische Intellektuelle wurden durch die Bekanntschaft mit der lateinischen Scholastik zu einer Annäherung an die Papstkirche veranlasst und vollzogen aus Überzeugung vereinzelt sogar den gleichen Schritt wie ihre kaiserlichen Herren bzw. gingen ihnen auf diesem Weg sogar voraus. Auch im Alltags- und besonders im Geschäftsleben mancher Städte und Inseln der Romania wurden religiöse Barrieren abgebaut, näherte sich das religiöse Verhalten von Lateinern und Griechen erkennbar an.

Demgegenüber artikuliert sich aber auf byzantinischer Seite seit der Mitte des 14. Jh. verstärkt ein auf die eigenen religiösen Fundamente orientiertes Bewusstsein, das besonders in der hesychastischen Bewegung zum Ausdruck kommt. Schon Kaiser Michael VIII. musste seine Bereitschaft zur Kirchenunion von Lyon mit einer breiten Widerstandsbewegung seiner Kirche und seines Volkes bezahlen, und sein sehr orthodox gesinnter Sohn und Nachfolger Andronikos II. verweigerte ihm deshalb sogar ein kaiserliches Begräbnis in der von ihm zurückgewonnenen Hauptstadt. Wie der Übertritt Johannes' V. zur römischen Obödienz von verschiedenen Kreisen des Reichsvolkes bewertet wurde, deutet vielleicht ein anonymes Gedicht aus dem Jahr 1392 an, auf das ich bei der Vorbereitung dieses Beitrages gestoßen bin. Beschrieben wird „ganz genau“ unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Choniates, wie die byzantinische Kaiserstadt 1204 von den „gottvergessenen Italienern“ nach Kriegsrecht ausgeraubt wurde, wie Michael VIII. später die Stadt zurückgewann, dann aber Verbindung zum Papsttum suchte und deshalb zum Tyrannen gegenüber den Rechtgläubigen wurde, wie nach seinem Tod und Begräbnis in Selymbria ein einflußreicher Mönch seinem Sohn erklärt, wenn er Kaiser werden wolle, müsse er die üble Gesinnung seines Vaters ablegen, und Andronikos beherzigt diesen Rat, indem

8 Meyendorff, John, *Projets de concile oecuménique en 1367. Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzene et le légat Paul*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1960) 149-177, hier 172f; dt. Übersetzung von Beck, Hans-Georg, *Leben in Byzanz. Ein Lesebuch*, München/Zürich 1991, 250ff.

er sein Reich zur Orthodoxie zurückführt.⁹ Auf einen didaktischen Zweck und eine politische Absicht deutet schon die noch zur Überschrift gehörende Bemerkung: „wenn du willst, kannst du daraus lernen“, hin. Welche Lehre der Autor vermitteln will, lässt sich nur indirekt und hypothetisch erschließen. Einiges spricht aber dafür, dass es ihm um die Rechtgläubigkeit des präsumtiven Nachfolgers für den 1391 gestorbenen Johannes V. ging, der nach seinem Übertritt zum Katholizismus im Jahre 1367 von den orthodoxen Kirchenkreisen zwar nicht so wie Michael VIII. offen angefeindet, aber doch sehr skeptisch behandelt wurde und im sog. Synodikon der Orthodoxie die wenigste Beachtung unter den Herrschern der Palaiologendynastie gefunden hat. Sein Sohn Manuel II., der sich schließlich als Kaiser durchsetzte und im Entstehungsjahr des Gedichtes gekrönt wurde, führte tatsächlich die kaiserliche Familie wieder in den Schoß der Orthodoxie zurück, vertrat in eigenen theologischen Schriften sogar deutlich hesychastische Positionen und bezeugte zwar offiziell sein Interesse an der Kirchenunion, gab seinem eigenen Sohn aber den Ratschlag, sie niemals praktisch anzustreben, da es ganz unmöglich sei, die Abendländer „zu unserer Weise und zu unserem Herkommen zu bekehren“.¹⁰ Der Druck der öffentlichen Meinung auf die pragmatischen und dialogbereiten Kräfte im byzantinischen Reich war also außerordentlich stark, er machte Intellektuelle zu Außenseitern und konnte selbst von den Kaisern nicht außer Acht gelassen werden. Dass die Ereignisse von 1204 noch zweihundert Jahre später als aktuelles Vehikel der Auseinandersetzung um die politische und religiöse Perspektive von Byzanz dienen können, ist in diesem Zusammenhang vielleicht besonders bemerkenswert.

Dabei sieht es eigentlich ganz so aus, als hätten sich die Handlungsspielräume für die Taktiker und die Pragmatiker um die Wende zum 15. Jh. eher verbessert. Der Kreuzzug Sigismunds von Luxemburg 1396 und die Westreise des Palaiologen Manuel ab 1399 führten trotz aller Einseitigkeiten und Misserfolge zu einem größeren Verständnis für die Lage der Byzantiner und zu einer anwachsenden Hilfsbereitschaft im Westen. Vom ungarischen und deutschen

9 Müller, Joseph, *Byzantinische Analekten* (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien. Philosophisch-Historische Classe 9), Wien 1852, 366-389; vgl. Schreiner, Peter, *Die byzantinischen Kleinchroniken* 2, Wien 1977, 59f. und Anm. 18.

10 Georgios Sphrantzes, *Memorii*, ed. Vasile Grecu, Bukarest 1966, 58; dt. Übersetzung: Ivánka, Endre von, *Die letzten Tage von Konstantinopel*, Graz/Wien/Köln 1954, 18f. Interessant ist, dass der selbst literarisch interessierte und tätige Kaiser seinen engen Vertrauten und langjährigen politischen Residenten im Westen, den Humanisten Manuel Chrysoloras, der selbst zum Katholizismus konvertiert war und persönlich zu den byzantinischen Unionsfreunden gehörte, zumindest zeitweilig auf diese Hinhaltetaktik in Sachen Union festgelegt zu haben scheint, wie in einem Brief Leonardo Brunis aus dem Jahr 1407 angedeutet wird, ed. Hans Baron, *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig 1928, 111.

König und späteren römischen Kaiser waren nach 1402 Töne zu hören, die auf eine gleichberechtigte Akzeptanz des östlichen Kaisertums hinausliefen und die in Byzanz wohl sogar als Möglichkeit eines Ostkaisers auf einem universalen Kaiserthron gedeutet werden konnten.¹¹ Das Volk von Paris war geschockt und zugleich fasziniert von dem Spektakel einer gemeinsamen Messe des französischen Königs Karl VI. mit seinem kaiserlichen Gast Manuel II. in Saint Denis, und in der Folgezeit wurden die Griechen im Westen wieder stärker als Angehörige eines gemeinsamen Glaubens und nicht einfach als Schismatiker und Häretiker angesehen. Unter dem Einfluss humanistischer Kräfte erstarbte in der römischen Hierarchie die Bereitschaft zu wirklichen religiösen Gesprächen als Vorbedingung für eine Kirchenunion anstelle einfacher Rückführung von Irrgläubigen. Das waren wichtige Voraussetzungen für den Entschluss des byzantinischen Kaisers Johannes VIII., nach Italien zu gehen und an einem Unionskonzil teilzunehmen, und für die Bereitschaft seines Patriarchen sowie hoher Kirchenvertreter und führender Intellektueller, ihn zu begleiten. Während eines mehr als einhalbjährigen Aufenthaltes in Ferrara und Florenz zeigte sich dann allerdings, dass der byzantinische Kaiser von den großen und kleinen Potentaten des Westens kaum noch als politische Potenz, geschweige denn als christlicher Universalherrscher zur Kenntnis genommen wurde und dass die westlichen Diskussionsführer ihren schon seit der Scholastik erreichten Vorsprung in der Untermauerung von Glauben durch Wissen konsequent zur Übervorteilung ihrer östlichen Gesprächspartner nutzten.

Das war schließlich der Grund dafür, dass nicht nur die Mehrheit der orthodoxen Hierarchen, sondern auch ein so hochgebildeter byzantinischer Intellektueller wie Georgios Scholarios trotz aller Bewunderung der wissenschaftlichen Leistungen des Westens bald nach der Rückkehr aus Italien in das Lager der Antiunionisten umschwenkte und sogar zu ihrem Führer wurde, weil er durch die Kircheneinigung für die spezifischen Werte orthodoxen Glaubens und die kulturelle Identität der Byzantiner fürchtete. Mit ihm zusammen und unter seinem Einfluss gingen den gleichen Weg auch verschiedene Vertreter der spätbyzantinischen Wirtschaftselite und fanden sich schließlich zusammen mit dem zum ersten Patriarchen nach dem Zusammenbruch von Byzanz avancierten Gennadios/Georgios an der Seite der Osmanen wieder.¹² Und das gleiche wäre beinahe auch mit Lukas Notaras passiert, der seinerzeit vom türkischen Turban als

- 11 Syropulos, ed. Laurent 150ff; vgl. Baum, Wilhelm, *Europapolitik im Vorfeld der frühen Neuzeit: König und Kaiser Sigismund vom Hause Luxemburg, Ungarn, Byzanz und der Orient*, in: *Europa in der frühen Neuzeit 1*, hg. v. Erich Donnert, Weimar 1997, 13-49, hier 25f.
- 12 Vgl. Matschke, Klaus-Peter, Leonhard von Chios, Gennadios Scholarios und die „collegae“ Thomas Pyropulos und Johannes Basilikos vor, während und nach der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken, in: *Byzantina 21* (2000) 227-236.

allerletzter Möglichkeit gesprochen, aber eigentlich wohl eher den Erhalt eines Gleichgewichts zwischen östlichen und westlichen Kräften in der Romania gemeint hatte, und der wahrscheinlich zum ersten Gouverneur von Konstantinopel/Istanbul geworden wäre, wenn ihn nicht eine Intrige osmanischer Konkurrenten und Widersacher sehr schnell zu Fall gebracht und dem Henker ausgeliefert hätte.

Die wenigen Byzantiner aus der politischen und religiösen Elite, die wie die Erzbischöfe Bessarion von Nikaia und Isidoros von Kiev und wie der Patriarch Georgios Mammias an der Kirchenunion festhielten, endeten als päpstliche Pensionäre bzw. in hohen Positionen der römischen Hierarchie, wurden lateinische Patriarchen von Konstantinopel und römische Kardinäle. Auf die Eroberung von Konstantinopel 1204 durch die Lateiner folgt die Eroberung der Stadt durch die Türken 1453, nicht unbedingt zwangsläufig, aber auch nicht ohne innere Logik. Die Kraft zu einem Reich der Mitte hatte Byzanz 1204 verloren und konnte sie niemals wieder zurückgewinnen. Die Byzantiner wurden im Vierten Kreuzzug nicht nur von lateinischen Rittern, sondern auch von westlichen Kaufleuten besiegt, und sie fanden sich schließlich wieder an der Peripherie eines neuartigen wirtschaftlichen Systems, das in den oberitalienischen Handelsrepubliken ihr Zentrum hatte. Herrscher und Untertanen des byzantinischen Reiches mussten sich auf schmerzlichste Weise vom Bewusstsein ihrer Überlegenheit auf den meisten Gebieten des Lebens lösen, sie wollten sich etwas davon wenigstens auf religiösem Gebiet durch das Festhalten an den ursprünglichen christlichen Glaubenswahrheiten erhalten, wurden aber selbst dort vom westlichen Leistungsdenken eingeholt, mussten erleben, dass sogar im Glauben Innovation wertvoller und wichtiger wurde als Tradition. Der Bezug auf die Ereignisse und Ergebnisse von 1204 in den gegenwärtigen Diskussionen zwischen orthodoxen und katholischen Kirchenführern ist also aus der Sicht des Byzantinisten keine theologische Haarspalterei und historische Rechthaberei, sondern er gehört durchaus zum Selbstverständnis einer kirchlichen Welt, die zwar die Vernichtung der von ihr geprägten und getragenen christlichen Kaisermacht nicht verhindern konnte, aber auf den Erhalt ihrer Identität über alle Krisen und Katastrophen hinweg verweisen kann.

Der 4. Kreuzzug und die Einheit der Kirchen des Ostens und des Westens

Grigorios Larentzakis, Graz

Wenn wir die markanten historischen Ereignisse untersuchen, die im Leben unserer Kirchen eine ausschlaggebende Bedeutung haben, dann sind es sicherlich die Kreuzzüge, die aus der Sicht der Orthodoxen Kirche und, wie ich meine, in der Perspektive der Gesamtkirche Christi *heute*, eine entscheidende Rolle für die Spaltung der Kirche und vor allem auch für die Dauer der Spaltung, gespielt haben. Wenn wir diese Ereignisse aus ökumenischer Sicht untersuchen, ist es wichtig, ihre Tragweite bei den Hauptbetroffenen zu verstehen. Denn ich habe manchmal den Eindruck, dass diese Frage noch nicht ausreichend, vor allem aber nicht generell und von allen positiv beantwortet wird.

Ich meine auch, dass parallel dazu konfessionelle Ängste um die eigene Identität stärker geworden sind, die das ökumenische Anliegen beeinträchtigen. M.E. kann daher die intensive historische Forschung eine Bereinigung auch des Gedächtnisses herbeiführen, Klarheit schaffen und den Weg zur Verwirklichung der kirchlichen Einheit ebnen. Eine solche gemeinsame intensive historische Behandlung und Auswertung für damals aber auch für heute wartet immer noch auf ihre Realisierung. Die Kreuzzüge im Allgemeinen und insbesondere der 4. Kreuzzug dürfen außerdem nicht nur als einzelne historische Ereignisse der Vergangenheit betrachtet und neutral objektiv untersucht werden, als Forschungsobjekte der Vergangenheit, die uns heute zwar interessieren, aber nicht tangieren. Das lebendig bleibende Selbstverständnis der Geschichte im orthodoxen Raum muss ernsthaft berücksichtigt werden, sonst haben wir von vorneherein die ökumenische Relevanz verspielt. Diese Ereignisse haben, genauso wie viele andere, einen Gegenwartsbezug und auf alle Fälle eine Gegenwartsbedeutung mit einer nachhaltigen Wirkungsgeschichte. Ich weiß, dass die Geschichte im Westen anders gewertet und empfunden wird. Aber gerade dieses Kriterium darf nicht ignoriert oder relativiert werden; vor allem aber nicht von oben herab mit einem gewissen aufklärerischen Unterton „verobjektiviert“ werden.

Alle Kreuzzüge müssen mit der gleichen Intensität und Ganzheitlichkeit untersucht werden, denn alle haben in schmerzlicher Weise ein negatives Gesamtbild bis heute hinterlassen. Frans Bawen stellt richtig fest: „Eine weitere Etappe in der Aufsplitterung der Einheit wurde mit den Kreuzzügen eingeleitet.“¹

1 Bawen, Frans, Kirche und Ökumene im Heiligen Land, in: Ökumenisches Forum 15 (1992) 266.

Die Empfindungen und Beurteilungen von vielen westlichen Wissenschaftlern und westlichen Christen sind ganz anders. Den Ereignissen selbst wird keine allzu große Bedeutung beigemessen. G. Voss stellt sogar fest: „In unseren Geschichtsbüchern ist über die Ereignisse von 1204 kaum etwas zu lesen.“² Wenn aber davon erzählt wird, dann doch in einer anderen Intention: Als ich in meiner Vorlesung über die katastrophalen Folgen des 4. Kreuzzuges sprach, hat mich spontan ein italienischer Hörer mit den Bemerkungen unterbrochen: Was erzählen Sie uns?! Wir haben in der Schule von den Heldentaten unserer Vorfahren immer wieder erfahren?!

Auch heute gibt es westliche Theologen, die meinen, dass durch die eingesetzten lateinischen Bischöfe und Patriarchen die ersehnte kirchliche Einheit aller Christen mit unterschiedlichen Traditionen, Riten und Spiritualitäten unter einem Bischof verwirklicht wäre! Auch die Sehenswürdigkeiten im Nahen Osten aus dieser Zeit werden ziemlich neutral besichtigt. Bis heute, wenn z.B. verschiedene westliche Bildungsinstitutionen eine Pilgerreise ins Heilige Land organisieren, kann es passieren, dass laut Programm fast nur die westlichen Parallel-Einrichtungen aus der Zeit der Kreuzfahrer bei den verschiedenen markanten Stellen des Lebens Jesu und der Urgemeinde besucht und bewundert werden und kaum die der autochthonen Kirche und des autochthonen Patriarchates von Jerusalem aus der Zeit Jesu bis heute. Und das heutige lateinische Patriarchat in Jerusalem wird als Wiedererrichtung (1847) des Patriarchates der Kreuzfahrer aus dem 11. Jahrhundert betrachtet und zwar als Gegengewicht zur protestantischen missionarischen Tätigkeit im Heiligen Land.³

Ich werde mich also hier bemühen, einige Aspekte dieser Ereignisse und der Empfindungen aus der Sicht der Betroffenen zu vermitteln, damit die Tragweite der Kreuzzüge und insbesondere des 4. Kreuzzuges bis heute bewusster gemacht wird. Schließlich haben wir keine Alternative zum ökumenischen Dialog.

Das Datum der Spaltung oder der Prozess der Entfremdung zwischen der Ost- und der Westkirche

Die Geschichte der Spaltung zwischen der Ost- und der Westkirche wird unterschiedlich dargestellt. Die Auswertung und die Schuldzuweisung erfolgt nicht nur je nach Herkunft und Zugehörigkeit der Autoren, sondern auch das Datum

2 Voss, Gerhard, *Wunden der Geschichte heilen*. Die Eroberung Konstantinopels 1204 – Sünde gegen die Orthodoxie, in: *Der Christliche Osten* 59 (2004) 197.

3 Vgl. Egender, Nikolaus, *Jerusalem eine Herausforderung*. Ziel von Pilgern einst und jetzt, in: *KNA, Ökumenische Information* Nr. 14/15, 30. März 1983, 13; vgl. Larentzakis, Grigorios, *Christliche Mission in ökumenischer Gesinnung in einem säkularisierten und umgestalteten Europa*, in: *Ökumenisches Forum* 15 (1992) 35ff.

der endgültigen Spaltung wird historisch nicht korrekt mit den gegenseitigen Exkommunikationen in Konstantinopel im Jahre 1054 festgesetzt.

Trotz der wechselvollen Beziehung zwischen Rom und Konstantinopel kann man nicht behaupten, dass *Patriarch Photios* und *Papst Nikolaos I.* die eigentlichen Urheber der damaligen vorläufigen Spaltung sind. Während dieser bewegten Zeit hatten sie damals die Überzeugung, dass es innerhalb der *einen Kirche* Jesu Spannungen, Probleme und aus verschiedenen Gründen die Unterbrechung der *Communio* zwischen Rom und Konstantinopel gibt: sogar durch eine Synode in Rom hat Papst Nikolaus I. in Lateran 863 Photios für abgesetzt und durch eine Synode in Konstantinopel im Jahre 867 hat Patriarch Photios Papst Nikolaus I. für abgesetzt und exkommuniziert erklärt. Eine sehr wichtige Tatsache ist aber, dass die Kirchen des Alten und des Neuen Rom, Rom und Konstantinopel unter dem Patriarch Photios ihre Kirchengemeinschaft wiederhergestellt haben, eine neuerliche Verurteilung des Patriarchen Photios nie stattgefunden hat und dass Papst und Patriarch in einer in Kirchengemeinschaft stehenden Kirche verstorben sind. Die Versöhnungssynode des Jahres 879/880 unter dem Patriarch Photios und unter der Anwesenheit der päpstlichen Legaten kann daher als das 8. Ökumenische Konzil gemeinsam rezipiert werden. Dies wäre eine große ökumenische Tat.

Schmerzlich und bedauernswert waren die Ereignisse in der Zeit von *Michael Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel*, und Papst *Leo IX.*, mit ihrem Höhepunkt bei den traurigen Vorkommnissen des Jahres 1054 in Konstantinopel. Kardinal Humbert von Silva Candida war der Leiter einer päpstlichen Delegation, die in Konstantinopel die Verhandlungen mit dem Kaiser und mit dem Patriarchen zur gemeinsamen Abwehr der Normannen führen sollte. Aus verschiedenen Gründen scheiterte diese Mission. Kardinal Humbert verlor die Geduld und schrieb, obwohl inzwischen der Tod des Papstes bekannt war, sein Exkommunikationsschreiben gegen den Patriarchen (16. Juli 1054). Er beschuldigte die Byzantiner vieler Häresien, sogar dass sie das *Filioque* aus dem Glaubensbekenntnis gestrichen haben, wodurch er seine Unwissenheit bewies. „Der Kardinal behandelte den Patriarchen als seinen Untergebenen, genau wie irgendeinen abendländischen Bischof.“⁴

Diese Exkommunikation von Humbert war illegitim, weil zum einen der Papst gestorben war, weil zum anderen der Kardinal, auch wenn der Papst noch gelebt hätte, keinen solchen Auftrag hatte.

Am 24. Juli warf eine Synode des Patriarchen Kerullarios den Bannfluch zurück und exkommunizierte ihrerseits den Verfasser dieser Exkommunikation und alle, die damit einverstanden waren. Diese Handlungen gelten üblicherweise

4 De Vries, Wilhelm, *Orthodoxie und Katholizismus*, Gegensatz oder Ergänzung? Freiburg/Basel/Wien 1965, 63.

als das endgültige Schisma zwischen den beiden Kirchen. Das ist nicht richtig.⁵ Es wurden nicht die Kirchen gegenseitig exkommuniziert, sondern konkrete Personen.⁶ Man sagt, dass diese Ereignisse zum Symbol der Trennung geworden sind,⁷ bzw. „einen Zustand des Konflikts und der Feindseligkeit zwischen den beiden Kirchen geschaffen haben.“⁸ Es war ja damals überhaupt nicht die Absicht, dass sich die beiden Kirchen gegenseitig exkommunizieren.⁹

Am 7. Dezember 1965 wurden diese Exkommunikationen vom Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras „aufgehoben“, oder wie es offiziell heißt: „aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche entfernt“.¹⁰

Die Kreuzzüge, die Vertiefung und die Verfestigung des Schismas

Papst Urban II. (1088-1099) versprach Kaiser Alexios I. (1081-1118) militärische Hilfe. Damit beginnen die Kreuzzüge, die entgegen jeder Hoffnung nicht nur keine militärischen Erfolge für das Reich brachten, sondern es schwächten und für die Beziehungen der Ost- und Westkirche unheilvolle Folgen verursachten.

Die Kreuzfahrer lassen sich nieder, richten ihre Machtapparate ein und der lateinische Klerus übernimmt sukzessiv die Kirchenleitung in den befreiten-besetzten Gebieten. Die neue Hierarchie setzt sich an die Stelle der Bischöfe der lokalen Kirchen und ordnet sich einfach die Geistlichkeit der volksgebundenen und ländlichen Pfarreien unter. Die neuen kirchlichen Leiter organisieren ihre Verwaltung wie in allen Kirchen des Westens nach dem Muster der feudalen Ordnung.

Die Versprechungen, die befreiten Gebiete im Osten würden politisch und kirchlich den autochthonen Instanzen bzw. der Ostkirche überlassen werden, wurden nicht eingehalten. Als Antiochien am 3. Juni 1098 durch den ersten

5 Mehrmals betont dies u.a. auch: Sutner, Ernst Christoph, Der Mythos vom „Großen Schisma“ im Jahr 1054. Zum Verhältnis zwischen den Kirchen lateinischer und byzantinischer Tradition vor und nach dem angeblichen Wendepunkt, in: *Catholica* 58 (2004) 105-114, hier 110f.

6 Vgl. Meyendorf, John, *Schwesterkirchen – Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis*, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Koinonia – Erstes ekklesiologisches Kolloquium ..., hg. von PRO ORIENTE, Innsbruck/Wien/München 1976, 42.

7 Vgl. Meliton, Metrop. von Helioupolis und Theira, hat in seiner Ansprache bei der Sitzung (22. November 1965 in Konstantinopel) der gemeinsamen Kommission zur Vorbereitung der Beseitigung der Anathemata von 1054 formuliert, dass diese Taten „im Laufe der Zeit das Symbol ihrer [der zwei Kirchen] Trennung geworden sind.“ In: Tomos Agapis, hg. von PRO ORIENTE, Innsbruck/Wien/München 1978, 81.

8 Jan Willebrands in seiner Ansprache bei der gleichen Sitzung, in: Tomos Agapis 83.

9 So die gemeinsame Erklärung vom 7. Dezember 1965, in: Tomos Agapis 87.

10 Die gemeinsame Erklärung in: Tomos Agapis 87.

Kreuzzug fiel, behielt Bohemund Antiochien für sich und bot dem Papst Antiochien an, „den ersten Bischofssitz des Apostels Petrus“, das „rechtmäßige Erbe des Papstes“. Der autochthone Patriarch von Antiochien Johannes V. (1089-1110) wurde gezwungen Antiochien zu verlassen; er kam nach Konstantinopel und trat schließlich zurück. In Antiochien wurde von den Lateinern *Bernard* als Patriarch eingesetzt (1100-1132). Ähnlich ging es der Kirche von Jerusalem, in der *Dagobert* als Patriarch eingesetzt wurde. Überall wurden die Orthodoxen als Schismatiker und Häretiker bezeichnet, deren Latinisierung intensiv in Angriff genommen wurde. Eine Lateinische Hierarchie wurde eingesetzt, der gegenüber die orthodoxe Geistlichkeit durch Eid Obödienz leisten musste. Unter solchen Umständen - und nicht wegen der unorganisierten Vorläufer der Kreuzfahrer - wurde jede Hoffnung auf eine Annäherung der Kirchen zunichte gemacht und schaffte von Anfang an ein dauerhaftes Klima des Misstrauens.

Ohne Erfolg waren auch viele theologische Gespräche zwischen Vertretern der Ost- und der Westkirche in dieser Zeit. Die wichtigsten Fragen waren das Filioque, das Brot der hl. Eucharistie und der päpstliche Primat. Kaiser *Manuel I.* (1143-80) versuchte z.B. die Ostkirche unter die Jurisdiktion des Papstes zu stellen im Austausch mit der Kaiserkrone durch den Papst. Papst *Alexander III.* war gewillt dies zu akzeptieren unter folgenden Bedingungen: Annahme des päpstlichen Primates, Anerkennung Roms als die höchste richterliche Instanz auch für die Kirche des Ostens und Aufnahme des Namens des Papstes in die Diptychen der Kirche des Ostens. Bemerkenswert ist dabei, dass die Interessen des Papstes für theologisch-dogmatische Fragen im Hintergrund blieben. Dieser Versuch des Kaisers misslang jedoch dank des berechtigten Widerstandes der Kirche des Ostens vor allem durch den standhaften und dem Kaiser nicht hörigen Patriarchen *Michael III.*, der in einem öffentlichen Dialog mit dem Kaiser in einer Synode die Ansprüche des Papstes widerlegte.

Der zweite und dritte Kreuzzug konnten der Verbesserung der Beziehungen der Kirche des Ostens und des Westens auf keinen Fall dienen.

Der *vierte Kreuzzug* war für die Beziehungen nicht nur nicht förderlich, sondern wirkte sich geradezu katastrophal aus. Die Schreckensszenen, die sich nach der Eroberung Konstantinopels am 13. April 1204 abspielten, kann man niemals vergessen. Drei Tage lang plünderten die Kreuzfahrer die Hauptstadt, mordeten, vergewaltigten und raubten unterschiedslos, alles was wert und heilig war. Diese Eroberung und vor allem diese Gräueltaten sind mit nichts zu begründen oder zu entschuldigen, auch wenn in Konstantinopel selbst in kaiserlichen Kreisen Intrigen und Machtkämpfe der rivalisierenden Parteien vorhanden waren und Unterstützung bei den Kreuzfahrern gesucht wurde.¹¹ Es geht aber

11 Vgl. Suttner, Ernst Christoph, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Laufe der Kirchengeschichte, Würzburg ²1997, 52f.: „Die Leiden der Griechen unter den Kreuzzügen erreichten ihren Höhepunkt, als die Kreuz-

nicht, den 4. Kreuzzug nur in Verbindung mit der brutalen Eroberung der Hauptstadt Konstantinopel und mit allen diesen Gräueltaten zu sehen. Durch die Eroberung der Hauptstadt des Imperium Romanum wurden fast alle noch „frei“ gebliebenen Gebiete unter den Kreuzfahrern aufgeteilt und nicht nur mit allen politischen, sondern auch kirchlichen und religiösen Konsequenzen regelrecht besetzt.¹² Wichtig ist hier festzuhalten, dass „an Stelle der byzantinischen Griechen auf dem Kaiserthron und dem Patriarchenthron in Konstantinopel abendländische Lateiner eingesetzt wurden. So muss man es sagen: Intention war nicht, neben den orthodoxen Strukturen lateinische zu etablieren, sondern das östliche Kaisertum und die Kirche dort zu latinisieren“, konkretisiert Gerhard Voss, ein katholischer Theologe und Kenner der Materie.¹³ Patriarch wurde der Venezianer Thomas Morosini.

Wenn man die übergroßen Bauten, die imposanten Kirchen und die uneinnehmbaren Festungen der Kreuzfahrer in den von ihnen eroberten Gebieten bis heute bewundert, muss man doch sehen, dass die durch die Kreuzzüge herbeigeführte Situation auf Dauer angelegt war und nicht als Provisorium betrachtet wurde, bis die befreiten-besetzten Gebiete politisch und kirchlich den autochthonen rechtmäßigen politischen und kirchlichen Instanzen, wie vereinbart, zurückgegeben würden! Diese unerfreuliche, nicht selten als Unterdrückung und Sklaverei empfundene Situation hat Jahrzehnte (ca. 60 Jahre lang in Konstantinopel selbst) und Jahrhunderte lang (z.B. in Kreta mehr als 450 Jahren bis zur Eroberung durch die Türken mit Fall von Chandakas/Heraklion im Jahre 1669 und Chania/Souda 1715) gedauert.

Die Haltung des damaligen Papstes Innozenz III. förderte das Misstrauen und den Hass. Er verurteilte zwar die schrecklichen Taten, betrachtete aber die Eroberung Konstantinopels und die Errichtung eines lateinischen Kaisertums mit einem lateinischen Patriarchen als die Rückkehr des Patriarchates unter den Gehorsam des Apostolischen Stuhles. W. de Vries, ein katholischer Professor in Rom, urteilt:

„Als im Jahr 1204 die Kreuzfahrer statt das heilige Grab zu befreien, das christliche byzantinische Reich eroberten und das lateinische Kaiserreich von Konstantinopel errichte-

fahre 1204 Konstantinopel eroberten. Der Eroberung waren politische Intrigen der Griechen und in Konstantinopel ein Pogrom an den Lateinern vorausgegangen. Sie war also kein völlig grundloser Willkürakt.“(!?) Stimmt es also was Peter Kawerau meint? „Im Jahre 1182 kam es in *Konstantinopel* zu einem blutigen Massaker, dem viele Lateiner zum Opfer fielen. Der lateinische Westen lauerte schon lange darauf, an Byzanz Rache zu nehmen, und die Gelegenheit dazu kam im Jahre 1204 auf dem 4. Kreuzzug.“ Kawerau, Peter, *Ostkirchengeschichte* 2. Das Christentum im oströmisch-byzantinischen Reich bis zur osmanisch-türkischen Eroberung Konstantinopels (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 441. Subsidia 64), Lovanii 1982, 7f.

12 Vgl. Kallis, Anastasios, *Irrweg einer Unionspolitik*. Der vierte Kreuzzug (1202 – 1204), Münster 2004.

13 G. Voss, *Wunden der Geschichte* heilen 197.

ten, da schien der Augenblick gekommen, die Spaltung zu beseitigen und die Griechen zum Gehorsam gegenüber dem Heiligen Stuhl zurückzuführen. Auch Innozenz III., der zwar die bei der Einnahme Konstantinopels durch die Kreuzfahrer verübten Gräueltaten scharf verurteilte, gab sich dieser Hoffnung hin, die sich freilich als eine Illusion erweisen sollte. Der Papst sah in der Übertragung des Reiches von den Griechen auf die Lateiner das Werk der Vorsehung, die so die Kircheneinheit wiederherstellen wollte. Für ihn war durch die Besetzung des Patriarchenthrones von Konstantinopel durch einen Lateiner im Prinzip dieses bisher rebellische Patriarchat wieder unter den Gehorsam des Apostolischen Stuhles zurückgekehrt. Er suchte die Union praktisch durchzuführen, indem er von den griechischen Bischöfen den Eid des Gehorsams gegenüber dem Papst verlangte. Wer ihn nicht leisten wollte, musste gehen. Die zur Ablegung des Eides bereiteten griechischen Bischöfe unterstellte der Papst dem lateinischen Patriarchen und den lateinischen Erzbischöfen. Es blieb also von der traditionellen Autonomie des griechischen Patriarchates nichts übrig. Seinem Kardinallegaten gab Innozenz eine Instruktion folgenden Sinnes: »Die griechische Kirche solle umgeformt werden ... in Frömmigkeit und Glaubensreinheit, gemäß den Einrichtungen der allerheiligsten römischen Kirche.« Innozenz dachte zunächst allen Ernstes daran, bei den Griechen kurzerhand den lateinischen Ritus einzuführen.¹⁴

Und G. Voss stellt ähnlich fest:

„Römischer Papst war während des IV. Kreuzzuges Innozenz III., ein harter Verfechter eines zentralistisch verstandenen römischen Primats. Innozenz III. verurteilte zwar die Zerstörung Konstantinopels, denn er war genügend Diplomat, um die verheerenden Konsequenzen abzusehen. Aber es entsprach völlig seiner Absicht, Byzanz – den Patriarchen wie auch den Kaiser – dem römischen Papsttum zu unterstellen und zu latinisieren und auf diese Weise die »Union« der Kirche wiederherzustellen.“¹⁵

Die von W. de Vries mit der Kapitelüberschrift „Versuche der Absorbierung des Ostens“ formulierte These und die Feststellung, dass „eine wirkliche innere Hochachtung vor der berechtigten Eigenart der Griechen zu dieser Zeit im Westen schon nicht mehr vorhanden war“, bringen ihn zu der konsequenten Beurteilung: „Ohne diese Grundlage konnte die Union nur eine gewaltsame sein, der kein Bestand beschieden war.“¹⁶ Und später schreibt er vom „Versuch der vollen Latinisierung der Ostkirche im 14. Jahrhundert“: Die Griechen wollten für die Wiederherstellung der Einheit die Abhaltung eines Ökumenischen Konzils, was immer wieder abgelehnt wurde. „Der Gegenvorschlag war: Schickt Vertreter in den Westen, die sich von uns belehren lassen und sich im Namen der Griechen der römischen Kirche als der einzig wahren unterwerfen. Also: Keine Diskussion, keine Verhandlung, sondern bedingungslose Kapitulation.“¹⁷

Erst nach der Eroberung Konstantinopels, durch die Lateiner begriffen also die Byzantiner den ganzen Umfang der Entwicklung, den die Idee des römischen Primats erreicht hatte. Die Entwicklung war nicht nur graduell. Die einfache Er-

14 W. de Vries, *Orthodoxie und Katholizismus* 87.

15 G. Voss, *Wunden der Geschichte* 198. Vgl. A. Kallis, *Irrweg einer Unionspolitik*.

16 W. de Vries, *Orthodoxie und Katholizismus* 86.88.

17 W. de Vries, *Orthodoxie und Katholizismus* 93f.

nennung eines Patriarchen durch den Papst, die Einsetzung von Bischöfen ohne Konsultationen der Synoden und ohne Bestätigung durch den Kaiser waren für sie Erfahrungen, auf die sie nicht gefasst waren. Wenn sie auch wohl wussten, dass solche Dinge im Westen geschahen, dachten sie doch nicht, dass etwas Ähnliches in ihrer Kirche geschehen könne.¹⁸

Es stellt keine willkürliche Behauptung dar, ist weder neu noch aus der Luft gegriffen, dass seit damals und später noch intensiv durch die Aktivitäten der *Kongregation de propaganda fidei* im Osten, eine permanente und fast überall spürbare Sorge, ja Angst vor der Latinisierung, der Unterwerfung und der Propaganda festgestellt werden kann. Damit hängt auch eine tiefgründige Abneigung zusammen, die ebenfalls in vielen Bereichen noch zu spüren ist.¹⁹ Es ist sehr zu bedauern, aber ich muss es in aller ökumenischen Offenheit, so wie es ist, auch heute in vielen Bereichen ansprechen.

All das also zu ignorieren, nicht zu erwähnen, oder umzudeuten entspricht nicht der Realität und hilft auch überhaupt nicht für die Überwindung der ganzen Problematik. Dass die Lateiner z.B. keine parallele Hierarchie einrichten wollten, sondern einfach die vorhandene Struktur konsequent und sukzessiv mit der Installierung von lateinischen Patriarchen und Hierarchen an sich gerissen haben, weil eben die autochthonen „schlechten Hirten“ ihre Herde durch Fliehen verlassen hatten, und dass von den zurückgeblieben autochthonen Klerikern aller Wehestufen zwangsweise der Gehorsamkeit verlangt wurde, bedeutete wirklich nicht die Schaffung der gewünschten kirchlichen Union und den Beweis, dass lateinische und griechische Kleriker und das christliche Volk unter einem lateinischen Hirten selbstverständlich in *Communio* und in Frieden leben können. In Konstantinopel wurde de facto eine parallele Patriarchalstruktur geschaffen, da der autochthone Patriarch noch amtierte, wenn auch zwangsweise im Exil.²⁰ Ähnliches Schicksal erlebten noch mehrere Hierarchen. Auch das Faktum einer gewünschten Teilnahme von lateinischen Bischöfen und von griechischen Hierarchen, die den Obödienzeid geleistet haben, beim Trienter Konzil bedeutet nicht, dass bei diesem westlichen Konzil die Kirche des Westens und des Ostens vertreten sein könnte. Es ist missverständlich, trotz einer vielleicht gut gemeinten Absicht, diese leidvolle Geschichte der Kirche des Ostens als eine Zeit der geliebten kirchlichen Gemeinschaft betrachten zu wollen, auch wenn da und dort

18 Dvornik, Francis, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, 183f.

19 Der Byzantinist Deno Geanakoplos (*Byzanz und der Westen*, Athen, 1985, 37) beschreibt diese folgenschwere Konsequenzen: „Die Tragödie von 1204 und die daraus folgende lateinische Hegemonie mit der Zwangsannahme des lateinischen Glaubens von den Griechen war eine traumatische Erfahrung für sie. Gleich darauf wurde die politische und religiöse Konkurrenz mit dem Westen zu einem Massenhaß, zu einer tief verwurzelten Feindschaft entwickelt, die in alle sozialen Schichten eingedrungen wurde und welche alle nachfolgende zivilisatorische Beziehungen der zwei Völker vergiften sollte.“

20 Vgl. J. Meyendorf, *Schwesterkirchen* 43.

gute und fähige lateinische Hirten gewissenhaft ihre Hirtenaufgabe erfolgreich erfüllt haben. Und solche hat es auch gegeben. Es ist bekannt, dass auch gute Beziehungen, auch Mischehen, und da und dort gute Zusammenarbeit entwickelt wurden.²¹ Das grundsätzliche Problem ist aber damit weder zu rechtfertigen noch umzudeuten. Es ist äußerst unangenehm, hier in Erinnerung zu rufen, was die Menschen im Osten angesichts der drohenden osmanischen Gefahr meinten: „Lieber osmanisch als lateinisch“, „lieber Turban als Tiara“.²² Ich wäre froh und dankbar, wenn all das nicht gewesen wäre. Die schmerzliche Realität und die katastrophalen Folgen für die Beziehungen der zwei Kirchen sind aber mit nichts zu beschönigen, denn:

Mit diesem Kreuzzug erreichten die Entfremdung und die Spaltung der zwei Kirchen tatsächlich ihren Höhepunkt, und jede Hoffnung auf Wiederherstellung der Gemeinschaft wurde buchstäblich in den Trümmern der Hauptstadt Konstantinopels begraben. *Dieses Ereignis stellt das eigentliche Datum des endgültigen Schismas zwischen Osten und Westen dar.*²³ Dabei geht es nicht in erster Linie um eine theoretische, lehrmäßige, dogmatische, glaubensmäßige Trennung, sondern zusätzlich zu den theologisch-kirchlichen Differenzen kam das schwerwiegende Trauma, d.h. der innere Riss. Eine unheilvolle Entfremdung. Erich Bryner urteilt: „Die Brutalität bei der Plünderung Konstantinopels vor 800 Jahren hinterließ ein schweres Trauma. In der Bevölkerung des früheren byzantinischen Reiches entstand ein glühender, abgrundtiefer Hass gegen die Westkirche und alles Lateinische. Die Trennung zwischen West- und Ostkirche war jetzt vollzogen.“²⁴ J. Meyendorf stellt fest, dass es diese-Interpretation auch im Okzident gab, denn „im 14. Jahrhundert beginnen Ungarn und Polen die Orthodoxen »wiederzutaufen«, die in die römische Gemeinschaft eintreten“.²⁵

Das Trauma aus diesen Ereignissen, das in der Seele der Angehörigen der Ostkirche verursacht wurde, konnte bis heute nicht gänzlich überwunden werden. Es war nicht nur eine brutale Eroberung, nicht nur eine Plünderung und Zerstörung einer großartigen Stadt; es war eine seelische, unvorstellbare Vernichtung und das Zusammenbrechen des Grundvertrauens. Die christliche Welt ist zusammengebrochen. Die Plünderung und der Raub von religiösen Gegenständen, Ikonen, Reliquien der Heiligen und vieles noch, was heilig und wertvoll für die Christen der Stadt Konstantinopel und in ihrer Frömmigkeit tief verankert

21 Vgl. D. Geanakoplos, Byzanz und der Westen 38.

22 Vgl. P. Kawerau, Ostkirchengeschichte 9; Bryner, Erich, *Die Zerstörung Konstantinopels vor 800 Jahren*, in: G2W, Nr. 4, 2004, 14.

23 Vgl. Larentzakis, Grigorios, Das Verhältnis von Ost- und Westkirche, in: *Geschichte der Katholischen Kirche*, hg. v. Lenzenweger, Josef u.a., Graz/Wien/Köln 31995, 281-290, hier 285f.

24 E. Bryner, *Die Zerstörung Konstantinopels 14*. Vgl. J. Meyendorf, *Schwesterkirchen* 43.

25 Vgl. J. Meyendorf, *Schwesterkirchen* 43. Dort auch Belege.

war, verletzte noch mehr ihre Seele und ihre Grundbefindlichkeit. „Das Turiner Grabtuch gehört wohl auch dazu.“²⁶ Man kann heute noch die Markuskirche in Venedig besuchen, um dort einiges von Konstantinopel Mitgebrachtes zu bewundern. Nicht nur die unüberwindbare und unabwendbare Schwächung des Oströmischen Reiches und der Hauptstadt Konstantinopel war eine vorprogrammierte spätere Niederlage (Eroberung durch die Türken, 1453), nicht nur die Gründung des lateinischen Kaiserreiches war schlimm genug. Die Errichtung bzw. Bestätigung des lateinischen Patriarchen in Konstantinopel durch den Papst Innozenz III. besiegelte diese politische, menschliche, kirchliche und seelische Katastrophe. Dieser Papst „fühlte sich geringer als Gott, aber größer als alle andere Menschen der Welt“²⁷ und er forderte ja weiterhin nicht nur die kirchenrechtliche, also „nur“ verwaltungsmäßige *Unterwerfung* der Ostkirche durch die Leistung des unwürdigen Obödienzeides mit allen Konsequenzen, sondern er forcierte auch spirituelle Unterwerfung durch eine systematische Latinisierung des religiösen und spirituellen Lebens, was ihm nicht gelang. Man berief sich nun in zunehmender Weise sogar auf den 3. Kanon des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel, der dem Bischofsitz von Konstantinopel die gleichen Ehrenrechte mit dem Bischof von Rom zuerkannte und die zweite Stelle in der Rangordnung nach dem Bischof von Rom, weil Konstantinopel das neue Rom war. Nur der Unterschied war jetzt, dass all das dem neuen lateinischen Patriarchen gegolten hat.

Man kann zwar nicht behaupten, dass das Kirchesein oder das Christsein schlechthin gegenseitig abgesprochen wurde, aber ein tiefer Riss der Kirchengemeinschaft mit grundsätzlich theologischen Differenzen und eine Entfremdung hatte stattgefunden. Sonst hätten die Unionsbemühungen und die verschiedenen „Unionen“, u.a. auch die „Brester-Union“ (1596) keinen Sinn und keine Begründung. Die Brester-Union gewährte den „Abgefallenen und Zurückgeholten“ in die wahre Kirche auch ihre Heilsmöglichkeit!

Aktuelle Erwartungen und Reaktionen

Heute kann niemand etwas dafür, weder im Osten noch im Westen, weder Katholik noch Protestant, dass damals diese unheilvolle Geschichte stattgefunden hat. Unzweifelhaft akzeptieren auch heute ziemlich alle, dass nicht nur der 4. Kreuzzug allein und isoliert, sondern zahlreiche Ereignisse zuvor und danach eine der schlimmsten Perioden in den Beziehungen der Ost- und Westkirche darstellen. Die negativen Folgen und Konsequenzen durch die traurigen und

26 G. Voss, *Wunden der Geschichte heilen* 197.

27 Lenzenweger, Josef, *Das Hochmittelalter*, in: *Geschichte der Katholischen Kirche*, hg. v. dems., u.a., Graz/Wien/Köln ³1995, 210-227, hier 223.

schmerzlichen Ereignisse des 4. Kreuzzuges sind verhängnisvoller und belastend für die Beziehungen der Ost- und Westkirche als die ebenfalls traurigen und schmerzlichen Ereignisse der Exkommunikationen des Jahres 1054 in Konstantinopel, die am 7. Dezember 1965 „aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche entfernt“, praktisch „aufgehoben“ wurden. *Der 4. Kreuzzug ist also die Besiegelung des endgültigen Schismas zwischen der Ost- und der Westkirche.* Aus diesem Grunde haben viele gedacht, dass es unerlässlich wäre, geeignete Schritte, Veranstaltungen, Gesten, Erklärungen u.v.m. durchzuführen, um Zeichen der Hoffnung zu setzen.

Die Rückerstattung von Reliquien von Heiligen – das Haupt des Heiligen Andreas nach Patras, das Haupt des Heiligen Titus nach Kreta, die Reliquien des Heiligen Savas nach Jerusalem – sind konkrete Handlungen eines neuen ökumenischen Willens. Die Rückgabe der Reliquien des Heiligen Johannes Chrysostomus und des Heiligen Gregor von Nazianz, beide Bischöfe und Patriarchen von Konstantinopel, im November dieses Jahres, bezeugt noch einmal dieses ökumenische Klima und den persönlichen ökumenischen starken Willen des Papstes Johannes Paul II.

Dieser Papst setzte noch konkrete ökumenische Schritte. Nicht nur dass er gemeinsam mit dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios im November 1979 den offiziellen ökumenischen Dialog in Konstantinopel ankündigte, der im Jahre 1980 auf Patmos und Rhodos begann. Die Tragweite der Ereignisse von 1204 ist ihm auch ganz bewusst. Am 4. Mai 2001 sagte er in Athen bei seiner Ansprache vor Christodoulos, dem Erzbischof von Athen: „Selbstredend ist die Notwendigkeit eines befreienden Prozesses der Reinigung des Gedächtnisses. Für Sünden der Vergangenheit und Gegenwart, welche von Söhnen und Töchtern der Katholischen Kirche durch Taten oder Unterlassungen gegenüber ihren orthodoxen Brüdern und Schwestern begangen wurden, möge der Herr uns Vergebung gewähren.“²⁸ Die Äußerung des Papstes war eine direkte Anerkennung dieser „Taten und Unterlassungen“. Im nächsten Absatz wird dann konkretisiert, welche Taten und Unterlassungen er gemeint hat und zwar „die verheerende Plünderung der Kaiserstadt Konstantinopel ... Es ist tragisch, dass die Angreifer, die aufgebrochen sind, um den freien Zugang der Christen in das Heilige Land zu sichern, sich gegen die eigenen Geschwister im Glauben wandten. Die Tatsache, daß jene lateinische Christen waren, erfüllt die Katholiken mit tiefem Bedauern ... Gott allein kommt es zu, ein Urteil zu fällen, deshalb vertrauen wir diese schwere Last der Vergangenheit seiner endlosen Gnade an, ihn anflehend, diese Wunden, die immer noch Leid im Bewusstsein des griechischen Volkes verursachen, zu heilen. Wir müssen uns gemeinsam für diese Heilung einsetzen“.²⁹ Leider wird in dieser Rede des Papstes mit keinem Wort die Einsetzung der lateini-

28 In: Ökumenisches Forum 23/24 (2000/2001) 375.

29 Ebd. 376.

schen Patriarchen in Antiochien, in Jerusalem und in Konstantinopel mit allen bekannten unerfreulichen und nicht minder schmerzlichen Konsequenzen für die autochthonen Kirchen und Christen aller dieser Gebiete erwähnt. Es ist aber richtig und erfreulich, dass der Papst das Problem der bleibenden und immer noch andauernden Traumata anspricht und das Bedürfnis der Heilung offen bekennt. Der Papst sagte, dass „die Reinigung des Gedächtnisses“ erforderlich sei, und wir „uns gemeinsam für diese Heilung einsetzen“ müssen. Tatsächlich eine sehr wichtige gemeinsame ökumenische Aufgabe.

Am 13. April 2004, am Jahrestag der Eroberung Konstantinopels war im Ökumenischen Patriarchat der Kardinal von Lyon, Philipp Barbarin, im Namen des Papstes Johannes Paul II. zu Besuch. Er überbrachte die brüderlichen Grüße des Papstes und er sprach im Geiste einer familiären Gemeinschaft und Freiheit, denn auch wenn die Geschwister sich trennen, bleiben sie doch Geschwister, wie er selbst betonte. Er nahm auch Bezug auf „die dramatischen Ereignisse der unmenschlichen Plünderung der Stadt von den lateinischen Christen ... Dies ist eine tiefe Wunde, die die Christen des Westens ihren Brüdern in der Kaiserstadt zugefügt haben ... Diese unerlaubte Verfehlung müssen wir der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen ...“ Auch hier werden die kirchlichen Handlungen, die Einsetzung von lateinischen Patriarchen und Hierarchen, das Verlagen des Gehorsamseids, usw. nicht erwähnt. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios begrüßte diese Initiative und diese versöhnende Begegnung und betonte: „Der Geist der Versöhnung ist stärker als der Geist des Hasses.“

Am 29. Juni 2004, dem Fest der Heiligen Petrus und Paulus, kam der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. auf persönliche Einladung des Papstes zur gemeinsamen Feier des Patronatsfestes der Kirche von Rom. Es war eine herzliche und hoffnungsversprechende erneute Begegnung der zwei Oberhäupter unserer Kirchen, bei der sie in einer gemeinsamen Erklärung ihren „festen Willen bezeugten, den Weg zur vollen Gemeinschaft zwischen uns in Christus fortzusetzen.“³⁰ Diesen Eindruck hat man von der ganzen Begegnung gewonnen. Umso weniger verständlich ist dann ein Passus der Ansprache des Papstes Johannes Paul II. vor dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. anlässlich dieses Besuches. Der Papst erwähnt in seiner Ansprache u.a. auch die „schmerzlichen Ereignisse“ des 4. Kreuzzuges. Richtig spricht der Papst das historische Faktum an: „Ein Kriegsheer, das auf dem Weg ins Heilige Land war, um es zurückzuerobern, kam nach Konstantinopel, eroberte es und plünderte es, wobei es das Blut der Brüder im Glauben vergoß.“³¹ Dann setzte er wörtlich fort: „Sollten wir acht Jahrhunderte später nicht die Empörung und den Schmerz teilen, den Papst Innozenz III. bei der Nachricht über das Geschehnis damals bekundete?“³² Ist

30 In: L' Osservatore Romano, 16. Juli 2004, Nr. 29, 2.

31 Ebd. 9.

32 Ebd.

das wirklich alles, was der damalige machtbewußte Papst Innozenz III. bekundete und dann auch durch die Errichtung und Bestätigung des Lateinischen Patriarchates tat?³³ Im Anschluss daran die Feststellung: „Nach so langer Zeit können wir die Ereignisse von damals mit größerer Objektivität analysieren“³⁴ Nehmen wir also das, was der Papst sagte, ernst und versuchen wir gemeinsam, dieses schwierige Unternehmen zu verwirklichen, und zwar „im Bewußtsein, dass das Erforschen der vollen geschichtlichen Wahrheit schwierig ist.“³⁵ Aus diesem Grunde ist ein offenes Gespräch von Angesicht zu Angesicht auch jetzt unter uns unverzichtbar, trotz des eschatologischen Vorbehalts, also auch wenn wir wissen, dass das letzte Urteil Gott selbst fällt. „Dabei hilft uns die Mahnung des Apostels Paulus: »Richtet also nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen aufdecken wird« (1 Kor 4, 5).“³⁶

Tatsächlich bleibt dieses Ereignis bis heute in den Seelen der Orthodoxen tief eingegraben, und es bedarf noch sehr vieler vertrauensbildender Handlungen seitens der Römisch-Katholischen Kirche und überhaupt von den westlichen Kirchen, um das Grundvertrauen und die Glaubwürdigkeit der Theologischen Dialoge zu festigen. Vielleicht wird es einmal gelingen, was in diesem Jahr leider nicht geschehen ist, einen größeren, wirksamen ökumenischen Versöhnungsakt gemeinsam durchzuführen.³⁷

Schließen möchte ich mit den Äußerungen des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios, die er in Wien, in der Akademie der Wissenschaften am 16. Juni 2004 gemacht hat: „Als Erzbischof von Konstantinopel, dem Neuen Rom, und Ökumenischer Patriarch, Bischof der Stadt, die von den Kreuzfahrern, den so genannten »Kreuzträgern« des 4. Kreuzzuges angegriffen wurde, laden wir alle dazu ein, indem wir von der Geschichte lernen, Kreuzträger der Liebe und der Philanthropie zu werden und das Mysterium des Kreuzes und der Auferstehung Christi auf der ganzen Welt zu verkünden, das Mysterium, das unsere Erlösung bewirkt, die Umwandlung der Gesellschaft und die Erneuerung der ganzen Natur.“

33 Vgl. Anastasios Kallis, 1054 – 1204 – 1964. Marksteine ost-westlicher Begegnung, in: *Der Christliche Osten* 59 (2004) 276: „Diese Fakten harren einer Bewältigung.“ Auch in: *KNA/ÖKI* 36, 2004.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Einen solchen Akt der Versöhnung habe ich mir auch für das Jahr 2000 vorgestellt. Vgl. Larentzakis, Grigorios, *Der heilige Markos o Eugenikos und die Einheit der Kirchen des Ostens und des Westens*, Katerini 1999 (griech.).

Zum Stand des ökumenischen Dialogs zwischen Ostkirchen und Westkirchen

Ernst Christoph Suttner, Wien

Auf wenigen Seiten möge, so wünschte die Redaktion, ein Überblick gegeben werden zu dem genannten immensen Thema. Da es dabei Begriffe braucht, die, wie die Erfahrung zeigt, recht unterschiedlich verwendet werden, muss zuvörderst nach diesen gefragt werden.

1. Die ökumenischen Dialoge

Die erste Feststellung dazu muss sein, dass niemand durch sie die Kircheneinheit herbeiführen kann, denn Kircheneinheit ist kein Ergebnis menschlichen Tuns. Sie muss von Gott her bestehen. Nur zwischen jenen kann es sie geben, die in gleicher Weise vom Heiligen Geist begnadet sind.

Manche Kreise lehnen den theologischen Dialog ab, weil sie befürchten, er suche zwischen den beteiligten Kirchen nach einem Kompromiss hinsichtlich der Lehrgegensätze. Dies versetzt sie in Sorge, denn sie betonen mit vollem Recht, dass die Kirche als Hüterin und Lehrmeisterin der göttlichen Wahrheit keine Kompromisse in Fragen der Lehre eingehen darf. Doch ihre Befürchtung ist unbegründet. Um Kompromisse geht es bei diplomatischen Verhandlungen zwischen den Staaten. Dort sucht man den Ausgleich, und wenn ein solcher glückt, wird Frieden geschaffen. Beim Dialog kann hingegen die Kircheneinheit nur entdeckt, aber nicht durch Verabredungen herbeigeführt werden. Nicht nach Kompromissen ist beim theologischen Dialog zu suchen, vielmehr ist zu prüfen, ob Gott alle erforderlichen Voraussetzungen für die Kircheneinheit bereits schenkte und unsere Kirchen dies infolge ihrer vielen Streitigkeiten übersehen haben. oder ob dem nicht so ist.

2. Multilaterale und bilaterale Dialoge

Manchmal verfolgen die Beteiligten an ökumenischen Dialogen aber bescheidenerer Ziele und erstreben nur das Erweitern der Horizonte in der konfessionell zerspaltenen Christenheit. So wollen die beteiligten Kirchen etwa in multilateralen Dialogen im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen bzw. in regionalen oder lokalen Begegnungen die Auffassungen der Partner besser kennen lernen und fähiger werden, einander zu verstehen. Dabei erlangen sie außerdem

manche Einsichten, die ihnen vorher unbekannt waren, und dies befruchtet auch sie selber. Es ist gut, wenn sich unsere Kirchen in diesem Sinn ökumenisch einsetzen, denn erstens sind sie als irdische Gemeinschaften von Ungenügen behaftet und bedürfen immer wieder der Befruchtung, und zweitens kann wechselseitige Liebe wachsen, wo Missverständnisse und Fehlurteile bereinigt werden. Bilaterale und multilaterale Dialoge (zwischen Repräsentanten aus nur zwei oder aus mehreren Konfessionen) können in gleichem Maß sowohl der Horizonsweiterung als auch der Überwindung von Fehlurteilen dienen.

Doch nach Auffassung der orthodoxen Kirche wäre dieses Ziel alleine zu wenig; sie beteiligt sich an der ökumenischen Bewegung hauptsächlich um der Wiedererlangung jener christlichen Einheit willen, die den Kirchenspaltungen voraus lag.¹ Die katholische Kirche empfindet ähnlich. Das Ökumenismusdekret des 2. Vatikanischen Konzils stellt schon in seiner ersten Zeile fest, dass es eine der Hauptaufgaben sei, die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen. Dem muss in bilateralem Bemühen gedient werden. Dafür sind die Bruchlinien zu bearbeiten, wie dies im profanen Bereich beispielsweise auch die Archäologen tun, wenn sie beim Graben auf die Scherben eines Gefäßes stoßen und es zusammensetzen wollen. Dann genügt es nicht, dass sie sich um Kitt für den Scherbenhaufen bemühen. Sie müssen mühsam die Bruchlinien untersuchen und reinigen und notfalls Verlorenes ersetzen; dann erst können sie rekonstruieren. So kann auch nur ein bilateraler Dialog zweier Kirchen, zwischen denen sich in der Tat ein Bruch ereignet hatte, mithelfen, den Verlust der *Communio* wieder rückgängig zu machen. Den Lehrern der Kirchengeschichte obliegt es, die wirklichen Bruchlinien und die der Heilung bedürftigen Wunden aufzuzeigen.

3. *Offizielle und inoffizielle, gesamtkirchliche und regionale theologische Dialoge*

Zahlreiche sowohl bilaterale als auch multilaterale theologische Dialoge wurden im Lauf des 20. Jahrhunderts aufgenommen.² Unter ihnen sind offizielle und

1 Vgl. Oeldemann, Johannes, *Orthodoxe Kirchen* im ökumenischen Dialog, Paderborn 2004, insbesondere das 2. Kapitel.

2 Die bedeutendsten unter ihnen und ihre Ergebnisse sind dokumentiert im Nachschlagewerk: *Dokumente wachsender Übereinstimmung 1-3*, Paderborn 1983-2003. Für die Dialoge, an denen östliche Kirchen beteiligt sind, vgl. Bremer, Thomas/Oeldemann, Johannes/Stoltmann, Dagmar (Hg.), *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisches-orthodoxen Kirchen 1945-1997*. Eine Dokumentensammlung. In Verbindung mit Miguel Maria Garijo Guembe, Trier 1999. Die Dialoge, die von katholischer Seite mit östlichen Kirchen geführt wurden, sind beschrieben im Abschnitt „Im Geist des 2. Vatikanischen Konzils nach der sichtbaren Einheit suchen“, bei:

inoffizielle Dialoge zu unterscheiden. Offiziell nennt man einen Dialog, wenn er im Auftrag der Kirchenleitungen geführt wird und wenn die Teilnehmer amtlich benannt sind. Inoffizielle Dialoge werden in privater Initiative unternommen und in der persönlichen Verantwortung der teilnehmenden Hierarchen und Theologen geführt. Im Arbeitsziel unterscheiden sie sich nicht von den offiziellen Dialogen. Doch die Tatsache, dass die Teilnehmer zwar für ihre Verankerung in ihrer Kirchengemeinschaft bekannt, aber doch keine amtlich entsandten Delegierten sind und kraft der persönlichen Kompetenz mitarbeiten, die ihnen als wissenschaftliche Forscher eignet, erlaubt ihnen mitunter größere Offenheit als den Delegierten in offiziellen Treffen, die verpflichtet sind, nur das vorzutragen, was in ihrer Kirche mehrheitsfähig ist.

So gut wie alle offiziellen Dialoge wurden durch inoffizielle vorbereitet, und reichlich greift man bei den offiziellen Dialogen auf die Ergebnisse der inoffiziellen zurück. Sie sind auch unverzichtbar für einen erfolgreichen Abschluss der offiziellen Dialoge. Denn nur wenn deren Ergebnisse nicht das elitäre Wissen der Delegierten bleiben, sondern vom breiten Kirchenvolk rezipiert werden, können die Spaltungen ein Ende finden. Für die Rezeption ist wichtig, dass möglichst oft und von möglichst vielen Gläubigen im Sinn einer so genannten „Ökumene am Ort“ in persönlichem Studieren nachvollzogen wird, was die offiziellen Delegierten der Konfessionskirchen erarbeiten. Dass es in manchen Ländern und in einigen Konfessionskirchen, die sich durchaus an amtlichen Dialogen beteiligen, an echtem Interesse für die „Ökumene am Ort“ fehlt, lässt manche Dialoge fast ineffizient bleiben.

4. Zweierlei Spaltungen und das Streben nach deren Beendigung durch Dialog

Das 2. Vatikanische Konzil weist darauf hin, dass die Kirchengeschichte zwei verschiedene Arten von Spaltungen kennt.³ Zur einen Art kam es zwischen Kirchen, die von Anfang an das apostolische Erbe von einem kulturell, historisch und/oder politisch bedingten besonderen Standpunkt her betrachteten und sich demgemäß eine je eigene theologische Tradition schufen.⁴ Die Unterschiede, die

Suttner, Ernst Christoph, *Schismen*, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen (Repères oecuméniques 15), Fribourg 2003, 133-165.

3 Unitatis redintegratio 13.

4 Vgl. den Abschnitt „Verschiedenheit des kirchlichen Lebens von Anfang an“ bei Suttner, Ernst Christoph, *Die Ostkirchen. Ihre Traditionen, der Verlust unserer Einheit mit ihnen und die Suche nach Wiedererlangen der Communio*, Würzburg 1998, 7-15 (mit weiteren Literaturangaben); Rappert, Wolfgang Nikolaus (Hg.), *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*. Neuere Aufsätze von Ernst Christoph Suttner zu Theologie, Ge-

zwischen ihren Lehren bestehen, folgen dem logischen Gesetz von „aliter et aliter“.

Selbst in gewichtigen irdischen Angelegenheiten - erst recht, wo es um Glaubenswahrheiten geht - können Aussagen, die nach diesem Gesetz verschieden sind, auf dasselbe bezogen sein. Dann betrachten sie ein und dasselbe nuanciert von verschiedenen Blickpunkten her. Man denke zum Vergleich an hohe Berge, die von verschiedenen Seiten her einen je anderen Anblick bieten und nur dann hinlänglich bekannt sind, wenn man die verschiedenen Anblicke sozusagen addiert. Je mehr verschiedene, in ehrlichem Bemühen um die Wahrheit zum nämlichen Thema erworbene Ansichten vorgelegt werden können, eine desto reichere Erkenntnis wird erlangt.

„Infolge des Mangels an Verständnis und Liebe füreinander“⁵ kam es jedoch so weit, dass von Anbeginn eigenständige Kirchen ihre unterschiedliche Theologie nicht mehr wie ehemals für kompatibel, sondern auf einmal für Widersprüche hielten und sich voneinander abwandten. In Engstirnigkeit wurden die vielgestaltigen Einsichten der selbständig herangewachsenen Kirchen, die Schmuck und Bereicherung für die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche hätten sein sollen, zum Vorwand für Spaltungen gemacht.⁶ Wo solches geschah und wo die Kirchen sich um Verschiedenheiten willen trennten, die untereinander eigentlich kompatibel wären, darf die Einebnung der verschiedenen Ansichten nicht zur Vorbedingung für die Kircheneinigung gemacht werden, denn dies bedeutete Verarmung. Ein Dialog, der um einer solchen Spaltung willen geführt wird, darf nicht die Beseitigung des Unterschieds zum Ziel haben, sondern muss die Neubelebung der Toleranz für Vielfalt erstreben. Denn nur dann wären die Unterschiede in der Kirche unerträglich und müssten vor einer Kircheneinigung beseitigt werden, wenn sie sich nicht auf dasselbe Überlieferungsgut (auf das gleiche apostolische Erbe) bezögen und wenn sie nicht verschiedene Aspekte einer und derselben Wahrheit zum Ausdruck brächten, sondern Aussagen über Verschiedenes wären.

Auf eine zweite Art von Spaltungen stößt man, sooft nach Jahrhunderten der Gemeinsamkeit in ein und derselben kirchlichen Tradition Theologen oder Kirchenführer gegen bestimmte Punkte der bislang gemeinsamen Lehre auftraten

schichte und Spiritualität des christlichen Ostens (Das östliche Christentum N.F. 53), Würzburg 2003, 728 ff.

5 Unitatis redintegratio 14.

6 Diese Engstirnigkeit ist das Resultat eines langen Prozesses, und es ist für die Kirchengeschichtsforschung kaum möglich, den Zeitpunkt seiner Eskalation genau zu bestimmen; vgl. Suttner, Ernst Christoph, Der geschichtliche Wandel des Bewußtseins von der Einheit der Kirche in Vielfalt und des Verständnisses von den Schismen zwischen Lateinern und Griechen, in: W.N. Rappert (Hg.), Kirche 37-57.

und nach Streichungen oder auch nach Hinzufügungen verlangten.⁷ Unterschiede, die auf diese Weise durch Neuerungen veranlasst wurden, folgen dem logischen Gesetz von „sic et non sic“. Die Unerbittlichkeit, mit der ihre Anhänger jeweils die Neuerungen einforderten und ihre Gegner sie bekämpften, beeindruckte auf beiden Seiten die Gläubigen so sehr, dass sie darüber die ihnen gemeinsam verbliebenen göttlichen Gnadengaben fast (oder auch ganz) aus dem Blick verloren. So erschienen ihnen die neu aufgebrochenen Streitfragen als unerträgliche Widersprüche, die es in der einen Kirche nicht geben darf, und wegen ihrer (maßlosen) Empörung über diese verloren sie das ihnen trotz allem noch immer Gemeinsame aus den Augen.

Ein theologischer Dialog, der um einer solchen Spaltung willen geführt wird, muss zunächst nach den Gnadengaben Ausschau halten, die der einen und der anderen von den dialogführenden Gemeinschaften geschenkt sind. Diese Gaben zu würdigen, wo immer sie sich finden, sich über sie zu freuen und dem Herrn zu danken, dass er sie der eigenen und der anderen Kirche verlieh, ist die geistliche Aufgabe beim Dialog. Es ist eine wahrhaft theologische Aufgabe, denn recht verstandene Theologie ist nicht einfach forschendes Suchen, sondern mit lobpreisendem Dank an Gott verbundenes Nachdenken über das Heilswerk. Sodann ist nach dem Gewicht der Unzulänglichkeiten zu fragen, die sich zwischen beiden Kirchen aufgetürmt haben. Auch deren Gewicht ist zu prüfen, und es obliegt der theologischen Unterscheidungsgabe der dialogführenden Parteien, das Gewicht der den Kirchen verliehenen Gnadengaben gegen das Gewicht der Unzulänglichkeiten abzuwägen und noch vor einer Kircheneinigung die Entschärfung der ursprünglich für Widersprüche gehaltenen Differenzen zu sogenannten „versöhnten Gegensätzen“ zu erreichen.

5. Was ist mit „Westkirchen“ und „Ostkirchen“ gemeint?

Beide Ausdrücke entsprechen nicht der heutigen geographischen Realität, sondern benennen in historischem Sinn die ursprüngliche Heimat der betreffenden Christenheiten; heute sind beide weltweit verbreitet. Traurig, aber wahr ist, dass sich in West und Ost die Kirche schon damals vielfach zerspaltete, als sie noch mehr oder weniger auf die alte Heimat beschränkt war; dass es daher völlig unangebracht ist, im Singular von „Westkirche“ oder „Ostkirche“ zu sprechen.

Wie bei uns jedermann weiß, gibt es im so genannten christlichen Westen neben den großen Kirchen der Katholiken, Anglikaner, Lutheraner, Reformierten und Altkatholiken eine fast unüberschaubare Anzahl anderer, teils größerer,

7 Ein Beispiel einer solchen Spaltung wird dargelegt im Abschnitt „Die Reformation“ bei E.Ch. Suttner, Schismen, 71-73.

teils kleinerer Denominationen. An sie alle muss denken, wer das für diesen Beitrag gestellte Thema ganz überblicken möchte.

Auch im sogenannten christlichen Osten gibt es der Spaltungen viele. Neben der orthodoxen Christenheit, die die eine orthodoxe Kirche bildet, welche in einer bestimmten Anzahl autokephaler bzw. autonomer Kirchen lebt und seit apostolischer Zeit ihre besondere Tradition hütet, begegnen dort die altorientalischen⁸ Gemeinschaften mit je eigenen ursprünglichen Traditionen, die jeweils als unabhängige Kirchen leben und eine nicht-chalkedonische⁹ sowie eine nicht-ephesinische¹⁰ Konfession bilden. Eine kanonische Unsicherheit, was in der orthodoxen Kirche das Erlangen von autokephalen bzw. autonomen Eigenrechten anbelangt, hat zur Folge, dass sich sogenannte unkanonische orthodoxe Kirchen von den sogenannten kanonischen abgespalten und im Schisma zu ihnen leben. Wegen des Vorwurfs, dass die Orthodoxie das Vätererbe nicht treu genug bewahre, spalteten sich teils kleinere, teils größere Gruppen von ihr ab und begegnen uns heute als Altgläubige, als Altkalendarier oder als die „wahrhaft orthodoxe Kirche“. Um die Vielzahl der erfolgten Spaltungen ganz zu überblicken, gilt es, auch noch an die Unionsabschlüsse von Gruppen aus der Orthodoxie und den altorientalischen Kirchen mit dem Römischen Stuhl und an die Unionen von Altorientalen mit protestantischen Gruppen zu denken.¹¹

6. *Die gegenwärtig zwischen Westkirchen und Ostkirchen geführten Dialoge und ihr Stand*

a) Zwar war oben vermerkt, dass in manchen Ländern und in einigen Konfessionskirchen, die durchaus Delegierte zu offiziellen Dialogen entsenden, wenig

8 Von manchen Autoren werden sie orientalisch-orthodox genannt, und unter dieser Bezeichnung wurden sie in einem Buchtitel erwähnt, der weiter oben zitiert ist.

9 Diese Bezeichnung ist hier für sie gewählt, weil sie dem Konzil von Chalkedon (451) und seiner dogmatischen Entscheidung die Anerkennung verweigern. Vielfach werden sie zu Unrecht Monophysiten genannt, wie unten noch dargelegt werden wird.

10 Diese Bezeichnung besagt, dass sie dem Konzil von Ephesus (431) und seiner dogmatischen Entscheidung die Anerkennung verweigern. Vielfach werden sie zu Unrecht Nestorianer genannt.

11 Was die Abspaltungen von der Orthodoxie anbelangt, vgl. die Abschnitte „Ungelöste innerorthodoxe Probleme“ bei J. Oeldemann, *Orthodoxe Kirchen* 140-146, und: „Auffassungen in den Kirchen byzantinischer Tradition von ihren internen Schismen“ bei E.Ch. Suttner, *Schismen* 84-90 (mit Literaturangaben); Ausführungen zu den Unionen von Orientalen mit Rom und zu den Unionen von Altorientalen mit protestantischen Gemeinschaften sowie ausführliche Literaturangaben zu beidem bei: Suttner, Ernst Christoph, *Die Christenheit aus Ost und West* auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999, passim.

Interesse an einer „Ökumene am Ort“ besteht. Doch darf erfreulicherweise von vielen anderen Ländern und von anderen Kirchen genau das Gegenteil berichtet werden. Mancherorts treten nicht nur Theologen und Geistliche, sondern auch einfache Gläubige gerne und häufig zu ökumenischen Gesprächen zusammen. Diese sind selbstverständlich inoffiziell und werden meist multilateral geführt, weil man alle, die auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft wurden und Glieder Christi sein dürfen, treffen und sie kennen und schätzen lernen möchte. Auch gibt es vielerorts bilateral und ebenfalls in Eigeninitiative, also inoffiziell durchgeführte Gesprächsrunden von Theologen, die sich teils in die Themen der jüngsten offiziellen Dialogrunden vertiefen, teils schon die Weiterarbeit des offiziellen Dialogs im Voraus überdenken. Es wäre ein hoffnungsloses Unterfangen, diese Initiativen aufzuzählen und ihre Ergebnisse messen zu wollen. Wir werden unseren Bericht daher auf die offiziellen Dialoge beschränken. Doch sei in diesem Zusammenhang ausdrücklich der große Beitrag der „Ökumene am Ort“ zum Frieden zwischen den Konfessionen anerkannt und bedankt. Wer Kenntnis davon hat, wie sich konfessionell getrennte Christen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zueinander verhielten und übereinander redeten, und dies mit dem Verhalten vergleicht, das in vielen Teilen der Welt heute die Regel ist, wird uneingeschränkt zustimmen können, dass Gott sei Dank vieles erreicht werden konnte.

Auch die offiziellen Dialogtreffen sind zahlreich und verschieden genug, dass wir uns beschränken müssen und nur die gesamtkirchlich durchgeführten besprechen können. Der offizielle Charakter macht auch bei regionalen Treffen amtlich notifizierte Einberufungen und nach Abschluss der Unterredungen Pressekommunikés erforderlich. So wäre es möglich, sie ausfindig zu machen und sie anzuführen.¹² Doch deren Stand kann im Rahmen des hier erlaubten Umfangs nicht beurteilt werden. Das 2. Vatikanische Konzil bekannte sich dazu, dass „für eine bessere Kenntnis der Lehre und der Geschichte, des geistlichen und liturgischen Lebens, der religiösen Psychologie und Kultur, die den Brüdern eigen ist, ... gemeinsame Zusammenkünfte, besonders zur Behandlung theologischer Fragen, sehr dienlich“ sind, fügte dann aber mit vollem Recht die Bedingung an, „daß die, die unter der Aufsicht ihrer Oberen [d.h. offiziell; Anm. des Verfassers] daran teilnehmen, wirklich sachverständig sind“.¹³ Da sich in verschiedenen Teilen unserer Welt bekanntermaßen das Niveau der akademischen Ausbildung und mit ihm auch jenes der theologischen Studien stark unterscheidet, ist es nicht weiter verwunderlich, dass ein wahrheitsgetreuer Bericht über die Ergeb-

12 Zumindest über manche von ihnen gibt es in der Literatur eine gewisse Berichterstattung; vgl. oben Anm. 2.

13 Unitatis redintegratio 9.

nisse der regionalen offiziellen Dialoge recht differenziert ausfallen und für diesen Beitrag zu umfangreich werden müsste.

b) Es wurde bereits betont, dass Dialoge, die der Wiedererlangung der *Communio* dienen sollen, in sinnvoller Weise nur zwischen Kirchen geführt werden können, zwischen denen ein Bruch erfolgte und also Bruchlinien untersucht und geheilt werden können. Dies ist eindeutig der Fall bei den zahlreichen Westkirchen, denn über ein Jahrtausend lang hingen die Ahnen der heutigen Anglikaner und Protestanten gemeinsam mit den Vorfahren der heutigen Katholiken der römischen Tradition an, und erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends verloren sie die Gemeinschaft mit ihrer römischen Mutterkirche und schließlich auch untereinander. Um wieder *Communio* zu erlangen, müssen sie in bilateralen Dialogen mit der römischen Kirche bzw. untereinander jene theologischen Fragen abklären, die zu den Brüchen geführt hatten. Da es sich aber hier nicht um Dialoge zwischen Ostkirchen und Westkirchen, sondern um eine interne Angelegenheit der Westkirchen handelt, gehört es nicht zu unserm immensen Thema, darüber zu berichten. Dasselbe gilt von den bilateralen Dialogen zwischen den großen östlichen Traditionskirchen und es gälte auch von eventuellen Dialogen der östlichen Traditionskirchen mit den von ihnen abgespaltenen kirchlichen Gruppierungen (wie die Altgläubigen, die Altkalendariar, die „unkanonischen“ orthodoxen Gemeinschaften und die mit Rom unierten östlichen Kirchen), wenn es solche Dialoge in beachtenswerter Anzahl gäbe; sie wurden bisher nur äußerst zaghaft¹⁴ und nur in Ausnahmefällen versucht, so dass über sie kaum etwas zu berichten ist.

c) Keine geschichtlichen Brüche gibt es zwischen den großen östlichen Traditionskirchen und den Anglikanern oder Protestanten, doch es gibt bilaterale Dialoge zwischen ihnen, auch solche von offizieller Art.¹⁵ Als Dialoge, die über die alte Abgrenzung zwischen Ost und West hinübergreifen, gehörten sie eigentlich zu unserem Thema. Da es jedoch zwischen den Kirchen, die sie führen, keine Bruchlinien gibt, die untersucht und geheilt werden müssten, können in diesen Fällen auch bilaterale Dialoge nur jene Ziele verfolgen, um die sich alle multilateralen Dialoge bemühen. Darum seien sie hier nur benannt, aber nicht speziell untersucht.¹⁶ Ebenso verhielte es sich, falls die katholische Kirche Dia-

14 Eine Ausnahme bildet die nicht-ephesinische Kirche, die 1995 in einen ergebnisreichen Dialog mit der mit Rom unierten Kirche ihrer Tradition eintrat. Davon berichtet neben anderem unser in Anm. 2 benannter Beitrag.

15 Zum Verlauf und zu den bisherigen Resultaten der bilateralen Dialoge zwischen den reformatorischen bzw. der anglikanischen und der orthodoxen Kirche vgl. J. Oeldemann, *Orthodoxe Kirchen* 66-87.

16 Manche griechische Theologen, die den bilateralen orthodox-orientalischen und orthodox-katholischen Dialogen skeptisch gegenüberstehen, beteiligen sich ohne große Bedenken am bilateralen orthodox-anglikanischen bzw. am orthodox-protestantischen Dialog.

loge führte mit Gruppierungen, die sich von den östlichen Traditionskirchen abspalteten. Doch solche Dialoge hat es noch keine gegeben.

d) Der katholisch-altorientalische Dialog wird geführt zwischen Kirchen, denen von Anfang an je besondere Traditionen eignen. Im fünften Jahrhundert schufen die Konzilien von Ephesus und von Chalkedon katechetische Formeln für das Verkündigen der Inkarnation des Sohnes Gottes. Die neuen Formeln werden von den Katholiken (zusammen mit den Orthodoxen) als dogmatisches Erbe überliefert, von den Altorientalen aber zurückgewiesen. Kulturelle Tatsachen ließen den einen unverständlich und sogar sakrilegisch erscheinen, was die anderen für einen geeigneten Wortlaut des Glaubensbekenntnisses halten. Dieses Missverstehen und weitere nicht-theologische Faktoren verursachten große Aversionen zwischen ihnen. So wurden sie zueinander von Misstrauen erfüllt und wollten nicht mehr wahrhaben, dass gleicherweise mit und ohne die neuen Formeln der Glaube der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zum Ausdruck gebracht werden kann. Beide Seiten warfen anderthalb Jahrtausend lang einander vor, abgewichen zu sein vom apostolischen Erbe. Sie hörten auf, einander als Schwesterkirchen zu respektieren und hielten einander für Häretiker. Zum Ausdruck brachten sie dies durch die Verweigerung der „*communicatio in sacris*“ (des gemeinsamen Betens, der gemeinsamen Gottesdienstfeier und des wechselseitigen Anteilgebens und Anteilnehmens an den heiligen Sakramenten, was alles von jeher als selbstverständlich galt, wenn Angehörige von Schwesterkirchen zusammentrafen). In 1500 Jahren der weiteren Kirchengeschichte, in denen auch die kulturelle und politische Geschichte beider Seiten wenig Anknüpfungspunkte mit sich brachte, entwickelten sie sich voneinander unabhängig fort und wurden einander dadurch fremder und fremder.

In inoffiziellen bilateralen Dialogtreffen, deren Resultate aber bald danach durch die Kirchenleitungen abgesegnet wurden und einen quasi-offiziellen Rang erhielten, wurde eingesehen, dass die katechetischen Formeln der ökumenischen Konzilien nicht zu Konditionen *sine qua non* für die rechtgläubige Predigt von der Inkarnation erklärt werden dürfen, denn die Kirche hatte doch auch in apostolischer Zeit und in der gesamten Periode vor den Konzilien des 5. Jahrhunderts, als es die Formeln noch nicht gab, die Wahrheit zu predigen vermocht.¹⁷ Der Häresievorwurf zwischen der chalkedonischen und der nicht-chalkedoni-

Geschieht dies deswegen, weil bei diesem Dialog über keine Bruchlinie zwischen den dialogführenden Partnern gesprochen werden muss, und folglich die Gefahr auch gar nicht besteht, dass sie befragt würden, ob sie weiterhin an der Gültigkeit der (geschichtlich gar nicht bestehenden, von den Konfessionalisten aber munter behaupteten) Bruchlinie festhalten möchten?

17 Dieses Resultat und der Verlauf der zu ihm führenden Beratungen sind dokumentiert bei: Suttner, Ernst Christoph, *Vorchalkedonische und chalkedonische Christologie. Die eine Wahrheit in unterschiedlicher Begrifflichkeit*, in: W.N. Rappert (Hg.), *Kirche* 155-170.

schen Christenheit, dessen Berechtigung Katholiken und Nicht-Chalkedonier bilateral überprüfen, wurde in einem Konsens, den inzwischen die Kirchenhistoriker aller christlichen Konfessionen rezipierten, als unhaltbar erwiesen. Als wenig später offizielle Gespräche zwischen Katholiken und Nicht-Ephesinern aufgenommen wurden, argumentierte man auch bei diesen Begegnungen, dass zwischen ihnen ebenfalls kein Häresievorwurf Berechtigung hat. Weil damit zwar einerseits aus der Welt geschafft war, was Katholiken und Altorientalen gehindert hatte, einander als Schwesterkirchen anzuerkennen und untereinander *Communio* zu pflegen, weil man aber andererseits trotzdem nicht wusste, wie man nach 1500-jährigem Einander-Fremd-Sein und wegen der dadurch bedingten mangelhaften Kenntnis von der Lehre und der Geschichte, vom geistlichen und liturgischen Leben, von der religiösen Psychologie und der Kultur der Brüder und Schwestern aus der anderen Konfession nicht wusste, wie man mit ihnen wirklich kommunizieren sollte, war für einige Zeit erstauntes Schweigen auf das erfreuliche Resultat gefolgt. Dann aber begannen die Kirchenleitungen der einzelnen altorientalischen Kirchen, bedrängt durch pastorale Nöte in der sich globalisierenden Welt, mit der katholischen Kirche bilaterale offizielle Kontakte aufzunehmen und nach Möglichkeiten für wechselseitige schwesterkirchliche Hilfe Ausschau zu halten.¹⁸ Die neueste Entwicklung ist, dass 2004 eine offizielle Dialogkommission aus der katholischen Kirche und aus der nicht-chalkedonischen Kirchenfamilie die Arbeit aufnahm.¹⁹

e) Zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche wird seit 1980 ein offizieller bilateraler Dialog geführt, und auch in diesem Fall treffen zwei Kirchen mit je eigener Tradition aufeinander. Doch was die ekklesiologischen Überzeugungen anbelangt, mit denen man an die Arbeit herangeht, besteht ein gewichtiger Unterschied.

Die katholische Kirche stellte auf dem 2. Vatikanischen Konzil in klarer Entscheidung fest, dass sich in den östlichen Einzelkirchen durch die Feier der Eucharistie des Herrn, welche in der Kraft der apostolischen Sukzession des Priestertums erfolgt, die Kirche Gottes aufbaut und heranwächst,²⁰ und im Dokument „*Dominus Jesus*“ der römischen Kongregation für die Glaubenslehre vom 6.8.2000 wird ausdrücklich erneut hervorgehoben:

„Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Ge-

18 Die in Anm. 2 zitierten Arbeiten enthalten auch hierüber Informationen.

19 Vgl. die Kurznachricht in *DchrO* 59 (2004) 216.

20 *Unitatis redintegratio* 15.

meinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen“.²¹

Für die katholischen Delegierten kann es folglich keinen Zweifel geben, dass die orthodoxen Kirchen im vollen ekklesiologischen Sinn Schwesternkirchen sind. Von Dialogbeginn an standen für sie zwei wichtige Gegebenheiten fest: Zum einen bekennt das Glaubensbekenntnis, dass es nur eine, heilige, katholische und apostolische Kirche gibt und dass alle Schwesternkirchen dieser einen Kirche des Herrn zugehören müssen; die Grenze zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche ist also keine Grenze, die eine der beiden Dialog führenden Seiten von der Kirche Christi abtrennen würde; sie ist vielmehr eine Grenze, die innerhalb der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verläuft und selbstverständlich nicht für eine Scheidewand gehalten werden dürfte, an der die *Communio* endet. Zum anderen gilt, dass diese eine Kirche, zu der beide Dialogpartner gehören, vom Heiligen Geist geleitet wird, damit sie die Wahrheit ohne Irrtum lehren kann. Ihre Lehre, die unfehlbar ist, bleibt allerdings bruchstückhaft, denn Paulus nennt in 1 Kor 13,9f alles Erkennen auf Erden Stückwerk. Trotz dieser Unvollkommenheit wird aber keine Kirche die Gläubigen von der Wahrheit wegführen.²² Für die katholischen Dialogpartner steht also fest, dass die orthodoxe Partnerkirche die Glaubenslehre nicht verfälschte. Wenn dennoch Zweifelsfragen auftauchen, kann dies für die katholischen Dialogpartner nicht bedeuten, dass sie die Orthodoxie von einer häretischen Lehre zurückholen müssten, sondern dass die Lehren beider Kirchen besser darzulegen sind, damit der eventuell entstandene, unberechtigte Eindruck zurückgewiesen werde, dass eine von ihnen in die Irre leite.

Auf orthodoxer Seite halten auch viele Theologen und Kirchenführer die katholische Seite für ihre Schwesternkirche. Doch diesbezüglich gibt es keine verbindliche orthodoxe Aussage. Sogar scharfe einschlägige Ablehnungen liegen vor wie zum Beispiel eine Antwort vom Berg Athos auf das Dokument der orthodox-katholischen Dialogkommission von Balamand, in dem die orthodoxe und die katholische Kirche als Schwesternkirchen beschrieben werden.²³ In nicht wenigen orthodoxen Kreisen ist das Vertrauen in die katholischen Partner so sehr erschüttert, dass sie annehmen, katholische Glaubensaussagen, die sich von der orthodoxen Theologie unterscheiden, dürfe man nicht als Aussagen qualifizieren, die von einem anderen Gesichtspunkt her das heilige Erbe zum Ausdruck brächten, das auch die orthodoxe Kirche lehrt, und welche die eine Kirche bereichern

21 Art. 17 des genannten Dokuments.

22 Vgl. den Abschnitt „Die Geschichtlichkeit der Kirche“ bei E.Ch. Suttner, *Schismen* 18-30.

23 Die Stellungnahme der Repräsentanten aller zwanzig Athosklöster ist zu finden unter der Internet-Anschrift: http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/athos_bal.aspx

würden; vielmehr meinen jene Kreise, es handle sich dabei um Verfälschungen des kirchlichen Erbes, und im Dialog müsse richtig gestellt werden, was die Katholiken im Lauf der letzten Jahrhunderte verdorben hätten.

Jene Kreise, die so denken, haben verschiedene Momente in der Kirchengeschichte zum Wendepunkt nehmen wollen, an dem die Glaubensverfälschung der Katholiken verursacht und eine Glaubensspaltung nach dem logischen Gesetz von „sic et non sic“ eingeleitet worden wäre. Dass eine solche Feststellung nie überzeugend gelang, ist für uns Katholiken nicht überraschend, weil wir beide Kirchen ja für Schwesterkirchen halten, zwischen denen es nicht zur Glaubensspaltung gekommen sein kann. So hat man zum Beispiel für die Zeit des Patriarchen Photios einen Ausbruch des Glaubensgegensatzes feststellen wollen. Doch davon war wieder Abstand zu nehmen, weil Photios die Überlieferungen der Lateiner wieder voll gelten ließ, als der Kirchenfriede erneuert war. Also bezog man sich auf die Ereignisse des Jahres 1054, doch man musste zur Kenntnis nehmen, dass damals nur einzelne Persönlichkeiten von den Bannflüchen betroffen wurden und dass es weder in Rom noch in Konstantinopel Hinweise gibt, dass den Ereignissen von 1054 in der Folgezeit entscheidende Bedeutung beigemessen worden wäre. Ebenso griff man auf das Jahr 1204 zurück, in dem Entsetzliches geschah. Doch auch dies war vergebens, weil ein Krieg, selbst wenn er noch so hässlich war, als nicht-theologischer Faktor keine Glaubensverfälschung verursacht haben kann.²⁴

Doch die eben benannten und dazu noch viele andere Ereignisse²⁵ ließen das Verständnis und die Liebe der Lateiner und der Griechen füreinander so sehr verdorren, dass sie einander²⁶ mit wachsendem Argwohn begegneten, und allmählich versteiften sie sich auf die Meinung, dass ihre unterschiedlichen Lehren keine einander ergänzenden Aussagen über denselben heiligen Glauben seien, sondern einander ausschlossen. Die Punkte, auf die sie dabei am häufigsten verwiesen, wurden beim Konzil von Ferrara/Florenz der Beratung unterzogen, und bezüglich ihrer wurde die Rechtgläubigkeit beider Seiten ausdrücklich festgestellt.²⁷ Das Beschlussdokument des Konzils anerkannte, dass beide Seiten ohne Abstriche bei ihren Überlieferungen verbleiben und trotzdem *Communio* pflegen dürften, nur sollten sie die jeweils anderen nicht mehr als irrgläubig bezeichnen. Die Rede vom Ausgang des Heiligen Geistes und das liturgische Leben waren nämlich schon zur Zeit der Kirchenväter verschieden; das Gebet um die

24 Vgl. Suttner, Ernst Christoph, Der Mythos vom „Großen Schisma“ im Jahr 1054, in: *Catholica* 58 (2004) 105-114.

25 Eine Aufzählung solcher Ereignisse findet sich bei E.Ch. Suttner, *Christenheit aus Ost und West* 294f.

26 In den letzten 200 Jahren vor dem 2. Vatikanischen Konzil galt dies auch von den Katholiken.

27 Vgl. W.N. Rappert (Hg.), *Kirche* 44-46.

Reinigung der Toten von Sünde und Schuld war von alters her üblich, einerlei ob mit oder ohne Verwendung des Begriffs „Purgatorium“, und eine Sonderstellung des römischen Bischofs kannten die Alten von jeher, ohne allerdings bereits die im mittelalterlichen Rom üblich gewordenen Modalitäten der päpstlichen Amtsführung oder die Einzelheiten des dagegen eingelegten Protestes der Griechen vertreten zu haben. Die Erläuterungen, welche die Konzilsväter der Griechen und der Lateiner von ihren jeweiligen Lehren gaben, genügten, dass sich die Konzilsversammlung zur Kompatibilität beider Lehrsysteme bekannte.²⁸ Leider war aber, wie der Fortgang der Kirchengeschichte beweist, das Vertrauen zueinander zu gering, als dass es auf beiden Seiten genügend viele Kleriker und Gläubige über sich gebracht hätten, den Florentiner Konzilsvätern zuzustimmen. Es blieb weiterhin so, dass nicht Streitigkeiten nach dem logischen Gesetz von „sic et non sic“ die Kirchen trennten, welche durch theologische Prüfung einer Lösung hätten zugeführt werden müssen; vielmehr haben emotionale Angelegenheiten die Gemüter so erregt, dass die Menschen außer Stand waren, Verschiedenheiten gemäß „aliter et aliter“ von echten Widersprüchen zu unterscheiden. So mag es berechtigt sein, den Ereignissen von 1204, die als nicht-theologische Faktoren keinen Glaubensgegensatz verursachen konnten, dennoch eine Kausalität für den Verlust der *Communio* zuzuschreiben, weil die Erinnerung an ihre verwerflichen Begleitumstände auch heute noch die Animositäten stützt.

Lateiner und Griechen, die sich weiter an den Verschiedenheiten stießen und ihnen um der Emotionen willen eine überzogene Wertung gaben, bestritten im 18. Jahrhundert systematisch, dass ihre Gemeinschaften Schwesterkirchen seien. 1729 untersagte ein römisches Dokument zwischen ihnen das Zeichen der Anerkennung von Schwesterkirchen, die „*communicatio in sacris*“, weil man die Berechtigung der dem Papst nicht vollauf gehorsamen griechischen Bischöfe und Priester zur Sakramentenverwaltung bezweifelte.²⁹ Die griechischen Patriarchen

28 Vgl. Suttner, Ernst Christoph, Die Union in den ruthenischen Landen. Das Florentiner Geschehen von 1439 und die Brester Union (1595/1596), in: *OstkStud* 53 (2004) 3-16.

29 Diese Verfügung wurde in der katholischen Kirche zwar durchgesetzt, blieb aber keineswegs unwiderrprochen. Zum Beispiel wurde 1752 der *Congregatio de Propaganda Fide* mitgeteilt, dass Papst Benedikt XIV. (1740-1758) vor dem *HI. Officium* dargelegt habe, es gehe nicht an, die *communicatio in sacris* mit Häretikern schlechterdings für vom Recht verboten zu erklären (vgl. Vries, Wilhelm de, Rom und die Patriarchate des Ostens. Unter Mitarb. von Octavian Bârlea u.a. [Orbis academicus 3.4], Freiburg 1963, 386.); aber der Widerspruch gegen die Regel wurde zur Ausnahme, und de facto wurde das Verbot der *communicatio in sacris* für gut zwei Jahrhunderte in der lateinischen Kirche zum praktizierten Recht, bis das 2. Vatikanische Konzil bezüglich der östlichen Kirchen feststellte: „Da diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen ... ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam“ (*Unitatis redintegratio* 15).

erklärten 1755 die sakramentalen Riten der Lateiner für gnadenerleert.³⁰ Nur mehr die eigene Gemeinschaft hielt man für die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, und in den Gläubigen der anderen Seite sah man in die Irre geleitete Schafe Christi, die zur Bekehrung aufzufordern seien.

Davon wandte sich die Katholische Kirche auf dem 2. Vatikanischen Konzil wieder ab, und die katholischen Delegierten haben dies in den Beratungen der Dialogkommission zu beachten. Da die Neuerung des 18. Jahrhunderts hingegen in den orthodoxen Kirchen noch nicht ganz überwunden ist und deren Delegierte dies in den Beratungen ehrlicherweise zu berücksichtigen haben, gilt von der Gesamtkommission nicht nur, dass sie an der Bruchlinie noch vieles aufzuklären hat, sondern darüber hinaus auch, dass es in ihr kein schlechterdings gemeinsames Vorgehen geben kann.

7. Sind unsere ökumenischen Dialoge in einer Krise?

Eine entsprechende Klage wird laut geführt. Ist sie aber berechtigt? Es ist wahr: Vor Jahrzehnten gab es in den Medien oft aufsehenerregende Meldungen über ökumenische Schritte der Kirchenleitungen (etwa über Treffen hoher nicht-katholischer Kirchenführer mit dem Papst, über das Zusammentreten neuer Dialogkommissionen, über das Verabschieden neuer Konsensdokumente). Schweigen die Medien heutzutage deswegen darüber, weil es keine solchen Vorkommnisse mehr gibt? Oder schweigen sie, weil das, was vor einem Menschenalter noch „sensationell“ erschien, heute schon alltäglich ist und die Journalisten nicht mehr bewegt? Eventuell könnte der geringe Sensationswert ökumenischer Ereignisse beweisen, dass längst „normal“ ist, was vor noch nicht langer Zeit „sensationell“ war und als berichtenswert eingestuft wurde. Dann aber ist das Schweigen der Journalisten sogar ein Beweis für ein Aufblühen des Ökumenismus.

Wahr ist auch, dass interkonfessionelle Gespräche jetzt auf mehr Schwierigkeiten stoßen als noch vor einem halben Jahrhundert. Doch auch dies kann positiv sein. Denn ehemals waren es nur hochgebildete Spezialisten, die sich für ökumenische Gespräche interessierten. Sie waren gut vorbereitet, um zu tieferen Einsichten geführt zu werden. Doch die Studien wären im „Elfenbeinturm“ verblieben, solange allein die Experten mitgemacht hätten. Heute nehmen größere Kreise an den ökumenischen Treffen teil. Diese sind weniger beweglich,

30 Wenn es überhaupt einen Beschluss der griechischen Hierarchie gibt, den das Kirchenvolk völlig ignorierte, dann ist es dieser, denn die breite Mehrheit der griechischen Gläubigen hat nie aufgehört, die westlichen Christen für getauft, die katholischen Bischöfe und Priester für geweiht und ihre eucharistischen Gaben für verehrungswürdig zu halten.

und es dauert länger, bis mit ihnen Ergebnisse gefunden werden können. Trotzdem ist ihr Mittun als Erfolg zu bewerten, denn nur durch sie kann eine Breitenwirkung des Ökumenismus erreicht werden.

Als das Wort Fleisch wurde und in unserer Welt wirksam wurde, unterwarf sich der ewige Sohn Gottes der Zeit und Er, der Gehorsam lernte (Phil 2,8), lernte auch zu warten. Uns kurzlebigen Menschen fällt es schwer, seine Langatmigkeit mitzuvollziehen. Wir sind versucht zu meinen, dass unverzüglich geschehen solle, was Gottes Wort gemäß ist, und wir drängen gerne auf Schnelligkeit beim Wiedererlangen der Communio. Am liebsten möchten wir vorgestern schon erlebt haben, wofür Gott bis übermorgen Zeit gibt. Wir sollten lernen, uns in Geduld zu üben.

Orthodoxe in Deutschland

Reinhard Thöle, Bensheim

Gegenwärtige Schätzungen gehen davon aus, dass in Deutschland etwa 1,5 Millionen orthodoxe Christen leben. Das bedeutet eine Verdreifachung in der Zahlenentwicklung während der letzten zwei Dekaden. Die Orthodoxie ist damit in relativ kurzer Zeit zur drittgrößten christlichen Konfession in dem Land geworden, das bisher geradezu klassisch durch das Neben- und Miteinander katholischer und reformatorischer Kirchen geprägt wurde. Gleichzeitig wird mit diesem Entwicklungsstand auch deutlich, dass Deutschland zu einer dauerhaften Heimat für die Kirchen der östlichen Glaubensüberlieferung geworden ist. Dass das neue Gewicht der orthodoxen Kirchen in Deutschland bisher in der Öffentlichkeit noch zu wenig zur Kenntnis genommen wird, liegt daran, dass die einzelnen orthodoxen Gläubigen, Gemeinden und Eparchien sich noch primär als zugehörig zu den Mutterkirchen ihrer Heimatländer betrachten und erst die Anfänge eines Weges beschrritten haben, der zu einer eigenen orthodoxen Kirche in Deutschland führen könnte. Die gegenwärtige Zeit ist für die Orthodoxie in Deutschland wie in den anderen Ländern des ehemaligen Westeuropas eine hochinteressante Phase des Transfers von östlich-orthodoxen Identitäten und deren Auseinandersetzung mit ihrer neuen westlichen Umgebung. Auf der einen Seite gilt es für sie, ihre religiöse Identität zu bewahren, die zumeist einhergeht mit dem Gewand der nationalen Herkunft. Auf der anderen Seite muss sie ihre Herkunft auf den Prüfstand der neuen westlichen Umgebung stellen, gemeinsame Wege finden, die die nationale Herkunft überschreiten und die den nachkommenden Generationen die Glaubenstraditionen lieb und lebendig zu erhalten vermag.

Dauerhafte Heimat Deutschland

Im Rückblick war es für die Orthodoxie nicht immer so klar gewesen, dass Deutschland für sie zur dauerhaften Heimat werden sollte. Spuren orthodoxer Anwesenheit in Deutschland gehen zurück bis zur freundlichen Aufnahme des verbannten Kirchenvaters Athanasius in Trier. Koptische orthodoxe Soldaten der thebaischen Legion dienten nördlich der Alpen. Der Slawenapostel Method wurde um 870 in Ellwangen gefangen gehalten. Die Hl. Helena soll die Gereonskirche in Köln gebaut haben. An den Handelsniederlassungen trafen sich auch die Reisenden aus den Ländern der orthodoxen Tradition. Seit dem 18. Jahrhundert kam es zur Errichtung von östlichen Hof- und Botschaftskapellen, die Folge der verwandtschaftlichen Beziehungen des europäischen Adels waren. Der erste

Zustrom einer größeren Zahl orthodoxer Christen erfolgte nach der kommunistischen Machtergreifung in Russland. Es kam zur Gründung von Emigrantengemeinden. Während des Zweiten Weltkrieges konnten sich Gefangene und Zwangsarbeiter diesen Gemeinden kaum anschließen. Erst als das NS-Regime eine sogenannte „Russische Befreiungsarmee“ aufstellen wollte, wurden Lockerungen möglich. Nach 1945 kam es zu einem weiteren Zuwachs von Gemeindegliedern aus Russland, der Ukraine und anderen Ländern des kommunistischen Machtbereiches, von denen aber der größere Teil in andere westliche Länder weiterzog, weil ihnen Deutschland nicht als sicheres Zufluchtland galt. Die Anwerbung ausländischer Arbeitnehmer in den Zeiten des wirtschaftlichen Aufschwungs der Bundesrepublik Deutschland und der Nachzug ihrer Familien waren Auslöser für die Gründung der griechischen und serbischen Bistümer. Viele der sogenannten „Gastarbeiterfamilien“ gingen zuerst davon aus, dass sie nach Jahren ihrer Arbeit und des Geldverdienens wieder in ihre Heimat zurückkehren würden. Das Heranwachsen der in Deutschland geborenen Kinder und Enkelkinder und auch das Sterben der Elterngeneration in den Heimatländern änderten aber die Schwerpunkte der Lebensplanung und ließen die ursprünglichen Pläne verblassen. Auf dem Gebiet der ehemaligen DDR waren viele Arbeitskräfte aus Bulgarien tätig, die jedoch keine Gemeinden gründen durften. Neben den Emigrantengemeinden bildeten sich nach einer Änderung der Außenpolitik mehrerer kommunistischer Länder Anfang der 70er Jahre auch Bistümer, die von den osteuropäischen Patriarchaten gegründet wurden und in Rivalität zu den Emigrantengemeinden traten. Die Lage der orientalischen orthodoxen Kirchen in ihren Heimatländern als religiöse Minderheiten gegenüber dem übermächtigen Islam und der Bedarf an Arbeitnehmern in Deutschland führte in den letzten Jahrzehnten ebenfalls dazu, dass eine große Zahl von orientalischen Christen nach Deutschland kam und hier mit dem Aufbau des Gemeindelebens beginnen konnte. Koptische, armenische, syrische Bistümer entstanden in Deutschland, äthiopische und assyrische Bistümer in Europa, syroindische und eritreische Gemeinden in den Ballungszentren. Die militärischen Konflikte auf dem Balkan ließen Deutschland wieder zu einem vorübergehenden Zufluchtland für serbische orthodoxe Christen aus Minderheitsgebieten werden. Nach der politischen Wende in Osteuropa erfolgte mit der Lockerung und Änderung der politischen und wirtschaftlichen Grenzen ein weiterer Zustrom orthodoxer Christen. Diese kurze Skizze verdeutlicht, dass es in Deutschland ein großes Spektrum unterschiedlichster orthodoxer Identitäten gibt, die durch verschiedene gottesdienstliche und kirchliche Traditionen, durch sprachliche, politische und wirtschaftliche Situationen der Herkunftsländer geprägt sind. Der Transfer dieser unterschiedlichen Identitäten in die Zusammenhänge der neuen, dauerhaften Heimat Deutschland führt dazu, dass die orthodoxen Kirchen sich in einer schwierigen Übergangs- und Aufbausituation einer großen Zahl von neuen Herausforderungen stellen müssen.

Zwischen nationalkirchlicher Identität und „deutscher Orthodoxie“

Der Aufbau orthodoxer kirchlicher Strukturen erfolgte überwiegend „von unten“ her. Gemeinden gründeten sich in Ballungszentren und holten Priester aus ihren Heimatländern nach. Danach gründeten sich Bistümer unter der Jurisdiktion ihrer Heimatkirchen. Diese Bistümer begannen einen gemeinsamen Weg. Eine „Ökumenische Kommission für die Unterstützung orthodoxer Priester“ war 1957 entstanden, um die Seelsorge an den Flüchtlingsströmen zu unterstützen. Sie wurde 1965 Körperschaft des Öffentlichen Rechtes. Der von der Genfer Dolmetscherin Ilse Friedeberg initiierte Freundeskreis „Philoxenia“ führte seit 1966 Regionaltagungen durch, bei denen orthodoxe Pfarrer eingeladen wurden, über ihre Heimatländer und die Situation ihrer Gemeinden zu berichten und um gemeinsam, aus unterschiedlichen Jurisdiktionen kommend, den Gottesdienst zu feiern und die verschiedenen orthodoxen Gemeinden vor Ort einander näher zu bringen. Die im Umfeld des Düsseldorfer Erzpriesters Sergius Heitz entstandene „Orthodoxe Fraternität“ hatte das Ziel, für eine jurisdiktionsübergreifende Zusammenarbeit orthodoxer Christen einen Rahmen zu schaffen. Die „Ökumenische Centrale“ der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)“ erhielt 1974 einen eigenen Referenten, der für alle orthodoxen Kirchen in Deutschland zuständig sein sollte.

Im Mai 1994 wurde die „Gemeinsame Kommission der Orthodoxen Kirchen (später: „der Orthodoxen Kirche“) in Deutschland“ (KOKiD) gegründet. Die Bildung von gemeinsamen Kommissionen auf nationaler Ebene war im Vorbereitungsprozess für das „Große und Heilige Konzil“ der panorthodoxen Gemeinschaft angeregt worden. Zu den Gründungsmitgliedern gehörten: Die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland, das unabhängige Erzbistum von Westeuropa, die Rum-Orthodoxe Kirche von Antiochien, die Berliner Diözese des Moskauer Patriarchates, die Russisch Orthodoxe Diözese der Auslandskirche, die Serbisch Orthodoxe Diözese, die Rumänisch-Orthodoxe Metropole sowie die Diözese von Westeuropa der Bulgarischen Orthodoxen Kirche. Lediglich die Polnische Autokephale Orthodoxe Kirche mit ihrer Gemeinde in Hamburg und die Ukrainische Autokephale Kirche waren nicht vertreten. Am Vorbereitungsprozess waren auch Vertreter der orientalischen Kirchen beteiligt, die sich jedoch der KOKiD nicht anschließen wollten. Die KOKiD ist gegenwärtig eine Delegiertenversammlung, zu der jede Kirche bis zu drei Vertreter entsenden kann und in der die Bischöfe jederzeit das Recht der Teilnahme haben. Zum Vorsitzenden wurde der zur Griechisch-Orthodoxen Metropole gehörende Theologieprofessor Dr. Dr. Anastasios Kallis aus Münster gewählt, der seitdem mit Tatkraft und großem Geschick die Kommission leitet und dabei nie das Ziel aus den Augen verliert, eines Tages die KOKiD in eine Bischofskonferenz der Orthodoxen Kirche in Deutschland umwandeln zu können.

Als gemeinsame Aufgaben sieht die KOKiD die Herausgabe des seit 1997 erschienenen unabhängigen Pressedienstes „Orthodoxie Aktuell“, die Koordination des orthodoxen Religionsunterrichtes, die Herausgabe deutschsprachiger gottesdienstlicher Texte und Lehrmaterialien und gemeinsame ökumenische Beziehungen. So erschien 2002 in gemeinsamer Verantwortung der Katechismus „Gott ist lebendig“.

Seit 1996 geben die Bischöfe der in der KOKiD vertretenen Kirchen ein gemeinsames Hirtenwort zum ersten Fastensonntag, dem „Sonntag der Orthodoxie“ heraus. Es wurde auch möglich, an diesem Sonntag jeweils einen zentralen Gottesdienst als Fernsehübertragung im Zweiten Deutschen Fernsehen zu senden, der besonders vorbereitet und fachkundig kommentiert wird. Die Geschichte der KOKiD zeigt, dass sich die zusammenwachsende Orthodoxie bemüht, in einer komplexen Situation einen gemeinsamen Weg zu beschreiten. Auch auf dem Weg zu einer größeren Einheit verstehen sich die orthodoxen Kirchen verschiedener nationaler Herkunft schon als „eine orthodoxe Kirche in Deutschland“. Dieses ist selbstverständlich auf Grund des ekklesiologischen Selbstverständnisses der Orthodoxie als einer Gemeinschaft von Kirchen, die geeint sind durch dieselben Überlieferungen in Gottesdienst, Glaubenslehre und Kirchenrecht. Wie weit und wie schnell die Zusammenarbeit der verschiedenen national geprägten Kirchen wachsen kann mit dem Ziel einer eigenständigen orthodoxen Kirche in Deutschland, die in eigener Verantwortung ihre Belange regelt, ist noch nicht abzusehen. Die letztentscheidende Verantwortung für die Angelegenheiten der einzelnen Kirchen in Deutschland trägt noch immer die Kirchenleitung in den Heimatländern. Der Weg der KOKiD bleibt somit ein Balanceakt zwischen gemeinsamen Interessen und Aufgaben und den Konzepten der Mutterkirchen.

An den Universitäten in Münster und München entstanden eigene orthodoxe Lehrinrichtungen, die die Stimme der Orthodoxie auf der Ebene der akademischen Theologie zu Gehör brachten und zum Angebot eigener Ausbildungsgänge für den Religionsunterricht und für Forschungsabschlüsse führten. Wegen der gegenwärtigen Finanzkrise der öffentlichen Hand und des Rückgangs der Zahl der Studierenden müssen diese Einrichtungen leider um ihre Existenz kämpfen.

Sicherlich wird sich die Orthodoxie vermehrt um die Möglichkeit von deutschsprachigen Gottesdiensten und Lehrmaterialien bemühen, um die nachwachsenden Generationen nicht zu verlieren. Das Ziel einer „deutschen Orthodoxie“ scheint aber so weit entfernt wie nie zuvor. Dieses Ziel war zur Zeit der alten politischen Bedingungen der Teilung Europas durch den Eisernen Vorhang erwachsen. In Deutschland gab es vor allem im Bereich der damals zahlenmäßig kleinen Gemeinden das Konzept, die Orthodoxie interessant zu machen für Deutsche auch aus anderen Kirchen. Diese Interessenten sollten bei ihrer Zuwendung zur Orthodoxie aber nicht den Schritt in eine andere nationale Identität mit deren Sprache, Kirchensprache und besonderer nationaler Gewohnheiten machen müs-

sen, sondern einer deutschen Orthodoxie begegnen, die orthodoxe und deutsche Identität miteinander verbinden konnte. Für dieses Konzept stand der Düsseldorfer Erzpriester Sergius Heitz, der mit deutschsprachigen Liturgieausgaben diesen Ansatz förderte. Aber auch in der russischen Auslandskirche wurde dieser Ansatz verfolgt und Textausgaben der gottesdienstlichen Tradition in Deutsch erstellt. An manchen Orten entstanden so deutsche orthodoxe Gemeinden. In einigen russischen Gemeinden wurde einmal im Monat der Gottesdienst in deutscher Sprache gefeiert. Innerhalb der bulgarischen Diözese gibt es in Buchhagen-Bodenwerder das „Deutsche Orthodoxe Dreifaltigkeitskloster“.

Die politische Wende im ehemaligen kommunistischen Osteuropa führte aber zu einem Zustrom von Gemeindegliedern aus den Mutterländern der Kirchen, der zu einer starken Vergrößerung der Gemeinden führte. Diese Entwicklung überrollte das Anliegen einer „deutschen Orthodoxie“, denn die Neuankömmlinge suchen in ihrer Kirche nun nicht nur die orthodoxe Glaubenstradition, sondern manchmal sogar mehr noch die nationale Heimat in fremder Umgebung und verstehen das Anliegen einer deutschen Orthodoxie nicht. Dieses führt sogar so weit, dass die deutschsprachigen Sonntagsgottesdienste deutlich schlechter besucht sind und den Priestern dafür Unverständnis entgegengebracht wird. Das Ziel eines gesamtorthodoxen Reifungsprozesses in Deutschland scheint zur Zeit unklarer als bisher.

Die orientalischen orthodoxen Kirchen stehen nicht in einem solchen klar geordneten Einheitskonzept zueinander wie die Kirchen der byzantinischen Tradition. Sie sind geeint durch die vorchalzedonischen theologischen Konzepte und folgen unterschiedlichen gottesdienstlichen Traditionen. Zwischen ihnen gibt es nicht eine Rangordnung in den Fürbittordnungen des Gottesdienstes. Sie halten an den aus ihrer Heimat kommenden kirchlichen und sozialen Zusammengehörigkeitsregeln fest, mit denen sie Jahrhunderte lang als bedrängte Minderheit überlebt haben. Daher kann man den Eindruck gewinnen, dass für sie ein enger Zusammenrücken untereinander wie mit den Kirchen der byzantinischen Tradition, mit der auf der Ebene der theologischen Dialoge die traditionellen christologischen Unterschiede ausgeräumt worden sind, nicht so vorrangig ist.

Wunden der Vergangenheit

Die Zeit nach der politischen Wende in Osteuropa scheint noch zu kurz, als dass die Wunden der Spaltung, mit der die Orthodoxie auch in Deutschland auf Grund der kommunistischen Herrschaft leben musste, schon als geheilt angesehen werden können. Dieses betrifft zunächst die Spaltung zwischen den Kirchen der Heimatpatriarchate und den Kirchenstrukturen, die sich im Ausland zur Zeit des Kommunismus unabhängig von den Heimatkirchen gebildet hatten. Diese Etappe der Kirchengeschichte ist noch nicht aufgearbeitet. Die Auslandskirchen

bleiben bei den alten Vorwürfen, die Patriarchate hätten zu sehr mit dem Kommunismus zusammengearbeitet und seien kirchen- und ökumenepolitisch zu sehr manipuliert worden. Sie tragen eine große Sehnsucht nach Vereinigung mit ihren Heimatkirchen in sich, aber eine ebenso große Angst, bei einer Wiedervereinigung ihre personelle und finanzielle Unabhängigkeit zu verlieren. Die Patriarchate nehmen inzwischen auch eine differenzierte Haltung zu den schweren Zeiten ihrer Kirchen unter dem Kommunismus ein. Beide Seiten werden indirekt durch die stark ansteigenden Zahlen der Gemeindeglieder in der Diaspora zur Einheit gedrängt, da viele der neuen Gemeindeglieder die alten Spaltungen nicht mehr interessieren. Nachdem der russische Präsident Putin 2003 dem Ersthierarchen der russischen Auslandskirche Lawr (Schkurla) in den USA eine Einladung des Moskauer Patriarchen Aleksij (Ridiger) überbrachte, sind bisher bestehende inoffizielle Versöhnungsbemühungen zwischen beiden Kirchenflügeln in eine offizielle Phase getreten. Kommissionen zur Verständigung mit dem Ziel einer Vereinigung sind angekündigt und protokollarische Zeichen der Annäherung im gottesdienstlichen und hierarchischen Bereich gesetzt. In Deutschland bestehen beide Kirchenstrukturen nebeneinander, eine Gemeinde untersteht dem früher gern so genannten „unabhängigen“ Erzbischof von Paris, das unter der Jurisdiktion von Konstantinopel für russischstämmige Gemeinden Verantwortung übernommen hatte. Die russische Auslandskirche gehörte zu den Gründungsmitgliedern der KOKiD, musste diese aber verlassen, als sie eine Kirchengemeinschaft mit einer altkalendarischen Kirche eingegangen ist. In der Serbischen Orthodoxen Kirche hat es wegen der geschickten pastoralen Tätigkeit des in der Aufbauphase seit 1973 in Westeuropa wirkenden Bischofs Lavrentije (Trifunovic) einen einvernehmlichen Aufbau der Gemeinden gegeben. Auch die Bulgarische Orthodoxe Kirche schaut, trotz einer schwierigen nachkommunistischen Lage im Heimatland, in Deutschland dank der Tätigkeit ihres Metropoliten Simeon (Kostadinov) auf eine geeinte Kirche. Die verschiedenen Gemeinden der Rumänischen Orthodoxen Kirche konnten sich noch nicht wiedervereinigen. Ein Teil gehört zur Metropolie des Patriarchates von Bukarest, die traditionellen Auslandsgemeinden bilden ein eigenes Vikariat unter dem Dach der Griechisch-Orthodoxen Metropolie, zwei Gemeinden gehören anderen Jurisdiktionen an. Die Situation der ukrainischen orthodoxen Gemeinden ist komplizierter, weil sich die Forderung der Autokephalie (d.h. der Unabhängigkeit) gegenüber Moskau mit dem Weg der Auslandskirche im letzten Jahrhundert verbunden hatte. Während in den östlichen Gebieten der Ukraine die überwiegende Zahl der Gemeinden sich der Moskau unterstehenden autonomen ukrainischen Kirche zugehörig fühlt, bestehen vorwiegend in der Westukraine zwei Flügel der Autokephaliebewegung, die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche und die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kyiver Patriarchates. Beide autokephale Flügel haben Gemeinden in Deutschland; die traditionellen ukrainischen Exilgemeinden unterstehen jedoch der Jurisdiktion von Konstantinopel, die einen Bischof für Westeuropa und Aust-

ralien eingesetzt hat. Zu dem Komplex der Wunden aus der kommunistischen Zeit gehört auch das Wiederentstehen der katholischen Ostkirchen (oft „Unierte“ genannt), die zur Zeit des Kommunismus verboten und in die orthodoxen Kirchen eingegliedert worden waren. Vor allem in der Ukraine und in Rumänien ist es zu Konflikten nicht nur um Besitz, sondern um die eigene Identität einer katholischen Ostkirche im Gegenüber zu einer orthodoxen Ostkirche gekommen. In Deutschland war zur Zeit der Trennung von Ost und West das Verhältnis zwischen der ukrainischen orthodoxen und griechisch-katholischen Kirche eher unkompliziert; man benutzte die Gotteshäuser mancherorts sogar wechselseitig. Gegenwärtig wächst die Zahl der griechisch-katholischen Gemeinden in Deutschland. Das Oberhaupt der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche, Großerbischof Kardinal Lubomyr Husar, ist trotz des Bemühens der Stärkung der Identität der eigenen Kirche von einem außerordentlichen Einigungswillen mit allen Kirchen der Kyiver Tradition getragen, der sich auch in Deutschland bemerkbar macht.

Die Frage der Vergangenheitsbewältigung ist noch nicht abgeschlossen. Wahrscheinlich werden kirchenpolitische Verhandlungen erst dann Erfolg haben, wenn in nachfolgenden Generationen die massiven Ängste abgebaut sind, die viele der gegenwärtigen Mitglieder der Auslandsgemeinden noch auf Grund eigener Erfahrung in sich tragen, und wenn in den Heimatkirchen eine neue Generation von Hierarchen herangewachsen ist, denen man nicht mehr eine zu große Nähe zum politischen System vorwerfen kann.

Nicht unerwähnt bleiben sollte, dass es in Deutschland noch kleinere orthodoxe Gemeinden gibt, die zu den Strukturen der Altgläubigen, der Altkalendarier oder zu unabhängigen Jurisdiktionen nordamerikanischer Herkunft gehören.

In einem ökumenischen Umfeld

Die orthodoxen Kirchen in Deutschland haben von Anfang an ein gutes Verhältnis zu den traditionell beheimateten katholischen und evangelischen Kirchen gesucht. Nicht nur, weil sie Unterstützung im diakonischen Bereich oder gottesdienstliche Räume benötigten, sondern weil die weitsichtigen Bischöfe der Gründergeneration wie Metropolit Irinaios (Galanakis), der von 1971 – 1977 und Bischof Lavrentije (Trifunovic), der von 1989 – 1991 in Deutschland tätig war, die neue starke Präsenz orthodoxer Kirchen in Deutschland als eine genuine Aufgabe der ökumenischen Begegnung verstanden. So wurde zusammen mit der Aufbauarbeit und trotz mancher sprachlicher Barrieren der gemeinsame Weg mit anderen Kirchen vielleicht vom Terminkalender her, aber nicht vom Anliegen der Mehrzahl der Gemeinden als Belastung empfunden. Es entstand ein vielschichtiges Netz offizieller Beziehungen mit den katholischen und evangelischen Gemeinden. Die Orthodoxie ist Mitglied in der ACK und auf evangelischen Kir-

chentagen wie Katholikentagen präsent. Theologische Dialoge und Verständigungen über pastorale Aufgaben werden geführt. Mit der Evangelischen Kirche in Deutschland konnte 2002 eine Vereinbarung über die konfessionsverschiedene Ehe verabschiedet werden. Mit der römisch-katholischen Kirche und der Griechisch-Orthodoxen Metropole war schon 1993 ein ähnliches Dokument verabschiedet worden. Man kann sogar feststellen, dass die Krise, die in den vergangenen Jahren zwischen orthodoxen und den anderen Mitgliedskirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen zu Tage getreten ist, Deutschland im Grunde unberührt gelassen hat. Die Besuche orthodoxer Patriarchen in Deutschland galten neben ihren eigenen Kirchen auch immer den anderen Kirchen, was in Festakten, Gesprächen und interkonfessionellen gemeinsamen Gebeten zum Ausdruck kam.

Vor Ort kommt es auf Gemeindeebene noch nicht zu so vielen Begegnungen, wie es wünschenswert wäre. Dies liegt zum Teil daran, dass die orthodoxen Gemeinden ihren Gottesdienst in ihrer Kirchen- oder Muttersprache feiern und selbst sich in einer Diasporasituation befinden. Das Interesse an den gottesdienstlichen und geistlichen Traditionen des Ostens ist aber in den evangelischen und katholischen Gemeinden auch durch die besseren Reisemöglichkeiten in traditionell orthodoxe Länder gewachsen. Gemeindeglieder stehen der Orthodoxie meist mit gutwilliger, ein wenig romantischer Offenheit gegenüber, in die sich ab und zu einige stereotype Vorurteile mischen. Dieses ist auf Seiten der Orthodoxie nicht anders.

Darüber hinaus bedeutet die Anwesenheit der Orthodoxie in Deutschland theologisch aber, dass das ostkirchliche hermeneutische Modell und Selbstverständnis einer Kirche der eucharistischen Identität neben die evangelischen und katholischen Ansätze tritt und mit ihnen in einen Dialog treten könnte. Darin läge die Chance, dass das ökumeneerprobte Modell evangelisch-katholischer Begegnung auf die Orthodoxie ausgeweitet werden könnte, was zumindest in Ansätzen versucht wird. Denn die Orthodoxie fordert die in Lieblingskontroversen verhakten Kirchen des Westens auf, diese mit anderen Augen zu sehen. Und die Westkirchen fordern die Ostkirchen auf, sich anderen theologischen Fragestellungen zu öffnen. Dieses ließe sich an den Fragen von Amt und Eucharistie, Taufe und Kirche, Wort und Sakrament durchbuchstabieren. Alle Traditionen sind aufgerufen, gemeinsam herauszufinden: Was sagt die Hl. Schrift, was sagen die Traditionen der Kirche wirklich und welche Bedeutung hat die Feier des Gottesdienstes für die Gemeinschaft der Glaubenden. Nur so können sie einen erneuerten, gemeinsamen Weg zur Einheit finden und hermeneutische Schwierigkeiten und ererbte Engführungen in einzelnen konfessionellen Traditionen überwinden. Dadurch lassen sich alte stereotype Verkürzungen, wie sie in den konservativen Flügeln aller Kirchenfamilien gern als traditionelle, emotionale Blockierungen gegenüber den anderen weiterverwendet werden, beenden. Die Liste solcher Stereotypen wie: Kult contra Erweckung, Schrift contra Tradition,

Väter contra Moderne, ließe sich lang fortführen. Wie weit die Kirchen aber gegenwärtig solch vertiefte Dialoge wollen, die Änderungen nach sich ziehen müssten, ist mit einem großen Fragezeichen zu versehen in einer Zeit, in der es eher um die Bewahrung des eigenen konfessionellen Milieus zu gehen scheint, und die von verschiedenen Krisen gekennzeichnet ist, für die das Wort „Finanzkrise“ nur die Sammelchiffre zu sein scheint.

Wenn man Geschichte nicht nur als Produkt säkularer Entwicklungen, sondern auch als Geschichte Gottes mit seinem Volk ansieht, dann kann die Anwesenheit der orthodoxen Kirchen in Deutschland weder für sie selbst noch für die anderen Kirchen eine Zufälligkeit sein, sondern eine Wegführung und ein Geschenk Gottes. Wenn als Konsequenz dieser Wegführung Gottes etwa nur ein distanziertes neues Nebeneinander der Kirchen nun mit orthodoxer Beteiligung herauskommen sollte, wäre dieses mehr als dürftig in einer Zeit, in der sich das Zusammenwachsen Europas in einer sich globalisierenden Welt vollzieht. Der Transfer einer Vielzahl orthodoxer kirchlicher Identitäten nach Deutschland mit allen seinen Schwierigkeiten und Herausforderungen für die Orthodoxie selbst kann nur dann zu weiteren glücklichen Schritten führen, wenn davon die Identitäten aller christlichen Kirchen berührt werden.

Die Kirchen des Orients zwischen Orthodoxie und Westkirchen

Martin Tamcke, Göttingen

Die Christenheit des Orients leistet heute wie in den Jahrhunderten zuvor wichtige Dienste als Mediator zwischen Ost und West, zugleich aber trägt sie die Bürde dieser Mittlerstellung durch deren Folgen für ihre Sonderstellung in den islamischen Gesellschaften des Vorderen Orients. Über dieser Zuschreibung einer Mittlerstellung an die Christenheit des Orients darf freilich nicht aus dem Blick geraten, dass die orientalischen Christen ebenso Orientalen sind wie die orientalischen Muslime. Diese Zugehörigkeit zum Orient macht sich in vielfältiger Weise an den alltäglichen Gebräuchen und an der Mentalität der orientalischen Christen fest und fand seinen Niederschlag in deren Engagement für die arabischen Staaten des Vorderen Orients, wo immer ihnen Gelegenheit gegeben wurde, in diesen Staaten aktiv und leitend an der Gestaltung des Systems und der Gesellschaft teilzuhaben. Als orientalische Kirchen werden hier die auf dem Boden der altkirchlichen Patriarchate Antiochia, Alexandria, Jerusalem und Seleucia-Ctesiphon entstandenen, heute in der Regel weltweiten Kirchentümer verstanden.

Die Zersplitterung der orientalischen Orthodoxie stand am Ende der altkirchlichen Zeit. Schon mit dem Konzil von Ephesus hatte sich die Reichskirche von der Apostolischen (Assyrischen) Kirche des Ostens getrennt (den so genannten Nestorianern), auch wenn der eigentliche Akt der konfessionellen Festlegung der Kirche im Persischen Reich erst mit Verzögerung erfolgte. Das Konzil von Chalcedon führte zudem zum dauerhaften Ausbau eigenständiger kirchlicher Organisationen für die Kopten, die Syrer (Syrisch-Orthodoxe, die so genannten Jakobiten) und Armenier. In der Neuzeit beförderte die zunehmende kulturelle und nationale Entfremdung zudem die Gründung einer eigenständigen äthiopischen, einer indischen und einer eriträischen Kirche. Ist schon das Spektrum der orientalischen orthodoxen Kirchen disparat, so wird es noch disparater durch die Hinzugesellung der mit Rom unierten Kirchen (Chaldäer, Maroniten, Syriener, Melkiten, Koptisch-Katholische, Armenisch-Katholische, Malabaren, Malankaren). Das Spektrum wird schließlich erweitert durch die diesen Traditionen sich zugesellenden protestantischen Kirchen (Mar Thoma, aber auch evangelische Schwesternkirchen zu Kopten, Armeniern, Äthiopiern, Syrern, Assyrern/Ostsyrrern, Indisch-Orthodoxen) infolge der Mission der späteren Neuzeit. Sowohl katholische als auch protestantische Kirchen im Orient taten sich besonders durch ihre Schulgründungen und die Schwerpunkte ihrer Arbeit im Bereich der Bildung hervor und sind daher bis heute überproportional im Bildungsbürgertum vertreten.

Seit dem 5. Jahrhundert dauern die Prozesse um die Wiedergewinnung kirchlicher Einheit im Orient an. Das Werben der Orthodoxie zeitigte durchaus ernsthafte theologische Bemühungen um eine theologische Einigung. Aber zunächst gefährdete jeder Vermittlungsversuch erneut die kirchliche Landschaft des Orients (monenergistischer und monotheletischer Streit). Wo theologische Verständigung nicht möglich war, ersetzen mehr als einmal machtpolitische Lösungsstrategien, die auf die Eliminierung des orientalischen Kontrahenten hinauslief, die Ebene des Argumentes durch die des Schwertes. Auch im Werben der Westkirchen – etwa durch die Unionsversuche seitens des Patriarchats von Rom oder durch die evangelistischen Bemühungen der protestantischen Kirchen seit dem 18. Jahrhundert – wechselten theologische Argumente ab mit Phasen der zivilisatorisch begründeten Dominanz westlicher Ambitionen im Bereich der orientalischen Christenheit. Die Verquickung kolonialistischer Bestrebungen von Westmächten wirkte immer auch auf die kirchliche Landschaft des Orients ein (Italien am Horn von Afrika, Frankreich in Syrien und dem Libanon, Großbritannien in Ägypten, dem Irak, Jordanien, Indien, Russland im Kaukasus und Nordpersien).

Das bunte Bild der Kirchen des Orients enthält heute Mosaiksteine aus der Orthodoxie ebenso wie aus der römisch-katholischen Tradition oder den protestantischen Traditionen. Die orthodoxen, protestantischen und katholischen Kirchen im Orient zeugen davon, dass die Kirchen des Orients nicht im geographischen Sinn zwischen Orthodoxie und Westkirchen stehen in dem Sinn, dass der Orient ein von den beiden Beziehungspunkten freier Raum wäre. Während die orientalischen orthodoxen Kirchen mehr als andere Kirchen im Orient allein durch eine orientbezogene Identität geprägt sind, sind die anderen Kirchen des Orients immer in ihrer Identität durch ihre je konfessionsspezifische Zugehörigkeit zu einer größeren Kirchengemeinschaft bestimmt, deren Schwerpunkt jeweils außerhalb des Orients lag und liegt. Für das Überleben der Orthodoxie im Osmanischen Reich etwa war die Existenz des orthodoxen Russland und seiner Kirche über Jahrhunderte von entscheidender Bedeutung. Russische Pilger bevölkerten den Orient und Palästina, russische Politik entwickelte die Idee von der russischen Schutzmacht für die orthodoxe Christenheit unter der muslimischen Herrschaft, wie es französische Politik war, dies für die Katholiken, und englische bzw. deutsche Politik, dies für die orientalischen Protestanten und die orientalisch-orthodoxen Kirchen zu reklamieren.

Die russische Politik hat dabei immer wieder auf die erhoffte Restauration Konstantinopels Bezug genommen. Schon Katharinas Feldherrn von Münnich schwebte die Rückeroberung Konstantinopels vor als ein wesentlicher Schritt zu einem die gesamte Orthodoxie erfassenden Reich. Doch führten alle westlichen Parteinahmen und Eingriffe im Nahen Osten kirchlicherseits nur zu weiterer Spaltung. Die russische Präsenz im persischen Aserbaidschan etwa zeitigte den Wunsch vieler Assyrer, sich mit der Russischen Orthodoxie zu vereinen. Als

dies Ende des 19. Jahrhunderts gelang, war die Offenheit der Russischen Orthodoxen Kirche für die Besonderheiten der Apostolischen Assyrischen Kirche des Ostens aber längst erlahmt und machte einer zunehmenden Politik der Angleichung der assyrischen kirchlichen Praxis an die russisch orthodoxe Platz. Die Folge war, dass die Union, die ohnehin nur in der Region um Urmia erfolgreich gewesen war, erhebliche Widerstände freisetzte und schließlich in einer assyrischen Restaurationsbewegung endete, die sich enttäuscht vom Gedanken der Union mit der Russischen Orthodoxen Kirche wieder abwandte und die alte Kirche wiederbelebte.

Legitimiert wurden Spaltungen und Kirchengründungen dennoch zumeist auf der Grundlage dogmatischer Positionierungen. Nur selten, wie etwa die Verselbständigung der Äthiopischen Orthodoxen Kirche in der Mitte des 20. Jahrhunderts oder die Verselbständigung der Eriträischen Orthodoxen Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts oder auch die beginnende Verselbständigung der so genannten Indischen Orthodoxen Kirche im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, haben theologische Argumente keinerlei Bedeutung gehabt und war die Verselbständigung ausschließlich Folge ethnischer oder nationaler Ablösungsprozesse.

Die eigentliche Schwierigkeit in der vorgegebenen Fragestellung liegt in dem Wörtchen „zwischen“. Wenn die Positionierung der orientalischen Kirchen zwischen den Westkirchen einerseits und der Orthodoxie andererseits erfasst werden soll, so scheint dies das Feld der Übergriffe von Westkirchen und Orthodoxie auf die orientalischen Kirchen als Untersuchungsgebiet nahezulegen. Doch Übergriffe allein und deren Abwehr nehmen nur innere Prozesse zur Resistenz hin wahr. Damit wären aber die katholischen und die protestantischen Kirchen des Orients ebenso außerhalb des Blickfeldes wie die orthodoxen Patriarchate von Antiochia, Alexandrien und Jerusalem. Wenn aber so der Blick verkürzt wird, wird schnell das Stereotyp Orient-Okzident bedient, das zwar manche Phänomene scheinbar erklärbar macht, sich aber nicht in hinreichender Weise den prinzipiell gleichberechtigten Innenansichten stellt, die jeweils auch zur Außenansicht der je anderen Partner in der konfessionellen Interaktion wird.

Gerade im Schatten der erschütternden Vorgänge um den 4. Kreuzzug und die Eroberung Konstantinopels aber würde solch eine dualistische Sicht nicht gerecht. Tatsächlich manifestiert die Eroberung Konstantinopels, dass nunmehr eine mehrschichtige Auseinandersetzung stattfand: der Westen suchte seiner Dominanz nicht nur theologisch, sondern auch wirtschaftlich, militärisch und politisch Ausdruck zu verleihen. Die Orthodoxie hatte dies über Jahrhunderte selbst im Orient versucht. Dass sie nun selbst dem machtpolitischen Zugriff erstmalig entscheidend erlegen war, bedeutete für die Kirchen des Orients, dass die staatlich gestützte Dominanz der orthodoxen Kirchen dauerhaft zerbrach. Schon mit der arabischen Eroberung hatte die Kirche der Kopten z.B. sich entscheidend für den ägyptischen Raum als die seither dort dominierende christliche Kraft etablieren können. Und alle orientalisch-orthodoxen Kirchen verdanken

ihre Entstehung nicht nur den dogmatischen Kontroversen, sondern auch dem Umstand, dass sich ethnische Gruppen in den östlichen Regionen vom Oströmischen Reich zu lösen begannen. Der Prozess dogmatischer Ausdifferenzierung und Positionierung entsprach also dem gleichzeitigen Prozess ethnischer Emanzipation bei Kopten und Syrern.

Mit dem Entstehen des ökumenischen Gedankens begannen auch für die Kirchen des Orients Gespräche, die erneut auf theologische Verständigung zielten. Die Koptische Orthodoxe Kirche etwa stellte sich in der Mitte des 18. Jahrhunderts dem Gespräch mit der Herrnhuter Brüdergemeinde, die in Kairo eine Niederlassung unterhielt und ihre Tätigkeit dort ausschließlich im Rahmen der orientalisch-orthodoxen Schwesterkirche verstanden wissen wollte. Schon zuvor hatten die Herrnhuter in Konstantinopel in den Gesprächen Gradins mit dem Patriarchen Neophytos VI. vom ökumenischen Patriarchat die volle kirchliche Gemeinschaft bescheinigt bekommen. Ähnlich erfolgreich waren nun in Ägypten die Gespräche zwischen Papst Markos dem 106. und Hocker 1752, während es zu der angestrebten Verständigung mit der äthiopischen Kirche nicht mehr kam. Mit Beginn der ökumenischen Bewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts fanden sich die orientalischen Kirchen bei den internationalen Treffen ein. So nahm etwa der Metropolit Mar Timotheos Abimelek in Stockholm auf Einladung Söderbloms an der Life-and-work-Konferenz im Jahr 1925 teil. Aber auch die Armenier partizipierten, wann immer sie nur konnten, ebenso der syrisch-orthodoxe Bischof von Jerusalem. Zwar musste das Patriarchat in Etschmiadzin zur Stockholmer Konferenz von 1925 mit Bedauern absagen, da die gerade dem Genozid auf osmanischen Boden entronnene Kirche nun dem Vernichtungsangriff der Sowjets ausgesetzt war, doch bei der ersten Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung waren die Armenier gleich mit drei Bischöfen vertreten. Im Zuge dieser Teilhabe am ökumenischen Prozess nahmen die Kirchen des Orients die Anregung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen auf, erstmals zu einem Treffen zwischen orientalisch-orthodoxen und östlich-orthodoxen Kirchen sich vorzuwagen. Dem ersten Treffen in Aarhus 1964 folgte ein Treffen der orientalisch-orthodoxen Kirchenfamilie in Addis Abeba 1965. Auf dieser Spur befanden sich die orientalisch-orthodoxen Kirchen bald in einer intensiven ökumenischen Interaktion: sie trugen mit zur Gründung des Mittelöstlichen Kirchenrates bei, wurden Mitglieder im Ökumenischen Rat der Kirchen, kamen 1987 etwa seitens der Kopten zu einer gemeinsamen Erklärung mit dem Erzbischof von Canterbury und fanden mit dem Reformierten Weltbund 1994 zu einer gemeinsamen christologischen Erklärung. Sieben Jahre nach Beginn der vom Ökumenischen Rat motivierten interorthodoxen Gespräche begannen die Früchte eines katholisch-orientalischen Dialogs sichtbar zu werden. Eine erste Pro-Oriente-Konsultation fand 1971 statt, weitere 1973, 1976, 1978 und 1988, die weitere Studienseminare und Regionalsymposien nach sich zogen. Die gemeinsame Erklärung der Päpste Paul VI. und Shenouda III.

von 1973 und die späteren offiziellen Treffen dokumentierten hier, dass die Kirchen des Orients sich auf dem Weg zu einer Verständigung mit den Kirchen des Westens befanden. Die offiziellen Konsultationen aller orientalisch-orthodoxer Kirchen mit der EKD, deren 5. vom 21.-23. März 2003 in Berlin stattfand, zeigten ähnliche Ergebnisse, auch wenn es in diesem Kontext bis heute zu keinen offiziellen Gesprächen gekommen ist.

Die Arbeit der evangelischen Missionen im 19. Jahrhundert hatte es mit sich gebracht, dass viele armenische und syrische Theologen an den evangelischen Fakultäten Deutschlands studiert hatten. Diese Theologen gingen mit neuen Impulsen in ihre orientalisch-orthodoxen Mutterkirchen zurück. In der armenischen Kirche kam es geradezu zu einer Reformbewegung unter dem Einfluss dieser im Westen geschulten Theologen.

Demgegenüber setzte in den meisten orientalischen Kirchen eine Erneuerung ein, die zugleich eine Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln beinhaltete. Auf dieser Basis wurden die einst inoffiziellen Dialoge der östlich-orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen (Aarhus 1964, Bristol 1967, Genf 1970, Addis Abeba 1971) auf die offizielle Ebene überführt (Beginn Chambésy 1985, Glaubensübereinstimmung Deir Amba Bishoi 1989, das sogenannte Second Agreed Statement vom September 1990 in Chambésy, Folgekonferenz zu den praktischen Fragen daselbst 1993). Hier fand man zu einer Einigung in Lehrfragen, indem man hinter die strittigen Aussagen zurückging auf die den beiden Kirchenfamilien gemeinsamen Aussagen vor der Trennung. Damit aber bahnte sich an, was auch bei den ersten Annäherungsversuchen etwa der Russischen Orthodoxen Kirche mit der Apostolischen (Assyrischen) Kirche des Ostens möglich schien. Beide Kirchenfamilien respektierten ihre Gesondertheit, ohne ihre Gemeinsamkeit darüber in Abrede zu stellen. Ersteres wird als die je besondere historische Gestaltung verstanden, zweiteres als der lehrmäßig tragende Konsens. Im 19. Jahrhundert waren diese Versuche dann gescheitert und wichen dem Ansinnen, den orientalischen Partner jeweils zur dogmatischen Position des östlich-orthodoxen Partners zu bringen. Dies wird besonders in den Äußerungen zur Russischen Orthodoxen Mission in Urmia überdeutlich. Kurzum: im 19. Jahrhundert scheiterten die Bemühungen um Einigung wesentlich aufgrund der Dominanz eines der Partner und unter dem Einfluss etwa der politischen Faktoren. Die kurzlebige Union der „Nestorianer“ in der Urmia-Region mit der Russischen Orthodoxen Kirche ist nicht zu trennen vom Kontext des Kolonialzeitalters und der russischen Ambitionen im Iran. Es wird sich noch erweisen müssen, ob die heute teilweise verbesserte Ausgangslage mehr ist als nur der Versuch, auf der Basis der Konferenzökumene zu einer Einigung zu kommen. Dabei würde verkannt, dass der Ursprung der Trennung nicht nur ein theologischer war, und dass der Fortbestand der Trennung mehr eine kulturschaffende Rahmenbedingung denn eine Fortsetzung der überkommenen Lehrdifferenzen war. Das „zwischen“ als Raum für die orientalischen Kirchen zwischen Orthodoxie und West-

kirchen ist eben doch ein weder geographisch noch kulturell zureichender Begriff für die Verortung, und auch theologisch wird damit der Positionierung der Kirchen des Orients nicht Genüge getan. Die Kirchen des Orients stehen zuallererst *im* Orient. Relationale Zuordnungen bleiben demgegenüber sekundär und haben ihre Ursache zumeist in der Not der Partner in Westkirchen und Orthodoxie, historische Vorgänge, die Fakten in der Kirchenlandschaft schufen, angesichts der fortbestehenden Existenz orientalischer Kirchen zu verorten. Insofern steht solches Bemühen immer noch im Schatten von Kreuzzug, Kolonialismus und westlich gesteuerter Globalisierung, nicht aber auf dem Boden einer uneingeschränkten Anerkennung der Eigenart eines Anderen, der ebenso ein Selbst ist, wie das eigene oder das der Partner seit altersher.

Literatur:

- A. Gerhards/H. Brakelmann, Die koptische Kirche, Stuttgart 1994.
 Klaus Schwarz, Überleben in schwieriger Zeit, Hannover 1994.
 Christoph Künkel, Die abendländischen Kirchen vor dem christologischen Konsens der orthodoxen Kirchen, in: Michael Kohlbacher/Markus Lesinski, Horizonte der Christenheit, Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, Erlangen 1994, 406-417.
 Martin Tamcke/Wolfgang Schwaigert/Egbert Schlarb, Syrisches Christentum weltweit, Münster 1995.
 Martin Tamcke, Armin T. Wegner und die Armenier, Hamburg ²1996.
 Hacik Gazer, Die Reformbestrebungen in der Armenisch-Apostolischen Kirche im ausgehenden 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, Göttingen 1996.
 Dietmar W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche, Innsbruck/Wien 1997.
 Wolfram Reiss, Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche, Hamburg 1998.
 Martin Tamcke/Andreas Heinz, Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen, Hamburg 2000.
 Wilhelm Baum/Dietmar Winkler, Die Apostolische Kirche des Ostens, Klagenfurt 2000.
 Hacik R. Gazer, Die Armenische Kirche in Sowjetarmenien zwischen den Weltkriegen, Hamburg 2001.
 John Panicker, The Person of Jesus Christ in the Writings of Juhanon Gregorius Abu'l Faraj, Hamburg 2002.
 Martin Tamcke, Syriaca, Hamburg 2002.
 Markus Rahn, Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel, Hamburg 2002.
 Martin Tamcke, Daheim und in der Fremde, Hamburg 2002.
 Anne Müller, Bettelmönche in islamischer Fremde, Münster 2002.
 Dietmar Winkler, Ostsyrisches Christentum, Hamburg 2003.
 Martin Tamcke, Koexistenz und Konfrontation, Hamburg 2003.
 Biji Markose Chirathilattu, Prayers and Fasts According to Bar Ebroyo (AD 1225/6-1286), Münster 2004.
 Shabo Talay, Lebendig begraben, Münster 2004.
 Martin Tamcke, Das orthodoxe Christentum, München 2004.
 Tessa Hofmann, Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912-1922, Münster 2004.
 Martin Tamcke, Syriaca II, Münster 2004.
 Martin Tamcke, Die Gespräche zwischen der EKD und den orientalisch-orthodoxen Kirchen, i.Dr. (erscheint in der theologischen Zeitschrift der orthodoxen Fakultät zu Joensuu).

Der Osten im Westen

Orthodoxe Kirchen in den USA

Dietmar W. Winkler, Boston/Massachusetts

Dass Religion in den Vereinigten Staaten ein wesentlicher Faktor der öffentlichen Diskussion ist, wurde spätestens seit den Präsidentenwahlen im November 2004 wieder deutlich in Erinnerung gerufen. Oft wird dies, zumindest in Europa, mit Unverständnis betrachtet, da allzu schnell die so ähnlich aussehenden beiden westlichen Gesellschaften dies- und jenseits des Atlantiks mit den gleichen Kategorien beurteilt werden.¹ Es gilt zunächst einmal anzuerkennen, dass Religion ein wesentlicher Faktor des gesellschaftlichen Diskurses in den USA ist, und dass die Kirchen daran Anteil haben. Religiöse Sprache ist im öffentlichen Leben von Politik bis Sport allgegenwärtig.²

So ist auch „Kreuzzug“ eine gängige Metapher. Nicht nur, dass die bereits im Jahre 1949 begonnen legendären „Crusades“ des bekannten Predigers Billy Graham die neo-evangelikalen Kirchen in eine gesellschaftspolitisch führende Kraft transformierten – Billy Graham hatte sowohl bei der Inauguration von William J. Clinton (1992) als auch beim Begräbnis von Richard Nixon (1994) eine prominente zeremonielle Rolle inne³ – bereits Woodrow Wilson (Präsident 1913-1921) sah das Engagement der Amerikaner im Ersten Weltkrieg als Kreuz-

- 1 Die Studien des Soziologen Stephen Kalberg, der die gesellschaftlichen Hintergründe und Voraussetzungen analysiert, die zu unterschiedlichen politischen Kulturen in Europa und den USA führten, sind besonders aufschlussreich. Vgl. u.a. Kalberg, Stephen, *The Influence of Political Culture upon Cross-Cultural Misperceptions and Foreign Policy. The United States and Germany*, in: *German Politics and Society* 21 (2003) 1-23; ders., *Strukturierte Mißverständnisse. Unterschiede der politischen Kultur in Amerika und Deutschland*, in: *Merkur* 54 (2000) 948-557.
- 2 Vgl. unter den unzähligen Publikationen u.a. Prothero, Stephen, *American Jesus. How the Son of God Became a National Icon*, New York 2003; Lakoff, George, *Moral Politics. How Liberals and Conservatives Think*, Chicago 2002. Als etwa das Bostoner Baseballteam „Red Sox“ 2004 erstmals nach 86 Jahren wieder die „World Series“ gewann, wurden nicht nur die Spieler in die übliche Heldenrolle gehoben, sondern die Tageszeitungen waren gefüllt mit religiöser Rhetorik: Die Fans „glauben“ an ihr Team („we believe“, „we still believe“, „we have faith“), die Spieler sind „Wundertäter“ („miracle workers“) und brachten der Red Sox „Glaubensgemeinschaft“ („faith community“) nach 86 Jahren Erlösung („redemption“).
- 3 Vgl. Graham, Billy (William Franklin) (*1918), in: Queen, Edward L./Prothero, Stephen R./Shattuck, Gardiner H., *The Encyclopedia of American Religious History*, New York 1996, 263-265.

zug.⁴ Wie andere politische Führer der „neuen Welt“ sah es auch Ronald Reagan (Präsident 1981-1989) als seine Aufgabe, „the evil empire“⁵ zu bekämpfen. Aber als George W. Bush (Präsident seit 2001) in der Folge der Ereignisse des 11. September 2001 den „Kreuzzug“ als „Krieg gegen den Terror“ ausrief, haben unzählige Kommentare verschiedenster politischer und religiöser Provenienz, vor allem europäischer und arabischer, aber auch amerikanischer Medien, auf diese fatale Kriegsrhetorik mit heftigem Unbehagen reagiert.⁶ Mit „Kreuzzug“ sollte ein Kampf zwischen Gut und Böse charakterisiert werden, der in diesem Falle jedoch einen „clash of civilizations“ zwischen Christen und Muslimen evozierte.

Spätestens hier hätte man sich nun erwartet, dass sich auch die in den USA vertreten Ostkirchen in den Diskurs einbringen und das orthodoxe Langzeitgedächtnis dem historischen Kurzzeitgedächtnis der gegenwärtigen amerikanischen Politik Beistand leistet. Wird doch der erste Kreuzzug mit dem Blutbad, das die „Franken“ unter den Juden und Muslimen bei der Eroberung Jerusalems (1099) anrichteten, vielfach als Beginn eines tief liegenden Misstrauens und einer latenten Feindschaft zwischen einem (christlichen) Westen und einem (muslimischen) Orient interpretiert⁷; und der vierte Kreuzzug mit dem Gemetzel und der Plünderung Konstantinopels (1204) – Anlass dieses Heftes – gilt in der Byzantinischen Orthodoxie als endgültiger Grund der Trennung zwischen Ost- und Westkirche, während das Jahr 1054 eher als symbolisches Datum eines Entfremdungsprozesse gesehen wird.

Aber es gab keine ostkirchliche Reaktion auf die Kreuzzugsrhetorik des amerikanischen Präsidenten. Beim Stellenwert der Kirchen und der Religion in den USA ist dies zumindest erstaunlich. In den Vereinigten Staaten sind heute sowohl (byzantinisch) Orthodoxe Kirchen als auch Orientalisch-Orthodoxe Kirchen vertreten; der Sitz des Oberhauptes der Assyrischen Kirche des Ostens ist überdies in Chicago (Illinois). Trotz einer den jüdischen Bevölkerungsanteil in den USA mittlerweile übersteigenden Mitgliederzahl von ca. 6 Millionen Christen, die einer Ostkirche in den USA angehören,⁸ sind die diversen orthodoxen

4 Vgl. Fleming, Thomas, *The Illusion of Victory. America in World War I*, Philadelphia 2003.

5 Unter der jetzigen Administration in den USA wurde daraus eine „axis of evil“.

6 Zuletzt legte einer der bekanntesten Kolumnisten der mit der „New York Times“ verbundenen renommierten Tageszeitung „The Boston Globe“ seine seit September 2001 gesammelten politischen Kommentare in einem Buch vor. Vgl. Carrol, James, *Crusade. Chronicles of an Unjust War - The American Empire Project*, New York 2004.

7 Vgl. etwa Smid, Jane I., *Islam and Christendom. Historical, Cultural, and Religious Interaction from the seventh to the fifteenth centuries*, in: Esposito, John L. (Hg.), *The Oxford History of Islam*, Oxford/New York 1999, 338.

8 Die Zahl ergibt sich aus der Addition der diversen Statistiken ohne Einbezug der katholischen Ostkirchen in: Melton, J. Gordon, *Encyclopedia of American Religions*. Detroit/Washington/London 1994; vgl. Überprüfung dieser Daten bei den entsprechenden Stichworten zur byzantinische Orthodoxie in: E.L. Queen/S.R. Prothero/G.H. Shattuck,

Kirchen im kulturellen und politischen Leben weitgehend unsichtbar. Hinzu kommen noch 15 Eparchien von katholischen Ostkirchen, die mit der römisch-katholischen Kirche in Gemeinschaft stehen.

Im Folgenden sollen die Ostkirchen in den USA in einem historischen Abriss vorgestellt werden, um schließlich der Frage nachzuspüren, warum sich deren öffentliche Präsenz in Grenzen hält und welche theologischen oder ökumenischen Impulse ein amerikanisches Ostchristentum setzen kann.

Die Alaska Mission

Nimmt man eine der vielen Darstellungen zur Geschichte der Religionen in Amerika⁹ zur Hand, so findet man zunächst ein Kapitel zu den Religionen der Amerikanischen Ureinwohner, sodann einen Aufriss der katholischen Anfänge in Nord- und Südamerika durch die spanischen und französischen Missionen, um schließlich von der Geschichte der Kirchen der Reformation von den Puritanern über die Erweckungsbewegungen und der Black Church bis hin zu den Neo-Evangelikalen überschwemmt zu werden. Vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit wird zumeist den Ostkirchen entgegengebracht. Diese können jedoch mit einer Besonderheit aufwarten: als einzige Kirche europäischen Ursprungs hat sie ihren Beginn nicht in der Kolonialzeit an der Ostküste, sondern im Westen des Nordamerikanischen Kontinents.

Nach der Entdeckung und Erforschung des amerikanischen Festlandes der Küste Alaskas durch russische Expeditionen (1741), waren in diesem Raum Fellhändler und Jäger rege tätig. Katharina die Grosse nahm das Land 1766 für das zaristische Russland in Besitz und 1784 wurde die erste permanente Siedlung auf der Insel Kodiak errichtet.¹⁰ Die Siedlung wurde den „Drei Hierarchen“ (Johannes Chrysostomos, Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz) gewidmet und entwickelte sich rasch zu einem Handelszentrum. 1793 überquerten acht russisch-orthodoxe Mönche die Beringstrasse und erreichten Kodiak. Sie errichteten

Encyclopedia 270-272, 481-485. Fitzgerald, Thomas F., *The Orthodox Church* (Denominations in America 4), Westport 1995, xi, spricht von 3 Millionen orthodoxen Christen, kann damit aber nur die „Orthodox Church in America“ und die „Greek Orthodox Archdioceses of America“ meinen, die zusammengerechnet diese Anzahl ergeben; dies würde die verschiedenen Diözesen der Rumänen, Bulgaren, Serben etc., die Orientalisch Orthodoxen Kirchen und die Assyrische Kirche des Ostens nicht inkludieren.

9 Vgl. u.a. Ahlstrom, Sydney, *A Religious History of the American People*, New Haven 1972; Albanese, Catherin L., *America. Religion and Religions*, Belmont ⁴1999; Marty, Martin E., *Pilgrims in Their Own Land. 500 Years of Religion in America*, Boston 1984; Williams, Peter W., *America's Religions from their Origins to the twenty-first century*, Urbana/Chicago ³2002.

10 Vgl. T. Fitzgerald, *Orthodox Church* 13-22; P. Williams, *America's Religion* 302f; C. Albanese, *America* 286.

das erste orthodoxe Kloster in Nordamerika. Die Mission unter der einheimischen aleutischen Bevölkerung war sehr erfolgreich und schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts waren mehrere tausend Ureinwohner Alaskas orthodoxe Christen. 1840 wurde eine Diözese auf Sitka errichtet. Die Diözese erstreckte sich von Alaska bis zum Amur Fluss in Sibirien.¹¹

Als 1867 Alaska an die Vereinigten Staaten verkauft wurde, war der orthodoxe Glaube gut verbreitet, sowie die Liturgie und die Bibel in diverse Sprachen der Ureinwohner von Alaska übersetzt. Durch die Zugehörigkeit zu den USA wurde zwar der allmähliche Niedergang der Mission in Alaska bedingt, allerdings auch die Ausdehnung der orthodoxen Mission entlang der Pazifikküste begünstigt. 1872 verlegte das Patriarchat von Moskau und ganz Russland den Sitz des Diözesanbischofs von Sitka nach San Francisco (Kalifornien), wo die orthodoxe Gemeinde auf Grund neuer Immigranten weiter wuchs.

Die Neue Immigration des 19. und 20. Jahrhunderts

Die kleine russische orthodoxe Population der Westküste wurde in der Zeit zwischen dem amerikanischen Bürgerkrieg (1861-65) und dem Ersten Weltkrieg (1914-18) durch die Flut der so genannten „New Immigration“ entschieden vermehrt. Diese Immigrationswelle brachte Millionen Europäer, die nicht der englischen Sprache mächtig waren und nicht zur Unzahl protestantischer Denominationen gehörten.¹² Die Mehrzahl waren polnische und italienische Katholiken sowie osteuropäische Juden. Allerdings kam auch eine beträchtliche Zahl von ostkirchlichen Einwanderern aus Griechenland, Russland, Albanien, der Ukraine, den Balkanstaaten, der Türkei und dem Nahen Osten nach Nordamerika. Wie andere Einwanderer bildeten sie ethnisch-sprachliche Enklaven an der Ostküste (u.a. New York, Boston) und in den Industrieregionen des Mittleren Westen (u.a. Detroit, Chicago).

Um diese Zuwanderung pastoral zu versorgen, wurde 1905 der Sitz des russisch-orthodoxen Bischofs nach New York verlegt, und die Diözese zur Metropole (Erzdiözese) erhoben. In den Jahren davor wurden auch Weihbischöfe für Alaska und die arabischen Immigranten ernannt.¹³

Unter den Einwanderern waren auch Tausende Angehörige der katholischen Ostkirchen (griechisch-katholische Ukrainer, Serben, Ruthenen, Galizier und Bulgaren), zumeist aus der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, sowie melki-

11. Zur orthodoxen Kirche in Alaska vgl. Oleska, Michael, *Orthodox Alaska. A Theology of Mission*, Crestwood 1992; Smith, Barbara, *Orthodoxy and Native Americans. The Alaska Mission*, Crestwood 1980.

12. Vgl. u.a. P. Williams, *America's Religion* 302f.

13. Vgl. zum Ganzen: T. Fitzgerald, *Orthodox Church* 23-51.

tische Araber aus dem Nahen Osten. Diese „Unierten“ wurden allerdings von den amerikanischen römisch-katholischen Bischöfen unfreundlich empfangen, da die lateinische Hierarchie v.a. den verheirateten Klerus und die ostkirchlichen Riten nicht anerkennen wollte.¹⁴ Unter der energischen Führerschaft des russisch-orthodoxen Bischofs Tikhon Belavin von New York (1865-1925) wurden diese Katholiken davon überzeugt, sich wieder der Orthodoxie zuzuwenden. Tausende unierte Katholiken schlossen sich sodann der russischen - und auch der griechischen - Orthodoxie in Amerika an. Insgesamt waren dies mehr als 200 katholische Pfarren mit ostkirchlichem Ritus.

Eine kleine Kolonie griechischer Kaufleute errichtete 1864 in New Orleans (Louisiana) die erste griechisch-orthodoxe Kirche. Allerdings begann die eigentliche Gründung der griechischen Kirchenstruktur gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.¹⁵ Griechische Pfarren wurden über den gesamten nordamerikanischen Kontinent gegründet.¹⁶ Die bereits bestehende, von der russischen Orthodoxie gut organisierte Erzdiözese von New York war gewillt, die griechisch-orthodoxen Immigranten jurisdiktionell aufzunehmen und pastoral als eine orthodoxe Kirche Amerikas zu betreuen. Dies wurde von den Griechen, die um ihre ethnische Identität besorgt waren, jedoch nicht angenommen. Die Pfarren wurden in der Folge entweder von der orthodoxen Kirche Griechenlands oder vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel mit Priestern versorgt.

Jurisdiktionelle Aufgliederung

Die politischen Vorkommnisse auf dem europäischen Kontinent zu Beginn des 20. Jahrhunderts führten zu einiger Konfusion unter den Orthodoxen Christen in den USA. Als Folge der Oktoberrevolution 1917 in Russland gab es nicht nur eine verstärkte russische Zuwanderung sondern auch eine Spaltung der russischen Diözese in drei Jurisdiktionen.¹⁷ Jene orthodoxen Christen, die von der Verfolgung ihrer Kirche unter den Kommunisten wussten, erklärten die nordamerikanische Metropole 1924 vorübergehend für selbständig, blieben allerdings in *Communio* mit der Kirche von Russland. Eine zweite Gruppe lehnte die Hierarchie im kommunistischen Russland ab und errichtete die *Russisch-Ortho-*

14 Vgl. *Orthodox Church in America*, in: E.L. Queen/S.R. Prothero/G.H. Shattuck, *Encyclopedia* 484f.

15 Vgl. zum Folgenden: *Greek Archdiocese of North and South America. Year Book 1864*, New York 1964, 93-97, wieder abgedruckt in: Handy, Robert T. (Hg.), *Religion in the American Experience. The Pluralistic Style*, Columbia 1972, 59-63.

16 Z.B.: New York und Chicago 1892, Lowell (Massachusetts) 1894, Philadelphia 1901, Birmingham 1902, Boston 1904, Atlanta und Savannah 1905, Montreal (Kanada) 1906.

17 Vgl. P. Williams, *America's Religion* 304.

doxe Kirche im Ausland, die ebenfalls einen Metropoliten in New York hat.¹⁸ Eine dritte Gruppe entschloss sich, die Kontakte mit dem Patriarchat von Moskau und ganz Russland aufrecht zu erhalten, obwohl sich die Metropolie für selbständig erklärt hatte; sie bilden die *Patriarchalen Pfarren der Russisch-Orthodoxen Kirche in den USA und Kanada*.

Die griechischen Einwanderer waren wiederum zerrüttet und aufgeteilt in Anhänger und Gegnern der griechischen Monarchie. Ferner war zunächst das Ökumenische Patriarchat für die Priester zuständig, ab 1908 übernahm allerdings die Kirche von Griechenland die Jurisdiktion. Die politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen ermöglichten es nicht, eine sinnvolle Kirchenstruktur zu errichten.¹⁹ Als der liberale Erzbischof Meletios von Athen 1918 die USA besuchte, ernannte er einen Bischof für die etwa 150 griechisch-orthodoxen Pfarren, um sie in einer Diözese zu organisieren. Als Meletios nach Griechenland zurückkehrte, wurde dieser von den Royalisten sofort abgesetzt und ein konservativer Bischof in die USA gesandt. Während Meletios 1921 nochmals Amerika besuchte, wurde er unerwartet zum Ökumenischen Patriarchen gewählt. Als solcher errichtete er 1922 eine eigene *Griechisch-Orthodoxe Erzdiözese von Nord- und Südamerika*, die von nun an dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt war. Die Erzdiözese hatte nun schwierige Zeiten zu überstehen und es bedurfte eines Bischofs wie Athanasius Spyriou, der ab 1931 die zerstrittenen griechischen Gemeinden Nordamerikas mühselig einte. Athanasius propagierte griechische Identität und Kultur, strukturierte die Diözese und errichtete ein Netzwerk von Schulen und Bildungseinrichtungen. 1948 wurde Athanasius zum Ökumenischen Patriarchen ernannt. Er gilt zu Recht als einer der bedeutendsten orthodoxen Kirchenoberhäupter des 20. Jahrhunderts.²⁰

Nach dem Zweiten Weltkrieg, und insbesondere durch einen neuen griechischen Immigrantenfluss nach 1965, wuchs die griechisch-orthodoxe Erzdiözese kontinuierlich. Seit 1966 betreibt sie eine eigene theologische Ausbildungsstätte in Brookline bei Boston (Massachusetts), das *Hellenic College* und die renommierte *Holy Cross Greek Orthodox School of Theology*.²¹

Die russische Metropolie beschritt einen anderen Weg und begann in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts einen Integrationsprozess in die Amerikanische Gesellschaft. Sie favorisierte die Idee einer einzigen unabhängigen amerikanischen orthodoxen Kirche und wandte sich deshalb zunächst dem Ökumenischen Patriarchat zu, erlangte schließlich aber im Jahre 1970 vom Patriarchat von Moskau und ganz Russland als *Orthodoxe Kirche in Amerika*

18 Vgl. Winkler, Dietmar W./Augustin, Klaus, *Die Ostkirchen*. Ein Leitfaden. Mit Beiträgen von Grigorios Larentzakis und Philipp Harnoncourt, Graz 1997, 41.

19 Vgl. T. Handy, *Religion in the American Experience* 60f.

20 Vgl. u.a. Payer, Alja, *Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I*, Würzburg 1986.

21 Vgl. <http://www.hcch.edu>

(OCA - Orthodox Church in America) die Autokephalie. Da das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel das Recht der Erklärung einer Autokephalie für sich reklamiert, wurde dieser Status lediglich von den Kirchen innerhalb des Einflussbereichs der Sowjetunion (Bulgarien, Georgien, Polen, ehemalige Tschechoslowakei) anerkannt, nicht von allen orthodoxen Kirchen.²² Die OCA ist dennoch in sakramentaler Gemeinschaft mit allen orthodoxen Kirchen. Obwohl sie mit einer Million Gläubigen in neun Diözesen zahlenmäßig kleiner als die Griechisch-Orthodoxe Erzdiözese ist, war sie zweifelsohne in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die theologisch und kulturell einflussreichere Kirche²³. Die OCA ist auch auf dem Weg zu einer multi-ethnischen Kirche und bestrebt, wegen der jahrhundertlangen Präsenz auf dem nordamerikanischen Kontinent, nicht mehr als Diasporakirche zu erscheinen, sondern als selbständige genuine amerikanische orthodoxe Kirche. Nicht nur – zumeist protestantische, seltener katholische - Amerikaner suchen spirituelle Heimat und stießen als Konvertiten zur OCA, sondern auch eine albanische (13 Pfarren), eine bulgarische (16 Pfarren) und eine rumänische (59 Pfarren) Diözese schlossen sich bisher der OCA an. Auch sie betreibt eine exzellente theologische Ausbildungsstätte, das *St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary* in Crestwood (New York).

Die Orthodoxen Kirchen

Nach diesem kurzen historischen Überblick zu den zwei wichtigsten und größten Kirchen gilt es nochmals eine Übersicht zu bieten. Die Immigration aus den verschiedenen Stammländern und Mutterkirchen führte nämlich über diese beiden Kirchen hinaus zu einer noch differenzierteren jurisdiktionellen Aufteilung der orthodoxen Christen Amerikas.

1. Die größte Kirche ist die *Griechisch-Orthodoxe Erzdiözese von Nord- und Südamerika*, die dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel zugehörig ist. Ebenfalls unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und vom Griechisch-Orthodoxen Metropoliten mitbetreut sind Albaner (Albanian Orthodox Diocese of America, 5.000 Gläubige), Belorussen (Belarusan Council of Orthodox Churches in North America, vier Pfarren), Ukrainern (Ukrainian Orthodox Church of the USA, 150.000 Gläubige) und Karpatho-Russen (American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese of the USA, 50.000 Gläubige).²⁴

22 Vgl. D. Winkler/K. Augustin, *Ostkirchen* 39. Zur historischen Entwicklung vgl. Taras, Constance J. (Hg.), *Orthodox America 1794-1976. Development of the Orthodox Church in America*, Syosset 1975.

23 Siehe dazu weiter unten: Theologische und ökumenische Impulse.

24 Zur Geschichte und zu den Zahlen vgl. Roberson, Ronald G., *The Eastern Christian Churches. A brief Survey*, Rome 1999, bei den entsprechenden Kirchen.

2. Die zweite große Kirche ist die *Orthodoxe Kirche in Amerika* (OCA). Es ist dies die ursprüngliche russisch-orthodoxe Metropole, die auf die Alaska Mission zurückgeht und vom Patriarchat von Moskau für autokephal erklärt wurde.

3. Als dritte große Kirche ist jene Erzdiözese zu nennen, die dem Patriarchat von Antiochien untersteht. Die *Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America* hat 204 Pfarren in den USA, 16 in Kanada und insgesamt etwa 10.000 Gläubige.²⁵ Sie betreut vor allem arabische Christen, wird aber vermehrt zum Sammelbecken von konvertierenden Amerikanern.²⁶ Sie hat auch ein „Western Rite Vicariate“, das zumeist aus ehemaligen Episkopalen (Anglikanern) besteht. 1987 schloss sich die „Evangelical Orthodox Church“²⁷ der Antiochenischen Kirche an, was in der Folge zu etlichen Konflikten bezüglich der kirchlichen Autorität und der Liturgie führte.²⁸

4. Fünf weitere orthodoxe Diözesen sind jurisdiktionell jeweils dem serbisch-, rumänisch- oder bulgarisch-orthodoxen Patriarchat, sowie der albanisch- und ukrainisch-orthodoxen Kirche zuzuordnen.²⁹

5. Schließlich gibt es eine ganze Reihe, zum Teil recht ominöser Kirchen, die sich selbst „orthodox“ nennen, nichts mit einer der bisher genannten kanonischen Kirchen zu tun haben und auch nicht in Beziehung zu einer der 16 autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen stehen. Unter anderem listet die „Encyclopedia of American Religions“ folgende Kirchen auf: American Orthodox Church, American Orthodox Catholic Church, American Eastern Orthodox Catholic Church, American Orthodox Catholic and Apostolic Church, Apostolic Catholic Church of the Americas, Byzantine Catholic Church, Orthodox Catholic Church in America, Orthodox Catholic Church of America etc. Manche dieser Kirchen haben nur zwischen zwei- und fünfhundert Mitglieder³⁰ und sind zweifelsohne ein Produkt des bemerkenswerten religiösen Pluralismus in den Vereinigten Staaten.

Im Jahre 1960 wurde ein eigenes Gremium zur pan-orthodoxen Zusammenarbeit der kanonisch anerkannten orthodoxen Kirchen der USA gegründet. Dieser „Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America (SCOBA)“ gehören die oben unter Punkt 1 bis 4 genannten Kirchen an.³¹

25 Vgl. <http://www.antiochian.org>; T. Fitzgerald, *Orthodox Church* 47.

26 Vgl. etwa die Beschreibung der zu dieser Diözese gehörenden „St. Mary Orthodox Church“ in Cambridge (Massachusetts): <http://www.stmaryorthodoxchurch.org/about/community.php>

27 Vgl. J.G. Melton, *Encyclopedia of American Religions* 279f.

28 Vgl. P. Williams, *America's Religion* 306.

29 Vgl. T. Fitzgerald, *Orthodox Church* 47-51.69-74.

30 Vgl. J.G. Melton, *Encyclopedia of American Religions* 273-306.

31 Vgl. T. Fitzgerald, *Orthodox Church* 227 (Appendix III); <http://www.scoba.us>

Die Orientalisch-Orthodoxe Kirchen

Die orientalisch-orthodoxen, so genannten nicht-chalzedonischen Kirchen stellen eine vergleichsweise kleine, jedoch kontinuierlich wachsende Gruppe in den USA dar.³²

Aus dieser Familie erreichte die *Armenisch-Apostolische Kirche*³³ mit der Neuen Immigration als erste den Nordamerikanischen Kontinent. Eine Pfarre wurde 1889 in Worcester (Massachusetts) gegründet und 1898 der Sitz des ersten Diözesanbischofs festgelegt. Schon 1928 wurden die kalifornischen Pfarren zu einer eigenen Diözese zusammengefasst, 1984 errichtete man auch eine kanadische Diözese. Alle drei Diözesen, die dem Katholikatum von Etschmiazin angehören, haben etwa 500.000 Mitglieder. Die Kirche führt das *St. Nersess Armenian Seminary* in New Rochelle (New York), das mit dem nahe gelegenen *St. Vladimir's Orthodox Seminary* der OCA assoziiert ist. Hinzu kommen noch zwei Diözesen mit etwa 400.000 Gläubigen, die dem Katholikatum von Kilikien angehörig sind. Nach wie vor existieren zwischen den Armeniern beider Katholikate Spannungen, die auf die Zeit des Kalten Krieges zurückgehen.

Ebenfalls mit der Einwanderungswelle Ende des 19. Jahrhunderts erreichten Christen der *Syrisch-Orthodoxen Kirche*³⁴ aus der Türkei – v.a. aus der Region des Tur Abdin – die Bundesstaaten New Jersey, Massachusetts und Rhode Island. Ihnen folgten später Christen aus Syrien nach. 1907 wurde eine erste Pfarre gegründet, der 1920 weitere in den drei genannten Staaten folgten. Die drei Diözesen betreuen heute ca. 70.000 Mitglieder.

Eine erste Pfarre der *Äthiopisch-Orthodoxen Kirche*³⁵ wurde erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (1959) gegründet. Zur Bewältigung der Zuwanderung aus Äthiopien wurde 1972 eine „Diocese of the Western Hemisphere“ errichtet. Sie wuchs vor allem während der Zeit des kommunistischen Mengistu-Regimes in Äthiopien (1974-1991). Heute zählt man etwa 100.000 Mitglieder unter einem Erzbischof.

Seit dem zweiten Weltkrieg wandern Christen aus Ägypten zu. 1965 wurde die erste Pfarre der *Koptisch-Orthodoxen Kirche*³⁶ in Nordamerika, allerdings in Toronto (Kanada), errichtet. Erst seit 1970 hat diese Kirche eine pfarrliche

32 Es gibt derzeit keine Gesamtstudie zu den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen in den USA, lediglich eine 28seitige Broschüre, in der sich die jeweiligen Kirche selbst darstellen: Taft, Robert F. (Hg.), *The Oriental Orthodox Churches in the United States*, Washington 1986. Informationen zum Folgenden sind daraus entnommen. Die Daten wurden zusätzlich überprüft mit J.G. Melton, *Encyclopedia of American Religions* 306-313.

33 Vgl. D. Winkler/K. Augustin, *Ostkirchen* 83f.

34 Vgl. ebd. 80-82.

35 Vgl. ebd. 87-89.

36 Vgl. ebd. 78f.

Struktur in den USA, wuchs seither aber rasch an. Derzeit bestehen sieben Diözesen mit etwa 170.000 Mitgliedern.

Die *Malankara-Orthodoxe Kirche* formiert sich v.a. aus Einwanderern, die seit 1960 von Südindien, insbesondere aus dem Bundesstaat Kerala kamen. Sie wird in den USA von einem Erzbischof geleitet und zählt etwa 20.000 - 30.000 Mitglieder.

Die orientalisch-orthodoxen Kirchen errichteten zur besseren Koordination in den USA eine „Standing Conference of the Oriental Orthodox Churches of America“ (SCOOC).

Assyrische Kirche des Ostens

Schließlich ist noch die Assyrische Kirche des Ostens in den USA vertreten. Auf Grund der tragisch verlaufenen Geschichte dieser Kirche im 20. Jahrhundert musste der Patriarch der ursprünglich größten Missionskirche des Mittelalters mit einer Ausdehnung vom Nahen Osten bis China, 1941 aus dem Irak auswandern und gelangte in die USA, wo er zu seiner Diasporagemeinde (ca. 30.000 Assyrer) in Illinois stieß.³⁷ In den Folgejahren wurden Kirchen in fünf weiteren Bundesstaaten gegründet und eine Diözese für Nordamerika errichtet. 1954 verlegte der Patriarch Mar Eshai Shimun seinen Sitz nach San Francisco, wo er 1973 heiratete und 1975 ermordet wurde. Erst 1976 konnte mit der Wahl des jetzigen Patriarchen Mar Dinkha IV. die Krise dieser Kirche wieder überwunden werden. Der Sitz des Patriarchen wurde wieder nach Chicago verlegt. Die Kirche hat in den USA ca. 100.000 Mitglieder.

Orthodoxes Christentum im öffentlichen Leben Amerikas

Der historische Aufriss zeigt sofort die Problematik der Ostkirchen in den USA. Obwohl sie sich im Laufe des 20. Jahrhunderts als vierte wichtige Glaubensgemeinschaft neben den protestantischen Kirchen, der Römisch-katholischen Kirche und dem Judentum etablierte, kann sie kaum mit einer Stimme sprechen.

Die Zuwanderung erfolgte erst relativ spät und die Immigranten suchten den Schutz in ihrer ethnisch-sprachlichen Gemeinschaft. Durch die Herausforderung des neuen Kontextes und die allmählich notwendige Inkulturation und

37 Vgl. Winkler, Dietmar W., *The Assyrian Church of the East in the Twentieth Century*, in: *The Harp* 16 (2003) 245-270; Coakley, J.F., *The Church of the East since 1914*, in: *Bulletin John Rylands Library* 78 (1996) 179-189; Baum, Wilhelm/Winkler, Dietmar W., *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt 2000, 119-136; engl. Baum, Wilhelm/Winkler, Dietmar W., *The Church of the East. A concise history*, London/New York 2003, 135-157.

sprachliche Assimilierung wurde eine Entfremdung von der jeweiligen Kirche befürchtet. Die Zuwanderer entwickelten eine „Subkultur“³⁸, in der die jeweiligen importierten Gesellschaftskriterien galten und die jeweilige Sprache gesprochen wurde. So war etwa eine interethnische und damit interkonfessionelle Ehe durchaus unüblich. Die jeweilige Pfarre bildete das kulturelle Zentrum dieser Subkultur, ließ Riten, Musik und Brauchtum weiterleben und erhielt den emotionalen Kontakt zum Heimatland.

Mit der zweiten und dritten Generation der Zuwanderer veränderte sich die Lage jedoch. Diese orthodoxen Christen wurden bereits in den USA geboren, die emotionale Bindung zum Heimatland und zur Ursprungssprache ist geringer. Dies führte in der Folge zu einer Reihe von Spannungen und Adaptierungen in den orthodoxen Gemeinden. Religiöse Erziehung und Jugendarbeit sowie ökumenische Aufgeschlossenheit³⁹ wurden dringend notwendig.

Ein besonders komplexes Problem stellte und stellt die Frage nach der liturgischen Sprache dar. Bereits gegen Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts war Englisch die Sprache der Mehrheit der griechisch-orthodoxen Gläubigen.⁴⁰ Die hitzige Diskussion innerhalb der Griechisch-Orthodoxen Erzdiözese führte beinahe zu einem Schisma, da deren „Clergy-Laity Conference“ 1970 für Englisch als Liturgiesprache votierte, dies jedoch von Patriarch Athenagoras von Konstantinopel abgelehnt wurde.⁴¹ Die Griechen blieben Griechen, obwohl sie Amerikaner wurden. Das Problem der liturgischen Sprache innerhalb der Griechisch-Orthodoxen Erzdiözese ist noch immer ungelöst und stellt sich aktuell besonders intensiv in den koptischen, syrischen und äthiopischen Kirchen.

Was das Verhältnis der Orthodoxie zum öffentlichen Leben betrifft, bewegen wir uns derzeit jedoch weitgehend im Bereich der Hypothese. Fundierte Studien sind nicht vorhanden. Das vom Soziologen Peter Berger⁴² geleitete *Institute on Culture, Religion and World Affairs* der Boston University führt derzeit ein entsprechendes Forschungsprojekt durch, das auf die byzantinische Orthodoxie fokussiert ist (Orthodoxes Christentum im amerikanischen öffentlichen Leben: Die Herausforderungen und Möglichkeiten des Religiösen Pluralismus im 21. Jahrhundert⁴³). Es gilt, die Ergebnisse dieses erfreulichen Unternehmens, das von der Politikwissenschaftlerin Elizabeth Prodromou geleitet wird, abzuwarten.

38 Vgl. T. Fitzgerald, *Orthodox Church* 75f.

39 Vgl. ebd. 78-86.

40 Vgl. ebd. 107.

41 Vgl. E.L. Queen/S.R. Prothero/G.H. Shattuck, *Encyclopedia* 272.

42 Peter Berger stammt aus Wien. Er erhielt als international renommierter Soziologe mehrere Ehrendoktorate und 1992 den Manes-Sperber-Preis der Österreichischen Bundesregierung. Zur Biographie vgl. <http://www.bu.edu/sth/faculty/staff/berger.html>

43 *Orthodox Christianity in American Public Life. The Challenges and Opportunities of Religious Pluralism in the 21st Century*, vgl. <http://www.bu.edu/cura/programs/Orthodoxy.htm>

Beteiligt sind vor allem Soziologen, Religions- und Politikwissenschaftler. Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass die Gesamtorthodoxie byzantinischer Provenienz weltweit die zweitgrößte christliche Denomination darstellt und deren Gläubige in für Frieden und Sicherheit bedeutenden Regionen prominent vertreten sind: in Südosteuropa, dem Nahen Osten sowie in Nord- und Ostafrika. Vielfach bestehen zwischen den amerikanischen orthodoxen Christen und ihren Heimatländern transnationale Verbindungen. Eine derartige Studie ist demnach sowohl im globalen Kontext als auch im Hinblick auf die permanent wachsende religiöse Heterogenität der USA bedeutend. Das Bostoner Projekt will deshalb seine Untersuchungen auf verschiedenen Ebenen durchführen, die folgende Bereiche inkludieren: ökonomische und berufliche Errungenschaften der Orthodoxen Christen in Amerika, interne Transformationsprozesse, Dynamik des intra-orthodoxen und die jeweilige Jurisdiktion überschreitenden gesellschaftspolitischen Engagements, Rolle der Orthodoxie im interreligiösen Dialog in den USA, Entwicklung der orthodoxen Christenheiten am freien religiösen Markt Amerikas, Orthodoxie und US-amerikanische Außenpolitik.

In das Projekt nicht inkludiert sind die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen und die Assyrische Kirche des Ostens. Da diese Christen vor allem aus dem Nahen Osten stammen, wäre eine Ausweitung der Forschungsarbeit auf dieses Feld selbstverständlich wünschenswert. Durch die Kette der letzten Kriege (Libanesischer Bürgerkrieg 1975-1990, Irak-Iran Krieg 1980-1988, Golf Krieg 1990-1991 mit anschließendem UN-Embargo, andauernder Palästinensisch-Israelischer Konflikt, sowie der derzeitige Irak-Krieg) führten zu einer Auswanderungswelle von Christen nach Europa, Australien und Nordamerika.⁴⁴ In diesem Zusammenhang wären auch die zu den katholischen Ostkirchen gehörigen irakischen Chaldäer und libanesischen Maroniten in den USA von höchstem Interesse, die wir auch in diesem kurzen Beitrag unberücksichtigt lassen mussten.

Theologische und Ökumenische Impulse

Die OCA als älteste orthodoxe Kirche in Nordamerika ist im Hinblick auf eine gelungene kulturelle Adaptierung wohl den bisher interessantesten Weg gegangen. Seit ihrer Autokephalie 1970 definiert sie sich als indigene amerikanische Form der Orthodoxie. Sie fördert das Englische als Liturgiesprache und missioniert offen unter anderen Christen. Bereits um 1980 bestand ein großer Teil des

44 Vgl. hierzu: Winkler, Dietmar W., Zur Gegenwartslage der Christen im Nahen Osten, in: COst 55 (2000) 34-45.

Klerus aus Konvertiten.⁴⁵ Immer wieder schließen sich auch herausragende Intellektuelle von anderen Christlichen Kirchen der OCA an.⁴⁶

Diese Kirche brachte auch eine Generation amerikanischer orthodoxer Theologen hervor, die die ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts mitgestalteten und der Gesamtorthodoxie grundlegende theologische Impulse vermittelten. Unter Ihnen sind George Florovsky, Alexander Schmemmann und John Meyendorff.

George Florovsky (1893-1979) ist der wohl einflussreichste orthodoxe Theologe des 20. Jahrhunderts.⁴⁷ Er kommt aus der russischen religiösen und kulturellen Renaissance des 19. Jahrhunderts und hat nach dem Ersten Weltkrieg an der pulsierenden russischen intellektuellen Szene in Paris Anteil. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg emigriert er samt Familie in die USA, wo er u.a. an der Boston University, in Harvard und Princeton lehrte. Florovsky entwickelte mit seinem Rückgriff auf die Frühe Kirche und deren Literatur eine neue Perspektive auf die Herausforderungen der Zeit, die unter dem Begriff „Neo-Patristische Synthese“ bekannt wurde. Er ist auch einer der Pioniere der Ökumenischen Bewegung, der sowohl bei der ersten Versammlung von Glaube und Kirchenverfassung (1937) als auch bei der Gründung des Weltkirchenrates (1948) mitwirkte.

Alexander Schmemmann (1921-1083), geborener Este und ebenfalls im „russischen Paris“, aufgewachsen, kam 1951 in die USA und wurde einer der einflussreichsten Theologen der OCA. Er machte das St. Vladimir's Theological Seminary zu einem führenden Ausbildungszentrum der orthodoxen Welt. Seine liturgische Theologie ist beeinflusst von den orthodoxen patristischen Wurzeln, der russischen Geisteswelt und der französischen, katholischen liturgischen Bewegung.⁴⁸ Seine Theologie wurde und wird auch von der protestantischen und katholischen Theologie im Rahmen der ökumenischen Bewegung rezipiert.

45 Vgl. E.L. Queen/S.R. Prothero/G.H. Shattuck, *Encyclopedia* 485.

46 Eine der Aufsehen erregendsten Konversionen in der jüngeren Zeit war jene des Lutheraners Jaroslav Pelikan im Jahre 1996. Der emeritierte Professors der Yale University ist einer der führenden amerikanischen Kirchenhistoriker und Autor von mehr als 30 Büchern. Er nannte seine Konversion eine „logical culmination of a development in my mind and spirit that has been going on for decades.“
Vgl. <http://www.thelutheran.org/9805/page51d.html>.

47 Vgl. Blane, Andrew (Hg.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood 1993.

48 Vgl. u.a. Schmemmann, Alexander, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York 1963; ders., *The Eucharist. Sacrament of Freedom*, Crestwood 1984; Fisch, Thomas, *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, Crestwood 1997.

John Meyendorff (1926-1992) war wiederum einer der herausragendsten orthodoxen historischen Theologen. Seine Forschungsarbeit erwies sich als ökumenisch besonders relevant für die Dialoge mit der Katholischen Kirche.⁴⁹

Es wäre eine interessante Studie wert, wie der außergewöhnliche pluralistische Kontext der USA die Theologie amerikanischer orthodoxer Intellektueller formt. Ökumenisch haben die Ostkirchen auf dem nordamerikanischen Kontinent viel beizutragen, da ausnahmslos jede christliche Kirche eine Immigrantenkirche ist. Damit kann das dialoghemmende Argument eines jeweiligen „kanonischen“ Territoriums, das im internationalen orthodox/katholischen Dialog zur Sicherung der jeweiligen ekklesialen Interessen gerne bemüht wird, nicht herangezogen werden. Nicht umsonst erweist sich der nordamerikanische orthodox/katholische Dialog als besonders fruchtbar,⁵⁰ während der internationale Dialog immer wieder über historisch gewachsene Hürden, Vorbehalte und Hindernisse in den Mutterländern stolpert.

Weiteres eröffnet das tägliche interkonfessionelle Zusammen- oder Nebeneinanderleben verschiedener Konfessionen und Religionen neue Perspektiven, die nicht nur eine Rückbesinnung auf die eigene Identität erfordern, sondern auch eine Neubesinnung, wie sich eine der bedeutendsten Traditionen des Christentums mit einem kollektiven Gedächtnis, das aus der Spätantike und dem Vollen der Geschichte der „alten Welt“ Europas und des Nahen Ostens schöpft, in den westlichen gesellschaftlichen Diskurs der „neuen Welt“ einbringen kann.

49 Vgl. u.a. Meyendorff, John, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1973; ders., *Vision of Unity*. Chrestwood 1987; ders., *Imperial Unity and Christian Division*. Chrestwood 1989; ders., *Christ in Eastern Thought*, Crestwood 1997.

50 Vgl. die Vielzahl der erarbeiteten Dokumente, wovon insbesondere das zuletzt verabschiedete zum „Filioque“ herausragt: <http://www.usccb.org/seia/dialogues.htm>.

Was gehört ins kirchliche Gedächtnis?

„Zu allem Handeln gehört Vergessen“, schreibt Friedrich Nietzsche im zweiten Stück seiner »Unzeitgemäßen Betrachtungen«, in denen er über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben reflektiert. Geschichte steht für ihn im Dienste der Lebenssteigerung, wir brauchen sie für das Dasein und für die Tat, nicht zur bequemen Abkehr von ihnen: „Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen“. Die Frage, wer bestimmen darf und soll, welche Historie unserem Leben dient, hängt natürlich davon ab, ob und in welcher Weise sie uns überhaupt dienen kann. Denn die Geschichte als erinnerte Erzählung von Vergangenen, als gegenwärtiger Blick zurück ins Arsenal des Geschehenen, arbeitet stets mit einem doppelten Boden. Zum einen erinnert sie den Menschen unentwegt an die versäumten Gelegenheiten, an das, was er hätte sein oder werden können, an all das Verlorene und Erträumte, aus dem leider nie eine konkrete Gestalt, sondern höchstens ein kleines, offenes Fragment geworden ist. Zum anderen bietet uns die Geschichte überhaupt erst die Möglichkeit, Identität auszubilden, Sinn zu erfahren und uns als Individuen in einer Gesellschaft zu konstituieren. Geschichte ist deshalb nie reine Vergangenheit, sondern immer auch Gegenwart, sie wird von unseren Fragestellungen und Erfahrungen her entworfen und erweist sich als eine strukturierend-interpretierende, höchst schöpferische Tätigkeit.

Dieser affirmative Zugang zu Begründungs- und Erinnerungsgestalten steht jedoch in merklicher Spannung zu den Schattenseiten, die Geschichte unweigerlich produziert. Was tun mit all dem Schrecklichen und Entsetzlichen, das einem die Sprache verschlägt und im wahrsten Sinne des Wortes unerhört geblieben ist? Wie sich verhalten zu dem, das vielleicht erklärt, aber nicht verstanden werden kann, das sich als Schuld und Leid tief ins Gedächtnis eingeschrieben hat? Die Menschen haben im Laufe der Zeit unterschiedliche Strategien entwickelt, dem Bösen und seinen Schatten ihre Macht zu nehmen, getragen von dem Wunsch, dass es sich nie mehr wiederholt, als Quelle für neuen Hass versiegt oder endgültig aus der Erinnerung verschwindet. Ohne Vergessen gibt es kein Leben und keine Zukunft, ein vollständiges Aufbewahren würde unser individuelles Gedächtnis überfordern und den Alltag unnötig belasten. Erinnern heißt Auswählen, Teilen in das, was erinnerungswert ist, und was unwiderruflich ausgelöscht werden soll. Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheit vergessend, niederlassen könne, so prophezeit Nietzsche, „der wird nicht wissen, was Glück ist, und noch schlimmer: er wird nie etwas tun, was andre glücklich macht“ (Unzeitgemäße Betrachtungen, 2. Stück). Dieses Vergessen kann nicht verordnet werden, es erfolgt nach Regeln, deren Logik das Individuum situationsgemäß entwerfen muss und sich nur beschränkt universalisieren lässt.

Von diesen individuellen sind die kollektiven Formen des Gedächtnisses zu unterscheiden. Sie gehorchen einer anderen Logik und folgen speziellen Gesetzen, obwohl Gemeinsamkeiten bestehen: der Bezug zur Gegenwart, die Unvorhersehbarkeit des Verlaufs, die Widerständigkeit der Aktualisierung, der schöpferische Charakter der Gestaltung. Erinnerungen von Kollektiven und Organisationen erstrecken sich jedoch über größere Zeiträume und Sachzusammenhänge hinweg. Sie erweisen sich als nahezu unerschöpfliches Reservoir, aus dem sich die Gesellschaft zwecks historischer Sinngebung und Identitätsbildung selektiv bedient. Doch nach welchen Regeln soll sie diese Prozesse gestalten? Wer entscheidet über Erinnern und Vergessen? Gebührt dem Erinnern in jedem Fall der Vorzug?

Historisch gesehen wurde der Weg des bewussten Vergessens weitaus häufiger beschritten. Cicero trat zwei Tage nach der Ermordung Caesars in einer Rede vor dem römischen Senat vehement dafür ein, dass um des Friedens willen „alle Erinnerung an die mörderischen Zwieträchtigkeiten durch ewiges Vergessen auszulöschen sei“ (*oblivione sempiterna delendam*). Der Westfälische Friedensschluss enthält selbstverständlich einen Passus, wonach beiderseits „ewig vergessen und vergeben“ werden sollte, was man sich an Gewalttätigkeiten, Beleidigungen und Schäden gegenseitig angetan habe. Es ließen sich noch unzählige Beispiele anführen, die das Vergessen als vermeintlichen Akt der Befreiung kollektiv verordnet und das Erinnern als »Fortsetzung der Gewalt mit anderen Mitteln« verboten haben.

Doch auch der Pfad der Erinnerung fand seine Wanderer, meist in der Überzeugung, dass nur das Eingedenken eine bessere Zukunft garantieren und die Kraft zu echter Versöhnung aufbringen könne. Denn Erinnern, so das Hauptargument, verweigert den Tätern das letzte Wort, verhindert die Fortschreibung der Sieggeschichte, weil sie der Opfer und der Gewalt gedenkt, mit der Menschen vernichtet, das Widerständige und Gefährliche ausgelöscht wurden. Die Erlaubnis zum Vergessen und Vergeben kann nicht von den Tätern kommen, sondern allein von den Opfern, denen nicht zuletzt in der Frage nach der Form der Erinnerung ein entscheidendes Wort zukommt. Erinnern bietet die Chance der Transformation, im Angesicht der Wahrheit die kathartische Kraft zu entdecken, die zur Verzeihung und Versöhnung – und schließlich zum Vergessen führen kann. Diese Logik ist nicht umkehrbar, Vergessen kann nur das letzte Glied dieser Kette sein, deren erstes die Suche nach der Wahrheit ist. Erst wenn die Wahrheit offen auf dem Tisch liegt und anerkannt wird, ist Versöhnung möglich und kann das Erinnern in ein befreiendes Vergessen münden. Das Dunkle muss nicht mehr in die undurchschaubaren Winkel unseres kulturellen Gedächtnisses hinabgedrängt werden, wo es als drohendes Unheil weiterschlimmert. Denn das Verdrängen lässt die Erinnerung unbearbeitet, es vermag in seiner

zerstörerischen Kraft den drohenden Kreislauf von Ressentiment und Rachebedürfnis nicht zu unterbrechen. Dies schafft allein die Erinnerung.

Wer Vergessen und Erinnern in ein schneidendes Gegenüber zwingt, leugnet ihre innere Verwandtschaft: Vergessen ist eine Form des Erinnerns und nicht ihr Gegenteil. Daher kann die Debatte weniger darum gehen, ob und was wir erinnern oder vergessen, sondern in welcher Weise und zu welchem Zwecke wir diese Unterscheidung aktivieren. Die Aufmerksamkeit gilt damit den allfälligen Veränderungsprozessen, die Erinnern und Vergessen auslösen bzw. ermöglichen. Wir wissen, wie leicht und sorglos sich beides instrumentalisieren, mit moralischen Imperativen aufladen und in den Dienst ideologischer Interessen stellen lässt, um faire Lösungen zu verhindern.

Es kann nicht überraschen, dass im religiösen Verhältnis Erinnern und Vergessen eine zentrale Rolle spielen, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Biblische Geschichte ist Erinnerungsgeschichte. Das Gedenken an den Auszug aus Ägypten und die Selbstoffenbarung Gottes „sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen“ (Dtn 6,6), Leben und Sterben des Jesus von Nazareth werden in jeder Eucharistie als Gedächtnisfeier begangen. Die Memoria sichert die Kontinuität zwischen der geschichtlich ergangenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und ihrer je neu wirksamen Gegenwart.

Biblische Geschichte ist aber zugleich Vergessensgeschichte. Exodus und Befreiung sind die eine, Scheitern und Schuld die andere Seite des einen Überlieferungsgeschehens. Denn auch religiöse Tradierung betreibt ein starkes Maß an Selektion, sie idealisiert und stellt das Eigene heraus, während sie das, was sich nicht einfügen lässt, erobert, verschweigt oder ausscheidet. Aber das Ausgeschlossene, Verquere, und Widerständige gehört zur eigenen Glaubensgeschichte, in ihnen ist ein Wissen aufbewahrt, das identitätsbildende Kraft besitzt, unser Handeln orientiert und unsere Optionen für eine bessere Welt stärken kann.

Nun gibt es im kirchlichen Gedächtnis, dessen Träger primär institutionell strukturiert sind, die wachsende Versuchung, nur das ins kommunikative, aktuelle Gedächtnis heraufzuholen und auszuleuchten, was gelungen erscheint, das Gebrochene und Verschwiegene hingegen auszulagern, sei es in die ritualisierten Formen, in das theologische Gedächtnis oder in das beredte Schweigen, der subtilsten Form des Vergessens. Die vielen verschiedenen Schuldbekennnisse, wie sie in kirchlichen Dokumenten und Papieren der letzten Jahre ausgesprochen und abgelegt wurden, finden oft ihr Ungenügen darin, dass der Impuls kaum aus eigenem Antrieb oder innerer Überzeugung heraus erfolgte; deshalb liegt auf diesen Texten ein matter Glanz des Zugeständnisses an die Forderungen von innen und von außen. Von innen, insofern das kirchliche Gedächtnis anlog dem kulturellen kein Privileg der sie einst tragenden Institutionen mehr ist, sondern sich längst in Bewegungen und Gruppen, in die Autonomie der mündigen Chris-

ten pluralisiert und damit eigene Formen wie Inhalte der Tradierung geschaffen hat. Von außen, von der Aufmerksamkeit der säkularen Welt her, insofern sie die Kirche drängt, ihre eigene Schuldgeschichte aufzuarbeiten, sich zu den dunklen Flecken ihrer Vergangenheit zu bekennen und ein Verhältnis der Integration zu entwickeln.

Es ist ein wichtiger und mutiger Schritt, wenn der Papst in einem liturgischen Akt ausdrücklich bedauert, „dass auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entsprechen“ (Schuldbekennnis und Vergebungsbitte, Pontifikalgottesdienst mit Johannes Paul II am ersten Fastensonntag im Heiligen Jahr 2000). Diesem Schritt muss der notwendige zweite folgen, der die Verstrickungen der Institution als solche in den Blick nimmt und die Verantwortung nicht mehr allein den einzelnen Menschen auflastet. Erinnerung an die dunkle, schuldhafte Geschichte zwingt zu Konsequenzen für das zukünftige Handeln, sie bricht die bloße Affirmation und vorschnelle Selbstgewissheit auf, aus denen so selten Anflüge von Nachdenklichkeit und Zweifel dringen.

Wir brauchen die Erinnerungen an das Scheitern und das Misslungene auch von einer anderen Perspektive her, die sich insbesondere in der Begegnung mit den Religionen zeigt. Der Blick auf die Schattenseiten schützt das eigene Bekenntnis vor gefährlichen Absolutheitsansprüchen und letzten Gewissheiten, wie sie bislang selbstverständlich für die eigene Religion erhoben und vertreten wurden. Er zieht eine bleibende strukturelle Differenz in das religiöse Verhältnis ein, ohne die eigenen Wahrheitsansprüche und Verbindlichkeiten damit preisgeben zu müssen. Diese bleiben gewiss unverzichtbar und in ihrer Dynamik können sie auch für andere Religionen und Traditionen von herausfordernder Relevanz sein. Doch wird auf ihre Durchsetzung verzichtet, weil auch beim Anderen Wahrheitsansprüche erhoben und anerkannt werden, die prinzipiell den gleichen Erkenntnisbedingungen und Verstehensvoraussetzungen unterworfen sind. Uns ist keine universale Kategorie im Sinne eines *view from nowhere* gegeben, die über letzte Gültigkeit und Wahrheit entscheiden könnte. Selbst wenn eine absolute Sicherheit und eine lückenlose Beweiskette möglich wären, bleibt die Durchsetzung der Wahrheitsansprüche ausgeschlossen, denn anders als im Modus der Freiheit ist der Glaube nicht zu ergreifen und zu bezeugen.

Was ins kirchliche Gedächtnis gehört und was wir vergessen möchten, darüber lässt sich nur in beschränktem Maße verfügen. Es gibt keine Instanz, die uns die Absolution erteilen könnte. Was wir zum Zwecke unseres Sinn- und Identitätsbedürfnisse erinnern, und auf welche Weise wir Vergangenes im Gedächtnis behalten möchten, auch dafür gibt es kein Monopol mehr. Der Blick in die eigene Geschichte ist ein offener, unabwägbarer Prozess, der die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit vor Augen führt und keine großen Linien erkennen lässt.

Der befreiende Gedanke geht zur selben Zeit problemlos mit einer repressiven Praxis einher. So war das Vierte Laterankonzil (1215) nicht nur jene Versammlung, die mit der klassischen Analogielehre eine nach wie vor überzeugende Formel für das Gott-Welt-Verhältnis gefunden hatte, sondern auch jene, die den Heilsexklusivismus (gegen die Albigenser und Katharer) bekräftigte und die Kennzeichnungspflicht der Juden vorschrieb (was in der Praxis aber nur mäßig befolgt wurde). Eine präzise Beschreibung konkreter Geschichte ohne ideologischen Überbau, wie sie sich in einer sorgfältigen Edition zentraler kirchlicher Texte manifestiert (vgl. das von Josef Wohlmuth geleitete Projekt der vollständigen Neuübersetzung der ökumenischen Konzilsdekrete), sind wichtige Versuche, auch die anderen, unbekannteren, aber nicht minder lebendigen Ursprungsereignisse und Traditionen aufzuspüren, dem Vergessen zu entreißen und für das Verständnis der Gegenwart zu erschließen. Das Konzil von Chalkedon (451) hat nicht nur eine berühmte christologische Formel geschaffen, sondern auch die Ordination von Diakoninnen geregelt. Ersteres findet sich in jedem dogmatischen Handbuch, letzteres fristet im Gedächtnis der Kirche ein verschämtes Schattendasein.

Diese selektive Wahrnehmungs- und Erinnerungskultur gilt erst recht für das Andenken an die vorbildhaften Glaubensgestalten. Gewiss gäbe es da manche, die es verdienten, in das offizielle Gedächtnis der Kirche aufgenommen, zur Ehre der Altäre erhoben zu werden. Sieht man sich im Lichte der jüngsten Beattifikationen die Liste der Seligen und Heiligen durch, erscheint nach wie vor als ein Rätsel, warum ein Friedrich Spee oder ein Franz Jägerstätter (dessen Verfahren jedoch läuft) immer noch nicht in den Kreis der Fürsprecher aufgenommen wurden. Aber auch ohne diese formale Anerkennung werden Frauen und Männer, marginalisierte und versteckte Traditionen Vorbild und Orientierung sein und bleiben. Erinnerung entzieht sich eben der Vorschrift und dem Besitz. Als schöpferisches Ereignis lebt sie von der Freiheit, sich selbst jene Orte und Traditionen zu suchen, die ein lebendiges Christentum in der Zeit ermöglichen, dabei aber ohne Angst zurückblicken können, weil eben die Bereitschaft zur Erinnerung nicht nur ein Schlüssel für die Zukunft, sondern auch ein Teil ihrer eigenen Erlösung ist.

Alois Halbmayr

ASSMANN, Jan, Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, Carl Hanser Verlag München 2003, 288 p., Pb. 19,90 EU, ISBN 3-446-20367-2

Jan Assmann, von 1976 bis zu seiner Emeritierung 2003 Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg, hatte 1998 mit dem Buch *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Hanser Verlag) in den theologischen Fachkreisen wie auch in der kulturell interessierten Zeitgenossenschaft großes Aufsehen erregt. Die These des Buches lässt sich in aller Kürze so zusammenfassen: Durch Moses, der eine Figur der Erinnerung, nicht aber der Geschichte ist, kam die Unterscheidung zwischen *wahr* und *unwahr* in die Welt. Mit diesem epochalen Einschnitt wurden nicht nur die integrativen Leistungen der antiken, polytheistischen Religionen aufgehoben, sondern auch der Überlegenheitsanspruch einer einzigen Religion festgeschrieben. Der Polytheismus verstand sich stets als Religion der Brücken und der Übersetzung; ihm gelang es, eine gemeinsame Grundlage verschiedener Kulturen herzustellen, weil sich die Götterbezeichnungen aufgrund ihrer funktionalen Äquivalenz problemlos in andere kulturelle und religiöse Systeme adaptieren ließen. Der Kosmotheismus, wie Assmann die alten polytheistischen Religionen nennen möchte, erwies sich als höchst durchlässig und tolerant. Die verschiedenen Völker verehrten ihre jeweiligen Götter, ohne auf die Idee zu verfallen, die Existenz fremder Gottheiten zu bestreiten oder ihre Verehrung zu unterbinden. Erst mit dem Monotheismus, mit dem exklusiven Anspruch einer einzigen *wahren* Religion, gerieten die anderen Religionen unter das Verdikt des Falschen und Fiktiven, kam das Projekt der Übersetzung zum Erliegen. Denn die Logik des Monotheismus ist eine ganz andere: Unwahre oder *falsche* Götter kann man nicht übersetzen, man kann sie nur bekämpfen. Dieser Ausschließungsgestus reproduziert die fundamentale Unterscheidung zwischen wahr und unwahr/falsch, die auf dem Feld der Religion gesetzt wurde, schnell aufblühte und, einmal in die Welt gesetzt, eine lange und tiefe Spur der Gewalt und Verwüstung gezogen hat. Sie schuf neue, für die ägyptische Religion undenkbare Begriffe wie etwa den der Sünde und Erlösung. „Die ägyptische Religion“, so Assmann resümierend, „gründet nicht auf schlechtem Gewissen, sondern ganz im Gegenteil auf dem Bewusstsein einer Versöhntheit mit Gott und Welt zugleich, das dem christlichen Bewusstsein fremd und zuweilen geradezu anstößig ist“ (Moses 281; Fischer-TB-Ausgabe). Die mosaische Unterscheidung könne nur aufgehoben werden, wenn sie in ihrer Genese durchschaut und wieder auf ihren Ursprungsort zurückgeführt wird, auf den alten Kosmotheismus Ägyptens.

Diese herausfordernde und mit verschiedenen Argumentationsfiguren untermauerte These Assmanns zielt auf den Kern des jüdisch-christlichen Selbstverständnisses, insofern (wieder einmal) die religiöse Gewalt primär auf

den Monotheismus zurückgeführt wird: auf seinen Exklusivitätsanspruch und die damit verbundene strukturelle Intoleranz. Von der theologischen Zunft, insbesondere von Vertretern der (alttestamentlichen) Bibelwissenschaften, wurde diese These hart und fair kritisiert, sie hat der lebhaften Debatte um Für und Wider des Monotheismus weitere, mitunter glänzende Mosaiksteine hinzugefügt. Assmann hat die vielfach vorgetragenen Einwände bzw. Rückfragen zum Anlass genommen, noch zu wenig ausgeleuchtete Aspekte zu vertiefen und den Kritikern zu antworten. Ein Ergebnis dieser Bemühungen ist der vorliegende Band, der verschiedene Kritikpunkte aufgreift und diskutiert, an mehreren (eher wenig bedeutenden) Stellen auch Konzessionen macht, doch vom Kerngehalt keinen Zentimeter preisgibt. Das Buch, das im Ton moderat und konziliant gehalten, in seiner Argumentationsstruktur aber nach wie vor deutlich und kompromisslos ist, liefert eine gute Zusammenfassung von Assmanns Monotheismuskritik und erweist sich durch die im Anhang abgedruckten Rezensionen und Beiträge aus theologischer Feder (G. Kaiser, E. Zenger, R. Rendtorff, K. Koch, K.-J. Kuschel) als ein vorzügliches Compendium über eine zentrale Facette in der gegenwärtigen Monotheismusdebatte.

In fünf Kapiteln erweitert und untermauert Assmann die bereits im Moses-Buch entfalteten Thesen, indem der Vergleich zwischen dem Polytheismus und dem ihn ablösenden Monotheismus schärfer gezogen wird und somit die epochale Veränderung noch deutlicher zum Vorschein kommt. Für die Architektur seiner Beweisführung greift Assmann in erster Linie auf Dichotomien zurück, die entscheidend die Blickrichtungen markieren und die tragenden Säulen der gedächtnisgeschichtlichen Rekonstruktionen bilden: Die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Religion, zwischen Polytheismus und Monotheismus, Kosmotheismus und Gegenreligion, zwischen dem Monotheismus Echnatons und dem Monotheismus des Moses. Diese dualen Selektionen reproduzieren bereits die mit Moses einsetzende Unterscheidung von *wahr* und *falsch*, die kein evolutionärer Vorgang, sondern Ergebnis eines revolutionären Aktes ist. Zum ersten Mal taucht sie zur Zeit des Pharaos Echnaton von Amarna auf, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts die Götter und Kulte der traditionellen Religion abgeschafft und verfolgt hat. Hier wurde erstmalig zwischen wahr und falsch in den Dingen der Religion unterschieden. Nach der Echnaton-Episode, die im Gedächtnis Ägyptens sofort ausgelöscht wurde, kehrte die ägyptische Kultur nicht einfach wieder zum Polytheismus zurück, sondern versuchte, zwischen der neuen Idee der Einheit Gottes und der traditionellen Göttervielfalt eine Vermittlung zu finden. Die Lösung fand sich im Gedanken des einen verborgenen Gottes, der mit anderen Göttern problemlos koexistieren konnte. Dieser evolutive Prozess führte also zu einem inklusiven Monotheismus, „der nichts anderes als ein Reifestadium des Polytheismus darstellt“ (55). Damit verläuft er konträr zum revolutionären Weg, wie ihn der jüdische Monotheismus zur Zeit

der Propheten im 8./9.vorchristlichen Jahrhundert beschritten hat. Dieser erreicht durch einen revolutionären Bruch mit allem Vorhergehenden sein Ziel der Alleinherrschaft. Entgegen einem gern gepflogenen Vorurteil ist nicht die Einheit Gottes sein Hauptmerkmal (die gibt es auch im Polytheismus), sondern die Exklusion, die Abwertung und Bestreitung anderer Götter. Ihren wichtigsten normativen und formativen Ausdruck findet dieser privative Charakter des Monotheismus in der Exoduserzählung, die freilich von Ägypten aus in einem ganz anderen Licht erscheint. Der Monotheismus des Echnaton findet den Weg zurück in einen schützenden Kosmotheismus, während der Monotheismus des Mose seine Exklusivität und seinen Alleinvertretungsanspruch fortschreibt. Daher kann man, obwohl die Unterscheidung zwischen wahr und falsch von Echnaton eingeführt wurde, zu Recht von der Mosaischen Unterscheidung sprechen, da sie erst im Kontext des jüdischen Monotheismus ihre problematische und volle Kraft entfalten konnte. Assmann zählt auch in dieser Schrift das bekannte Sündenregister des (biblischen) Monotheismus auf: er grenzt sich scharf von den Religionen der Umwelt ab und verbietet Bilder (19f.), zielt auf Weltüberwindung und Erlösung, führt einen neuen Typus von Wahrheit ein (28), bringt Hass und Gewalt in das religiöse Verhältnis (75), blockiert die Übersetzbarkeit der Religion (33), fördert eine Hermeneutik der Differenz (38), zieht eine radikale Grenze zwischen Gott und Welt (96), konstituiert Transzendenz (145), verzichtet auf Weltbeheimatung (20) und formuliert eine Theologie des Willens. Monotheismus, so lässt sich resümierend sagen, „ist die Sache einer Auswanderung, Abgrenzung, Konversion, Revolution, einer radikalen Umkehr und Neuerung, die mit der ebenso radikalen Abkehr, Verwerfung und Verleugnung des Alten verbunden ist“ (162). Die häufig für sich reklamierten Errungenschaften des Monotheismus, wie etwa die Durchsetzung der Gerechtigkeit, werden auf seine ägyptischen Ursprünge zurückgeführt (71ff). Freuds Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* dient als ein Kronzeuge (119-143). Assmann möchte der Mythologie der „Urhordé“ und des Mordes an Moses (immerhin zwei zentrale Bestandteile von Freuds These) nicht mehr folgen und diese Teile „getrost dem Museum wissenschaftlicher Mythenbildung überstellen, wären da nicht jene zutiefst überzeugenden Einsichten in die Tiefendimensionen kultureller Erinnerung, die sich eben nicht auf das bewusste Geschäft des Tradierens und Rezipierens reduzieren lässt“ (153). Hier zeigt sich eines der Hauptprobleme gedächtnisgeschichtlich bestimmter Rekonstruktionen. Religionshistorische Fragestellungen verlieren in dem Augenblick ihre Bedeutung, in dem deren Erkenntnisse den eigenen Thesen entgegenstehen würden. Dann taucht die Gedächtnisgeschichte als der entscheidende Katalysator und Leitgedanke auf. Dem Argument, dass die Frage der Idolatrie im Exodus von sekundärer Bedeutung sei gegenüber der Frage nach Befreiung, stimmt Assmann zu, fügt aber sogleich einschränkend hinzu, dass dies nicht in gedächtnisgeschichtli-

cher Perspektive gelte (68). Gedächtnisgeschichte, so Assmann, fragt nicht nach der historischen, sondern nach der symbolischen Wahrheit, sie fragt nicht, „wie es eigentlich gewesen war, sondern wie und warum es erinnert wurde“ (127). Assmann will nicht ausschließen, dass der Exodus aus Ägypten stattgefunden hat, für plausibel hält er es nicht. Entscheidend sei vielmehr, dass es auf jeden Fall „symbolisch wahr (ist), und die symbolische Wahrheit finde ich, offen gesagt, interessanter als eine mögliche historische Wahrheit“ (162). So sehr die Gedächtnisgeschichte wichtige Erkenntnisse für das Verständnis von Paradigmen und konkreten Vorstellungswelten beisteuern kann, ohne Rückbindung an historische und diachrone Fragestellungen wird sie zu einer metaphysischen Kategorie, die ihre Krieriologie verliert.

Auch wenn manche seiner Argumente etwas überzogen und apodiktisch erscheinen, Assmanns Thesen über Genese und Wirkungsgeschichte des Monotheismus sind und bleiben für die Theologie (und wohl auch für die Religionswissenschaft) eine heilsame Provokation. Sie schärfen den Blick für die verwobene und disparate Geschichte des Glaubens an den einen Gott.

Ägypten steht als Paradigma für die verdrängten, letztlich in Unterströmen auch im Zeitalter des Monotheismus präsenten Gegenentwürfe zur monotheistischen Gewalt- und Ausgrenzungsstruktur. Diese verfernten Teile zu reaktivieren und zu stärken, ist ein zentrales Anliegen Assmanns. Dabei möchte er, so viel gesteht er den Kritikern dann zu, die Mosaische Unterscheidung nicht aufheben, sondern im Sinne Freuds sublimieren, weil sie für einen Fortschritt in der Geistigkeit steht, der „wie teuer auch immer erkaufte – nicht wieder aufgegeben werden darf“ (165). Wohin diese Sublimierung führen soll, bleibt offen, aber sie wird, konsequent betrieben, wohl in irgendeiner Form Elemente des Kosmotheismus aufnehmen müssen. Einmal mehr erweist sich die Debatte um den Monotheismus als ein spannendes und notwendiges Unterfangen.

Alois Halbmayr

Zeillinger, Peter/Flatscher, Matthias (Hg.), Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, Turia & Kant Wien 2004, ISBN 3-85132-406-4, br., 240 p., 22,00 Eur[D].

Das Gespräch zwischen Philosophie und Theologie der Gegenwart beginnt sich, oft unbeachtet und unspektakulär, neu zu entwickeln. Die Notwendigkeit ihres intellektuellen Kontakts wird angesichts der unabgegoltenen Fragen und Potenziale des religiösen Gedankens wieder deutlicher sichtbar. Die Selbstverständigung unserer Zeit und ihrer Kulturen hängt wesentlich mit religiösen Problemen

zusammen. Trotzdem haben die „offiziellen“ philosophischen Diskurse davon bislang nicht entschieden genug Kenntnis genommen. Umso verdienstvoller erscheint es, dass sich ein Kreis junger Philosophen und Theologinnen dieser kritischen Vermittlungsarbeit angenommen hat. Der vorliegende Aufsatzband, der auf eine Wiener Tagung zurückgeht, nimmt das Denken Jacques Derridas als Ausgangspunkt, Kreuzungsarbeiten zu leisten. „TeilnehmerInnen ... aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen und Fakultäten“ (7) legen ihre Derrida-Lektüren vor, die den philosophisch-theologischen Austausch anregen wollen. Schließlich muss Derrida als wechselseitige Herausforderung begriffen werden. Denn „(m)it der Dekonstruktion – die nicht als pauschale Zerschlagung der Tradition, sondern als grundlegendes Befragen der alteingesessenen Strukturen zu lesen ist (der Metaphysik ebenso wie einer von der antiken Philosophie bestimmten (Onto-)Theologie) – geraten... nicht nur die sicheren Grundlagen solcher Konzepte ins Wanken, sondern es verschiebt sich auch das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie.“ (9)

Der erste Beitrag von Georg W. Bertram lässt sich vor diesem Hintergrund als Hinführung lesen. Umsichtig erklärt der Autor die Bedeutung von „Zeichen und Welt im Denken Jacques Derridas“ (15-34) und liefert eine vorbereitende Regie für die folgenden Texte. Bertram bietet vom zeichentheoretischen Ansatz Derridas ausgehend eine profunde Leseanleitung. In systematischer Hinsicht kann er nachweisen, dass Derridas Dekonstruktion nicht auf einen semiologischen Kohärentismus hinausläuft und auch die idealistische Versuchung der Zeichentheorie unterläuft. Stattdessen ist jedes sprachliche Zeichen in seiner materiellen Gestalt zu begreifen: als Laut und Schrift. Die *différance* schafft zwar erst die Bedeutung von Zeichen, weil Zeichen nur in Bezug und Unterschied zu anderen Zeichen vorkommen. Aber diese unfeststellbare Bewegung überspringt die Zeichenkörper nicht: sie ist in sie verwickelt. Damit ergibt sich ein dynamischer Bezugsrahmen für jede Zeichentheorie: sie ist differenzlogisch unterfasst, sie ist konstruktiv in der Erfindung immer neuer Beziehungen und also phantasiereich in der Umschreibung der gegebenen Ordnungen der Dinge. Jedes Bedeutungssystem wird durch seinen unbeherrschbaren Fremdbezug aufgebracht, irritiert, verändert. Ohne dass dies in Bertrams philosophischer Grundlegung in den Blick käme, zwingen sich für eine theologische Hermeneutik und eine ekklesiologische Zeichentheorie bedeutsame Anschlussfragen auf: etwa nach einer differenzbewussteren Fassung von Tradition und Autorität.

Der zweite Text interpretiert Derrida als einen aporetischen Denker, der auf der Linie Martin Heideggers und über ihn hinaus die Selbstverständigungsverhältnisse der Moderne auf den Kopf stellt. Der Mitherausgeber Matthias Flatscher untersucht Derridas und Heideggers Denken der Gabe (35-53). Die Gabe ist das Unmögliche, weil sie sich jeder Wechselseitigkeit von Gabe und Gegengabe entzieht. Sie sprengt die ökonomischen Verhältnisse, auf denen un-

sere Welt beruht, liegt ihnen aber zugleich als ihre immanente Unmöglichkeit zugrunde. „Im Gegebenen, d.h. in der Ökonomie, zeigt sich für ihn (Derrida – GMH) der je schon ereignete Einbruch der Gabe. Im Bereich des Möglichen im Sinne des Ökonomischen – und nur in ihm – kann sich das Unmögliche ereignen... Der Bedingung der Möglichkeit ist immer schon die Bedingung der Unmöglichkeit miteingeschrieben. Die Gabe impliziert, dass jeder Kreislauf, jedes System, jeder Zusammenstand nicht abschließbar ist“ (51).

Die umsichtige Rekonstruktion des Konzepts *Gabe* beinhaltet nun theologische Anschlüsse, die einen eigenen Beitrag zur Derrida-Rezeption ermöglichen könnten. Das zuständige Geistergespräch fällt freilich aus. Inwiefern ist etwa der Zusammenhang zwischen Verborgenheit und Offenbarsein jüdisch-christlich konnotiert und was trägt der Gedanke für einen theologischen Offenbarungsdiskurs heute bei? Wenn der Mensch nur aufgrund seiner Antwortfähigkeit Mensch ist (vgl. 49), was bedeutet das für die Rede von der Transzendenzverwiesenheit des Menschen? Inwiefern gehen von Derridas „unmöglichem“ Denken der Gabe gnadentheologische Impulse aus, die z. B. für den ökumenischen Diskurs von Interesse sein könnten? Natürlich stellt es eine besondere Herausforderung und möglicherweise eine Überforderung des Einzelnen dar, sich aus dem philosophischen Denken in theologische Debatten einschalten zu sollen – aber genau in diese Richtung deutet der Titel, und hier liegt verstecktes, aber auch nicht immer konsequent genutztes Potenzial.

Auch die beiden folgenden Texte interpretieren Derrida als aporetischen Denker. Sascha Bischof kann zeigen, dass sich jede Begründung in ihre Disseminationen verschiebt („Plus d'une éthique. Die Aporien der Ethik denken, 54-85). Die Ethik sucht einen Universalismus, der für jeden Einzelfall gilt, und ist doch schon das Besondere schlechthin. Das Individuum, dem das Gesetz gilt, kann sich für oder gegen es entscheiden. Das ist die Aporie des Allgemeinen und des Einzelnen – und angesichts der Gewalttätigkeit der Lebensverhältnisse muss sie in den Blick genommen werden. Genau das verspricht die Dekonstruktion, weil sie die Gewalt auf dem Grund jedes Gesetzes als dessen Baugesetz erfasst. Man kann und darf dem nicht ausweichen, um den Anspruch des Anderen, des Einzigartigen nicht einfach in der Gewalt ohnmächtig untergehen zu lassen. Die Dekonstruktion ist die Stimme dieses Gesetzes. Es erinnert an den Gesetzestext, der nie er selbst bleibt, sondern von allen sich anschließenden Lesarten verändert wird. Er schließt also den Bezug auf die eigene Abwesenheit ein und schafft Raum für eine konstitutive Alterität.

Solche Ethik ist politisch brisant. Thomas Schmidt räumt mit dem Vorurteil auf, Derrida denke politisch enthaltend („Politik der Verantwortlichkeit. Überlegungen zur politischen Philosophie von Jacques Derrida“, 86-101). Im Gegenteil: die Dekonstruktion ist eine Intervention in jedes politische Programm, eine Beunruhigung.

Einen anregenden Einblick in die philosophische Theologie des Gebetes nach Derrida gibt Othmar Kastner („Brüchige Marginalie – Kant *und* Derrida zum Gebet“, 102-118). Für Kant ist das Gebet der Wahnsinn einer Bitte, die meint, Gott beeinflussen zu können. Rational wird es erst, wo sich das Gebet zum Ausdruck einer ethischen Haltung wandelt: der Beter stellt sich einem sittlichen Anspruch und übernimmt ihn als solchen, indem er sich an Gott als den Gesetzgeber adressiert. Dabei kann er sich Gottes so wenig wirklich gewiss sein, wie er vernünftigerweise darauf hoffen kann, dass Gott nach dem Willen des Betenden handle. Das Gebet ist damit ein exzessiver Ort, ein Ort am Rande der Vernunft – ein marginales Sprechen. Und genau das kennzeichnet für Derrida jedes Sprechen von Gott. Das Beten ist sein exemplarischer Fall. Im Gebet wird das Unsagbare zum Thema – der Adressat entzieht sich, weil er im Besprechen nie ganz erscheint.

Das Gebet hat eine Tendenz auf das Ausständige, auf das Ungesicherte einer Zukunft, die nie wirklich zu erwarten ist – die gleichsam messianisch kommt: erschütternd einzigartig, als Einbruch. Joachim Valentin entziffert die messianische Gedächtnisspur im Werk Derridas und kann mit ihr die Dekonstruktion als radikalisierte Form einer *kritischen Theorie* begreifen („Theologie *post* Derrida. Zum »kritischen« Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Theologie. Durchgeführt in einer messianischen Dekonstruktion der Eschatologie“, 119-137). Sie gründet in einer „Reflexion auf Sprache, die diese und die dem Subjekt nicht verfügbaren Prozesse der Artikulation selber als nicht feststellbare und damit Identität und Subjektivität immerfort herausfordernde zu begreifen in der Lage ist.“ (122) Gott steht danach aus, er ist der Exodus jedes Gedankens, der sich ihm nähert. Das Scheitern muss demnach als ein spezifischer *locus theologicus* begriffen werden – es ist konstitutives Moment jeder Möglichkeit, den Namen Gottes überhaupt auszusprechen. Dabei macht Valentin auf einen besonderen Umstand aufmerksam: jedes Zeichen knüpft an andere Zeichen an. Es ist damit *gespurt*, und zwar von anderen Zeichen und mit ihnen von jener *différance*, die sich ihnen durchsetzt und die selbst doch nie als Zeichen adäquat zu fassen ist. Jedes Sprechen ist einem anderen Sprechen verdankt. Hier könnte eine Theologie der Offenbarung ansetzen. Die Notwendigkeit des verdankten Sprechens wäre mit jener negativen Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit zu vermitteln, in denen sich die biblischen Offenbarungsszenen grundsätzlich halten. Nicht zuletzt die messianische Dramatik und Offenheit der Offenbarungsgeschichte ließe sich damit stärker profilieren. Valentin kann Derrida wichtige Hinweise in dieser Richtung entnehmen. Sie müssten mit einer Theologie des Kreuzes und einer kenotischen Beunruhigung verbunden werden – als eine Kritik jeder Theologie, die als System erstarrt und die Offenheit des Kommenden verpasst. In dieser Hinsicht befragt die Dekonstruktion jede Offenbarung von Wahrheit, sofern sie endgültig steht, bereits zum Ende wird. Die

Dekonstruktion ist ihr messianischer Stachel. „Im Namen einer Negativen Theologie plädiert sie für ein Offenhalten von Wesensaussagen über Gott und das Jenseits und betont die Diskontinuität zwischen Historie und Transzendenz.“ (133) Die gegebene Offenbarung wird so zu denken sein, dass sie zugleich je aussteht. Für die christliche Theologie zeichnen sich damit erhebliche Herausforderungen ab.

Einige davon greift Johannes Hoff in seinen Überlegungen zu einer *Dekonstruktiven Metaphysik* auf (mit dem Untertitel: „Zur wissenschaftlichen Erschließung des Archivs Negativer Theologie „nach“ Derrida, 138-168). Bewusst fügt Hoff im Titel zwei zunächst unvereinbar erscheinende Diskurse zusammen. Derridas Philosophie der Dekonstruktion bringt doch gerade die metaphysischen Denkformen auf. Indes stellt er auch „letzte Fragen“ – freilich so, dass diese Fragemöglichkeit selbst kritisiert wird. Die Möglichkeit, nach Gott und Grund zu fragen, ist an die gleichzeitige Möglichkeit ihrer Unmöglichkeit gebunden – daran, dass diese Frage genauso gut verschwinden könnte, dass sie in reine Bedeutungslosigkeit hineingestellt und somit *unmöglich* wäre. Es existiert kein Standpunkt, der absolut sicher wäre und von dem aus mit der energischen Gewissheit einer zielgerichteten Frage deren Antwort bereits in den Blick käme. Transzendentalphilosophische bzw. –theologische Diskurse sehen hier schon eine Spur Gottes. Stattdessen steht die Begründungssicherheit einer solchen Perspektive immer aus, weil die Bedeutung jeder Legitimationsstrategie sich in den semiologischen Differentialen der *différance* verliert. Damit schafft die Dekonstruktion die metaphysischen Fragen der Tradition indes nicht ab. Sie radikalisiert sie jedoch als Fragemöglichkeit, die offen steht. Ein Raum zwischen dem Möglichen und Nicht-Möglichen tut sich auf, und er ist nicht noch einmal identifizierbar. Die Vernunft bewegt sich auf dieser Grenze – und darin zeigt sich Derridas Konzept einer aporetisch beunruhigten Rationalität, weit ab von allem Irrationalismus.

Der Mitherausgeber Peter Zellinger fragt auf dieser Linie nach den Konstitutionsbedingungen einer Theologie, die nach Derrida fragwürdig sein muss („Jacques Derridas »Grundlegung« einer Theologie? (»Eine Theologie wäre sie möglich?«), 169-200). Wo ist ihr Ort? Zellinger sieht ihn im Raum einer universalen Krise der Gottrede. Sie hat jede Selbstverständlichkeit verloren – und genau das erfordert ihre Neubegründung. Doch auch sie erscheint vorab problematisch, weil die verschiedenen Begründungsdiskurse im Zeichen der Differenzphilosophie aporetisch auflaufen. „In diesem Sinne ist die Gotteskrise auch Ausdruck einer globalen, d. h. weltweit gewordenen („mondialisierten“) *Grundlagenkrise*“ (173). Dieser Universalismus der Krise betrifft die Grundlegung der Theologie, weil sie ihren Anspruch universal adressiert, zugleich aber auf die Erschöpfung, genauer: auf die grundlegende Begrenzung ihrer Begründungszeichen zurückgeworfen wird. Darin vollzieht sich ein wesentlicher Prozess:

Theologie verlässt ihren eigenen Diskursrahmen. Sie ist immer schon auf ihr Außen geöffnet und deshalb randständig, eine Marginalie. Theologie holt das Gegebene ein, stellt ihm einen Grund zu, dem sie sich zugleich verdankt. Aber sie hat diesen Grund nie. Er ist randständig in jener *différance* der Zeichen, in der Theo-Logie erst generiert wird.

Der theologische Diskurs wird damit in seinem aporetischen Augenblick gefasst (198). Nur als unmögliche Möglichkeit, als die ausstehende Gerechtigkeit des Sprechens von Gott hat er seinen u-topischen Ort erreicht. Die metaphorologischen Überlegungen zur Gerechtigkeit bei Derrida, die Anna Aloisia Moser vorlegt, bestätigen dies noch einmal fundamental-semiologisch („Gerechtigkeit der Metapher. Metapher der Gerechtigkeit“, 201-219). Artur K. Boelderl knüpft hier an, wenn er die Unendlichkeit des Interpretierens profiliert („»Ich, ich bin, ich bin geboren«. Die Dekonstruktion spricht die Sprache der Geburt“, 220-237). Hier werden – eher nebenbei und epigonal verwickelt – u.a. auch die subjektphilosophischen Sollbruchstellen der Dekonstruktion thematisiert. Ihre erkenntnistheoretische Bedeutung bleibt freilich unterbestimmt – ein systematisches Desiderat der philosophischen wie der theologischen Derrida-Rezeption.

Mit dem vorliegenden Band werden ihr wichtige Anregungen vermittelt, die gelegentlich das Geschäft der philosophisch-theologischen Kreuzungen entschlossener betreiben könnten. So scheinen sie mitunter eher im Unendlichen zu verlaufen – was man dekonstruktiv immerhin als indirekte Sprechform begreifen könnte.

Gregor Maria Hoff

GRAUMANN, Sigrid/SCHNEIDER, Ingrid (Hg.), Verkörperte Technik – Entkörperte Frau. Biopolitik und Geschlecht (Politik der Geschlechterverhältnisse 22). Campus Frankfurt 2003, 247 p., kt. 29,90 EU, ISBN 3-593-37358-0

Gen- und Reproduktionstechnik sind vielfach noch eine männliche Domäne. In der Diskussion der betreffenden Fragen kommen die Stimmen der vor allem Betroffenen, nämlich der Frauen, oft nicht ausreichend zu Wort. Der vorliegende Band will mit feministisch-theoretischen Beiträgen diese Stimme zur Geltung bringen.

Die ersten drei Beiträge befassen sich mit der Ausweitung der In-vitro-Befruchtung (=IVF): Nutzung von Keimzellen, genetische Prüfung von Embryonen etc. Die Beiträge des 2. Teils greifen zurück auf die feministisch-metatheoretischen Debatten der letzten Jahre und fragen nach ihrem Ertrag für die feministische Kritik an den neuen biomedizinischen Verfahren. Kontrovers wird

auch in diesem Band (zwischen C. Wiesemann und K. Braun) die Frage Embryonenschutz – Schwangerschaftsabbruch diskutiert. Erstere möchte im Gegensatz zu letzterer die Frau und ihre Schwangerschaft in den Mittelpunkt stellen. Zwei weitere Beiträge befassen sich mit feministischer Kritik an Selektions- und Ausgrenzungstendenzen, wie sie der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik inhärent sind. Ein weiterer Problembereich sind die Fragen der Beratung angesichts der verschiedenen technischen Angebote und damit der Stärkung der Entscheidungskompetenz der Frau. Ein letzter Beitrag befasst sich mit der Biopolitik innerhalb der EU.

Da die neuen Reproduktionstechniken inzwischen auch von erheblicher ökonomischer Bedeutung sind, werden sie propagiert und die problematischen Aspekte eher verschwiegen. G. Berg weist in ihrem Beitrag auf folgende Aspekte hin: Die Übertreibung der Anzahl unfruchtbarer Paare (22f), die mangelnde Bereitschaft, auf eine natürliche Schwangerschaft zu warten (23), die Risiken der Hormongaben (25), der Ausschluss natürlicher Selektionsfaktoren durch ICSI (intrazytoplasmatische Spermajektion), die erhöhte Häufigkeit von Fehlbildungen oder chromosomalen Veränderungen bei IVF-Kindern. Ökonomische Fragen stellen sich auch bezüglich des Status von Keimzellen. Sind diese kommerziell veräußerbares Eigentum der Frau? Unterschiedliche Positionen werden von I. Schneider vorgestellt (41-65). S. Graumann betont mit Recht bezüglich der Diskussion um IVF, Präimplantationsdiagnostik und pränataler Diagnostik (68): „Der Problemhorizont wird in aller Regel auf das Verhältnis von individuellen Wünschen, Interessen und Rechten prospektiver Eltern in deren Auftrag Ärzte und Wissenschaftler tätig wären einerseits und dem Schutz des »ungeborenen Lebens« andererseits reduziert. Soziale und kulturelle Kontexte werden systematisch ausgeblendet.“ Das gelte für Pro-life- und Pro-choice-Positionen, für Abtreibungsgegner und -befürworter.

Im 2. Teil bekommt man einen Eindruck von der Gegensätzlichkeit feministischer Positionen. Sehen die einen in der künstlichen Reproduktion einen entscheidenden Emanzipationsgewinn, stellt er für die anderen einen entscheidenden Sieg des Patriarchats dar (H. Hofmann). Unter behinderten Feministinnen gibt es unterschiedliche Positionen zur sog. Alltagsseugenik (A. Waldschmitt).

Verschiedene Beiträge problematisieren den Begriff der Selbstbestimmung der Frau. Einerseits geht es um ein Abwehrrecht, um die Möglichkeit, „sich als Individuum bzw. als Gruppe von den an männlichen Interessen ausgerichteten Vorgaben der Gesellschaft zu lösen“ (B. Faber 168). Es wurde aber auch erkannt (ebd.), „dass die Selbstbestimmung einer Frau nicht unabhängig von allen sozialen und gesellschaftlichen Vorgaben als auch Konsequenzen gedacht werden kann, da daraus wiederum die Unfreiheit anderer Frauen resultiert“. Bisweilen geht es auch um Befreiung vom persönlichen Schicksal oder Zufall (der

Behinderung), vom „Diktat der Natur“ (170). Andererseits werden hier Frauen Probleme aufgebürdet, die eigentlich auf gesellschaftlicher Ebene zu lösen wären. Der Slogan „Behinderte akzeptieren? Ja! Behinderte produzieren? Nein!“ (172) illustriert das Problem. Die Wahlfreiheit bedeutet auch Auswahlpflicht (174), „erzwungene Selbstbestimmung“ (217) bzw. „entmündigende Selbstbestimmung“ (Samerski 213). Hier wird besonders die Kehrseite der genetische Beratung reflektiert (216): „In Beratungssitzungen soll der Frau beigebracht werden, die Wahl zwischen vorprogrammierten Optionen als Akt ihrer Selbstbestimmung zu verstehen.“

Diese kurzen Andeutungen mögen zeigen, dass die Lektüre des Buches äußerst lohnend ist, da die Perspektive der vor allem Betroffenen (der Frauen) in der öffentlichen Wahrnehmung der Reproduktionstechniken und der Genetik oft zu kurz kommt.

Werner Wolbert

MAIO, Giovanni, Ethik der Forschung am Menschen. Die Begründung der Moral in ihrer historischen Bedingtheit (Medizin und Philosophie 6), Frommann-Holzboog Stuttgart-Bad Cannstadt 2002, 396 p. 46,- EU, ISBN 3-7728-2196-0

Wertkonflikte bei der Forschung am Menschen entstehen vor allem bei nicht-einwilligungsfähigen Menschen. Fremdnützige Forschung in diesen Fällen ist das Thema dieser Studie, die sich in drei Teile gliedert. Im 1. Teil geht es um die theoretischen Grundlagen der Forschung am Menschen, im 2. Teil um die Forschung am Menschen in ethischer Perspektive, im 3. Teil um die Bewertung von Humanexperimenten in Frankreich von 1945 bis 1988. Die Aktualität der Thematik ergibt sich zum einen aus der Tatsache, dass „allein quantitativ Studien am Menschen seit 1945 geradezu exponentiell zugenommen haben“ (30), dass andererseits die ethische Sensibilität für dieses Thema durch die Geschehnisse im 3. Reich sowie durch manche Forschungsskandale etwa in den 60er Jahren erhöht ist.

Forschung geschieht durch Experimente; deswegen befasst sich M. im 1. Teil zunächst mit der Unterscheidung von Experiment und Heilbehandlung, wobei das Charakteristikum des ersteren oft in „der Verknüpfung von Zielrichtung auf verallgemeinerbares Wissen und methodischem Aufbau“ (39) gesehen wird, während beim letzteren das individuelle Wohl des Patienten im Vordergrund steht. M. weist auf die Begrenztheit des Intensionskriteriums hin und führt als eine Art mittlere Kategorie den „Heilversuch“ ein, der ebenfalls auf das individuelle Wohl des Kranken zielt, dessen Auswirkungen aber noch unsicher sind.

Die Rede von einer „aussichtsreichen Behandlung“ verführt hier leicht dazu, die Risiken und Nebenwirkungen stillschweigend in Kauf zu nehmen (44f).

Im 2. Teil diskutiert M. die Voraussetzungen für die Legitimität des Humanexperiments, die Problematik des sog. Restrisikos, den Begriff der Nutzen-Risiko-Analyse, die Forschung an Nichteinwilligungsfähigen und schließlich die Forschung an Kindern; letztere stellen innerhalb der Gruppe der Nichteinwilligungsfähigen eine Problematik eigener Art dar. Auf diese Weise werden die drei zentralen Rechtfertigungsgründe für ein Humanexperiment diskutiert: 1. Einwilligung der Versuchsperson, 2. Therapeutischer Nutzen, 3. Minimales Risiko. Beim 1. Kriterium ist u.a. zu bedenken, „inwieweit die Einwilligung als Produkt einer Außenkontrolle oder als Ausdruck einer Übernahme der Sichtweise (des Forschers) betrachtet werden kann“ (65). Wichtig ist auch der Hinweis, dass es „Studien gibt, die erst gar nicht vorgeschlagen werden dürfen“ (73); die Einwilligung des Patienten ist also kein hinreichender Rechtfertigungsgrund. Bezüglich des 2. Kriteriums ist zu bedenken, dass die Rede von einem „therapeutischen Experiment“ einen gewissen Widerspruch enthält; man könne besser von „vorrangig therapeutischen bzw. vorrangig nichttherapeutischen Studien“ sprechen (77). Dabei dürfe – gerade bei psychischen Erkrankungen – „die Definition des therapeutischen Nutzens nicht dem Arzt alleine überlassen werden“ (77); hier hat der Patient mitzureden. Wichtig ist auch, dass „therapeutisch“ nicht mit „ungefährlich“ gleichzusetzen ist (79). Trotz ihrer Unzulänglichkeit müsse jedoch die Unterscheidung von therapeutischen und nichttherapeutischen Studien zum „Schutz vulnerabler Gruppen“ (84) beibehalten werden. Das Kriterium des Risikos, so macht M. deutlich, ist nicht rein objektiv, seine Höhe hängt auch von der subjektiven Wahrnehmung durch den Patienten ab (sowie auch vom gesamten Kontext), weshalb in dieser Frage die Kommunikation zwischen Arzt und Patient von entscheidender Bedeutung sei. Das Ergebnis der Untersuchungen zur Forschung an Nichteinwilligungsfähigen lautet, diese seien vertretbar, „wenn davon ausgegangen werden könnte, dass die Versuchsperson – wenn sie einwilligungsfähig wäre – dem Versuch zustimmen würde, wenn also dem Kranken die Zustimmung zu dieser Entscheidung zuzumuten wäre. Für eine stellvertretende Einwilligung müsste der Stellvertreter überzeugende Hinweise dafür haben, „dass die Versuchsperson die Teilnahme an der Studie als eine Chance begriffe“ (157). Bei Kindern ist nun nicht nur eine stellvertretende Zustimmung einzuholen, sondern – nach Möglichkeit – auch die des Kindes selbst. M. referiert in diesem Zusammenhang die Debatte zwischen den amerikanischen Theologen Paul Ramsey und Richard McCormick. Während ersterer in Studien an Kindern eine nicht zu rechtfertigende Instrumentalisierung sieht (was sich auch aus dem Hintergrund bestimmter Missbräuche erklärt), kann sich McCormick eine Rechtfertigung solcher Studien vorstellen mit der Annahme einer hypothetischen Zustimmung des Kindes. Ein wichtiger Gedanke

des Beitrages von McCormick wird hier – wenn ich recht sehe – von M. nicht deutlich herausgestellt. Eltern dürfen einer Maßnahme zustimmen, wenn das Kind dies wünschen würde, „because it *ought* to do so“ (in der Version in McCormicks Aufsatzband „How Brave a New World“, Washington 1981, 61). Die Eltern dürften also einer Maßnahme zustimmen, der das Kind zuzustimmen verpflichtet wäre, nicht dagegen einer Studie, die auf Grund des Risikos für das Kind ein übergebührieliches Werk bedeuten würde; Opfer müssen freiwillig sein. Der erstere Gedanke ist generell für stellvertretende Zustimmung zu überlegen; andernfalls hätte nämlich der Vertreter (die Vertreterin) bei einem Egoisten anders zu entscheiden als bei einem halbwegs moralischen Menschen.

Teil 3 gewährt einen Blick in einen im Vergleich zur deutschen Situation unterschiedlichen Hintergrund. In Frankreich gibt es (vor allem nach 1945) eine grundsätzliche Ablehnung des Humanexperiments. Man sieht es als Verstoß gegen den ärztlichen Heilauftrag und gegen verschiedene andere ethische Prinzipien (körperliche Integrität, Risikominimierung; Menschenwürde, Willen Gottes). Neben der Abgrenzung von Missbräuchen im 3. Reich und in Amerika spielt auch eine antikommunitaristische Grundhaltung eine Rolle. Der Arzt gilt als nur dem Einzelnen verpflichtet. Dieses Ethos wird als „Relikt aristokratischer Identität“ (231) identifiziert: Der Arzt gehört zu einer privilegierten Schicht der Gesellschaft, „die angesichts ihrer sozialen und moralischen Führerschaft eine besondere Verantwortung für ihre Mitmenschen übernimmt“ (232). Hier mischen sich ethische und religiöse mit standespolitischen Motiven (u.a. Abwehr jeder staatlichen Einmischung). Die mögliche Einwilligung des Patienten wird nicht als Kriterium anerkannt, da dessen Einsicht nicht ausreichend sei. Diese Haltung ändert sich erst, als auch die Öffentlichkeit kritischer wird gegenüber solchem ärztlichen Paternalismus und als die „postulierte Dichotomie von Individual- und Kollektivinteresse als verkürzte Argumentation“ (272) erscheint. Die Rechtslage ändert sich, als die europäischen Richtlinien zur Arzneimittelzulassung die Prüfung von Medikamenten auch an Gesunden erfordern. Der Unterschied zu Deutschland wird so formuliert (312): „Während in der Bundesrepublik die Forschung an nicht einwilligungsfähigen Personen zum Symbol für die Unmenschlichkeit wurde, stellte in Frankreich die Forschung an Gesunden das öffentliche Schreckgespenst dar.“

M.s Buch bietet sorgfältige und abgewogene Überlegungen zu den gängigen Kriterien der Beurteilung der Forschung am Menschen. Diese Kriterien bedürfen, wenngleich im Prinzip richtig und unverzichtbar, doch mancher Präzisierung und Differenzierung, die für eine korrekte Anwendung zu beachten sind. Hierzu stellt die Arbeit von M. einen wichtigen und hilfreichen Beitrag dar.

