



N12<525047148 021



ubTÜBINGEN







theol

# Salzburger Theologische Zeitschrift

11-12

2007-2008

ohne TR

SaThZ

69  
mit 3

## Wiederkehr der Religion?

Winfried Gebhardt	Die Transformation der Religion
Christoph Lienkamp	Jenseits von Säkularisierung und Rückkehr der Religion
	Erfahrungsberichte

Ulrich Winkler	Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen
----------------	---

Dieter Witschen	Was ist eine Gewissensentscheidung?
-----------------	-------------------------------------

Glosse	<i>Pro-multis-Streit um die Eucharistie</i>
Besprechungen	Fundamentaltheologie, Gottesfrage, Religion, Ethik, Frieden

11. Jahrgang

Heft 1

2007

ISSN 1029-1792

ZA 9575

2

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

EDITORIAL	Alois Halbmayr	1
Winfried Gebhardt	Transformation der Religion. Signaturen der religiösen Gegenwartskultur	4
Christoph Lienkamp	Jenseits von Säkularisierung und Rückkehr der Religion. Theoretische Deutungen der Transformation von Religion in der Kritik	20
Erfahrungsberichte:		
Wilhelm Achleitner	Keine Wiederkehr der Religion! Sie ist schon lange da	39
Georg Ritzer	Gedankensplitter zur „wiederkehrenden Religion“ aus der Perspektive zweier praktischer Handlungsfelder	42
Michael Max	Respiritualisierung	47
Andreas M. Jakobler	Das Feuer neu entfachen	51
Christof S. Eisl	„Erst durch die Krankheit habe ich verstanden, was Leben ist.“ Erfahrungen aus der Hospiz-Bewegung Salzburg	55
Ulrich Winkler	Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg – theologische Konzeption	58
Dieter Witschen	Was ist eine Gewissensentscheidung? Bestimmungselemente einer ethischen Kategorie	74
Ulrich Winkler	GLOSSE - „Wer sind die Erwählten? Zu denen gehöre ich bestimmt nicht!“ Von der Verabschiedung des Zweiten Vatikanums im Pro-multis-Streit um die Eucharistie	89
<b>Besprechungen</b>		
Hünemann, Peter	Dogmatische Prinzipienlehre ( <i>Alfred Habichler</i> )	103
Kreutzer, Ansgar	Kritische Zeitgenossenschaft ( <i>Franz Gmainer-Pranzl</i> )	106
Ruster, Thomas	Von Menschen, Mächten und Gewalten ( <i>Bernhard Fresacher</i> )	109
Senn, Felix (Hg.)	Welcher Gott? ( <i>Franz Gmainer-Pranzl</i> )	118
Prüller-Jagenteufel, Gunter	Befreit zur Verantwortung ( <i>Stefan Heuser</i> )	119
Schockenhoff, Eberhard	Grundlegung der Ethik ( <i>Werner Wolbert</i> )	125
Grotefeld, Stefan	Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat ( <i>Werner Wolbert</i> )	131
Beestermöller/Haspel/ Trittmann (Hg.)	„What we're fighting for ...“ ( <i>Werner Wolbert</i> )	135

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Prof. Dr. Winfried GEBHARDT, Institut für Soziologie, Universitätsstraße 1, D-56016 Koblenz; Dr. Christoph LIENKAMP, Walter Boch-Strasse 6c, D79183 Waldkirch; Dr. Dieter WITSCHEN, Diestelweg 5, D-49176 Hilter-Borghloh.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Internet: <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; Herausgeber: Alois. Halbmayr@sbg.ac.at; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at; Ulrich. Winkler@sbg.ac.at; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ Uni-Sbg. §27, IANr. P.112100.02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; **BRD**: EKK, Konto Nr. 944580, BLZ 520 60 410; **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: 6,- € zuzügl. Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; Bestellungen an: Astrid Künstner, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, [sathz@sbg.ac.at](mailto:sathz@sbg.ac.at), Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

theol

# Salzburger Theologische Zeitschrift

## Komparative Theologie der Religionen

Francis X. Clooney SJ	Komparative Theologie der AAR
Norbert Hintersteiner	Projekt der Komparativen Theologie
Ulrich Winkler	Pneumatologische Religionstheologie
Gregor Maria Hoff	Rahners Theorie von den anonymen Christen
William Franke	Negative Theologie des Dialogs
Manuela Kalsky	Christologie aus womanistischer Sicht
<i>Glosse</i>	<i>Künstliche Ernährung</i>
Besprechungen	Kommunikation

11. Jahrgang

Heft 2

2007

ISSN 1029-1792

✓ 210

SaThZ

Salzburger Theologische Zeitschrift

11. Jahrgang, 2. Heft 2007, ISSN 1029-1792

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



ZA 9575

EDITORIAL	Komparative Theologie der Religionen (Ulrich Winkler) .....	137
Francis X. Clooney SJ	Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR) .....	140
Norbert Hintersteiner	Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der Komparativen Theologie .....	153
Ulrich Winkler	Für eine pneumatologische Religionstheologie .....	175
Gregor Maria Hoff	Der fremde Ort des eigenen Gottes. Karl Rahners Theorie von den anonymen Christen als Grammatik theologischer Fremdsprachen .....	201
William Franke	Eine kritische Negative Theologie des Dialogs: Die Koizidenz von Vernunft und Offenbarung in kommunikativer Offenheit .....	217
Manuela Kalsky	Eine Spiritualität des Überlebens. Christologische Überlegungen aus womonistischer Sicht .....	250
Andreas M. Weiß	GLOSSE - Lebensverlängerung durch künstliche Ernährung – ausnahmslose Verpflichtung oder eine Frage der Abwägung? .....	276
<b>Besprechungen</b>		
Fresacher, Bernhard	Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs ( <i>Oliver Reis</i> ) .....	282

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Francis X. CLOONEY SJ, Parkman Professor of Divinity and Professor of Comparative Theology, Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138, USA, fclooney@hds.harvard.edu; Prof. Dr. William FRANKE, Vanderbilt University, VU Station B # 351709, 2301 Vanderbilt Place, Nashville, Tennessee 37235-1709, USA, sitemason.vanderbilt.edu/complit/franke, william.franke@vanderbilt.edu; Prof. Dr. Norbert HINTERSTEINER, Interculturele en Comparatieve Theologie, Faculteit Theologie, Centre for Intercultural Theology (Centre IIMO), Universiteit Utrecht, Heidelberglaan 2, kr. 1334, NL-3584 CS Utrecht, nhintersteiner@theo.uu.nl; Prof. Dr. Gregor Maria HOFF, Fachbereich Systematische Theologie, Zentrum für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, www.uni-salzburg.at/syt/gregor.hoff, gregor.hoff@sbg.ac.at; Dr. Manuela KALSKY, Directeur Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving (DSTS), Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen, www.manuelakalsky.nl, www.dsts.nl, kalsky@dsts.nl.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Internet: <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; Herausgeber: Alois Halbmayr@sbg.ac.at; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at; Ulrich Winkler@sbg.ac.at; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ Uni-Sbg. §27, IANr. P 112100 02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; **BRD**: EKK, Konto Nr. 944580, BLZ 520 60 410; **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: 6,- € zuzügl. Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; Bestellungen an: Astrid Künstner, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, [sathz@sbg.ac.at](mailto:sathz@sbg.ac.at), Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

## (K)eine Wiederkehr der Religion? – Editorial

In kaum einer Liste der großen Fragen, die weltpolitisch und kulturell in den Vordergrund drängen, fehlt der Hinweis auf die *Wiederkehr der Religion*. Neben dem wachsenden ökologischen Bewusstsein und den Folgen der Globalisierung zählt das neu erwachte Interesse an der Religion zu den bemerkenswerten kulturellen Entwicklungen in der späten Moderne. Ob in den Medien, in der Politik oder der Kultur, Religion weckt Interesse und macht neugierig. Der Buchmarkt hat längst auf diesen Trend reagiert, Bücher aus diesem Themenfeld finden wieder verstärkt Anklang, auch in säkularen oder nichtchristlichen Kreisen.

Doch knüpfen sich an diese Diagnose von der *Wiederkehr der Religion* zahlreiche Fragen: Kehrt das religiöse Interesse wieder zurück an die Öffentlichkeit oder sind es lediglich die Diskurse *über* Religion? Lässt sich tatsächlich von einer Renaissance sprechen oder steigt nur die mediale Aufmerksamkeit auf ein fremd gewordenes gesellschaftliches Phänomen? Welche Indikatoren werden dafür herangezogen? Was wird unter »Religion« überhaupt verstanden und welche Funktion kommt den Institutionen in den Veränderungsprozessen zu? Sind von der Wiederkehr der Religion bzw. des Religiösen auch die Kirchen betroffen oder schreiten unter dem Mantel einer vermeintlichen Renaissance die religiösen Säkularisierungs- und Erosionsprozesse nicht ungebremst weiterhin voran? Ist innerhalb der kirchlichen Handlungsfelder und -vollzüge etwas von diesem religiösen Aufbruch spürbar oder geht die Renaissance an den traditionellen Orten der kirchlichen Pastoral vorüber?

Das sind nur einige der Fragen, die im Kontext einer behaupteten oder vermuteten Wiederkehr der Religion näher zu erörtern sind. Einige davon möchte dieses Heft aufgreifen und diskutieren. Dabei haben wir bewusst dem Titel ein Fragezeichen beigefügt, weil die Phänomene und Anzeichen in sich selbst zu disparat und widersprüchlich erscheinen, als dass eine einfache Antwort darauf möglich wäre.

Der erste Beitrag erörtert aus soziologischer Perspektive zentrale Aspekte der Wiederkehr der Religion und bietet darüber hinaus einen Einblick in den gegenwärtigen religionssoziologischen Diskussionsstand. Winfried GEBHARDT, Professor für Soziologie an der Universität Koblenz-Landau, hat sich in zahlreichen Studien und Publikationen mit den Transformationsprozessen der Religion auseinandergesetzt. In seinem Beitrag plädiert er für einen weiten Religionsbegriff, weil nur mit ihm die verschiedenen Figurationen und neuen Erscheinungsformen des Religiösen in der späten Moderne erkannt und beschrieben werden können. Darüber hinaus darf der Bedeutungsverlust der religiösen Institutionen nicht mit dem Rückgang religiöser Sinn- und Deutemuster identifiziert werden. Vielmehr zeigt sich darin ein schleichender Wandlungsprozess des Religiösen, der nicht nur das religiöse Erleben der Individuen

nachhaltig verändert, sondern auch die etablierten Institutionen erfasst und zu neuen Organisationsformen führt.

Christoph LIENKAMP, Lehrbeauftragter an der Universität Freiburg und an der dortigen Katholischen Fachhochschule, knüpft in seinem Beitrag an die diversen religiösen Transformationsprozesse an und fragt nach dem genuin Religiösen im Unterschied zu den religionsförmigen Formaten und Strukturen, wie sie sich in den verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssystemen wie Ökonomie, Medien und Recht ausgebildet haben. Mit dem Begriff der Dispersion, der die Brechung und anschließende Neuzusammensetzung religiöser Gehalte in ihrem Aufeinandertreffen mit säkularen Erfahrungen und Weltdeutungen bezeichnet, wird die strukturelle Offenheit auf Transzendenz hin als das Spezifische des religiösen Verhältnisses definiert. Damit lässt sich eine Kriteologie entwickeln, um einerseits das Religionsförmige vom Religiösen unterscheiden, andererseits die verborgenen Momente der Transzendenz in den verschiedenen Funktionssystemen entdecken zu können.

Um diese Diagnosen und Einsichten mit konkreten Erfahrungen ins Gespräch zu bringen, haben wir einige Theologinnen und Theologen um eine schriftliche Einschätzung gefragt, ob innerhalb ihrer Arbeitsbereiche und Handlungsfelder etwas von einem religiösen Aufbruch spürbar ist oder ob ihrer Erfahrung nach die Renaissance der Religion an den traditionellen Orten der kirchlichen Pastoral und Vollzüge vorübergeht. Die Vielfalt der nur von Theologen erhaltenen Antworten spiegelt den Facettenreichtum dieser Debatte wider und bietet zugleich bemerkenswerte Einblicke in die Ungleichzeitigkeit der verschiedenen Transformationsprozesse in den jeweiligen Orten und Erfahrungsräumen. Die Beiträge von Wilhelm ACHLEITNER, Georg RITZER, Michael MAX, Andreas M. JAKOBER und Christof S. EISL, allesamt Absolventen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, machen darüber hinaus deutlich, in welcher unterschiedlichen Formen und Praktiken sich gegenwärtig das Interesse an Transzendenz und das Bedürfnis nach Spiritualität artikuliert und konkrete Gestalt gewinnt.

Im zweiten Teil dieses Heftes stellt Ulrich WINKLER das theologische Konzept des »Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen« vor, das die Paris-Lodron-Universität Salzburg im Herbst 2006 am Fachbereich Systematische Theologie eingerichtet hat. Dieser neue Forschungs- und Lehrschwerpunkt der Theologischen Fakultät gewinnt sein spezifisches Profil vor allem durch die interdisziplinäre Ausrichtung, durch den Fokus auf die Kontextualität der Theologie und durch den konstitutiven Bezug zu kulturtheoretischen Fragestellungen. Nicht zuletzt stellt sich das Zentrum auch dem Anspruch, andere Religionen aus deren Binnenperspektive heraus näher kennen bzw. verstehen zu lernen, weshalb auch regelmäßig TheologInnen anderer Religionen zu Gastaufenthalten eingeladen werden.

Dieter WITSCHEN, Privatdozent für Moraltheologie, bietet in seinem Beitrag eine gründliche Analyse der oft als Schlagwort gebrauchten Rede von ei-

z A 3575

ner »Gewissensentscheidung«. In semantischer Hinsicht macht er auf die vielfältigen Bedeutungsvarianten aufmerksam, die sich aus der Mehrdeutigkeit der Worte »Gewissen« und »Entscheidung« ergeben können, sowie auf nötige Abgrenzungen etwa zwischen Gewissenstäter und Überzeugungstäter. Aus der Perspektive der handelnden Person erläutert er die komplexe Struktur des Phänomens »Gewissensentscheidung« und macht spezifische Kontexte deutlich, in denen die Berufung auf eine persönliche Gewissensentscheidung sinnvoll sein kann, wie etwa beim Konflikt eines Einzelnen mit der Mehrheit, beim Streit um die Geltung bestimmter ethischer Normen, in der Situation von Pluralismus in ethischen Fragen oder bei jenen Handlungen, die über eine allgemeine Verpflichtung hinausgehen.

Die Glosse stammt diesmal von Ulrich WINKLER, der aus gegebenem Anlass ausführlich die vorgebrachten Argumente im Pro-multis-Streit analysiert und dabei zeigt, dass die intendierte Veränderung der Einsetzungsworte bei der Eucharistie tief greifende und in der Tragweite noch weithin unterschätzte theologische Konsequenzen nach sich zieht.

*Alois Halbmayr*

## Die Transformation der Religion

### Signaturen der religiösen Gegenwartskultur

Winfried Gebhardt, Koblenz

Die religiöse Gegenwartskultur moderner westlicher Gesellschaften lässt sich nur als ungemein vielfältig und hochkomplex, um nicht zu sagen, als extrem bunt bezeichnen. Sie entzieht sich auf jeden Fall einfachen Kategorisierungen wie der Rede von der Säkularisierung, Entkirchlichung oder Entchristlichung, die man nicht nur oft aus dem Munde von Prälaten und Bischöfen vernimmt, sondern die auch von Theologen beider Konfessionen, Religionswissenschaftlern und Religionssoziologen durchgängig benutzt werden<sup>1</sup> um das Typische der religiösen Lage heute zu benennen. So einleuchtend diese Begriffe bei oberflächlichem Hinsehen auch erscheinen mögen, sobald man anfängt tiefer zu bohren, sieht man schnell, dass sie nur bedingt ein wirklichnahes Bild vom Zustand der Religion in der späten Moderne geben.

#### 1. Theoretische Grundlagen: Der enge und der weite Religionsbegriff

Die Ungenauigkeit und die mangelnde Treffsicherheit solcher Begriffe wie Säkularisierung, Entkirchlichung oder Entchristlichung hängen vor allem mit dem Religionsbegriff zusammen, der ihnen zugrunde liegt. Denn dieser Religionsbegriff ist ein sehr enger. Er bindet die Existenz von Religion sowohl an die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit (in einer noch engeren Version sogar an die Existenz von Göttern bzw. eines Gottes) als auch an die Existenz eines organisierten und von amtlich bestellten Spezialisten verwalteten Kultus, der in der Regel als Kirche auftritt.

Diesem sehr engen Religionsbegriff, der oft auch als substantieller Religionsbegriff bezeichnet wird, steht ein sehr weiter Religionsbegriff gegenüber: der so genannte funktionale Religionsbegriff.<sup>2</sup> Dieser Religionsbegriff, der auf Max Weber<sup>3</sup> zurückgeht und von Thomas Luckmann in seinem Buch *Die un-*

1 Vgl. Bergunder, Michael, Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus der Sicht der Religionssoziologie, in: Cyranka, Daniel/Obst, Helmut (Hg.), „... mitten in der Stadt“. Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, Halle 2001, 213-252.

2 Vgl. Knoblauch, Hubert, *Religionssoziologie*, Berlin/New York 1999, 8ff.

3 Vgl. Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1*, Tübingen 1978, 536-573.

*sichtbare Religion*<sup>4</sup> populär gemacht wurde, geht von dem anthropologischen Befund aus, dass der Mensch ein Kulturwesen sei, mit der Fähigkeit ausgestattet, zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn geben zu können. Ein solch weiter Religionsbegriff schließt alle Formen menschlicher Sinnsuche und Sinnfindung ein. Seine Reichweite ist deshalb enorm. Er umfasst die animistischen Naturreligionen, die polytheistischen Hochreligionen des Altertums, die klassischen monotheistischen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams, aber auch den Hinduismus, den Buddhismus und die Weisheitslehren des Taoismus und des Konfuzianismus. Damit aber nicht genug. Er beinhaltet auch die Summe politischer Weltanschauungen wie den Liberalismus, die Menschenrechte, den Sozialismus, den Nationalismus, den Kommunismus, den Nationalsozialismus und die vielfältigen Spielarten demokratischer Political-Correctness-Lehren – jedenfalls dann, wenn sie mit dem Anspruch auftreten, eine stimmige und umfassende Deutung von Mensch und Welt zu geben. Er schließt auch alle Varianten der so genannten Wissenschaftsreligionen vom Positivismus über den biologischen Evolutionismus bis hin zu neuen Biogenetik- und Informations-Utopien mit ein, die oftmals von der Perfektibilität von Mensch und Gesellschaft träumen und deshalb in der Regel ihre Tatsachenbefunde transzendieren. Und er umfasst schließlich auch alle magischen Formen der Sinnsuche von der Zauberei über die Esoterik bis hin zur Psychotherapie.

Was heißt das für eine wirklichkeitsadäquate Diagnose der religiösen Gegenwartskultur? Es heißt: Wie man die religiöse Gegenwartskultur in spätmodernen Gesellschaften beschreiben und bewerten will, hängt entscheidend davon ab, was man unter Religion versteht. Derjenige, der Religion identifiziert mit Gott und Kirche und deshalb – wenn er empirisch mit standardisierten Methoden arbeitet – Religion nur mit Hilfe von Indikatoren wie „Kirchenmitgliedschaft“, „Gottesdienstbesuch“ oder „Glaube an einen persönlichen Gott“ messen zu können glaubt, wie es beispielsweise Detlef Pollack, Gert Pickel, Wolfgang Jagodzinski und Karl Dobbelaere<sup>5</sup> tun, der sieht – weil die Angaben zu den oben genannten Items von Umfrage zu Umfrage zurückgehen – einen akzelerierenden Prozess der Säkularisierung und Entkirchlichung. Derjenige, der Religion hingegen nur noch als „Sinnsuche“ und „Sinnggebung“ definiert und sich bei seinen Forschungsarbeiten eher nicht-standardisierten Methoden bedient, wie es beispielsweise Hubert Knoblauch, Monika Wohlrab-Sahr, Christoph Bochinger

4 Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991.

5 Pollack, Detlef/Pickel, Gert, *Individualisierung* und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: *ZfS* 28 (1999) 465-483; Jagodzinski, Wolfgang/Dobbelaere, Karl, *Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa*, in: Bergmann, Jörg u.a. (Hg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, 68-91.

u.a.<sup>6</sup> tun, der entdeckt auch heute noch eine blühende religiöse Landschaft – innerhalb und jenseits des Christentums und der etablierten christlichen Kirchen.

Den folgenden Ausführungen liegt ein – bewusst gewählter – funktionaler Religionsbegriff zugrunde. Denn nur dieser erlaubt es, das Phänomen des religiösen Wandels „werturteilsfrei“ in den Blick zu nehmen, weil er Religion nicht an „transzendente“ und deshalb „auf ewig geltende“ „Wahrheiten“ bindet, sondern historisch variable funktionale Äquivalente mit einschließt. Der substantielle Religionsbegriff hat immer gewisse Probleme mit dem Faktum des religiösen Wandels. Nicht umsonst kann man auch heute noch ab und zu von konservativen Vertretern der Amtskirche den Satz hören: „Das Volk Gottes hat keine Sozialgeschichte!“ Zwar ist es richtig, dass dieser weite Religionsbegriff die Gefahr in sich trägt, dass Religion als erkennbares Phänomen im Diffusen verschwindet. Diese Gefahr muss heute freilich in Kauf genommen werden, weil das wichtigste Kennzeichen der religiösen Gegenwartskultur gerade die Diffusität der Religion, die Diffusität des religiösen Lebens und Erlebens ist.

## 2. Die Transformation des Religiösen in spätmodernen Gesellschaften

Wie immer man nun die religiöse Gegenwartskultur in spätmodernen Gesellschaften beschreiben will, in einem Befund stimmen fast alle „Experten“ überein,<sup>7</sup> nämlich in der These, dass die institutionalisierte Religion ihre sichtbare Kontur verliert. Das gilt für das etablierte Christentum genauso wie für die großen organisierten Weltanschauungen. Wir kennen Religion in unserem Kulturkreis weitgehend nur als organisierte Religion, als Kirche, Sekte oder „alleinseigmachende Partei“. Religiöse Kompetenz lag fast immer in den Händen von amtlich bestellten intellektuellen Hütern der religiösen Wahrheit, die diese Wahrheit – zumeist in Kooperation mit dem staatlichen Gewaltapparat – für sozial verbindlich erklärten und Abweichler sozial sanktionierten – teilweise auch unter Einsatz drastischer Mittel. Genau diese institutionelle Kompetenz und die

6 Vgl. Knoblauch, Religionssoziologie; Gebhardt, Winfried/Engelbrecht, Martin/Bochinger, Christoph, Die *Selbstermächtigung* des religiösen Subjekts, in: ZfR 2 (2005) 133-152; Wohlrab-Sahr, Monika/Karstein, Uta/Schaumburg, Christine, „Ich würd’ mir das offenlassen“. Agnostische *Spiritualität* als Annäherung an die „große Transzendenz“ eines Lebens nach dem Tode, in: ZfR 2 (2005) 153-174.

7 Vgl. Ebertz, Michael N., Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: International Journal of Practical Theology 1 (1997) 268-301; Wohlrab-Sahr, Monika, „Luckmann 1960“ und die Folgen. Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie, in: Orth, Barbara/Schwietring, Thomas/Weiß, Johannes (Hg.), Soziologische Forschung. Stand und Perspektiven, Opladen 2003, 427-448.

damit zusammenhängende Machtposition werden aber heute immer stärker in Frage gestellt. Zunehmend macht sich der religiös interessierte Einzelne selbst zur letzten Instanz in Fragen der religiösen Wahrheit und der richtigen Lebensführung.<sup>8</sup> Das Kompetenzmonopol der Kirchen und anderer Institutionen mit Wahrheitsanspruch fällt. Was Religion ist und was die richtige Religion sein soll, entscheidet zunehmend jeder für sich allein – oder glaubt dies zumindest zu tun. In dieser „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“<sup>9</sup> liegt aus soziologischer Sicht nun der entscheidende Grund für die in Europa zunehmende religiöse Indifferenz, oder – wie oftmals gesagt wird – für den wachsenden „Volksatheismus“. „Religiös unmusikalische“ Menschen, wie einst Max Weber so schön formulierte, gab es wahrscheinlich schon immer in nicht unbeträchtlicher Zahl und in variierender Intensität – selbst im angeblich so „christlichen Mittelalter“. Solange die Kirche aber die politische, ökonomische und soziale Macht hatte, ihre Lehre und die daraus folgenden Verhaltensnormen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, unterwarfen sich „diese Ungläubigen“ (von berühmten Ausnahmen abgesehen) der institutionalisierten Religion und ihren Normen und öffentlichen Ritualen. Heute ist es weitgehend ungefährlich geworden, sich als Bekenntnisloser zu „outen“, und auch deshalb nimmt die Zahl derjenigen, die sich gegenüber Kirche und Religion indifferent verhalten, auch von Jahr zu Jahr zu, ohne allerdings, wie jüngst Monika Wohlrab-Sahr u.a. gezeigt haben, Sinngebungsansprüche gänzlich aufzugeben.<sup>10</sup>

Diese eben genannten Entwicklungen werden in der Soziologie mit Hilfe der beiden Termini „Individualisierung“ und „Deinstitutionalisierung“ erfasst. Beide Begriffe beschreiben denselben Prozess, betrachten ihn allerdings aus unterschiedlichen Blickwinkeln, einmal aus dem Blickwinkel der betroffenen Individuen, einmal aus der Sicht der betroffenen Institutionen.

„Individualisierung“ ist ein umstrittener Begriff, der immer wieder zu Missverständnissen Anlass gibt. Hier soll unter Individualisierung verstanden werden: die *Steigerung der individuellen Wahlfreiheit* – wobei damit noch nichts darüber ausgesagt ist, inwieweit der einzelne diese Wahlfreiheit auch in Anspruch nimmt und inwieweit er seine Wahl auch in eigener Entscheidung trifft. Gemeint ist damit nur, dass sich das Potential der Optionen erhöht hat und zwar

8 Vgl. Ebertz, Michael N., *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Freiburg 1998; Fürstenberg, Friedrich, *Die Zukunft der Sozialreligion*, Konstanz 1999; Gebhardt, Winfried, *Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung*, in: Pöhlmann, Matthias (Hg.), *Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen*, Berlin 2003, 7-19; Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, *Selbstermächtigung*.

9 Gebhardt, *Jugendkultur*.

10 Wohlrab-Sahr/Karstein/Schaumburg, *Spiritualität*.

für alle.<sup>11</sup> Unter Deinstitutionalisierung soll hier verstanden werden: der *akzelerierende Bedeutungsverlust etablierter Institutionen*. Dieser Bedeutungsverlust lässt sich auf zwei unterschiedlichen Ebenen beobachten: a) auf der Ebene der Sozialformen, und b) auf der Ebene der Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder. Für die Ebene der Sozialformen ist typisch, dass zum einen die Attraktivität der Mitgliedschaft in den etablierten Institutionen sinkt, zum anderen die Mitgliedschaftskriterien von den Mitgliedern zunehmend individuell interpretiert und festgelegt werden. Für die Ebene der Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder ist typisch, dass zum einen ihre Akzeptanz sinkt, sie also an normativer Verbindlichkeit verlieren, zum anderen die Mitglieder sich zunehmend das Recht herausnehmen, diese Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder individuell zu interpretieren und zu gestalten.<sup>12</sup>

Beide Prozesse sind nicht nur, aber auch im Feld des Religiösen zu beobachten – und hier nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der etablierten Kirchen. Insbesondere auf den zuletzt genannten Tatbestand muss hingewiesen werden, weil religiöse Individualisierung von vielen Kritikern der „Individualisierungstheorie“<sup>13</sup> oftmals als ein rein außerkirchliches Phänomen betrachtet wird. Dass aber die traditionellen Sozialformen von Religion, wie die Kirchengemeinde, an Bedeutung verlieren, zeigen eben nicht nur die steigenden Kirchenaustrittszahlen, sondern auch die sinkenden Zahlen der Gottesdienstbesucher und der Mitglieder in kirchlichen Vereinen und Verbänden, ohne dass diese Menschen die Kirche verlassen. Und dass die dogmatischen Wahrheitsansprüche und Lehraussagen der Kirchen an Bedeutung verlieren, erweist ihre mangelnde Relevanz im Alltagshandeln von Kirchenmitgliedern. Um nur ein Beispiel zu nennen: Als auf dem Weltjugendtag der Katholischen Kirche in Köln 2005 bei den großen Gottesdiensten regelmäßig die Aufforderungen über Lautsprecher verbreitet wurden, dass nur diejenigen, die in vollkommener Einheit mit den Lehren der Katholischen Kirche leben, die Kommunion empfangen dürften, dann nahmen nicht wenige katholische Messdiener ihre protestantische Freundin an

11 Vgl. Hitzler, Ronald, *Verführung* statt Verpflichtung. Die neuen Gemeinschaften der Existenzbastler, in: Honegger, Claudia/Hradil, Stephan/Traxler, Franz (Hg.), *Grenzenlose Gesellschaft*, Opladen 1999, 223-233; Wohlrab-Sah, Monika, *Individualisierung. Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus*, in: Beck, Ulrich/Sopp, Peter (Hg.), *Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?*, Opladen 1997, 23-36; Groß, Peter, *Paradise Lost. Vom Pilger zum Wanderer*, in: Gebhardt, Winfried/Hitzler, Ronald (Hg.), *Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*, Wiesbaden 2006, 256-266.

12 Vgl. Gebhardt, *Jugendkultur*; Gebhardt, Winfried, *Abenteuer Religion. Über gegenwärtige Jugendreligiosität im Allgemeinen und die Bedeutung des Weltjugendtages für junge Katholiken im Besonderen*, in: Först, Johannes/Schöttler, Hans-Günther (Hg.), *Quo vadis, theologia?*, Münster 2007 (im Druck).

13 Vgl. exemplarisch Pollack/Pickel, *Individualisierung*.

der Hand und sagten zu ihr: „*Lass die nur reden, komm einfach mit!*“ Ganz besonders deutlich lässt sich dieser Trend hin zur „religiösen Selbstermächtigung“ beschreiben, wenn es um die Akzeptanz der katholischen Morallehre geht. Die meisten katholischen Paare benutzen von der Kirche verbotene Methoden der Empfängnisverhütung – und das ist das Entscheidende: Kaum eine hat ein schlechtes Gewissen dabei. Vielmehr gilt in der Regel die selbstgewisse Rechtfertigungsformel: „*Lass die da oben nur reden, was gut katholisch ist, das weiß ich selbst am besten!*“<sup>14</sup>

Eine Einschränkung muss an dieser Stelle freilich vorgenommen werden. Die Behauptung, dass die beiden Prozesse der Individualisierung und der Deinstitutionalisierung typisch sind für „spätmoderne“ Gesellschaften, bedeutet nicht unbedingt, dass „traditionale“ Sozialformen von Religiosität aufgehört hätten zu existieren. Das tun sie – in unterschiedlicher Intensität und wahrscheinlich auch in sich wandelnder Form – sehr wohl und zwar

- erstens in Gestalt eines traditionellen, gesetzesfrommen Gewohnheitschristentums vor allem in ländlichen Kirchengemeinden (die so genannten „Kerngemeindefrommen“)

- und zweitens in Gestalt einer lebenszyklisch-orientierten Kasualfrömmigkeit vor allem in städtischen Kirchengemeinden (die so genannten „Kasualienfrommen“).

Es mag sein, dass diese beiden Profilgruppen noch die Mehrheit unter den katholischen wie protestantischen Kirchenmitgliedern stellen. Für eine Bestimmung des Typischen der religiösen Gegenwartskultur sind sie freilich randständig, zum einen, weil es sich bei beiden Profilgruppen um weitgehend „sprachlose“ Einheiten handelt, die am „religiösen Diskurs“ kaum teilnehmen, zum anderen, weil langsam und schleichend – sozusagen in einem Akt der Trivialisierung – Handlungsweisen und Gedankengut aus dem Arsenal der religiösen Individualisierungsideologie auch in diese Klientel eindringen.

14 Diese beiden kursiv gesetzten Zitate entstammen wie alle anderen, die noch folgen, zwei empirischen Forschungsprojekten, die beide von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurden. Das erste trug den Titel „Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung evangelischer und katholischer Christen“ und wurde von Christoph Bochinger (Bayreuth), Winfried Gebhardt (Koblenz), Wolfgang Schoberth (Bayreuth) und Ottmar Fuchs (Tübingen) geleitet. Das zweite lief unter der Bezeichnung „Situative Vergemeinschaftung durch Hybrid-Events. Der XX. Weltjugendtag der Katholischen Kirche in Köln 2005“ und wurde betreut durch Ronald Hitzler (Dortmund), Andreas Hepp (Bremen), Winfried Gebhardt (Koblenz), Julia Reuter und Waldemar Vogelgesang (beide Trier).

### 3. Dimensionen der Transformation des Religiösen

Individualisierung und Deinstitutionalisierung als typische Kennzeichen der Transformation des Religiösen bezeichnen gesellschaftliche Prozesse von hohem Allgemeinheitsgrad. Es scheint deshalb notwendig, ihre einzelnen Bestandteile zu identifizieren und näher zu beschreiben. Im Einzelnen lassen sich aus religionssoziologischer Sicht folgende Entwicklungen beobachten:

- Pluralisierung und Synkretisierung
- Verszenung und Eventisierung
- Spiritualisierung und Ästhetisierung
- Methodisierung und Technisierung

#### 3.1 Pluralisierung und Synkretisierung

In spätmodernen Gesellschaften steigt aufgrund der wachsenden Mobilität und des technischen Fortschritts im Medienbereich das Angebot „sinnstiftender Weltdeutungen“. Jeder hat – wenn er will – die Möglichkeit, sich über alles, was der Markt der Sinnstiftung offeriert, zu informieren und davon Gebrauch zu machen. Und dieser Markt ist ein Wachstumsmarkt – ein Blick in die entsprechenden Regale der Buchhandlungen oder ins Internet genügt, um dies zu sehen. Die Angebote reichen von Rückgriffen in den reichen Bestand der christlichen Traditionen und die Revitalisierung traditionaler christlicher Gemeinschafts- und Glaubensmodelle über die nichteuropäischen Weltreligionen und „magische Praktiken“ so genannter „Naturvölker“ bis hin zu den immer noch nachgefragten „New Age“-Weisheiten und den gerade boomenden biogenetischen Fortschrittsutopien. Dabei hat der moderne Mensch die Möglichkeit entweder sich für ein Angebot (vielleicht nur auf Zeit) zu entscheiden oder sich seine eigene Religion aus unterschiedlichen Bestandteilen „zusammenzubasteln“ bzw. sich den „Basteleien“ anderer „religiöser Virtuosen“ anzuschließen.<sup>15</sup> „Basteln“ heißt nun nicht, dass die Menschen heute als selbsternannte Lebenskünstler in eigener und freier Entscheidung „Konstrukteure ihres eigenen Lebens“ sind. „Basteln“ heißt vielmehr, dass sich die individualisierten Menschen heute eher wie „Heimwerker oder Hobby-Bastler“ betätigen, dass sie also aus dem, was ihnen „kulturell gerade zur Verfügung“ steht, bzw. aus dem, was sich „ohne allzu hohe Kosten besorgen lässt“, das irgendwie zusammenmontieren, „was ihnen je wünschenswert, brauchbar, nützlich oder nötig erscheint“<sup>16</sup>. Folge ist eine von Tag zu Tag wachsende *Pluralität synkretistischer Sinnstiftungsangebote und Wahrheitsansprüche*.

15 Vgl. Hitzler, Verführung.

16 Vgl. Hitzler, Verführung 357.

Und diese führt zusammen mit der Steigerung der Wahlfreiheit zu vielfältigen Ausformungen von Religiosität in unterschiedlicher Intensität und Ausrichtung in kaum überschaubarer Fülle. Diese schließt – wie oben schon gesagt – heute auch die Möglichkeit mit ein, auf eine Wahl gänzlich zu verzichten und nicht einmal eine negierende Position einzunehmen.

Das wiederum hat zum Ergebnis, dass einstmals (relativ geschlossene) „homogene“ Frömmigkeitsmuster und religiöse Kulturen diffundieren und sich zunehmend ein *unverbundenes Nebeneinander unterschiedlicher religiöser Kulturen* entwickelt – eine Entwicklung, die sich auch auf die kirchliche Binnenstruktur auswirkt: Hier nämlich bildet sich zunehmend ein *unverbundenes Nebeneinander unterschiedlicher Frömmigkeitsstile*. Was tummelt sich heute nicht alles unter dem Dach der Katholischen Kirche: von der kindlich naiven Beschwörungszauberei des Engelwerks über den autoritativen Intellektualismus von Opus Dei und die spirituell aufgeladene Sozialromantik der Schönstattbewegung bis hin zum befreiungstheologisch begründeten optimistischen Pazifismus von Pax Christi und den christlichen Patriarchatsneurosen der feministischen Lila-Stola-Bewegung. Zwar ist das Prinzip der Binnendifferenzierung, das in der Vergangenheit die Integration vieler sich auf das jesuanische Ursprungscharisma berufender religiöser (Oppositions-)Bewegungen erlaubte, schon immer ein Kennzeichen der Katholischen Kirche gewesen,<sup>17</sup> neu an der heutigen Situation ist freilich, dass die Integration kaum noch, und wenn, dann nur noch formal-kirchenrechtlich oder situativ-emotional auf religiösen Events gelingt. Zu beobachten ist zum einen, dass sich innerhalb der Kirche eine „inoffizielle Zweitstruktur“ entwickelt, die sich aus einer – auch theologischen – Distanzierung von der offiziellen Parochial- und Diözesanstruktur ergibt und Eigenständigkeit beansprucht.<sup>18</sup> Und zum anderen ist zu erkennen, dass der einstmals auch von religiösen Kritikern der Amtskirche geteilte Gedanke von der „Einheit in der Vielfalt“ verloren geht, jeder also seine Sache allein macht und den anderen als Gegner, wenn nicht sogar als Feind, betrachtet.

### 3.2. *Verszenung und Eventisierung*

Pluralisierung und Synkretisierung haben unmittelbare Auswirkungen auf die soziale Organisation von Religion. Die bisherigen Organisationsstrukturen (Parochial-, Dekanats-, Synodal-, Diözesanstrukturen, aber auch Vereins- und Verbandsstrukturen etc.) bestehen zwar weiter fort – vor allem auf Grund ihrer bü-

17 Vgl. Gebhardt, Winfried, *Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens*, Berlin 1994, 106ff.

18 Vgl. Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, *Selbstermächtigung*.

rokratisierten und staatskirchenrechtlich fixierten Form –, werden aber zunehmend von „religiös Interessierten“, gleich ob es sich dabei um Kirchenmitglieder handelt oder nicht, als „geistlos“, „beengend“, „kalt“, „distanziert“ und „unpersönlich“ erlebt. Im subjektiven Empfinden vieler „religiös Interessierter“ herrscht die Meinung vor, dass die „bürokratisierte Struktur“ der Kirchen und Kirchengemeinden den „religiösen Geist“, die „Spiritualität“ abgetötet habe. Immer öfter ist zu hören, man müsse sich „mündig machen“, sich befreien aus den „einengenden Strukturen“ kirchlicher Unmündigkeit und Unselbständigkeit.<sup>19</sup>

Dementsprechend sind neue Organisationsformen des Religiösen zu beobachten. Individualisierung führt ja nicht, wie es oftmals heißt, in Strukturlosigkeit, sondern zu neuen (mitunter fundamentalen) Umstrukturierungen des sozialen Lebens. Diese neuen Organisationsformen des sozialen Lebens im Allgemeinen, des religiösen Lebens im Besonderen, lassen sich als „Szenen“ bezeichnen. Wesentliche Kennzeichen von Szenen<sup>20</sup> sind

- ihre im Vergleich zu herkömmlichen Formen der Sozialorganisation (Familie, Nachbarschaft, peer-groups, Vereine, Verbände etc.) größere Offenheit und niedrigere Verbindlichkeit. Mitgliedschaft beruht auf Freiwilligkeit, besteht (meistens nur) auf Zeit und ist jederzeit kündbar. Szenen überlassen damit Chancen ebenso wie die Risiken der existenziellen Sorge, also der Sinnggebung und der materiellen Ausstattung dem einzelnen Handelnden – auch im Hinblick auf seinen Status als Mitglied;
- ihre thematische (und nur im Ausnahmefall personale) Fokussierung. Szenen organisieren sich nicht aufgrund ähnlicher sozialer Lagen, sondern aufgrund des Interesses an einem gemeinsamen Thema. Sie sind Ausdruck der habituellen, affektiven, ästhetischen und (manchmal auch) intellektuellen „Gesinnungsgenossenschaft“ hochgradig individualitätsbedachter Einzelner;
- ihr partieller, nicht exkludierender Charakter. Auch in Szenen herrschen Regeln, Relevanzen und Routinen, auch in Szenen gibt es Weltdeutungsschemata und Erklärungsmuster – allerdings nur mit lebensbereichs-, themen- oder gar situationsspezifischer Geltung. Daraus folgt, dass der Einzelne diese kleinen

19 Vgl. Daiber, Karl-Fritz, Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, in: Gabriel, Karl (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 86-100; Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, Selbstermächtigung.

20 Vgl. Gebhardt, Winfried, Die *Verszenung* der Gesellschaft und die Eventisierung der Kultur. Kulturanalyse jenseits traditioneller Kulturwissenschaften und Cultural Studies, in: Göttlich, Udo/Albrecht, Clemens/Gebhardt, Winfried (Hg.), Populäre Kultur als repräsentative Kultur. Die Herausforderung der Cultural Studies, Köln 2002, 287-305; Hitzler, Ronald/Bucher, Thomas/Niederbacher, Arne, Leben in Szenen. Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute, Wiesbaden <sup>2</sup>2005.

„Teilzeit-Welten“ nicht mehr als aufdringlich, mit dem Anspruch auf Alternativlosigkeit erlebt, sondern als wähl- und abwählbare Optionen.

Szenen lassen sich also als Gruppen von Menschen begreifen, die für eine gewisse Zeit ein gemeinsames Interesse teilen und deswegen zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten zusammenkommen. Im religiösen Feld gruppieren sich Szenen oftmals um „charismatische“, manchmal auch nur um hinreichend „prominente“ Personen. Der „etwas besondere Seelsorger und Prediger“, zu dem die Leute in den Sonntagsgottesdienst von weither anreisen, sprengt ebenso das Parochieprinzip und gründet religiöse Szenen wie Frère Roger Schutz mit seiner Taizé-Bewegung oder christlich-charismatische „Heiler“ und „Zen-Meditations-Benediktiner“. Religiöse Szenen gruppieren sich aber auch oft um so genannte „offene Institutionen“, d.h. von der Amtskirche nur mangelhaft kontrollierte Institutionen, wie es beispielsweise einige kirchliche Bildungswerke, Hochschulgemeinden oder der „Weltgebetsstag der Frauen“ sind. Selbst viele der traditionalistischen Gruppen und der so genannten Neuen Geistlichen Gemeinschaften innerhalb der Katholischen Kirche lassen sich im gewissen Sinne als Szenen bezeichnen, auch wenn manche dieser Gemeinschaften eine feste hierarchische Struktur besitzen. Denn sie stellen die »Option« entweder für den traditionellen Katholizismus oder für ein Leben in – weitgehend selbst definierter – katholischer Spiritualität zur individuell verantwortbaren Entscheidung und grenzen sich damit deutlich gegen die »geführte« traditionelle Kirchengemeinde ab. Hinzu kommt – jedenfalls bei den Neuen Geistlichen Gemeinschaften –, dass diese aufgrund ihrer »spirituellen Orientierung«, die im Kern immer ein individualisierendes, wenn nicht sogar anarchistisches Element enthält,<sup>21</sup> großen Wert auf eine innere Unabhängigkeit gegenüber der Amtskirche und einen gestaltungs-fähigen Freiraum legen. Auch wenn einige von ihnen heute zu »Lieblingen der Bischöfe« geworden sind, die lange Dauer ihrer Eingliederung in die Struktur der Katholischen Kirche liefert den Beweis dafür.

In der Regel lässt sich nun sagen, dass Menschen, die sich in religiöse Szenen begeben, am Leben ihrer Herkunftsgemeinde nicht mehr interessiert sind. Denn im Vergleich zu herkömmlichen religiösen Sozialformen wie der Parochie oder dem Kolpingsverein sind Szenen weitaus offener, in ihrem Normierungsanspruch unverbindlicher und im Weltdeutungsanspruch individualistischer. In Szenen kann man seine je individuellen und aktuellen religiösen Bedürfnisse befriedigen, ohne sich dauerhaft binden zu müssen. Dementsprechend häufig lässt sich auch ein „Wandern“ von religiöser Szene zu religiöser Szene beobachten.<sup>22</sup>

21 Vgl. Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1994, 967f.

22 Vgl. Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, Selbstermächtigung.

Eng mit der Verszenung hängt nun der Trend zur Eventisierung der Religion zusammen, weil locker und offen organisierte Szenen nur auf so genannten „Events“ ihr zur Aufrechterhaltung der „Gemeinschaft“ notwendiges Wir-Gefühl aktualisieren, herstellen und intensivieren können. Events sind Veranstaltungsformen, die – perfekt organisiert und zumeist monothematisch zentriert – unterschiedlichste Erlebnisinhalte und Erlebnisformen zu einem nach primär ästhetischen Kriterien konstruierten Ganzen zusammenbinden. In einer sich zunehmend differenzierenden, ja partikularisierenden Welt scheinen Events eine der wenigen Möglichkeiten zu sein, die es noch erlauben, die Erfahrung von „Einheit“ und „Ganzheit“ zu machen, weil sie Erlebnisformen anbieten, die nicht nur den Intellekt, sondern alle Sinne ansprechen.<sup>23</sup> Und in der Tat: Gerade in den letzten Jahren können wir eine sprunghafte Zunahme von religiösen Events feststellen: die Diözesanjugendfestivals „Jugend + Kirche + X“, die Katholischen Weltjugendtage mit dem „Superpapst als Pop-Star“, die europäischen Jugendtreffen von Taizé, die Missionsdiscos der evangelikalen Pro-Christ-Bewegung, Esoterikmessen mit christlich-mikrobiotischem Unterhaltungsprogramm locken Hunderttausende von Besuchern an.<sup>24</sup> Auch die Kirchentage beider Konfessionen, einstmals Ausdruck eines organisierten Vereinschristentums, nehmen immer mehr den Charakter eines Events an.<sup>25</sup> Interessant ist nun die Beobachtung, dass an solchen Events sehr viele Menschen teilnehmen, die zuhause mit ihrer lokalen Kirche nichts zu tun haben und auch nichts zu tun haben wollen. Insbesondere die katholische Kirche, die sich fleißig solcher Events bedient, sieht diese Gefahr durchaus. So fordert der Osnabrücker Jugendbischof Franz-Josef Bode auf den Weltjugendtagen die versammelten erlebnisbereiten Jugendlichen immer wieder dazu auf, „unter dem Seil ein Netz des Glaubens zu spannen, das dauerhaft hält und auch in den Alltag hineinwirkt“. Ob er damit mehr als die Rolle des mahnenden Animateurs spielen kann, ist freilich zu bezweifeln. Neuere Forschungsergebnisse zum Weltjugendtag in Köln legen jedenfalls die Vermutung nahe, dass die von den Veranstaltern so oft postulierte

23 Vgl. Gebhardt, Winfried, Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen, in: Gebhardt, Winfried/Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela (Hg.), *Events*. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 17-32; Forschungskonsortium Weltjugendtag, Mega-Party Glaubensfest. Der XX. Weltjugendtag der Katholischen Kirche in Köln 2005. Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007 (im Druck).

24 Vgl. Ebertz, Michael N., Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung“ des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Gebhardt/Hitzler/Pfadenhauer, *Events* 345-362.

25 Vgl. Hürten, Heinz, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt, Paderborn 1998; Schroeter, Harald, Kirchentag als Gesamtkunstwerk. Ein Bericht über seine kulturellen Dimensionen, in: Donner, Helmut (Hg.), *Kirche und Kultur in der Gegenwart*. Beiträge aus der evangelischen Kirche, Frankfurt 1996, 326-342.

„Nachhaltigkeit“ des Events wohl nur in der Vorfreude auf den nächsten Weltjugendtag besteht.<sup>26</sup>

### 3.3 *Spiritualisierung und Ästhetisierung*

Ebenso wie die bisher genannten Trends sind auch „Spiritualisierung“ und „Ästhetisierung“ keine auf das religiöse Feld beschränkten Entwicklungen, sondern gelten allgemein. Sie sind Teil der von Gerhard Schulze diagnostizierten *akzelerierenden Erlebnisorientierung* in „spätmodernen“ Gesellschaften, die sich dem Projekt des „schönen Lebens“ verschrieben haben. Gemeint ist damit das Folgende: Bedingt durch das Ansteigen des Lebensstandards, die quantitative Zunahme der Freizeit, die Expansion der Bildung, den technischen Fortschritt im allgemeinen, der revolutionären Vervielfältigung medialer Angebote im besonderen und der Auflösung starrer biographischer Muster wandelt sich in allen sozialen Schichten und Milieus auch der Bedeutungsinhalt dessen, was ein Erlebnis sein soll. Der verantwortungsvolle Außenbezug auf das Ganze beziehungsweise „die Gemeinschaft“ geht zunehmend verloren. Erlebnis wird immer mehr als ein rein innen-, als ein rein subjektbezogener Vorgang begriffen. Erlebnis bezeichnet jetzt den Willen des Menschen, sein Handeln an dem Ziel auszurichten, vorübergehende psychophysische Prozesse positiv gewerteter Art in sich selbst herbeizuführen. Damit aber schließen Erlebnisse nicht mehr länger die Wirklichkeit, die sich der Mensch außerhalb seiner selbst vorstellt, mit ein. Erlebnisse verlieren ihre Bedeutung als umfassende, reflexiv gesteuerte und kontrollierte Prozesse, sie werden geschichtslos, zu einem Produkt des Hier und Jetzt. Erlebnis bedeutet heute, das „*lebendige Ich*“ zu spüren. Das momentane Glücksempfinden, die den Alltag sprengende „außeralltägliche“ Erfahrung, das „schöne Gefühl“, der „ultimative Kick“ – flüchtige Situationen dieser Art werden zum Inbegriff des Erlebnisses.<sup>27</sup>

Der Trend hin zur „Spiritualisierung“<sup>28</sup> muss im Rahmen dieser allgemeinen Entwicklung einer wachsenden Subjektzentrierung betrachtet werden. Er ist – jedenfalls im amtskirchlichen Kontext – nur angemessen als *Protestbewegung* zu verstehen, beinhaltet er doch deutlich zu erkennende anti-institutionelle (gegen Kirche und Universitätstheologie gerichtete), anti-intellektuelle (gegen die so ge-

26 Vgl. Gebhardt, Abenteuer; Forschungskonsortium Weltjugendtag.

27 Vgl. Schulze, Gerhard, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/New York 1992, 58ff.

28 Vgl. Knoblauch, Hubert, Einleitung – Soziologie der Spiritualität, in: ZfR 2 (2005) 123-132. Ebertz, Michael N., „Spiritualität“ im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs, in: ZfR 2 (2005) 193-208.

nannte Wortfrömmigkeit gerichtete) und anti-rationalistische (gegen das Primat der Vernunft gerichtete) Elemente.

- Spiritualisierung verweigert sich der Unterwerfung unter die normativen Vorgaben der institutionalisierten Religion und dem Machtanspruch ihrer Führer und stellt die „*eigene religiöse Kompetenz*“ in den Mittelpunkt. Es ist der Einzelne, der seinen eigenen Weg hin zu „Gott“ zu finden hat – und der Weg, der dahin führt, ist ein individueller Weg. Das schließt freilich nicht aus, dass sich mehrere für eine gewisse Zeit gemeinsam auf den gleichen Weg machen (typischerweise in szenearartigen Gemeinschaftsformen). „*Ich möchte noch von Zeit zu Zeit mein eigenes Glaubensbekenntnis schreiben dürfen. Und das muss sich wandeln dürfen bis an mein Lebensende!*“ – diese Aussage eines „wandernden“ Kirchenmitglieds steht exemplarisch für diesen Trend.

- Spiritualisierung richtet sich gegen eine – unterstellte – starre und lebensfremde Universitätstheologie und Kirchendogmatik. In der einen (häufigeren) Variante vertritt sie eine ich-zentrierte *Spaß- und Freude-Religion*, in deren Mittelpunkt „individuelles Wohlbehagen“ steht und die sich gegen „*lebensfeindliche*“ und „*lustfeindliche*“ Lehre und Praxis der Amtskirche richtet. Dementsprechend spielen hier die klassischen Fragen der Religion wie „Schuld“, „Sühne“, „Sünde“, „Gerechtigkeit“, „Vergebung“, „Unterordnung“, „Gehorsam“ oder die Erklärung des „Bösen“ nur eine unbedeutende Rolle. Die andere (weniger häufigere) Variante vertritt ein *traditionales, vormodernes und dezidiert anti-individuelles* Religionsmodell, das der Amtskirche vorwirft, sich schon allzu sehr mit der Moderne eingelassen und Zugeständnisse an den „Zeitgeist“ gemacht zu haben, und die Rückkehr zu den alten „Werten“ und „Normen“ fordert, teilweise auch versucht, diese wieder in revitalisierten traditionellen Gemeinschaftsformen zu leben.

- Spiritualisierung richtet sich gegen die Parzellierung der religiösen Erfahrung, gegen die Dominanz der Vernunft und des Wortes als einzig legitime Quelle religiöser Erkenntnis. Gesucht wird hingegen nach „*ganzheitlichen*“, „*authentischen*“, „*echten*“ Erfahrungen des „Göttlichen“ – was in der Regel entweder zur Orientierung an „pantheistischen“, „naturreligiösen“ Vorstellungsmodellen, zur geforderten Rückkehr zu den so genannten „Ursprungswahrheiten“ oder zur „Reinheit der Schrift“ oder aber – auch dies ist zu beobachten – zur Kombination von beidem führt.

Insbesondere aus diesem letztgenannten Widerstand leitet sich der zweite Trend hin zur Ästhetisierung der Religion ab. Ästhetisierung heißt, dass zunehmend alte *religiöse Rituale und Lebensformen* oder neue *religiöse performances* und *spektakuläre Inszenierungen von Religion*, wie es beispielsweise einige der neuen „Jugendkirchen“ tun, gesucht werden, die Religion auch körperlich und mit allen Sinnen, also anschaulich erfahren und gelebt werden lassen. Kerzengottesdienste, Lichterprozessionen, Laserprojektionen in der Kirche haben Konjunktur. Das mit Abstand attraktivste Angebot auf dem evangelischen Kirchentag

in Frankfurt am Main war der „Feuergottesdienst“. Auf dem Weltjugendtag in Köln war für viele der jugendlichen Teilnehmer die ergreifendste Veranstaltung die Vigil mit dem Papst am Vorabend des Abschlussgottesdienstes. „*Da ging mein Herz auf und ich habe Gott gespürt, als ich die vielen Lichter sah!*“, so fasste ein junges Mädchen ihre Erlebnisse zusammen. Kollektive Zen-Meditationen, liturgische und meditative Tänze, Liedchoreographien zu Sakro-Pop-Klängen finden immer mehr Interesse, weil sie im Bewusstsein der Teilnehmer die „ganzheitliche“ Erfahrung von „Körper-Seele-Geist“ ermöglichen. Gesucht wird überall das *totale religiöse Erlebnis*, das „ganz einfach schön ist“, das einem „wohl tut“ und einem für einen Moment „eins sein lässt mit dem Universum“ oder die Geborgenheit einer in der Sicherheit der Tradition aufgehobenen festen Gruppe. Gesucht wird also – angesichts der zunehmenden Parzellierung der modernen Lebenswelt – entweder die situative und deshalb außeralltägliche *Wieder-zauberung der Welt* im religiösen Event, die von der „kalten Rationalität“ der alltäglichen Lebenswelt entlastet oder der sichere Hort von Gesinnungsgemeinschaften, die vor den Zumutungen der parzellierten Moderne schützen.

### 3.4 Methodisierung und Technisierung

Als letzter Trend lässt sich schließlich die zunehmende Methodisierung und Technisierung des Religiösen nennen. In entdogmatisierten, ich-zentrierten Frömmigkeitsstilen, in denen Wahrheit nicht mehr dogmatisch festgeschrieben und institutionell gesichert ist, wird „Wahrheit“ individuell definierbar, interpretierbar und verfügbar und damit in letzter Konsequenz „unsicher“ und „ungewiss“. Wo es aber nur noch Wahrheiten gibt und keine Wahrheit mehr, verliert „Wahrheit“ an Wert und der „Weg“, der zur Wahrheit führt, gewinnt an Bedeutung. Wahrheit steht nicht für immer und ewig fest, sie muss vielmehr gefunden oder entdeckt werden. Glaube besteht nicht mehr in der Akzeptanz vorgegebener Wahrheiten, sondern ist ein „*lebendiger Prozess*“ – dynamisch, ungerichtet und ungeschlossen. Der Weg wird zum Ziel, die Art und Weise, wie der Weg bewältigt wird, also die Methoden und Techniken des je spezifischen „Vorschreitens“ treten in den Mittelpunkt des religiösen Erlebens.<sup>29</sup> Die Form wird wichtiger als der Inhalt. Gleichzeitig – und damit verbunden – erobert eine pragmatische Einstellung zur Religion Terrain. Es geht darum, Angebote „auszutesten“ und zwar gemäß dem Motto: „*Was hilft, ist gut*“. Dementsprechend gewinnen Bewusstseinssteigerungstechniken (wie Yoga, Zen etc.), Psychotherapien (wie Enneagramm, Märchen-Psychoanalyse à la Drewermann, Heilungsgottesdienste etc.), Körper- und Körpererfahrungstechniken (wie meditativer, li-

29 Vgl. Gebhardi/Engelbrecht/Bochinger, Selbstermächtigung; Groß, Paradiese.

turgischer Tanz, Bibliodrama, aber auch Sakro-Pop-Konzerte etc.) ebenso an Bedeutung wie die technisch vor- und durchorganisierte „totale“ Spiritualitätserfahrung in religiösen Events oder die gewollte Unterwerfung unter traditionale Werte und Regeln nicht nur in Schweigeseminaren oder Erlebnisexerzitien.

#### 4. Schlussbemerkung

Die These von der zunehmenden Säkularisierung in modernen westlichen Gesellschaften greift zu kurz. Religion gibt es auch heute noch und wird es auch weiterhin geben. Entscheidend scheint mir zu sein, dass die institutionalisierte Religion, vor allem in Form der beiden christlichen Kirchen ihr Kompetenzmonopol für Religion und damit ihre Herrschaft über das Verhalten und Handeln der Menschen weitgehend verloren hat und weiterhin verlieren wird. Dieser „Machtverlust“ der Kirchen hat zwei deutlich beobachtbare Konsequenzen:

- Die „religiös Unmusikalischen“ brauchen sich nicht länger verstecken und so tun, als ob sie „brave Christen“ wären, sondern können den „Sinn des Lebens“ auch in rein profanen Aktivitäten wie Erfolg im Beruf, in einem harmonischen Familienleben, in der Wissenschaft und ihren Fortschrittsutopien,<sup>30</sup> in ästhetisierten Jugendszenen wie beispielsweise der Gothic- oder Techno-Szene, im Fußballstadion, im bürgerlichen Opernfestspiel, beim Musical-Besuch oder beim Bungee-Jumping und Vertical-Skating suchen und finden.<sup>31</sup>

- Und die „religiös Musikalischen“ basteln sich zunehmend ihre eigene Religion aus dem ständig wachsenden Angebot „spiritueller“ Botschaften und Techniken selbst und befriedigen ihre religiösen Bedürfnisse dort, wo sie sich wohl fühlen – und das kann durchaus noch unter dem schützenden Dach der Kirche und im Kontext eines christlichen Grundverständnisses sein. Nicht umsonst spielen sich viele der oben genannten Aktivitäten in Gemeindezentren oder in kirchlichen Bildungshäusern ab, manchmal von der Kirchenleitung toleriert, manchmal vor ihr versteckt im Geheimen.

Das heißt nicht, dass die Kirchen in nächster Zukunft verschwinden werden. Dazu sind sie als bürokratische Organisationen zu eng mit den wohlfahrtsstaatlichen Systemen spätmoderner Gesellschaften verbunden. Sie werden als Dienstleistungsorganisationen auch weiterhin Anerkennung, als „moralische Mahner“ in ökonomisch-politischen Auseinandersetzungen auch weiterhin Auf-

30 Vgl. Wohlrab-Sahr/Karstein/Schaumburg, Spiritualität.

31 Vgl. Honer, Anne/Kurt, Ronald/Reichertz, Jo (Hg.), Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur, Konstanz 1999; Isenberg, Wolfgang/Sellmann, Matthias (Hg.), Konsum als Religion. Über die Wiederverzauberung der Welt, Mönchengladbach 2000; Gebhardt, Verszenung; Schmidt, Axel/Neumann-Braun, Klaus, Die Welt der Gothics. Spielräume düster konnotierter Transzendenz, Wiesbaden 2004.

merksamkeit finden. Als „Lebensführungsmächte“, deren dogmatische Glaubensvorgaben und normative Handlungsanleitungen verbindlich zu befolgen sind, werden sie freilich immer unbedeutender. Hier ist ihre Botschaft nur noch ein Angebot unter vielen anderen, das gewählt werden kann oder auch nicht. Sorgen darüber muss sich freilich nur derjenige machen, der der Überzeugung ist, dass das Modell der bürokratischen Gnadenanstalt,<sup>32</sup> so wie es sich im 19. Jahrhundert in Westeuropa entwickelt hat, das einzig funktionierende Modell von Kirche und Religion sein darf.

32 Vgl. Ebertz, Erosion.

## Jenseits von Säkularisierung und Rückkehr der Religion

### Theoretische Deutungen der Transformation von Religion in der Kritik<sup>1</sup>

Christoph Lienkamp, Freiburg

Unübersehbar unterliegen Religionen gegenwärtig vielfältigen und hochkomplexen Wandlungsprozessen. Für diese Prozesse bietet sich zunächst der Verlegenheitsbegriff der Transformation an – und hier schließe ich mich Winfried Gebhardt u. a. an<sup>2</sup> –, weil andere Deutungsangebote für das Schicksal der Religion in der Moderne mit ihrer Fixierung auf Begriffe wie Säkularisierung<sup>3</sup> und Unterscheidungsfiguren wie privat/öffentlich oder unsichtbar/sichtbar einseitig und reduktionistisch vorgehen.<sup>4</sup> Dabei gilt es, verschiedene Dimensionen der Transformation auseinander zu halten. So unterscheidet z.B. Joachim von Soosten „die Transformation der Sozialisationsbedingungen und -bedeutungen von Religion, die Transformation der Sozialformen von gelebter Religion, die Transformation der öffentlichen Präsenz von Religion ... und die Transformation der semantischen Gehalte und Ausdrucksformen von Religion.“<sup>5</sup> Im Rahmen die-

- 1 Es handelt sich im Folgenden um die Weiterführung der Auseinandersetzung mit den Debatten, deren wesentliche Positionen bis 2002 ich an anderer Stelle analysiert habe. Vgl. Lienkamp, Christoph, *Wiederkehr von Religion als Zeichen eines epochalen Umbruchs. Leistung und Grenzen religionssoziologischer Deutungen in philosophischer und systematisch-theologischer Sicht*, in: *Religion im öffentlichen Raum - Perspektiven in Europa* (JCSW 44), Münster 2003, 273-301. Die vor fünf Jahren vorgetragene Position suche ich in Auseinandersetzung mit den dort noch nicht berücksichtigten und vor allem den seitdem erschienenen Diskussionsbeiträgen weiter zu entwickeln.
- 2 Der evangelische Praktische Theologe Wilhelm Gräb spricht von Transformationen der *Religionskultur*. Vgl. Gräb, Wilhelm, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002. Der Bochumer Religionswissenschaftler Volkhard Krech, der sich angesichts der uneindeutigen Entwicklung des Bildes der (Götter-)Dämmerung bedient, spricht von Verschiebungen im religiösen Feld. Vgl. Krech, Volkhard, *Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion*, Bielefeld 2003, 19ff.
- 3 Allerdings bemühen sich Religionssoziologinnen und Religionssoziologen in neueren Veröffentlichungen um differenziertere Diskussionen des Säkularisierungsparadigmas. Vgl. Franzmann, Manuel/Gärtner, Christel/Köck, Nicole (Hg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2006.
- 4 So auch Graf, Friedrich-Wilhelm, *Religiöse Transformationsprozesse der Moderne deuten*, in: Mörschel, Tobias (Hg.), *Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika*, Göttingen 2006, 49-60, 49.
- 5 Soosten, Joachim von, *Öffentlichkeit und Evidenz – Evangelische Kirchen im öffentlichen Wettbewerb*, in: JCSW 44 (2003) 37-52, 39; ähnlich: Höhn, Hans-Joachim, *Krise der Säkularität? Über Religion – nach ihrem Ende*, Manuskript 2007, 3.

ses Aufsatzes können all diese und andere Transformationsprozesse allerdings nur in ihren wesentlichen Momenten skizziert werden.<sup>6</sup> Es lassen sich in diesen Transformationen zwar, wie von Gebhardt zu Recht hervorgehoben, gewisse Tendenzen wie z.B. Individualisierung und Deinstitutionalisierung ausmachen.<sup>7</sup> Es sind allerdings Zweifel angebracht, ob dies die einzig entscheidenden Momente der Transformation der Religion(en) in den westlichen Ländern sind<sup>8</sup> – ganz zu schweigen von Osteuropa und den Ländern des Südens.<sup>9</sup>

Aber auch eine allzu leichtfertige Rede von einer Wiederkehr der Religionen/des Religiösen vermag dem empirischen Befund und der theoretischen Kritik nicht standzuhalten.<sup>10</sup> Statt von einer Wiederkehr der Religion im (west-)europäischen Kontext sollte eher von einer wieder verstärkten Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit, sowohl der Medien als auch der diskutierenden Öffentlichkeit, für die Religion gesprochen werden.<sup>11</sup> Was dies für die Religion(en), für das

6 Darüber hinaus wird gegebenenfalls auf weitere Forschungen hingewiesen. So kann man diesen Aufsatz auch angesichts der Unüberschaubarkeit der Publikationen zum Thema in Teilen auch als Literaturbericht lesen.

7 Vgl. den Beitrag Gebhardts in diesem Heft. Auch für ihn sind dies nicht die einzigen Kategorien in der Analyse gegenwärtiger Religiosität. Vgl. u.a. Gebhardt, Winfried, Kein Pilger, noch kein Flaneur. Der „Wanderer“ als Prototyp spätmoderer Religiosität, in: ders./Hitzler, Roland (Hg.), Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart, Wiesbaden 2006, 228-243.

8 Vgl. die umfassendere Sichtweise auf religiöse Transformationsprozesse bei Graf, Peter (Hg.), Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog, Göttingen 2006.

9 Gebhardts Analyse bezieht sich allerdings nur auf die westlichen Länder. Ob man eine Analyse angesichts der globalen Wechselwirkungen (Streit um die Karikaturen Mohammeds) noch so anlegen kann, scheint mir zumindest fragwürdig. Es fehlen in seinem Beitrag außerdem Analysen zur Politisierung oder Verrechtlichung des Religiösen.

10 Vgl. Lienkamp, Christoph, „Liebe verpflichtet“ - Hermeneutik des Gesetzes bei Paul Ricoeur und Franz Rosenzweig, in: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 2 (2003), 315-332.

11 So Joas in einem Interview im Deutschlandfunk (September 2006) in einer Reihe zum Thema „Wiederkehr der Religion?“. Ausführlicher: Joas, Hans, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004. Viele weitere Belege für diese neue Aufmerksamkeit lassen sich inzwischen auch in der säkularen Presse (neben der kirchlichen Presse und den theologischen Zeitschriften) finden: Die Zeitschrift *Geo* titelte im Januar 2006 »Warum glaubt der Mensch?«; das Nachrichtenmagazin *Focus* trug im April 2004 den Titel »Die Glaubenswelten der Deutschen«; das Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* gab ein *Spiegel spezial* (November 2006) heraus mit dem Titel: »Weltmacht Religion«, neuerdings auch als Buch mit gleichem Titel (vgl. Andresen, Karen/Burgdorff, Stephan (Hg.), Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft bestimmt, München 2007. In der Wochenzeitung *Die Zeit* gab es im ersten Quartal eine Serie zu den Weltreligionen; das Journal *Literaturen* titelte im Dezember 2005 »Wie gewaltig ist der Glaube?«; selbst *Die Tageszeitung* gab im Dezember 2004 ein Dossier mit dem Titel „Um Gottes Willen“ heraus und *humanitas aktuell* widmet Heft 20 dem Thema »Die Mär von der Wiederkehr der Religion«.

individuelle religiöse Bewusstsein und für die religiösen Institutionen bedeutet, ist allerdings noch nicht ausgemacht. Der Soziologe Hans Joas macht drei Gründe für diese neue Aufmerksamkeit namhaft. Da sind erstens die großpolitischen Kontexte, in denen Religion eine Rolle spielt, wie z.B. die EU-Erweiterung um die Türkei, die Migrationspolitik<sup>12</sup> wie auch die Auseinandersetzung mit dem Islam und Islamismus<sup>13</sup> und die u.a. dadurch verursachte Frage/Suche nach einer europäischen – auch religiösen – Identität. Dazu zählt auch die Diskussion um den Gottesbezug in der EU-Verfassung.<sup>14</sup> Zweitens steht die Vorstellung des Zusammenhangs von Modernisierung und Säkularisierung angesichts erstmals weltweit stattfindender Modernisierungen auf dem Prüfstand. Da sich in anderen Kontinenten wie z.B. Lateinamerika oder Asien diese europäische Entwicklung so nicht wiederhole, so Joas, sollte man nicht von der europäischen Modernisierung auf die Gesetzmäßigkeit von Modernisierungen überhaupt schließen und eher Europa als Sonderfall betrachten.<sup>15</sup> Ein dritter Grund für die neue Aufmerksamkeit auf Religion sieht Joas im Ende der Postmoderne, namentlich darin, dass

- 12 Vgl. dazu u.a. die hochinformativen Sammelbände von Lehmann, Hartmut (Hg.), *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Göttingen 2005; Graf, Peter (Hg.), *Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog*, Göttingen 2006.
- 13 Vgl. Lehmann, Hartmut (Hg.), *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*, Göttingen 2003; ders. (Hg.), *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa*, Göttingen 2004; ders. (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*, Göttingen 2005. Eine Zunahme von Konflikten sieht auch Eder, Klaus, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002) 331-343, 332.336.
- 14 Unter dem Titel *Dialektik der Säkularisierung* fand im Februar 2007 ein Symposium an der Universität Bochum statt, auf dem dieses Thema eine Diskussionseinheit bildete (vgl. dazu NZZ 14.2.07, S. 26). In seinem Vortrag warnte der Erlanger Jurist Matthias Jestedt vor falschen Frontstellungen und verteidigte die Position, dass man gläubig sein und trotzdem den Gottesbezug in der EU-Verfassung aus theologischen und politischen Gründen ablehnen kann. Vgl. dazu aus theologischer Sicht Essen, Georg, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*, Göttingen 2006 und Höhn, Hans-Joachim, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 149f.
- 15 Diese Position vertreten u.a. auch Lehmann, *Multireligiosität*; Davie, Grace, *Religion in Modern Europe. A memory mutates*, Oxford 2000; Höhn, *Krise*. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob man zu diesem Zeitpunkt schon sagen kann, wie der Modernisierungsprozess in anderen Kontinenten weitergeht und insbesondere ob das Verhältnis von Religion und Moderne in diesen Kontexten nicht weiteren Transformationsprozessen auch in Richtung auf eine stärkere Säkularisierung unterliegt. So ist bisher erst wenig erforscht, wie sich z.B. die Binnenmigration (vom Land in die Stadt) bzw. die zunehmende Verstädterung auf das *religiöse* Bewusstsein und die *religiöse* Praxis von Menschen in den Ländern des Südens auswirkt.

die Vorstellung, individuelle Freiheit und kulturelle Vielfalt seien als solches etwas Gutes, nicht mehr dominant sei.<sup>16</sup>

All diese und weitere Gründe erklären zu einem Teil auch das Wiedererstarken der theoretischen Debatte um Religion. Obwohl ein breiter Konsens in dieser Debatte darüber besteht, dass funktionale Differenzierung als das entscheidende Moment der Modernisierung unhintergebar ist, wird die Zwangsläufigkeit der Entwicklung zu einem immer schärferen Hervortreten der Eigengesetzlichkeit der funktionalen Teilsysteme jedoch in Frage gestellt. Typisch für die Moderne sei vielmehr eine gleichzeitige „Interpenetration“, d.h. wechselseitige Durchdringung und Überschneidung der sich ausdifferenzierenden Teilsysteme, so der Theologe und Religionsphilosoph Hans-Joachim Höhn im Anschluss an den Soziologen Richard Münch.<sup>17</sup> Zur gegenwärtig zu beobachtenden Transformation von Religion gehört also wesentlich ihre – auch konflikthafte – Wechselbeziehung zu anderen Teilsystemen der Gesellschaft wie Moral<sup>18</sup>, Ökonomie, Medien, Politik, Recht, Kunst und Wissenschaft. Bei den Interpenetrationen zwischen den Teilsystemen kommt es zwar, so Höhn, auch zu Übernahmen, Eingliederungen anderer teilsystemischer Bereiche unter die Regie eines anderen Funktionssystems. Laut Höhn lassen sich aber auch Dispersionen des Religiösen auffinden.<sup>19</sup> Ursprünglich eher mit dem Minderheitenstatus von Religionen assoziiert, könne Dispersion als Kennzeichen für die gesellschaftliche Ortung von Religion überhaupt betrachtet werden, d.h. „die Brechung und Zerlegung religiöser Gehalte beim Auftreffen auf säkulare Felder, ihre Vermischung mit anderen Mustern der Weltdeutung und -gestaltung, ihre Überführung in andere Formen und Formate, die nicht restlos rückgängig gemacht werden können.“<sup>20</sup> Durch eine Typologie können die Muster, Strukturen, Fragmente und Formen beschrieben werden, in denen die Gehalte traditioneller religiöser Se-

16 Dass dies kein dominanter Diskurs mehr ist, mag man zugestehen. Trotzdem könnte man aufgrund neuerer Zahlen (Sinus-Studie von 2006 in Deutschland) diese These in Frage stellen. Joas selbst sagt in dem Interview, dass dies eine gewagte These sei.

17 Vgl. Höhn, Krise 10.

18 Vgl. Lienkamp, Christoph, Religion und Moral – Zur Möglichkeit eines Rekurses auf Unbedingtheit bei Niklas Luhmann, Jacques Derrida und Bernhard Waldenfels, in: Pickel, Gert/Krügeler, Michael (Hg.), Glaube und Moral, Leverkusen 2001, 51-64.

19 Die von dem Freiburger Religionssoziologen Michael N. Ebertz erstmals als *Dispersionsthese* bezeichneten Überlegungen findet sich in: Ebertz, Michael N., Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: IJPT 1 (1997), 268-301, v.a. 297ff und in: ders., Die Dispersion des Religiösen in: Kochanek, Hermann, (Hg.), Ich habe meine Religion. Sinn suche jenseits der Kirchen, Düsseldorf, 1999, 218ff. Sie gehen nach Ebertz zurück auf Kaufmann, Franz X., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 86. Von einer ausgearbeiteten Theorie kann allerdings noch nicht die Rede sein.

20 Höhn, Krise 12. Vgl. auch ders., Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

mantik sowohl auf der gesellschaftlichen Ebene als auch auf der individuellen Ebene auftreten. „Dispersion macht das Religiöse antreffbar außerhalb seiner angestammten Orte in den etablierten Kirchen und Konfessionen.“<sup>21</sup> Dispersionen, das sind „ökonomische, ästhetisch-mediale und therapeutische Dekonstruktionen, Dekontextuierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen“<sup>22</sup>. Dekonstruktion wird dabei von Höhn nicht nur als bloßes Destruieren, sondern als ein zerlegendes Neuzusammensetzen religiöser Gehalte verstanden. Diese und andere Formulierungen wie die Rede von der Verflüssigung einstmals kirchlich-institutionell gebundener Formen deuten darauf hin: Bei dem Begriff der Dispersion handelt sich um einen Suchbegriff, dem allerdings schon eine gewisse (metaphorische) Präzision eignet. Entscheidend ist dabei, dass in solch einer Herangehensweise Religion *als Phänomen* in den Blick kommt.<sup>23</sup> Ob solche religiösen Dispersionsphänomene lediglich Dubletten der ökonomischen, ästhetisch-medialen oder therapeutischen Lebensverhältnisse sind, oder ob sich in ihnen „wahrhaft Religiöses“ zeigt, dies muss geprüft werden.<sup>24</sup>

Um die Transformation der Religion(en) zu verstehen und ihren Wahrheitsgehalt zu ermessen, muss man sich Rechenschaft geben über das dabei leitende Vorverständnis von Religion. Dabei scheint es mir zunächst sinnvoll, in Anlehnung an Hans-Joachim Höhn mit einem Religionsbegriff zu arbeiten, der das religiöse Verhältnis als ein Verhältnis zum Leben in seiner Ganzheit deutet.

21 Höhn, Krise 13.

22 Höhn, Postsäkular 85.

23 Zu den neuen Perspektiven und Fragestellungen, die durch diese Sichtweise auf Religion möglich werden, die ausgezeichneten Beiträge in dem Sammelband von Failing, Wolf-Eckart (Hg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2001. Vgl. auch Enders, Markus/Zaborowski, Holger, Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen, Freiburg 2004. Ein entschiedenes Plädoyer dafür Religion als Phänomen zu deuten und dafür auch theologische Gründe anzugeben, hält das auch gerade erschienene Buch des Praktischen Theologen Stefan Knobloch (Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt, Freiburg 2006, 16-21).

24 Hier müsste auch die inzwischen sehr viel differenzierte und längst über die traditionellen Positionen hinausgehende Diskussion zur Religionskritik konstruktiv eingebracht werden. Vgl. Hoff, Gregor Maria, Religionskritik heute, Kevelaer u.a. 2004; Nagl, Ludwig, Religion nach der Religionskritik. Erkundungen einer „nichtidentischen Wiederkehr“, in: ders. (Hg.), Religion nach der Religionskritik, Wien 2003. Auch das Phänomen des Atheismus und der religiösen Indifferenz ist gegenwärtig vermehrt Gegenstand historischer, philosophischer und soziologischer Analysen. Vgl. Dalferth, Ingolf U./Grosshans, Hans-Peter (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006; Faber, Richard/Lanwerd, Susanne, Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg 2006; Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen 2003.

Diese Ganzheit wird thematisiert in den auch in der Moderne weiterhin unabgeholten Fragen nach den Möglichkeiten einer Akzeptanz von Welt und Dasein angesichts der Limitationen in der Befristung der Zeit, der Endlichkeit des Subjekts, der Erschöpfbarkeit der Naturressourcen und der Konkurrenz um Lebenschancen. Für die moralischen, ökonomischen u.a. Einstellungen sind diese Limitationen unabstreifbar und begrenzen damit auch die Möglichkeit der Daseinsakzeptanz.

In dem religiösen Verhältnis zu dieser Ganzheit wird, so Höhn, eine Einstellung zu den menschlichen Lebensverhältnissen eingenommen, die „diese Verhältnisse zugleich auf etwas übersteigt bzw. auf etwas bezieht, das nicht in den primären Daseinsbezügen und den auf sie bezogenen Einstellungen aufgeht. Im Unterschied zu den ökonomischen, technisch-instrumentellen oder moralischen Lebenseinstellungen, deren Maß das Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen bildet, ließe sich dann als »religiös« eine solche Einstellung zu diesen Lebensverhältnissen bezeichnen, welche diese Lebensverhältnisse transzendiert.“<sup>25</sup> Eine solche religiöse Einstellung bestreitet, dass Daseinsakzeptanz Ergebnis politischer, technischer, ökonomischer oder moralischer Daseinsgestaltung sein kann. Gezeigt werden muss dann allerdings auch, dass das, was als »religiös« behauptet wird, „einer Überführung bzw. Aufhebung in ökonomische, technische, moralische therapeutische und ästhetisch-mediale Lebenseinstellungen widersteht.“<sup>26</sup>

Auf der Basis eines solchen relational-strukturellen Religionsbegriffs, der bei Höhn mit guten Argumenten den Vorzug gegenüber einem funktionalen und substanziellen Religionsbegriff erhält,<sup>27</sup> könnten religiöse Dispersionsphänomene u.a. in Politik, Gesellschaft, Ökonomie und Medien darauf befragt werden, inwiefern sie ein Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen erkennen lassen, welches diese Lebensverhältnisse transzendiert. Die Grundlage für das, was Höhn eine kritische Phänomenologie der Religion bzw. religiöser Dispersionsphänomene nennt, ist damit gelegt.<sup>28</sup> Ein solcher Religionsbegriff eröffnet damit

25 Höhn, Postsäkular 69.

26 Höhn, Postsäkular 70.

27 Einem solchen Religionsbegriff gegenüber liegt die Schwäche des funktionalen Religionsbegriffs in der „unzureichenden Abgrenzung von Phänomenen und Vollzügen, die sich als nicht-religiös bestimmen, aber funktional äquivalente Leistungen erbringen. Zudem erfasst er nicht die nicht-funktionalen Elemente, die im Selbstverständnis religiöser Menschen zentral zu ihrem Bekenntnis gehören.“ (Höhn, Postsäkular 85) Aber auch ein substanzieller Religionsbegriff kann die gegenwärtige Transformation der Religion nicht ausreichend erfassen, schränkt er doch die unter Religion subsumierbaren Phänomene sowohl intrakulturell als auch interkulturell erheblich ein.

28 Herkunft und Inhalt einer „kritischen Phänomenologie“ könnten und müssten allerdings philosophisch weiter ausgewiesen werden. Vgl. O’Neill, John, Kann Phänomenologie kritisch sein?, in: Waldenfels, Bernhard u.a. (Hg.), Phänomenologie und Marxismus 1. Konzepte und Methoden, Frankfurt 1977, 234-251.

die Möglichkeit, einerseits das Phänomen Religion als Religion in den Blick zu bekommen, andererseits zu unterscheiden, was wie Religion aussieht, sich aber nicht als Religion identifizieren lässt.<sup>29</sup>

Im Folgenden werde ich mir einige zentrale religiöse Dispersionsphänomene in verschiedenen Teilsystemen der Gesellschaft näher anschauen (Ökonomie, Politik, Medien, Recht).<sup>30</sup> Dabei werde ich Höhns im Gegensatz zu anderen Ansätzen (Säkularisierung, Wiederkehr der Religion) überzeugenden Deutungsversuch von Religion in der Moderne weiterführen, indem ich gewisse Befunde und theoretische Konzepte kritisch diskutiere, gleichzeitig jedoch auch die diese Teilsysteme grundlegend transzendierenden Momente herausarbeite. Diese Momente sind selbst noch nicht Religion, lassen sich aber mit einem strukturell-relationalen Religionsbegriff gut vereinbaren.

### *Religion und Ökonomie*

Es ist unbestreitbar, dass der Bereich der Ökonomie inzwischen mindestens die Funktion eines sozialen Leitsystems einnimmt und dass das Geld als alles bestimmende Wirklichkeit der Religion als Adressatin der Erlöschungshoffnung den Rang abzulaufen scheint. Für eine Theorie religiöser Dispersion wird dies „besonders dort belangvoll, wo Fragen menschlicher Selbst- und Weltakzeptanz berührt werden und somit jenes existenzielle Bezugsproblem aufscheint, für dessen Bewältigung sich offensichtlich Geld als funktionale Alternative zur Religion anbietet.“<sup>31</sup> Auch gibt es semantische Indizien für die Beziehung von Geld und Religion, worauf z.B. Begriffspaare wie Credo und Kredit<sup>32</sup> oder Schuld und

29 Damit liegt ein solcher Religionsbegriff übrigens auch vor aller Unterscheidung, die von Systemtheoretikern im Teilsystem Religion gemacht werden.

30 Dabei muss ich mich allerdings mit umrisshaften Skizzen begnügen und für die weitergehende Auseinandersetzung auf die in den Fußnoten angegebene Literatur verweisen. Auch die Auseinandersetzung mit anderen in der Moderne nicht weniger relevanten Teilsystemen wie Kunst, Wissenschaft, Technik oder Sport würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Zu einer ersten Orientierung vgl. *Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?*, in: HerKorr Spezial (Oktober 2006). Weiterführend sind die verschiedenen Beiträge in: Weyel, Birgit/Gräb, Wilhelm (Hg.), *Religion in der modernen Lebenswelt*, Göttingen 2006. Es wäre auch lohnend den intellektuellen Diskurs bzw. die Intellektuellen oder das philosophische Denken der Gegenwart einmal auf die Präsenz des Religiösen zu untersuchen. Vgl. u.a. Dethloff, Klaus u.a. (Hg.), *Orte der Religion im philosophischen Denken der Gegenwart*, Düsseldorf/Bonn 2004. Graf, Friedrich Wilhelm, *Im Pantheon des Polytheismus. Religionsintellektuelle auf dem Markt der Möglichkeiten*, in: *NZZ* 19./20 April 2003, Nr. 91, 43.

31 Höhns, *Postsäkular* 96.

32 Vgl. Rabinovici, Doron, *Credo und Credit*, Frankfurt 2001, 67-80.

Schulden<sup>33</sup> hinweisen. Doch zu Recht mahnt Höhn zur Vorsicht, dies nicht schon für Beweise einer funktionalen Äquivalenz zu halten. Auch eine überzogene Kritik an der Monetarisierung des Lebens seitens einiger Theologen wird zurückgewiesen.<sup>34</sup> Höhn geht in seiner kritischen Überblendung von Ökonomie und Religion – und hat insofern eine besondere Konstellation religiöser Dispersion im Auge – von einer möglichen gegenseitigen Prägung ökonomischer Prozesse durch religiös bestimmte Kategorien und der ökonomischen Bestimmung nicht-ökonomischer (auch der religiösen?) Beziehungen aus. Hier müsste allerdings auch die gegenwärtige Religion, nicht nur ihre Ursprungsgeschichte stärker mit einbezogen werden.<sup>35</sup> Dies tut die *religious economics*, die Religionsökonomik. Sie analysiert die ökonomische Basis der Religion, indem sie religiöse Güter wie andere Wirtschaftsgüter untersucht und z.B. danach fragt, was Gläubige in ihre Religionsgemeinschaften investieren oder wie das an Tempeln arbeitende Priesterpersonal seinen Unterhalt finanziert.<sup>36</sup>

Darüber hinaus müsste die Frage nach dem Geld in den weiteren Horizont einer Analyse des Kapitalismus eingerückt werden. Es gilt ernster zu nehmen, dass Walter Benjamin schon 1921 in seinem Fragment den *Kapitalismus als Religion* bezeichnete und die Erklärung hinzufügte, dass dieser „essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen (dient), auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben.“<sup>37</sup> Es wäre also unter anderem danach zu fragen, ob der Kapitalismus insofern eine Religion ist, weil er in jenem Sinne Geist hat,

33 Vgl. Crüsemann, Marlene/Schottroff, Willy (Hg.), *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten*, München 1992.

34 Hier wäre hinzuweisen auf die neueren Bücher von Ruster, Thomas, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz 2005 sowie ders., *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Mainz 2006, die allerdings mit ihrer scharfen Abgrenzung von Christentum und Religion für unseren Zusammenhang kaum brauchbar sind..

35 Hinweise dazu finden sich bei: Höhn, *Postsäkular* 106.

36 Vgl. zu einer kurzen Orientierung über die Relevanz der Religionsökonomie für die Deutung der Religion in der Moderne: Graf, Friedrich-Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 19-29; das Heft 1/2000 der *ZfR*. Auch die Theologie hat diese vernachlässigte Dimension neuerdings wieder stärker in den Blick genommen. Vgl. u.a. Ebner, Martin u.a. (Hg.), *Gott und Geld (JBTh 21)*, Neukirchen-Vluyn 2006.

37 Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt 1985, 100-103, 100. Dies bedeutet nicht die Differenzen zu den bekannten Religionen zu verschweigen. Steiner Uwe, *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, in: *DVJS* 72 (1998) 147-171; Lienkamp, Christoph, *Messianische Ursprungsdiagnostik. Die Bedeutung Walter Benjamins für Theologie und Religionsphilosophie*, Frankfurt 1998, 120ff.

„als dass ihm das Bewusstsein einer Transzendenz, einer Undurchschaubarkeit, einer Unberechenbarkeit eingeschrieben ist. Dann ist er jedoch alles andere als das Ergebnis einer bloß egoistisch materialistischen Einstellung zum Diesseits des Lebens, die man lange Zeit mit dem Stichwort »Geld« assoziiert hat. Denn dann ist das Geld selbst ein Teil jener jede Immanenz der Verhältnisse überschreitenden Bewegung, die die Unverfügbarkeit der Voraussetzungen unserer eigenen Existenz bezeichnet.“<sup>38</sup>

Will man das Phänomen des Geldes daraufhin prüfen, ob es als ein religiöses Dispersionsphänomen zumindest Momente einer Überschreitung der Lebensverhältnisse enthält und damit möglicherweise als Religion im Sinne Höhns gelten kann, müsste man sich mit dieser Frage auseinandersetzen. Höhns eigene Position, die sich zwar kritisch von bestimmten gegenwartstheologischen Versuchen, die von einem Widerstreit von Geld und Gott ausgehen, abgrenzt und sich zu Recht auch gegen eine Dämonisierung des Geldes wendet,<sup>39</sup> bleibt allerdings zumindest für die bürgerliche Gesellschaft bei einer Entgegensetzung der Logik des Geldes und der des christlichen Glaubens stehen.<sup>40</sup> Im Sinn der eingangs formulierten Kriterien muss man dies als ein implizites Urteil über den religiösen Charakter des Geldes lesen: das religiöse Dispersionsphänomen des Geldes lässt, obwohl vielfach funktional äquivalent zu Religion, kein Lebensverhältnis erkennen, welches diese Lebensverhältnisse überschreitet: Es lässt sich nicht als ein religiöses Phänomen identifizieren, obwohl es wie Religion aussieht. Doch könnte man es rechtfertigen, dem Geld einen gewissen Überschreitungscharakter zuzuschreiben und es damit nicht einfach der theologischen Religionskritik anheim zu geben?<sup>41</sup>

Einen Einstieg in den Überschreitungscharakter des Geldes könnten Jacques Derridas Ausführungen zum unnahbaren Ursprung des Geldes in seinem Buch *Falschgeld. Zeit geben I*<sup>42</sup> bilden. Darin taucht das Geld zwar anfangs noch nicht als solches auf; stattdessen geht es Derrida um die Gabe.<sup>43</sup> Doch mit der Gabe kreist Derrida um nichts anderes als um den unergründlichen Ursprung des Geldes bzw. um das, wofür das Geld steht. In seiner Geldanalyse geht er aller-

38 Baecker, Dirk, *Kapitalismus als Religion*, München 2003, 12.

39 Das bedeutet aber nicht, dass man auf eine Aufarbeitung des Beitrags, den das Christentum für die Entstehung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung geleistet hat, verzichten kann. Ruster, Thomas, *Jenseits aller Ethik. Geld als Religion?*, in: Kochanek, *Religion 182-209* nennt zwei Punkte, an denen eine solche Aufarbeitung ansetzen könnte: an der wachsenden Nachgiebigkeit von Kirche und Theologie gegenüber dem wachsenden ökonomischen Druck und an der „geistlichen“ Kommerzialisierung des Erlösungs- und Gnadenverständnisses.

40 Höhn, *Postsäkular* 107ff.

41 Vgl. die Beiträge von Baecker, Deutschmann, Haverkamp und Priddat, alle in: Baecker, *Kapitalismus*.

42 Vgl. Derrida, Jacques, *Falschgeld. Zeit geben 1*, München 1993.

43 Vgl. Lienkamp, *Religion* 55. Vgl. zur Gabe bei Derrida die Beiträge in: Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt 1997.

dings einen anderen Weg als Karl Marx. Im Unterschied zu dessen Wertformanalyse setzt Derrida „nicht Werts substanz (verausgabte Arbeit) und Wertform (Warentausch) durch das Geld ins Verhältnis, sondern zielt auf das, was dem schon vorhergehen muss. Die Frage nach dem Geld ist gleichsam »früher« als Arbeit und Produktion, als Ding und Tausch. Sie geht der Ökonomie und ihrer Logik insgesamt voraus und fragt, warum sie überhaupt *als solche* gegeben ist, genauer, warum man zu ihr überhaupt ins Verhältnis gesetzt ist.“<sup>44</sup> Frank Engstler schließt aus dieser Argumentation, dass es weniger an einem konträren Geldbegriff als am gegensätzlichen Anfang seiner Entwicklung liege, dass sich Derridas Geldkritik von der Marxschen unterscheidet. „Derrida fängt im Gegensatz zu Marx mit der exzessiven, auf Geltung und Verwertung drängenden Dimension des Geldes als Kapital an. Er kann darum zeigen, dass alle Versuche, eine Ökonomie des restlosen Austauschs, der Äquivalenz, der Kreisläufe etc. zu begründen, von der exzessiven Dimension durchdrungen ist und von vornherein transzendiert wird.“<sup>45</sup> Damit hat es Anteil am Gründungsparadox der Wirtschaft überhaupt. Während Niklas Luhmann betont, dass ein Wirtschaftskreislauf erst in Bewegung kommt, wenn das Knappheitsparadox erfolgreich überwunden und gleichzeitig dieses Paradox unsichtbar gemacht wird,<sup>46</sup> denkt Derrida die Möglichkeit dieses Kreislaufs von der Unmöglichkeit der reinen Gabe her. Sie ist, wie Gunther Teubner herausgearbeitet hat, das genaue Gegenteil der Tauschzirkulation der Wirtschaft, das aber zugleich den Anstoß für die Zirkulation des Wirtschaftens gibt.<sup>47</sup> Derridas Interesse am Kreislauf der Wirtschaft ist gerade nicht an Luhmanns Fragen des deparadoxierenden Ordnungsaufbaus orientiert (so durch verschiedene Codes wie Eigentum oder Geld), „sondern an der permanenten Durchbrechung des Kreislaufs, an seiner Transzendierung durch die Dauerprovokation der Gabe“<sup>48</sup>.

Eine kritische Phänomenologie des Geldes als religiösem Dispersionsphänomen darf sich nicht nur sozusagen von außen mit der gegenwärtigen Religion des Geldes beschäftigen, sondern muss, auch wenn man in der gegenwärtigen Theorie des Geldes dies kaum noch thematisiert, seine verschütteten Dimensionen zur Sprache bringen und aufzeigen, wo diese sich wenn auch in aller Paradoxalität möglicherweise heute zeigen. Damit kann sie auch zur Selbstaufklärung moder-

44 Engster, Frank, *Caché oder Welcher Sinn wird durch Tausch denn gegeben?*, in: *Streifzüge* 36 (2006), 2.

45 Ebd.

46 Vgl. Luhmann, Niklas, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1988. Vgl. zum Folgenden meine Ausführungen in: *Lienkamp, Religion*.

47 Vgl. Teubner, Gunther, *Ökonomie der Gabe – Positivität der Gerechtigkeit. Gegenseitige Heimsuchungen von System und différance*, in: Koschorke, Albrecht/Visman, Cornelia (Hg.), *Widerstände der Systemtheorie. Kulturtheoretische Analysen von Luhmanns Werk*, Berlin 1999, 199-212, 202f.

48 Ebd. 203.

ner Gesellschaften beitragen.<sup>49</sup> Es geht allerdings nicht allein darum, durch die „Identifikation säkularer Dekonstruktionen religiöser Praktiken, Ästhetiken und Semantiken auf dabei übergangene soziale und existenzielle Probleme aufmerksam zu machen“<sup>50</sup>, sondern um die durch die Aufdeckung des Gründungsparadoxes (des Wirtschaftskreislaufs) erscheinende transzendierende Dimension (der Gabe).

### *Religion und Medien*

„Dem Geld kommt keineswegs eine unangefochtene Stellung als soziokulturelles Leitmedium zu. Konkurrenz gemacht wird ihm inzwischen von den Medien. Sie machen dem Geld nicht allein seine säkularen Funktionen streitig, sondern können auch seine Bedeutung als Substitut der Religion für sich beanspruchen.“<sup>51</sup> Mit diesen Sätzen leitet Hans-Joachim Höhn seine Überlegungen zur religiösen Dimension der Medien ein. Dabei steht bei seinen Sondierungen im Feld der Medien „die Frage im Vordergrund, inwieweit die Medien selbst zu einem »Religiosum« werden, d.h. ob auf dem Wege der medialen Dekonstruktion des Religiösen auch Züge der religiösen Aufladung des Medialen hervortreten.“<sup>52</sup> Dabei rückt Höhn vor allem die rituelle Dimension der Medien in den Vordergrund, eine Dimension, die im säkularen Raum zunehmend an Bedeutung gewinnt, weil moderne Menschen in ihrer Lebensführung nicht ohne wiederholende und stabilisierende Momente in ihrer Alltagspraxis auszukommen scheinen.<sup>53</sup> Darüber hinaus übernehmen die Medien von der Religion zunehmend Aufgaben „inszenatorischer“ und „performativer“ Realitätsverarbeitung und bauen, so Wilhelm Gräb, einem der prominenten Vertreter einer protestantisch-theologischen Theorie der Mediengesellschaft, permanent an der symbolischen Repräsentation von gesellschaftlichen Wertorientierungen und Sinnauffassungen.<sup>54</sup> Dies reicht bis zu einer ästhetischen Neuformatierung der Selbst- und Daseinsakzeptanz, weil Ansehen und Anerkennung zunehmend medial gesteuert werden.

In der Analyse der Medienwelt richtet sich in den letzten Jahren der Blick theologischer und soziologischer Medientheoretiker zunehmend auf das Fernseh-

49 Vgl. dazu Biehl, Peter (Hg.), *Gott und Geld* (Jahrbuch für Religionspädagogik 17), Neukirchen-Vluyn 2001; Gestrinch, Christoph (Hg.), *Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft* (Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift, 2004).

50 Höhn, *Krise* 22.

51 Höhn, *Postsäkular* 110.

52 Ebd. 116.

53 Vgl. aus der inzwischen umfangreichen Ritual-Debatte: Uhl, Florian/Boederl, Artur R. (Hg.), *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*, Düsseldorf/Bonn 1999.

54 Vgl. Gräb, *Sinn*; siehe auch inzwischen: Weyel/Gräb, *Religion*.

hen, das wie kaum ein anderes Medium die Sehgewohnheiten und Sichtweisen des Menschen prägt.<sup>55</sup> In der Analyse „telegener Sinnwelten“ unter dem Motto „Das Fernsehen ist die Ersatzreligion des modernen Menschen“ geht es jedoch häufig nur um einen Abgleich zwischen medialen und religiösen Genres. Die Verheißungen des medialen Evangeliums veranlassen manche Theologen, wie den protestantischen Systematiker Günter Thomas zu der Vermutung, „dass der Theologie und dem Glauben im Fernsehen nicht ein »Anderes«, sondern ein »Ähnliches« begegne.“<sup>56</sup> Um eine gewisse Trennschärfe gegenüber simplen Konkurrenz- oder Substitutionsthesen zu erreichen, hält Höhn an der Eigen- und Widerständigkeit des Religiösen gegenüber dem Medialen fest und macht dies deutlich am Beispiel intimer Geständnisse in Talkshows im Gegenüber zur Grunderfahrung, um deren Bewältigung es im Bußsakrament geht. Hier eine erbarungslose Bezeichnung- und Entlarvungsmentalität, dort die trotz der Unannehmbarkeit der Tat und der Schuld im Bußsakrament gewährte Vergebung. Dieser Unterschied zeige sich auch generell im Verständnis des Rituals im Fernsehen und in der Religion. „Das Fernsehen kann religiöse Rituale nur zeigen, aber nicht selbst vollziehen.“<sup>57</sup> Wie wichtig gerade in Bezug auf die christlichen Sakramente der reaktualisierende Vollzug im Sinne eines interpersonalen Beziehungsgeschehens ist, macht die Differenz zur medialen *performance* deutlich. Werden damit die Medien und speziell das Fernsehen hinsichtlich Struktur, Form und Inhalt dem von Höhn formulierten Religionsbegriff (transzendierendes Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen) nicht gerecht?

Höhn warnt davor, aus den Befunden auf ein Ausschlussverhältnis zwischen dem Medialen und dem Religiösen zu folgern. „Zur Logik religiöser Lebensverhältnisse passt eine Ästhetik, die das Religiöse nicht unter das Mediale subsumiert, sondern im Medialen eine »offene Stelle« für ein religiöses Verhältnis zu den Lebensverhältnissen lässt. Jede Religion ist selbst »medial« konstituiert, d.h. zu ihren Grundfunktionen gehört es, selbst Medium zu sein. Eine solche mediengeschichtliche Aufarbeitung der Religion steht allerdings noch aus und müsste dabei auch medientheoretische Entwürfe des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Hegel, Benjamin) einbeziehen,<sup>58</sup> ohne dabei die politisch-theologische Dimension (Bilderverbot) zu vernachlässigen. Diese Dimension gewinnt gegenwärtig in religionskulturellen Konflikten zunehmend an Bedeutung (Mohammed-Karikaturen) und fordert dadurch in besonderer Weise die Teilsysteme Politik und Recht heraus.

55 Vgl. die entsprechenden Literaturhinweise bei: Höhn, Postsäkular, Anm. 153.

56 Thomas, Günther, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt 1998, zitiert nach: Höhn, Postsäkular.

57 Höhn, Postsäkular 129.

58 Vgl. dazu Steiner, Uwe C., „Eine gelungene Anmaßung?“ – Die Aura der Reproduktion und die Religion des Medialen bei Walter Benjamin und Patrick Roth, in: <http://www.iwbg.uni-duesseldorf.de/Pdf/Steiner11.pdf>, 1f.

*Religion und Politik*<sup>59</sup>

Seit einigen Jahren erleben wir intensive Diskussionen um einige Phänomene auf dem religionspolitischen Feld, in denen auch über eine Rehabilitierung des Begriffs der Zivilreligion als Deutungskonzept neu nachgedacht wird. Dabei ist es durchaus offen, ob die Inhalte und Vollzüge der Zivilreligion nur im Dienst einer längst obsolet gewordenen politischen Legitimationsbeschaffung und Kontingenzbewältigung stehen oder Ausdruck für die notwendige politische Anerkennung des politisch Unverfügbaren sind. „Was diese Debatten für eine Theorie religiöser Dispersion interessant macht, ist der Umstand, dass sie den empirisch nachweisbaren Rückgang einer gesellschaftlichen Abstützung konfessioneller Christlichkeit ernst nimmt und gleichzeitig den Fortbestand eines religiösen Sedimentes in der Gesellschaft registriert.“<sup>60</sup> Obwohl ich die Phänomene, die von Höhn u.a. beschrieben werden, für nicht bestreitbar halte, sehe ich nicht, wie uns in den theoretischen Auseinandersetzungen damit das Konzept der Zivilreligion hilfreich sein kann. Bevor ich mich dieser Frage näher zuwende, möchte ich eher thematisch drei grundsätzliche Anforderungen zur nicht nur theologischen Auseinandersetzung mit Phänomenen auf dem religionspolitischen Feld machen. Erstens: Wenn Religionswissenschaftler und Theologen sich dem religionspolitischen Feld zuwenden, sollten sie dies mit einer Sensibilität für kollektive Inszenierungen z.B. bei der Bewältigung von Katastrophen tun.<sup>61</sup> Zweitens gehört zu einer religionspolitischen Analyse auch eine Sensibilität für Machtfragen, wobei genau bestimmt werden müsste, welche Machtbeziehungen das religionspolitische Diskursfeld bestimmen und welche Theorien dabei hilfreich sein könnten.<sup>62</sup>

59 Der folgende Abschnitt nimmt Gedanken aus einem Vortrag auf, der beim Werkstattgespräch der deutschsprachigen Sozialethikerinnen und Sozialethiker in Berlin am 27.2.07 gehalten wurde. Für die konkrete Auseinandersetzung wurde dort ein Beispiel aus der gegenwärtigen französischen Erinnerungspolitik gewählt. Vgl. Lienkamp, Christoph, Zivilreligiöse Erinnerungspolitik? – Kritische Bemerkungen im Ausgang von einem Ereignis der gegenwärtigen französischen Erinnerungspolitik, in: Orientierung 2007 (im Druck).

60 Höhn, Postsäkular 141. Höhn greift in seiner Analyse des zivilreligiösen Komplexes vor allem auf die Reden im deutschen Bundestag aus den Jahren 1989/1990, auf den Gedenkgottesdienst aus Anlass des Absturzes der Concorde im Jahre 2000 und auf die Diskussion um die *Nominatio Dei* in der EU-Verfassung zurück und kommt zu einer vorsichtigen Befürwortung des Zivilreligionskonzeptes.

61 Dies hat jüngst der evangelische Theologe Wolfgang Vögele in systematischer Weise für das Feld der religionspolitischen/zivilreligiösen Katastrophenbewältigung getan. Vgl. Vögele, Wolfgang, Zivilreligion, Katastrophen und Kirchen (AEZW 189), Berlin 2007.

62 Dabei spielt das Denken Michel Foucaults zunehmend eine wichtige Rolle. Vgl. die Bezugnahmen Schieders auf Foucault in seinen neueren Aufsätzen: Schieder, Rolf, Michel Foucault. Religion als Transgressionsdiskurs, in: Drehsen, Volker u.a. (Hg.), Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 216-225; Schieder, Rolf, Historische

Drittens ist zu berücksichtigen, dass Joachim Matthes in seiner schon Ende der 80er Jahre vorgetragenen Kritik am eurozentrischen und christlich grundierten Religionsverständnis vor einem unbedachten Umgang mit dem Zivilreligionsbegriff gewarnt und darauf hingewiesen hat, dass so etwas wie *Zivilreligion* im globalen Maßstab noch weit komplexer zu reflektieren ist.<sup>63</sup> Dabei müssten natürlich auch die Wandlungsprozesse der Religionen angesichts der Globalisierung mit reflektiert werden.<sup>64</sup>

Bezüglich des Konzepts der Zivilreligion nun ist zu fragen, was dieses Konzept über die notwendige theologische Arbeit an religionspolitischen Fragen hinaus zu leisten vermag. Begriffe/Konzepte sollten nach ihrer Erkenntnisleistung beurteilt werden.<sup>65</sup> Die offene Frage nach der Erkenntnisleistung zeigt sich meiner Ansicht auch im Changieren des theoretischen Status des Konzepts von Zivilreligion: Theoretisches Konstrukt, kategorialer Begriff, seit einiger Zeit diskursanalytisches Konzept, alle diese Bezeichnungen lassen sich in den einschlägigen Veröffentlichungen finden. Dabei wird von den maßgeblichen Theoretikern selbst eingeräumt, dass der Theoriekontext (J.-J. Rousseau, R. N. Bellah, H. Lübke, N. Luhmann) des Konzepts Zivilreligion undeutlich ist. Außerdem sind die beiden alten Anfragen, ob das Zivilreligionskonzept einen funktionalen oder substanziellen Religionsbegriff zugrundelegt oder wie normative und deskriptive Elemente zu trennen sind, mitnichten erledigt. Es scheint sich an der Einschätzung Robert Bellahs, mit der er die Diskussion zehn Jahre nach seinem berühmten Aufsatz von 1967 zusammenfasste,<sup>66</sup> wenig geändert zu haben: „Yes, there seems to be something there, but what exactly is it?“<sup>67</sup>

Kritik als Lebensstil. Das Beispiel Michel Foucaults, in: Kontexte der Schrift 2 (FS Wolfgang Stegemann), hg. v. Strecker, Christian, Stuttgart 2005, 107-119.

63 Vgl. Matthes, Joachim, *Civil Religion als Weltphänomen? – Einige warnende Thesen zum Umgang mit dem Konzept »Civil Religion«* (DEPD 35), Frankfurt u.a. 1987, 14-19; vgl. ders., Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in: Bergmann, Jörg u.a. (Hg.), *Religion und Kultur* (KZfSS 33) Köln 1993, 16-30. Matthes folgert daraus konsequenterweise, dass man bei dieser Komplexität mit der Religionstheorie Emile Durkheims, an die Schieder noch anknüpfen will, nicht mehr sehr weit kommt.

64 Vgl. dazu u.a. die Analysen von Hildebrandt (für Asien), Gill (für Lateinamerika) und Haynes (für Afrika), alle in: Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden 2002.

65 Das gilt im Übrigen auch für einen Begriff, der die religionspolitischen Analysen der letzten Jahre bestimmt hat: der Begriff des Fundamentalismus, der längst nicht mehr so unumstritten ist wie einige Zivilreligionstheoretiker es nahe legen. Inzwischen wird die Auseinandersetzung um das Fundamentalismus-Konzept z.T. wesentlich differenzierter geführt. Vgl. Alkier, Stephan/Deuser, Hermann/Linde, Gesa (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken*, Tübingen 2005.

66 Vgl. Bellah, Robert N., *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967) 1-21.

67 Bellah, Robert N., *Religion and Legimation in the American Republic*, in: ders., *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago/London 1992,

Es gibt viele Argumente, im europäischen Kontext nicht von Zivilreligion zu sprechen. Dies gilt auch in Bezug auf den deutschen Kontext. Jüngst hat der Religionswissenschaftler Thomas Hase am Beispiel der Reichstagsverhüllung und der Wirkungslosigkeit der sich darauf beziehenden Rede des damaligen Vorsitzenden der CDU-Fraktion im deutschen Bundestag Wolfgang Schäuble zu zeigen vermocht, dass bestimmte Kriterien für die Anwendung des Konzepts der Zivilreligion nicht vorhanden sind.<sup>68</sup> Schäuble konnte mit seiner Rede gegen die Reichstagsverhüllung eben nicht eine gemeinsam geteilte zivilreligiöse Grundüberzeugung mobilisieren. Ein Konzept von Zivilreligion im deutschen Kontext müsste außerdem zeigen, so eine andere Kritik, welche „Tiefenimprägung“ (Petra Bahr) der bundesdeutsche – wenn es denn einen solchen gibt – zivilreligiöse Kontext enthält/enthalten sollte, wenn er nicht – und dies ist im ökumenischen Horizont zu betonen – pluralitätszerstörend wirken soll.

Angesichts der mit dem Konzept der Zivilreligion verbundenen Probleme sollte man auf seine Verwendung weitgehend verzichten, allerdings darüber nicht die theologische Aufgabe von religionspolitischen Analysen vernachlässigen. Dabei müssten allerdings die Kriterien über die von Rolf Schieder angegebenen Kriterien der Religionsfreiheit und der Partizipationsmöglichkeit aller Bürger hinaus erweitert werden.

### *Religion und Recht*

Weniger beachtet als die Wechselbeziehung von Religion zu Ökonomie, Medien und Politik ist die Interpenetration der Religion mit dem Recht. Gerade die in der Einleitung erwähnte Zunahme von religionspolitischen Konflikten (Kopftuch, Kreuzifix), die Frage nach dem Status religiöser Minderheiten, aber auch die zunehmenden ethischen Debatten, in denen religiöse Überzeugungen eine wichtige Rolle spielen (Bioethik), haben den rechtlichen Regelungsbedarf in diesen Fragen enorm anwachsen lassen. So sah sich eine Forschungsgruppe des renommierten Max-Planck-Instituts angesichts der Konfliktivität vieler Entwicklungen im religiösen Bereich veranlasst, die Frage der rechtlichen Regelungen für diese Konflikte eigens zum Thema zu machen.<sup>69</sup> Dabei sieht die Forschungsgruppe den Konfliktstoff nicht allein mit der Rolle des Islam und dem Komplex des Funda-

164-188, 164, zitiert nach Hase, Thomas, Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA, Würzburg 2001, 55.

68 Vgl. ebd. 46ff.

69 Die Ergebnisse dieser Konferenzen und Forschungen wurden in einer eigens konzipierten Reihe mit dem Titel *Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung* im Wallstein-Verlag, Göttingen, hg. v. H. Lehmann, (vgl. Anm. 12 und 13).

mentalismus gegeben. Es gibt auch sonst genügend Problemzonen und Spannungsfelder: „Dabei haben wir es zum Teil mit Vorurteilen von Christen gegen Muslime, auch von säkular denkenden und lebenden, nur noch nominell zu einer der christlichen Kirchen gehörenden Personen gegen Muslime sowie auch von Muslimen gegen die europäischen Altbürger zu tun.“<sup>70</sup> Den rechtlichen Regelungen von Religionsfragen vorausgehen sollten allerdings, so der Göttinger Historiker Hartmut Lehmann, grundsätzlichere religionspolitische Klärungen zur Frage des religiösen Pluralismus und der Toleranz in Sachen Religion, konkret die Frage des Status muslimischer Minderheiten in den europäischen Rechtsstaaten oder die Art von Toleranz im vereinten Europa. Hans-Joachim Höhns These, dass das Medium von Anerkennung nicht das Recht sein kann,<sup>71</sup> erfährt somit eingeschränkte Zustimmung, das bedeutet aber nicht, dass man die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Recht nicht eigens thematisieren sollte. Weder die gegenwärtig nach religionsrechtlichen Regelungen verlangenden wechselseitigen Ressentiments zwischen den Religionen oder zwischen säkularen und religiösen Traditionen noch das Phänomen der Verrechtlichung der Religion(en) als solches sind dabei völlig neue Erscheinungen, sondern weisen eine wechselvolle Geschichte auf.<sup>72</sup> In Bezug auf diese Entwicklung stellt der Kirchenrechtler Knut Walf fest: „Wie auf einer Sinuskurve wechseln sich in ihrer (der Religion/der Kirche) Geschichte Phasen der Verrechtlichung und des antijuridischen Affekts ab.“<sup>73</sup> Gegenwärtig haben wir es allerdings parallel mit zwei nicht nur in dieser Hinsicht äußerst widersprüchlichen Sozialgestalten von Religion zu tun: einer diffusen, unverbindlichen Religiosität auf der einen Seite und einer vergesetzlichten Religion auf der anderen Seite.<sup>74</sup> Ich möchte aber im Folgenden weniger die gegenwärtigen Entwicklungen zur Verrechtlichung oder den antijuridischen Affekt in der Religion untersuchen, sondern meiner leitenden

70 Lehmann, Koexistenz 8f.

71 Höhn, Postsäkular 136.

72 Vgl. Kippenberg, Hans G./Schuppert, Gunnar Folke, Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, Tübingen 2005.

73 Walf, Knut, Zum Verrechtlichungsdilemma in Religion und Kirche, in: Orientierung 63 (1999) 137-140, 140. Allerdings gilt es auch über die europäische Situation nicht die Unterschiede zwischen den Religionskulturen in dieser Frage aus dem Blick zu verlieren. „Die westasiatischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam, C.L.) bilden das Legitimationsfundament des Rechtes ihrer Gesellschaften. Es gibt insbesondere in diesen Gesellschaften ein Überlappen von Religion und Recht. Man muss sich vergegenwärtigen, dass dieses Phänomen in den ostasiatischen Kulturen weitgehend unbekannt ist.“ (ebd. 138)

74 Vgl. Lienkamp, Christoph, Theologie des Gesetzes aus dem Kontext des jüdisch-christlichen Gesprächs – Skizzen zu ihrer Bedeutung für eine praktisch-theologische Hermeneutik, in: Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, FS Otmar Fuchs, Münster 2005, 61-71, hier 68.

Frage auch in Bezug auf das Teilsystem des Rechts nachgehen, ob es in ihm religiöse Dispersionsphänomene gibt und wie diese von dem hier zugrundeliegenden Religionsbegriff zu beurteilen sind.

Zunächst ist festzuhalten, dass wir es gegenwärtig mit vielfältigen Verrechtlichungsprozessen der Lebenswelt als ganzer zu tun haben. Dadurch sollen auch die Risiken postmoderner Lebensentwürfe abgefedert und das geschundene Vertrauen z.B. im Verhältnis zwischen Mitgliedern einer Gesellschaft und in ihrem Verhältnis zu den Institutionen ersetzt werden. Der Vorteil einer solchen Entwicklung liegt – verkürzt gesagt – in einer gewissen Erwartungssicherheit, der Nachteil in der Überreglementierung der Lebenswelt. So stellt sich die Frage, ob sich Vertrauen, Fürsorge, Bedürftigkeit oder Liebe nur bis zu einem bestimmten Grad oder gar überhaupt rechtlich normieren lassen. Man könnte fragen, ob das Recht nicht an sich dispersionsfeindlich ist, d.h. dass Religion im Teilsystem Recht möglicherweise einen noch schwierigeren Stand hat als in den Systemen der Medien oder der Wirtschaft. Dabei ist allerdings zu prüfen, ob man den relational-strukturellen Religionsbegriff, wie er hier zugrunde liegt, so konzipieren sollte, dass er das Auffinden religiöser Dispersionsphänomene auch im Recht erleichtern würde. Hier bietet sich eine Hermeneutik des Gesetzesbegriffs an, wie sie zum einen in der Theologie durch die neuere biblisch-exegetische und systematisch-theologische Forschung von Eckhart Otto, Frank Crüsemann, Michael Welker u.a. zur Ausdifferenziertheit des Rechts und zur Theologie des Gesetzes im alten Israel<sup>75</sup> und zum anderen durch Philosophen wie Emmanuel Lévinas, Paul Ricœur u.a. ausgearbeitet wurde.<sup>76</sup> Ohne dies hier weiter ausführen zu können: wenn man diese Gesetzeshermeneutik in den relational-strukturellen Religionsbegriff aufnimmt, hat man angemessenere Kriterien, um nach (wahrer) Religion im Recht fragen zu können.

Es kann nicht darum gehen, sozusagen in einem antijuridischen Affekt rechtliche Regelungen überhaupt zurückzuweisen, nach der Maxime: wahrhaft religiös ist nur die Liebe, die Fürsorge für den Nächsten und auf keinen Fall das gesetzte Recht. Das tut die Bibel nicht und es würde außerdem der Bedeutung u.a. auch bestimmter Kulturleistungen des Rechts in modernen Gesellschaften nicht gerecht werden.<sup>77</sup> Das darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es, wie von philosophischer Seite in den letzten Jahren deutlich herausgearbeitet wurde, eine Transzendenz des Rechts gibt, „die den Rechtsoperationen prinzi-

75 Vgl. ebd. 63ff (Literatur).

76 Vgl. dazu Lienkamp, Christoph, Erwählung und Gabe der Tora – Christliche Gesetzes-theologie vor der Herausforderung durch das jüdisch-philosophische Gesetzesdenken von Emmanuel Lévinas, in: Mensink, Dagmar/Dober, Hans-Martin (Hg.), Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs (Hohenheimer Protokolle 57), Stuttgart 2002, 137-147; Lienkamp, Liebe.

77 Vgl. Luhmann, Niklas, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt 1993.

piell nicht erreichbar ist, deren Anforderungen sie aber ständig ausgesetzt sind.“<sup>78</sup> Diese Transzendenz des Rechts kann sich in einer unendlichen, asymmetrischen Gerechtigkeit<sup>79</sup> oder einem Sinn für Ungerechtigkeit<sup>80</sup> äußern. Über die Suche nach religiösen Dispersionsphänomenen im Teilsystem des Rechts hinaus wäre hier der fundamentale Ansatzpunkt für die Frage nach dem Unbedingten im Recht.

### *Suche nach den transzendierenden Momenten in den Systemen – Religionsphilosophische Überlegungen zur Transformation der Religion*

Um die Transformation der Religion(en) zu begreifen, habe ich in diesem Aufsatz mit dem Religionsbegriff Hans-Joachim Höhns gearbeitet, der das religiöse Verhältnis als ein Verhältnis zum Leben in seiner Ganzheit deutet. In dem religiösen Verhältnis zu dieser Ganzheit wird eine Einstellung zu den menschlichen Lebensverhältnissen eingenommen, die diese Verhältnisse zugleich auf etwas übersteigt bzw. auf etwas bezieht, das nicht in den primären Daseinsbezügen und den auf sie bezogenen Einstellungen aufgeht. Als »religiös« lässt sich eine Einstellung zu diesen Lebensverhältnissen bezeichnen, welche diese Lebensverhältnisse transzendiert. Eine solche religiöse Einstellung bestreitet, dass Daseinsakzeptanz das Ergebnis politischer, technischer, ökonomischer oder moralischer Daseinsgestaltung sein kann. Was als »religiös« behauptet wird, soll einer Überführung bzw. Aufhebung in ökonomische, technische, moralische, therapeutische und ästhetisch-mediale Lebenseinstellungen widerstehen.

Auf der Basis eines solchen relational-strukturellen Religionsbegriffs wurden religiöse Dispersionsphänomene u.a. in Ökonomie, Medien, Politik und Recht darauf befragt, inwiefern sie ein Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen erkennen lassen, welches diese Lebensverhältnisse transzendiert. Das Ergebnis war, dass es viele Phänomene in diesen Teilsystemen gibt, die wie religiöse Phänomene aussehen, aber die Kriterien des Höhnschen Religionsbegriffs kaum jemals erfüllen. Um hier weiter zu kommen, scheint es mir zielführender, nicht allein die „ökonomischen, ästhetisch-medialen und therapeutischen Dekonstruktionen, Dekontextuierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen“<sup>81</sup> in den anderen Teilsystemen der Gesellschaft zu untersuchen, sondern man wird der Epochalität dieser Transformation von Religion vor allem dann gerecht, wenn man die diese Teilsysteme *grundlegend* transzen-

78 Teubner, Ökonomie 211.

79 Vgl. Derrida, Jacques, Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt 1991; Lienkamp, Religion 54.

80 Vgl. Kaplow, Ian/Lienkamp, Christoph, Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext, Baden-Baden 2005.

81 Höhn, Postsäkular 85.

dierenden Momente z.B. im System der Ökonomie oder des Rechts aufzuweisen sucht. Diese transzendierenden Momente wie z.B. die reine Gabe scheinen auf und entziehen sich gleich wieder, man kann ihrer nicht habhaft werden. Sie sind selbst keine religiösen Phänomene, aber sie öffnen die Systeme und ermöglichen so, zumindest augenblickhaft ein Verhältnis zum Leben in seiner Ganzheit. Aufgabe einer kritischen Phänomenologie wäre es, solche Momente in der Gegenwartskultur aufzusuchen. Aufgabe von (religiöser) Praxis wäre es, solche Momente zu ermöglichen, wenigstens aber nicht zu verstellen.

## Erfahrungsberichte:

### Keine Wiederkehr der Religion! Sie ist schon lange da

Wilhelm Achleitner, Wels

Ob ich eine Wiederkehr des Interesses an Religion wahrnehme, hängt von einer kognitiven und einer emotionalen Hermeneutik ab. Kognitiv müsste ich mich auf die zahlreichen empirischen Untersuchungen stützen, die diese bestätigen. Dabei ist mir nicht bekannt, wie gefragt wurde und welche Indikatoren dafür beweisend sind. Wann ist eine Antwort auf diese Frage relevant und lebenswirksam? Emotional hängt meine Antwort von sehr unterschiedlichen Alltagsbeobachtungen und von meinen jeweiligen Stimmungslagen ab, die diese Wahrnehmungen deuten und werten. Mein eigenes Wünschen und die Zuversicht in Kreisen der Kirchenleitung versprechen eher keine zuverlässige Antwort. Eine sichere Antwort auf die gestellte Frage kann gegenwärtig keine/r geben. Zu unübersichtlich sind die Phänomene, und die journalistischen Bemerkungen in den Medien sind allesamt eher oberflächlich.

Also fasse ich kognitive und emotionale Wahrnehmungen zusammen und sage einmal ganz ungeschützt: Ich sehe keine Wiederkehr der Religion im eigentlichen Sinn. Was ich vielmehr wahrnehme, ist:

1. *Festung Abendland statt streitbarer Koexistenz mit dem Islam.* Es gibt eine sprunghaft angestiegene mediale Aufmerksamkeit auf Religiöses seit dem 11. September 2001. Der Islam ist im wahrsten Sinn des Wortes schlagartig zur interessantesten Religion für die Medien geworden. Er beunruhigt viele und lässt nicht wenige unkontrolliert nach den (Rest-)Beständen eigener, christlicher Religiosität suchen.

2. *Shoppen und reichlich essen statt einsam beten.* Die kapitalistische Ökonomie, die Lust der Geldvermehrung, die Finalisierung von Bildung auf wirtschaftskonforme, karrierefördernde Ziele, das nervöse Kaufen, Konsumieren und Essen hat für viele in den wohlhabenden Ländern die menschliche Anbetungsbereitschaft absorbiert und von der Religion abgelenkt.

3. *Vorübergehende Kontakte statt treuer Bindung.* Die Individualisierung, die zunehmende Vereinzelung in der Moderne nimmt immer noch weiter zu. Jede/r kann eine eigene Lebensgestalt – von schrill bis bescheiden bürgerlich, von

schwul bis neokatechumenal fromm – wählen. Der wiederholte Wechsel von Lebensentscheidungen boomt und gewinnt an Ansehen. Dies überfordert viele und vermehrt die depressive Stimmung in unserer Kultur. Die Mitgliederzahl aller Großinstitutionen wie Parteien, Gewerkschaften und Kirchen schrumpft. Fast jede zweite Ehe wird in Österreich geschieden, in Wien sind es bereits 66%. Passantenmentalität und Bindungsangst breiten sich aus.

*4. Religiöser Nebel und spiritueller Heimwerkermarkt statt vernunftkontrolliertem, jahrhundertlang geprüfitem Glauben.* Das konstitutionelle Bedürfnis der Menschen nach dem Geheimnisvollen, der Bedarf an verzauberter Welt ist durch die Dominanz der Ökonomie eher noch gestiegen. Der hochkomplexen, vielfach durchrationalisierten, multioptionalen Kultur und Berufswirklichkeit wird mit einer Spiritualisierung des Privaten begegnet. Hierbei lässt sich alles – Ernährung, Beziehung, Gesundheit, Natur, Therapien, Wellness usw. – mit einer Aura des Spirituellen umkleiden, wobei diese aufgrund eines kontinuierlichen Rückzugs aufgeklärter, kritischer und politischer Vernunft undeutlich bleibt.

Bei der jüngsten Tagung des Österreichischen Arbeitskreises für Transpersonale Psychologie und Psychotherapie zum Thema „Von Herz zu Herz. Liebe und Begegnung in Psychotherapie und Spiritualität“ im Mai 2007 mit mehr als 50 ReferentInnen und über 300 TeilnehmerInnen an fünf Tagen in unserem Bildungshaus wurde unsere Kapelle ohne unser Wissen zu einem interreligiösen Raum mit einer hinduistischen Shiva-Figur, Kugeln, Steinen, rosa Polster, Abdeckung von Altar und Ambo mit zarten Schleiern, roten Schwimmerkerzen im Weihwasserbecken usw. umgestaltet. Das große Jesus-Gesicht und Maria mit dem kleinen Jesus auf den Wandgemälden der Kapelle blickten auf die verwirrende Szene. Der Tabernakel stand da und das ewige Licht brannte. Zu jeder Tageszeit waren einige Menschen zur Meditation in der Kapelle. Bei katholischen Veranstaltungen bleibt sie dagegen tagsüber (außer im Fall einer gemeinsamen Liturgie) meist leer.

Was ist Religion im eigentlichen und für mich christlichen Sinn? In der Glaubenssprache formuliert: Wenn ein Mensch betet. Das Gebet ist der Ursprung der Theologie und enthält ihre wesentlichen Themen. Mit meinem ganzen Ich bringe ich mich vor einen Gott, der mich kennt, dem ich mich verdanke, der mich anblickt. Alles breite ich vor diesem göttlichen Antlitz aus und bitte um Anerkennung, Korrektur und Leitung. Im Gebet stelle ich mich ganz in das Licht eines menschenachtamen Gottes und sehe meine Fehler und Sünden, meinen guten Willen. Und nehme viele Menschen mit hinein. Ich danke für das Abenteuer des Lebens und bitte um Wegweisung für den einzelnen Tag. Als Christ habe ich mich der Lebensausrichtung des Jesus Christus angeschlossen. Das Leiden, das mir widerfährt, bringe ich klagend vor Gott. Es kann mich tiefer in die Gemeinschaft mit Jesus führen. Ihm folgend bin ich zum Lieben angehalten und verbun-

den mit allen Jüngerinnen und Jüngern Jesu, was in der Sozialform der Kirche Gestalt und Kontinuität angenommen hat. Und gemeinsam leben und wirken wir unermüdlich für eine bessere, gerechtere Welt, die schließlich in das Reich Gottes übergehen wird. Zwar in verschiedenen Gestalten, aber immerhin auf den einen, persönlichen, liebenden und barmherzigen Gott hin, ist dies die Ausrichtung der abrahamitischen Religionen von Judentum, Christentum und Islam. Wir könnten einander respektieren und gewaltfrei rivalisierende Geschwister sein.

Diese Form von Religion muss nicht wiederkehren, sie ist immer schon da – nicht in sehr vielen Menschen, aber jederzeit in einer ausreichend großen Zahl. Sauerteig soll genügen.

Alles, was sonst in unserer Kultur religiös vor sich geht, ist vorübergehendes Beiwerk, stolze Ablenkung, dürftiger Ersatz, aber positiv gesehen immer auch unruhige Anregung, den größeren Horizont und die Substanz der eigenen Religion zu suchen. Die Kirchen und auch unser Bildungshaus gehen den kulturellen Strömungen und so auch der (esoterischen) Respiritualisierung immer ein Stück entgegen, greifen ihre Themen auf und diskutieren und bewerten sie im christlichen Kontext. Wir werden z.B. gegenwärtig dringend darauf aufmerksam gemacht, unsere Rituale, die Form der Sakramentenfeiern zu überprüfen, zu überarbeiten, sie christlich erneut zu vertiefen, um wieder näher bei den Menschen zu sein.

Auch wenn mit der Esoterik weltweit, unorganisiert und ohne institutionelles Zentrum die erste wirkliche Weltreligion im Zuge der Globalisierung entsteht, braucht man (christlich) nicht besonders besorgt zu sein. Unser Gott erbarmt sich aller, die dies wünschen. Gott ist nicht gefährdet. Von ihm kommt alles, zu ihm kehrt alles zurück. Sein Geist belebt wieder und wieder die Kirchen und Jesus bleibt anspruchsvoll für immer in die Menschheitsgeschichte eingeschrieben.

Die Herausforderung in diesen religionsbereiten Zeiten ist für ChristInnen und also auch für ein kirchliches Bildungshaus, mit allen Menschen guten Willens im Gespräch zu sein und dafür zu sorgen, dass Religion im eigentlichen Sinn sich immer wieder ereignet.

*Dr. Wilhelm Achleitner ist Direktor des Bildungshauses der Diözese Linz, Schloss Puchberg bei Wels.*

## Gedankensplitter zur „wiederkehrenden Religion“ aus der Perspektive zweier praktischer Handlungsfelder

Georg Ritzer, Salzburg

„Was man unter Religion versteht, entscheidet mit darüber, wie viel an Religion man in der Gesellschaft wahrnimmt“<sup>1</sup>. Dieses Zitat von Detlef Pollack scheint zentral für alle Überlegungen, die um den „Megatrend Religion“<sup>2</sup>, „wiederkehrende Religion“<sup>3</sup>, das „Säkularisierungsparadigma“<sup>4</sup> etc. kreisen. Es macht einen Unterschied, ob ein substantieller, ein funktionaler oder ein operationaler Religionsbegriff verwendet wird.<sup>5</sup> Nach den oben zitierten Publikationen scheint ein zunehmendes Interesse an Religion zu bestehen, zieht man jedoch die Untersuchung über Intensiverfahrungen Jugendlicher von Burkard Porzelt zu Rate, berichten die befragten Personen über keine explizit religiösen Erfahrungen (im Sinne eines substantiellen Religionsbegriffes), wenn sie von intensiven Erlebnissen sprechen.<sup>6</sup> Eine solche qualitativ angelegte Studie hat eine andere Stoßrichtung als quantitativ orientierte Studien in der empirischen Sozialforschung. Letztere operationalisieren häufig in Anlehnung an Charles Y. Glock<sup>7</sup> phänomenologisch differenzierend (rituelle Dimension, ideologische Dimension, religiöse Erfahrung, Konsequenzen und Wissensdimension). Reduziert man Religiosität auf die öffentliche rituelle Dimension (z.B. Gottesdienstbesuch) ist von wiederkehrender Religion nichts zu spüren. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt man, wenn Jugendliche auf ihre Selbsteinschätzung bezüglich Kirchennähe bzw. Kirchenferne befragt werden. Die

- 1 Pollack, Detlef, Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neuen Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Gabriel, Karl (Hg.), Religiöse Individualisierung in der Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkt moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 57-85, 59.
- 2 Vgl. Zulehner, Paul M., Megatrend Religion, in: StdZ 3 (2003) 87-96.
- 3 Vgl. Polak, Regina, Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006.
- 4 Vgl. Franzmann, Manuel/Gärtner, Christel/Köck, Nicole (Hg.), Religiosität in der säkularen Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006.
- 5 Einen ausgezeichneten Überblick zu den Begrifflichkeiten bietet Annegret Reese (vgl. Reese, Annegret, „Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört“. Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität bei Singlefrauen, München 2006, 451-464).
- 6 Vgl. Porzelt, Burkard, Jugendliche Intensiverfahrungen. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz, Graz 1999.
- 7 Vgl. Glock, Charles Y., Über die Dimensionen der Religiosität, in: Matthes, Joachim (Hg.), Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionspsychologie 2, Reinbeck 1969, 150-168.

mehrheitliche Selbsteinschätzung der Befragten als „gläubig“ bestätigt jedoch die Annahme zunehmender Religiosität (die häufig beschriebene Entinstitutionalisierung ist also auch an der Selbsteinschätzung erkennbar).<sup>8</sup> Ohne einzelne Studien an dieser Stelle ausführlicher behandeln zu können, sei auf die umfangreichen Untersuchungen zur Religiosität bei Jugendlichen von Hans-Georg Ziebertz und Mitarbeitern hingewiesen.<sup>9</sup>

Ausgehend von diesen Vorbemerkungen werden in der Folge zwei Bereiche aufgegriffen, in denen mit Religiosität in der Praxis „professionell“ umgegangen wird. Dabei ist mit der Feststellung zunehmender Religiosität sparsam umzugehen, denn Langzeitstudien sind in diesen Bereichen rar. Zulehner, der eine der wenigen Langzeitstudien anbieten kann, bemerkt dazu, dass eher von einer Zunahme von „Spiritualitäten“<sup>10</sup> die Rede sein muss. An dieser Stelle kann nicht auf die Diskussion der Differenzierung von Spiritualität und Religiosität eingegangen werden.<sup>11</sup> Spiritualität wird hier etwas verkürzt als möglicher integraler Bestandteil von lebendiger Religiosität verstanden, ungeachtet dessen, dass es auch Spiritualität ohne Religiosität gibt. In einer kürzlich durchgeführten Untersuchung bezeichneten sich 72% der Jugendlichen, die sich als religiös definieren, auch als spirituell (40% der 1839 SchülerInnen sind in ihrer Selbsteinschätzung in Bezug auf Spiritualität indifferent).<sup>12</sup>

Wie die Überschrift dieses Artikels schon verrät, kann es hier lediglich um Gedankensplitter gehen, die einzelne Teilaspekte dieses komplexen Themas streifen. Es sollen Bereiche angerissen werden, die praktisch-theologische Handlungsfelder betreffen: Schule und Pastoral.

8 Vgl. Ritzer, Georg, *Taufmotive: Zwischen Initiation und Konvention. Einblicke in die Motivation, ein Kind taufen zu lassen, in die Religiosität von Eltern und in religiöse Primärsozialisation*, Graz 2001, 176. Ausführlicher wurde dieser Sachverhalt bereits von Gebhardt vorgestellt (Gebhardt, Winfried, *Die Transformation der Religion. Signaturen der religiösen Gegenwartskultur – in dieser Ausgabe*).

9 Vgl. Ziebertz, Hans-G./Kalbheim, Boris/Riegel, Ulrich, *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*, Freiburg 2003. Vgl. Ziebertz, Hans-G./Kay, William K. (Hg.), *Youth in Europe 2. An international empirical Study about Religiosity*, Berlin 2006.

10 Vgl. Zulehner, Paul M., *Religion – Kirche – Spiritualität in Österreich nach 1945. Befund, Kritik, Perspektiven*, Innsbruck/Wien/Bozen 2006, 75f.

11 Vgl. Bucher, Anton A., *Psychologie der Spiritualität*, Weinheim/Basel 2007, 50-56.

12 Diese Daten sind von mir im Herbst erhoben, jedoch noch nicht publiziert, sie decken sich weitgehend mit bisherigen Untersuchungen (vgl. Bucher, *Psychologie* 51f.)

*Hilfe, meine SchülerInnen sind religiös?*

Im schulischen Kontext ist aus entwicklungspsychologischen Überlegungen<sup>13</sup> die Zunahme von Religiosität bei SchülerInnen nochmals kritisch zu hinterfragen. Daten von Untersuchungen und individuelle Erfahrungen deuten jedenfalls darauf hin, dass Glaubensvorstellungen heterogener sind als noch vor einigen Jahren.<sup>14</sup> So stellt sich eher die Frage, wie im Religionsunterricht mit der Pluralität und Heterogenität der religiösen Erfahrungen bzw. Einstellungen umgegangen werden soll.

Aufgrund der Entkonfessionalisierung der religiösen Vorstellungen<sup>15</sup> kann es nicht Aufgabe des Religionsunterrichtes sein, Katechese im klassischen Sinn zu betreiben. „Katechese impliziert die Reise als Initiation innerhalb der Vollzüge einer christlich-kirchlichen Gemeinschaft. Katechese initiiert auf direkte Weise die Anbahnung eines »zu gebenden Einverständnisses in Glauben.«.“<sup>16</sup> Will Religionsunterricht in der Schule zukunftsfähig bleiben, muss er Kompetenzen vermitteln. Diese Kompetenzen müssen „zum Umgang mit religiösen Traditionen“, zum Umgang mit „ethischen Konfliktsituationen“, „zum Umgang mit existenziellen Krisensituationen“ und „zum Umgang mit religiöser Pluralität“ befähigen.<sup>17</sup> Es kann also nicht Aufgabe des Religionsunterrichtes sein, den Esoterik-Boom ausnutzend, neue Kirchenmitglieder zu rekrutieren. Es geht viel mehr um eine kritische Auseinandersetzung mit verschiedenen Traditionen. Ähnlich formuliert Hans Mendl, nach dem es Aufgabe des Religionsunterrichtes ist, SchülerInnen zu befähigen, „in Auseinandersetzung mit fremden religiösen Konstruktionen und unterstützt mit dem Deutungsangebot christlicher Tradition je eigene religiöse Spuren zu entwickeln“<sup>18</sup>.

Eigene Erfahrungen aus dem Religionsunterricht zeigen, dass SchülerInnen in Oberstufenklassen sehr empfänglich für meditative Übungen sind. Dies kann durchaus ein Indiz für zunehmende Religiosität oder Spiritualität sein. Jedoch

- 13 Vgl. Oser, Fritz/Gmünder, Paul, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein Strukturgenetischer Ansatz*, Zürich u.a. 1984.
- 14 Vgl. Ziebertz, Hans-G., *Religion im Plural. Empirische Befunde zu Einstellungen Jugendlicher*, in: Franz, Thomas/Sauer, Hanjo (Hg.) *Glaube in der Welt von heute*, Bd. 1, Würzburg 2006, 380-414.
- 15 Vgl. Ziebertz/Kalbheim/Riegel, *Signaturen*, v.a. 145-159.
- 16 Ziebertz, Hans-G., *Woraufhin geschieht religiöse Erziehung? – Aufgaben und Ziele*, in: Hilger, Georg/Leimgruber, Stephan/Ziebertz, Hans-G., *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2001, 136-152, 142.
- 17 Vgl. Englert, Rudolf, *Ziele religionspädagogischen Handelns*, in: Bitter, Gottfried u.a. (Hg.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München 2002, 53-58, 57f.
- 18 Mendl, Hans, *Konstruktivistische Religionsdidaktik. Anfragen und Klärungsversuche*, in: ders. (Hg.), *Konstruktivistische Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch*, Münster 2005, 29-47, 45.

fehlen repräsentative Studien dazu, die aktuelles Interesse mit dem Interesse vor etwa zehn bis zwanzig Jahren vergleichen. Geht man in der Zeit noch weiter zurück, stellt sich die Frage, in welchen Klassen meditative Formen damals angeboten wurden. Fließen heute solche „praktische Übungen“ in den Religionsunterricht ein, können sie nur experimentell, probenhaft und punktuell sein.<sup>19</sup> Solche Praktiken können durchaus dazu beitragen, erste Berührungspunkte mit religiösen Praktiken zu schaffen, das Unterrichtsklima zu verbessern und das Interesse an Religion und am Religionsunterricht zu wecken.<sup>20</sup>

Andere Bereiche, die in den Augen der SchülerInnen bisweilen unter „Spiritualität“ fallen, wie okkulte Praktiken,<sup>21</sup> können durch den Unterricht entzaubert werden. Derartige Unterrichtseinheiten können für SchülerInnen desillusionierend und befreiend zugleich sein, wenn man z.B. an naturwissenschaftliche oder psychologische Erklärungen angeblich okkultur Phänomene denkt (Carpenter-Effekt beim Pendeln, self-fulfilling prophecy bei Horoskopern und Kartenlegen etc.).

### *Chancen für pastorale Handlungsfelder*

Wie im schulischen Kontext muss es auch in katechetischen und pastoralen Bereichen darum gehen, Menschen zu unterstützen und zu befähigen. Theologisch gesprochen kann die Terminologie der Proexistenz zielführend sein. Geht man vom Begriff der Proexistenz aus, wie dieser besonders von Schürmann<sup>22</sup> geprägt wurde, gehört das Sein für die Menschen zum Wesen Jesu und es ist begründet in seinem Verhältnis zu Gott.<sup>23</sup> „Weil er [Jesus] Gott in seinem Leben zuließ, deswegen ging von Jesus befriedende, heilende Wirkung aus“<sup>24</sup>.

Diese theologisch-christologische Perspektive findet sich auch in der Bundestheologie. Ohne das Erste Testament christozentrisch lesen zu wollen, lässt sich in der Formulierung des Dekaloges als Kernaussage der Wunsch des Wohlergehens der Menschen herauslesen.<sup>25</sup> Christliche Botschaft wird dann

19 Vgl. Schmid, Hans, Mehr als Reden über Religion, in: rhs 45 (2002) 3-10, 5.

20 Diese Zusammenhänge sind nach der oben angeführten – noch nicht publizierten Studie – zwar sehr gering, aber hoch signifikant.

21 Vgl. Bucher, Psychologie 23.

22 Vgl. Schürmann, Heinz, Der pro-existente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen?, in: Diakonia 3 (1972) 147-160.

Vgl. Schürmann, Heinz, Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg 1983.

23 Vgl. Schürmann, Gottes Reich 207.

24 Kessler, Hans, Christologie, in: Schneider, Theodor, Handbuch der Dogmatik 1, Düsseldorf<sup>2</sup>1995, 241-442, 402.

25 Vgl. Schmidt, Susanna, Anstöße zum glücklich sein. Was die zehn Gebote heute bedeuten können, Ostfildern 2000.

glaubwürdig ankommen, wenn nicht das Bestreben nach Macht im Mittelpunkt der Verkündigung steht, sondern das Wohlergehen der Menschen. Kirche hat zweifellos ihren Anspruch auf Glaubens- und Deutungsmonopole verloren. Dies kann aber auch als Chance gesehen werden. Die Kirche hat einen großen Schatz an Traditionen und mit diesem muss sie in der Zukunft in Wettstreit mit anderen Anbietern treten. Dazu ist sowohl eine intellektuelle, als auch spirituelle Kompetenz notwendig. Wie in dieser Ausgabe von Winfried Gerhardt bereits angedeutet, finden Veranstaltungen mit mystischem Charakter einen regen Zuspruch bei vielen unserer Mitmenschen. Dies hat sich auch bei der Evaluation der Aktionswoche „Offener Himmel“ in der Erzdiözese Salzburg gezeigt. Ein Labyrinth aus Lichtern, das im verdunkelten Dom durchschritten werden konnte, war für viele TeilnehmerInnen das Highlight der Veranstaltungen.<sup>26</sup> Kirche soll ein Ort sein, an dem etwas erfahren wird. Wie Karl Rahner geschrieben hat: „Der Fromme von morgen wird ein »Mystiker« sein, einer, der etwas »erfahren« hat, oder er wird nicht mehr sein.“<sup>27</sup> Hier liegt eine Chance für Verkündigung. Verkündigung, die nicht mit Worten missioniert, sondern die Erfahrungen ermöglicht ohne gleich nach dem Erlagschein des Kirchenbeitrages zu fragen, dabei aber intellektuell diskussionsfähig bleibt. So es sie gibt, ist ein neues Interesse an Religion eine Chance für die pastorale Arbeit, und die Pluralität ist eine Zumutung (sie ist uns zugemutet), die in der Freiheit der Menschen begründet ist und fruchtbar für das pastorale Handeln sein kann. Wir haben kein Monopol auf Erfahrungen mit Gott.

*Dr. Georg Ritzer ist Assistent am Fachbereich Praktische Theologie der Universität Salzburg.*

26 Vgl. Ritzer, Georg, Offener Himmel. Ein Rückblick auf die Aktionswoche „Offener Himmel“ der Erzdiözese Salzburg und praktisch-theologische Überlegungen zur Verkündigung, in: Egger-Wenzel, Renate (Hg.), Geist und Feuer. FS Alois M. Kothgasser, Innsbruck/Wien 2007, 501-519, 507.

27 Rahner, Karl, Sämtliche Werke 23, Freiburg 2006, 39.

## Respiritualisierung

Michael Max, Neumarkt am Wallersee

Ist von der vielzitierten Wiederkehr der Religion bzw. des Religiösen auch innerhalb kirchlicher Handlungsfelder etwas spürbar, und wenn ja, welche Herausforderungen ergeben sich daraus? Wer dieser Frage nachgeht, muss sich, egal in welchem kirchlichen Arbeitsfeld er oder sie tätig ist, der Tatsache bewusst sein, dass der Blick auf den Zustand der Religion heute immer nur eine Momentaufnahme sein kann. Ein Moment in einem langen Strom, im Laufe dessen es stets Entwicklung gab. Die Abnahme an Religiosität und kirchlicher Struktur heute wird gemessen an einem Höchststand, von dem bezweifelt werden muss, ob es ihn so für andere Generationen in der Vergangenheit auch tatsächlich gegeben hatte. Der Blick auf Statistiken weist für die letzten 40 Jahren deutliche Rückgänge auf. Ein Beispiel dafür sind der Kirchenbesuch oder die Beteiligung an den Pfarrgemeinderatswahlen. All das lässt sich statistisch messen. Aber es ist statistisch wesentlich schwieriger darzustellen, wie sich die Qualität kirchlichen Lebens entwickelte: Pfarrgemeinderäte, die bereit sind, aktiv mitzugestalten und Verantwortung für die Entwicklung einer Gemeinde zu übernehmen; Gottesdienste, die immer öfter qualitativ gestaltet werden; Veränderungen in den Pfarrstrukturen, die nicht nur Sorge und Resignation verbreiten, sondern auch als Herausforderungen angenommen werden.

Es gibt Stimmen, die einen Niedergang der Volkskirche diagnostizieren und nun seit mehr als 30 Jahren ihren Schwanengesang singen. Es gibt aber auch Blickwinkel, welche die Volkskirche in einem Prozess der Veränderung und Weiterentwicklung wahrnehmen. Warum sollte sie sich auch nicht verändern? Die Annahme, volksskirchliche Strukturen müssten für alle Zeiten in Stein gemeißelt sein, lässt sich durch nichts aus der Kirchengeschichte belegen.

Die so genannte Wiederkehr der Religion ist auf der Ebene pfarrlicher Arbeit also vor diesem Hintergrund zu sehen. Ich möchte daher eine Annäherung versuchen, die jenseits von Statistiken sich mit den Wünschen beschäftigt, die einem heute in der pastoralen Arbeit in einer Pfarrgemeinde so stark begegnen, dass sie als deutliche Hinweise für die Richtung der Entwicklung der Religiosität gesehen werden können.

### *Wunsch nach Kontinuität*

Was unserer Generation Beständigkeit verleiht, soll auch der kommenden ein festes Fundament sein. Dies gilt umso mehr, als die postmoderne Gesellschaft offensichtlich nicht in der Lage ist, Bleibendes zu schaffen, das mehrere Generationen verbindet. Die Kirche und ihre Repräsentanten sollen dabei helfen, solches sicherzustellen. Charakterisiert wird dieser Wunsch durch ein Festhalten an Traditionen und durch den Versuch, alte Bräuche wieder neu zu beleben. Es werden Strategien gesucht, die nächste Generation für die Bräuche und Traditionen zu interessieren. Dazu gehört auch die Frage, warum denn manches so geworden ist, wie es sich derzeit darstellt. Kontinuität bedeutet nicht nur ein Verharren im Gestern, sondern möchte auch im Hinterfragen und Bescheidwissen Wert-volles weitergeben und Wege dafür in das Heute finden.

### *Wunsch nach Deutung*

Weil Kirche und Gesellschaft nicht mehr länger deckungsgleiche Größen sind, müssen frühere Selbstverständlichkeiten neu in den Zusammenhang eines post-modernen Lebens gebracht werden. Sie einfach aufzugeben oder als überholt über Bord zu werfen, greift zu kurz, da sich glaubwürdige Alternativen an Identitätsstiftung nicht unbedingt aufdrängen.

Auf dem Feld der Deutungsangebote findet sich Kirche heute natürlich einer großen Zahl an Alternativen gegenüber. Doch viele davon wurden im Laufe der Zeit als letztlich oberflächlich und manipulativ durchschaut. Es hängt viel davon ab, alte Symbole und Ausdrucksformen aus der gewachsenen christlichen Kultur in die Sprache der Menschen von heute zu übertragen. Aber wo dies gelingt, lässt sich feststellen, dass die christlichen Antworten auf die Lebensfragen der Menschheit als durchaus glaubwürdig angesehen werden.

### *Wunsch nach Kompetenz*

Die Fähigkeit zu vernetzen ist gefragt. Vernetzung von Wissen genauso wie die Vernetzung von Menschen. Von solcher Vernetzung wird erwartet, dass sie ein neues Ganzes hervorbringt, das in einer Welt, in der alles scheinbar gleich-gültig geworden ist, fehlt. Vernetzung ist dabei der Gegenentwurf zu fundamentalistischem Vereinfachen und verlangt so inhaltliche und menschliche Kompetenz. Das wird der Kirche heute durchaus immer noch zugetraut. Bei aller Veränderung volksgemeinlicher Strukturen und bei aller alternativlosen Trennung von Kirche und Staat finden die vier Bereiche der Gesellschaft, repräsentiert durch ihre klassischen Vertreter Bürgermeister, Lehrer, Doktor und eben auch Pfarrer im-

mer wieder zueinander, wenn es um Vernetzung zum Wohle des Gemeinsamen geht.

### *Wunsch nach Profil*

Deutung und Organisation wollen sich nicht nur im Diesseitigen erschöpfen. In alldem muss etwas anwesend sein von der Dimension, die sich darüber erhebt und in der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst noch einmal anders zu Hause sind. Eine Dimension, die nicht dort gefunden werden will, wo ohnehin schon die ganze Welt ein- und ausgeht, eine Dimension, die den Kontrast braucht, um sich erschließen zu lassen. Das Leben dieses Kontrastes bedarf eines Profils, das sich nicht nur am Hier und Heute schärft, sondern an einer größeren, objektiveren Wirklichkeit. Kirchlichkeit ist dabei eine durchaus gefragte Einstellung, wenn sie sich nicht im gebetsmühlenartigen Wiederholen scheinbar unhinterfragbarer Einstellungen ergeht, sondern gerade im geduldigen Sich-fragen-Lassen und Antworten-Suchen einen bleibenden wahren Kern von Welt und Mensch aufzeigen kann.

### *Was es dafür braucht*

*1. Ausbildung:* Frauen und Männer, die sich heute im kirchlichen Bereich engagieren wollen, brauchen ein hohes Maß an Ausbildung. Das Wissen allein um einen oder eine, die schon Bescheid wissen werden, ist den allermeisten Menschen in den Pfarren zu wenig geworden. Dieses „Bescheid-Wissen“ in unterschiedlichen Fragen, das richtige Gespür für Menschen und Situationen, die kluge Unterscheidung zwischen Antwort-Geben, schweigendem Mittragen und einem authentischen Zeugnis will auch erlebt sein. Dies verlangt eine intensive und ausgewogene Schulung von menschlichen, spirituellen und theologischen Kompetenzen. Ein Umstand, der nicht nur für hauptamtlich in der Kirche Arbeitende gilt, sondern in abgestuftem Maß auch für die, die sich ehrenamtlich einbringen. Gerade auf die Zukunft eines Umbruchs in den pfarrlichen Strukturen zu größeren pastoralen Einheiten hin, wird es eminent wichtig werden, genügend Ressourcen für die Aus- und Weiterbildung Haupt- und Ehrenamtlicher zur Verfügung zu stellen.

*2. Andockstellen anbieten:* Die einfache Suche nach Antworten und Informationen zu gewissen Sachverhalten, genau so wie das Zur-Sprache-Bringen der Sehnsucht nach Deutung gewisser Lebensmuster, sind heute nicht mehr auf die konventionelle Form eines seelsorglichen Gespräches beschränkt. Sie können der kirchlichen Mitarbeiterin fast überall begegnen. In der Warteschlange vor der Kassa beim Einkauf genauso wie beim Arztbesuch, in der Umkleidekabine

sportlicher Stätten genauso wie am Stammtisch. Diesem Trend entsprechend gilt es Andockstellen anzubieten und in den vielfältigen Möglichkeiten auch präsent zu sein. Frauen und Männer gilt es zu befähigen, nicht nur lexikalisches Wissen weiterzugeben, sondern als Menschen Rede und Antwort zu stehen, die einfach menschlich etwas von ihrer Überzeugung zum Ausdruck bringen können, woher sie kommen und wohin sie gehen.

3. *Verwurzelt sein in der großen Tradition*: Dieses Stehen zu einem Woher und einem Wohin wird nicht als einengend oder penetrant empfunden, wenn es die große Tradition durchscheinen lässt, in der sich die angefragte Person zuhause weiß. Gerade dieses Daheim-Sein des Gegenübers macht sie interessant als Gesprächspartnerin für Menschen mit dem Wunsch nach Deutung und Profil. Menschen, die Traditionen haben, in denen sie sich zuhause wissen, können gastfreundlich sein und so tatsächlich „Rast geben auf dem Weg zum Heil“. Das Rad der kirchlichen Tradition muss nicht in jeder Begegnung neu erfunden werden. In diesem Sinn ist es durchaus als eine positive Tendenz zu werten, wenn die Zeit ideologischer Grabenkämpfe im Bejahen bzw. im Verneinen kirchlicher Konventionen vorbei zu sein scheint. Die Beheimatung in solchen Strukturen darf aber auch nicht zum Biedermeier werden, in dem die eigene Wohnung deshalb wohl bestellt ist, weil man vor der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Wirklichkeiten eher den Schwanz einzieht als unter Beweis stellen möchte, dass gerade in der Kirche daheim zu sein eben auch bedeutet, in der Welt mit all ihren Fragwürdigkeiten Heimat anbieten zu können.

### *Schluss*

Ob in den vier Wünschen eine neue Sehnsucht nach Religion gemäß den strengen Regeln der Religionssoziologie deutlich wird, wage ich nicht zu beurteilen. Es bleibt abzuwarten, ob die angedachten Notwendigkeiten tatsächlich die Gebote der Stunde zum Ausdruck bringen, einer solchen Religiosität auf der Suche nach Qualität entgegen zu kommen. Ich persönlich erlebe die gegenwärtige Situation in meiner eigenen wie auch in vielen Pfarrgemeinden eher als eine Zeit des Durchgangs, in der man verstärkt merkt, dass lebendige christliche Gemeinschaften tatsächlich unserer Gesellschaft etwas zu bieten haben, was diese nicht einfach ignorieren kann und ihr daher fehlen würde. Fest steht, dass die oben aufgezählten Wünsche präsent sind und in vielen Pfarreien das kirchliche Gemeindeleben prägen. In ihnen lebt die Religiosität vieler Frauen und Männer von heute, die Fragen stellen und versuchen, Antworten zu finden, die dem Leben etwas Ganzes verheißen, das nicht allein in dieser Welt sein Auslangen finden muss.

*Dr. Michael Max ist Stadtpfarrer in Neumarkt am Wallersee.*

## Das Feuer neu entfachen

Andreas M. Jakober, Salzburg

„Das 21. Jahrhundert wird ein religiöses Jahrhundert sein, oder es wird nicht sein.“ So hat sich der französische Literat André Malraux ausgedrückt. Wir leben ja erst in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts, und so ist die Frage nach der Religiosität, ihrer Wiederkehr und ihrer Auswirkung eine ganz offene Frage: es ist Raum für Visionen.

Dass eine Veränderung in der Gesellschaft Europas vor sich geht, ist unübersehbar. Bisherige Strukturen in der Gesellschaft, im politischen und im wirtschaftlichen Gefüge veränderten und verändern sich und reichen tief hinein bis in die familiären und persönlichen Lebensstrukturen. Im persönlichen Vergleich zwischen „meiner Studienzzeit“ und der Situation vieler Studierender von heute erkenne ich eine grundsätzlich andere Betrachtungsweise dieses *Zeitrahmens des Studierens* an einer Universität oder Fachhochschule.

War ich noch getragen von der Überzeugung, dass meine Jahre des Studiums den Freiraum für Experimente, für das Ausweiten meiner Interessensgebiete und meiner Persönlichkeitsentfaltung bieten und neue Kreise von Bekanntschaften und Freundschaften erschließen können, erlebe ich heute, dass die Studienzzeit möglichst kurz gehalten wird, da es sich dabei um den raschen Durchgang in die Arbeitswelt handelt. Wirtschaftlichkeit und Nützlichkeit stellen hohe Prioritäten dar. Das Internet dominiert das Studium jedes einzelnen und beeinflusst das persönliche Umfeld. Das Engagement im politischen, kulturellen und religiösen Bereich sowie das Knüpfen eines wachsenden sozialen Netzes am Studienort haben an Bedeutung eingebüßt.

Das soll kein pessimistisches Klagelied auf die „gute alte Zeit“ sein, denn bekanntlich liegt in der Krise auch die Chance. „Angesichts erzwungener Mobilität“, schreibt Elisabeth Katschnig-Fasch, Kulturanthropologin an der KF-Uni Graz, „angesichts grenzenloser Zunahme von Nicht-Orten und angesichts der kulturellen wie sozialen Indifferenz brauchen wir alle wieder Orte der Identität. Wir brauchen auch Heimaten. Aber solche, die frei sind von Abwehr der einen gegenüber der anderen, befreit von demonstrativer Einbunkerung in rückwärts-gewandte Ideologien, patriotischen Gesten und Symbolen.“<sup>1</sup> Im wirtschaftlichen Existenzkampf werden von Regierungen und von Wirtschaftsunternehmungen, zu denen nun auch die Universitäten gezählt werden müssen, soziale Verbindlichkeiten und Absicherungen geopfert. Diese Verunsicherung lässt meines Er-

1 Katschnig-Fasch, Elisabeth, Religiöses Europa? Kommentar, in: Denken+glauben 146 (2007) 3.

achtens die Sehnsucht wachsen nach Geborgenheit und nicht zuletzt die Sehnsucht nach „religiös krisensicherer Geborgenheit“<sup>2</sup>.

### *Wiederkehr des Religiösen als Bedürfnis*

Die Wiederkehr des Religiösen sehe ich als Bedürfnis einer Gesellschaft, die Identitäten, Heimat und Hoffnung braucht. Die Moderne betrachtete kulturelle Werte, Normen und Religion als Relikte aus vormoderner Zeit, als Hindernisse für die Befreiung des Menschen. Diese Sichtweise ist wohl überwunden und Religion wird zu den fundamentalen Aspekten der menschlichen Identität gezählt.

Wir brauchen Gesten und Symbole, wir brauchen Räume, durch die und in denen wir als Menschen kommunizieren können, in denen wir als Menschen wahrgenommen werden und in denen wir uns selber als lebendig wahrnehmen können. Eine zweisemestrige Lehrveranstaltung, als Vorlesung „Doing Culture“ und als „TanzKlangTheater“-Projekt mit Frau Prof. Helmi Vent (Universität Mozarteum) hatte Gesten, Symbole und Raum zum Inhalt. Studierende der Universitäten in Salzburg und der Fachhochschule Urstein haben sich mit dem sakralen Raum der Kollegienkirche/Universitätskirche und dem *Religiösen* auseinandergesetzt und in ein zeitgenössisches Mysterienspiel – aufgeführt in der Kollegienkirche – einmünden lassen. Religiosität, im weitesten Sinne, war dabei die Motivation, der Weg und das Fundament – und für einige der Teilnehmerinnen und Teilnehmer auch das Ziel. Die Fächerung der Religiosität der und des einzelnen war sehr breit, von der christlichen Überzeugung – sowohl evangelisch als auch katholisch – bis zum Agnostizismus, von der esoterischen Ausrichtung bis zur buddhistischen.

### *Wiederkehr des Religiösen – eine Neuentdeckung von Religion*

Woran und worin ließe sich die Wiederkehr des Religiösen erkennen? Am Kopftuch der Muslima oder der Gebetschnur am Handgelenk? An den Gebetshäusern und Moscheen, die neu entstehen? Der Rosenkranz am Auto-Rückspiegel? Der zunehmende Wallfahrerstrom auf dem Jakobsweg und an manchen speziellen Wallfahrtsorten? Die wachsende Pilgerzahl in Rom? Ist die Wiederkehr zu erkennen in oder an renovierten Kirchen, Kapellen oder Wegkreuzen? An den dekorativ aufgestellten Buddha-Statuen in privaten und öffentlichen Räumen?

Eine gewisse Neuentdeckung des Religiösen und der Religion kann ich erkennen in den diversen Begegnungen und Gesprächen, aber auch in der positiven Resonanz auf Gottesdienste, in denen deutlich erkennbar mit Ritualen und

Symbolen agiert wird und die an besonderen *Orten der Kraft* zelebriert werden. Ich begegne dabei jungen Menschen, die sich differenziert mit dem Religiösen im Allgemeinen und der Religion im persönlichen Vollzug auseinander gesetzt haben.

Die persönliche Geschichte mit Religion, die meist christlich geprägt ist, die Enttäuschungen mit Religion, bedingt durch Lebensphasen, Umstände und menschliches Fehlverhalten bilden vielfach den Anfang einer bewussten Auseinandersetzung mit anderen Religionen und nicht unbedingt mit der eigenen Religion. Hand in Hand mit der Faszination für die *fremde* Religion, manchmal genährt durch Begegnungen im Urlaub oder bei Studienaufenthalten in den anderen Kulturkreisen, geht das Bestreben, das religiöse Brauchtum und religiöse Rituale nicht unreflektiert zu übernehmen. Alles in allem regt letztlich das Neuentdecken von Religiösem und Religion(en) an.

### *Die Wiederkehr des Religiösen – eine Sehnsucht*

Es ist oft überraschend festzustellen, dass auch eine religiöse Überzeugung gelebt wird – weil sie zur bewusst gelebten und gestalteten Familientradition gehört. Religiöses im normalen Alltag ist ein Wunsch oder sogar Sehnsucht. Menschliche Freiheit verwirklichen zu können durch die Religion – viele Europäer sehen diese Möglichkeit mehr in den asiatischen Religionen gegeben. Ob dem tatsächlich so ist, sei dahingestellt.

Im normalen Alltag kommen die Tabu-Themen Leid, Schmerz und Tod unausweichlich auf uns zu. Auf die sehnsüchtig gestellte Frage nach dem *Warum* von Leid können Religiosität und Religion eine tragfähige Umgangsweise anbieten. Für den christlichen Glauben sind diese Themen keine Tabus, zählen doch Leid, Schmerz und Tod Jesu Christi zu den zentralen Inhalten des Christentums.

In einem Interview zur Identität Europas und seiner christlichen Prägung betont Frau Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Professorin für Religionsphilosophie an der TU Dresden, dass die kulturelle Prägung Europas ganz eindeutig christlich sei. Es gebe heute noch vieles, das darauf hinweise. Romano Guardini habe einmal von den „Verbrennungsrückständen des Christentums“ geredet. Die Glut ist gewissermaßen noch da.

„Viele, die sich heute für humanistisch halten, wissen gar nicht, woher ihr Humanismus kommt: Er ist am Berg Sinai durch Mose entstanden und am Berg der Seligpreisungen durch Jesus. Aber ungeachtet dessen ist es wohl so, dass Europa heute der religiös am meisten stagnierende Kontinent ist ... Die Stärke des Christentum liegt ja in seiner Universalität. Es gehört zum Fundament des Christentums, dass es den Menschen nimmt,

wie er ist, dass jeder Mensch zunächst einmal Mensch ist, ob er gläubig oder ungläubig ist. Das ist schon ein Zeichen großer Souveränität.“<sup>3</sup>

Die Glut ist noch da, die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, nach Akzeptanz, nach Toleranz ist da; die Sehnsucht, dass die Menschenrechte gelten und gelebt werden können. Auch in dieser Sehnsucht steckt sozusagen die Wiederkehr des Religiösen!

Die Wiederkehr des Religiösen und der Religion im christlichen Sinn verlangt von Seelsorgerinnen und Seelsorgern das Gehen auf neuen Wegen; Glaubensverkündigung an junge Erwachsene im Internet-Zeitalter – und nicht wie bisher die Glaubensvermittlung an Kinder und Jugendliche. Es muss dabei um das Hinführen zu einer solidarischen Religiosität und zu einem lebendigen und persönlichen Glauben gehen. Von Jürgen Habermas stammt der Gedanke: Wenn Religiosität sozial und ökologisch verantwortungsvolles, moralisches Handeln bedeutet und zum Verständnis der neuen Situation und ihrer Herausforderungen beitragen kann, und wenn Religion auch bedeutet, über institutionelle Grenzen hinaus denken zu können, dann ist religiöses Bewusstsein zur Rettung der Vitalität eines sozialen Europas Notwendigkeit.

Für die christlichen Kirchen ist die *Wiederkehr des Religiösen und der Religion* ein Auftrag im Sinne Jesu: den Menschen die Botschaft vom Heil verkünden. Visionäre Ideen sind nötig und es braucht prophetische Deutung unseres *cyber-space-Zeitalters*, um jungen Erwachsenen die Einladung zur gelebten Religion – im Konkreten zum christlichen Glauben – nahe zu bringen: In Jesus Christus überbietet Gott unsere Sehnsucht.

Zuversichtlicher Ausgangspunkt dieser Visionen ist für mich: Das Feuer neu entfachen – die Glut ist noch da.

*Mag. Andreas M. Jakober ist Hochschulpfarrer an der Universität Salzburg.*

3 Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, „Die Glut ist noch da“. Interview, in: Die Furche 63 (2007) 23.

## „Erst durch die Krankheit habe ich verstanden, was Leben ist“

### Erfahrungen aus der Hospiz-Bewegung Salzburg

Christof S. Eisl, Salzburg

Herr K., 62 Jahre, wurde mit der infausten Diagnose Gehirntumor und Darmkrebs einige Monate im Tageshospiz der Hospiz-Bewegung Salzburg begleitet. Dabei kam er auch mit dem zu Besuch kommenden Priester immer wieder ins Gespräch. In dem Sterbenskranken reifte der Wunsch, seinen vor Jahren getätigten Austritt aus der katholischen Kirche rückgängig zu machen. Er bat auch aus eigenem Entschluss um den kirchlichen Segen für die langjährig bestehende standesamtliche Partnerschaft. Im Tageshospiz wurde die Segnungsfeier wenige Tage vor dem Tod von Herrn K. organisiert. Der Priester erbat Kraft und Gottes Segen für den weiteren Lebensweg im Beisein der Hochzeitsgesellschaft: seinen drei Kindern, Familienangehörigen, Freunden, anderen Patienten und den im Hospiz Tätigen. „Es war ein berührender Augenblick, als sie alle auf Bitte des Pfarrers segnend die Hände über das Paar hielten und ihm und einander den Frieden wünschten. Und alle zusammen sangen sie Hoffnung bringende Lieder.“<sup>1</sup>

Diese Erfahrung ist ein Einzelfall und als solcher nicht repräsentativ. Dennoch lassen sich daran Eindrücke zur Fragestellung der „Rückkehr des Religiösen“ aus der Sicht der Hospiz-Bewegung darstellen.

Ausgangspunkt der Hospiz-Bewegung ist der an den spezifischen Bedürfnissen orientierte Dienst an schwerkranken, sterbenden Mitmenschen und deren Angehörigen. Hospizarbeit stellt sich gegen ein Sterben in Einsamkeit und gegen eine Engführung in der Versorgung im Krankenwesen, die ausschließlich auf körperliche Heilung abzielt. In der palliativen, d.h. „lindernden“ Medizin ist nicht mehr „Wie kann ich heilen?“ die erste Frage des Arztes, sondern „Wie kann ich Schmerzen und bestehende Beschwerden lindern?“ Bei der Behandlung des „totalen Schmerzes“<sup>2</sup> spielt die spirituelle Dimension seit Anbeginn der relativ jungen sozialen Bewegung neben der physischen, psychischen, emotionalen und sozialen Dimension auch eine wichtige Rolle. Zur medizinischen Behand-

1 Salzburgner Nachrichten vom 11. April 2003, Lokalteil 9.

2 Den Begriff „total pain“ hat die Gründerin der modernen Hospiz-Bewegung Cicely Saunders geprägt, um die Komplexität des Schmerzgeschehens hervorzuheben. „Sie beschreibt, daß Patienten physische, emotionale, soziale und spirituelle Schmerzanteile haben und schließt daraus, daß Schmerzerleichterung nur möglich ist, wenn das Phänomen ganzheitlich gesehen und jede dieser Komponenten angegangen wird.“ Saunders, Cicely, Hospiz und Begleitung im Schmerz, Freiburg <sup>3</sup>1997, 41.

lung tritt eine mitmenschliche Begleitung durch ehren- und hauptamtliche MitarbeiterInnen hinzu.

Angesichts des Todes und der damit vielfach einhergehenden Bewusstheit über die Vergänglichkeit eröffnet sich ein besonderer Raum, in dem sich Fragen nach Wahrheit, Wirklichkeit und Sinn des Lebens in oftmals intensiver Weise aufdrängen. Wohl in kaum einem anderen Bereich ist so deutlich spürbar, dass es noch etwas hinter den Dingen Liegendes gibt. Hospiz- und Palliativeinrichtungen sind gefordert, strukturell die entsprechenden Begegnungsmöglichkeiten und -räume für „das Religiöse“<sup>3</sup> zu bieten, ohne dabei in irgendeine Richtung missionierend tätig zu werden. Dabei ist die spirituelle Dimension keiner einzelnen Berufsgruppe vorbehalten, sondern muss Teil der Werthaltung jeder hier tätigen Person sein.

Von den Begleitenden ist eine von Lebendigkeit getragene Haltung der Offenheit, der Achtung und Wertschätzung gegenüber den Sterbenden und deren Angehörigen gefordert. Dazu gehört auch, sich religiösen Fragen offen zu stellen oder die Auseinandersetzung damit überhaupt erst zu ermöglichen. Um über Fragen nach Gott, über das »Woher komme ich und wo gehe ich hin?« sprechen und hilfreich zur Seite stehen zu können, ist es für BegleiterInnen wichtig, bereits in der Ausbildung der eigenen Spiritualität, Werthaltung und Sinnggebung für das Denken und Handeln nachzugehen. Dabei wird auf Lebendigkeit und individuelle Ausdrucksfähigkeit besonders Wert gelegt. Auch auf Bedeutung und Deutung von Sterben, Tod und Trauer in verschiedenen Religionen wird in der Ausbildung eingegangen, um ein Gefühl für andere religiöse Orientierungen zu entwickeln.

Zurück zur Anfangsgeschichte, in der die besondere Bedeutung der letzten Lebensphase erlebbar wird, ohne dabei der Gefahr der Idealisierung oder Mystifizierung des Todes anheim zu fallen: Die Betroffenen erwarten in der Begegnung, dass der Seelsorger als Mensch erfahrbar ist und keine vorgefertigten, sondern glaubwürdige Antworten gibt. So werden im Hospizalltag auch religiöse Themen angesprochen und es entstehen dabei immer wieder spezifische Anfragen und Anliegen, zu denen SeelsorgerInnen der unterschiedlichen Religionen und Konfessionen hinzugezogen werden.<sup>4</sup>

Ebenso ist es wichtig, Halt gebende Gemeinschaft erlebbar zu machen – und dies nicht nur für fest in Kirchen verankerte Personen. Die Gemeinschaft kann gerade in der Zeit des Abschiednehmens und der Trauer stärken und aufbauen. In Bezug auf Fragen der Schuld, die bei vielen Menschen in der letzten

3 Im Sinne eines „funktionalen Religionsbegriffes“ vgl. den Artikel von Winfried Gebhardt.

4 In der Hospiz-Bewegung Salzburg gibt es einen „Spirituellen Beirat“ mit Vertretern verschiedener Religionsgemeinschaften, der ein Netzwerk geschaffen hat.

Lebensphase auftreten, kommt dem Angebot von Versöhnung und Trost besondere Bedeutung zu.

Im Umgang mit Ritualen ist Kreativität gefordert, damit diese nicht zur leeren Hülle verkommen, sondern, angepasst an die konkrete Situation, hilfreiche Stütze bieten. Dass Rituale, wie z.B. der Empfang eines Sakramentes gerade für religiöse Menschen von großer Bedeutung sind, wird an einem erlebten Beispiel unserer Hospizärztin deutlich. Bei einer Patientin hat sich das Sterben, aus medizinisch unerklärlichen Gründen, zeitlich hingezogen, wie Dr. Irmgard Singh beschreibt: „Schließlich fragte ich ihn [den Ehemann], ob seine Frau religiös sei. Ja, sehr, meinte er. Meine Frage, ob sie die Krankensalbung erhalten hätte, verneinte er, rief aber nach meinem Gehen einen Priester an, der auch gleich kam und ihr dieses Sakrament spendete. Eine Viertelstunde später konnte sie in Ruhe sterben.“<sup>5</sup>

Für den Hospizbereich getraue ich mich nicht von einer gesellschaftlichen Rückkehr des Religiösen zu reden, dazu fehlen entsprechende Vergleichswerte. Dennoch kann aus den Erfahrungen – ohne damit einen wissenschaftlichen Anspruch zu erheben – wohl von einer Rückkehr des Religiösen in der Lebensgeschichte vieler Betroffener gesprochen werden, sei es, dass religiöse Inhalte und Formen der persönlichen Vergangenheit wieder bedeutsam werden, oder dass der Einzelne neue religiöse Ausdrucksformen und Antworten sucht.

Gefordert sind Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht zuletzt in der Frage nach dem Wert des Lebens in einer lebenswerten solidarischen Gesellschaft. Nach unserer Erfahrung wird der Wunsch nach Sterben – bis hin zu Sterbehilfe – zwar immer wieder geäußert und es ist wichtig, dass die Betroffenen darüber auch reden können und in ihren Ängsten erst genommen werden. Bei entsprechender Begleitung jedoch wandeln sich diese Gedanken sehr oft in einen intensiven Wunsch nach erfülltem Leben in der verbleibenden Lebenszeit. Wer richtigerweise Nein zur Sterbehilfe sagt, ist daher gefordert alles zu tun, was Menschen ein würdevolles Leben bis zuletzt ermöglicht. Dabei spielen unserer Erfahrung nach religiöse Angebote, welche die individuelle Situation und die Bedürfnisse der Sterbenden erfassen, eine wichtige Rolle.

*MMag. Christof S. Eisl ist Geschäftsführer der Hospiz-Bewegung Salzburg.*

## Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg † theologische Konzeption

Ulrich Winkler, Salzburg

*Am Fachbereich Systematische Theologie hat das Rektorat der Paris Lodron Universität am 1. September 2006 ein Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen eingerichtet. Damit wurde dem Antrag vom Mai 2005 entsprochen, der in einem internationalen Gutachterverfahren geprüft worden war. Damit erhielt der Schwerpunkt der Theologischen Fakultät nun auch eine sichtbare institutionelle Eigenständigkeit. Das neu errichtete Zentrum arbeitet mit verschiedenen universitären Einrichtungen und ausgewiesenen Wissenschaftlern zusammen, um Forschungsprojekte durchzuführen. Dadurch erfährt das bisherige umfangreiche Lehrangebot eine zusätzliche Bereicherung. Die Theologische Fakultät der Universität Salzburg profiliert sich damit auf einem Gebiet, das international zunehmend Bedeutung erhält. Diese Ausstattung ist in Kontinentaleuropa einzigartig und eröffnet viele neue Wege. Zum Leiter und Stellvertreter wurden Univ.Prof. Dr. Gregor Maria Hoff und Ass.Prof. Dr. Ulrich Winkler bestellt. In diesem Beitrag wird ein gekürztes inhaltliches Konzept vorgestellt, das sich auf den Abschnitt „Theorierahmen, Ansatz und Themenfelder“ bezieht. Alle organisatorischen Belange des ca. 100 Seiten umfassenden Antrags sind hier weggelassen.*

### *Abstract:*

Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, das mit dem letzten Studienplan als *neues Fach* an der Katholisch-theologischen Fakultät eingeführt wurde, ist mehr als ein neues Segment der Theologie. Es ist wesentlich bestimmt durch *Interdisziplinarität*, der die Forschung am Zentrum besonders verpflichtet sein wird. Diese nimmt Bezug auf die veränderte *gesellschaftspolitische Ausgangslage*, die nicht nur durch eine neutrale Phänomenbeschreibung erhoben wird, sondern in der Orte aufgespürt werden, an denen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde und ihrer Achtung durch andere ringen. Diese Zeichen der Zeit verpflichten das Zentrum zum Auftrag:

- (1) die Zumutung des kulturell und religiös Fremden theologisch zu erschließen,
- (2) die Differenz der Kulturen und Religionen für die Innovation des eigenen Diskurses valent zu machen und
- (3) einen problemorientierten Fokus zu wählen.

Der interkulturelle und interreligiöse Diskurs bezieht sich einerseits auf die Pluralität der Kulturen innerhalb und außerhalb des Christentums und andererseits auf die Vielfalt der Religionen. Für beide Diskurse hat das Zweite Vatikanische Konzil entscheidende Voraussetzungen erbracht, indem es den Glauben der Kirche in der Polarität (a) von Pastoral und Dogmatik, (b) von Ortskirche und Universalkirche, und (c) von Christentum und anderen Religionen begreift.

*Theologie Interkulturell* steht vom Konzil her in der Differenz von Ortskirche und Gesamtkirche und drückt ein strukturelles Kennzeichen des Christentums aus, das seit je geprägt ist durch Transformationsprozesse von Evangelium und Kultur. Erst in jüngerer Zeit kamen explizite kontextuelle Theologien zum Durchbruch. Theologie Interkulturell reflektiert zum einen Theorien dieser kontextuellen Theologien und zum anderen die Veränderungen, die davon für die Art und Weise des Theologietreibens ausgehen.

Theologie Interkulturell steht am Schnittpunkt von innen und außen und im Spannungsfeld zwischen der Identität des Evangeliums und der Pluralität der Kulturen. Die kulturelle Verankerung jeglicher Theologie ist ihr Thema. Deshalb spielen die Kulturanalysen und das Verstehen fremder und naher Kulturen eine wichtige Rolle. Die Okkupation eines neutralen Beobachterortes ist dabei unmöglich. Die außereuropäischen Theologien reichen in das Innerste der europäischen Theologien, ihre eigene Kontextualität wird zu einem Thema. Rekontextualisierungsforschungen eröffnen einen neuen Begriff von Tradition. Prozesse von Majorisierung und Marginalisierung, die Folgen von Missionsgeschichte und Kolonialismus können bearbeitet werden. Die adverbiale Syntax von Theologie Interkulturell unterstreicht die Interkulturalität als Form jeglicher Theologie.

*Studium der Religionen* geht hier davon aus, dass Religionen weder unter einen Kulturbegriff subsumiert noch methodologisch auf die Religionswissenschaften beschränkt werden können. Vielmehr gibt es darüber hinaus auch gute Gründe für eine Beschäftigung mit den Religionen aus theologischem Interesse. Damit verschärft sich der bedrückende Charakter der Religionen für die Theologie. Das Christentum ist undenkbar ohne Israel, und Gott wiederum ist undenkbar ohne universalen Heilwillen. Das Zweite Vatikanum spricht von den Religionen mit theologischer Hochachtung und würdigt ihren Beitrag für den Frieden unter den Völkern. Letzteres gewinnt in der Gegenwart an Bedeutung, nachdem die Nähe der zweiseitigen Funktion von Religionen sowohl als Gewalt generierend als auch als Frieden stiftend erkannt worden ist.

Als *Aufgaben* eines Studiums der Religionen sind insbesondere wahrzunehmen: (a) Kennenlernen und Verstehen von Religionen, (b) Israeltheologie und Religionstheologie, (c) problemorientierte Konfliktbewältigungskonzepte, (d) komparative Theologie und (e) Spiritualitätsforschung.

## 1. Hinweise

1. Für die gegenüber den letzten Jahrzehnten veränderte gesellschaftspolitische Ausgangslage stehen einige sehr verbreitete Stichwörter. An oberster Stelle der Beiträge zur Gegenwartsbeschreibung rangiert das der *Globalisierung*. Es bezeichnet vordergründig einen geographisch weltweiten Handlungsrahmen von Ökonomie und Kommunikation, der immer umfassendere Lebensbereiche der Weltbevölkerung erfasst und darüber hinaus einen multidimensionalen Komplex von Phänomenen unserer Gegenwart darstellt, die keineswegs ausschließlich kausal oder linear ökonomisch gekoppelt sind. Weder Staaten noch Kulturen, Religionen, Kirchen, Gesellschaften, Gemeinschaften und Personen können sich auf die Dauer entziehen. Der globalen Vereinheitlichungstendenz wirken mannigfaltige Bewältigungsstrategien wie Individualisierungs- und Regionalisierungsdynamiken entgegen. – Einheitliche Sinnentwürfe zerbrechen, orientierende Metaerzählungen verlieren an Plausibilität, *Ent- und Retraditionalisierung* transformiert bergende Beheimatungen. Die Identität der Kulturräume oszilliert. Poststrukturalismus, Post- und Spätmoderne lauten die geistesgeschichtlichen Typisierungen dieser Epochenwende. – Darunter leiden insbesondere in Europa die Kirchen und christlichen Konfessionen, deren Institutionen von einem Sog der *Entkirchlichung* erfasst werden. – Das *Interesse an Religion und Religionen* hat sich jedoch keineswegs „aufgeklärt“ und abgekühlt, sondern eine überraschende Renaissance weltweit erlebt. Die Suche nach spiritueller Authentizität und eigenverantwortlicher Konstruktion des Glaubens kennzeichnen diesen religiösen Trend, den die Kirchen nicht zuletzt in den eigenen Reihen der Gläubigen mehr mit Besorgnis registrieren, als sie von ihm profitieren. – Neben der inneren Aushöhlung greifen zudem äußere Mechanismen, die die Traditionen, Religionen und Kirchen in eine je gegenseitige *unausweichliche Konfrontation* führen. Infolge der Migrationsströme der Flüchtlinge, Arbeitskräfte und Reisenden stehen sich Menschen unterschiedlichster kultureller Provenienzen gegenüber. – Zu diesen äußeren Fakten zählt auch die *demographische Schwerpunktverlagerung* der Kirche auf die Südhälfte, in die Länder der Armut.

2. \*Eine *Deutungsoption* dieser Gegenwartsbeschreibung bietet u.a. *Emmanuel Lévinas*, der anhand der Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche die Zukunft und die entferntesten Dinge als Regel für alle gegenwärtigen Tage aufzeigt und ein neues Wirklichkeitsverständnis annimmt: „Das ist kein banaler Gedanke, der die eigene Dauer erschließt, sondern der *Übergang zur Zeit des Anderen*.“ (Spur 217) Diese Gegenwartsbestimmung lässt keine unbeteiligte neutrale Phänomenbeschreibung mehr zu, denn die Begegnung mit dem Anderen,

\* Textpassagen, deren \*Anfang und Ende\* mit einem Stern ausgewiesen sind, beziehen sich auf ein vorbereitendes Papier von Claude Ozankom, von dem formal der Antrag eingereicht wurde.

der mich „heimsucht“, verändert die eigene Situation grundlegend. In einer „Epiphanie“ des Anderen leuchtet sein Antlitz auf. Der Andere kann nicht mehr nur Objekt meines Denkens und Beobachtens sein, sondern ruft mich zur Stellungnahme und zum Handeln auf.\*

3. Eine unbeteiligte Gegenwartsbeobachtung verwehrt nicht nur der Andere, sondern auch die Phänomene selbst besitzen eine Signifikanz. Als *Zeichen der Zeit* werden an ihnen diejenigen Orte ansichtig, an denen Menschen die Anerkennung ihrer Würde und ihre Achtung durch andere einfordern. Sie stehen im Spannungsfeld von \*Inhumanität und Humanität, von Eigenem und Fremdem.\* Die Reihe solcher Zeitzeichen ist kaum abschließbar:

Der 11. September 2001, der Mord am niederländischen Filmregisseur van Gogh, die Brandstiftungen in Kirchen, Moscheen und Synagogen, Gräberschändungen, Kopftuchverbot u.a. in Deutschland und Frankreich, das geflügelte Wort vom offiziellen Ende des „Multikulti - Traumes bzw. Traumas“ und vieles mehr werfen heute zunehmend bedrängende Fragen nach den Grundlagen friedlichen Zusammenlebens in einer globalisierten Welt unter Beachtung lokaler Traditionen, Kulturen und Religionen auf.

Der Hinweg für ein theologisches Konzept ist somit nicht nur gegenwartsanalytisch, sondern *\*zeitdiagnostisch\** gewählt. Er ortet den Problemhorizont von „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ darin, wie die „Unausweichlichkeit des Fremden“ (Lévinas) eine neue Perspektive für die Theologie eröffnen kann. Daraus folgt ein klarer Auftrag,

- (1.) die *Zumutung des religiös und kulturell Fremden theologisch zu erschließen* und
- (2.) die Differenz der Kulturen und Religionen für die *Innovation des eigenen Diskurses* valent zu machen und
- (3.) einen *problemorientierten Fokus* zu wählen.

Dies gilt umso mehr, je nachhaltiger die Globalisierungsprozesse zu Beginn des 21. Jahrhunderts um sich greifen. Sie treiben nicht nur die komplexen und immer engeren Interdependenzen unter Menschen, Völkern, Religionen und Kulturen voran, sondern werfen mehr beunruhigende und beängstigende Fragen auf, als sich Antworten auftun. Die Schnittstelle von Fremdem und Eigenem wird somit thematisch wesentlich von einer Problemorientierung her bestimmt.

Die Globalisierung gebiert eine Epiphanie des Anderen und markiert Zeichen der Zeit. Der Theologie werden neue Orte zugewiesen, sie steht vor der Pluralität der Kulturen innerhalb und außerhalb des Christentums, und sie steht vor der Vielfalt der Religionen. Sie wird in einen *interkulturellen* und *interreligiösen* Diskurs involviert, der je (1) analytische, (2) systematische und (3) pragmatische Dimensionen aufweist.

Globalisierung im Zeichen des Anderen und im Zeichen der Zeit zu behandeln, setzt jenseits der ökonomischen Kanonisierung die *\*Freilegung\** von *religiösen \*Grundlagen\** voraus, die selber in die *Differenz der Religionen und Kultu-*

ren eingespannt sind. Für eine aus christlicher Sicht sinnvolle Gestaltung dieser Aufgabe ist die \*Einbeziehung außereuropäischer christlicher Glaubenserfahrungen und Theologien\* wie der Zeugnisse anderer Religionen konstitutiv. Die Globalisierung und das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen und Religionen jedoch wurden bisher weder von den europäischen Kulturwissenschaften noch von den maßgebenden euro-amerikanischen theologischen Diskursen ausreichend zur Kenntnis genommen und reflektiert, vielleicht mit Ausnahme der Befreiungstheologie lateinamerikanischer Provenienz. Außereuropäische Theologien führen immer noch ein Schattendasein.

In diesem Aufgabenfeld agieren noch *andere Theoriesettings* wie Transformationstheorien, postkoloniale Theorien, hybride Identitätskonstruktionen und ethnologische Kulturwissenschaften.

Nicht zuletzt das 2. *Vatikanische Konzil* hat die Theologie für diese Herausforderungen ausgerüstet, indem es den Glauben der Kirche in die *Differenzen* (a) von *Pastoral und Dogmatik*, (b) von *Ortskirche und Universalkirche*, und (c) von *Christentum und anderen Religionen* stellt. (a) Der Glaube der Christen kommt in den Zeichen der Zeit von „Hoffnung und Freude, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (GS 1) zur Sprache. (b) \*Ein neues Verständnis von Kirche formuliert die Gleichursprünglichkeit von Universal- und Ortskirche. Die Ortskirchen sind keine Zweigstellen einer Zentrale, sondern im wahrsten Sinn\* Kirchen mit eigener apostolischer Dignität und sozio-kultureller Verfasstheit. Damit ist eine allmähliche, noch andauernde Entwicklung weg von einer europäisch geprägten hin zu einer polykulturellen und auch polyzentrischen Kirche ermöglicht. Und schließlich (c) kann Christus als der Weg, die Wahrheit und das Leben nur mehr angesichts der Wahrheit und Heiligkeit in anderen Religionen verkündet werden.

## 2. *Theologie Interkulturell*

Die Differenz von Ortskirche und Gesamtkirche (b), von lokal und universal, von geschichtlicher Einmaligkeit und unbedingter Gültigkeit ist freilich keine Erfindung des Konzils, sondern ein *Strukturmerkmal des Christentums*, das ihm seit der Entstehung der Christologie eingeschrieben ist und sich bereits in den Evangelien mit der Komplementarität von Adoptions- und Erhöhungschristologien der Synoptiker einerseits und von johanneischer Präexistenz- und Inkarnationschristologie andererseits ausdrückt. Die ganze Geschichte des Christentums und seiner Ausbreitung, der Mission, der Vermittlung von Evangelium und Kultur ist geprägt von Transformationsprozessen, die freilich erst in neuerer Zeit einer breiteren Reflexion unterzogen wurden und eine lehramtliche und ekklesiologische Fundierung erfahren haben.

Das *Zweite Vatikanum* eröffnet Spielräume für eine Pluralität von Kontexten, indem sich die Katholische Kirche als Weltkirche realisiert, gerade aber nicht als uniformer Monolith, sondern als „einträchtige Vielfalt von Ortskirchen“ (LG 23), in denen „das christliche Leben ... dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepasst [ist und] die besonderen Traditionen ... in die katholische Einheit aufgenommen“ (AG 22) sind. Die vielen kulturellen Kontexte werden als Realisierungsorte des Evangeliums gewürdigt, indem das Volk Gottes „Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind“, „fördert und übernimmt“ (LG 13). Daraus gehen auch eigene Theologien hervor, denn „in jedem sozio-kulturellen Großraum [muss] die theologische Besinnung angespornt werden“ (AG 22). Die Theologie des Konzils kann in dieser Frage mit den Stichworten: Würde aller Menschen, positiver Begriff von den vielen Kulturen, Öffnung gegenüber den anderen christlichen Konfessionen, Religionen und allen Menschen guten Willens, Kirche als *communio* von Ortskirchen etc. umrissen werden.

Die Reflexionsarbeit dafür leistet eine Theologie Interkulturell. Die außereuropäischen *kontextuellen Theologien* sind ihre wesentliche Voraussetzung, die *frühere Ansätze* revidieren. Ihr Ungenügen bestand vor allem darin, dass sie einerseits der Dignität der betroffenen fremden oder indigenen Kulturen zu wenig gerecht wurden, indem sie z.B. ihre religiöse und performative Potenz unterschätzten und es für möglich hielten, den in eine kulturelle Schale eingebetteten religiösen Kern isolieren und gegen einen christlichen austauschen zu können. Dieses Übertragungsmodell begreift vorgängige Religion rein negativ. Auch wenn Adaption- oder Anpassungsmodelle den fremden kulturellen Code der Evangelisation zugrunde legen wollten, wurde dieser dennoch mit sehr europäischen Denkmustern erhoben und überlagert. Andererseits gab es auch Bestrebungen, die sich durch die Betonung der kulturellen Andersartigkeit und ihrer spezifischen Problemlagen und durch die Favorisierung einer befreienden Praxis den Vorwurf eintrugen, dem Evangelium zu wenig gerecht zu werden. Diesen beiden stark schematisierten Richtungen ist ein zu wenig ausdifferenziertes und statisches Modell von Kontextualität gemein.

Theologie Interkulturell reflektiert *Theorien kontextueller Theologien* und bringt die Theologie *neu in Form*.

*Zuerst*: Eine statische Modellierung von Kontextualität vermag die Interdependenzen und Transformationen in den Inkulturationsprozessen zu wenig zu begreifen. Nicht ein feststehender Text wandelt durch die zeitlichen, geographischen und kulturellen Kontexte, sondern der Text ist immer schon kulturell vertextet und in den Kontext hat sich immer schon ein Text inkulturiert. Vertextete Texte transformieren Kulturen, Kulturen schreiben Texten neue Texte ein. Die Theologie kann sich nicht mit der *Beschreibung* dieser Vorgänge begnügen, sondern sie muss in Verpflichtung gegenüber der Wahrheitsfrage eine *Kriterio-*

logie zur Beurteilung dieser wechselseitigen *Transformationsprozesse* entwickeln.

Welche Theologie ist dafür geeignet? Eine vielschichtige und dynamische Pluralität der Kulturen macht es unmöglich, „Kultur“ auf *einen* Begriff zu bringen. Dem muss auch eine Theologie entsprechen, die in Übergängen (Transversalität) ist. Diese Übergängigkeit umschreibt näherhin eine Theologie im Spannungsfeld zwischen innen und außen, das prinzipiell nach zwei Seiten aufgelöst werden kann. Der eine Entwurf im Horizont einer *Identitätsbegründung* richtet den Blick ganz nach innen. Beim anderen schlägt das Pendel nach außen aus, indem die *Pluralität* vorgeordnet wird. Eine *Theologie Interkulturell* hingegen wird diese Spannung nicht zu lösen versuchen, sie konstruiert daraus keinen Gegensatz und arbeitet *auf dem Boden dieser Differenz von Identität und Pluralität, von innen und außen*.

Das Beschreiben und Beurteilen von Übergängen, das Sehen und Urteilen ist jedoch kein abstrakter Schreibtischakt, dem das Handeln folgt, sondern es entzündet sich an konkreten Konflikten und besitzt selbst eine *Pragmatik*. Es ist konkretes Handeln vor der Unausweichlichkeit bedrängender Fragen. In Afrika, Asien und Lateinamerika sind Theologien entstanden, \*die sich in ihrem Denken und Sprechen entschieden an den eigenen sozio-kulturellen Kontexten orientieren\* und deren spezifische Problemlage aufgreifen, die nicht nur von den vorgängigen Kulturen oder heutiger Armut geprägt ist, sondern häufig auch eine schwere Hypothek christlicher *Missionsgeschichte* mitbringt. Denn die Kirche hat bei der \*Wahrnehmung des Missionsauftrages vielfach Schuld auf sich geladen. Sie hat sich in Gewalt und Ungerechtigkeit verstrickt und sich oft zu wenig von den Machtinteressen des Kolonialismus distanziert. Für viele nicht-europäische Christinnen und Christen brachte das Bekenntnis zu Jesus Christus sowohl die Übernahme des christlichen Glaubens, wie er von den Europäern formuliert worden war, als auch des europäischen *modus vivendi* mit sich. Die hybride Allianz von Kolonialismus und Mission wurde durch das Eingeständnis der Schuld und der Bitte um Vergebung durch Papst Johannes Paul II. zur Sprache gebracht.\* Theologie Interkulturell bietet einem kritischen Potential Raum zur Auseinandersetzung mit diesen Erfahrungen, dass Evangelisierung vielerorts zur Entfremdung und Entwurzelung geführt hat. Zugleich rückt die Frage nach einer angemessenen Begegnung von Evangelium und nicht-europäischen Lebenswelten in den Mittelpunkt des Interesses.

Wenn Theologie Interkulturell als wesentlichstes Thema *die kulturelle Verankerung jeglicher Theologie* zum Gegenstand hat, müssen die jeweiligen Kulturen zur Kenntnis genommen werden, muss Kulturanalyse betrieben werden, um die Wechselwirkungen von Evangelium und Kultur zu identifizieren, wie sie in den verschiedenen kontextuellen Theologien vor Ort stattfinden und auch im Abendland schon immer stattgefunden haben.

Eine umfassende *Kulturanalyse* ist unmöglich. Der sie bestimmende Begriff ist zu statisch, um die beschriebenen hoch komplexen Wechselwirkungen erfassen zu können. Ebenso hinderlich sind auch sehr abstrakte Beschreibungen, deren Theorieinstrumentarium ohne Rückkoppelung mit der zu beschreibenden Realität dieser aufkotroyiert wird. Die gegenwärtige *Hybriditätsdebatte* wendet sich im Gefolge der Synkretismustheorien gegen Essenztheorien von Kulturen und gegen das sog. Wurzeldenken. Das Wesen einer Kultur erfassen zu wollen, basiert auf metaphysischen Voraussetzungen, die als unangemessen beurteilt werden. – Daneben werden *semiotische Analysen* herangezogen, die besser in der Lage sein sollen, Kulturen an ihren Bruchlinien, Problemverläufen und bestimmenden Themen nachzuzeichnen. Codes regeln die Konstellationen und Interaktionen der Symbole und Zeichen eines Systems und transportieren in Metaphernfeldern die Botschaften, Bedeutungen und Werte einer bestimmten Kultur.

Da auch dieses Verfahren, wie jedes andere auch, für eine solche Aufgabenstellung umstritten bleiben wird – setzt doch die Identifikation von Zeichen und Codes weit reichende Vorentscheidungen semiotischer Theoriebildung voraus – ist an die Heuristik jeglichen Verstehens zu erinnern. Jeder methodische Zugang muss Rechenschaft ablegen, welche Realitäten dadurch ausgeblendet werden und wie das *Hören auf eine (fremde) Kultur* so rückgekoppelt werden kann, um die Instrumentarien zu modifizieren oder auszuwechseln. Dafür ist kein Königsweg gefunden. Die Diskussion der Kulturanthropologie um die native exegesis, oder der Ethnologie und Religionswissenschaften um den etischen oder emischen Ansatz, also um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kulturbeschreibung durch Insider oder Beobachter, von außen oder von innen, kennzeichnen diese Schwierigkeiten.

Das Bemühen um ein Verstehen des Fremden bringt nicht nur die Methoden in Turbulenzen, sondern auch bisheriges Theologietreiben. Denn die Wahrnehmung theologischer Dignität einer Kultur vor oder neben der Christianisierung, die Konfrontation mit der Schuldgeschichte von Kolonialismus und Missionsgeschichte, und ganz fundamental die Konfrontation mit dem Anderen, belassen es nicht bei einem \*nüchternen phänomenologischen\* Registrieren und Erschließen nicht-europäischer Lebens- und Glaubenserfahrungen, sondern führen uns vor Augen, dass die *nichteuropäischen Theologien in das Innerste unserer europäischen Theologien hineinreichen*, dass das Entfernteste in den Bereich unserer Theologiediskurse hinein verwoben ist.

Durch die Etablierung einer *Fremdperspektive* auf unsere europäische Tradition, indem wir auf die Stimmen der anderen und deren Wahrnehmung unserer Theologie hören, durch die Einübung, uns mit den Augen der anderen zu sehen, wächst umgekehrt die Ahnung, \*wie fremd europäische Theologien in außereuropäischen soziokulturellen Kontexten erscheinen müssen.\* Die Aufdeckung der kulturellen Verwurzelung nichteuropäischer Theologien hat die europäischen Theologien vor die Frage nach der Kontextualität ihrer eigenen Refle-

xion gestellt und diese des *Eurozentrismus* verdächtigt. Die kulturelle Identifikation von anderen kontextuellen Theologien offenbart die verschwiegene Kontextualität der europäischen Theologien. Demzufolge haben lokale europäische Traditionen einen problematischen Geltungsanspruch im Kleid der Universalität gestellt und erhoben. Darin steckt einige Brisanz. Eine neue Reflexion des Traditionsbegriffs ist gefordert. Denn der alte „Traum von einer angeblichen theologischen Universalität“ (Dussel) wurde in den anderen Ländern nicht zuletzt mit sehr weltlicher Macht durchgesetzt. Der eigene Problemhorizont wird universal projiziert und die eigene Kultur als normativ für andere gesetzt (Siller/Kessler). *Tradition* europäischer Provenienz kann sodann gelesen werden als eine *Abfolge solcher lokalen Theologien*, die in Reaktion auf bestimmte Problemkonstellationen in bestimmten Kontexten entstanden sind (Schreiter). Die Tradition muss einer Relecture unterworfen werden.

Unberechtigte Universalisierungen abzulegen und verschwiegene Teile der eigenen Tradition offen zu legen kann dem Abwerfen von Ballast gleichen, mit dem viel gewonnen werden kann. Zum einen werden die Erfahrungen der jungen Kirchen des Südens als Ortskirchen mit eigenen Identitäten für uns zu einer Autorität, die das Evangelium von einer neuen Seite zum Leuchten bringt. Zum anderen gewinnen in unserer eigenen Tradition Themen an Bedeutsamkeit, die bisher verschüttet waren und nun neu gefragt sind, weil die Treffgenauigkeit und ein höheres Maß an Problemorientierung sichtbar wird, als man der manchmal als verstaubt apostrophierten Tradition zugetraut hätte. Diesbezüglich steht der europäischen Theologie noch ein immenses Forschungsdesiderat einer *Rekontextualisierung* ihrer Traditionen bevor. Zur Aufgabe steht eine Wissenschaftssoziologie der Theologie, die der Kulturbedingtheit theologischer und nicht zuletzt lehrantlicher Rede nachgeht. Denn die Interaktion von Denkform und Kultur verleiht dem Dogma seine Bedeutung. – Ein weiteres damit zusammenhängendes Forschungsanliegen ist die Untersuchung von *Marginalisierungsprozessen*.

\*Durch die Einsicht in die Begrenztheit der europäischen theologischen Entwürfe\* wird der Blick auf die außereuropäischen Glaubenswirklichkeiten gelenkt und die Möglichkeit der Horizonsweiterung und Erkenntnisvertiefung eröffnet. Der eigene theologische Ansatz wird daher nicht die Mauer sein, die von anderen abgrenzt, sondern er wird vielmehr eine Brücke zu anderen werden, die einen Zugang zu fremden Glaubenserfahrungen und Theologien ermöglicht.

Auf dieser Basis wird eine neue *multikulturelle Identität des Christentums* und der Katholischen Kirche denkbar, wenn sich Ortskirchen mit gleichursprünglicher Legitimität zur gegenseitigen Bereicherung in einer *Weltkirche* zur Bezeugung einer universal relevanten Botschaft zusammenfinden. Weder die Unterdrückung außerchristlicher Sinnressourcen durch das Christentum noch die Befreiung von Unheilszusammenhängen durch das Christentum muss unterschlagen werden, weder die Stimme einer bisher marginalen Ortskirche noch die Lehrautorität der Kirchenleitung müssen auf Gehör verzichten. \*Sosehr die uni-

versale Dimension des christlichen Glaubens in der Vergangenheit von der abendländischen Tradition geprägt war, so wenig kann sie heute an den anderen Verstehenshorizonten vorbei denken. Dadurch wird die Fremdperspektive in der Kirche verortet. Die Lebensnotwendigkeit, in vielen Kulturen zu existieren, geht gleichzeitig einher mit der Möglichkeit in der einen, Welt umfassenden Kirche beheimatet zu sein.\*

*Schließlich* ist deutlich geworden, dass Theologie Interkulturell mehr als eine Theorie kontextueller Theologie leistet oder gar nur ein Teilgebiet im theologischen Fächerkanon darstellt. Die *adverbiale Syntax* bezeichnet die Interkulturalität als Form jeglicher Theologie. Die interkulturelle Perspektive und die Aufgabe der Rekontextualisierung machen vor keinem theologischen Fach Halt. Deshalb definiert sich Theologie Interkulturell nicht primär von ihrem Materialobjekt her, als ginge es bloß um eine Sammlung von mitunter exotischen Informationen aus den ehemaligen Missionsgebieten, sondern das Formalobjekt definiert sie. \*Die Kulturbedingtheit von Wissensformen hat Hans Waldenfels im Blick, wenn er die kontextuelle Theologie „zur heute notwendigen Gestalt der christlichen Theologie“ erklärt.\*

### 3. Studium der Religionen

Von Kultur und Kulturen zu sprechen, ohne an Religion und Religionen zu denken, ist ein sehr theoretisches Unterfangen und abstrahiert von der Realität, wie Kulturen funktionieren. Deshalb kann eine Theologie Interkulturell nie beschränkt werden auf die kulturelle Pluralität des Christentums. Mit der *religiösen Dignität der vorgängigen Kulturen* wurde das hier zu behandelnde Thema schon vorweggenommen. Theologie Interkulturell und die Religionen sind hier systematisch unterschieden, können inhaltlich aber nicht getrennt werden. Die Religionen sind ein unausweichliches Thema der christlichen Theologie geworden, erst recht einer Theologie, die interkulturell betrieben wird.

Der hier gewählte Zugang zu den Religionen ist ein akzentuiert theologischer. Damit wird die Berechtigung der religionswissenschaftlichen Disziplinen keineswegs in Abrede gestellt, als obsolet oder irrelevant erklärt.

Neben der Untrennbarkeit von Kultur und Religion gibt es einen *zweiten Zugang* zum Studium der Religionen, der besonders eng mit der christlichen Theologie verbunden ist. Diese Erkenntnis gehört erst zu der neueren Theologiegeschichte, dass man vom Christentum nicht reden kann, ohne Judentum, dass man an Christus nicht glauben kann, ohne ihn als Juden zu bekennen, dass man sich nicht im Neuen Bund erwählt verstehen darf, ohne an der bleibenden Erwählung der Juden im Bund der Tora festzuhalten, dass man nicht die eigene Rettung erhoffen darf, ohne die endzeitliche Erlösung von ganz Israel (Röm 11,28f) zu erwarten. Eine antijudaistische christliche Theologie ist spätestens seit

Auschwitz eine *contradictio in se*. Faktisch hat sich die Wesenserkenntnis über die Herkunft und bleibende Verwiesenheit auf die Religion der älteren Brüder und Schwestern im Glauben erst nach der Shoa durchgesetzt. Jesus bleibt ein Jude, christliche Theologie braucht die *Israeltheologie*. Diese ist ein unaufgebbarer Teil der Theologie, sie setzt sich mit dem Verhältnis des Christentums zum Judentum auseinander und übt ein Wächteramt über die Theologie aus und prüft, ob und wie die christliche Lehre mit der ungebrochenen Treue Gottes zu den Juden vereinbar ist. Israeltheologie setzt demnach eine Beschäftigung mit den historischen wie den gegenwärtigen Strömungen des Judentums wie auch mit der christlichen Lehre, ihrer Vielfalt und Entwicklung voraus, um diese auf ihre Vereinbarkeit kritisch zu prüfen. Das Evangelium von der Güte des Gottes Israels muss fortan mit den Juden, nie mehr gegen sie verkündet werden.

Damit hängt eng ein *dritter Zugang* zusammen, denn die Güte Gottes ist nicht beschränkt auf Israel und die Kirche, sondern sein Heilswille erstreckt sich auf alle Menschen und den ganzen Kosmos. Schon die Schöpfung, ihre Erhaltung und erhoffte Vollendung ist ein Heilswerk Gottes. Alle Menschen sind seine Ebenbilder, die ausgestreckt sind nach Sinn. Erst recht stellt sich die Frage nach dem Beitrag der *Religionen*, ob ihnen auch in christlicher Sicht eine besondere Funktion in der Vermittlung des Heils eingeräumt werden kann.

Ein *vierter Zugang* zum Studium der Religionen ist vermittelt über die *Zeichen der Zeit*. Just zu dem Zeitpunkt, als in der westlichen Welt der Sieg der Säkularisation über die Religionen nahe schien, meldete sich seit mehr als einem Jahrzehnt ein breites neues religiöses Bedürfnis wieder zurück. Religion ist wieder en vogue. Ähnliche Phänomene sind weltweit zu beobachten. Die Wiederkehr der Religionen fördert ihr stärkstes Gegenargument wieder zu Tag, das in der Aufklärung in der Lage war, Religion aus der Öffentlichkeit ins Private zu verbannen. Religionen sind nicht nur Sinnressourcen und Kontingenzbewältigungshelfer, sondern auch Hort der Gewalt. Der 11. September 2001 wurde von der westlichen Welt zu einem Symbol religiöser Gewalt stilisiert. An ihm entlang lassen sich zahlreiche Zeichen der Zeit anreihen, wo Menschen vor dem Hintergrund religiöser Konflikte und Intoleranz zu Opfern werden. Zahlreiche Konflikte werden mit religiöser Power munitioniert, Gewalt ist wieder zu einer wohlbekannten Problemsignatur von Religion geworden. Es wird die Aufgabe sein, an der einen Front religiöse Fassaden zu hinterfragen und die verschwiegenen sozialen und politischen Konflikte aufzudecken, und auf der anderen Seite die unentdeckten religiösen Tiefenstrukturen von Problemlagen zu identifizieren. – Religionen sind Mächte von Krieg und Frieden. Religionen sind immer auch Anwalt, dass Menschen ihren Kampf an unterschiedlichen Fronten für ihre Würde entscheiden können. – Neben Entzweiung und Versöhnung gehört auch die Faktizität des religiösen Pluralismus zur Zeitsignatur. Denn wie nie zuvor steht die Erdbevölkerung vor einer \*Vielfalt von Sinnangeboten\*, die in einem interreligiösen Dialog zur Orientierungshilfe aufgegriffen werden müssen, Per-

spektiven für ein gelingendes Zusammenleben von \*ethnisch, kulturell und religiös verschiedenen Gesellschaften\* müssen gefunden werden. Neben dem Studium der Grundlagen für den interreligiösen und interkulturellen Dialog ist die \*konkrete Einübung im Umgang mit und Sensibilisierung für andere Religionen und deren Kulturen\* zu betonen.

Das *Zweite Vatikanum* hat auch in der Frage der Pluralität der Religionen entscheidende Weichenstellungen vorgenommen und damit Spielräume für ein neues Verhältnis zu den anderen Religionen eröffnet. Die Erklärung *Nostra aetate* hat dafür die entschiedenste Kehrt- und Hinwendung zu den anderen Religionen vollzogen. Die anderen Religionen werden zu einem Thema. Nicht mehr nur der einzelne Fromme unter ihnen, sondern die Religionen als solche erfahren eine theologische Würdigung. \*Das Konzil vollzog einen Paradigmenwechsel, indem es von einer exklusivistisch-ablehnenden Haltung gegenüber den anderen Religionen zu deren positiver Hochschätzung fand. Sie sind nicht länger Irrwege, sondern Heilswege *sui generis*.\* Allen voran wird das Verhältnis zum Judentum einer gravierenden Revision unterzogen. Israel ist nach wie vor Gottes geliebtes und erwähltes Volk. Eine Kollektivschuld der Juden am Kreuzestod Jesu wie jeglicher Antisemitismus werden abgelehnt. Damit wird eine fast 2000jährige Tradition der Judenfeindschaft beendet. Den Muslimen wird „Hochachtung“ entgegengebracht, Hinduismus, Buddhismus und andere Religionen werden als Wege und Antworten auf die „Unruhe des menschlichen Herzens“ anerkannt. Das „Wahre und Heilige“ in den anderen Religionen, das von Gott kommt, erfordert eine „Anerkennung, Wahrung und Förderung“ der „geistlichen und sittlichen Güter“ der Religionen. Damit begreift die Kirche ihre Sendung der Förderung der Menschheitssolidarität neu, indem sie in den Menschenrechten den Geist Christi erkennt und besonders gegen religiös motivierte Ideologien auftritt. – Mit *Nostra aetate* hat die Kirche einen tief greifenden Wandel vollzogen. Sie versteht sich nicht mehr allein von ihrem eigenen Glauben her, sondern sie stellt ihren Glauben in eine Beziehung zu den anderen. Das Bekenntnis – zu Christus als dem Weg, die Wahrheit und das Leben – schließt nichts mehr von dem aus, was in anderen Religionen wahr und heilig ist. Die eigene Wahrheit steht vor der Wahrheit der anderen. Gemeinsam mit anderen Religionen steht die Kirche vor den bedrängenden Nöten und letzten Fragen der Menschen in der Welt von heute. Mit der Erklärung *Dignitatis humanae* wurde das verbindliche Bekenntnis der Kirche zum Weg der Freiheit in Sachen des Glaubens abgelegt. Die Beachtung der Menschenwürde und der Friede unter den Völkern gelten obligatorisch als Weg und Ziel.

Als *Aufgaben* eines Studiums der Religionen sind insbesondere wahrzunehmen: (a) Religionen verstehen, (b) Verhältnisse klären, (c) Probleme bewältigen, (d) Glauben gemeinsam neu durchdenken und (e) Spiritualität ergründen. Damit sind nicht schon die einzelnen Themen angegeben, sondern vielmehr Dimensionen der zu bewältigenden Aufgabenstellungen aufgezeigt.

(a) Die erkenntnistheoretische Frage gehört wohl zu den diffizilsten, die die ganze Geschichte der Religionswissenschaften durchzieht. Mit sozialwissenschaftlichen, ethnographischen, semiotischen, philologischen u.a. Methoden empirisches Material und Erkenntnisse über Religionen zu erheben, ist unerlässlich, bedeutet aber noch keineswegs, *Religionen zu verstehen*. Denn es muss gefragt werden, ob die Außenperspektive objektive Erkenntnis gewährleisten kann, die dem Spezifikum von Religion gerecht wird. Denn Religionen transportieren nicht nur objektivierbare Bedeutungsgehalte, wie sie von der Religionssoziologie, -psychologie etc. erhoben werden können, sondern sind vor allem Sinnressourcen, mit denen man durch den Gebrauch und das Leben mit ihnen Erfahrungen macht, der unvertretbare Glaube und das unbedingte Ergriffenwerden sind ihr konstitutives Proprium, das zwar außen ablesbare Erscheinungen zeitigt, dessen Wesen sich nur in der Teilnehmerperspektive angemessen erschließt. Für ein adäquates Verständnis von Religion ist der Wechsel in den Operationalisierungsraum dieses anderen Systems unerlässlich. Die Erfahrung mit dem Glauben von Beheimateten innerhalb einer Religion unterscheidet sich grundlegend von den Beobachtungen eines Außenstehenden. Das ist zwar ein starkes Argument für die Konfessionalität von Theologie an den Universitäten, aber eine schier unbewältigbare Hürde für das Verstehen anderer und erst recht mehrerer anderer Religionen. Was für den einzelnen nur sehr bedingt zu leisten ist, muss aber als methodische Einsicht dem religionswissenschaftlichen Wissen als Vorzeichen vorangestellt werden. Es ist nach Wegen zu suchen, wie man sich auf den Glaubensraum der anderen Religionen einlassen kann, oder wie man sich als Beobachter in die Situation der Gläubigen hineinversetzen kann, was die Phänomenologen versucht haben, oder wie die Vertreter der anderen Religionen in einen dialogischen Erkenntnisprozess integriert werden können.

(b) Wenn Religionen zum Bekenntnis rufen, Wahrheit beanspruchen und Heil vermitteln wollen, wird die Frage nach der Identität des eigenen Glaubens virulent. Es drängt sich unweigerlich die Aufgabe auf, die *Verhältnisse zu klären*. In welcher Relation steht das Christentum zu diesen anderen Religionen und wie ist die Identität des Christentums angesichts der anderen Religionen zu begreifen? Diese beiden Aufgaben nimmt die *Religionstheologie* wahr. Sie legt theologische Rechenschaft ab über das Verhältnis zu den anderen Religionen und fragt nach dem veränderten Selbstverständnis angesichts der Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen. Gegenwärtig sind in der Religionstheologie zwei Diskurse vorherrschend. Zum einen wird die Adäquanz der Klassifikation der religionstheologischen Relationstypen in exklusivistisch, inklusivistisch und pluralistisch diskutiert, zum anderen ist umstritten, welcher Typus von Religionstheologie als Voraussetzung für einen ehrlichen und gleichberechtigten Dialog der Religion gelten kann.

Obwohl eine Theologie der Religionen prinzipiell auch das Judentum einschließt, bleibt in dieser Diskussion das besondere Verhältnis des Christentums

zu Israel unberücksichtigt. So wird parallel zur Religionstheologie und weitgehend isoliert davon eine *Israeltheologie* betrieben. Beide Diskurse nehmen wenig Kenntnis voneinander. So ist es wenig überraschend, dass die Argumente der Verhältnisbestimmung und die christliche Selbstbeschreibung sehr disparat verlaufen. Eine größere Kongruenz dieser beiden Linien gehört zu den vordringlichen Forschungsdesideraten. Es gibt die Kunst zu erlernen, zum Judentum wie zu den anderen Religionen ein positives Verhältnis herzustellen, ohne das Geschwisterverhältnis zum Judentum zu nivellieren, aber auch ohne damit den Graben zu den anderen Religionen erneut zu vertiefen.

Die Religionstheologie bleibt so lange ein allzu akademisches Verfahren, als nur abstrakte Klassifikationen diskutiert werden, ohne anhand konkreter Probleme, Glaubensinhalte und spirituellen Haltungen dieses Verhältnis auf die Probe zu stellen. Ethik, Dogmatik und Spiritualität sind virulente Felder des Dialogs der Religionen und damit Gegenstand der Religionstheologie.

Noch eine andere Abstraktion muss reflektiert werden: Es ist ein Verdienst der *postcolonial theories*, dass die Pragmatik der Religionstheologie nicht mehr unberücksichtigt bleiben kann. Eine Rechenschaft über die Auswahl der Repräsentationen und Repräsentanten einer Religion, deren Verhältnisbestimmung zur Diskussion steht, ist von entscheidender Bedeutung für die Religionstheologie. In diesen Entscheidungen bilden sich Machtverhältnisse ab, die die Hermeneutik des Anderen entscheidend prägen. Wem gegenüber und mit wem werden Relationen diskutiert, an welchen Orten werden Begegnungen identifiziert?

(c) Die wichtigen Themen der Begegnung der Religionen werden nicht von den Vorbereitungskomitees der offiziellen Religionsdialoge für deren Tagesordnungen kreiert, sondern sie drängen sich auf, weil sie zwischen den Religionen stehen. Die Religionen stehen nicht deshalb im Rampenlicht des öffentlichen Interesses, weil sie Schaukämpfe mit den Spitzfindigkeiten ihrer Lehren führen könnten, sondern weil sie Horte von Fragen und Problemen sind und gleichzeitig Potentialitäten von Sinnstiftung und Frieden in sich tragen. Gewiss sind Religionen von sich her interessant und nicht nur von einer bestimmten Erwartungshaltung her. Keineswegs ist einem funktionalistischen Religionsbegriff das Wort geredet, wenn man wie das Zweite Vatikanum als Aufgabe der Religionen festhält, die Einheit der gesamten Menschheitsfamilie in Frieden und Gerechtigkeit zu fördern. Die *Zeichen der Zeit* nötigen die Religionen, *Probleme zu bewältigen*. Die Zeitsignatur läuft sowohl außerhalb als auch entlang der Grenzen von Religionen und Kulturen. Es gibt externe und hauseigene Probleme. Prima vista nichtreligiöse Konflikte müssen geprüft werden, ob sich dahinter nicht Glaubensfragen verbergen. Und umgekehrt sind religiös verstandene Auseinandersetzungen zu hinterfragen, inwiefern und ob überhaupt das Streitpotential einen religiösen Ursprung hat, und ob Religion nicht vielmehr als sekundärer Motivations Schub beigesteuert wird. \*Die Zukunft von Christentum und Welt steht in einem

engen Zusammenhang mit der Wahrnehmung und Aufarbeitung dieser interkulturellen und interreligiösen Herausforderung.\*

(d) Die Themen, die die Zeichen der Zeit den Religionen aufgeben, verlangen ihnen ethische, sozialetische und politische Antworten ab. Theologisch besonders brisant wird die Auseinandersetzung oder Begegnung der Religionen, wenn die Lehre und die Inhalte des Glaubens ins Spiel kommen. Sind Religionen in der Lage, sich auf den Weg zu machen, *Glauben gemeinsam neu zu durchdenken*? Wenn das Handeln und die Ethik den Religionen nicht äußerlich ist, wenn die Epiphanie des Anderen sich nicht nur in Gestalt von Personen, sondern auch Religionen ereignet, wenn das letzte Konzil Kirche von den anderen her zu begreifen lernt, wenn das Verstehen einer Religion verbunden ist mit dem Wahrnehmen des Anspruches, der von ihr ausgeht, und Verständnis nach Bekenntnis ruft, wenn die Israeltheologie und Religionstheologie im Judentum und in den anderen Religionen wertvolle Wege des Heils und der Gottes- und Transzendenzerkenntnis erkennen kann, wenn manche Fromme und Weise der Religionen Zeugnis ablegen von der Berührung mit einem gemeinsamen spirituellen Urgrund und Sinn allen Seins, dann ist die *komparative Theologie* auf dem richtigen Weg. Einzelne Lehrinhalte des Glaubens, die bislang religions- und konfessionsgebunden als Dogmatik vorgetragen werden, sollen nicht in einen bekenntnislosen Raum enthoben werden, sondern vielmehr in diesem verankert bleiben, aber in dialogischer Kompetenz mit einer anderen Religion abgehandelt werden. Komparative Theologie ist diejenige Disziplin, die Glaubensinhalte auf dem Hintergrund zweier religiöser Bekenntnisse zu verantworten versucht. Sie geht dem konsequent nach, dass Religionen und deren Lehren nur im Vollzug, nur in ihrem Lebensernst in ihrer Tragweite verstanden werden können, Außenbeschreibungen immer weit zurück bleiben. Komparative Theologie ist eine Theologie unter Teilnehmervoraussetzungen. Diese sind gegeben, wenn sich einige begabte Menschen weitgehend zu zwei Religionen bekennen können, oder wenn zumindest zwei intensiv verbundene gläubige Theologinnen oder Theologen verschiedener Religionen sich beispielsweise vom Natur- oder Schöpfungsverständnis des anderen herausfordern lassen, neues entdecken, Sackgassen ausweisen und Gemeinsamkeiten mit Differenzen formulieren. Komparative Theologie involviert die Dogmatik in den Religionsdialog. Erst recht lassen sich diese Überlegungen für die Ethik ausweiten. Die Disziplinen der Praktischen Theologie stehen ebenfalls vor diesen Herausforderungen.

(e) Jede Religion übt eine performative Kraft auf das geistliche Leben ihrer Mitglieder aus. Frömmigkeit ist die Lebensform der Gläubigen. Ohne schon ein bestimmtes Modell zu favorisieren, lässt sich zumindest behaupten, dass eine spirituelle Praxis aus allen Religionen hervorgeht. Auch wenn die Annahme leer und offen bleiben kann, ob sich alle Religionen auf denselben transzendenten Urgrund beziehen, die guten Gründe dafür nicht ausgeschlagen werden müssen, so kommen die Religionen nicht umhin, sich auf das Feld der *Spiritualität* zu

wagen. Die Regeln des Handelns und die Regeln des Lehrens sind je eigene, die des Betens und Meditierens wieder andere. Der Charakter dieser Regeln ist für die Verständigung der Religionen unverzichtbar. Sie bringen eine andere Dynamik. Nirgends denn hier wird offenbar, wie alle und jede von ihnen vor ein je größeres unfassbares Geheimnis gestellt sind. So ist beispielsweise der monastische Dialog im interreligiösen Gespräch eine heute nicht mehr wegzudenkende Säule. So stehen die beiden Friedensgebete der Religionen in Assisi in einer wegweisenden Entfaltung der Zeichen der Zeit. Eine Spiritualitätsforschung beginnt gerade, sich Terrain zu sichern. Wenn Christus als Licht der Völker und Heil der ganzen Welt bekannt wird, wenn der Heilige Geist auch in den anderen Religionen als wirksam geglaubt und gelehrt wird, so gibt es auch starke theologische Gründe, dieser Dynamik im Austausch der Religionen Raum zu geben.

## Was ist eine Gewissensentscheidung?

### Bestimmungselemente einer ethischen Kategorie

Dieter Witschen, Osnabrück

In der Gegenwart ist uns die Rede von einer Gewissensentscheidung völlig vertraut. So ist uns, um nur einige aufs Geratewohl ausgewählte Beispiele zu nennen, die Redeweise geläufig, jemand habe die Gewissensentscheidung getroffen, den Kriegsdienst zu verweigern, oder eine schwangere Frau sei in ihrer Konfliktsituation zu der Gewissensentscheidung gekommen, das Kind anzunehmen, oder es sei die religiös begründete Gewissensentscheidung eines Zeugen Jehovas, trotz Lebensgefahr keine Bluttransfusion an sich vornehmen zu lassen, oder Mitglieder einer Pfarrgemeinde hätten sich zu der Gewissensentscheidung durchgerungen, einem abgelehnten Asylbewerber, den die zuständige Behörde ausweisen wolle, so genanntes Kirchenasyl zu gewähren, oder bei einer Abstimmung über ein Gesetz, das eine Frage von Leben und Tod betrifft, sei der Fraktionszwang aufgehoben, stattdessen werde die Zustimmung oder Ablehnung der Gewissensentscheidung des einzelnen Abgeordneten überlassen, oder eine Katholikin sei in einer strittigen ethischen Frage zu einer anderen Gewissensentscheidung gekommen, als es das authentische Lehramt für moralisch richtig halte, oder es obliege letztlich der Gewissensentscheidung einer Person, ob sie gravierende Nachteile in Kauf nehme, um durch eine Lebendorganspende die Lebensqualität eines Angehörigen ganz entscheidend zu verbessern.

So üblich die Verwendung des Wortes »Gewissensentscheidung« heute auch ist, so erklärungsbedürftig scheint gleichwohl zu sein, was es mit dieser Rede, die im Übrigen auf keine lange Tradition verweisen kann, die mit anderen Worten neueren Datums ist, auf sich hat.<sup>1</sup> Als ein Indiz für dieses Erfordernis kann angesehen werden, dass in den einschlägigen theologischen und philosophischen Lexika kein Eintrag sub voce »Gewissensentscheidung« zu finden ist. Beispielsweise werden in der neuesten Auflage des LThK zwar eigene Ausführungen zu den Komposita »Gewissenhaftigkeit«, »Gewissenserforschung« und »Gewissens-

1 Vgl. allerdings Bruch, Richard, Die persönliche Gewissensentscheidung, in: ThGl 56 (1966) 159-168; Ginters, Rudolf, Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik, Göttingen/Düsseldorf 1982, 275-286; Laun, Andreas, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns, Innsbruck/Wien 1984, v.a. 103-109; Sala, Giovanni B., Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittliches Wissen, Innsbruck/Wien 1993, bes. 64-70; Schockenhoff, Eberhard, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg 2003.

freiheit« gemacht,<sup>2</sup> nicht jedoch zu dem Kompositum »Gewissensentscheidung«. Nun kann diese Feststellung eine einfache Erklärung dadurch finden, dass dieser Terminus allein zum Zweck sprachlicher Variation, mithin als Synonym für nicht weiter erläuterungsbedürftige Wörter gebraucht wird, was etwa der Fall wäre, würde »Gewissensentscheidung« schlichtweg als bedeutungsgleich mit »moralischer Entscheidung« gebraucht. Es besteht aber auch die Möglichkeit, dass der neue Sprachgebrauch ein Indikator für veränderte inhaltliche Auffassungen ist.<sup>3</sup> Es stellt sich die Alternative: Ist die Rede von einer »Gewissensentscheidung« nur ein anderer Sprachgebrauch oder steht sie für eine ethische Kategorie sui generis? Diese Frage lässt sich nicht anders klären, als dass semantisch analysiert wird, welche spezifischen moralischen Sachverhalte mit dem Wort »Gewissensentscheidung« bezeichnet werden, und gleichzeitig phänomenologisch untersucht wird, in welchen spezifischen Kontexten eine Berufung auf diese Kategorie vorkommt, was ihr jeweiliger „Sitz im Leben“ ist.

Zweifelsohne ist der Terminus »Gewissensentscheidung« ein Homonym, was schon dadurch bedingt ist, dass mit den beiden Bestandteilen dieses Kompositums je für sich Distinktes bezeichnet werden kann. Es sind zu unterscheidende Phänomene, die mit dem Wort »Gewissen« gekennzeichnet werden, und verschiedene Aktivitäten oder auch Auffassungen, die mit dem Wort »Entscheidung« belegt werden. Ein allgemeines Frageschema kann für die Analyse hilfreich sein. Es ist zu klären, welche Variablen sich hinter dem jeweiligen Interrogativ verbergen können. Je nach der Zusammensetzung der Einzelelemente sind zu unterscheidende Phänomene im Blick, die jeweils mit dem Wort »Gewissensentscheidung« bezeichnet werden. Ein erhellendes Frageschema könnte lauten: Wer – tut was – wem gegenüber – in welchem Kontext?

### 1. Wer?

Der Akteur bei einer Gewissenstätigkeit ist das Individuum, die einzelne Person, mithin nicht eine soziale Entität. Das Ich kann nun bei dieser Aktivität entweder in einem integralen Sinne begriffen werden, so dass die anthropologischen Grundvermögen der praktischen Vernunft, des Willens und der Gefühle in einem Zusammenspiel beteiligt sind, oder zumindest vorwiegend mit einem der genannten Grundvermögen identifiziert werden, was dazu führen kann, von einem

2 Lexikon der christlichen Ethik. Lexikon für Theologie und Kirche kompakt, hg. v. Hunold, Gerfried, Freiburg 2003, Bd. 1, Sp. 692-699.

3 In seiner Enzyklika „Veritatis Splendor“ hat Papst Johannes Paul II. einen solchen Zusammenhang diagnostiziert (Nr. 54-56), und zwar in seiner Kritik an der Auffassung, das Gewissen sei als eine „schöpferische“, „kreative“ Instanz zu verstehen. Vgl. ferner Schockenhoff, Eberhard, Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung, Köln 2000, 3.

intellektualistischen oder voluntaristischen oder emotivistischen Gewissensverständnis zu sprechen. Im letzteren Fall wird das Gewissen des Einzelnen entweder mit seiner praktischen Vernunft oder mit seinem moralischen Willen oder mit seinen moralischen Gefühlen identifiziert. Die Beifügung der Attribute »praktisch« oder »moralisch« versteht sich von selbst, da vorausgesetzt wird, dass das Gewissen eine ethische Instanz ist. Als solche kann »Gewissen« ein Vermögen einer Person oder deren konkrete Aktivität meinen. Wird spezifischer von einer »Gewissensentscheidung« gesprochen, dann ist von Letzterer die Rede, also von einem konkreten Entschluss eines Subjekts, der moralisch begründet ist, nicht etwa pragmatisch oder politisch oder rechtlich.

Der bisherige Gebrauch des Wortes »Gewissen« geht von einer „reifen“, mündigen Person als Akteur aus. Legt man jedoch die genetische Perspektive der psycho-sozialen Entwicklung zugrunde, dann wird je nach Lebensphase bzw. Entwicklungsstufe mit diesem Wort etwas anderes gekennzeichnet. Der bekannten Theorie L. Kohlbergs zufolge entwickelt sich die moralische Kompetenz von der präkonventionellen über die konventionelle zur postkonventionellen Ebene. Transferiert auf die Gewissensentwicklung bedeutet dies: Auf der ersten Stufe orientiert sich das Individuum am Über-Ich, also an der internalisierten elterlichen Autorität, auf der zweiten Stufe an den interiorisierten gesellschaftlichen Normen bzw. Rollen und erst auf der dritten Stufe an der eigenen Autonomie. Im Weiteren sei diese Perspektive der Gewissensentwicklung außer Acht gelassen und vom Individuum, das in seiner Entwicklung die Stufe des eigenverantwortlich agierenden Gewissens erreicht hat, ausgegangen, was in der Rede von einer Gewissensentscheidung regelmäßig vorausgesetzt wird.

Des Weiteren stellt im Einzelfall die Abgrenzung eines Gewissenstäters von einem so genannten Überzeugungs- oder Ideologietäter vor ein diffiziles Problem. So richtig es in abstracto ist, als principium divisionis zugrunde zu legen, ob ein Individuum sich wie im Falle des Gewissenstäters von strikt moralischen Maßstäben leiten lässt oder wie im Falle des Überzeugungstäters von nicht-moralischen, etwa rein politischen Maßstäben oder wie im Falle des Ideologietäters von Gesichtspunkten, die in (weltanschaulich bedingten) Verblendungen, die zu einer simplifizierenden, nicht realitätsgerechten Einseitigkeit führen, ihren Grund haben, so schwer kann die Zuordnung in concreto fallen. Dies kann unter anderem darin begründet sein, dass es nicht in jedem Fall eindeutige Kriterien dafür gibt, welche Handlungsweisen oder Haltungen oder Motivationen Gegenstand der moralischen Bewertung sind und welche nicht. Was für den einen moralisch indifferent ist, wie beispielsweise eine Speisevorschrift, das kann für den anderen etwa in einem religiösen Kontext eine Wissensfrage sein. Oder was für den einen eine rein politische, nach den Sachgesetzmäßigkeiten dieses Lebensbereichs zu beurteilende Frage ist, das ist für den anderen eine moralische Angelegenheit, deren Beurteilung sich nicht nur nach Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit bemisst.

Der Akteur bei einer Gewissensentscheidung ist das Ich als Person. Dieses übernimmt bewusst die eigene Verantwortung für sein Handeln, seine Haltungen und Motivationen. Es prüft sich selbst, lässt sich nicht von einer äußeren Autorität oder einer Ideologie leiten, widersetzt sich, falls erforderlich, sozialer Konformität oder einem Opportunismus. Es differenziert für sich zwischen einer Angelegenheit der Ethik und Gesichtspunkten, die es der Sitte bzw. der Konvention oder pragmatischen Interessen oder Sachgebieten wie dem Recht zuordnet. Es klärt für sich, wofür es in welchem Umfang selbst verantwortlich ist und wofür nicht. Wer von einer Gewissensentscheidung spricht, der weist ausdrücklich auf die unabweisliche moralische Verantwortung des Einzelnen hin. Deren Subjekt kann nur das jeweilige Individuum sein.

## 2. Welche Aktivität?

Das Element „tut was“ unseres Frageschemas enthält zwei Teilelemente. Das Tun wird ein Entscheiden genannt; das Interrogativ „Was?“ steht für einen spezifischen Handlungsgegenstand.

Das dem Substantiv »Entscheidung« zugrunde liegende Verbum kann verschiedene Aktivitäten sowie unterschiedliche Auffassungen benennen. Es empfiehlt sich, zwischen einem normativ-ethischen und einem metaethischen Kontext zu differenzieren. Auf der erstgenannten Ebene kann das Wort »entscheiden« entweder in einem transitiven oder in einem reflexiven Sinne gebraucht werden. Im ersten Fall meint »entscheiden« etwas abschließend beurteilen; ein derartiges Beurteilen ist Sache der praktischen Vernunft, so dass traditionell auch von einem Gewissensurteil gesprochen wird. Gefragt ist dieses oftmals in einer Konfliktsituation, so dass das Beurteilen einem Abwägen gleichkommt. Es tun sich Alternativen auf, angesichts derer zu beurteilen ist, welche in Anbetracht welcher Maßstäbe den Vorzug verdient. Die Rede von einem Entscheiden kann hier zum einen aufkommen, weil eben zwischen Alternativen abzuwägen ist, und zum anderen deshalb, weil verschiedene Individuen zu unterschiedlichen Überzeugungen gelangen können und jedes Individuum für sich zu einem eigenen Urteil zu kommen hat. Dass beim kognitiven Urteilsprozess das Wort »entschieden«, das spontan dem volitiven Bereich zugeordnet werden dürfte, benutzt wird, kann ferner darin seinen Grund finden, dass ein innerer Deliberationsprozess, in den auch die Ratschläge oder Empfehlungen anderer eingegangen sein können, zu einem Abschluss kommt, der auch als ein Entschluss betrachtet wird. Es können überdies spezifische Situationen im Blick sein, in denen ein Akteur unter Zeitdruck steht oder ein noch unvollständiges Wissen vorliegt oder in einem Grenzfall nicht eindeutig ist, was in Anbetracht der konfligierenden Gesichtspunkte die vorzugswürdige Handlung ist. Unter den gegebenen Umständen ist der Urteilsprozess jedoch zu beenden; dieser Abschluss wird wie ein Einschnitt empfunden,

es ist schlichtweg eine Entscheidung zu treffen. Bei einem reflexiven Gebrauch ist ein Sich-Entscheiden gemeint, das in der Tat ein volitiver Vorgang ist. Diese Gewissensentscheidung im engeren Sinne des Wortes besteht in dem Entschluss, das als moralisch richtig Erkannte sich als Handlungsmaxime zu Eigen zu machen.

Es besteht mithin folgende logische Abfolge zwischen Gewissensurteil und Gewissensentscheidung (dieses Wort hier im letztgenannten Sinne verstanden): Zunächst hat das Individuum – gemäß dem alten Grundsatz: „nihil volitum nisi cognitum“ – zu beurteilen, was moralisch richtig ist, bevor es sich dazu entschließt, sich an diesem Urteil zu orientieren oder nicht. Anders gesagt: das freie Ich verhält sich zum vernünftigen Ich. Das vernünftige Ich urteilt, wägt in Sonderheit ab; das freie Ich entscheidet sich, seinem eigenen Urteil zu folgen oder nicht. Das vernünftige Ich hat es mit komparativischen Alternativen zu tun; was hier eine »Entscheidung« genannt wird, ist eine Vorzugswahl der praktischen Vernunft. Das freie Ich hat es mit einer konträren Alternative insofern zu tun, als es wählen kann, ob es entsprechend oder entgegen seiner eigenen Gewissensüberzeugung handeln will.

Der so beschriebene Entscheidungsprozess mit seiner Abfolge von vorgängiger Beurteilung und daraufhin zu erfolgender Wahl hat bestimmte metaethische Implikationen. Denn es wird eine kognitivistische Grundposition vorausgesetzt, wonach die Urteile des Gewissens wahrheitsfähig sind. Es ist nun zur Kenntnis zu nehmen, dass diese metaethische Position bestritten wird und das Wort »Gewissensentscheidung« für eben diese Auffassung stehen kann. »Entscheidung« meint in diesem Kontext, dass ethische Fragen, die für den Einzelnen Gewissensfragen sein können, letztlich nicht rational gelöst werden können, ein entsprechender Wahrheitsanspruch nicht erhoben werden kann, dass es vielmehr letztlich Sache reiner Deziision ist, was jemand moralisch zu tun oder zu lassen gedenkt. Mit der Berufung auf eine Gewissensentscheidung wird dann eine ethische Frage rationaler Überlegung und damit der Möglichkeit einer vernünftigen Rechtfertigung entzogen.

Von einem derartigen deziisionistischen Verständnis der Wendung »Gewissensentscheidung« her wird ein Kritikpunkt bezüglich ihres Gebrauchs, mithin eine negative Konnotation erklärbar. Mit dem Gewissen wird etwas Orakelhaftes, etwas Rätselhaftes und damit Undurchschaubares, etwas nahezu Mythologisches verbunden. Oder es wird als eine inappellable Instanz verstanden; wer sich auf es beruft, der entzieht sich damit einer vernünftigen Rechtfertigung oder dem Diskurs. Und das Entscheiden selbst wird in einem subjektivistischen Sinne begriffen. »Gewissensentscheidung« meint demzufolge nicht das volitive Sich-Zu-Eigen-Machen des mit Hilfe der eigenen praktischen Vernunft als moralisch richtig Erkannten, sondern steht für die Leugnung der Abfolge von Gewissensurteil und Gewissensentscheidung, für die Position, dass der Einzelne für sich ohne Maßgabe von objektiven Kriterien selbst festzulegen hat, wie er zu handeln

gedenkt. Im Gewissen würde der Akteur sich nicht seiner ausweisbaren eigenen Verantwortung vergewissern, sondern ursprünglich und letztlich arbiträr das für ihn Wertvolle selbst schaffen. Vom moraltheologischen Standpunkt aus kommt angesichts der beschriebenen metaethischen Alternative nur ein kognitivistisches Verständnis von Gewissensentscheidung in Frage, nicht ein dezisionistisches.

Das „Was“, also der Gegenstand der Gewissensentscheidung ist, wie bereits vorausgesetzt worden ist, das eigene Handeln. In der Beurteilung der je eigenen, unabtreibaren Verantwortung besteht die spezifische Kompetenz des Gewissens. Mein Gewissen kann nur mir selbst sagen, wie ich handeln soll; es ist ausgeschlossen, dass mein Gewissen einem anderen sage, was er zu tun habe. Unter der Rücksicht des Handlungsgegenstandes kann noch weiter spezifiziert bzw. klar gestellt werden, was es mit der Rede von der Gewissensentscheidung auf sich hat. Legt man die klassische Unterscheidung zwischen *synteresis* und *conscientia* zugrunde, so ist zu konstatieren, dass die Gewissensentscheidung auf der Ebene der *conscientia* zu verorten ist. Mit Hilfe der *synteresis* erkennt der Akteur das moralische Grundprinzip bzw. die moralischen Grundprinzipien; mit Hilfe der *conscientia* erkennt er in einer spezifischen Situation, was *hic et nunc* seine konkrete Verantwortung ist, wie er moralisch zu handeln hat. Wird von einer Gewissensentscheidung gesprochen, dann ist damit der konkrete Entschluss gemeint, der sich auf die Beurteilung stützt, die der Akteur im Licht der moralischen Grundprinzipien situativ vornimmt. Sie ist traditionell gesprochen *iudicium ultimo-practicum* und der Entschluss, sich daran zu orientieren.

Aus dem Ausgeführten ergibt sich des Weiteren, dass die Gewissensentscheidung Angelegenheit des vorausschauenden, nicht des zurückschauenden Gewissens ist. Das Gewissen weist eine forensische Struktur auf; mit Kant gesprochen ist es ein „innerer Gerichtshof“<sup>4</sup>. Sein Proprium ist die Vereinigung der verschiedenen Rollen, die in einem Gerichtsprozess in Funktion treten, im eigenen Ich; dieses übernimmt die entsprechenden Funktionen, also die des Gesetzgebers, des Anklägers und Verteidigers, des Zeugen sowie des Richters, samt und sonders selbst. Bei der Rede von einer Gewissensentscheidung steht die Funktion des inneren Gesetzgebers bzw. Gebieters ganz im Vordergrund. Denn es steht vor der konkreten Tat zunächst die Beurteilung des *hic et nunc* moralisch Guten und Richtigen an sowie daraufhin der Entschluss, diesem Urteil zu folgen. Im Bereich des rückschauenden Gewissens, das als innerer Richter fungiert, wird nicht von einer Gewissensentscheidung gesprochen.

In einem inneren Zusammenhang damit steht überdies: Der Gebrauch des Kompositums »Gewissensentscheidung« impliziert in der Regel, dass das Gewissen als normativ-ethische Urteilsinstanz, nicht als paränetische Instanz verstanden wird. Für das zukünftige eigene Handeln ist mittels der praktischen Vernunft eine Beurteilung und in Sonderheit eine Abwägung vorzunehmen, auf die sich

4 Vgl. Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI, 438.

der Handlungsentschluss stützt. Wo eine Gewissensentscheidung im pointierten Sinne des Wortes zu treffen ist, dort ist für gewöhnlich für den Akteur nicht von vornherein klar, was in der Situation das moralisch Richtige ist, so dass es normativ-ethischer Reflexionen bedarf. Allerdings ist nicht ausgeschlossen, dass ebenfalls in einem paränetischen Kontext das Wort »Gewissensentscheidung« verwandt wird. Dies ist der Fall, wenn einer Person zwar an sich bewusst ist, was situativ das moralisch Richtige ist, sie jedoch versucht ist, aus Motiven des Selbstinteresses heraus der sie bindenden Erkenntnis nicht nachzukommen, woraufhin das Gewissen als paränetische Instanz sich meldet, was zur Konsequenz hat, dass die Person im Gewissen sich entscheidet, doch dem als moralisch richtig Erkannten zu folgen.

### 3. *Wem gegenüber?*

Wenn mit seiner Gewissensentscheidung das Individuum seine unausweichliche wie unabtretbare Verantwortung für seine ureigenen Handlungen wahrnimmt, dann kann es dies angesichts eines verschiedenen Gegenübers tun. Verantwortung ist ein dreistelliger Relationsbegriff: x hat hinsichtlich z gegenüber y Verantwortung. Nachdem bisher Überlegungen angestellt worden sind, wer bei einer Gewissensentscheidung der Akteur und was bei ihr der Handlungsgegenstand ist, steht noch die Klärung des Adressaten aus.

Ein erster Adressat ist das Subjekt selbst. Das Ich gewinnt nicht nur eine eigene Überzeugung hinsichtlich seines eigenen moralischen Handelns – wir bringen dies mit dem Satz zum Ausdruck: „mein Gewissen sagt mir, dass ich hic et nunc so und so zu handeln habe“ – und macht sich diese Überzeugung in einem Entschluss als Maxime zu Eigen, es ist sich dabei reflexiv einer Verantwortung vor sich selbst bewusst. Was das Individuum in seinem Gewissen entscheidet, das hat es vor sich selbst zu verantworten. Von daher erklärt sich, warum das Gewissen als Inbegriff moralischer Identität qualifiziert werden kann. In diesem manifestiert sich ein moralisches Selbstverhältnis. Bei einer Gewissensentscheidung urteilt die Person zwar in erster Linie darüber, wie sie hic et nunc handeln soll, und trifft einen entsprechenden Entschluss. Die jeweilige kategoriale Einzelentscheidung trifft sie jedoch auch im Horizont einer transzendentalen Lebensentscheidung. Die Einzelentscheidung muss mit dem vereinbar sein, wie das Individuum insgesamt als Person sein will oder soll. Sie steht nicht für sich isoliert da, sondern steht in der Kontinuität eines Lebenskonzeptes.

Die Verantwortung vor sich selbst wird insbesondere in der Letztinstanzlichkeit der Gewissensentscheidung erfahren. Die Gewissensentscheidung ist *norma proxima*, ist durch nichts zu ersetzen und ist nicht delegierbar. Die nicht zu umgehende Eigenverantwortung zeigt sich darin, dass das Individuum in einer entsprechenden Situation nicht frei entscheiden kann, ob es sein Gewissen

in Funktion treten lassen soll oder nicht; sie wird als etwas erlebt, das sich aufdrängt, und das das Subjekt anzuerkennen hat. Die Beschreibung, der Einzelne werde mit der Entscheidung seines Gewissens als letzter Instanz seiner Verantwortung vor sich selbst gewahr, meint nicht, dass die Gewissenstätigkeit nochmals als solche eigenständig in dem Sinne bewertet wird, dass der Akteur seine Aufgabe gut oder schlecht erledigt habe. Sondern der Referenzpunkt des Gewissens als inneren Gesetzgebers ist das zukünftige eigene Handeln. Und indem das Ich seiner Aufgabe der Beurteilung und der Entscheidung „nach bestem Wissen und Gewissen“ nachkommt, nimmt es implizit die Verantwortung vor sich selbst wahr. Wer sich entscheidet, gegen seine Gewissensüberzeugung zu handeln, der gerät in Widerspruch zu sich selbst, der verletzt seine eigene moralische Identität und Integrität.

Die selbstreflexive Dimension der Gewissensentscheidung ist nicht eine ausschließliche. So unleugbar die mit einer Gewissensentscheidung verbundene Verantwortung vor sich selbst ist, so zutreffend es unter widrigsten Umständen sein kann, dass das Individuum mit seiner Gewissensüberzeugung in eine Einsamkeit geraten kann, so unbestreitbar ist aber auch die soziale Dimension dieser Entscheidung. Diese ergibt sich schon allein aus ihren Folgen für andere. Die Konsequenzen hat nicht nur, wenn auch primär, der Gewissenstäter zu tragen, sondern andere sind wenigstens mit betroffen. Weil eine Gewissensentscheidung Auswirkungen auf andere hat, was sich sehr unterschiedlich ausnehmen kann, hat das Subjekt auch die Verantwortung vor anderen oder für andere zu übernehmen. Wie noch zu zeigen sein wird, ist eine Gewissensentscheidung für gewöhnlich dort gefragt, wo ein Konflikt zwischen dem Einzelnen und den anderen oder zwischen dem Mitglied einer Minorität und den Mitgliedern der Majorität oder zwischen dem Individuum und der für es zuständigen Autorität besteht. Die Bildung einer Gewissensüberzeugung erfolgt mithin in der Auseinandersetzung mit anderen, mit gesellschaftlichen Normen oder mit einer Autorität; sie weicht schließlich ab. Wegen der Divergenz sieht der Gewissenstäter sich veranlasst, sich vor den genannten Größen zu rechtfertigen; er übernimmt sozusagen die Beweislast in der Argumentation. Ferner weiß das Individuum um seine Irrtumsmöglichkeiten in normativ-ethischen Fragen. Daher vollzieht es seine Urteilsbildung nicht monologisch, sondern dialogisch. Es wird unter Umständen die Urteile von Personen, die ein spezielles Sachwissen haben, mit einbeziehen oder die Ratschläge von Personen, die für es aufgrund ihrer Lebenserfahrung und Urteilskraft moralische Autorität sind, oder sich mit anderen diskursiv über die verschiedenen Aspekte und Argumente austauschen, um eigene Begrenzungen und Einseitigkeiten zu überwinden, um vorläufige eigene Auffassungen der Kritik anderer auszusetzen. Durch das Einlassen auf einen derartigen dialogischen Prozess wird das Individuum ebenfalls seiner Verantwortung vor anderen gerecht, auch wenn die letzte Entscheidung ihm allein obliegt. Von der Art der Relation zwischen Akteur und Adressat lässt sich im Übrigen der Unterschied

zwischen einem autonomen und einem heteronomen Gewissen – sieht man in der letztgenannten Wendung nicht eine *contradictio in adjecto* gegeben – erklären. Bei einem autonomen Gewissen ist der Akteur das Ich bzw. die praktische Vernunft oder der Wille oder die Gefühle des Individuums, und das Gegenüber ist das Selbst oder die anderen. Bei einem heteronomen Gewissen hingegen sind umgekehrt die handlungsleitende Instanzen eine Autorität oder die gesellschaftlichen Normen und das Gegenüber das Individuum.

Für den religiösen Menschen wird die Gewissensentscheidung nicht nur in Verantwortung vor sich selbst und den anderen getroffen, sondern insbesondere auch in Verantwortung vor Gott. Die Gewissenserfahrung ist ihm ein privilegierter Ort der Gotteserfahrung, sie weist eine transzendente Dimension auf. Mit ihrer Gewissensentscheidung wird sich die Person einer unausweichlichen Verantwortung bewusst; die Übernahme dieser Verantwortung wird wie eine unbedingt geforderte Antwort auf einen Anruf erfahren. Im Gewissen spürt der Mensch, dass das Gegenüber seiner Entscheidung Gott ist, dass er diese *coram deo* zu treffen hat. Mit dem bekannten Wort der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des II. Vatikanischen Konzils formuliert: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott“ (GS 16). Mit seiner Gewissensentscheidung erkennt das Individuum an, was es in der Situation als den Willen Gottes zu erkennen vermag, und dass es seine Praxis vor einer höchsten Instanz zu rechtfertigen hat.

#### 4. *In welchem Kontext?*

In Anbetracht dessen, was bisher an Bestimmungselementen einer Gewissensentscheidung eruiert worden ist, könnte man davon sprechen oder auch einwenden, dass doch weithin nichts anderes erläutert worden sei als das, was allgemein eine moralische Entscheidung ausmache, was Grundelemente von ihr seien. Dies trifft in der Tat zu, so dass »Gewissensentscheidung« schlichtweg ein Synonym für »moralische Entscheidung« sein kann. Gleichwohl ist ein Spezifikum einer Gewissensentscheidung ebenfalls erkennbar geworden. Denn in die Kompetenz des Gewissens fallen die ethische Beurteilung des eigenen Handelns und der sich darauf aufbauende Entschluss. Und dieser Entschluss ist für das Individuum letztverbindlich, auch wenn nach dem Urteil anderer der Akteur diesem oder jenem Irrtum erlegen sein sollte. Weiterer Aufschluss über das Eigentümliche einer Gewissensentscheidung ist m.E. zu bekommen, wenn man sich vergegenwärtigt, in welchen besonderen Kontexten von ihr die Rede ist. Die jeweilige Kontextualität lässt unter einer spezifischen Rücksicht erkennen, warum es die Subjektgebundenheit der Gewissensentscheidung gibt.

Zu differenzieren ist allerdings zwischen der Verwendung des Wortes »Gewissensentscheidung« in einem „alltäglichen“ und einem emphatischen

Sinne. In der Regel wird dieses Wort pointiert gebraucht, weil eine besondere, zumal folgenschwere Situation vorliegt, die aus der Sicht des Akteurs eine existenziell ernste Entscheidung erforderlich macht, die daher auch mit tief greifenden Gefühlen verbunden ist. Das schließt jedoch nicht aus, dass auch im „normalen“ Lebensvollzug dann von einer Gewissensentscheidung die Rede sein kann, wenn jemand aus einer Freiheit der Entschiedenheit heraus wie selbstverständlich, weil oftmals eingeübt, sich in seinem Gewissen an dem von ihm als moralisch richtig Erkannten orientiert; es besteht dann kein Anlass, dass das Gewissen in besonderer Weise in Erscheinung tritt. Im Folgenden sei dem pointierten Gebrauch nachgegangen und dessen jeweiligem „Sitz im Leben“. Um bei den – in exemplarischer Absicht, keineswegs mit Anspruch auf Vollständigkeit durchgeführten – Verortungen eine gewisse Systematisierung zu ermöglichen, empfiehlt sich m.E. die Differenzierung zwischen Situationen, in denen die Relation zwischen dem Akteur und dem Gegenüber im Fokus steht, und denen, in denen vom Inhalt her eine derartige Entscheidung für angezeigt gehalten wird.

a) Ein erster Grundbereich, in dem das Treffen einer Gewissensentscheidung für erforderlich erachtet wird, ist, wie bereits angedeutet, der Konflikt, bei dem die moralische Überzeugung eines Einzelnen abweicht von der Auffassung, wie sie von einer zumindest in einer Hinsicht überlegenen sozialen Entität vertreten wird. Die Überlegenheit kann prima facie eine „quantitative“ sein. Wer sich auf seine Gewissensüberzeugung beruft, dem ist die Divergenz zwischen seiner Überzeugung und der der anderen, die in der Mehrheit sind, bewusst. Es sind Mitglieder einer Minorität, nicht die der Majorität, die im Falle eines Dissenses ihren Entschluss, ihrer moralischen Überzeugung zu folgen, als eine Gewissensentscheidung bezeichnen. Wer in unserem Kulturkreis eine medizinisch indizierte Bluttransfusion für moralisch unbedenklich oder gefordert hält, der wird seine eigene Zustimmung nicht als eine Gewissensentscheidung empfinden und als solche qualifizieren; wer hingegen wie der Zeuge Jehovas aus religiös motivierten Gründen eine solche medizinische Maßnahme ablehnt, der wird seinen Entschluss mit dem Hinweis auf seine Gewissensentscheidung rechtfertigen. Solange in einem Staat die Ableistung des Wehrdienstes allgemein als selbstverständlich und damit nicht als moralisch fragwürdig angesehen wird, hat es seinen Grund, warum nicht die Ableistung, sondern die Verweigerung aus moralischen Gründen als eine Gewissensentscheidung charakterisiert wird.<sup>5</sup> Eine derartige Entscheidung setzt den Besitz einer Eigenständigkeit eines Individuums voraus, auf Grund derer es dem Erwartungsdruck der sozialen Entität, der es angehört, widerstehen, es sich dem gesellschaftlich Üblichen, dem Strom der öffentlichen

5 Vgl. Schüller, Bruno, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf <sup>2</sup>1980, 54; Wolbert, Werner, Probleme mit dem irrigen Gewissen, in: Holderegger, Adrian (Hg.), Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg i.Ue./Freiburg 1996, 316.

Meinung widersetzen kann. Das Individuum benötigt ein Durchhaltevermögen, so dass es trotz eines Außenseiter-Daseins, trotz Anfeindungen zu seiner moralischen Überzeugung stehen und Bewährungsproben bestehen kann.

Von der Beziehungsstruktur her kann eine andere Art einer Über- bzw. Unterlegenheit bei einem Autoritätsverhältnis gegeben sein. Das Individuum steht mit anderen Worten einer Autorität gegenüber, des Näheren besteht ein Konflikt zwischen der Gewissensüberzeugung des Einzelnen und dem, was die Autorität für richtig bzw. für verbindlich hält. Die Autorität kann eine moralische oder eine legale sein, so dass der fragliche Konflikt sich entweder als ein innermoralischer oder als ein solcher zwischen Recht und Moral darstellen kann. Im erstgenannten Fall divergieren beispielsweise in einer speziellen Frage die moralische Überzeugung eines Katholiken und die Auffassung des authentischen Lehramts, das für ihn moralische Autorität ist. Bei einer derartigen Differenz wird sich der Katholik, nachdem er die lehramtliche Auffassung reiflich erwogen und unter Umständen sich mit anderen eingehend beraten hat, auf seine Gewissensentscheidung berufen, sollte er bei seiner moralischen Überzeugung bleiben. So ist der österreichische Landwirt Franz Jägerstätter (1907-1943) mit seiner konsequenten Weigerung, als Soldat an Hitlers Angriffskrieg teilzunehmen, seinem Gewissen treu geblieben, auch als kirchliche Autoritäten ihn umzustimmen versuchten.

Im zweitgenannten Fall ergibt sich der Konflikt daraus, dass auf der einen Seite das Prinzip des Rechtsgehorsams gilt, dass auf der anderen Seite die rechtliche Autorität eine nur legale sein kann, die nach der Überzeugung von Einzelnen im konkreten Fall etwas moralisch Illegitimes fordert. In einem Rechtsstaat, dessen Verfassung sich an den Menschenrechten orientiert, wird durch die Gewährleistung des Rechts auf Gewissensfreiheit der Konflikt zumindest minimiert. Die Fälle, in denen Individuen in ihrem Gewissen überzeugt sind, einer Forderung des geltenden Rechts nicht nachkommen zu dürfen, werden möglichst gering gehalten. Ist ein Konflikt zwischen individueller Gewissensüberzeugung und allgemeiner Rechtspflicht nicht zu vermeiden, stehen dem Recht wenigstens zwei Möglichkeiten zu seiner Lösung zur Verfügung. Entweder schafft es selbst Alternativen (klassisches Beispiel: der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen leistet Zivil- statt Wehrdienst) oder es dispensiert von der Verpflichtung (Beispiel: wer die Eidesleistung aus religiös-moralischen Gründen ablehnt, der wird davon befreit in einem Fall, in dem diese vom positiven Recht eigentlich vorgesehen ist). Trotz aller Lösungen in favorem conscientiae kann nicht in jedem Fall der in Rede stehende Konflikt umgangen werden. Für den Einzelnen stellt sich dann die Frage, ob er um seiner Gewissensüberzeugung willen im Sinne einer ultima ratio zivilen Ungehorsam zu leisten hat oder nicht, darum wissend, dass er die entsprechenden rechtlichen Sanktionen in Kauf zu nehmen hat. Ein derartiger Konflikt liegt etwa für diejenigen vor, die erwägen, ob sie in ihrer Pfarrgemeinde einem abgelehnten Asylbewerber, der von der zuständigen

staatlichen Stelle abgeschoben werden soll, so genanntes Kirchenasyl gewähren sollen. Sie haben in ihren Gewissen abzuwägen, ob die Nothilfe für den, dem nach ihrem Wissen im Falle der Abschiebung in sein Herkunftsland Schädigungen an Leib und Leben drohen, oder der Rechtsgehorsam vorrangig ist. Bei einem Akt des zivilen Ungehorsams hat der Einzelne die negativen Konsequenzen für seine Person zu tragen. Wäre er dazu nicht bereit, löste dies erhebliche Zweifel an der Ernsthaftigkeit seiner in Anspruch genommenen Gewissensentscheidung aus. Es darf allerdings nicht außer Acht gelassen werden, dass die negativen Konsequenzen, der zu zahlende Preis sich in einem demokratischen Rechtsstaat völlig anders ausnehmen als in einem totalitären Staat, sollte in diesem Widerstand geleistet werden.

Ist jemand bereit, um seiner Gewissensüberzeugung willen gravierende Nachteile in Kauf zu nehmen, persönliche Opfer zu bringen, erhebliche Risiken oder Gefahren einzugehen, ohne zu erwarten, dass sich dies letztlich für ihn auszahlt, dann besteht er ein *experimentum crucis* für die Echtheit seiner Gewissensüberzeugung, dann stellt er den existenziellen Ernst, das unbedingte Verpflichtetsein, das ein konstitutives Merkmal einer Gewissensentscheidung ist, eindrücklich unter Beweis. Diesem Testkriterium kommt eine diakritische Bedeutung für die Selbstprüfung wie für die Beurteilung anderer zu. Allerdings ist die Situation der Bewährungsprobe nicht zu verwechseln mit einer Gewissensentscheidung als solcher. Es wäre ein Fehlschluss zu meinen, dass nur dann eine Gewissensentscheidung vorliegen könne, wenn der Akteur negative Konsequenzen der genannten Art auf sich nehme. Keineswegs muss eine Gewissensentscheidung *eo ipso* Härten mit sich führen. In einer andersgelagerten Grundsituation ist in gewissem Sinne sogar das Gegenteil der Fall. In einem Umfeld, in dem der Einzelne sich einem engmaschigen Geflecht von detaillierten, als moralisch verbindlich ausgegebenen Normen ausgesetzt sieht, die in seine persönliche Lebensführung tief eingreifen, kann dieser sich als stark außengelent, als bevormundet oder entmündigt erleben, zumal dann, wenn ihm der Sinngehalt oder die Berechtigung einer einzelnen Norm gar nicht einsichtig ist. Mag diese Norm auch von der Mehrheit der jeweiligen sozialen Entität faktisch anerkannt oder deren Einhaltung von einer Autorität gefordert werden, so kann der Einzelne im Widerspruch dazu zu der reiflich überlegten Gewissensentscheidung kommen, sich an der fraglichen Norm nicht orientieren zu müssen, weil er stichhaltige Gegenargumente gegen ihre Berechtigung hat. Eine derartige Gewissensentscheidung ist für das Individuum eine Befreiung von einer Last, von einem Joch.

b) Situations einer Gewissensentscheidung vom Inhalt her können bisweilen in einem inneren Konnex mit den Verortungen stehen, bei denen die Aufmerksamkeit auf die Relation eines Individuums zu einem Gegenüber gerichtet ist. Dies ist der Fall, wenn einem Individuum Zweifel kommen, ob die Normen, die es als allgemein anerkannt vorfindet, wirklich einleuchtend sind, ob nicht gravierende, substanzielle Einwände gegen ihre Geltung zu erheben sind. Dann

hat das Individuum sich im Gewissen ein eigenes Urteil zu bilden und hat, sollte es zu einem klaren und abschließenden Urteil kommen, sich für das von ihm als moralisch richtig Erkannte zu entscheiden. Das Individuum kann die Richtigkeit bestimmter deontologischer Normierungen bezweifeln. In den moraltheologischen Diskussionen ist bekanntlich die Berufung auf die Gewissensentscheidung ein Topos bei denen gewesen, die die traditionelle Begründung einiger weniger deontologischer Normen, wie sie auch vom Lehramt vorgebracht worden ist, ablehnten. Umgekehrt kann zum Beispiel ein überzeugter Pazifist die teleologische Argumentation bezüglich einer notfalls gerechtfertigten gewaltsamen Verteidigung für falsch halten. Angelegenheit einer Gewissensentscheidung kann mithin der Umgang mit vorgegebenen Normen bzw. vorgefundenen normativen Geltungsansprüchen sein, wobei dies keineswegs auf eine bestimmte normativ-ethische Begründung beschränkt ist.

Einen anderen inhaltlichen Ausgangspunkt für eine Gewissensentscheidung bietet die Tatsache eines Pluralismus in normativ-ethischen Fragen, auf Grund dessen das Individuum bei einer konkreten Handlungsanforderung zu einer eigenverantworteten Gewissensentscheidung zu kommen hat. Das Faktum, mit divergierenden moralischen Auffassungen konfrontiert zu sein, dispensiert das Individuum nicht von einer Gewissensentscheidung, sondern jenes fordert diese heraus. Eine Enthaltung bezüglich einer eigenen moralischen Überzeugung oder Entscheidung ist nicht möglich. Der faktische Pluralismus entpflichtet das Individuum keineswegs davon, sich selbst um eine möglichst sichere Gewissensüberzeugung zu bemühen, indem es sich u.a. sachkundig macht, sich an nachvollziehbaren normativen Kriterien orientiert, Abwägungen unter umfassender Berücksichtigung der relevanten Gesichtspunkte gewissenhaft vornimmt. Dass die Gewissensentscheidung individuell zu treffen ist, bedeutet ja nicht, dass die vorgängige Urteilsfindung Ergebnis eines rein subjektiven Für-wahr-Haltens ist.

Ein weiterer inhaltlicher Ausgangspunkt liegt bei einer schwerwiegenden Konfliktsituation vor. In dieser, in der es miteinander konkurrierende Handlungsoptionen gibt, ist beispielsweise unter Zeitdruck eine für die jeweils Betroffenen sehr folgenreiche Entscheidung zu treffen. Oder in ihr sind in Anbetracht der Umstände eine Tragik oder erhebliche Risiken nicht zu vermeiden. Eine allseits zufriedenstellende Lösung ist nicht in Sicht. In derartigen oder vergleichbaren Situationen wird der Handlungsentschluss bewusst der Gewissensentscheidung des Akteurs überlassen, und zwar auch in dem Bewusstsein, eine Einmischung, die wie eine Anmaßung empfunden werden kann, vermeiden zu müssen.

Eine Gewissensentscheidung ist nicht nur dort gefragt, wo das Individuum seine unabtretbare Verantwortung in Anbetracht von etwas Vorgefundenem wahrzunehmen hat, sei dieses Vorgefundene die vorherrschende Auffassung der Majorität oder die Anforderung einer moralischen oder rechtlichen Autorität oder eine allgemein anerkannte Norm oder ein Pluralismus ethischer Ansichten

oder ein schwerwiegender Konflikt, sondern auch dort, wo die einzelne Person einen Gestaltungsfreiraum besitzt und diesen eigenverantwortlich auszufüllen hat, oder wo sie von sich aus eine Eigeninitiative ergreift. Das Gewissen ist in diesen Kontexten nicht ein reagierendes, sondern ein ursprünglich agierendes Vermögen. In der erstgenannten Situation besitzt das Individuum zu Recht eine Entscheidungsfreiheit; es ist ihm und seiner Verantwortung die Wahl zu überlassen, ohne dass andere diese anhand objektiver Kriterien zu beurteilen, in Sonderheit zu kritisieren haben. So steht es einem Individuum frei, welchen Lebensstand es wählt, ob es eine Ehe eingeht oder unverheiratet bleibt, ob es einem Orden beitrifft oder nicht, oder welchen beruflichen Weg es wählt. Einem Ehepaar steht es frei, sich über die Zahl seiner gemeinsamen Kinder zu verständigen. Trotz der jeweils völlig legitimen freien Wahl steht das Individuum unter dem Eindruck, seinen Entschluss mit seinem Gewissen vereinbaren zu müssen, da es sich nicht um beliebige, an irgendwelchen Vorlieben zu orientierende Entscheidungen, sondern um grundlegende Lebensentscheidungen handelt.

In der zweitgenannten Situation kann das Individuum in seinem Gewissen entdecken, dass es aus eigener Initiative seinen Gestaltungsfreiraum nutzen kann, um mehr als das zu tun, was allgemeine Pflicht ist. Solche Freiräume ergeben sich dort, wo nicht in elementarer Weise Werte zu schützen oder Übel zu vermeiden sind, wo es nicht geschuldet ist, die Rechte anderer zu respektieren, wo keine institutionell vermittelten Verpflichtungen gegenüber den Adressaten bestehen, wo vielmehr eine Eigeninitiative, ein freiwilliges Tun des Guten gefragt ist. Mit seinem Gewissen besitzt das Individuum mit anderen Worten einen Spürsinn für supraobligatorische Handlungen, ein Sensorium für extraordinäre moralische Verhaltensweisen. Die Gewissensentscheidung ist in diesem Kontext als Entschluss zu einem supererogatorischen Handeln zu begreifen.<sup>6</sup> In dieser Weise handelt beispielsweise der, dessen Gewissen ihn dazu auffordert, zu Lebzeiten einem schwerstkranken Angehörigen eine seiner beiden Nieren zu spenden. Bei einem derartigen hochethischen Handeln, bei dem persönlichen Faktoren wie den jeweiligen Fähigkeiten und Lebensumständen des Einzelnen großes Gewicht zukommt, zeigt das Gewissen dem Individuum die Verantwortung auf, zu Gunsten anderer eine Aufgabe zu übernehmen, die außerordentlichen Einsatz erfordert, oder bei deren Erfüllung gravierende Nachteile oder Risiken in Kauf zu nehmen sind, oder deren Realisierung eine außergewöhnliche moralische „Größe“ voraussetzt.

6 Da ich an anderer Stelle den Zusammenhang zwischen supererogatorischer Handlung und Gewissensentscheidung schon näher darzulegen versucht habe, erübrigt sich dies hier. Vgl. Witschen, Dieter, Supererogatorische Handlung als Ausformung einer Gewissensentscheidung, erscheint in: TThZ 117 (2008).

## 5. Resümee

Um eruieren zu können, was es mit der Rede von einer Gewissensentscheidung auf sich hat oder haben kann, ist bei den vorstehenden Analysen in erster Linie von der Perspektive des Akteurs ausgegangen worden. Ein anderes Thema wäre es, sich mit dem Umgang anderer zu einer in Anspruch genommenen Gewissensentscheidung zu befassen.<sup>7</sup> Die Reaktionen anderer reichen von negativen, weil in der Gewissensentscheidung des Akteurs etwas rein Subjektives, wenn nicht Willkürliches, oder die Selbstdispensierung von einer allgemein gültigen Norm gesehen wird, über die der Toleranz, weil auf der einen Seite die subjektive Gutheit des Täters anerkannt, auf der anderen Seite sein Gewissensurteil für falsch gehalten wird, bis hin zu sehr positiven, weil der Akteur wegen seiner reifen Mündigkeit oder seines Mutes oder seiner Inkaufnahme großer Opfer oder Gefahren bewundert wird. Es hat sich gezeigt, dass eine semantisch-phänomenologische Analyse notwendig ist, sollen die Bestimmungselemente einer Gewissensentscheidung erfasst werden. Eine semantische Analyse deswegen, weil das Wort »Gewissensentscheidung« ein Homonym ist, eine phänomenologische Analyse deswegen, weil eine Gewissensentscheidung eine komplexe Struktur aufweist und ihren „Sitz im Leben“ an verschiedenen Orten hat. Das zugrunde gelegte Frageschema dürfte eine gewisse Erhellung ermöglicht haben.

7 Vgl. dazu Witschen, Dieter, Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht, in: TThZ 102 (1993) 189-214 (nachgedruckt in: ders., Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien, Münster u.a. 2002, 281-305).

**„Wer sind die Erwählten? Zu denen gehöre ich bestimmt nicht!“  
 † Von der Verabschiedung des Zweiten Vatikanums  
 im Pro-multis-Streit um die Eucharistie**

32 Jahre – so lange ist das deutsche Messbuch approbiert – hatte die Frau, heute Mitte 50, sonntäglich aus der Eucharistie als „der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11) Kraft für den Alltag geschöpft, und Trost, dass sie „alle“ in ihr Gebet, das Gebet der Sonntagsgemeinde und in die Erlösung Jesu eingeschlossen weiß, sie alle, die uralten Eltern, die sie pflegt, ihren Mann, ihre Kinder. Wo sie kann, hat sie ihre Familie zum Kirchengang angehalten. Manchmal kommen ihre Kinder mit. Eine Freude sind für sie die seltenen Gelegenheiten, wenn auch ihr Mann dabei ist, meist zu Anlässen, bei denen sie in unserem Kirchenchor singt. Und jetzt hat sie es aus der Zeitung erfahren, in der Messe wird der Tod Jesu „für alle“ abgeschafft. „Wer sind die Erwählten? Zu denen gehöre ich bestimmt nicht!“, so hatte sie mich aufgewühlt gefragt. Wie fragmentarisch ist es ihr nur gelungen, das weiterzugeben, was ihr wichtig ist. Ja, die Karrieren laufen prima, sie alle sind ganz oben angekommen, die Kinder folgen in angesehenen Studienschächern. Nun aber sind sie ausgeschlossen, sie selbst mit dazu, befürchtet sie. Wie wäre es denkbar, dass sie zu den Guten, oder wie sie sagte, zu den Erwählten gehört, wenn doch ausgerechnet an ihr und ihrer Familie das Christentum ein weiteres Mal in die säkulare Welt zu versickern beginnt.

Richtig, Kardinal Francis Arinze, der Vorsitzende der vatikanischen Liturgie-Kongregation, hat in seinem Schreiben an die Bischofskonferenzen vom 17. Oktober 2006 dazu angehalten, „den Gläubigen ... eine geeignete Katechese anzubieten, damit sie auf die Einführung einer präzisen landessprachlichen Übersetzung der Formel des pro multis ... »für die Vielen« vorbereitet werden.“ Also versuche ich als gelehrter Theologe mein zweifelhaftes Glück und versichere ihr, dass auch der Kardinal gleich im zweiten Satz, noch vor der Erklärung seines eigentlichen Anliegens, betont, dass „kein Zweifel über die Gültigkeit der Feier der Heiligen Messe [besteht], wenn ... [der] Ausdruck »für alle« benutzt wird.“ Und weiter, was sie schon mehr interessiert, dass „in der Tat ... die Formel »für alle« zweifellos einer richtigen Interpretation der Intention des Herrn“ entspricht. Und ich erkläre die Argumente für die Neuerung, in ein zweifelndes, ratloses Gesicht.

Bei der nächsten Chorprobe weist sie mich darauf hin, sie habe den Text inzwischen im Internet selbst nachgelesen, dass in dem Vatikanischen Brief nicht einwandfrei von einer „richtigen Interpretation“ die Rede ist, sondern es nur abschwächend heißt, »für alle« „würde einer richtigen Interpretation entsprechen“, also Konjunktiv. Das beflügelt ihre Zweifel an meinen katechetischen Bemühungen: Ein Konjunktiv in Glaubenssachen? Von Kierkegaard, den sie vor langer

Zeit einmal gelesen hat, ist ihr in Erinnerung geblieben, dass der Glaube keine vagen Kompromisse duldet, dass Glaube heißt, das ganze Leben, die ganze Existenz auf Jesus zu gründen. Entschieden. Das hat sie versucht. „Für alle“, das steht im Konjunktiv, während der Kardinal aus Afrika von der „präzisen landessprachlichen Übersetzung“ »für die Vielen« spricht. „Alle“ könnte sein, „Viele“ ist präzise, liest sie. Als Juristin nimmt sie Texte genau. Warum steht nicht schlicht, »für alle« ist eine richtige Interpretation?

Warum wird beteuert: „Es ist ein Glaubensdogma, dass Christus für alle Menschen am Kreuz gestorben ist“? Sind solche Dogmen aber nicht doch irgendwie etwas Zweifelhafte, unsicher, wenn sie nur für die Katechese gut sind, für aufmunternde Glaubensunterweisungen, psychologische Stützen, in Wirklichkeit, offiziell, in der Liturgie aber nicht laut wiederholt werden darf, was das Dogma sagt? Sie versteht einfach nicht, warum in der Messe das eine und in der Katechese das andere verkündet wird, steht doch in dem Brief, dass „der Ausdruck »für alle« eher eine Erläuterung darstellt, die eigentlich in die Katechese gehört.“ Dabei hatte sie ihre Glaubensunterweisungen bisher immer aus der Messe mitgenommen. Hat es nun auch damit ein Ende? Sie will dem ganzen nicht mehr recht trauen.

Sie betet zwar das Schuldbekennnis aus einem inneren Bedürfnis – ihre vergangene Woche trägt sie in dieser ruhigen Stunde vor Gott, die Vergebungszusage hat ihr immer gut getan, ihr Mut gemacht für die neue Woche. Sie betet zwar das Schuldbekennnis, aber ihr wird die Vergebung plötzlich suspekt. Ist auch hier eigentlich etwas anders gemeint als gesagt wird? Findet sie wirklich Vergebung, so dass sie zu den „Erwählten“ gehört. Sie wiederholt das Wort noch einmal. Die Zweifel lassen sie nicht los. Erinnerungen aus dem Schulkatechismus zur Zeit der Konzilsöffnung tauchen wieder auf. Wahrscheinlich hat sie doch zu wenig geleistet, oder sie hat sich zu viel geleistet, als sie noch jung und lustig war. Da fällt ihr zum ersten Mal ein, dass sie jede zweite Woche in der öffentlichen Suppenküche mitarbeitet, freiwillig Essen ausgibt und etwas leistet. Daran hat sie noch nie gedacht. Sie hat es immer nur für die Obdachlosen, die bedürftigen Russlanddeutschen und die alleinerziehenden Mütter mit ihren manchmal arg zerlumpten Kindern getan, weil sie Hunger haben. Darf sie sich nun doch irgendwie in der Kirche dazugehörig fühlen? Darf sie sich da reindrängen zu den »Vielen«, grübelt sie und findet keine Ruhe über diesen Gedanken.

\*\*\*

Einen ganz anderen Zugang hat ein Journalist aus einer Lokalzeitung gefunden, der u.a. für die Berichterstattung des religiösen und kirchlichen Lebens in der Umgebung zuständig ist. Er findet, dass mit dieser Anweisung die Kirche einen ehrlichen und sympathischen Schritt vollzogen hat. Nun ist auch die katholische

*Kirche in der Postmoderne angekommen, freut er sich. Denn der Universalanspruch, dass Jesus das Heil der ganzen Welt sei und das Christentum und besonders die katholische Kirche die allen überlegene Religion, hat ihn immer schon abgestoßen. Zwar hat es die Kirche nun etwas schlauer angestellt, sie definiert die Heilsgrenzen nicht mehr mit den eigenen Grenzen. Nun macht sie es sehr viel eleganter, wenn sie nur von „vielen“ spricht. Damit hat sie ein Level der Toleranz erreicht, wie er sich das schon so lange gewünscht hat. Für die Christen ist eben Jesus zuständig, für die Muslime Allah, und die Agnostizisten sind auch keine schlechten Menschen. Die Missionsansprüche gehören nun endgültig in die Vergangenheit, hofft er. Die Kirche findet sich nun auch in ihrem Kult damit ab, dass sie keine universale Religion mit Weltherrschaftsphantasien ist. Die Kirche bescheidet sich nun auf ihre sehr viel kleiner gewordene Welt, bestellt ein partikulares Feld. Das findet er sympathisch. Dieses neue Selbstbild passt einfach besser zu den kleinen Grüppchen, zu denen vielerorts die Sonntagsgemeinden zusammengeschrumpft sind. Vielleicht besucht er nun einmal jenseits seiner beruflichen Verpflichtungen einen Gottesdienst, und lässt sich die neue Lage durch den Kopf gehen.*

\*\*\*

*Nicht nur überraschend viele Menschen haben engagiert durch die Medien von dieser liturgischen Veränderung Notiz genommen, auch zahlreiche Theologen haben sich meist kritisch zu Wort gemeldet und die Argumente des vatikanischen Schreibens kommentiert und geprüft. Es will eine größere Präzision erreichen, für die zusammengefasst folgende Begründungen angeführt werden: biblische Wortwörtlichkeit, Übereinstimmung mit der Tradition und Abweisung eines Heilsautomatismus. Die Kommentatoren halten dem entgegen:*

*1. Kein Einsetzungsbericht und kein Hochgebet gibt wortwörtlich den Bibeltext wieder, da*

*a) die biblischen Texte selbst erhebliche Unterschiede aufweisen und eine biblische Wortwörtlichkeit per se nicht erreicht werden kann. Auch das Missale Romanum verwendet eine Komposition von lukanisch-paulinischen und markinisch-matthäischen Quellen;*

*b) die liturgischen Texte ein eigenes genus literarium darstellen und nicht einfach eine Schrifillesung sind. Allein das Kelchwort fängt ein breites Bedeutungsspektrum ein: Die Besiegelung des Sinai-Bundes (Ex 24) bei Mk und Mt durch das Bundesblut, die Anknüpfungen an den Neuen Bund bei Jeremia (Jer 31,31-34) und an das vierte Gottesknechtslied (Jes 53);*

*c) durchaus auch Bibelzitate angeführt werden können, die Jesu Erlösung allen zueignen, z.B. Röm 5,18: „Wie es also durch die Übertretung eines einzigen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so wird es auch durch die gerechte Tat eines einzigen für alle Menschen zur Gerechtersprechung kommen, die Leben gibt“;*

1 Tim 2,6: „der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle“; Joh 6,51: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, (ich gebe es hin) für das Leben der Welt.“

d) mit der Wortwörtlichkeit noch keineswegs ein identischer Sinn sichergestellt ist. Interpretation und Hermeneutik sind unhintergebar. Gerade der Kardinalbeleg für „pro multis“ aus dem vierten Gottesknechtslied (Jes 53,11) wird einhellig so interpretiert, dass „die Vielen“ eine Gesamtheit meint, zumindest ganz Israel. Die Rolle Israels gegenüber den Völkern und der ganzen Menschheit ist zu diskutieren. Daraus ist aber auf keine Begrenzung des göttlichen Heilswillens zu schließen (Gebarts). „Die »Vielen« sind »wir«, alle; ... »wir«, die Täter“ (Söding). – Auch die lukanische Traditionen „für euch“ (Lk 22,14) ist auf die Apostel ausgerichtet, die – insofern sie mit den Zwölfen identifiziert werden (Lk 6,13) – die Repräsentanten von ganz Israel darstellen und auf das ganze Volk Gottes aus Juden und Heiden, auf das Heil der ganzen Schöpfung zielen.

e) Schließlich könnte man dem vatikanischen Anliegen der präzisen Wortwörtlichkeit dadurch nachkommen, indem eine Praxis als weitere Möglichkeit erlaubt wird, wie ich sie in den Achzigerjahren wiederholt in einem Priesterseminar erlebt habe, dass statt des Kanons eine Leidensgeschichte aus den Evangelien vorgetragen wurde. Das ist bestimmt biblisch und wörtlich genug.

2. Das Traditionsargument ist keineswegs zwingend, da die Tradition ebenso vielfältig ist und auch das Gegenteil mit ihr belegt werden kann.

a) So zitiert vor der Reformation kein einziges Hochgebet einen biblischen Einsetzungsbericht wortwörtlich. (Gebarts).

b) Nicht nur Übersetzungen in die deutsche, italienische, spanische, portugiesische und englische Landessprache verwenden „für alle“, auch das Zweite Vatikanum schreckt nicht davor zurück: „Der Menschensohn kam nicht, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld hinzugeben für die vielen, das heißt für alle (vgl. Mk 10,45)“ (AG 3).

c) Kurz vor seinem Tod hat Johannes Paul II. im Gründonnerstagsbrief 2005 inhaltlich und auch terminologisch „für alle“ bekräftigt: „Der Leib und das Blut Christi sind hingegeben für das Heil des Menschen, des ganzen Menschen und aller Menschen. Dieses Heil ist integral und gleichzeitig universal, damit es keinen Menschen gibt, der – wenn nicht durch einen freien Akt der Ablehnung – von der Heilsmacht des Blutes Christi ausgeschlossen bliebe ... Es handelt sich um ein Opfer, das für »viele« hingegeben wird, wie der biblische Text (Mk 14,24; Mt 26,28; vgl. Jes 53,11-12) in einer typisch semitischen Ausdrucksweise sagt. Während diese die große Schar bezeichnet, zu der das Heil gelangt, das der eine Christus gewirkt hat, schließt sie zugleich die Gesamtheit der Menschen ein, der es dargeboten wird: Es ist das Blut, »das für euch und für alle vergossen wird«, wie einige Übersetzungen legitim deutlich machen. Das Fleisch

Christi ist in der Tat hingegeben »für das Leben der Welt« (Joh 6,51; vgl. 1 Joh 2,2).“

d) Darin stimmt er mit einer Stellungnahme des einstigen Erzbischofs von München und Freising, Joseph Ratzinger, im Rahmen einer Predigt von 1978 überein, der „für alle“ nicht ablehnte. „Keine der beiden Formeln kann das Ganze sagen; jede bedarf der Auslegung und der Rückbeziehung auf das Ganze der Botschaft ... Eine Verfälschung der Botschaft in der Sache ist nicht gegeben“.

e) 1500 Jahre lang, seit der ältesten Überlieferung römischer Liturgie war gültig und wird auch den Arminze-Brief überleben der Einschub in den Einsetzungsbericht der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag: „Am Abend, bevor er für unser Heil und das Heil aller Menschen das Leiden auf sich nahm“.

f) Die Berufung auf „die Anaphoren der verschiedenen Orientalischen Riten“ stimmt nur bedingt. Auch diese Traditionen sind vielfältig. Nur die syrische Tradition kennt „für viele“ (Beinert). Eine der drei ostsyrischen Anaphoren der Apostel Addai und Mari kommt auch ohne Einsetzungsbericht aus. Sie wurde nach ausführlichen Untersuchungen durch die Glaubenskongregation mit Schlussbericht vom 17. Januar 2001 vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in den „Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Orients“ vom 20. Juli 2001 mit Approbation von Johannes Paul II. ausdrücklich „als gültig betrachtet“.

g) Durch die Liturgiereform infolge des Zweiten Vatikanums wurde die Bedeutung des gesamten Hochgebetes rehabilitiert. Mit der Pro-mulits-Debatte wird die Isolation des Einsetzungsberichtes wieder forciert, die sich durch die scholastische materia-forma-Definition der Sakramente ergeben hatte und einem magischen Wandlungsverständnis („hoc est enim“) Vorschub leistete. Beachtenswert ist, dass Benedikt XVI. in seiner Homilie bei der Eucharistiefeyer zum Abschluss des Weltjugendtages am 21. August 2005 in Köln eine schöne Argumentationslinie der Wandlung im Rahmen des lobpreisenden Hochgebetes entwickelt hat, die ganz ohne Konzentration auf den Einsetzungsbericht auskommt: von der Wandlung der Gewalt in Liebe über die Wandlung von Brot und Wein zu unserer Verwandlung. Gottfried Bachl hat wiederholt erzählt, welchen schauernden Eindruck der Traktat über die Handlungen des Priesters bei der Messe in seinem Moraltheologiehandbuch (Regatillo/Zalba) hinterlassen hatte, in dem er etliche Duzend Todsünden gezählt hatte, die er als Priester beim Messelesen begehen könnte.

3. Eine Einschränkung der Heilsverkündigung aus Angst vor Laxismus und Heilsautomatismus ist eine stete Versuchung, gegen die sich schon Paulus mit Entschiedenheit gestellt hat. Er hat angesichts der Gefahr, seine Gnadentheologie könnte zur Verantwortungslosigkeit missbraucht werden, sie noch weiter vertieft (Söding). Und schließlich hat das Zweite Vatikanum nach einem langen

Entwicklungsweg eine Korrektur am Heilspartikularismus des „extra Ecclesiam nulla salus“ vorgenommen. Die Hoffnung gilt allen, nicht in der Wissensform der Apokatastasis, die der Freiheit Gottes und der Freiheit der Menschen zur endgültigen Verschließung zuvorgreift, sondern als Glaube an Gottes Liebe zu den Verlorenen, als Hoffnung, dass sich die Mörder gewinnen lassen und die Opfer vergeben können. Diese Hoffnung wird mit der neuen Übersetzung zurückgedrängt (Striet). Die Partikularisierung des göttlichen allgemeinen Heilswillens ist ein typisches Phänomen des Fundamentalismus, der für die Bewältigung der Lebensangst auf rigide Strenge und Anstrengung setzt, die sich belohnen will (Beinert). Dazu ist mir eine treffende Erläuterung Joseph Ratzingers aus der schon erwähnten Predigt von 1978 untergekommen: „Eine solche Gesinnung, die die Strafe der anderen braucht, hat den Glauben nicht von innen her angenommen. Sie liebt nur sich selbst und nicht Gott ... Es wäre eine Verhärtung des Herzens, in der zum Vorschein käme ... dass wir den Glauben nicht lieben, sondern ihn wie eine Last ertragen.“ (Ratzinger) So wird die eigentliche Motivation für den Arinze-Brief in der „Sorge um den »rechten« Flügel der Kirche“ (Fuchs) gesehen. Und in der Tat fühlen sich ultrarechte Kreise satisfakturiert, das anonyme [kreuz.net](http://www.kreuz.net) jubelt, eine Website, die der Priesterbruderschaft St. Pius X., die vom schismatischen Erzbischof Marcel Lefebvre (1905-1991) gegründet wurde, zugeordnet wird. Darin werden Kardinal Walter Kasper, Johannes Paul II. und das Zweite Vatikanum als häretisch geführt.

\*\*\*

„Alle ist universalistisch und nimmt keinen Menschen aus, viele ist partikularistisch und sondert ab.“ Anhand dieses Diktums vom Wolfgang Beinert will ich das Thema der Pastoral vertiefen, das eng mit dem letzten Kritikpunkt des Heilsautomatismus zusammenhängt. Die Argumentationslinie des Arinze-Briefes geht aus von einer objektiv und satzgenau in der Bibel und im „lateinischen Text der editiones typicae“ vorliegenden Wahrheit, die nur noch philologisch „präzise“ in die Landessprachen übersetzt werden muss. Der Katechese kommt eine zweifache Aufgabe zu, zum einen bleibt sie die Heimat des „für alle“ und zum anderen sollen durch sie die Menschen auf die Neuerung vorbereitet werden.

1. Bei solchen Vermittlungskonzepten wird eine grundlegende Entscheidung des Zweiten Vatikanums ignoriert. Das Depositum fidei erscheint als ein ins Lateinische inkarniertes Reich der platonischen Glaubensideen. Die Richtung der Gottesrede verläuft ganz von oben nach unten, von den ewigen Wahrheiten zu denen, die diese satzgenau zu rezipieren haben. Ist Katechese bloß ein Anwendungsfall der Dogmatik oder nicht vielmehr der Ort, der eigentlich Ort, an dem der Glaube in den Herzen der Menschen leben soll? Sind die Gläubigen bloß passive Rezipienten, oder nicht vielmehr ein Volk von Priestern, mündige Gläubige mit Lebens- und Glaubenskompetenz, ausgestattet mit einer eigenen Gabe

des *sensus fidelium*? Das Arinze-Vermittlungskonzept ist ganz vom Innen her bestimmt ist, unabhängig davon, welche Unterschiede diese Gottesrede in der Welt setzt, unabhängig davon, wie sie verstanden wird und auf welche Probleme der Zeit und der Menschen sie trifft. Hat sich vor der Abfassung des Briefes jemand Gedanken gemacht, wie die Gläubigen diese Umstellung auffassen werden? Mit der deutschen Neuerung „für viele“ wird nicht nur ein kleiner weiterer Schritt auf konservative Kreise getan, wie die kirchlichen Medien und Kommentatoren immer wieder beschwichtigend schreiben. Damit wird nun vielmehr eine Richtungsentscheidung strikt gegen das Zweite Vatikanum gefällt, nämlich Dogmatik pastoral zu betreiben. Die Glaubensrede ist in der Lage, das traute ihr das letzte Konzil zu, sich angesichts von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (GS 1), angesichts der Herausforderungen und Fragen der Gegenwart zu bewähren und Antworten zu finden, der Welt eine Bedeutung zu geben, die von einer Offenbarung Gottes in den „Zeichen der Zeit“ (GS 4) ausgeht. Das Evangelium hat etwas und immer neu etwas zu sagen in der Welt von heute. Das ist das Pastorale an der Dogmatik, den Glauben zu entdecken angesichts der Zeichen der Zeit. Die Dogmatik an der Pastoral zeichnet die Katechese aus. Diese Wechselseitigkeit, wie Wahrheit von beiden Seiten ins Spiel gebracht wird, ist ein kreativer Vorgang mit hoher Verantwortung gegenüber der Herkunft und Zukunft erschließenden Gegenwart, und gegenüber der Gegenwart und Zukunft erschließenden Tradition. Das Zweite Vatikanum hat unhintergebar Glauben und Leben, Zeichen der Zeit und Evangelium, Dogma und Pastoral in ein inneres Verhältnis zueinander gesetzt. Eine lateinische Schatzkiste hingegen wird in einem rein konservativen Vorgang gehütet und verspielt somit ihre Chance. Der Schatz wird nicht bewahrt, sondern, indem er in die Vergangenheit vergraben wird, bedeutungslos. Man kann mit ihm heute nicht mehr wuchern, und noch schlimmer, er kann oxidieren und zum Gift werden. Diese Oxidation kann nicht einfach mit Katechese poliert werden, denn es handelt sich um einen gravierenden Konstruktionsfehler, wenn es für die Verkündigung bedeutungslos bleibt, wie sie bei den Menschen ankommt und was sie darunter verstehen.

2. Wer mit dem zweifellos richtigen Sinn auch schon auf eine ebensolche Bedeutung schließt, Sinn und Bedeutung gar identifiziert oder sie nicht zu unterscheiden vermag, sitzt einem Dogmatizismus auf. Wer die beiden trennt, entlässt die Verkündigung aus der Wahrheitsverantwortung. Unvermischt und ungetrennt Sinn und Bedeutung zu relationieren, ist die Kunst pastoraler Dogmatik, der erst recht pastorale Lehrverkündigung nicht ausweichen kann.

3. Mit dem Arinze-Brief wird aber deutlich, dass für Dogmatik, Liturgie und Katechese unterschiedliche Standards gelten. Einerseits heißt es „Es ist ein Glaubensdogma, dass Christus für alle Menschen am Kreuz gestorben ist“. Andererseits stellt der „Ausdruck »für alle« eher eine [katechetische] Erläuterung dar“ und darf in der Liturgie nicht weiter Verwendung finden. Wie verhält sich

hier die Verkündigung der Liturgie zur Verkündigung der Katechese? Die Liturgiesprache muss präzise sein, heißt es, die Katechese hat erläuternden Charakter, darf somit unpräziser sein. Damit wird ein Verdacht genährt, den nicht nur Zeitgenossen, sondern auch namhafte Theologen zunehmend vorbringen. Ist die theologische Sprache *aequivok* geworden? Meint die Theologie gar nicht mehr das, was sie sagt? Und wann meint sie, was sie sagt? Dieser Art von Theologen kommt die Deutungshoheit zu, sie sind die Hohepriester der Interpretation. Mit einer Alltagssprachkompetenz kann man sich im Glauben nicht mehr zurechtfinden. Begriffe werden so lange erklärt, dass sie das Gegenteil dessen bedeuten, was im lebensweltlichen Sprachgebrauch verstanden wird. Daher gibt es Stimmen, die den Gebrauch solcher hoch erklärungsbedürftiger Begriffe ablehnen. Eine *Aequivozität* der Glaubenssprache hätte verheerende Konsequenzen. Man kann ihr nicht mehr trauen. Wenn mit „vielen“ katechetisch „alle“ gemeint sind, aber „alle“ dennoch nicht verwendet werden darf, welchen Reim ergibt das?

4. Der innere Bezug von Dogmatik und Pastoral, von Wahrheit und Verstehen lässt sich auch durch Insistieren auf Wortwörtlichkeit nicht hintergehen. Nur ein sehr primitives, informationstechnisch und identitätslogisch mit einer zweistelligen Zeichentheorie konstruiertes Verständnis von Sprache setzt Begriffe und Referenten gleich. Glaubenssprache hingegen ist im hohen Maße performativ, das Hören zielt auf Glauben, Nachfolge und Umkehr. Das Evangelium will einen Unterschied setzen im Leben der Menschen, die Welt auf das Reich Gottes ausrichten. Sprache vollzieht sich in Sprechakten. „Eine Sprache sprechen bedeutet, Sprechakte in Übereinstimmung mit Systemen konstitutiver Regeln zu vollziehen“ (John R. Searle).

5. Zu diesen Regeln gehört eine schlichte sprachlogische Beobachtung, wie sie das angeführte Zitat von Wolfgang Beinert auf den Punkt bringt: „Alle ist universalistisch und nimmt keinen Menschen aus, viele ist partikularistisch und sondert ab.“ „»Viele« sind in unserer Umgangssprache weniger als »alle«, so Beinert. Wer also von „alle“ auf „viele“ umstellt, zieht die Aufmerksamkeit auf diejenigen, die nicht zu den Vielen dazugehören. Die genannten Argumente und Motive geraten ins Hintertreffen, weil ein verschwiegener Teil die Macht im Diskurs ergreift. Mit dieser Umstellung wird das Thema der Ausgeschlossenen auf die Tagesordnung gerufen. Während der bibeltheologische Sinn von „für viele“ auf „alle“ hin angelegt ist (vgl. oben 1.d), setzt sich die pastorale Bedeutung der Neuerung „für viele“ hingegen vom bisherigen „für alle“ ab und steuert die Frage nach denen an, die nicht zu den Vielen gehören. Die Pastoral der neutestamentlichen Texte zielt auf Einschluss, eine Umstellung von „alle“ auf „viele“ mag im naiven Sinn wortwörtlich genannt werden, zielt aber auf dem Hintergrund der deutschsprachigen liturgischen Tradition der letzten drei Jahrzehnte – darf sie nicht auch schon eine kleine Autorität beanspruchen? – auf Ausschluss. Die Eucharistie läuft damit höchste Gefahr: Die Kirche als „Sakra-

ment ... für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (LG 1) feiert das Sakrament der Eucharistie als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11), als dankenden Lobpreis für das erschlossene Heil, für die Einschließung der Welt in die Heilsökonomie Gottes. Genau dieses Sakrament der inklusiven Leibwerdung Gottes in der Welt droht nun zum Schauplatz von immer neuen Ausschließungen zu werden, von der Verweigerung der eucharistischen Gastfreundschaft für Christen anderer Kirchen und Konfessionen bis hin zur Verweigerung der Kommunion für Wieder-verheiratete. Eucharistie darf nicht zur Ressentimentgestalt, zur Feier der Reinen, zur Arkanpraxis eines kleinen Kreises der Erwählten verkommen, auch nicht zum Schibboleth-Ritus (Ri 12,6) der kleinen Herde. Das gegenwärtige hohe Lob der *ars celbrandi* darf nicht als liturgischer Kunstgenuss im Elfenbeinturm missverstanden werden, sondern muss die Eucharistie wieder mitten in das Leben der Menschen und mitten in die Welt zurückholen. Wer den Inklusivismus aufgibt, fällt zurück in einen Exklusivismus. Dabei könnte die Eucharistie zum Hoffnungsträger der Globalisierung werden, denn mit ihr wird ein Inklusivismus ohne Ausbeutung und Vereinnahmung, Überhebung und Superiorität bezeichnet. Mit ihr kann der Kontrast der Ökonomie Gottes gegenüber der Ökonomie unserer Wirtschaft markiert werden. Die Frage nach dem Kriterium der Zugehörigkeit wird mit der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit beantwortet. Seit Max Weber wissen wir um die ökonomischen Erfolgsstories, die solche Konkurrenzunternehmen um die Mitgliedschaft zum Kreis der Erwählten auslösen können. Der Wettlauf, „um unter die »vielen« gerechnet zu werden“ (Arinze), ist wieder eröffnet. Eucharistie hingegen ist ein Protest gegen die Anpassung der Heilsökonomie an die Geldökonomie der Ressourcenknappheit. Gottes Ökonomie läuft anders, sie ist verschwenderisch, freigiebig, verschenkt gratis Barmherzigkeit. Eucharistie dankt dafür. Eucharistie zur Ausschließungsfigur umzudrehen, macht auch aus Jesus einen Ausschließer. Für Bestimmte wäre sein Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen nicht bedeutsam und heilsam. Müsste man eine Erzhäresie bestimmen, dann hätte man die Einschränkung der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes im Namen Jesu dazuzurechnen.

6. Es ist keineswegs peripher, wie die Menschen „für viele“ verstehen. Apokatastasisphobie ist ein schlechter Ratgeber. Schon Origenes hat posthum mit der Verurteilung bezahlt. Obwohl Hans Urs von Balthasar einen wichtigen Beitrag für seine Rehabilitation geleistet hat und Benedikt XVI. am 25. April 2007 in einer Ansprache im Rahmen einer Generalaudienz in der Reihe seiner Väterkatechesen Origenes als „den fruchtbarsten Autor der ersten drei christlichen Jahrhunderte“ gelobt hat, werden seine Ideen als Bedrohungsszenario empfunden. Verurteilt wurde die Behauptung als Tatsache, dass Gottes allgemeiner Heilswille sich auch sicher als Tat realisiert, nicht hingegen die Hoffnung. Die Antwort auf die vergleichsgültigende Apokatastasislehre kann nur eine

*Einübung in die Sprache der Hoffnung sein, nicht die Inszenierung einer Rhetorik der Ausschließung, die zu changieren beginnt, Zwielflicht streut und Aequivozität provoziert. Meinen wir zum Schluss doch etwas anderes, dass Gott gar nicht die Liebe ist, vielleicht auch ein wenig boshaft und kleinkariert? Sind die Menschen doch dem Augenzwinkern der Druiden und dem scheelen Blick der Geheimniskrämer ausgeliefert? Kann man Gott nicht mehr zutrauen, dass er unser Vorstellungsvermögen übersteigt, ein unfassbares Mysterium der Liebe ist, dem man zutraut, was für uns unvorstellbar ist?*

*Wie heute von Gott reden? Steht unsere Gottesrede nicht im Zeichen der Zeit, von Gewalt, Ausgrenzung, Hoffungslosigkeit, Zynismus der Todesmächte, Marginalisierung durch Globalisierung etc.? Gott ist hier nicht am Ende. Jesus spricht ein klares Nein gegen den apokalyptischen Rückzug in die Sekte, die kleine Gemeinde, die gerechte Herde, gegen die böse Welt. Das Reich Gottes entsteht inmitten dieser Verhältnisse, und wird sich kraftvoll endgültig durchsetzen.*

*Jesus war kein Apokatastasisprediger sondern ein Realist gegen allen Anschein der Übermacht des Bösen. „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind“ (Mt 18,20), schon dort lässt sich ein Anfang machen, unbeirrbar. Diese Hoffnung ist für mich Jesus, von ihm fühle ich mich ins Herz geschlossen. Das ist nicht der „liebe Jesus“, sondern einer, der es mit der Wahrheit ernst meint, der Gericht hält über die Mörder und Schreibtischtäter, so, dass er sie nicht aufgibt, sondern sie mit der Qual ihrer Verbrechen konfrontiert, um sie zu einem Anfang zu bewegen, der nicht die Lobby der Gerechten um sich scharf und das Ansinnen der Jünger tadelt, die sich die Plätze zur Linken und zur Rechten im Reich Gottes sichern wollen (Mk 10,40), der konfrontiert („Wollt auch ihr weggehen?“ Joh 6,67). Das ist der Jesus, den ich fürchte und liebe, weil er mir meine Wahrheit vorhält und mich hält, sie zu tragen. Dem ich zutraue, mich zu lieben und mich zu heilen. Oder habe ich mich in ihm wirklich so getäuscht? Ist er wirklich nur ein Halbstarker, Gott kein Allmächtiger? Kann ich ihm Menschenunmögliches nicht zutrauen, diese Welt und ihre Menschenverächter zur Vernunft zu bringen, zu richten? Ja, ich setzte die Hoffnung in den Gott Jesu Christi, dass er das Omega der Geschichte ist und auch die Schrecken der Welt in seiner Hand behält, dass sein schreckliches Gericht es auch vermag, Hitler und Pol Pot zu gewinnen, dass er das letzte Wort hat und nicht die Mörder ewig triumphieren (Max Horkheimer). Dieses Unfassbare traue ich Gott zu. Ich hoffe auf seine allmächtige Gerechtigkeit ohne Missachtung der freien Würde des Menschen. Auf diesen „Könner der Freiheit“ (Gottfried Bachl) setze ich. Ich hoffe inständig, dass Gottes gerechtes und heilendes Jüngstes Gericht mehr ausrichten kann als die Despoten und Schlächter des letzten Jahrhunderts, dass er richten und erlösen kann. In der Eucharistie wird die ganze Welt in das Gebet eingeschlossen, Ausschließung verkehrt sie.*

7. Ich will nicht verschweigen, dass auch eine positive Stellungnahme zum Arinze-Brief vorliegt. Außer den Lefebvrianern hat einzig Helmut Hoving zu einer Verteidigungsrede angesetzt, deren polemische Spitzen und theologische Implikationen nicht unkommentiert bleiben können.

a) In Verkenning der Tatsachen, dass eben kein Einsetzungsbericht eine Wortwörtlichkeit in nuce darstellt, stellt er auch für die neue Einheitsübersetzung die süffisante Frage nach der Übersetzung des griechischen *pollon*, und erspart sich dabei eine spitze Nebenbemerkung zur Nova Vulgata nicht. Bekanntlich sind ja derentwegen die Protestanten aus dem ehemals ökumenisch angelegten Einheitsübersetzungsprojekt ausgestiegen, da für sie unakzeptabel war, dass nicht die hebräischen und griechischen Bibeltexte, sondern gemäß „Liturgiam authenticam“ (2001) die neue vatikanische Lateinübersetzung als Urtext (!) gelten sollte.

b) Beobachten lässt sich weiters eine Parallele der Diktion von *kreuz.net* und Helmut Hoving, der Joachim Jeremias, auf den sich noch Johannes Paul II. für die Legitimität des „für alle“ berufen hat, ausdrücklich als evangelischen (*kreuz.net* „protestantischen“) Neutestamentler vorstellt, der durch eine hypothetische Rückübersetzung ins Hebräische für einen semitischen Inklusivismus argumentierte.

c) Hoving spart – sich über jegliches Einleitungswissen hinwegsetzend – nicht mit Polemiken, wenn er fragt, ob sich denn Jesus angesichts der unterschiedlichen Textfassungen von 1 Tim 2,6 („für alle“) und Mk 10,45 („für viele“) „vielleicht nicht deutlich genug ausgedrückt hat“. Hilft das wirklich, der befürchteten Verwirrung des Volkes, mit der von katholischen Amtsträgern so oft argumentiert wird, vorzubeugen?

d) Auffallend ist, wie Hoving selbst mit der beschworenen Wortwörtlichkeit operiert, wenn er mit 1 Kor 10,17 („wir alle“), wo Paulus von der feiernden Eucharistiegemeinde spricht, Schlüsse für die Interpretation des „alle“ insinuiert: es „sind nicht alle Menschen gemeint“.

e) Schwerer wiegt, dass Hoving das Mahl mit den Zwölfen in ihrer Repräsentationsfunktion Israels und der künftigen Kirche von Jesu sonstigen Sündenmählern so abgrenzt, dass daraus ein Separationsvorgang entsteht: die Kirche, wobei nicht klar hervorgeht, ob die Repräsentation Israels enterbend, inklusiv oder additiv verstanden wird, auf den einen Seite, der übrige Rest von „allen Menschen“ auf der anderen Seite. Damit zieht Hoving unbemerkt eine hoch problematische Erwählungsfigur in seine Argumentation ein, die die Erwählten gegen die Verworfenen stellt. Doch das ist die Gerichtsseite der Erwählung, biblisch hingegen ist Israel erwählt für den Dienst an den Völkern, die Kirche für den Dienst am Reich Gottes. Überhebung über Nicht-Erwählte zieht biblisch immer das Gericht gegenüber den Erwählten nach sich.

f) Wie exegetisch unhaltbar diese Teilung vom „für alle“ intendierten Heilstod Jesu und „für viele“ zueignende Eucharistie ist, hat der Tübinger Neutestament-

ler Michael Theobald überzeugend dargelegt. Das Osterkerygma, das das eucharistische Paschamysterium speist, spannt den Heilshorizont von „vielen“ ganz Israels universal aus. Umgekehrt wäre vor diesem Hintergrund mit Hoping zu diskutieren, wie er die bleibende Erwählung Israels ohne Eucharistie denkt, geschweige denn, wie seine Religionstheologie aussieht.

g) Mit welcher Valenz Hoping Pastoral begreift, kann man erahnen, wenn er mit Kategorien von Gewöhnung und Verständlich-Machen spricht. Die Pastoral tritt auf als Bedenkenträger, dem mit philologischer und historischer Genauigkeit zu begegnen ist. Pastoral verkommt so zum Exerzierfeld der dogmatischen Wahrheiten.

h) Oder ist sie doch noch für anderes zu gebrauchen? Denn die gegenwärtige Lage einer beispiellosen Eskalation des Bösen im 20. Jh. zwingt zum Richtungswechsel: „mit einem Heilsoptimismus ... [kommen wir] theologisch nicht mehr durch. Wir müssen es offen halten, wie es am Ende ausgeht ... Deshalb beim Kelchwort der Messe »für viele.«“ So Hopings Schlussworte. Ist das die neue „Frohe Botschaft“ nach Arinze, wie sie Hoping versteht? Welche Antworten sind angemessen auf die Zeichen der Zeit: Einschränkung oder Bestärkung des Heilsoptimismus? Nein, besserwisserisch schlussfolgern und verschließen kann man nicht, aber ebenso wenig einfach offen lassen und eine neutrale Haltung zum doppelten Ausgang einnehmen. Vielmehr beten und Hoffnung feiern gegen alle Evidenz des Bösen, Gott das Unvorstellbare zutrauen, dass seine Wirkmächtigkeit am Ende „alles und in allem“ (1 Kor 15,28) sei. Was eignet sich dazu besser als die Feier der Eucharistie, in der das Angeld unserer Hoffnung herabgerufen wird (2 Kor 1,22; Röm 8,23), nicht nur auf Brot und Wein, nicht nur auf den Kreis der feiernden Gemeinde, sondern auf die ganze Welt. Der Preis der offensichtlich immer noch nicht überall nachgeholten lateinischen Geistvergessenheit fällt nach wie vor hoch aus. Eucharistie feiert dankbar das Mysterium der Verwandlung von Todesexzessen in Agape und Leben, und eignet sich deshalb nicht als Ort des Zauderns. Die „Heilige Kommunion – das ist die Sehnsuchtsgestalt christlichen Glaubens »für euch und für alle«, hier und jetzt als »Unterpfund künftiger Herrlichkeit« gefeiert, sozusagen als [Vorgeschmack] für das globale Festmahl in der Vollendung (vgl. etwa Jes 25,6-8). Eucharistische Existenz zeigt sich wesentlich in diesem Sehnsuchtswissen vom vermissten Gott, in diesem Gotteshunger – und einem entsprechenden Versöhnungshandeln.“ (Fuchs)

Ulrich Winkler

*Literatur:*

- Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte* [How to do things with words], Stuttgart 1976.  
Balthasar, Hans Urs von, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg 1951.

- Beinert, Wolfgang, *Der Gründonnerstagsbrief von 2005. Papst Johannes Paul II. war für das „für alle“*, in: CiG 59 (2007) 38.
- Beinert, Wolfgang, *Vatikanische Fahrbahnverengungen? Starb Christus „für viele“ oder „für alle“?*, in: StZ 132 (2007) 229-239.
- Benedikt XVI., *Predigt bei der Eucharistiefeyer zum Abschluss des XX. Weltjugendtages 2005 auf dem Marienfeld am Sonntag, den 21. August 2005*, in: ders., *Benedikt XVI., Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages* (VAS 169), Bonn 2005, 85-90.
- Fuchs, Gotthard, *Eucharistische Existenz. Heilige Kommunion zwischen Kirche und Kosmos*, in: CiG 59 (2007) 45f.
- Gebhards, Albert, *Wie viel sind viele? Die Diskussion um das „pro multis“*, in: HerKorr 61 (2007) 79-83.
- Hoping, Helmut, *„Für viele“ ist präziser und offener*, in: Konradsblatt Nr. 2 vom 14.1.2007.
- Hoping, Helmut, *Die Zwölf, ganz Israel und die zukünftige Kirche. Zur Diskussion über das Kelchwort. Ein Plädoyer für die Übersetzung „für viele“*, in: CiG 59 (2007) 38.
- Horkheimer, Max, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gummior, Hamburg 1970.*
- Johannes Paul II., *Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 2005* ([http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/2005/documents/hf\\_jp-ii LET\\_20050313\\_priests-holy-thursday\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005/documents/hf_jp-ii LET_20050313_priests-holy-thursday_ge.html))
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Liturgiam authenticam. Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“*. Zu Art. 36 der Konstitution. 28. März 2001 (VAS 154), Bonn 2001.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Redemptionis Sacramentum. Über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind*. 25. März 2004 (VAS 164), Bonn 2004.
- Ratzinger, Joseph, *Gottes Ja und Liebe bewährt sich auch im Tod. Der Ursprung der Eucharistie im Ostergeheimnis*, in: ders., *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, hg. v. Stephan O. Horn und Vinzenz Pfñür, Augsburg 2001, 25-39.
- Regatillo, Eduardo Fernandez/Zalba, Marcellino, *Theologiae Moralis Summa 1-3*, Madrid 1952-1954.
- Sander, Hans-Joachim, *Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit*, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 134-144.
- Sander, Hans-Joachim, *Die Kirchenkonstitution Gaudium et spes. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität*, in: *Lebendige Seelsorge* 56 (2005) 190-194.
- Sander, Hans-Joachim, *Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie*, in: ThQ 182 (2002) 27-40.
- Sander, Hans-Joachim, *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: Fuchs, Gotthard /Lienkamp, Andreas (Hg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution "Die Kirche in der Welt von heute"* (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 36), Münster 1997, 85-102.
- Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 581-886.

- Sander, Hans-Joachim, *Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen*, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 383-394.
- Searle, John R., *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt 1983.
- Söding, Thomas, *Für euch – für viele – für alle. Für wen feiert die Kirche Eucharistie? Zur Diskussion aus bibelwissenschaftlicher Sicht*, in: CiG 59 (2007) 21f.
- Striet, Magnus (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“*, Freiburg/Basel/Wien 2007.
- Striet, Magnus, *Nur für viele oder doch für alle? Das Problem der Allversöhnung und die Hoffnung der betenden Kirche. Zur Diskussion aus fundamentaltheologischer Sicht*, in: CiG 59 (2007) 29f.
- Theobald, Michael, *„Pro multis“ – Ist Jesus nicht „für alle“ gestorben? Anmerkungen zu einem römischen Entscheid*, in: *Orientierung* 71 (31.1.2007) Nr. 2, 21-24.
- Winkler, Ulrich, *„Das Drama im Himmel“ oder: Lehrt Karl Barth in seiner Erwählungslehre die Apokatastasis?*, in: Achleitner, Wilhelm/Winkler, Ulrich (Hg.), *Gottesgeschichten. Beiträge zu einer systematischen Theologie. FS Gottfried Bachl*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 225-238.
- Winkler, Ulrich, *Testfall der Ökumene. Ein eucharistisches Gebet für die getrennten Kirchen*, in: SaThZ 9 (2005) 87-92.

**HÜNERMANN, Peter, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen**, Aschendorff Verlag Münster 2003, 318 p., kt., 39,- Eur[D], ISBN 3-402-03300-3.

Theologische Erkenntnis- und Prinzipienlehre, die ihre klassische Formulierung im Wesentlichen Melchior Cano und seinem im 16. Jh. entstandenen Oeuvre verdankt, ist von ihrer fachlichen Zuordnung her ein ambivalentes Thema. Während sie in der evangelischen Theologie häufig unter dem Titel „Prolegomena der Dogmatik“ abgehandelt wird und auch im katholischen Bereich (etwa in Scheebens 1. Band zum Handbuch der katholischen Dogmatik) durchaus dogmatisch gelesen werden kann, beansprucht das „Handbuch der Fundamentaltheologie“ (hg. von Kern/Pottmeyer/Seckler) das Anliegen für sich, wenn es den 1988 erschienenen vierten und letzten Band „Traktat Theologische Erkenntnislehre“ nennt. Die Verwirrung wird noch größer, wenn man im Untertitel der „Theologischen Prinzipienlehre“ des (damaligen) Dogmatikers Joseph Ratzinger aus dem Jahr 1982 liest: „Bausteine zur Fundamentaltheologie“.

Wie ordnet sich die Publikation von Peter Hünermann in diese Verlegungsgeschichte ein? Und ist die Frage solcher Zuordnung überhaupt noch von echter Relevanz?

Hünermann nennt sein Buch „Dogmatische Prinzipienlehre“ und bestimmt dessen Anliegen folgendermaßen:

„Die Prinzipienlehre der Dogmatik reflektiert den Glaubensbezug und die Rationalität der Theologie, und zwar nicht nur in abstrakter Weise, sondern hinsichtlich der ganzen Komplexität, die eine solche Frage umschließt: Dazu gehören ebenso die Frage nach der Triftigkeit der Glaubenssprache, wie die Probleme der geschichtlichen Ausbildung von Bezeugungsinstanzen des Glaubens und den Kriteriologien und angemessenen Nutzungen dieser Instanzen, ihrer Plausibilität und Operationalität. Das weite Feld von Glaube, Überlieferung und moderner theologischer Entwicklung steht zur Diskussion. Diese Diskussion aber ist nicht einfach rückwärts gewandte, archivalische Wissenschaft, sondern trägt einen hermeneutischen, kreativen Gegenwarts- und Zukunftsbezug. Wissenschaft von Gott in Zeit und Geschichte kann sich nur in einem Wandlungs- und Fortschreibungsprozess vollziehen.“ (VII)

Angeichts dieses Bekenntnisses zur Tradition des „intellectus fidei“, wie sie schon in Zeiten vor der Ausdifferenzierung des theologischen Fächerkanons auf dem hohem Niveau einer „fides quaerens intellectum“ bestand, erweist sich das Bedürfnis nach Etikettierung im Sinne dogmatischer *oder* fundamentaltheologischer Forschung im Grunde als obsolet, geht es doch in jedem Falle um jene fundamentale Begründung und Reflexion theologischer „Orte“, die einen „spezifischen, kritischen Aufklärungsprozess“ (21) immer schon mit einbezieht.

Hünermanns Studie situiert sich so gesehen dezidiert in jenen Kontext zeitgenössischer Theologie, die dem Paradigma der Modernität in einem qualifizierten Sinn Rechnung trägt. Es sind vor allem die intensiven Beschäftigungen

des Autors mit dem Aufbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, mit dem Einfluss der Pluralität von Kulturen und Religionen auf die Theologie der Gegenwart sowie der Dialog mit der transzendentalen Interpretation analytischer Sprachtheorien, die Hünermanns Denken Modernität im besten Sinne verleihen; eine Modernität übrigens, die den Autor bei allem authentischen Verpflichtetsein dem katholischen Erbe gegenüber nicht daran gehindert haben, eine Kölner Erklärung zu unterzeichnen oder erst jüngst eine solidarische Stimme für den in kirchendisziplinäre Bedrängnis geratenen Fachkollegen Jon Sobrino zu erheben!

Auch die vorliegende Veröffentlichung selber ist – wie Hünermanns gesamtes theologisches Schaffen – als Produkt eines längeren Weges zu verstehen. Sie resultiert aus einer langjährigen Vorlesungstätigkeit, die der Theologe in Münster, Tübingen und Fribourg ausgeübt hat und ist verbunden mit bereits früher publizierten Studien zur Christologie, Ekklesiologie und theologischen Prinzipienlehre (für letztere zweifellos zentral die Neuedition des Denzingers durch den Verfasser). Der kritischen Herausforderung im Dialog mit Kolleginnen und Kollegen sowie Generationen von Studierenden aus dieser Zeit wird daher einleitend auch Dank gesagt (IX). Es wäre allerdings verfehlt, in der „Dogmatischen Prinzipienlehre“ nur ein bloßes „Summarium“ von bereits früher Verfasstem zu sehen. Der vertiefende Charakter sowie eine neue systematische Durchdringung sind an diesem späten Werk unverkennbar und machen das Buch zu einer theologischen Pflichtlektüre.

In den fünf Hauptkapiteln wird insofern ein mächtiger Bogen über die Problematik einer theologischen Prinzipienlehre gespannt, als der eine Pfeiler die Reflexion auf die Frage der Bewahrheitung (theologischer) Glaubenssprache generell darstellt, während der andere die konkreten Strukturen und Instanzen solcher Wahrheitsbezeugung bis hin zum Magisterium der Kirche unter die Lupe nimmt. Methodisch wählt der Autor den Weg über (insgesamt 16) „Sätze“ oder Thesen, die, obwohl die Kapitelstruktur unterlaufend, dennoch in konsequenter und pointierter Form wie ein Leitfadens durch die Lektüre führen.

Die ersten sprachanalytischen Ausführungen, die in regem Gespräch mit Richard Schaeffler und deutlichem Bezug auf K.O. Apels transzendente Sprachpragmatik und deren Weiterentwicklung vorgestellt werden, liefern die systematische Grundlage für ein genuines Verstehen von Glaubenssprache und Offenbarung im Sinne einer *autonomen*, aber *nicht autarken* Sprache: „Gott, der in ihr zu Wort kommt, erschließt sich nur im einstimmenden Vollzug ihrer Strukturen.“ (33) Der Rückgriff auf die Sprachtheorie ermöglicht also in gelungener Weise, sowohl das Moment der eigenständigen Einwohnung des Wortes in der Welt (autonom), wie auch gleichzeitig dessen bleibende Fremdheit im Sinne der Nichtverfügbarkeit (nicht autark) zu verdeutlichen. Eine zweifellos interessante Variante, den Ertrag des „Linguistik turn“ offenbarungstheologisch fruchtbar zu machen.

In den weiteren Ausführungen christologischen und ekklesiologischen Charakters, wobei auch auf die komplexen Probleme von Kanonbildung, Vätertheologie, sowie Bedeutung von Konzilien und theologischem Lehramt ausführlich eingegangen wird, kommt als wesentliches theologisches Prinzip die Unterscheidung zwischen dem *eschatologischen Charakter* des Christusereignisses selbst (dem offenbarungstheologisch ein „einmaliger und schlechthin herausragender Charakter“ zuerkannt wird) und dessen wesentlich durch die Glaubensgemeinschaft der Kirche repräsentierter *historischer Bezeugungsinstanz*, die nicht Kirche *als Wort*, sondern wesentlich Kirche *unter dem Wort* ist: „Die apostolische Verkündigung ist in die geschichtliche Vermittlung eingegangen und ist Bekenntnis der Kirche geworden.“ (85)

Ein weiterer wichtiger systematischer Schritt in der Erörterung von Kirche als Bezeugungsinstanz von Offenbarung und Glaubenssprache wird schließlich durch die Diskussion der inneren strukturellen Unterscheidungen innerhalb der Bezeugungsgemeinschaft unternommen, die sich historisch in der Geschichte der Kirche von den Anfängen weg herausgebildet haben. Sie sind in der Theologie als Lehre von den „Loci theologici“ bekannt geworden, die Melchior Cano im Zuge des Tridentinums gegen Luthers Traditionskritik entwickelt hat. Hünermann würdigt das Verdienst Canos, führt aber auch dessen Grenzen aus. Der frühmoderne (mit seinem einseitig auf absolutistisch verstandene Autorität festgelegten) Wissenschaftsbegriff wird abgelöst „und durch einen Wissenschaftsbegriff ersetzt, der dem geschichtlichen Denken und der Hermeneutik verpflichtet ist“ (189). Theologisch kommt diese Wende in den Texten des II. Vatikanischen Konzils zum Ausdruck. Hünermann zieht aus dieser Tatsache die originelle Konsequenz, eine „Fortschreibung der Lehre von den Loci theologici“ (207) im Sinne einer Profilierung dieses katholischen Erbes in so genannten „Loci proprii“ und „Loci alieni“ zu verlangen. Während die „Loci proprii“ gewissermaßen eine Reformulierung der traditionellen Prinzipien (Schrift, Tradition, Glaubenssinn, Liturgie, Magisterium ...) wiedergeben, zeigt sich in den „modernen loci alieni“ kreativ Neues. Hünermann leitet sie aus den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils ab und nennt sie: 1. die Philosophen; 2. der Kosmos der Wissenschaften; 3. die Kultur; 4. die Gesellschaft; 5. die Religionen; 6. die Geschichte.

Der geweitete Blick in solche dem theologischen Geschäft auf den ersten Blick zunächst „fremd“ anmutenden Instanzen kann – und dafür muss man dem Autor besonders danken – durchaus etwas von jener „Umkehr“ bewirken, von der an früherer Stelle als dem jesuanischen „Sprachereignis von Glauben“ (61) die Rede war. Hier kommt eine theologische Prinzipienlehre heute vielleicht überhaupt erst an ihren wahren Prüfstein:

„In diesem Sinn spiegeln die Zeichen der Zeit nicht einfach das, was sich in der Geschichte durchgesetzt hat, oder den »Zeitgeist«, sondern erfordern die geistgeleitete »Unterscheidung der Geister« und die ethische Reflexion. Die Zeichen der Zeit entspringen nicht einer distanzierten Reflexion auf Geschichte, sondern haben ihren Erkenntnisort in der messianischen Praxis der Gemeinschaft der Glaubenden, für die gerade die Widersprüche und das Negative in der Geschichte als Kontrasterfahrung Anlass zur Entdeckung und zur lebenspraktischen Bewährung der Verheißungen des Evangeliums werden. Die »Zeichen der Zeit« konfrontieren die Kirche mit ihrem eigenen Zustand. Sie decken Mängel, ja große, - nicht individuelle, sondern - soziale, weit gespannte Schuld- und Unheilskomplexe auf, die dem Wesen der Kirche und den Grundzügen menschlichen Miteinanderseins widerstreiten.“ (250)

Erst wo auch für solche Erfahrungen wieder eine Sprache gefunden wird, kann Kirche mit all ihren theologischen Instanzen als Heilsort im Horizont des Reiches Gottes erlebbar werden!

*Alfred Habichler*

**KREUTZER, Ansgar, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet** (Innsbrucker theologische Studien 75), Tyrolia-Verlag Innsbruck/Wien 2006, 493 p., kt., 49,- Eur[D], ISBN 978-3-7022-2800-2.

Hinter vielen Auseinandersetzungen gegenwärtiger Theologie und Kirche steht (nach wie vor) eine kontroverse Frage, die den Ausgangspunkt und Leitfaden der vorliegenden Arbeit darstellt, ob nämlich „christliche Religion und moderne Gesellschaft miteinander in Einklang zu bringen sind oder sie sich prinzipiell bzw. strukturell ausschließen“ (16). Ansgar Kreuzer, Assistent am Institut für Dogmatik und Fundamentaltheologie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, hat sich in seiner Dissertation, die im Februar 2006 an der Universität Freiburg angenommen und mit dem „Karl-Rahner-Preis für Theologische Forschung“ ausgezeichnet wurde, in soziologisch-theologischer Interdisziplinarität mit diesem Thema auseinandergesetzt, und zwar anhand von *Gaudium et spes*, einem Schlüsseldokument des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im ersten Teil (65-164) der Arbeit erfolgt eine Reflexion maßgeblicher soziologischer Modelle zum Verständnis der „Moderne“. Kreuzer macht vier Merkmale des Modernisierungsdiskurses aus: *Politische* Modelle gingen früher von einer klaren „Dichotomie von traditionaler und moderner Gesellschaft“ (95) aus, die im Konzept der „reflexiven Modernisierung“ (Ulrich Beck) aber deutlicher in ihrer Ambivalenz und auch Paradoxalität gesehen wird; ein *normatives* Konzept, das die „selbstkritische Vollendung der Moderne“ (101) durch ein kommunikatives Verständnis von Rationalität befördert, hat Jürgen Habermas vorgelegt. Die „Moderne“ kann schließlich in einem *evolutiven* Modell begriffen

werden als die „Legitimität eines steten Wandels“ (107) – so Franz-Xaver Kaufmann – oder eben auch *dialektisch*: als vielschichtiger, paradoxer Prozess der sozialen Ausdifferenzierung, Rationalisierung, Individualisierung und Domestizierung (Hans van der Loo, Willem van Reijen). Als zentrales Phänomen moderner Gesellschaften hebt Kreutzer die „funktionale Ausdifferenzierung“ vor, jene Ausgliederung sozialer Teilbereiche, die religionssoziologisch als „Säkularisierung“ zur Geltung kommt.

Auf diesem Hintergrund wird im zweiten Teil (165-332) die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* daraufhin untersucht, welche Sicht der modernen Gesellschaft in ihr zum Ausdruck kommt und welches Verhältnis die Kirche dazu einnimmt. Im Gefolge der Auseinandersetzung mit dem so genannten „Modernismus“, mit dessen Verurteilung „auch die theologische Haltung einer Kontextsensibilität gegenüber moderner Kultur und Gesellschaft so gut wie unmöglich gemacht wurde“ (177), kam es zur Ausbildung der Sozialform des „Katholizismus“, dessen abgeschlossenes Milieu sich erst in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts wieder zu öffnen begann. Dass es dann bereits in der Anfangsphase des Konzils (wesentlich angestoßen durch eine Rede von Kardinal Léon-Joseph Suenens) zur Ausarbeitung eines Textes kam, der – komplementär zur „ad-intra-Ekklesiologie“ von *Lumen gentium* – „die Öffnung zur Welt, den Übergang zur »Ecclesia ad extra«“ (194) in den Blick nahm, kann als erstaunlich angesehen werden: Es entstand also „ein in den Vorbereitungstexten nicht vorgesehenes Schema über die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt“ (327). Kreutzer zeichnet die wichtigsten Stationen der Geschichte des Textes nach (vgl. 196-220), der vom klassischen Naturrechtsdenken ausgeht, über eine „heils-geschichtliche und induktiv ansetzende Sozialtheologie“ (222) führt und – nach Kritik vor allem deutschsprachiger Theologen – in eine dialektische Sicht mündet, in der eine grundsätzlich weltbejahende Sichtweise mit dem Vorbehalt einer Weltrelativierung und Fortschrittskritik vermittelt wird. In der Pastoralkonstitution, die wesentlich *induktiv* aufgebaut ist, also „Theologie aus einer Beschreibung der »Welt« heraus“ (225) entwickelt, koexistiert eine eher kultur- und heilsoptimistische Weltsicht (wie sie die französischsprachigen Konzilsteilnehmer vertraten) mit einer eher skeptischeren und kritischeren Sicht, wie sie Karl Rahner einnahmte, der in der Textvorlage die Gefahr sah, „der Fortschrittideologie einer stets zu verbessernden, ja zu optimierenden Welt aufzusitzen“ (215). Von daher kann *Gaudium et spes* nicht eine naiv-optimistische Weltsicht vorgeworfen werden; vielmehr ist eine grundsätzliche Modernitätskompatibilität des Konzilsdokuments mit einer theologisch differenzierten Weltsicht verbunden. „Die zwei deutlichsten Parallelen zwischen Modernisierungstheorie und Pastoralkonstitution“, so resümiert der Kreutzer, „bestehen jedoch im evolutionistischen Denken und in der grundsätzlich ambivalent-dialektischen Bewertung der modernen Gesellschaft. Pastoralkonstitution und Modernisierungstheorie sind in ihrer Gesell-

schaftswahrnehmung sehr stark vom Denken in Zeitlichkeit, Weiterentwicklung und Fortschritt geprägt“ (329). Theologisch am bedeutsamsten ist dabei wohl die Grundeinstellung, die (kirchliche) Innensicht „dem Außen von Sprache und »fremder« Interpretation“ (323) auszuliefern. Um es noch schärfer zu formulieren: Nach *Gaudium et spes* (und der darin explizierten Theologie der „Zeichen der Zeit“) muss klar sein, „dass diese Repräsentation des Außen im Innen eine Überlebensfrage der Glaubensgemeinschaft darstellt“ (324).

Welche Relevanz nun die modernisierungstheoretische Relecture für eine systematisch-theologische Reflexion der Pastoralkonstitution hat, zeigt Kreutzer im dritten Teil (333-442) auf. Zentral für eine theologische Hermeneutik der Moderne ist der Topos „kritische Zeitgenossenschaft“, der *Modernitätskompatibilität* und *-kritik* kirchlichen Lebens und theologischer Reflexion im Kontext einer nachchristlichen Gesellschaft auszuloten versucht. Anhand von drei exemplarischen Diskursen konkretisiert Kreutzer, was diese Perspektive einer „kritischen Zeitgenossenschaft“ für die theologische Wissenschaftstheorie, die Gottesfrage und die Ekklesiologie bedeuten kann. Nach *Clodovis Boff* ist eine „polyglotte Sprachkompetenz“ (376) gefordert, in der die „Sprachen“ der Sozialwissenschaften und des Glaubens verbunden (d.h. weder getrennt noch vermischt) werden; die Gesellschaftsdiagnostik von *Hans-Joachim Höhn* macht darauf aufmerksam, dass die säkularisierende Dynamik der modernen Gesellschaft auch eine „Sensibilität für Religion“ sowie „religionsproduktive Tendenzen“ (382) hervorbringt; und *Charles Taylor* zeigt, dass in einer individualisierten und enttraditionalierten Gesellschaft „Instanzen der Identitätsstabilisierung“ (424) wichtig sind und sich deshalb „Individualität und soziale Einbindung ... gegenseitig befördern“ (434). Von diesen drei Theorieansätzen her wird nochmals deutlicher – so Kreutzer in seiner Schlussbetrachtung (443-453) –, wie sich das „Zeitgenössische“ und das „Zeitkritische“ (453) der Theologie durchbuchstabieren lassen und welcher Grundspur diese Überlegungen folgen: „Der Habitus kritischer Zeitgenossenschaft ist ... eine fundamentaltheologische Kategorie“ (450).

Die Stärke dieser Arbeit besteht in ihrer differenzierten und (selbst-)kritischen Vermittlung soziologischer und theologischer Diskurse, durch die deutlich wird, welchen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen „Ort“ ein kirchliches Dokument, das oft nur in einer theologischen Binnenlogik verhandelt wird, einnimmt. *Gaudium et spes* schwebt nicht „in der Luft“, sondern markiert ein bestimmtes Verhältnis von Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit – ein Verhältnis, das von einer bemerkenswerten Neuorientierung geprägt ist, wie Kreutzer herausarbeitet. Weniger deutlich kommt zum Ausdruck, inwiefern sich diese pastorale und theologische Erneuerung in den konkreten Beiträgen und Problemstellungen der Pastoralkonstitution artikuliert. Eine zumindest ansatzweise Auswertung der Überlegungen im zweiten Hauptteil von *Gaudium et spes* (vor allem zur Kultur: GS 53-62, zur Politik: GS 73-76 sowie zum Frieden und zur internationalen Gemeinschaft: GS 77-90) hätte das formal durchgezogene

Leitmotiv der „kritischen Zeitgenossenschaft“ besser verdeutlichen und übersetzen können. Zweifellos aber ist diese Arbeit ein kreativer Beitrag zur Rezeption des Zweiten Vatikanums, der den Weg des Konzils im Spannungsfeld von Kirche und moderner Gesellschaft theologisch verantwortungsvoll ausleuchtet.

*Franz Gmainer-Pranzl*

**RUSTER, Thomas, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre,** Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, 336 p., kt., 38,50 Eur[D], ISBN 3-7867-2570-5.

Der christliche Glaube bildet heute in der modernen Weltgesellschaft des 21. Jahrhunderts weder semantisch noch sozial den universalen Rahmen einer gemeinsamen Welt- und Selbstbeschreibung, sondern unterscheidet sich von anderen Welt- und Selbstbeschreibungen, wie sie die Politik, die Wirtschaft oder die Wissenschaft, aber auch andere Religionen betreiben. In diese Lage kommt er infolge der Umstellung der Gesellschaft von primär hierarchischer Schichtordnung (mit metaphysischer Semantik) auf primär horizontale Unterschiede nach Weltbetrachtungs- und Weltbearbeitungsweisen, die je nach erforderlicher Sicht diese oder jene Kompetenz verlangen, jedoch nicht mehr nach höher oder niedriger eingestuft werden können. In der katholischen Theologie findet sich diese Lage in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils beschrieben, insbesondere in der pastoralen Konstitution „Gaudium et spes“. Soziologisch entfaltet erscheint sie vor allem in Luhmanns Theorie der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Demnach kann der christliche Glaube keine von dieser Gesellschaft unabhängige Gods-eye-view-Position einnehmen, ohne dass dieser nicht sofort wieder als ein kontingenter Anspruch unter anderen entlarvbar wäre. Dies gilt dann auch für biblisch geformte Weltbetrachtungs- und Weltbearbeitungsweisen – ihre eigene Selbstbeschreibung eingeschlossen –, wie sie in der vorliegenden „Himmelslehre“ theologisch eingeschärft werden. Diese lenkt die Aufmerksamkeit vom gläubigen Individuum auf die sozialen Eigendynamiken der Gesellschaft, mit der es der christliche Glaube heute zu tun bekommt, also vom Psychischen auf das Soziale, vom Bewusstsein auf die Kommunikation. Dabei wendet sie sich, wie schon „Der verwechselbare Gott“, mit Leidenschaft vor allem gegen die Dominanz der ökonomischen Sicht, gegen die sie die biblische stark macht, kurz gesagt: mit der Tora gegen den Neoliberalismus.

Demnach gibt es zwei Gesetze: das Gesetz der Selbsterhaltung, das das Gesetz der Sünde und der Dämonen ist, und das Gesetz der Selbsthingabe, das das Gesetz Gottes und der (guten) Engel ist. An der Richtigkeit der Diagnose lässt Rusters „Himmelslehre“ ebenso wenig Zweifel wie an der Effektivität der Medi-

kation: Nur ein konsequentes Einhalten der biblischen Gebote kann die Selbstzerstörung der Gesellschaft durch den entfesselten Markt noch aufhalten und umkehren. Sie fordert „eine christliche Gesellschaft ..., die in eigenen Strukturen operiert“ (228), ökonomisch, wissenschaftlich, juristisch, moralisch usw., und auf diese Weise irritiert: „Kirche und Christentum können dies als Chance begreifen, Kommunikation in ihren Eigenwerten zu betreiben und gerade dadurch Aufmerksamkeit und Resonanz zu erzeugen. Die moderne Gesellschaft stellt *dafür* optimale Bedingungen bereit, und weiter keine. Eine solche Strategie der störenden Differenz bedeutet eine Abkehr von der Vorstellung, Kirche und Christentum stünden für das Übergreifende und Verbindende: für die natürliche Ordnung der Schöpfung, für allgemeine Wahrheit (die sich womöglich sogar durch »Letztbegründung« einklagen lassen), für anthropologische Evidenzen oder für übergreifende sittliche Werte.“ (257) Stattdessen „bildet sich eine Gemeinschaft im Gedächtnis an den, der nichts für sich selbst sein wollte, der sein Leben hingab für andere – also da ist einfach nichts mehr, woran die Mächte sich fest machen könnten, kein Eigennutz, kein Selbsterhaltungsinteresse, kein Sichselber-groß-machen-Wollen. Hier entsteht eine Welt, in der für die Mächte kein Ort mehr ist.“ (328) Für diese Welt wirbt das Buch in acht Abschnitten.

Nach einer knappen Einleitung zu These und Aufbau des Buches (11-18) wird im ersten Abschnitt („Himmellehre/Himmelleere“, 19-61) die Notwendigkeit einer Theologie vor Augen geführt, die den Himmel als Teil der Schöpfung beschreibt, d.h. ihn weder verschweigt noch mit Gott verwechselt. Die Verleugnung des Himmels mache blind für die überindividuellen Mächte, vor allem die dämonischen: „Auf dem Weg zu Selbstbestimmung und Freiheit, ins Werk gesetzt durch die Begrenzung der Wirklichkeit auf das Überschaubare und Natürliche, ist die Neuzeit ganz in die Gewalt des Dämonischen geraten.“ (27) Dies zeige sich, so Ruster mit Verweis auf Marquise de Sade, Thomas Hobbes und Immanuel Kant, in der zerstörerischen Verselbstständigung der auf Sex, Ökonomie und Selbsterhaltung basierenden Mächte. „In das auf Selbsterhaltung gerichtete Streben bricht eine Macht ein, die Selbsterhaltung in Zerstörung verwandelt, und diese Macht wirkt nicht von außen, sondern eben im Vollzug des Willens und der Begierde zur Selbsterhaltung.“ (43) Die Identifizierung von Himmel und Gott führe dazu, dass Gott nicht mehr von den Götzen unterscheidbar sei und in der Folge der christliche Glaube nicht mehr von den Religionen. Es überrascht nicht, dass sich Rusters Überlegungen insbesondere auf Karl Barths Dogmatik (der „herrenlosen chthonischen Gewalten“) beziehen. Damit äußert sich erstmals wieder ein katholischer Theologe zur ansonsten vornehmlich aus evangelischer Perspektive betriebenen Theologie der Mächte und Gewalten, wie sie neuerdings beispielsweise von Thomas Zeilinger („Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten“, auf die sich Ruster vor allem beruft) oder Martin Hailer („Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte“, der sich unter anderem auch mit Rusters Theologie aus-

einandersetzt), beide Pfarrer in der evangelischen Kirche, vorgelegt wurde. Rusters Fazit in Barths Worten: „Der Ort, wo die falschen Götter stehen und verehrt werden, ist heute wie zu allen Zeiten zuerst die Kirche selbst.“ (61)

Der zweite Abschnitt („Himmlische Mächte nach der Gesellschaftstheorie Luhmanns“, 62-96) stellt den innovativen Versuch dar, diese Theologie der Mächte und Gewalten mit der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns zu verbinden. Er schreibt dieser Theorie eine ähnliche Bedeutung zu wie „Aristoteles einst für das Zeitalter der Scholastik“ (93). Er betrachtet sie in erster Linie als ein Instrument zur „Gegenwartsanalyse“ (58, Anm. 126), mit dem man zu dem Ergebnis komme, „dass das, was als Gesellschaft sich etabliert hat, zu schlimmsten Befürchtungen Anlass gibt, aber nicht abgelehnt werden kann“ (84, Zitat aus: Luhmann, Soziologische Aufklärung 5, 233). In diesem Schluss stützt er sich vor allem auf Luhmanns Wirtschaftssoziologie, die er (darin der Arbeit Ralf Dziewas „Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit der Systeme“ folgend) sündentheologisch interpretiert. Dafür bemüht er von Anfang an den Teufel, der bei Luhmann allerdings nicht moralisch für die Unterscheidung von gut und böse, sondern epistemologisch für das Theorieelement der „Beobachtung zweiter Ordnung“ eingesetzt wird. Ruster hingegen kommt zu dem Schluss: Im System der Wirtschaft tritt den Menschen „ihre eigene Sünde in fremder, objektivierter Gestalt gegenüber“ – nach dem Schema von Goethes „Zauberlehrling“, der die Geister, die er rief, nicht mehr los wird. An dieser Interpretation hängt seine zentrale These: „Wie müssen Menschen handeln, um die Sündenmacht der Systeme nicht entstehen zu lassen? Ich meine und werde zu zeigen versuchen, dass das Handeln nach Gottes Geboten die Antwort auf diese Frage ist.“ (93) Nun ist das Werk Luhmanns sicherlich sehr umfangreich und nicht leicht verständlich, doch es gibt wirklich an keiner Stelle Anlass dazu, soziale Systeme als Objektivierungen menschlichen Handelns zu begreifen (wie dies der Klassiker von Berger und Luckmann „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ nahe legt). Darin besteht gerade die große Differenz zur Handlungstheorie. Soziale Systeme erklären sich nicht aus Handlungen, sondern umgekehrt: die Unterscheidung von Handeln und Erleben setzt bereits soziale Systeme voraus. Die Interpretation Rusters ist ein Beispiel dafür, wie die deutschsprachige Theologie (vor allem seit Helmut Peukerts und in der Folge Hans-Joachim Höhns Arbeiten) gelernt hat, Luhmann durch die Brille von Habermas zu lesen, und wie schwierig es ist, Begriffe aus verschiedenen wissenschaftlichen Diskursen aufeinander abzustimmen. In diesem Fall schlägt immer wieder ein vormoderner Systembegriff durch. Weitere Erläuterungen dazu würden hier zu weit führen, nur sehr knapp so viel: Das laufende Ausgangsmoment sozialer Systeme stellt nach Luhmann nicht ein irgendwie gearteter natürlicher Selbsterhaltungstrieb dar, in dem die beteiligten Individuen und Systeme sich wechselseitig strukturell verkoppeln bis hin zu hypertrophen Verselbständigungsmechanismen, sondern die Situation

der so genannten „doppelten Kontingenz“. Es geht um Unsicherheitsabsorption unter Bedingungen wechselseitiger Unkontrollierbarkeit der beteiligten psychischen und sozialen Prozesse. Die („autopoietische“) Sicherheit wird immer um den Preis der Unsicherheit gewonnen. Systeme härten nicht aus, sondern verflüssigen. Die Grenze, die sie ziehen, zwingt sie, sich einer Umwelt (nicht im räumlichen Sinn, sondern im Sinn eines vom jeweiligen Standort aus gesehenen Außen) auszusetzen, die sie nicht kontrollieren können, also beispielsweise die Wirtschaft der Nachfrage auf dem Markt (die sich nur bedingt durch Marketing steuern lässt) – oder das individuelle Bewusstsein den Wahrnehmungen. Insofern sind die Individuen nicht Teil der Gesellschaft, sondern deren Umwelt, und die sozialen Systeme keine überindividuellen Wirklichkeiten, sondern Umwelt der Individuen. Kein System, sei es das Bewusstsein, sei es die Gesellschaft oder in ihr die Wirtschaft, die Wissenschaft, die Religionen usw., ist ohne diese Lücke des Systems möglich. Kommunikation lässt sich nicht als Austausch von Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühlen oder Intentionen durch Sprache oder andere Medien verstehen, sondern als Unterschied, den das Soziale zum Psychischen macht. Sie bezieht sich auf psychische Zustände, ohne diese erreichen zu können. Sie orientiert sich stattdessen an Sprache, Schrift, Schemata, Medien usw. Sie tritt damit dazwischen.

Der dritte Abschnitt („Zins und Wachstumszwang“, 97-116) gibt weitgehend die Kapitalismuskritik von Helmut Creutz (Das Geld-Syndrom) und Robert Kurz (Schwarzbuch Kapitalismus) wieder. Er macht das dämonische „Unheil“ der modernen Gesellschaft am zinsbedingten Zwang zum Wirtschaftswachstum fest. Als Gegenmittel wirbt er für das biblische Zinsverbot, für eine eigene kirchliche Währung („Kirchenmark“) und für den Verein „Christen für gerechte Wirtschaftsordnung“. „Hätte der neuzeitliche industrielle Wachstumsprozess, der das Elend der Arbeiterfamilien, die Nationalisierung der Politik, den Imperialismus, die Ausbeutung der Kolonien, den Rüstungswettlauf der auf dem Weltmarkt konkurrierenden Staaten, den Ersten Weltkrieg, die anhebende Massenproduktion seit dem »Fordismus« der 20er Jahre, das Grauen des Nationalsozialismus bis in die Folgen der heutigen Globalisierung hinein mit sich geführt hat, zu irgendeinem Zeitpunkt unterbrochen werden können oder kann er es noch? Die Antwort muss lauten: Ja.“ Warum diese Unterbrechung dennoch nicht geschehen ist bzw. geschieht, „das zu erklären, ist die Aufgabe einer Theologie als Himmelslehre bzw. einer Theologie der Mächte und Gewalten“ (114).

Diese Erklärung des Nichtgeschehens beginnt im vierten Abschnitt („Eine Relecture der klassischen Angelologie als theologischer Systemtheorie“, 117-158) mit einem ausführlichen Referat der neuscholastischen Engellehre von Johann Baptist Heinrich (Dogmatische Theologie 5, 500-824) aus dem 19. Jahrhundert, das Rusters These untermauern soll, dass die sozialen Systeme, die in Luhmanns Soziologie beschrieben werden, allen voran die Wirtschaft, das sind, „was biblisch-theologisch Mächte und Gewalten oder, allgemeiner, Engel bzw.

reine Geister genannt wird“ (117). Demnach gibt es Engel mit der ersten Unterscheidung von Himmel und Erde als außermenschliche geistige Wirklichkeiten mit Intelligenz und Willen. Sie sind unsichtbar, wie im Fall der Wirtschaft: „Man sieht zwar Fabriken, Geschäfte, Unternehmer usw., aber man sieht nicht das System.“ (130) Der Teufel steht für eine „ins Extrem getriebene Autonomie“ (143) der Systeme, für Stolz, Unordnung und vor allem Neid, die Engel hingegen „für die Eigendynamik torabestimmten Handelns“ (149). Die Theologie könne über die Systemtheorie hinaus aufgrund ihres „ausgezeichneten Beobachterstandpunkt[s]“ (60) aus der Heiligen Schrift „Erkenntnisse formulieren, die der bloßen Vernunft unerreichbar sind“ (156). Durch die Gesellschaftstheorie Luhmanns sei sie über die „neuerlichen Umtriebe“ (159) des Teufels informiert. Biblisch betrachtet sei dieser zwar „einstweilen der Fürst dieser Welt“, doch Gott lasse die Menschen nicht mit ihm alleine.

Dieser biblischen Sicht geht der fünfte Abschnitt („Die Wahrnehmung von Mächten und Gewalten in der neueren Theologie“, 159-197) in den theologischen Werken von Erik Peterson, Karl Barth und William Stringfellow nach. An Petersons Entwurf hebt er die Beschreibung der Liturgie als öffentliche exorzistische Gegeninszenierung gegen die politischen und wirtschaftlichen Mächte hervor, die allerdings unter einer mangelnden Aufmerksamkeit für das Judentum und infolge dessen für die Dimension des Rechts leide. An Barths Dogmatik arbeitet er deren „prophetische“ Analyse über die „chthonischen Mächte“ („Erdgeister“) der Politik, der Ökonomie, der Technik, der Mode, des Sports, des Vergnügens, des Verkehrs usw. heraus, gegen die „das Reich der göttlichen Ordnung“ als „Damm“ aufgerichtet sei. Diese Analyse begnüge sich aber letztendlich mit einem „Bitten und Warten“ und zeige „keine konkreten Wege“ auf. Am meisten kann Ruster jedoch Stringfellows Programm eines „understanding“ bzw. „reading America biblically“ abgewinnen, nach dem die Gläubigen „aufmerksam und gelassen ... inmitten der dauernden Werke des Todes frei und sicher leben“ (189) könnten. Er lobt dessen „kraftvolles Plädoyer für eine Erneuerung des Exorzismus in der Kirche“, kritisiert aber, dass dieses nicht erkläre, „wie heute die von den Mächten des Todes krank und unheil gemachte Schöpfung zu heilen sei“ (192). Es bleibe „bei der Negation der Mächte ... Von einer Umwandlung oder Erneuerung der Mächte, von ihrer Versöhnung und Indienst-Stellung in ihre schöpfungsgemäße Bestimmung“ (195) sei nichts enthalten. Keiner der drei Entwürfe ziehe „ernsthaft die Tora als Mittel gegen die Mächte und Gewalten in Betracht“ (196).

Dieser Aufgabe ist der umfangreiche sechste Abschnitt („Mit der Tora gegen Mächte und Gewalten“, 198-266) gewidmet. Er sieht im Halten der Tora die Möglichkeit, zu verhindern, „dass der Trieb zur Selbsterhaltung sich in eine fremde Macht verwandelt“ (201). Es helfe nämlich die „Begierden im Zaum zu halten“ (207) und errichte auf diese Weise „eine Sperre gegen die Orientierung

an den Erwartungen sozialer Systeme“ (237). Dazu müsse die Tora als eigenes „geschlossenes, autopoietisches System“ (218) verstanden werden, in dem sich alles – einschließlich es selbst – mit der Unterscheidung Gottes Wille oder nicht Gottes Wille bzw. erlaubt oder verboten beobachten lasse, die letztendlich auf die biblische Grundunterscheidung zwischen Gott und den Götzen, also nicht auf Luhmanns religionssoziologische Transzendenz-Immanenz-Unterscheidung, zurückzuführen sei: „Das unterscheidend Christliche ist die[se] christliche Unterscheidung.“ (264) Die Theologie habe diese auf die Welt, auf die Kirche und auf sich selbst anzuwenden, und sei insofern „als kirchliche Wissenschaft zugleich die ständige immanente Kritik der Kirche und damit auch Kritik ihrer selbst“ (266). Im Judentum leiste dies insbesondere die Auslegung der Mischna im Talmud, deren Ziel „das Toralernen selbst“ (220, Zitat aus Adin Steinsaltz „Talmud für Jedermann“) sei, das heißt: das Lernen einer Welt- und Selbstsicht, einer Art zu denken und zu handeln, die sich von der aller anderen sozialen Systeme unterscheidet. Diese lasse sich auch – im Sinn einer „Tora-Evolution“ (231) zum „Gesetz Christi“ hin – für den christlichen Glauben aneignen. Ruster bringt dafür – sortiert nach Luhmanns Terminologie der strukturellen Kopplung, der Funktion, des Programms und der Irritation – Beispiele aus der Bibel und darüber hinaus: Verbote gegen den Handel („Dürfen Christen und Christinnen auf Weihnachtsmärkten kaufen und verkaufen? Dürfen sie Automobilmessen besuchen? Dürfen sie Auto fahren? Dürfen sie Fleisch kaufen und essen? Welche Geldanlagen sind erlaubt?“, 238), Sabbatgebot, ökologische Gebote, Zinsverbot, Schuldenerlassregelung und *ius talionis*, Jüdische Gelübdepraxis, *isqa*, „die rabbinische Alternative zum Zins“, Gregor von Tours, Soziale Marktwirtschaft, Mönchtum und Marienfrömmigkeit. „Auf solche Unterscheidbarkeit müsste es auch dem Christentum ankommen, will es nicht dem Schicksal einer todgeweihten Gesellschaft unentschieden und tatenlos gegenüberstehen.“ (228) Dabei komme ihr die moderne „Auflösung der gesellschaftlichen Verflechtung von Kirche“ (229) entgegen. Dies spreche unter anderem auch gegen Religionsunterricht und Katechese, wie sie heute betrieben würden (vgl. 228f), oder gegen eine Theologie der autonomen Moral (vgl. 283.298). Dagegen sei eine deutlich unterscheidbare kirchliche „Binnenkommunikation“ (228) gefordert.

Wie kann man mit Luhmann zu einem solchen Vorschlag kommen? Selbst wenn hier nicht die Entflechtung von Kirche und Gesellschaft, sondern von Kirche und Staat, Kirche und Wirtschaft oder Kirche und Recht gemeint sein sollte, wird Ruster nicht ernsthaft den Religionsunterricht aus der Schule, die Katechese aus den Interaktionen in Familie und Freizeit oder die Theologie aus den ethischen Diskursen verabschieden wollen. Der Sinn, „das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft auf das Modell Licht für die Völker umzustellen“ (259), kann doch nicht darin liegen, eine Alternativgesellschaft (wo?), eine Alternativpolitik, eine Alternativwirtschaft oder ein Alternativrecht (in Zeiten der *Schari'a*?) aufzubauen. In der dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ des

II. Vatikanischen Konzils wird damit übrigens nicht (wie zunächst vorgesehen) die Kirche bezeichnet, sondern Jesus Christus. Ruster betont denn auch: Eine solche Sicht „führt nicht, wie es das metaphysische Denken für sich beanspruchte, aus der Gesellschaft heraus, sie ist selbst Teil der gesellschaftlichen Kommunikation“ (265). Luhmanns Soziologie geht darüber hinaus. Sie unternimmt den Versuch, eine solche Sicht von Gesellschaft als Möglichkeit eben dieser Gesellschaft zu beschreiben. Das Ergebnis ist nicht die Einsicht, dass die moderne Gesellschaft zu den schlimmsten Befürchtungen Anlass gibt, sondern eine Erklärung dafür, wie eine solche Einsicht überhaupt in derselben Gesellschaft möglich ist. Ohne dieselbe könnte sich gar kein Protest gegen sie äußern, und dieselbe hört offensichtlich dadurch nicht auf, zu bestehen, sondern erweitert womöglich ihre Spielräume. Rusters Vorschlag kann nicht an diesen Problemstand anknüpfen und verbleibt – auch darin Habermas folgend – im Appellativen. Insofern ist er mehr Symptom als Erklärung: Wäre die Kirche doch wenigstens in Teilen bereit, die Welt so zu sehen, wie man sie nach Ruster aus christlicher Überzeugung eigentlich sehen müsste! Die pastorale Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“ schlägt stattdessen einen anderen Weg vor. Sie weiß, dass die Unterscheidung der „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums ein Erkenntnisprozess ist, den die Kirche – insofern sie sich in Verbindung mit dem Judentum als „Volk Gottes“ versteht – mit der Gesellschaft in der Zeit teilt: im Dialog, in Kooperation, im Lernen mit und von anderen: Nicht „*ecclesia militans*“ sondern „*ecclesia participans*“. Daran ließe sich mit Luhmann relativ mühelos anknüpfen. Man könnte außerdem auf die ökumenisch starke Theologie der biblisch geformten Welt- und Selbstinterpretation zurückgreifen, die sich weitgehend ausgearbeitet bei George A. Lindbeck und den mittlerweile hoch diversifizierten Arbeiten aus der so genannten New-Yale-School findet.

Der siebte Abschnitt („Tora und Vernunft“, 267-304) geht der Frage nach, welcher Art Rationalität die biblischen Gebote folgen. In kritischer Auseinandersetzung mit Maimonides und Thomas von Aquin („es fragt sich nur, ob Thomas Paulus noch gerecht wird“, 289) kommt er zu dem Schluss, dass sich deren Rationalität von der natürlichen, zweckorientierten – heute würde man sagen: säkularen – unterscheidet. Letztere gehorche nämlich dem Gesetz der Selbsterhaltung und akzeptiere die Zwänge der Systeme, auch wenn sie vom Teufel besessen seien. Sie „will kein System anerkennen, das Konsum-Bedürfnisse reguliert“ (299). Genau diese Regulierung aber leiste die Tora. Heute müsse man im Unterschied zur Scholastik, für die Ruster generell „den überstarken Einfluss des Aristoteles“ (157) beklagt, sagen: „Nicht mehr Gott, Gesetz und Vernunft gegen Teufel und Begehrlichkeit, sondern Gott und sein Gesetz allein gegen Vernunft, Begierde und Teufel.“ (300) Kein Wort über die Besessenheit des Kampfes gegen die Besessenheit vom Teufel.

Im achten Abschnitt („Über die seligen Engel“, 305-329) wird schließlich noch einmal die These von den Engeln als „Eigendynamik toracodierter Systeme“ (305) vornehmlich anhand biblischer Beispiele des Auftretens von Engeln im Zusammenhang des Sabbats, der Musik, der Schönheit, der Gabe der Tora, der Apokalypse des Johannes, der Schöpfungserzählungen usw. unterstrichen und die römische Liturgie der Eucharistie als Schauplatz des Kampfes gegen die Mächte rekonstruiert.

Die These dieser „Himmelslehre“ erinnert an das Schema der zwei Willen von Augustinus, übertragen vom Individuum auf die Gesellschaft, wie man es im Übrigen auch bei Habermas wieder findet: zweckrationale Systemlogik versus verständigungsorientierte Diskurslogik. Statt der Psyche erscheinen die sozialen Systeme als Schauplatz des Kampfes. Man lese nur das achte Buch der Confessiones, die bei Ruster allerdings keine Erwähnung finden:

„Mein Wollen aber war in des Feindes Gewalt, und der hatte mir daraus eine Kette geschmiedet, mit der er mich gefesselt hielt. Denn aus verkehrtem Willen ward Leidenschaft, und da der Leidenschaft ich nachgab, ward Gewohnheit daraus, Gewohnheit aber, der man nicht widersteht, wird zum Zwang. ... Der neue Wille aber, der sich bereits in mir regte, dir, mein Gott, meines Herzens einzige sichere Freude, frei zu dienen und anzuhängen, war noch zu schwach, den alten und festgewurzelten zu überwinden. So stritten in mir zwei Willen, ein alter und ein neuer, der eine fleischlich, der andere geistig, miteinander, und ihr Hader zerriss meine Seele.“ (Confessiones 8,5; vgl. 10,31)

Der eine Wille ist auf sich selbst bedacht, der andere auf Gott; der eine fesselt, der andere macht frei. Dieses psychologische – auf dem semantischen Hintergrund der antiken Bedürfnisökonomie (Führung durch Besonnenheit, nicht durch Begierden) gewonnene – Schema überträgt Ruster ziemlich nahtlos auf die moderne Gesellschaft, genauer auf seine an Habermas orientierte These von der dämonischen Hypertrophierung der sozialen Systeme, allen voran der Ökonomie des Geldes und des Marktes. Aus deren Begehrlichkeit werde ein Zwang, dem sich niemand mehr entziehen könne, der deren Gesetz folge. Den Ausweg ermögliche ein anderer Wille, der sich nicht an sich, sondern an einem Anderen ausrichte. Diese andere Ausrichtung realisiere sich durch das konsequente Einhalten der biblischen Gebote. Es befreie vom Zwang der auf ihre eigene Autonomie bedachten Systemdynamik zu einer neuen Autonomie, nämlich zur Freiheit des Verzichts und der Selbsthingabe: Askese statt Begierde – nicht nur für die Individuen, sondern für die sozialen Systeme, allen voran die Wirtschaft. Damit wird der Ruf der Aufklärung, sich aus selbstverschuldeter Unmündigkeit zu befreien, in einem Zug mit dem Ruf der Wirtschaft, auf die eigenen Bedürfnissen zu achten, zum Trugbild erklärt.

Das Buch befindet sich, ohne dies zu thematisieren, im Streit zwischen augustinischer und thomistischer Theologie, den das II Vatikanische Konzil sehr ausdrücklich offen hält („Gaudium et spes“ 43). Es enthält viele interessante Details, wie z.B. die Kritik an der Rede von der Liturgiefähigkeit der Menschen (vgl. 166-168). Sein Verdienst liegt aber zweifellos in der Erinnerung der christlichen Theologie an den Reichtum der jüdischen Tradition. Dies droht jedoch vom Sog der apokalyptischen Dramatik, in der es geschrieben ist, und in der es sich weitgehend in die Katastrophenliteratur des beginnenden 21. Jahrhunderts einreicht, mitgerissen zu werden. Schon Papst Johannes XXIII. warnte zur Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils vor den „Unglückspropheten ..., die nur Missstände und Fehlentwicklungen zur Kenntnis nehmen und immer nur Unheil voraussagen“. Ich vermisste die Gelassenheit, die aus der Toratreue kommen soll. Lästig sind die unzähligen orthografischen Fehler und die umgangssprachlichen Formulierungen (z.B.: „Dazu langt ein auf den Menschen reduzierter Ansatz nicht mehr aus“, 229, oder: „so schaut am Ende ein Zustand dabei heraus“, 240). Es bleibt eine gewisse Ratlosigkeit. Was soll man damit anfangen? Weder passt der Beitrag eindeutig in den wissenschaftlichen Kontext, noch zur spirituellen Literatur. Er scheint mehr der Angstbewältigung zu dienen als der Theoriebildung. Statt Problembewusstsein verlangt er Bekehrung. Er schärft den christlichen Gottesglauben ein. Man versteht die Gesellschaft, die sich auf diese Weise verändern soll, dadurch nicht besser, sondern bekommt die bekannte Kritik an ihr geboten: Ungezügelter Wirtschaft frisst Gesellschaft, oder allgemeiner: Die Gesellschaft ist nicht so, wie sie eigentlich sein sollte. Dieses „eigentlich“ aber ist spätestens seit Mandevilles „Bienenfabel“ aus dem 18. Jahrhundert als interessegeleitet entlarvbar. (Ihre Ironie besteht darin, dass sich gerade der Ruf nach den Geboten nicht unbedingt als selbstlos und das Einschärfen von Tugenden nicht unbedingt als tugendhaft erweisen muss.) Insofern erscheint Rusters Appell eher als ein Symbol einer – insbesondere über die Massenmedien – auf Alarm eingestellten Gesellschaft denn als deren Erklärung. Sein deskriptiver Wert liegt deutlich unter dem normativen. In seinem Anspruch erweckt er – trotz Plausibilisierungsversuchen – den Eindruck, als verfügte er über ein davon unabhängiges anderes Wissen. Doch auch die Bibel bleibt Gottes Wort in Menschenwort. Sie ist auf Sprache, Schrift, Literalität und Möglichkeiten des Verstehens angewiesen, die ihr erst die Gesellschaft bietet – in ihrer historischen Kontingenz. Die Tora steht genauso wenig über den Dingen wie das Evangelium, sondern trägt die Spuren der Zeit. Wer etwas anderes behauptet, kann nicht nur leicht auf Ablehnung stoßen (wenn nicht unter dem Verdacht des Fundamentalismus, so doch unter dem der Unwissenschaftlichkeit), sondern auch christologisch (im Sinn der Formel von Chalkedon) in Schwierigkeiten geraten. Gerade auf dem Hintergrund der Soziologie von Luhmann aber wäre die Theologie herausgefordert, den Zusammenhang von Offenbarung und Kontingenz

präzise zu reflektieren, nicht nur im Bezug auf individuelles Denken und Handeln, sondern im Bezug auf soziale Konstellationen, und den damit verbundenen epistemologischen Problemen nicht auszuweichen – insbesondere dann, wenn sie eine „Himmelslehre“ zu sein beansprucht.

*Bernhard Fresacher*

**SENN, Felix (Hg.), Welcher Gott? Eine Disputation mit Thomas Ruster. Jubiläumsschrift 50 Jahre „Theologie für Laien“ in der Schweiz,** Edition Exodus Luzern 2004, 149 p., Kt., 20,- Eur, ISBN 3-905577-69-9.

Zum 50jährigen Jubiläum der Erwachsenenbildungsinstitution „Theologie für Laien“ (jetzt: „Studiengang Theologie“) fand am 20./21. März 2004 im Bildungszentrum Matt in Schwarzenberg (Schweiz) eine Tagung statt, die sich mit einem der meistdiskutierten theologischen Beiträge der letzten Jahre auseinandersetzte: mit Thomas Rusters Buch „Der verwechselbare Gott“ (QD 181, Freiburg 2000). Die Beiträge dieser Tagung sowie ein weiterer Vortrag, der im September 2004 für die Dozierenden des Kurses gehalten wurde, sind in diesem Sammelband abgedruckt.

*Thomas Ruster* stellt zu Beginn nochmals die Thesen seines Buches kurz dar: Gegen die Vermischung von „Religion“ und „Christentum“, die sich theologiegeschichtlich bereits beim Anknüpfungsmodell des Apologeten Justin († 165) festmachen lässt, fordert er die „Rückwendung zur biblischen Leitunterscheidung Gott/Götter“ (23) ein. Es sei höchst an der Zeit, „zu den eigenen Erfahrungen auf Abstand zu gehen und an fremden, nämlich an biblischen Erfahrungen Anteil zu gewinnen“ (24). Der Alttestamentler *Dieter Bauer* schließt an Ruster an, indem er die herausfordernde Krisis des Exodus-Gottes Israels aufzeigt, diesen Aspekt der „Fremdheit“ aber in Bezug bringt zur „Erfahrung des Wiedererkennens“ und betont: „Zum absolut Fremden kann ich keine Beziehung aufbauen“ (40). Ebenso weist die Neutestamentlerin *Sabine Bieberstein* darauf hin, dass Jesus nicht „einen Gott der Gegebenheiten“ (50) verkündete; allerdings darf aus dieser richtigen Einsicht kein exegetischer Kurzschluss erfolgen: „Es muss also darum gehen, eine Hermeneutik zu gebrauchen, die einerseits den verschiedenen Stimmen und Gegenstimmen der Bibel gerecht wird und andererseits die heutigen Verstehensbedingungen, Vorentscheidungen und Optionen der Textinterpretation benennt“ (46). In ähnlicher Weise bringt *Albert Gasser* aus kirchengeschichtlicher Sicht die von Ruster aufgeworfene Thematik auf den Punkt: „Die Geschichte ist nie *ein-deutig*“ (59), denn: „Wir sind im Exil und doch in der Heimat, in der Fremde und zugleich zu Hause“ (63). Sehr bedenkenswert sind die Rückfragen der Philosophin *Ursula Port Beeler*: „Macht nun die Verabschiedung des Christentums als Religion aber den christlichen Gott

nicht bedeutungslos bei der religiösen Suche heutiger Menschen?“ (76), und: „Geschieht dann Gotteseerkenntnis allein noch aus Gnade, ohne jede *natürliche* Hinordnung des Menschen auf ein mögliches Sich-Mitteilen dieses Gottes?“ (80) Der Dogmatiker *Odilo Noti* unterstreicht zwar den „götzenkritischen Sinn christlichen Glaubens“ (87), findet aber die von Ruster formulierten Gegensätze zu abstrakt: „Es gibt in einer konkreten Gesellschaftsformation Glaubens- oder Religionsäußerungen, die in ihrer Tendenz unterdrückerisch sind, es gibt jedoch gleichzeitig auch Glaubens- und Religionsäußerungen, die ein befreiendes Potenzial aufweisen“ (91). Vom pastoraltheologischen Standpunkt her schlägt *Urs Eigenmann* vor, statt einer „rigoristisch-konfrontativ-extrinsezistischen Bestimmung des Verhältnisses von heutig-eigener und biblisch-fremder Erfahrung“ (113) die „Anerkennung der Autorität der Leidenden“ (103) als Grundlage theologischer Bemühungen anzuerkennen.

In seinem Abschluss-Statement geht *Thomas Ruster* auf die kritischen Anfragen ein und spitzt dabei manche These noch zu: „Es gibt keine spontane Evidenz von Erfahrungen“ (119), betont Ruster und charakterisiert sein theologisches Arbeitsprogramm so: „Worauf es mir heute ankommt, ist, die Welt, also unsere Gesellschaft, mit den biblischen Unterscheidungen zu beobachten“ (125). Sein Vorhaben formuliert er schließlich folgendermaßen: „Systemtheoretisch reflektierte Tora-Theologie schwebt mir als Befreiungstheologie für unsere ökonomisch globalisierte Welt vor“ (127). – Muss man Thomas Ruster als „spätgeborenen Linksbarthianer“ (131) verstehen, fragt *Rudolf Englert* in seinem Vortrag? Auf jeden Fall ist sein kritischer Einspruch in religionspädagogischer, pastoraler und theologisch-systematischer Sicht ernstzunehmen, auch wenn nicht vergessen werden darf: „Christlicher Glaube ist stets beides: Zuspruch *und* Anspruch, Antwort *und* Anfrage, Aufnahme *und* Transformation menschlicher Sehnsüchte“ (135).

*Franz Gmainer-Pranzl*

**PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter M., Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers** (Ethik im theologischen Diskurs 7), LIT Verlag Münster 2004, 608 p., Pb., 49,- Eur, ISBN 3-8258-6930-X.

I. Aus der Fülle der wissenschaftlichen Bonhoeffer-Publikationen der letzten Jahre sticht ein Buch hervor, dessen Autor sich nicht nur aus historischen oder biographischen, sondern vor allem aus konzeptionellen Interessen in ein Gespräch mit Bonhoeffers Ethik begibt. Im Anschluss an die ökumenische Debatte um die Rechtfertigungslehre und unter ständigem Bezug auf die Ethik Dietrich Bonhoeffers unternimmt Gunter M. Prüller-Jagenteufel (P.) in diesem Buch

(zugleich kath.-theol. Habilitationsschrift, Regensburg 2003) eine herausfordernde Verhältnisbestimmung von Rechtfertigungstheologie und Ethik. Ziel der Arbeit ist es,

„auf der Basis einer tiefer gehenden Berücksichtigung der Rechtfertigungstheologie und Bezug nehmend auf die Erkenntnisse, die sich aus der Theologie Bonhoeffers erschließen, Grundzüge einer theologischen Ethik der Vergebung der Sünde(n) zu entwickeln, die dem (sakramentalen) Geschehen von Umkehr, Buße und Versöhnung wieder einen zentralen Platz in der theologischen Ethik einzuräumen vermag“ (42).

P. hält es für ein „Desiderat für die Ethik-Entwürfe beider Konfessionen ..., daß ein theologisch-ethisches Verständnis der Vergebung der Sünde(n) kaum hinreichend bedacht wird“ (42). Er versteht sein Buch als „Gesamtdarstellung von Bonhoeffers Ethikentwurf“ (37), als ökumenischen Verständigungsversuch und als Antwort auf die Herausforderung, „das Thema von Buße und Vergebung, das von der praktischen Theologie gerade in jüngster Zeit wieder vermehrt diskutiert wird, in die Moralthologie rückzubinden“ (42).

Für dieses Unternehmen untersucht P. zunächst die anthropologischen Grundlagen der Ethik Bonhoeffers auf deren sünden- und rechtfertigungstheologische Dimension hin. Dabei findet P. bei Bonhoeffer einen relationalen Personbegriff, der ihm als anthropologischer Schlüssel zur Interpretation der Ethik Bonhoeffers dient. Auf der Grundlage dieses Personbegriffs zeigt P., dass Bonhoeffers Verständnis von Sünde und Rechtfertigung auf einer eschatologischen Dialektik von Sein in Adam und Sein in Christus beruht. Dieses dialektische Verständnis der Heilsgeschichte als Sein unter der Sünde und Sein unter der Gnade überprüft P. anhand ausgewählter Aspekte von Bonhoeffers Ethik. Hierzu fragt er nach dem Stellenwert des Willens Gottes für diese Ethik, nach dem Verständnis von Christusherrschaft, der Dialektik von Letztem und Vorletztem, nach Bonhoeffers Interpretation von Verantwortung, seiner Lehre von den Mandaten und seinem Verständnis von Nachfolge und Kirche. Bonhoeffers Ethik soll als praktische Entfaltung seiner Rechtfertigungstheologie transparent werden. Die konkrete ethische Praxis findet P. bei Bonhoeffer im Spannungsfeld der Formel „simul iustus et peccator“ verortet. Das Buch schließt mit P.s eigenen, aus dem Dialog mit Bonhoeffer heraus entwickelten Erörterungen zur rechtfertigungstheologischen Begründung der Ethik und deren Bedeutung für ein ökumenisches Verständnis einer Ethik von Umkehr, Buße und Versöhnung als Praxis der Rechtfertigungstheologie.

P.s Buch steckt voller wertvoller Beobachtungen. Er demonstriert, dass die Theologie und die Ethik Bonhoeffers keineswegs als übererforscht gelten müssen und dass das Gespräch mit ihm für heutige Fragestellungen überaus fruchtbar ist. Im Folgenden gebe ich einige Beobachtungen wieder, die ich für P.s Bonhoefferinterpretation als charakteristisch und hilfreich für die weitere Debatte um das Verhältnis von Rechtfertigung und Ethik halte.

II. Zentral für P.s Auseinandersetzung mit Bonhoeffer ist, dass er ihn als Dialektiker zeichnet. Bonhoeffer versuche mithilfe einer relationalen Anthropologie das Zugleich von Gerech- und Sündersein des Menschen im Hinblick auf seine Welt-, Nächsten-, Selbst- und Gottesbeziehungen zu beschreiben. Bonhoeffers kritischer Maßstab für die Ethik sei die Frage nach deren Wirklichkeitsgemäßheit, die er inmitten einer Dialektik von „*iusus et peccator*“ als Frage nach der Entsprechung zum Willen Gottes verstehe. Deshalb kritisiere Bonhoeffer jede Form von „moralischer Engführung“, „Individualisierung“ und „formaler Unbestimmtheit“ von Sünde (232f). Auch die Kategorie der Rechtfertigung bezeichne keine moralische, sondern eine theologische und eschatologische Realität: „schon geschehen, also nicht bloß Möglichkeit, sondern Wirklichkeit, aber zugleich noch nicht vollendet“ (234). Mit Nachdruck arbeitet P. das kritische Potential von Bonhoeffers Ethik heraus, wie es gegen die Theologie seiner Zeit gerichtet war und in weiten Teilen heute noch kritische Relevanz hat (vgl. beispielsweise 253ff u. 290ff). Nach P. ist Ethik für Bonhoeffer „ins Praktische gewendete Christologie; was auf anthropologischer Ebene heißt: gelebte Rechtfertigungstheologie“ (236).

Die Argumentationsfigur der „Wendung ins Praktische“ begegnet durchgängig in P.s Buch. Er verlässt mit dieser dialektischen Interpretation der Ethik Bonhoeffers die Wege jener Interpreten, die bei Bonhoeffer eine Spannung zwischen Christologie und Ethik erkennen, was angesichts des politischen Engagements Bonhoeffers bisweilen auch im Sinne einer Trennung von Dogmatik und Ethik verstanden wird. Demgegenüber will P. in Bonhoeffers Ethikkonzeption einen engen Zusammenhang von in Christus geschehener Versöhnung und ethischer Praxis nachweisen, die nicht zuletzt auch ein neues Licht auf Bonhoeffers Biographie wirft. Angesichts von Bonhoeffers vieldimensionalen und oft fragmentarischen Äußerungen zur Ethik ist P.s Ansatz, ihn als Dialektiker zu beschreiben, überaus hilfreich und entspricht der neueren Bonhoeffer-Forschung. Und er ist angesichts der immer neuen Anläufe Bonhoeffers, das Zusammenspiel von Gott und Welt dialektisch zu erschließen, sicher auch zutreffend.

Ist er aber auch hinreichend? Geht es Bonhoeffer nicht auch um die Durchbrechung von Dialektik, um ein unverrechenbares, überschießendes, Menschen ansprechendes und nicht immer schon versöhntes „*Externum*“, um das „Wort“, das sich inmitten aller Dialektik meldet – und bestünde darin nicht auch eine wichtige, wenn auch nicht immer klar akzentuierte theologische Pointe seiner Ethik? Man muss Bonhoeffers Ethik nicht auf eine lutherische Grammatik festlegen, um in vielen seiner Schriften bis in die Zeit seiner Gefangenschaft hinein die brennende Frage herauszuhören, ob die Theologie durch all die Diskurse über die Wirklichkeit hindurch und in all ihrer Dialektik noch zum Hören kommt – zum Aufmerksamwerden auf das, was Gott sagt und tut. Es gibt bei Bonhoeffer bei aller Eloquenz eine große Lust am Hören. Seine Dialektik geht immer

wieder ins Dialogische über. Man merkt bei der Bonhoeffer-Lektüre, dass hier einer schreibt, der vom Gebet herkommt. Und es ist ja gerade diese Dimension seines Werks, bei der man heute noch beim Lesen Herzklopfen bekommt und die seine Theologie vor Ethisierung bewahrt.

Dafür ein Beispiel: Die Strukturen des verantwortlichen Lebens, wie beispielsweise die Mandate, stehen P. zufolge bei Bonhoeffer dafür, „die dynamische Beziehung auf Gott hin in konkreten Lebensbereichen (zu) ermöglichen“ (273). Sie seien „als Entfaltungsräume des göttlichen Auftrags in der und für die Welt ... nicht als in sich normative Strukturen zu verstehen“ (273). Der letzte Punkt und seine kritische Pointe gegen das Naturrechts- und Schöpfungsordnungsdenken ist bei Bonhoeffer eindeutig. Worin aber besteht diese „dynamische Beziehung“ in den „Entfaltungsräumen“? Sind die Mandate als Orte einer dialektischen Vermittlung von Welt- und Christuswirklichkeit, Letztem und Vorletztem zu verstehen oder geht es Bonhoeffer innerhalb dieser Dialektik nicht auch um den in den Mandaten und durch die Mandate hindurch angesprochenen, aus der Welt heraus- und zum Nächsten hinggerufenen Menschen? P. scheint zu- meist ersterem Verständnis zuzuneigen, wobei er in seinem Buch aber auch diejenigen Aussagen Bonhoeffers bringt, die eine Interpretation der Mandate als Orte nahe legen, an denen sich Gott Menschen mitteilt und gebietend zuwendet (vgl. 346f). Bonhoeffers Verantwortungsethik hätte dann ihre Pointe nicht darin, dass menschliches Handeln auf die Dialektik zweier grundlegender und in der Personalität des Menschen begründeter Bezogenheiten, der Weltbeziehung und der Gottesbeziehung, antwortet, sondern darin, dass es sich von Gott durch die Institutionen hindurch zum Tun des Guten und Gerechten für den Nächsten rufen und hinreißen lässt. Versteht man „Dialektik“ im Hegelschen Sinne, dann wäre diese letztere Linie von Bonhoeffers Denken reichlich undialektisch. „Radikal christologisch“ (267) wäre Bonhoeffers Ethik dann weniger, weil bei ihm Menschen das wahre Menschsein Christi im Sinne einer grundlegenden Relationalität des Menschseins zu realisieren hätten, sondern weil sie von Gott in die Geschichte hineingerufen werden, die er in Christus mit der Menschheit hat – und die sich weder naturrechtlich abkürzen noch von der Warte einer Geschichts- dialektik überblicken lässt.

Die Interpretationsspielräume, die Bonhoeffers Ethik eröffnet, zeigen sich auch an P.s Auseinandersetzung mit konzeptionellen Fragestellungen in Bonhoeffers Werk. So lässt sich die Beobachtung, dass Bonhoeffers Ethik „ins Praktische gewendete Dogmatik“ (236, u.ö.) sei, gleichermaßen belegen und bestreiten – nicht weil P.s Lesart widersprüchlich wäre, sondern wegen der Mehrdeutigkeiten in Bonhoeffers eigener Konzeption und wegen der Offenheit der Frage, wer denn für diese Wendung ins Praktische einsteht: fällt diese Aufgabe eher den Menschen zu oder sitzt hier Gott im Regiment? Über die enge Verbindung von Dogmatik und Ethik bei Bonhoeffer ist sich die Bonhoeffer-Forschung weniger mit Blick auf Bonhoeffers Biographie als mit Blick auf einzelne Schriften wie „Nach-

folge“, „Gemeinsames Leben“ und „Ethik“ – und deren Zusammenklang – mittlerweile relativ einig (vgl. dazu auch P.s Darstellung in Fußnote 146, 173f). Die Frage aber, wie diese Verbindung aussieht, wird wegen widersprüchlicher Aussagen Bonhoeffers kontrovers beantwortet. Die Praxis der Christen ist P. zufolge bei Bonhoeffer „der Weg, auf dem die in Christus schon geschehene Ver-söhnung sich in der Welt Bahn bricht“ (237). Die passivischen Formulierungen, die Bonhoeffer und im Anschluss an ihn auch P. im Hinblick auf die der Rechtfertigung entsprechende Ethik verwendet, lassen den Vorgang im Dunkel. Wie die durch Christus erschlossene, eschatologische Wirklichkeit der Welt in die ethische Urteilsbildung hineinreicht, bleibt bei Bonhoeffer trotz des hohen Stellenwertes, den die Ekklesiologie und die Rede vom Gebot Gottes in seinem Werk einnimmt, unscharf. Denn trotz gelegentlicher pneumatologischer Einlassungen ist auch Bonhoeffers Lehre von der Kirche christologisch verfasst, wie P. eindrücklich demonstriert (172ff u. 395ff). Bonhoeffers Ethik leidet unter einem Mangel an Pneumatologie. Die Deszendenzchristologie muss bei ihm das ganze Wirklichkeitshermeneutische und ethische Gewicht tragen.

Wie P. zeigt, flankiert Bonhoeffer seine christologische Interpretation der Wirklichkeit zwar mit Aussagen über die relationale Daseinsweise von Personen: „So wird aus der »platten« Weltlichkeit der bloßen Faktizität die »tiefe« Weltlichkeit der personalen Relationen im Aufeinander-Bezogen-Sein Gottes und der Welt.“ (270). Bonhoeffer zeigt aber nicht, wie die erkenntnistheoretisch vorausgesetzte Bezogenheit von Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit in ethische Praxis mündet. Folgen wir P., dann ist das Verhältnis von Vorletztem und Letztem bei Bonhoeffer „nur praktisch-dynamisch zu verstehen“ (304), ohne dass deutlich wird, wie diese praktische Dynamik auf ethische Urteilsbildung bezogen ist. Wo Rechenschaft über das Leben im Geist, über das Zusammentreffen von Gottes Handeln und menschlichem Handeln und über die ethische Urteilsbildung gefragt sind, proklamiert Bonhoeffer Nachfolge und Wegbereitung. P. kann demnach bloß feststellen, dass die Beziehung von Christus und Welt „über die Praxis in eine Dynamik der Realisierung der ganzen Erlösungswirklichkeit in die fragmentarische Wirklichkeit der konkreten (Lebens-) Welt hinein(führt)“ (272). An der Stelle, wo P. von „Realisierung“ spricht, klafft in Bonhoeffers Ethik eine theologische Lücke. Wird P. Bonhoeffer gerecht, wenn er in den Vordergrund seiner Interpretation rückt, dass Bonhoeffer diese Lücke durch Ethik geschlossen habe? Bonhoeffers Ethik stelle sich als „radikal theologische Ethik dar, die das Auf-Gott-hin-bezogen-Sein des Menschen in seiner praktischen Bedeutung reflektiert“ (436). Ich bin mir ziemlich sicher, dass Bonhoeffer diesen Satz so nicht unterschrieben hätte. Theologisch ist seine Ethik nicht, weil es in ihr darum ginge, eine Gottesbeziehung ins Praktische umzusetzen, sondern weil es Bonhoeffer durch seine ganze Dialektik hindurch um den von Gott hinsichtlich seines Handelns angesprochenen und herausgeforderten Menschen geht. P.s Interpreta-

tion bedient sich einer ethisierenden Tendenz in Bonhoeffers ambivalenten Aussagen. So sei beispielsweise Bonhoeffers Wendung, die Kirche sei „Christus als Gemeinde existierend“ „nicht als metaphysische, sondern als praktisch-ethische Aussage zu verstehen“ (396). Auch wenn es Passagen bei Bonhoeffer gibt, die diese Interpretation stützen, so gibt es doch genug Aussagen, die nahe legen, dass Bonhoeffer noch ein Drittes zwischen Metaphysik und Ethik kennt: das tröstende und gebietende Wort Gottes, durch das Menschen zur Ekklesia und so zum Instrument des Dienstes Christi am Menschen gerufen werden (vgl. P.s eigene Hinweise auf 397.400).

Im Anschluss an P.s Beobachtungen lässt sich diskutieren, ob der Zusammenhang der beiden Reiche bei Bonhoeffer eher dialektisch oder eher eschatologisch (im Sinne einer Durchbrechung der Dialektik, auch der Geschichtsdiialektik) zu fassen ist. Ist die Christuswirklichkeit das Andere der Weltwirklichkeit? Ist das christologische „Extra me“, auf dessen zentrale Bedeutung für Bonhoeffer P. zurecht hinweist, dialektisch zu verstehen (so P., z.B. 268) – oder ist das Wirken Gottes, das den Nächsten, das Gebot und die Mandate setzt, erhält und in Dienst nimmt, nicht besser von der Kategorie des Schöpferischen, Dialogischen und Neuen her zu interpretieren? P. liest Bonhoeffers Vorstellung des Wirklichwerdens der Offenbarungswirklichkeit in der Welt als „eine dynamische, (heils-)geschichtliche Entfaltung des Göttlichen in den Bereich des Menschlichen hinein“ (309). Zweifellos lässt sich Bonhoeffer in diese Richtung lesen. Lässt sich das Verhältnis von Gott und Welt bei Bonhoeffer aber wie bei P. auf den Begriff der „versöhnten Unterschiedenheit“ (309) bringen? Und wird die Frage nach der Realisierung des Willens Gottes wie in P.s Lesart von Bonhoeffer nach Maßgabe eines gleichermaßen christologischen und fundamentalanthropologischen Sachverhalts (der Relationalität der menschlichen Person) her konkretisiert? Ich verstehe es eher als eine Pointe von Bonhoeffers Verantwortungsethik, dass Gott Menschen in der Welt anspricht und dass er sie immer neu und überraschend beruft. Bonhoeffer lässt sich – wie die kontroverse Bonhoefferrezeption hinreichend belegt – in die eine oder in die andere Richtung interpretieren.

Tatsächlich lädt Bonhoeffers Dialektik an vielen Stellen dazu ein, seine Rechtfertigungstheologie zu ethisieren. Es gibt aber auch den Bonhoeffer, der in der ganz undialektischen, sehnsüchtigen Erwartung des Wirkens und des Sprechens Gottes steht und schreibt. Bonhoeffer bewegt sich in beiden Dimensionen. Meine Kritik an P.s Buch ist, dass er Bonhoeffers Ethik mitunter im Hinblick auf eine Ethisierung der Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre in Gebrauch nimmt. Er kann sich damit zweifellos auf eine Tendenz Bonhoeffers berufen. Schlussfolgerungen wie diejenige, dass „die Überwindung der Sünde darin (liegt), daß auf der Basis von Vergebung und Versöhnung ein neues, verantwortliches Miteinander aufgebaut wird“ (479), drohen aber die Unterscheidung von Gottes Handeln

und dem Handeln der Menschen aufzuheben, um deren Aufrechterhaltung Bonhoeffer zumeist bemüht ist.

Mit dieser Kritik verbindet sich eine weitere Beobachtung, die das ökumenische Verständnis der Beichte betrifft, die P. am Ende seines Buchs entfaltet, und die ich zur Verdeutlichung meiner Kritik herausgreife. P. versteht den Beichtthörenden „als Repräsentant der Kirche“, der „stellvertretend für Christus selbst die Vergebung zuspricht“ (548). Bonhoeffer ist diese Repräsentationslogik nicht fremd, auch wenn sie nicht vollends abdeckt, was bei ihm mit „Stellvertretung“ gemeint ist. Bei ihm ist der Beichtthörende nicht nur „Repräsentant der Kirche“, sondern vor allem auch „Zeuge“ und „Botschafter“ der Versöhnung, die Gott durch Christus erwirkt hat. Diese Unterscheidung von Repräsentation und Zeugenschaft führt zu einem Verständnis des Auftrags der Christen und des kirchlichen Amtes, das im ökumenischen Dialog, aber auch im konfessionsinternen Gespräch umstritten sein dürfte.

Ich finde P.s Buch überaus lesenswert, obwohl ich Bonhoeffer an vielen Stellen anders interpretiere. „Befreit zur Verantwortung“ ist exzellent gearbeitet, wird der Vielzahl seiner Erkenntnisinteressen gerecht und zeigt zahlreiche Wege für die weitere Auseinandersetzung mit Bonhoeffer auf. P.s besonderes Verdienst liegt darin, die Themen „Rechtfertigung“, „Buße“ und „Versöhnung“ ins Zentrum der Reflexion über Ethik gestellt zu haben. Wer eine umfassende und intensive Auseinandersetzung mit Bonhoeffers Ethik und einen eigenständigen Beitrag zum Zusammenhang von Christologie und Ethik sucht, der lese dieses Buch.

*Stefan Heuser*

**SCHOCKENHOFF, Eberhard, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf,** Herder Freiburg/Basel/Wien 2007, 584 p., geb., 39,90 Eur[D], ISBN 3-451-28938-5.

Der Freiburger Moraltheologe legt hier eine Grundlegung der Ethik vor, der ein eigener Band über die anthropologischen Voraussetzungen der Ethik folgen soll. Nach einleitenden Klärungen über Fragestellung, Gegenstand und das Verhältnis der theologischen Ethik zu den Nachbardisziplinen behandelt ein erster Teil die Tugendlehre und ein zweiter Teil die Normtheorie.

In einer Darlegung verschiedener tugendethischer Entwürfe der Gegenwart kritisiert S. u.a. das Konzept einer Tugendethik ohne die Idee des Sollens, wie es von einigen modernen AutorInnen proklamiert wird, sowie das Verständnis der Tugend als bloße Disposition zur Befolgung der Pflicht. Was in diesem Zusammenhang von S. nicht erwähnt wird, ist die auffällige Divergenz zwischen einem

Aristoteles und vielen heutigen TugendethikerInnen, nämlich eine relativistische Tendenz bei den letzteren (auch wenn man sich meist nicht als Relativist bezeichnet). Wo man die Tugend in Beziehung setzt zu lokalen Gemeinschaften und Traditionen, erscheint diese „kontextsensitiver“ als eine Normenethik (so etwa A. McIntyre, B. Williams, Ph. Foot). Tugendethik kann sich also auch gut mit einer gewissen postmodernen Beliebigkeit verbinden (wie übrigens auch mit einer non-kognitivistischen metaethischen Position).

In einem längeren Abschnitt geht es dann um „Tugenden als Wege vernunftgemäßer Lebenspraxis“. Hier versucht S., die aristotelisch-thomatische Konzeption mit kleinen Korrekturen, etwa des aristotelischen „Kategorienfehlers“ (81f), für unsere Gegenwart plausibel zu machen. Mit Recht betont S.: „Tatsächlich steht jedoch weder der Begriff der Tugend noch der Gedanke der Pflicht, sondern die Idee des Guten am Anfang der Moral.“ (50) Und: „Nicht das Sollen konstituiert das Gute, sondern das Gute begründet das moralische Sollen.“ (51) Ein wichtiger Beitrag der klassischen Tugendethik besteht in dem Raum, den sie der Entfaltung, aber auch Begrenzung der Affekte gewährt. Ein entscheidendes Problem jeder Tugendethik zeigt sich aber m.E. in der folgenden These: „Aufgrund dieses Zusammenspiels seiner affektiven und willentlichen Fähigkeiten ist der tugendhafte Mensch spontan in der Lage, auch unter unvorhergesehenen Bedingungen das Richtige zu tun.“ (82)

Das mag als Beschreibung vielfach richtig sein; es erhebt sich aber die Frage, ob ein sittlicher Irrtum jeweils einem Mangel an Klugheit zuzuschreiben ist, also einem Mangel an Tugend. Tatsächlich hat die moraltheologische Tradition zu eben dieser Ansicht tendiert (bis in „Veritatis Splendor“); allerdings hat sie sich wenig Rechenschaft darüber abgelegt, warum man das nur in bestimmten Fällen annahm. Dass auch große Heilige nicht von sittlichen Irrtümern gefeit waren, dass man lange die Sklaverei nicht verurteilt hat,<sup>1</sup> scheint man dagegen nicht irgendeinem Laster oder Mangel an Vollkommenheit zuzuschreiben. Unsere Apologetik denkt hier offensichtlich anders, wenn sie etwa betont, dass auch Heilige Kinder ihrer Zeit waren. Richtig ist, dass Klugheit nur da regiert, wo das Ziel des Handelns moralisch legitim ist. So heißt es:

„Ein perfekt geplanter und ausgeführter Mord kann, weil er um verwerflicher Ziele willen unternommen wird, nicht klug genannt werden. Dagegen hätten die Attentäter des 20. Juli nicht nur gerecht und tapfer, sondern auch klug gehandelt, wenn sie ihre Pläne zu einem früheren Zeitpunkt und unter günstigen Umständen hätten verwirklichen können.“ (117)

Bezüglich des zweiten Satzes fragt man sich, ob hier wirklich ein Mangel an Tugend vorliegt; genau genommen, stellen sich zwei Fragen:

1 Vgl. dazu Noonan, John T. Jr., *A Church That Can and Cannot Change*, Notre Dame 2005, 17-123.

1. Was bedeutet es für die Klugheit als Tugend, wenn über die Klugheit einer Handlung erst im Nachhinein geurteilt werden kann? Schließlich bezeichnet Tugend ja irgendwie die Quelle, den Ursprung einer Handlung, und nicht das Ergebnis.

2. Haben die Attentäter unklug gehandelt, obwohl sie gar nicht „zu einem früheren Zeitpunkt und unter günstigeren Umständen“ handeln konnten? Kann ein Mangel an Klugheit da vorliegen, wo es gar keine Alternative gibt? Ist das tatsächliche Ergebnis entscheidend für die Klugheit, damit für die Tugendhaftigkeit einer Handlung? (Hier scheint S. plötzlich eine Position zu vertreten, die man den von ihm kritisierten Teleologen oft fälschlicherweise unterstellt.)

Dieselbe Problematik zeigt sich noch deutlicher im Teil über die Normtheorie, wenn es etwa heißt: „Der tugendhafte Mensch, dessen Handeln von Klugheit geleitet ist, besitzt einen moralischen Spürsinn, der ihn auch in komplexen, ungewohnten Situationen das Richtige tun lässt.“ (306)

Hier sei daran erinnert, dass Mediziner lange ethische Ausbildung und Begleitung für überflüssig gehalten haben, da sie sich ja als Wohltäter der Menschheit fühlten. S. könnte natürlich erwidern, es habe ihnen eben an der Klugheit gefehlt (wie vielleicht auch dem heiligen Pius X. im Umgang mit Modernismusverdächtigen). Das mag sein; nur gewinnt man die geforderte Klugheit nicht allein durch individuelle Bemühung um die Tugend; es bedarf einer Schulung und in konkreten Fällen auch eines Austausches mit Kollegen, Pflegepersonal, Angehörigen etc. Es ist zwar richtig, dass der Tugendhafte das sittlich Richtige aus eigenem Antrieb wählen würde, deshalb keiner Verbote und Gebote bedarf (307). S. behauptet aber (mit Verweis auf 1 Kor 13) noch weiter, er sei auf „Überlegungen normativer Ethik nicht mehr angewiesen“ (307). Das halte ich für eine gefährliche These, die nur einer möglicherweise fatalen Selbstüberschätzung der Tugendhaften Vorschub leistet.<sup>2</sup>

Der 3. (ausführlichste) Abschnitt des Tugendteils bringt dann die theologische Perspektive: Tugenden als Grundhaltungen des Glaubens. S. behandelt u.a. die Zurückweisung der aristotelischen Tugendethik durch Luther und ihre Aufnahme bei Thomas. Die ökumenische Perspektive wird ergänzt durch Hinweise auf heutige protestantische Ansätze in der Tugendethik, in denen man von der lutherischen Reserve nicht mehr viel spürt. Der Leser bekommt dadurch einen guten Einblick in die ökumenische Problematik. Ausführlich geht S. sodann auf

2 S. verweist hier auf Rhonheimer, Martin, *Die Perspektive der Moral*, Berlin 2001, 260ff, wo man freilich erfährt, die „Unfehlbarkeit“ des Klugen sei nicht im Sinne einer „sachlichen Irrtumsfreiheit“ des konkreten Handlungsurteils zu verstehen (261). Weiter liest man (262): „Auch wenn die Affekte und der Wille des Klugen so geordnet sind, dass seine Vernunft richtig geleitet ist und er so sittliche »Unfehlbarkeit« erwirbt, so meint dies nicht, ein Kluger könne sich nicht auch irren.“ Dann sollte man aber auf die Rede von der »Unfehlbarkeit« doch lieber verzichten.

die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe ein, wobei auch die biblischen Autoren ausgiebig zur Sprache kommen. Freilich bin ich der Meinung, dass einige Behauptungen von Neutestamentlern zu unkritisch übernommen werden. So wird etwa behauptet, für die griechische Philosophie sei die Feindesliebe nur ein „Grenzfall der Pflicht zur allgemeinen Menschenliebe“ (228). Wird sie etwa durch die „spezifisch neutestamentliche Begründung, durch den Gedanken der Barmherzigkeit Gottes, der seine Sonne aufgehen lässt über die Guten und Bösen“ zum Regelfall? Das würde vielleicht die Kräfte des Menschen übersteigen, wenn er immer nur Feinde zu lieben hätte. Im Übrigen ist die Begründung so spezifisch nicht. Bei Mark Aurel findet sich ein ähnlicher Gedanke:<sup>3</sup>

„Die Götter sind nicht unwillig darüber, dass sie, als Unsterbliche, eine so lange Zeitdauer hindurch eine so große Menge verhärteter Lasterhafter zu dulden haben, ja sie sind zudem auf jede Weise für sie besorgt, und du, der du so bald ein Ende nehmen wirst, wirst müde, die Bösen zu ertragen, da du noch selbst in ihre Reihe gehörst.“ (VII 70)

Schließlich habe ich Bedenken gegen die (allerdings weithin übliche) Deutung der 5. Antithese im Sinne von Gewaltverzicht. Die entscheidende Pointe ist m.E. Rechtsverzicht (auf die zustehende *talio*).<sup>4</sup>

Der zweite Teil behandelt die Normtheorie, damit ein in der heutigen moraltheologischen Diskussion wesentlich kontroverseres Thema. Dabei geht es zunächst um die (unter Moraltheologen wohl nicht umstrittene) Rationalität praktischer Urteile, um ihren semantischen, ontologischen und epistemologischen Status. Ein langer Abschnitt befasst sich dann mit dem Problem der Normenbegründung. Die deontologische und die teleologische Position werden jeweils an Beispielen (u.a. Versprechen, Folter, Sexualethik, Tötungsverbot) diskutiert. Da ich zu diesem Teil an anderer Stelle ausführlicher Stellung nehmen werde<sup>5</sup>, beschränke ich mich hier auf wenige kritische Einwände.

Wenn nach S. Normen ein „mittlerer Konkretisierungsgrad“ eignet (361), entspricht das zwar einem gängigen Sprachgebrauch. Es fragt sich aber, ob und, wenn ja, wieso für „handlungsleitende Urteile, die dem konkreten Tun vorangehen“, andere Kriterien gelten sollen.<sup>6</sup> Weiter heißt es:

- 3 Vgl. Wolbert, Werner, Was sollen wir tun? (Studien zur theologischen Ethik 112), Freiburg i.Ue. u.a. 2005. Auch bei Epiktet findet sich übrigens das Lob der Vorsehung. Ich habe einmal einen Neutestamentler, der die hellenistische Ethik beständig als „Gegenseitigkeitsethik“ (dis)qualifizierte, gefragt, ob er schon einmal Senecas Schrift „de beneficiis“ gelesen habe; er hatte sie nicht gelesen.
- 4 In dieser Interpretation bin ich mir auch mit meiner neutestamentlichen Kollegin Marlis Gielen einig.
- 5 In einem demnächst erscheinenden Beitrag zusammen mit Adrian Holderegger in der FZPhTh.
- 6 Ein Schelm, wer Böses denkt: Auf diese Weise kann man im Prinzip an der Strenge deontologischer Urteile festhalten, im konkreten Fall aber davon dispensieren, da es ja nicht um einzelne Handlungen geht „(z.B. ein bestimmter Mord oder ein Diebstahl), sondern die jeweiligen Handlungstypen“.

„Die Aufgabe der Normbegründung, die in die Kompetenz der wissenschaftlichen Ethik fällt, bleibt daher von dem Auftrag konkreter Entscheidungsfindung unterschieden, die den einzelnen auf unvertretbare Weise im Gewissen, in der Mitte seiner personalen Existenz fordert.“ (361f)

Natürlich ist hier der einzelne gefordert; die Frage ist wiederum, ob hier andere Maßstäbe gelten. Zur genaueren Auseinandersetzung wäre näher auf die von S. präsentierte 3. Begründungsform einzugehen, die hermeneutische, die dem Einzelnen „einen offenen Spielraum der persönlichen Festlegung und Stellungnahme eröffnet“ (422); das würde aber den Rahmen dieser Besprechung sprengen.

Im Übrigen wäre darauf zu verweisen, dass nicht jede These eines Teleologen eine teleologische These ist, etwa die Beobachtung der tautologischen Formulierung von Geboten des Dekalogs.<sup>7</sup> Dabei ist nicht ein *Verbot* selbst tautologisch, sondern dessen *Formulierung*; eine nicht-tautologische Formulierung ist dabei nicht ausgeschlossen: „Du sollst nicht morden“ ist tautologisch; „du sollst niemals einen Unschuldigen direkt töten“ ist nicht tautologisch. Ein ähnliches Bedenken betrifft auch S.s Rede von Normen: er unterscheidet nicht zwischen der Norm (dem Urteil) und dem normativen Satz. Wieso die Unterscheidung zwischen sittlichem und nichtsittlichem Wert spezifisch teleologisch sein soll, ist ebenfalls nicht einzusehen; schließlich ist sie besonders deutlich (und etwas extrem) bei den Stoikern formuliert. Für S. klingt es befremdlich, „dass auch solche Güter, die wir umgangssprachlich mit starken moralischen Wertungsworten bezeichnen, wie Leben, Wahrheit, Treue, dem vorsittlichen Bereich zugerechnet werden“ (380). Ich glaube nicht, dass der umgangssprachliche Sinn immer eindeutig ist, und auch nicht, dass er uns immer auf die richtige Fährte führt. Die umgangssprachliche Bedeutung von »Leben« entspricht heute sicher nicht der des Johannesevangeliums. Im nichtsittlichen Sinn meint »Treue« die Bereitschaft, zu seinem Wort zu stehen, »Gehorsam« die Bereitschaft, einen Befehl auszuführen. Erst wenn der Inhalt des Versprechens oder Befehls sittlich legitim ist, und das Handeln aus moralischer Motivation erfolgt, handelt es sich um Tugenden, um sittliche Werte. Wo dieser Unterschied nicht bewusst ist, ist das sittliche Bewusstsein (und die umgangssprachliche Rede) defizient. Das hat sich etwa während des 3. Reiches verhängnisvoll ausgewirkt, wenn man nur an die Erziehung zum Gehorsam denkt oder an die Probleme, die aufrechte Leute mit dem Treueeid auf den Führer hatten, und wie umgekehrt bis heute alte Nazis oder Vertreter der äußersten Rechten sich ihrer „Treue“ rühmen. In solchem Kontext bezeichnet tatsächlich »Treue« nur ein Handlungsmuster, nur einen nichtsittlichen

7 Es geht dabei auch gar nicht bloß um „alle ausnahmslosen Handlungsverbote der Tradition“ (384f), sondern etwa auch um das Sabbatgebot, das besagt: „Du sollst den gebotenen Ruhetag halten“ (»Sabbat« ist ein normatives Wort), aber nicht begründet, warum es ausgerechnet der 7. Tag ist.

Wert, der zum Guten wie zum Schlechten dienen kann; die „Umgangssprache“ mag aber bisweilen anderes insinuieren.

Wenn S. behauptet, eine teleologische Ethik könne den besonderen Charakter von Ausdruckshandlungen „nicht angemessen begreifen“ (394), weil das ihren „ursprünglichen Theorierahmen ... sprengen“ (397) würde, dann fragt sich, was hier „ursprünglich“ bedeutet. Ist das rein zeitlich gemeint oder gibt es für eine Theorie eine Art normativen Ursprung? Bedeutet die Berücksichtigung eines bisher nicht oder wenig beachteten Aspekts eine *mutatio substantialis*? Wieso hat R. Ginters in seiner einschlägigen Monographie (397, Anm. 150) den „Rahmen“ gesprengt? Ausdruckshandlungen nehmen zu bestimmten Werten oder Übeln Stellung; und wo man sich auf Werte bezieht, denkt man teleologisch. S. entzieht sich dieser Einsicht, indem er fälschlicherweise von den „in sich schlechten Handlungen“ solche unterscheidet, bei denen nur die *äußeren* Folgen zählen. Es gibt auch „innere“ Folgen. Es gibt nämlich keine klare Trennung zwischen der Handlung und ihren Folgen, da es handlungsbeschreibende und nicht-handlungsbeschreibende Folgen gibt. Wo ich eine Handlung als »Vergiften« oder »Ermorden« beschreibe, ist mindestens eine Folge, der Tod, schon mit eingeschlossen, also eine „innere“ Folge. Wer das als „in sich schlechte“ Handlung bezeichnet, hat den vielen Bedeutungen dieses Terminus eine weitere hinzugefügt.

Ein Hinweis in eigener Sache: S. bemerkt mit Recht, dass die Unterscheidung von tatsächlichen und voraussehbaren Folgen die Frage offen lasse (389, Anm. 136), „inwieweit die sicher voraussehbaren Wirkungen fremder Handlungen bei der Bewertung der sittlichen Richtigkeit des eigenen Handelns berücksichtigt werden müssen“. Dazu habe ich mich in dieser Zeitschrift bereits geäußert.<sup>8</sup>

Zum Schluss bringt S. die spezifisch theologische Perspektive ein unter dem Titel: „Die Freundschaft des Menschen mit Gott als Ziel des Gesetzes“. Es geht u.a. um den biblischen Sinn der göttlichen Gebote, die Frage nach dem Ursprung des moralischen Sollens und das letzte Ziel des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott.<sup>9</sup>

8 Wolbert, Werner, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentretenden Handlung“, in: SaThZ 2 (1998) 172-182.

9 Wenn S. über Kant sagt (45), dieser sehe „die Morallehre des Christentums durch eine jenseitsorientierte Lohnerwartung korrumpiert“, bedarf das wohl einer Präzisierung. Kants Bedenken beziehen sich auf (theoretische) Darlegungen des christlichen Ethos, nicht auf dieses selbst. Schließlich heißt es in der KPV (V 127f): „Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge thut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d.i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines continuirlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d.i. Beimischung vieler unächter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur

S.s Werk ist ein wichtiger Beitrag, der Kernthemen der moraltheologischen Debatten der letzten Jahrzehnte aufgreift und diskutiert. In einem verständlichen Stil geschrieben, kann er sowohl als Lehrbuch für Studierende dienen wie auch als erste Orientierung für LeserInnen ohne einschlägige Vorkenntnisse. Das Buch macht vertraut mit repräsentativen zeitgenössischen Positionen. Bei der Darstellung wie auch der Diskussion konkreter Probleme wie etwa Justizmord, Folter, Selbsttötung gäbe es noch manches zu kommentieren. Der (vermutlich vom Verlag zu verantwortende) Umschlagtext empfiehlt das Buch mit den Worten: „Ein großer Entwurf, der das Verständnis von Ethik verändert“; letzteres dürfte wohl vom Vorverständnis der LeserInnen abhängen.

*Werner Wolbert*

**GROTEFELD, Stefan, Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft** (Forum Systematik 29), Kohlhammer Verlag Stuttgart 2006, 391 p., geb., 39,- Eur [D], ISBN 978-3-17-019551-6.

In den USA gibt es eine von liberalen Philosophen wie John Rawls, Robert Audi oder Ronald Dworkin angestoßene Debatte über die Rolle religiöser Argumente in der Öffentlichkeit, wobei diese solche Argumente weithin aus öffentlichen Diskussionen verbannen wollen. Über das Ausmaß solchen Ausschlusses gibt es dabei unterschiedliche Meinungen. Beschränkt Rawls diesen Ausschluss auf „constitutional essentials and matters of basic justice“, so hat etwa in Österreich H. Pauer-Studer solchen Ausschluss auch für die Arbeit von Ethikkommissionen gefordert. Solche ausdrückliche Forderung wird im deutschen Sprachraum bisher nur vereinzelt gestellt, was aber nicht bedeutet, das entsprechende Problem sei nicht präsent oder virulent.

Insofern ist es verdienstvoll, wenn Stefan Grotefeld (= G.), Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Zürich, sich dieses Themas in seiner Habilitationsschrift annimmt. Nach einer Einleitung gibt er zunächst in Kap. 2 einen Überblick über die Positionen der verschiedenen Autoren in den USA, systematisiert nach folgenden Kriterien: Begründungen, Gegenstände, Formen, Kontexte, Adressaten. Das ist für alle, die sich mit dieser Frage befassen wollen, ein äußerst nützlicher Überblick, der zur Orientierung hilft und die Lektüre erleichtert. Im 3. Kapitel präsentiert G. die Positionen von 6 protestanti-

Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig läßt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt.“

schen Theologen, die die Frage theologischer Selbstbeschränkung in der Öffentlichkeit zwar mehr oder weniger nicht direkt behandeln, aus deren Positionen sich aber Zustimmung oder Ablehnung der Selbstbeschränkungsforderung folgern ließen. Für die erstere Alternative stehen Martin Honecker, Svend Andersen, Trutz Rendtorff, für die zweite Stanley Hauerwas, Eilert Herms, Johannes Fischer. Da für letztere christliche Ethik sich von rationaler Ethik wesentlich unterscheidet, müssten sie im Sinne der Nichtakzeptanz religiöser Argumente plädieren. Bei dieser Diskussion scheint mir folgender Punkt nicht genügend beachtet: Theologen reden vom Glauben in einem normativen Sinn (und schließen somit jeden Aberglauben aus), während von »Vernunft« in einem rein neutralen Sinn gesprochen wird. Naturrechtslehren sprechen von »Vernunft« dagegen in der Regel in einem normativen Sinn von *wahrer* Vernunft, die Unvernunft ausschließt. Wenn nun Honecker sagt, dass moralische Urteile nicht „sola ratione“ gefällt werden können (83), ist die faktische irrtumsfähige Vernunft gemeint; diese bedarf dann der Hilfe des Glaubens. Dann ist aber für die Vernünftigkeit der christlichen Ethik die Frage entscheidend, ob auch die vom Glauben erleuchtete Vernunft Vernunft bleibt oder zu etwas anderem wird, ob m.a.W. Vernunft und Glaube unvermischt und ungetrennt sind.

Den Kern der Arbeit dürfte das 4. Kapitel bilden, das die verschiedenen Prämissen der liberalen Neutralitätsthese einer kritischen Prüfung unterzieht. G. formuliert die folgenden Prämissen der liberalen Auffassung, nach der die moralische Legitimität politischer Machtausübung von der Zustimmung der Bürgerinnen und Bürger abhängt (175.177):

- „1. Die moralische Legitimität staatlicher Machtausübung hängt davon ab, dass sie die hypothetische Zustimmung aller Bürgerinnen und Bürger findet.
2. Die erforderliche, hypothetische Zustimmung bezieht sich auf die die staatliche Machtausübung legitimierenden Gründe.
3. Argumente, die in Konzeptionen des guten Lebens im Allgemeinen oder solchen religiöser Provenienz im Speziellen gründen, können nicht die Zustimmung aller Bürgerinnen und Bürger finden.
4. Selbstbeschränkung (in einer bestimmten Form) stellt das notwendige, als moralische Bürgerpflicht formulierte Komplement zu der aus dem liberalen Legitimitätsprinzip abgeleiteten Neutralitätsthese dar.“

G. behandelt zunächst diese in der epistemologischen Prämisse 3 vorausgesetzten Skeptizismus bezüglich unterschiedlicher Konzeptionen des guten Lebens, wobei das epistemologische Defizit nicht notwendigerweise die Erkenntnis selber betrifft (wie bei B. Barry), „wohl aber die Möglichkeit, sie gegenüber anderen zu rechtfertigen“ (J. Rawls) (179); das gelte nicht nur für religiöse Konzeptionen. Dagegen lasse sich über Gerechtigkeitsprinzipien eher Einigkeit erzielen. Diese These wird häufig mit einem bloßen Appell an die Erfahrung untermauert. G. verweist dagegen auf „Beispiele für von religiösen Differenzen unabhängige, moralische Differenzen in Fragen der Gerechtigkeit“ (182). Er bezweifelt auch den justifikatorischen Skeptizismus von Rawls, gemäß dem auf Fragen des guten

Lebens bezogene Divergenzen prinzipiell un(auf)lösbar seien, und damit die behauptete Asymmetrie zwischen Konzeptionen des Guten und Fragen des Rechten. Was den Skeptizismus speziell gegenüber religiösen Konzeptionen des guten Lebens angeht, betont G. zu Recht, dass entsprechende Gründe durchaus nicht unzugänglich sein müssen; die Schwierigkeit betrifft eher ihre ethische Relevanz (212-214). Diese Schwierigkeit ergibt sich aber ebenso bei nicht-religiöser subjektiver Berufung auf bestimmte Erfahrungen. Außerdem seien theologische Sätze mindestens partiell überprüfbar, insofern sie bestimmten Kohärenzkriterien zu entsprechen hätten.

Bezüglich der 2. (pragmatischen) Prämisse unterscheidet G. zwischen Begründungs- und Ergebnisneutralität. Einerseits kann der Staat keine perfekte Ergebnisneutralität praktizieren; sonst müsste er vielleicht auf jede Form von Kulturförderung verzichten (235). Andererseits kann begründungsneutrale Förderung von Religionsgemeinschaften in der Schweiz im Ergebnis auf eine Bevorzugung der traditionellen Kirchen hinauslaufen (237). G. versteht die Neutralitätsthese nicht als fundamentale und absolute Norm, sondern „als eine abgeleitete Norm [...], die ihren Grund vor allem in der fundamentalen Norm gleicher Achtung und gleichen Respekts aber auch in dem Wert der Pluralität und des Experimentierens hat“. Wenn es um gleichen Respekt geht, sind nicht nur die Gründe staatlichen Handelns zu bedenken, sondern auch dessen Ziele, sowie der Inhalt der Entscheidung selbst, deren Auswirkung und die Möglichkeiten von Partizipation.

Bezüglich der moralischen Prämisse (1), die die mögliche Zustimmung aller vernünftigen Bürgerinnen und Bürger fordert, stellt G. zunächst heraus, dass diese Forderung nicht bei allen Vordenkern des Liberalismus erhoben wird. G. nennt Humboldt, Constant und Mill, denen es eher um den Schutz von Individualrechten geht als um Partizipationsrechte. Das Zustimmungsprinzip spielt somit nicht die zentrale Rolle, die ihm häufig attestiert wird (267). Die Notwendigkeit hypothetischer Zustimmung aller zur Ausübung von Zwangsgewalt wird oft in kantischer Weise damit begründet, andernfalls handle man andere als Mittel. Dieser Forderung ist aber nach G. (mit Ch. Eberle) schon Genüge getan durch das Bemühen um eine öffentliche Rechtfertigung. (Außerdem macht es doch wohl auch einen Unterschied, ob jemand positiv zu etwas gezwungen oder ob ihm eine bestimmte Handlungsmöglichkeit verwehrt wird; dieser Unterschied scheint in dieser Diskussion kaum bedacht zu werden.) Diese Rechtfertigung muss nicht neutral in Bezug auf umfassende Überzeugungen sein, sondern den unterschiedlichen Sichtweisen der Bürgerinnen und Bürger Rechnung tragen (289). Die hypothetische Zustimmung ist dann nicht als Bedingung der moralischen Legitimität politischer Machtausübung zu verstehen, sondern als ein anzustrebendes Ziel. Zusätzlich dürften freilich gewisse substanzielle Beschränkungen

notwendig sein, wie sie in den Menschen- und Bürgerrechten gegeben sind (292f).

Im 5. Kapitel „Öffentliche Rechtfertigung aus protestantischer Sicht“ erörtert G. als christliche Forderungen die Respektierung der Gewissens- und Handlungsfreiheit sowie die Einbeziehung anderer Erfahrungen in die eigene Urteilsbildung. Der Abschnitt über die Gewissensfreiheit bedarf allerdings m.E. einiger Korrekturen. Zum einen ist zu unterscheiden zwischen der Freiheit, nicht jemanden zu etwas zu zwingen, was seinem Gewissen widerspricht, und der Freiheit, nicht an der Ausführung des Gewissensentscheides gehindert zu werden. Nur der Verstoß gegen Gewissensfreiheit im ersteren Sinn würde für den Betroffenen Verführung zur Sünde bedeuten und ist unbedingt verboten; die Verhinderung der Ausführung eines Gewissensentscheides ist dagegen bisweilen sogar geboten; man denke an das Problem des Überzeugungstäters. Bei Paulus (1 Kor 8-10) geht es dagegen darum, selbst etwas Erlaubtes nicht zu tun, was den „Schwachen“ subjektiv Anlass zu Sünde geben könnte. Darauf hat der Schwache aber keinen Anspruch; insofern geht es nicht um Gewissensfreiheit. Es macht auch wenig Sinn, die (keineswegs einhellige und mitunter konfuse) scholastische Synteresis-Lehre, „wonach das Gewissen des natürlichen Menschen einen vom Sündenfall unberührten Kern besitzt, der ihm eine Erkenntnis des Guten erlaubt“ (311), nur mit der Bemerkung zu kommentieren, dass Luther im Gewissen „keinen zum Guten fähigen Wesenskern“ sieht (311). Die letztere Bemerkung kritisiert die Synteresis im Sinne eines volitiven Vermögens. Vorher charakterisiert sie G. aber als kognitives Vermögen. Beide Auffassungen finden sich in der Scholastik, sind aber zu unterscheiden. Wenn man nun etwa als Inhalt der Synteresis bestimmt: „Das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen“, wüsste ich nicht, was daran zu kritisieren wäre. Die Leugnung einer Synteresis in diesem Sinne würde dem Menschen die moralische Befähigung und damit auch die Möglichkeit zur Sünde selbst absprechen. Man kann die Verderbtheit des Menschen auch so übertreiben, dass man in der Konsequenz die Möglichkeit der Sünde leugnet.

Die für den Terminus »Synteresis« angedeutete Homonymie gilt auch für den Terminus »Gewissen«, was leider in der Regel meist übersehen wird. Bei der Diskussion verschiedener „Gewissensverständnisse“ werden deshalb häufig Äpfel mit Birnen verglichen. Wenn G. etwa sagt, frei werde das Gewissen (nach Luther) „durch das den Glauben ermöglichende Evangelium“ (312), ist »Gewissen« nicht etwa der innere Gebieter und Richter, den es sonst meist bezeichnet, – dieser ist nämlich nicht frei – sondern der Adressat des Gebotes bzw. Richterspruches, das sittliche Subjekt. Dieser Sprachgebrauch findet sich in den Späten Schriften des NT und ist auch typisch für Luther. Wenn nach Hebr 9,14 das Blut Christi unser Gewissen „reinigt“, kann damit nur das sittliche Subjekt gemeint sein; der innere Gebieter und Richter bedarf keiner Reinigung, da er nicht sündigen, sondern höchstens irren kann. Übrigens macht H. Reiner in seinem Artikel „Gewissen“ (HWP 3), den auch G. anführt, wenn auch knapp, auf diesen Unter-

schied aufmerksam (579).<sup>10</sup> Ein ähnliches Problem besteht übrigens bezüglich der Goldenen Regel. Hier ist die gemeinte Grundidee zu unterscheiden von unterschiedlichen Formulierungen dieser Idee, was gerade in Beiträgen von Neutestamentlern (auf die G. sich stützt) meist nicht beachtet wird. Auch hier wäre grundlegend Hans Reiner zu konsultieren<sup>11</sup> Dabei wird deutlich, dass Mt 7,12 nicht die einzige und keineswegs unmissverständliche Formulierung der Goldenen Regel ist, und dass sie keineswegs im Gegensatz zur Feindesliebe steht, wie G. in seinen kritischen Bemerkungen zu Andersen behauptet (99-103). Recht verstanden ist die Goldene Regel keine reine Gegenseitigkeitsregel.

Zuzustimmen ist G., wenn er mit M. Perry die Wichtigkeit fremder Erfahrungen für die Urteilsbildung von Christen betont, sowie das Faktum unterschiedlicher Auffassungen unter den Gläubigen selbst. Das ist gerade auch gegenüber radikalen Liberalismuskritikern wie St. Hauerwas zu betonen. Schließlich nimmt G. die Rawlssche Idee des „überlappenden Konsens“ auf; solcher ist etwa in Fragen der Menschenrechte möglich. Darauf ist beim Unternehmen öffentlicher Rechtfertigung Bezug zu nehmen, was G. im letzten Kapitel an einigen Konkretionen verdeutlicht.

G.s Buch ist eine lohnende Lektüre. Seine Analysen und Diskussionen verschiedener Positionen sind präzise und sachlich und sind somit ein fundamentaler Beitrag zu einer entsprechenden Diskussion.

Werner Wolbert

**BEESTERMÖLLER, Gerhard/HASPEL, Michael/TRITTMANN, Uwe (Hg.), „What we're fighting for ...“. Friedensethik in der transatlantischen Debatte** (Beiträge zur Friedensethik 37), Kohlhammer, Stuttgart 2006, 156 p., kt., 16,80 Eur[D], ISBN 3-17-019037-7.

Im Jahre 2002 veröffentlichten 60 US-amerikanische Intellektuelle im Internet einen Brief mit dem Titel *What We're Fighting For: A Letter from America* ([www.americanvalues.org](http://www.americanvalues.org)), der zunächst einen Dialog zwischen Amerikanern und Muslimen eröffnen sollte. Reaktionen von muslimischer Seite bleiben auch nicht aus (auf der genannten Seite nachzulesen). Es gab allerdings auch eine – überwiegend kritische – Reaktion in Europa, vor allem in Deutschland, die die amerikanischen Autoren überrascht hat. Das vorliegende Buch nimmt das Thema

10 Vgl. im Übrigen B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Münster <sup>3</sup>1987, 40-57.

11 Reiner, Hans, Die Goldene Regel, in: ders., Die Grundlagen der Sittlichkeit, Meisenheim am Glan 1974, 348-379; vgl. auch B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Münster <sup>3</sup>1987, 89-106; W. Wolbert, Was sollen wir tun?, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2005, 61-74.

des genannten Briefes auf und präsentiert die Referate einer deutsch-amerikanischen Tagung im Oktober 2004 in der Evangelischen Akademie in Iserlohn in einem Band der Reihe des (katholischen) Instituts für Theologie und Frieden (Hamburg). Die amerikanischen Referate sind dabei auf Englisch, die der deutschen Teilnehmer auf Deutsch publiziert.

Die Beiträge zeigen u.a. unterschiedliche Akzente zur Theorie des gerechten Krieges. Im Unterschied zur herrschenden kontinentaleuropäischen Meinung ist man in den USA überwiegend nicht der Meinung, dass mit der Verabschiedung der Charta der UNO das alte Völkergewohnheitsrecht seine Geltung verloren habe, dass vielmehr „die Souveränitätsrechte der Nationalstaaten im Prinzip fortbeständen, insofern sie nicht, von Fall zu Fall, darauf verzichten“ (13). Das wird besonders deutlich in der unterschiedlichen Rolle die man dem Sicherheitsrat zubilligt. Hier spielt auch der unterschiedliche angloamerikanische Rechtsdiskurs eine Rolle, der das Gewohnheitsrecht als entscheidende Rechtsquelle ansieht. Weiters gibt es unterschiedliche Meinungen über politische Präferenzen: Liegt den einen die globale Durchsetzung politischer Freiheitsrechte am Herzen, betonen andere die Vordringlichkeit distributiver Gerechtigkeit mindestens in bestimmten Situationen. Zu bemerken ist freilich, dass bei den amerikanischen Autoren zwei unterschiedliche Richtungen präsentiert sind. Für die oben skizzierte stehen Jean Bethke-Elshart und James Turner Johnson, für die andere Richtung, die auch die Friedens- und Konfliktforschung zur Kenntnis nimmt und sich Fragen des *ius post bellum* stellt, stehen David Little und Oliver Ramsbotham. Ersterer wendet sich u.a. gegen die Tendenz, vornehmlich ökonomische Faktoren als Kriegsursachen zu sehen, betont die positive Wirkung der Menschenrechte und gelungener friedlicher Konfliktregelungen. Die Kategorie der *ultima ratio (last resort)* werde durch diese Entwicklungen ausgeweitet.

Von den deutschen Teilnehmern fragt Michael Haspel, im Rahmen welcher Gerechtigkeitstheorie die *Just War*-Theorie anzusiedeln ist. Sabine von Schorlemmer analysiert den von Kofi Annan nach dem Kosovo-Krieg angeregten Bericht *Responsibility to Protect* der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* von 2001 und macht einen interessanten Vorschlag für den Fall einer Blockade des Sicherheitsrats. Hajo Schmidt charakterisiert die kritische Haltung der deutschsprachigen Friedensforschung gegenüber der Lehre vom gerechten Krieg.

Die Tagung mit der aus ihr hervorgegangen Veröffentlichung stellt eine wichtige und verdienstvolle Initiative zur transatlantischen Debatte in einer Zeit des „Krieges gegen den Terror“ dar und dient damit einem besseren wechselseitigen Verständnis.

Werner Wolbert

## Komparative Theologie der Religionen

### Editorial

Mit diesem Oxymoron im Titel kann man wohl die ganz Welt der komparativen Theologen und Religionstheologen gegen sich aufbringen. Vielleicht der denkbar schlechteste Einstieg für ein Themenheft? Man könnte beschwichtigen und erklären, es handle sich um eine unbeholfene Abkürzung für das Titelblatt, weil das Layout keinen längeren Schriftzug zulasse. Deshalb das Stenogramm, das aus den zwei Fachtermini *komparative Theologie* und *Theologie der Religionen*, etwas verfremdend im abgekürzten Gebrauch als Religions-theologie, zusammengesetzt ist. Werden damit zwei als konkurrierende oder gar sich als ausschließend proklamierende Ansätze in theologisch unsachgemäßer Weise und unverantwortlich zusammengespannt?

*Komparative Theologie* heutigen Zuschnitts geht mit Lernwilligkeit gegenüber anderen religiösen Traditionen an ihr Geschäft. Missionstheologische Apologetik, die von vornherein, also a priori, vor jeder Begegnung um die Unterlegenheit und damit Irrelevanz des anderen Glaubens weiß, ist nicht der Ansatz komparativer Theologie. Sie lässt sich vielmehr mit einer noch uneingelösten Präsuntion auf andere Religionen ein. Genau das, so lautet meine These, kann eine *Theologie der Religionen* aus der Verantwortung des eigenen Glaubens begründen. Sie kann also gute Gründe nennen, inwiefern ein inklusivistisches oder pluralistisches Verhältnis zu anderen Religionen mit den eigenen Glaubensressourcen argumentierbar und somit eine offene und kreative Begegnung mit anderen religiösen Traditionen ratsam oder notwendig ist. Damit steht die Religions-theologie nicht mehr unter dem Verdikt der komparativen Theologie, sie fälle weitreichende Urteile basierend auf jeder Detailkenntnis und konkreter Dialogergebnisse bloß auf der Systemebene. Und andererseits wird die komparative Theologie dann seitens der Religionstheologie nicht mehr verdächtigt, sie drücke sich um religionstheologische Entschiedenheit, flüchte sich in unendliche Verästelungen, um damit ihre Standpunktverfestigung als Standpunktgebundenheit zu verschleiern.

*Komparative Theologie der Religionen* ist somit eine Ellipse aus *komparativer Theologie* und *Theologie der Religionen* und präzisiert einerseits das Material- andererseits das Formalobjekt. Zum einen wird der Gegenstand des theologischen Vergleichens angegeben, zum anderen wird das methodische Verfahren der Theologie mit den Religionen näher bestimmt. Diese zwei Diskurse sind keine Konkurrenten sondern aufeinander verwiesen. Sie setzen sich je gegenseitig voraus. Komparative Theologie beginnt mit einer religionstheologischen Option und wird irgendwann zu einem religionstheologischen Schluss kommen.

Umgekehrt setzt Religionstheologie rudimentäre komparative Erfahrungen voraus und muss dann ihre Schlüsse wieder durch komparative Arbeitsweise einlösen. Komparative Theologinnen können von den Religionstheologen bestärkt werden, wie wichtig Handlungsfragen sind. Religionstheologen erfahren Unterstützung von komparativen Theologinnen durch Veranschaulichungen. *Komparative Theologie der Religionen* markiert eine transzendente Verschränkung.

Der erste Beitrag stammt vom gegenwärtig wohl einflussreichsten Vordenker der komparativen Theologie. FRANCIS CLOONEY SJ war als Professor an der Boston University ein wichtiger Mentor des Boston-Projekts Komparativer Theologie, das von Robert Cummings Neville geleitet wurde. Seit 2005 ist er Professor of Divinity and Comparative Theology an der Divinity School der Harvard University. Wir dokumentieren hier in deutscher Übersetzung die programmatische Erklärung Clooneys, mit der eine Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ an der weltweit größten Vereinigung von Religionswissenschaftlern, der *American Academy of Religion* eingerichtet wurde, die zum ersten Mal auf der Jahreskonferenz 2006 getagt hat. – NORBERT HINTERSTEINER lehrt Comparative Theology an der Catholic University of America in Washington D.C. Er stellt die neue Disziplin der komparativen Theologie in ihrer historischen Herkunft mit ihren Aufgaben und Grenzen dar, um dann komparative Theologie als zukunftsweisendes Modell theologischer Begegnung der Weltreligionen vorzustellen. Hierfür geht er ausführlich auf das Werk von Francis Clooney ein. – Mein Beitrag (ULRICH WINKLER) legt dar, wie eine pneumatologische Argumentation in der Theologie der Religionen das Verhältnis zu den anderen Religionen auf eine überzeugende theologische Basis stellt, die eng verschränkt ist mit der Christologie und Trinitätstheologie. Diese Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Religionen muss fundamentaltheologische Konsequenzen haben für die Wahrheitsvermutung gegenüber anderen religiösen Traditionen.

GREGOR MARIA HOFF, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumene an der Universität Salzburg und Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, zieht aus Rahners Theorie von den anonymen Christen, die einer der bedeutendsten und nicht selten missverstandenen Beiträge der katholischen Theologie für ein erneuertes Verhältnis zu den anderen Religionen war und bleibt, fundamentaltheologische Konsequenzen für das Auffinden eines Sprachortes des Glaubens im Außen der Kirche. – Mit dem Sprachproblem beschäftigt sich auch der Beitrag von WILLIAM FRANKE, Professor für Comparative Literature an der Vanderbilt University in Nashville/Tennessee. Im Sommersemester lehrte er im Rahmen des Fulbright Programms als Gastprofessor am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen. In kritischer Auseinandersetzung mit der Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas argumentiert er gegen die aufklärende Auflösung von Offenbarung in Vernunft und sieht die kommunikative Vernunft nicht im Gegensatz zu theologischer Offenbarung oder poetischem Diskurs. Dabei bestimmt er die Vernunft auf negative

Weise als unbegrenzte Offenheit, als Auflösung und Überschreitung endlicher Diskursordnungen auf verborgene Gründe. Als Radikalgestalt der Öffnung der Vernunft gegenüber der eigenen Unendlichkeit verwendet Franke in ungewohnter Weise die Chiffre der Apokalypse als Offenbarungsgestalt negativer Theologie. – MANUELA KALSKY, Direktorin des theologischen Forschungszentrums der Dominikaner in Nijmegen/Niederlande, thematisiert die Christologie aus womanistischer Perspektive. Im Unterschied zu theologischen Ansätzen schwarzer männlicher Theologen steht bei afro-amerikanischen Theologinnen nicht Befreiung, sondern Überleben im Vordergrund. Jesus Christus verkörpert dabei die unterstützende und befreiende Präsenz des Geistes Gottes im Lebenskontext schwarzer Frauen.

Die Glosse von ANDREAS WEISS kommentiert die Stellungnahme der Glaubenskongregation vom August dieses Jahres zur Frage künstlicher Ernährung und Flüssigkeitsversorgung bei Koma-Patienten. Entgegen manchen Befürchtungen einer lehramtlichen Revision der Begründungsmethode in dieser Frage wird keine ausnahmslose Verpflichtung formuliert. Das geltende Argumentationsmodell einer Abwägung von Nutzen und Belastung im konkreten Einzelfall scheint beibehalten zu werden.

*Ulrich Winkler*

## Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR)<sup>1</sup>

Francis X. Clooney SJ, Harvard University  
(Boston/Cambridge MA/USA)

Diese Erklärung begründet die Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion, die sich zum ersten Mal auf der Jahreskonferenz der AAR 2006 zusammenfinden wird.

### *I. Weshalb braucht es eine Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“*

1. In den letzten Jahren haben sich innerhalb der AAR immer mehr Stimmen aus unterschiedlichen Religionen Gehör verschafft, so dass es jetzt viele Wissenschaftler gibt, die im Bereich der Religionswissenschaften (study of religion) engagiert sind und die es trotzdem für zulässig und notwendig erachten, von einem bestimmten religiösen Standpunkt her zu sprechen, im Wissen darum, dass sich die Daten der Religionsgeschichte von einer theologischen Perspektive her anders darstellen als bei einem nicht-theologischen Ansatz. Auch wenn theologische Anliegen und traditionsspezifische Interessen die Religionswissenschaften in ihrem wissenschaftlichen Anspruch nicht notwendigerweise beeinträchtigen müssen, hat sich doch die Stimmung der Religionswissenschaften aufgrund der wachsenden Präsenz explizit religiöser Stimmen verändert. Diese Veränderungen lassen sich zum Beispiel an der Häufigkeit und Dringlichkeit folgender Fragen festmachen: Wer spricht für die untersuchten Traditionen und mit welcher Autorität tut er dies? Wie können Menschen innerhalb einer bestimmten Tradition und solche außerhalb sich über diese Tradition verständigen und voneinander lernen?

a. Sowohl innerhalb religiöser Traditionen als Gemeinschaften, in denen Wissenschaft gedeihen kann, als auch innerhalb der AAR stieß der Themenkomplex einer mehrfachen religiösen Zugehörigkeit (multiple-belonging) bzw. einer mehrfach-religiösen Glaubenspraxis (multiple-practice) auf wissenschaftliches und persönliches Interesse. Dies sind wichtige Themen für eine Arbeitsgruppe Komparative Theologie. Außerdem können wir in einem komparativen Kontext, der theologisch bestimmt ist – christlich, hin-

1 Überarbeitung Mai 2006. Es handelt sich dabei um eine Bearbeitung des angenommenen Vorschlagspapiers an die AAR zur Gründung der Gruppe. [Übersetzt von Ulrich Winkler, unter Mitarbeit von Christian Hackbarth-Johnson und Sigrid Rettenbacher. Die Erklärung wurde der Öffentlichkeit am 18.11.2006 an der AAR in Washington D.C. vorgestellt. Die Herausgeber danken dem Autor für die Publikationserlaubnis der Übersetzung.]

duistisch, jüdisch, usw. –, unmittelbar wahrnehmen, wie die Phänomene Mehrfachzugehörigkeit und Mehrfachpraxis innerhalb der Traditionen wie auch in der Akademie theologisch beurteilt wurden und werden. So werden wir uns mit der Frage, wie Traditionen und ihre Mitglieder die komplizierten religiösen Umgebungen verstehen und mit ihnen zurechtkommen, sehr unmittelbar befassen können.

2. Es gehört zum Wesen der religiösen Traditionen, der klassischen wie der zeitgenössischen, in ihren theologischen Anliegen wahrgenommen und entsprechend behandelt werden zu wollen. Mythen, Bilder, Praktiken und Ideen werden oft in bewusster bekenntnisthafter Terminologie mit dem Anspruch auf Wahrheit vorgebracht.

Traditionen können sicherlich ohne Bezugnahme auf solche Ansprüche studiert werden. Auch wenn theologische Urteile erster Ordnung notwendigerweise Gesprächsgegenstand komparativer Theologen sein müssen, ist die AAR nicht der Ort irgendwelcher Wahrheitsansprüche endgültig zu beurteilen. Die AAR ist ein Ort, an dem diese Überzeugungen wahrgenommen und als Forschungsgegenstände ernst genommen werden. Es können ihre Wechselbeziehungen mit anderen Aspekten verschiedener Traditionen beobachtet werden, wie auch deren Einfluss darauf, wie diese Aspekte dargestellt und von ihren Vertretern repräsentiert werden. Ein besonderes Hauptaugenmerk gilt dabei natürlich den weitreichenden Auswirkungen dieser Wechselbeziehungen auf die komparativen Theologen, wie sie ihre eigenen Traditionen darstellen und für deren Wahrheit argumentieren. Wenn wir untersuchen, wie Wissenschaftler in der AAR, die gläubig und bewusst in einer (oder mehrerer) Tradition verankert sind, ihre Forschung bei der AAR präsentieren, können sich vieldimensionale komplexe Zusammenhänge aufbauen.

3. Es ist auch notwendig, auf die Einstellungen jener zu achten, die innerhalb einer Tradition stehen, eingeschlossen der Wissenschaftler, gegenüber denjenigen, die außerhalb stehen. Insofern die AAR dem Studium der Religionen von allen Blickwinkeln aus verpflichtet ist, ist es durchaus üblich, dass Panels veranstaltet werden, bei denen sowohl Wissenschaftler, die einer Tradition angehören, wie auch solche, die keiner religiösen Tradition angehören, anwesend sind. Diese wichtige Entwicklung ist es wert, sorgfältig wahrgenommen zu werden. Nachdem diese Entwicklung in der AAR bisher mit Wohlwollen behandelt worden ist, wird die Arbeitsgruppe Komparative Theologie ein Forum bereitstellen, in dem die Unterschiede in den Zugängen von „Insidern“ und „Outsidern“ selbst Gegenstand der Diskussion und des wissenschaftlichen Fragens werden. Die religiösen Traditionen stehen seit je in Wechselbeziehung zu anderen Traditionen. Anhand vergangener wie gegenwärtiger Beispiele können wir untersuchen, wie sich Glaubende gegenüber anderen positioniert haben und wie

sich herausgehobene Einzelne innerhalb der Traditionen in einem pluralistischen Umfeld verstanden haben.

4. Wir sind uns dessen bewusst, dass die zunehmend wissenschaftliche Beachtung, die den Phänomenen der mehrfachen religiösen Zugehörigkeit („multiple belonging“) und religiöser Hybridität entgegengebracht wird, auch eine Tendenz bei Mitgliedern der AAR widerspiegelt. Diese fühlen sich durch persönliche Entscheidung und akademische Verpflichtung nicht mehr einfach einer einzigen religiösen Tradition oder der „Religionswissenschaft“ („study of religion“) verpflichtet. Die AAR wird von einer Arbeitsgruppe, die sich den Dynamiken dieses Phänomens ausführlicher zuwendet, profitieren.

## *II. Was ist also Komparative Theologie?*

1. Wie jede andere Theologie, versteht sich auch die komparative (interreligiöse) Theologie primär als *fides quaerens intellectum*, als Glaube, der zum Verstehen drängt (in einigen Traditionen würde man es vielleicht „meditative Wahrnehmung“ oder „Einsicht“ nennen). Dieser stellt sich in Meditation, Visualisationspraxis, Ritual und ethischem Verhalten dar. Wie anderen Theologien auch geht es der komparativen Theologie um die Erkenntnis Gottes, oder allgemeiner, des höchsten Geheimnisses des Lebens. Eine Theologie, die komparativ vorgeht, schenkt ihre Aufmerksamkeit parallelen theologischen Dimensionen einer oder mehrerer anderer religiöser oder theologischer Traditionen, wodurch Glaube und Glaubenspraxis untersucht und transformiert werden. Ebenso wie die Theologie, die innerhalb der AAR betrieben wird, sind auch dieser gemeinschaftliche und zwischengemeinschaftliche Glaube und die dazugehörige Praxis offen für Analysen, Kommentare und Fragestellungen durch Angehörige der betroffenen Traditionen, wie auch von Wissenschaftlern, die sich nicht unbedingt durch eine derartige Bindung definieren, aber dennoch fähig und willens sind, das Spektrum der Dynamik eines *fides quaerens intellectum* in einer komparativen Perspektive zu erforschen.

2. Die Berufung auf „Theologie“ im Sinne der Verbindung von wissenschaftlichem Studium, reflektiertem Glauben von Mitgliedern religiöser Gemeinschaften und der dazugehörigen Praxis ermöglicht es, dass im Forschungsprozess Glaube, Wahrheitsansprüche und Praxis in lebendiger Weise zusammenkommen. Ein ausreichend weites Theologieverständnis erlaubt eine Wertschätzung der vielen analogen Strategien – wie sie von Tradition zu Tradition offensichtlich sind –, mit denen die Gläubigen danach streben, ihren Glauben zu verstehen, zu erklären, zu verteidigen, anzupassen oder auch zu verändern.

a. Trotz des eben Gesagten sind wir uns der Möglichkeiten und Probleme bewusst, die die Verwendung des Begriffs „Theologie“ für diese Art ver-

gleichender Analyse aufwirft. Während wir damit den universalen Charakter theologischer Anliegen ( – wenn auch in gleichsam analoger Redeweise) in den verschiedenen Traditionen verteidigen wollen, sind wir uns auch dessen bewusst, dass „Theologie“ ein Begriff ist, dessen allgemeine Verwendung und Bedeutungsgehalt sich v.a. in der christlichen Theologie herausgebildet hat, und der aus verschiedenen Gründen anderen Traditionen, wie dem Islam oder Buddhismus oder indigenen amerikanischen Traditionen möglicherweise fremd erscheint. Eines der Ziele der Arbeitsgruppe Komparative Theologie wird die Prüfung der Grenzen und Möglichkeiten des „Theologie“-Begriffs in einem komparativen Kontext sein. Auf jeden Fall erwarten wir in den ersten Jahren der Arbeitsgruppe eine lebhaft Auseinandersetzung über die Definition von „komparativer Theologie“.

b. Im Großen und Ganzen möchten wir dafür plädieren, dass die Vorteile des Gebrauchs des Theologiebegriffs die Nachteile aufwiegen werden, und dass eine Arbeitsgruppe Komparative Theologie Einsichten und Erkenntnisse bekommen kann, die in den etablierten Vergleichenden Religionswissenschaften („Comparative Study of Religion Section“) möglicherweise nur latent erfasst und thematisiert werden könnten.

3. Da die Arbeitsgruppe einem theologischen Austausch verpflichtet ist, wird sie besonders daran interessiert sein, das Wesen, die Dynamik und den Gebrauch der Lehren und ihre Bezugswirklichkeiten innerhalb der Traditionen, aber auch über ihre Grenzen hinaus zu betonen. Zu den zu untersuchenden Kategorien werden z.B. Glaube, Wahrheit, Sünde, Gnade, Erlösung, Gemeinschaft und Gottesdienst gehören, und ein noch breiteres Spektrum an Begriffen wie unio (yoga) oder communio, Täuschung, Befreiung, Demut, Hingabe, spirituelle Erkenntnis, Mitgefühl und Heilung. Wir geben zu, dass es in den religiösen Traditionen noch andere Kategorien gibt, deren Vorstellungswelten entweder ignoriert oder schlecht übersetzt sind, und die in ihren eigenen Worten und Begriffen nicht bloß das ausdrücken, was „wir“ selbst immer schon meinen und sagen. Allgemein gesagt geht es uns darum herauszufinden, wie religiöse Traditionen ihre Sichtweisen der allgemein-menschlichen Wirklichkeiten erklären, von Geburt und Tod, bis zu Sexualität und Liebe, Essen und Ehe, Geld und Macht.

4. Die Bemühung, im Lichte anderer Traditionen, die mit homologen Fragen ringen, theologisch und kritisch über die eigene Tradition nachzudenken, ist für uns das Kennzeichnende einer Komparativen Theologie. Indem sie sich damit auseinandersetzen, wie Juden Texte lesen, können Christen in einer von der AAR getragenen Arbeitsgruppe Komparative Theologie lernen, Texte besser zu lesen, tiefer reflektiert und mit größerer Sensibilität für unterschiedliche Interpretationsweisen; sie können lernen, die Mittlerrolle Christi zu interpretieren durch die Erfahrung wie Muslims den Qur'an verehren; sie können lernen, subtiler theologisch zu denken auf Grund von Gesprächen mit Buddhisten und ande-

ren, die dagegen Bedenken haben, dass ihr kritisches Denken „Theologie“ genannt wird, oder die andere Konzepte von Theologie haben. In der gleichen Weise können buddhistische Gelehrte von jüdischen Gelehrten lernen, muslimische Gelehrte von taoistischen, und damit kann sich ein zunehmend breiterer und komplexerer Austausch von religiösem Lernen ergeben.

### *III. Weitere Möglichkeiten*

1. Ein großer Teil unserer Diskurse wird sich darum drehen, wie Vorstellungen und Lehren artikuliert worden sind und wie sie in den Arbeiten bestimmter Theologen gewirkt haben, und wie Traditionen ihre Lehren entwickeln. Wir müssen uns aber auch für die Geschichte und die Soziologien dieser Theologien interessieren, wie Gemeinschaften zu bestimmten Zeiten und Orten ihr Selbstverständnis gebildet haben, wie sie in bestimmten Kontexten von Dialog und Auseinandersetzung mit religiös Anderen umgegangen sind oder sich ihnen angepasst haben. Wir sehen den Bedarf für eine tiefere und nachhaltige Erforschung der interreligiösen intellektuellen Gespräche, die in den kolonialen und früheren Epochen stattgefunden haben, sowohl zwischen Ost und West während des Zeitalters der Mission, aber auch in verschiedenen religiösen Kontexten, wie Indien, in Teilen der islamischen Welt, China, der antiken mediterranen Welt, etc.
2. So ist es unsere Absicht, ein Forum zu bieten, auf dem sich diese historischen Begegnungen wiederholen können, obgleich in einer anderen Form: indem Gelehrte in diesem akademischen Rahmen lernen, Ideen und Werte auszudrücken und zu vertreten, die über Jahrhunderte und Jahrtausende über die religiösen Grenzen hinweg debattiert wurden.
  - a. In einem erweiterten Sinn wird eine Arbeitsgruppe Komparative Theologie auch ein Forum sein, das es ermöglicht, durch Aufmerksamkeit auf kulturelle und religiöse Unterschiede standardisierte historische Prioritäten wahrzunehmen und zu problematisieren, und auch Anliegen, die mit der Gender-Problematik, Ethnizität und sozioökonomischem Status zu tun haben, zum Thema werden zu lassen. Wir werden Fragen behandeln, wie z.B. die verschiedenen von Frauen entwickelten Theologien und die institutionellen Strukturen in unterschiedlichen religiösen Traditionen, die diese Theologien ermöglicht und/oder behindert haben. Weitere Themen betreffen ethnische Identitäten und Unterschiede und wie sie sich auf das theologische Denken und in die institutionelle Anerkennung ausgewirkt haben, oder wie verschiedene Religionen Mitglieder unterschiedlicher sozio-ökonomischer Herkunft willkommen heißen oder ausgeschlossen haben.
3. Bei der AAR bezieht sich die Theologie häufig auf Texte und schenkt daher den textorientierten Traditionen eine besondere Aufmerksamkeit. In gleicher Weise favorisiert auch die „Komparative Theologie“ Texte. Wir müssen eingestehen, dass zumindest in der Anfangsphase den mündlichen Traditionen und den

mündlichen und populären Dimensionen der schriftbestimmten Traditionen wenig Beachtung geschenkt werden wird. Obwohl diese Dimensionen von höchster Wichtigkeit sind, gelten sie normalerweise nicht als Theologie. Wenn sich die Arbeitsgruppe entwickelt, werden wir darauf achten, Wege zu finden, Theologien von schriftlosen Traditionen zu erfassen und zu reflektieren, und auch die Auswirkung mündlicher und populärer Dimensionen von Traditionen auf Theologien zu erforschen.

4. In Anbetracht der Prominenz der jüdischen und christlichen AAR/SBL<sup>2</sup>-Mitglieder in der Vergangenheit und der Bedeutung der Theologie im Christentum, soll auch ein Forum eingerichtet werden, in dem religiösen Perspektiven und Theologien von Juden und Christen und deren Implikationen für komparative und interreligiöse Untersuchungen für die Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ eine besondere Bedeutung haben werden. Doch sind auch Gelehrte aller religiösen Perspektiven, die sich auf einen akademischen Diskurs einlassen können und die an komparativer Theologie interessiert sind, willkommen, dieser Gruppe Vorschläge zu machen.

5. Wir sind uns auch dessen bewusst, dass die Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ eines der wenigen Foren an der AAR anbieten wird, auf dem Juden, Muslime, Hindus, Buddhisten und Angehörige anderer Traditionen kritische und konstruktive Theologie aus ihrer eigenen Traditionen betreiben und diese regelmäßig Theologen anderer Religionen präsentieren können, um voneinander theologisch zu lernen.

6. Die Ergebnisse der Überlegungen dieser Gruppe werden natürlich ähnlich sein wie die von anderen Sektionen und Arbeitsgruppen bei den Jahreskonferenzen – sie wird zu weiterer und noch tiefergehender Forschung, neuen Gemeinschaftsprojekten, Ideen für Folgeveranstaltungen usw. anregen. Wir hoffen auch, dass die Mitglieder dieser Gruppe in der für die unmittelbare konstruktive theologische Arbeit innerhalb ihrer Traditionen und über die Grenzen der Traditionen hinaus hilfreich sein werden.

7. Obwohl diese Gruppe Fragen behandelt, die oft unter der Rubrik des interreligiösen Dialogs rangieren, unterscheidet sie die Verpflichtung zum wissenschaftlichen Diskurs und zu dem spezifischen theologischen Austausch doch auch von dem, was gemeinhin unter Dialog verstanden und praktiziert wird.

2 [Society of Biblical Literature, mit der die AAR bisher die gemeinsamen Jahreskonferenzen abgehalten hat.]

#### IV. Hintergrundliteratur (Auswahl)

##### *Zur Geschichte der „Komparativen Theologie“*

- Clarke, James F., *Ten Great Religions 1. An essay in comparative theology; 2. A comparison of all religions*, Boston/New York 1892/1896.
- Garden, James, *Comparative Theology. Or The True and Solid Grounds of Pure and Peaceable Theology. A Subject very Necessary, tho hitherto almost wholly neglected*, 1700.
- MacCulloch, John Arnott, *Comparative Theology*, London 1902.

##### *Zur komparativen Theologie im Lichte der Religionsgeschichte:*

- Kitagawa, Joseph Mitsuo, *The History of Religions in America*, in: Eliade, Mircea/Kitagawa, Joseph Mitsuo (Hg.), *The History of Religions. Essays on Methodology*, Chicago 1959, 1-30.
- Müller, F. Max,
  - *Introduction to the Science of Religion*, London 1899.
  - *Natural Religion. Gifford Lectures*, London 1898.
  - *Origin and Growth of Religion. Hibbert Lectures*, London 1898.
- Sharpe, Eric J., *Comparative Religion: a history*, London 1986.

##### *Zur gegenwärtigen komparativen Theologie:*

- Bartel, Timothy W. (Hg.), *Comparative Theology. Essays for Keith Ward*, London 2003.
- Clooney, Francis X.,
  - *Christianity and World Religions. Religion, Reason and Pluralism*, [review essay], in: *Religious Studies Review* 15 (1989) 197-204.
  - *Comparative Theology*, in: Webster, John/Tanner, Kathryn/Torrance, Iain (Hg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology (Oxford Handbooks in Religion and Theology)*, Oxford 2007, 653-669.
  - *The emerging field of comparative theology. A bibliographical review (1989-95)*, in: *Theological Studies* 56 (1995) 521-550.
  - *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993.
  - *Restoring »Hindu Theology« as a Category in Indian Intellectual Discourse*, in: Flood, Gavin (Hg.), *Blackwell Companion to Hinduism*, Malden 2002, 447-477.
  - *Theology, Dialogue, and Religious Others. Some Recent Books in the Theology of Religions and Related Fields*, in: *Religious Studies Review* 29 (2003) 319-327.
- Fredericks, James L.,
  - *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York 1999.

- Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity, New York 2004.
- Masuzawa, Tomoko, The Legacy of Comparative Theology, in: dies., The Invention of World Religions: Or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago 2005, 72-104.
- Bo, Mou (Hg.), Comparative Approaches to Chinese Philosophy, Aldershot 2003.
- Neville, Robert Cummings (Hg.)
  - The Human Condition. Foreword by Peter L. Berger (The Comparative Religious Ideas Project 1), New York 2001.
  - Ultimate Realities. Foreword by Tu Weiming (The Comparative Religious Ideas Project 2), New York 2001.
  - Religious Truth. Foreword by Jonathan Z. Smith (The Comparative Religious Ideas Project 3), New York 2001.
- Tracy, David, Comparative Theology, in: Eliade, Mircea (Hg.), The Encyclopedia of Religion 14, New York/London 1987, 446-455.
- Shen, Vincent/Oxtoby, Willard (Hg.), Wisdom In China And The West. Chinese Philosophical Studies (Cultural Heritage and Contemporary Change 3/22), Washington D.C. 2004.
- Keith Ward.
  - Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World Religions [Tetralogy in Comparative Theology 1], Oxford 1994.
  - Religion and Creation [Tetralogy in Comparative Theology 2], Oxford 1996.
  - Religion and Human Nature [Tetralogy in Comparative Theology 3], Oxford 1998.
  - Religion and Community [Tetralogy in Comparative Theology 4], Oxford 2000.

*Verwandte Publikationen:*

- Zu mehrfacher religiöser Zugehörigkeit (multiple belonging) und Hybridität: Cornille, Catherine (Hg.), Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity (Faith Meets Faith), Maryknoll 2002.
- Zur „Theologie“ außerhalb des christlichen Kontextes: Makransky, John J./Jackson, Roger, Buddhist Theology. Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars, Richmond 2000.
- Zu einer theologischen Methode in einem komparativen Kontext: Cabezón, José Ignacio (Hg.), Scholasticism. Crosscultural and Comparative Perspectives (Toward a Comparative Philosophy of Religions), New York 1998.

Diese Liste ist sehr vorläufig und muss durch viele Perspektiven ergänzt werden. Wir hoffen, dass die Gespräche, die in dieser Arbeitsgruppe angeregt werden, zu

einer umfassenderen Bibliographie führen werden, die zahlreiche religiöse und theologische Perspektiven umfassen wird.

### *V. Das vorhandene Interesse in der AAR*

In ihrer gegenwärtigen Form ist die Komparative Theologie eine relativ neue Erscheinung, daher können wir nicht auf eine lange und anschauliche Geschichte von erfolgreichen Panels zur Komparativen Theologie verweisen. Einige Programme der „Society for Buddhist-Christian Studies“, der „Society for Hindu-Christian Studies“, der „Comparative Studies in Hinduism“, wie der „Comparative Studies in Judaism Group“ und der „Scriptural Reasoning Group“ mögen Aspekte und Dimensionen, die wir auch in unserer Arbeitsgruppe behandeln wollen, veranschaulichen. Andere Panels aus jüngerer Zeit, wie das sehr erfolgreiche Panel „Comparative Monotheism“ von 2004, weisen auf die Art von Themenstellung hin, die wir beabsichtigen. Unser charakteristischer Beitrag wird der theologische Zuschnitt solcher komparativer Unterfangen sein.

Wir werden selbstverständlich weiterhin im Gespräch mit der Sektion Vergleichende Religionswissenschaften („Comparative Studies in Religion“) und anderen Sektionen und Arbeitsgruppen bleiben, mit denen wir ein gemeinsames Interesse teilen und mit denen wir gelegentlich gemeinsam getragene Veranstaltungen anstreben werden.

Wir wurden auch schon von einem europäischen Kollegen angefragt, der mit dieser Arbeitsgruppe die Hoffnung verbindet, dass sie zu einem Verbindungsort zu ähnlichen Diskursen wird, die in Europa stattfinden.

Wir nehmen auch ein Interesse daran wahr, eine Arbeitsgruppe Komparative Ethik zu gründen. Obwohl dies leicht innerhalb unserer Gruppe passieren könnte, respektieren wir auch den Wunsch von anderen AAR-Mitgliedern nach einer Arbeitsgruppe, die sich gänzlich ethischen Themen in komparativer Perspektive widmet. Im Falle, dass dies geschieht, wollen wir mit diesen Kollegen in Austausch kommen, sobald sich die Gruppe formiert.

Am Ende dieses Dokumentes listen wir die Namen der Mitglieder auf, die ihr Interesse an dieser Gruppe bekundet und ihre Bereitschaft zur Teilnahme und für Referate erklärt haben.

### *VI. Themen der „Komparativen Theologie“*

1. In diesem breiten Kontext wollen wir uns auf spezifischere theologische Themen, die in einer komparativen Weise behandelt werden können, konzentrieren, anfangen mit der Themenliste des Berichtes von dem unabhängigen Treffen der Arbeitsgruppe von 2004.

- a. „Systematische Theologien (buddhistische, christliche, islamische, [hinduistische], etc.)“
  - b. „Pluralismus und Traditionen“
  - c. „Multiple religiöse Zugehörigkeiten“ (bzw. „Religiöse Hybridität“, ebenso auf der Liste von 2004)
  - d. „Komparative (interreligiöse) Theologie“ unter besonderer Berücksichtigung der Glaubensinhalte, Bilder und der Praxis der religiösen Traditionen, wie sie aus der Perspektive einer anderen religiösen Tradition, ihrer Glaubensinhalte, Bilder und Praxis gesehen werden, um dadurch beim Betrachter letztlich eine neue Wahrnehmung der eigenen Tradition zu bewirken.
  - e. „Biblische Theologie und religiöser Pluralismus“
  - f. „Komparative Ethik“ (bis diese als eigene Gruppe oder Sektion gegründet wird)
2. Weiters fügen wir folgende Kategorien hinzu:
- a. Exegese
  - b. Die zentralen Lehren der religiösen Gemeinschaften über Gott oder die letztgültige Wirklichkeit, das Selbst, die Welt; daran anknüpfend interessieren uns auch die Vorgänge der Lehrentwicklungen in den verschiedenen Gemeinschaften.
  - c. Ganz einfach: „Gott“; oder komplexer: verwandte Themen wie „komparativer Monotheismus“ (unter Kategorien wie „archaisch“, „abrahamitisch“, „südasiatisch“, wie auch im Licht der politischen Theologie, post-moderner Ansätze etc.), und in analoger Weise: „komparativer Non-Dualismus“, „komparativer Pan-Theismus“, und ähnliche, noch nuanciertere Themen.
  - d. Liturgie
  - e. Dogmatik
  - f. Soteriologie und Eschatologie
  - g. Komparative Schriftexegese, z.B.
    - i. Die „semitischen“ Religionen: jüdische, christliche, islamische
    - ii. Südasiatische Traditionen im Austausch mit semitischen Traditionen
    - iii. Weitere Diskurse über „Begründungen aus der Schrift“ („scriptural reasoning“) in ganz anderen Traditionen.
  - h. Die Geschichte der theologischen Wechselbeziehungen religiöser Traditionen (Hinduismus – Buddhismus, chinesische Traditionen – Buddhismus etc.)
  - i. Methodologie der Komparativen Theologie
  - j. Theologie der Religionen (christliche und in anderen Traditionen).

## VII. Implementierung in die Strukturen der AAR

Die Gruppe hält in Philadelphia 2005 eine Geschäftskonferenz ab, wo sie u.a. für Washington 2006 Vorschläge für Veranstaltungen entwickeln und entgegennehmen wird. Unsere Ankündigung würde folgende Erklärung beinhalten:

a. „Die neu gebildete Arbeitsgruppe Komparative Theologie bietet Gelegenheit für tiefgehende traditionsübergreifende und/oder kulturübergreifende Forschung mit der Betonung auf einer theologischen Verpflichtung in Theorie, Argumentation und Praxis, und auf Themen religiöser wie konfessioneller Identität in einer pluralistischen Umgebung. Wir bitten um Themenvorschläge, die Gelegenheit zu komparativen Untersuchungen geben, in denen zwei oder mehrere religiöse Traditionen zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit einem Thema zusammengebracht werden. Der Vorschlag soll auch die für die Untersuchung anzuwendende begriffliche Methodik angeben und kritisch reflektieren. Wir werden drei Veranstaltungen auf der Jahrestagung 2006 durchführen und eine Bewerbung für Vortrags- und Panelveranstaltungen ausschreiben.

b. Vorschläge zu folgenden Gebieten sind besonders willkommen: „Systematische Theologien“ (buddhistische, christliche, islamische, [hinduistische], etc.), „Pluralismus und Traditionen“/Religionen; „Multiple religiöse Zugehörigkeiten als eine Herausforderung für Religionsgemeinschaften“ (vgl. auch „Religiöse Hybridität“); „Komparative Dogmatik“, „Biblische Theologie und religiöser Pluralismus“; „Komparative Theologische Ethik“; „Komparative Exegese“; „Komparativer Monotheismus“; „Geschichte der theologischen Wechselbeziehungen der religiösen Traditionen“, „Theologie der Religionen“ (christliche, aber auch hinduistische, usw.).

c. Falls die AAR längere Veranstaltungen am letzten Vormittag der Jahreskonferenzen ermöglicht, wie wir es in dem Bericht vorgeschlagen haben, dann soll für diesen letzten Vormittag die dritte Veranstaltung der Initiierung eines Projektes „Komparative Schriftlektüre“ gewidmet sein. In diesem Projekt werden ausgewählte Texte gemeinsam gelesen, wobei die Auswahl der Texte es ermöglichen soll, religiöse und kulturelle Grenzen in neuer und theologisch interessanter Weise zu überschreiten.

d. Obwohl wir auch individuelle Referatsvorschläge annehmen und Ideen von jüngeren und neuen Mitgliedern der AAR begrüßen, die bis jetzt noch keine Gelegenheit zu einer Vernetzung hatten, fördern wir v.a. Gruppen-Vorschläge, entweder in Form thematischer Veranstaltungen (max. vier Präsentationen, ein Vorsitzender und ein Coreferat) oder von Panels (max. sechs Redner). Vorschläge zu Themenveranstaltungen müssen eine Zusammenfassung und individuelle Referatsvorschläge beinhalten.

### VIII. Leitung der vorgeschlagenen Arbeitsgruppe Komparative Theologie

Wie oben schon dargelegt, gibt es ein namhaftes Interesse an dieser neuen Gruppe. Viele haben ihre Bereitschaft zur Unterstützung mündlich und informell zugesagt.

Ein erster Vorstand (sieben Mitglieder einschließlich Vorsitz) wurde auf der Grundlage des geäußerten Interesses und der Bereitschaft zur Mitarbeit aus der Gruppe derer gebildet, die verschiedene Entwürfe dieses Vorschlags kommentiert haben. Der Vorstand wird die Veranstaltungen der Gruppe für die Jahreskonferenzen 2006 und 2007 vorbereiten. Bei der Geschäftssitzung auf der Jahreskonferenz 2007 werden die ursprünglichen Vorstandsmitglieder durch Wahlen für die verschiedenen Vorstandsfunktionen ersetzt, sowie ein Rotationsverfahren vereinbart. Die Mitarbeit im ersten Vorstand schließt nicht die Wahl auf dieselbe Funktion aus.

Im Verlauf der Entwicklung der Gruppe, und in Anbetracht ihres Charakters und ihres Ziels, sind wir an einem breit gefächerten Vorstand mit internationalen Mitgliedern interessiert. Ganz allgemein sind wir auch für Vorschläge offen, um unsere Vorgangsweisen dem üblichen *Procedere* innerhalb der AAR anzupassen.

Gründungsvorsitzender: Francis X. Clooney SJ, Harvard University

Leitung:

1. Vorstand: Francis X. Clooney (Harvard University)  
fclooney@hds.harvard.edu

Vorstand:

2. Vorstand: Deepak Sarma (Case Western Reserve University) deepak.sarma@case.edu
3. Wendy Farley (Emory University) wfarley@emory.edu
4. Kristin Kiblinger (Winthrop University) kiblingerk@winthrop.edu
5. Robert C. Neville (Boston University) rneville@bu.edu
6. Kurt Anders Richardson (McMaster University) kar@mcmaster.ca
7. Tracy Tiemeier (Loyola Marymount University) ttie.rneier@lmu.edu

Bewilligte Sessionsen: 2

Die Mitgliedschaft im Vorstand dauert bis 2007, bis eine Rotation der Mitglieder und des Vorsitzes beginnt.

Nächste Lagebesprechung der Gruppe: 2010

*Anhang: Zur weiteren Diskussion – Zusammenfassung offener Probleme<sup>3</sup>*

a. Im oben exzerpierten Dokument und in dieser Präsentation wird Theologie als eine Art der Reflexion und des Fragens charakterisiert, die es in vielen, wenn nicht allen religiösen Traditionen gibt; dennoch ist es auch eine Disziplin, deren Wurzeln in erster Linie christlich sind: Wie kann sichergestellt werden, dass die Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ tatsächlich interreligiös ist, und zugleich die vornehmlich christliche Genealogie der Disziplin in nutzbringender Weise offengelegt bleibt?

b. Theologie ist – wie ich es dargestellt habe – stark textorientiert; doch blickt ein großer Teil der interessanteren Arbeit in den Religionswissenschaften über diese hinaus auf die gelebte und in der Vorstellung der Menschen lebendige Religion. Wie können das textuale Element der Theologie bewahrt und gleichzeitig andere Dimensionen berücksichtigt werden – doch ohne die Theologie in eine Variante der Religionswissenschaften zu verwandeln, in denen der Schriftkanon, ethische Normativität und entschiedener Glaube Gegenstände von Analysen, aber keine wirkungsvollen Realitäten sind?

c. Ganz ähnlich gefragt: Theologie, die eben textorientiert ist, sieht normalerweise einen Kanon von großen Texten vor – Texte, die eine privilegierte Stellung innehaben. Wie kann man diesen Kanon öffnen, um andere Stimmen zu hören, ohne dennoch gänzlich die Text- und Glaubensorientierung der Theologie zu missachten?

d. Gute Theologie sollte klare ethische Implikationen und Gesprächspartner besitzen. Sie muss heute in einem grenzdurchlässigen Austausch mit den Religionswissenschaften stehen. Wie können wir deshalb in der AAR Vergleichende Religionswissenschaften, Komparative Ethik und Komparative Theologie als unterschiedliche Unternehmungen fördern, so dass sie alle ihren eigenen, sinnvollen Ort innerhalb der AAR haben?

3 [Letzter Teil eines Exzerpts, vorgetragen bei der AAR 2006 in Washington, A18-105, von Francis X. Clooney SJ.]

## Wie den Religionen der Welt begegnen?

### Das Projekt der Komparativen Theologie

Norbert Hintersteiner, Catholic University of America  
Washington D.C.

Die neuere Diskussion um das Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen ist in den letzten Jahren vielfach vom Thema der Theologie der Religionen bestimmt. Dabei wird meist übersehen, dass der moderne Diskurs von den so genannten Weltreligionen und die Auseinandersetzung mit diesen seinen Anfang nicht in der Religionstheologie hat, sondern in einer ihr verwandten Disziplin, nämlich in der *Komparativen Theologie*. Die Anfänge derselben reichen bis in die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zurück. Mit ihr wurde in der Theologie erstmals das vierfältige Schema von Juden, Christen, Muslimen und Heiden aufgebrochen, welches noch in der Frühmoderne die Nachschlagewerke bestimmte. An die Liste der Religionen wurden neben den nationalen, so genannte universale und große Religionen gereiht und begleitet von vielfältigen konkreten Religionsstudien entwickelte sich daraus in den folgenden Jahrzehnten das nunmehr übliche Klassifikationsschema der „Weltreligionen“. Im Rahmen der komparativen Theologie gelang es am Ende des neunzehnten Jahrhunderts einen breiten Diskurs über Weltreligionen zu initiieren, was vor allem an den Universitätsstädten in Westeuropa und an der nordamerikanischen Ostküste erstmals zu einem regen Studium der Weltreligionen und zu einer theologischen Beschäftigung mit ihnen führte.<sup>1</sup> Diese erste komparative Theologie wurde allerdings aufgrund ihrer expliziten religiösen Standpunktgebundenheit sowie ihrer oft undifferenzierten Darstellungen der nicht-christlichen Religionen bereits in den folgenden Jahrzehnten im Kontext der sich im zwanzigsten Jahrhundert herausbildenden objektiven Religionswissenschaften der Kritik unterworfen bzw. weitgehend von ihnen abgelöst. In den letzten zwanzig Jahren hat sich mit geschärftem Bewusstsein um die frühen epistemologischen Probleme und in Balance zu den Religionswissenschaften in der anglo-amerikanischen Theologie von Neuem eine *Comparative Theology* entwickelt, die nach der Debatte um die Theologie der Religionen nun vorerst wegweisend für das Feld der theologischen Begegnung und Beschäftigung mit den Weltreligionen werden dürfte.

1 Nicht unähnlich mit dem gegenwärtigen Interesse des Studiums der Weltreligionen an theologischen Fakultäten. Vgl. Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions. Or, how European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005, chap. 2, „The legacy of comparative theology,“ 72-104.

Der folgende Beitrag versucht erstmals für den deutschsprachigen Raum das Projekt der *Comparative Theology* in seinem geschichtlichen Hintergrund und als neue gegenwärtige theologische Strömung in den Definitionen der beteiligten Autoren in beispielhaften Studien und schließlich die systematischen Orientierungen derselben darzustellen. Im ersten Teil werde ich den geschichtlichen Hintergrund und die kulturelle Ausgangssituation der komparativen Theologie betrachten: Während die Anfänge der komparativen Theologie als Disziplin und dem Begriff nach im neunzehnten Jahrhundert liegen, betrachte ich ihren eigentlichen Ursprung in den Situationen der missionarischen Kulturübersetzung bzw. grenzüberschreitenden Religionenbegegnung als gegeben. Zweitens werde ich aufgrund einiger aktueller Definitionen das allgemeine Verständnis der komparativen Theologie von heute skizzieren. In einem dritten Schritt wird aufgrund seiner Pionierstellung exemplarisch das komparativ theologische Werk von Francis Clooney vorgestellt. Zuletzt schließen einige systematische Orientierungen dieser theologischen Richtung den Beitrag ab.<sup>2</sup>

## 1. Zu Anfang und Ort der komparativen Theologie

### 1.1 Die komparative Theologie des neunzehnten Jahrhunderts

Es ist bekannt, dass am elften September 1893 zum Beginn der ersten Versammlung des Weltparlaments der Religionen die *Liberty Bell* der *Columbian Exposition* in Chicago zehn Mal läutete zur Ehre, „what were [then] considered the world's ten great religions: Hinduism, Buddhism, Jainism, Zoroastrianism, Taoism, Confucianism, Shintoism, Judaism, Christianity, and Islam“.<sup>3</sup> Diese zehn Religionen sandten ihre Abgesandten zum Weltparlament, an dem jede religiöse Gruppierung aufgefordert war, „to make the best and most comprehensive statement of the faith it holds and the service it claims to have rendered to mankind.“<sup>4</sup>

- 2 Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine überarbeitete Fassung von meinen auf Niederländisch bzw. in Englisch erschienen Beiträgen: Hintersteiner, Norbert, *Comparatieve Theologie*. De Noodzak tot Religieuze Meertaligheid, in: *Tijdschrift voor Theologie* 47 (2007) 281-303, und ders., *Intercultural and Interreligious (Un)Translatability and the Comparative Theology Project*, in: ders. (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue (Currents of Encounter 32)*, Amsterdam/New York 2007, 465-491.
- 3 Seager, Richard H., *The Dawn of Religious Pluralism. Voices from the World Parliament of Religions 1893*, La Salle 1993, 15.
- 4 Kitagawa, Joseph, *The History of Religions in America*, in: *The History of Religions* (1987) 5.

Amerikanische Christen hatten Menschen von verschiedenen Religionen und Kulturen eingeladen, um über ihren Glauben vor einem Publikum von beinahe siebentausend Personen zu sprechen. In einer Zeit, in der interkontinentale Reisen noch eine beachtliche Unternehmung darstellten, Slogans wie „religiöser Pluralismus“, „Globalisierung“ oder „interreligiöser Dialog“ noch unbekannt und ausbeutende Missionspraktiken noch nicht zur Vergangenheit gehörten, war eine derartige Zusammenkunft sowohl in Hinblick auf die christliche Ökumene als auch mit Blick auf die interreligiöse Begegnung etwas Außergewöhnliches. Bis dahin hatte interreligiöse Begegnung immer in eine Richtung stattgefunden: Asiaten standen auf eigenem Boden gegenüber Fremden, aber wagten sich selten in fremde Landen. Europäer und Amerikaner konfrontierten fremde Religionen im Ausland, aber nicht auf eigenem Boden.

Unter den illustren europäischen Gelehrten, die eingeladen waren, befand sich der bekannte niederländische calvinistische Theologe und Pionier auf dem Gebiet der Religionswissenschaften Cornelius Petrus Tiele (1830–1902). Der Titel des Vortrags, den er für die Versammlung schrieb, lautete interessanterweise „On the Study of Comparative Theology“.<sup>5</sup> Mit dieser Thematik konnte Tiele die dann neue wissenschaftliche Beschäftigung mit den Weltreligionen behandeln. Des Weiteren konnte er dafür zum einen mit der Sympathie und Unterstützung innerhalb der liberalen protestantischen Kreise rechnen, zum anderen sollte die Thematik relevant für den ökumenischen Kontext des Parlaments sein. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts war die komparative Theologie in der Tat zu einer populären und sehr respektierten intellektuellen wie spirituellen Beschäftigung geworden, mit der Absicht, alte religiöse Traditionen und Weltreligionen zu studieren und auf sie zu reagieren.<sup>6</sup> Aus welcher Perspektive operierte nun diese erste komparative Theologie?

Unmittelbar auffallend ist sicherlich, dass die komparative Theologie des neunzehnten Jahrhunderts im Unterschied zu der sich später entwickelnden vergleichenden Religionswissenschaft in ihrem Studium der Weltreligionen zu den gleichen Ergebnissen kam wie die christliche Theologie: Nämlich, dass das Chris-

- 5 Tiele, Cornelius P., On the Study of Comparative Theology, in: Barrows, John H. (Hg.), *The World's Parliament of Religions. An illustrated and popular story of the the world's first parliament of religions, held in Chicago in connection with the Columbian Exposition of 1893*, 1, Chicago 1893, 583-590. Interessanterweise stammt von ihm auch der erste Eintrag des Begriffes „Weltreligionen“ in einem Nachschlagwerk, nämlich in der *Encyclopaedia Britannica* von 1884.
- 6 Zu den prominenten Werken der frühen komparativen Theologie gehören: Clarke, James F., *Ten Great Religions. An Essay in Comparative Theology*, New York 1899; Maurice, Frederick D., *The Religions of the World and Their Relations to Christianity*, London 1886; Matheson, George, *The Distinctive Messages of the Old Religions*, New York/Anson 1884; Kuenen, Abraham, *National Religions and Universal Religions*, New York 1882. Für eine Übersicht und Besprechung dieser Autoren vgl. Masuzawa, Invention, 72-104.

tentum sich von den anderen Religionen fundamental unterscheidet und jenseits allen Vergleiches steht. Der besondere Rang, den sie dem Christentum zuwies, fand in der Formulierung „einzigartig universal“ ihren Ausdruck.

In den Augen der theologischen Komparativisten von damals war allein das Christentum von transhistorischem und transnationalem Charakter und daher von universaler Geltung, wogegen sie allen anderen Religionen aufgrund ihrer geographischen, ethnischen oder sonstigen Gebundenheit nur einen partikulären Wert zuerkannten. Die Autoren bemühten komparative Studien zur Etablierung eines universalen Religionsbegriffs, welcher letztlich mit dem liberalen Christentum zusammenfiel.<sup>7</sup> Ihr Ausgangspunkt war der empirische Unterschied zwischen so genannten universalen Religionen und nationalen Religionen in Hinblick auf die Verbreitung einer Religion außerhalb ihres ursprünglichen kulturellen Kontextes. Nachdem erst einmal die Anzahl universalen Religionen auf drei reduziert war – vornehmlich Christentum, Islam und Buddhismus, argumentierten die Werke der ersten komparativen Theologie, dass allein das Christentum als wahre universale Religion betrachtet werden kann, weil es aufgrund seiner weltweiten Verbreitung als einzige eine Religion für die gesamte Menschheit sei. Islam und Buddhismus seien bei näherer Betrachtung lediglich nationale Religionen oder im Falle des Buddhismus nicht eigentlich eine Religion.<sup>8</sup> Die einzigartige, allumfassende Religion des Christentums wurde damit als Weltreligion schlechthin aufgefasst. Der argumentative Ausgangspunkt der Autoren der ersten komparativen Theologie bestand wohl darin, dass sie es für notwendig hielten, zuerst von der einzigartigen und universalen Wahrheit des Christentums überzeugt zu sein, bevor sie daran gingen, die verschiedenen Religionen mit Augenmerk auf thematische Vergleiche zwischen der absoluten christlichen Religion und anderen zu studieren. Das Ziel des komparativen Studiums bestand letztlich in der Beweisführung, dass allein das Christentum die Erfüllung aller anderen Religionen darstellt.

Ohne die Ergebnisse der ersten komparativen Theologie näher zu verbreitern, wird man im Rückblick sagen können, dass die explizite Identifizierung des Christentums als der einzigen universalen Religion nur knapp das neunzehnte Jahrhundert überlebte.<sup>9</sup> Die Klassifizierung von Religionen als alte, mindere oder falsche, sowie die damit einhergehende Evangelisierungsintention, die man in

7 Vgl. Matheson, *Distinctive Messages* 40. Vgl. Nicholson, Hugh, *Comparative Theology after Liberalism*, in: *Modern Theology* 23 (2007) 229-251.

8 Vgl. Kuenen, *National Religions* 56-57.304; Clarke, *Ten Great Religions* 20.502.

9 Einen symbolischen Wendepunkt stellt sicherlich Ernst Troeltschs bekannter Aufsatz „The Place of Christianity among the World Religions“ von 1923 dar, indem er das Verständnis zurückweist, dass das Christentum objektiv gesehen seine westliche, kulturelle Matrix wesentlich überschritten hätte. Vgl. Troeltsch, Ernst, *The Place of Christianity among the World Religions*, in: ders., *Christian Thought. Its History and Application*, Reprint of the 1923 edition, New York 1957, 53-55.

dieser komparativen Theologie antrifft, steht heutzutage sicherlich zum einen mit der vergleichenden Religionswissenschaft und zum anderen mit dem pluralistischen Diskurs, der das heutige Gespräch über Weltreligionen im Allgemeinen beherrscht, im Widerstreit. Zumal der pluralistische Diskurs darauf zielt, jegliche normative Diskussion, die von einem Absolutheitsanspruch getragen ist, zu beschränken, werden die Arbeiten des neunzehnten Jahrhunderts heutzutage im Allgemeinen bestenfalls als naiv abgeurteilt. Allerdings wird zu fragen sein, ob der Unterschied zwischen damals und heute nicht doch weniger in der wissenschaftlichen Qualität oder im analytischen Instrumentarium besteht, sondern eher darin, ob es als angemessen oder inakzeptabel erachtet wird, dass man im Rahmen des Studiums der Religionen bzw. der öffentlichen Wissenschaft in Bezug auf den christlichen Universalismusanspruch einen normativen Standpunkt einnehmen kann. Zumal der öffentliche wissenschaftliche Diskurs dies nunmehr in Abrede stellt, besteht wenig Interesse diese Argumentationen des neunzehnten Jahrhunderts näher zu untersuchen. Allerdings mag hinterfragt werden, inwiefern dem heutigen pluralen Weltreligionendiskurs nicht auch eine quasi normative Einheitsidee, beispielsweise einer allen Religionen zugrunde liegenden allgemeinen religiösen Erfahrung oder einer systemischen Struktur, anheim ist.<sup>10</sup>

Zusammenfassend: Zur Zeit des ersten Weltparlaments der Religionen am Ende des neunzehnten Jahrhunderts war die komparative Theologie schon einmal ein vitaler akademischer Diskurs an etlichen Orten vor allem in Westeuropa, sicherlich in anderem epistemologischen Fahrwasser als in dem der heutige theologische oder religionswissenschaftliche Diskurs sich bewegt. Bereits zu Beginn des zwanzigsten Jahrhundert wird dieselbe im Horizont der neu aufkommenden Religionswissenschaften wegen der angedeuteten Standpunktverpflichtetheit kritisiert und schließlich als nicht-objektiv und unwissenschaftlich abgewiesen. Die Problematik verschärft sich noch, seitdem Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts die Methodik des Vergleichs und die sie fundierenden epistemologischen Grundlagen – einschließlich der Phänomenologie – in den Vergleichenden Religionswissenschaften selbst in Frage gestellt wurden. In diesen andauernden Klärungsprozessen im Studium der Religionen ist Folgendes sicherlich klar geworden: Soll eine neue Komparatistik in der Theologie und in den Religionswissenschaften möglich werden, bedarf es anderer epistemologischer Grundlagen denn jene in der frühen komparativen Theologie und selbst der vergleichenden Religionswissenschaften des zwanzigsten Jahrhunderts.<sup>11</sup>

- 10 Vgl. für das erste Masuzawa, *Invention*, Kapitel 8-9. In Bezug auf normative systemische Strukturen in der Entwicklung von Weltreligionen vgl. Beyer, Peter, *Religions in Global Society*, London 2006.
- 11 Für die diesbezüglichen Probleme und Herausforderungen im Rahmen der Vergleichenden Religionswissenschaft vgl. Sinding Jensen, Jeppe, *The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*, Aarhus 2003.

## 1.2 *Geschichtliche Ortung komparativer theologischer Praxis*

Neben dem geschichtlichen Verweis auf die Anfänge der komparativen Theologie als wissenschaftlicher Disziplin ist es belangreich, nach den historischen Orten und kulturellen Ausgangspunkten zu fragen, in denen komparative theologische Praxis sozusagen der Substanz nach bereits seit langem in der Theologie vorhanden ist. Denn lange bevor komparative Theologie als akademische Disziplin aufkam, war die Reflexion auf „andere religiöse Traditionen“ seit jeher und auf verschiedenste Weise Bestandteil der christlichen Tradition. Ebenso mussten andere religiöse Traditionen der Welt ihr Selbstverständnis angesichts anderer Religionen artikulieren.

Die Geschichte der Religionen und ihre historischen Entwicklungen lassen insgesamt erkennen, dass sie sich implizit oder explizit entlang von interreligiösen Konfrontationen oder in interkultureller Mimesis mit anderen oder fremden Elementen entwickelt haben und dass sie sich sicherlich nicht isoliert von der Geschichte ihrer Nachbarn formten:

„Der religionsgeschichtliche Werdegang einzelner Traditionen kann vielmehr ohne interreligiöse Wahrnehmungs- und Traditionsprozesse, Apologetik und Polemik, missionarische Konfrontation und Akkomodation, offene und verdeckte Anleihen oder Reaktionsbildungen, exotisierende Anknüpfungen, Synkretismen und Inkulturationsvorgänge nicht verstanden werden.“<sup>12</sup>

Daher dürfte es so sein, dass die identitätskonstituierenden Konstruktionsprinzipien einer religiösen Tradition häufig in der offenen oder verdeckten Auseinandersetzung mit kontextuell gegebenen Andersreligiösem zutage treten. Trotz des historischen Interesses, das einzelnen interreligiösen Traditionsprozessen im Kontext von Detailfragen zur Entwicklung bestimmter Religionsgemeinschaften bzw. zur Genese ihrer konstitutiven Textgrundlagen immer wieder entgegengebracht wurde, ist die religionswissenschaftliche Forschung weit davon entfernt, die Religionsgeschichte als eine komplexe und unabgeschlossene Geschichte interreligiöser Begegnungen darzustellen.

In diesen interkulturellen geschichtlichen Abläufen ist Theologie allzeit eine komparative Disziplin mit grosser Aufmerksamkeit auf andere Religionen gewesen. Belangreiche Entwicklungen in den theologischen Systemen von religiösen Gemeinschaften entstammen oft, wenigstens implizit, Vergleichen zwischen den Denksystemen und identitätsstiftenden Lehrsätzen von unterschiedlichen Gemeinschaften. Der implizite interreligiöse Vergleich bildet sicherlich ein wesentliches Element der Dogmenentwicklung. Die Geschichte des religiösen Denkens bietet allerdings auch Vorbilder verschiedener Formen eines expliziten verglei-

12 Grünschloß, Anselm, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, 2.

chenden Denkens. Diese entstammen oft einem kritischen Impuls und finden sich unter anderem in polemischen und apologetischen Schriften. Das theologische Genre der „Heresiographie“, obgleich im Dienst von Polemik und Apologetik, liefert hier oftmals Indizien für das Aufkommen oder den Niedergang theologischer Schulen. Natürlich lassen sich auch Beispiele von komparativ theologischem Denken finden, worin das Denken anderer ernst genommen und im eigenen Denken integriert wurde. Ein häufig zitiertes Beispiel ist in dieser Hinsicht der Umgang mit zentralen Begriffen belangericher jüdischer und muslimischer Denker bei Thomas von Aquin, obwohl er diese letztendlich oft mit einem negativen Urteil versieht.<sup>13</sup> Vor allem aber sind hier die zahlreichen Anpassungen des Christentums in seinen vielfältigen interkulturellen Übersetzungs- und Inkulturationsprozessen zu nennen: Sie sind die eigentlichen Orte interkultureller Mimesis, interreligiösen Austrags und komparativ theologischer Praxis.

Der Verweis auf die interkulturelle und interreligiöse Geschichte des Christentums macht deutlich, dass der Ausgangspunkt der komparativen Theologie nicht in Verlängerung zur abstrakten Theologie der Religionen zu suchen ist, sondern in der konkreten interkulturellen und interreligiösen Begegnung von Christen mit anderen Kulturen und religiösen Traditionen. Diesbezüglich steht sie dem traditionellen Fach der Missiologie näher, in der in sehr konkreten kulturellen Kontexten und eingebettet in direkte Auseinandersetzung und in Dialog mit Andersgläubigen über die interkulturelle Kommunikation des christlichen Glaubens reflektiert wird. Komparative Theologie ist grundsätzlich an die grenzüberschreitenden und interkulturellen Prozesse des Christentums gebunden und steht so gesehen in einer langen und reichen Tradition des kulturellen religiösen Austausches. Sie schließt darin an ein im Grunde positives Phänomen eines konstruktiven interkulturellen und interreligiösen Dialoges an, ohne die negative Erinnerung beispielsweise der kolonialen Missionsgeschichte auszublenden.

### *1.3 Historisches Fallbeispiel: Die Kirche im Schatten der Moschee*

Um ein historisches Beispiel für komparative theologische Praxis an interkulturellen religiösen Kreuzungspunkten zu bemühen, will ich auf die Geschichte der Christen im Nahen und Mittleren Osten des achten und neunten Jahrhunderts verweisen. Beheimatet in der Welt des Islam, gingen sie daran, ihre religiöse Identität im Idiom der religiösen Kultur des Islam und in Begegnung mit dem aufkommenden muslimischen religiösen wie theologischen Denken zu behaupten. Als eine „Kirche im Schatten der Moschee“, wie es Sidney Griffith treffend bezeichnet, nahmen die orientalischen Christen Arabisch nicht nur als ihre Kul-

13 Vgl. Fodor, Jim/Bauerschmidt, Frederick Chr. (Hg.), Aquinas in Dialogue. Thomas for the twenty-first century, Malden/Oxford 2004.

tur, aber auch als Glaubenssprache an. Hier findet sich eine Situation von zwei arabisch sprechenden Gemeinschaften – Christen und Muslime – vor, in der sich das Denken dieser Gemeinschaften wechselseitig beeinflusste. Der Gebrauch des Arabisch führte jenseits des tagtäglichen und kulturellen Austausches auch zu einem komparativ theologischen Übersetzungsprozess, was zur Entwicklung einer eigenen christlichen Theologie vis-à-vis und in Austausch mit islamisch theologischen Denkformen führte.<sup>14</sup>

Die interkulturelle religiöse Übersetzungsleistung und die komparative theologische Bemühung wird sichtbar in der Weise, wie die Autoren dieser frühen arabisch-christlichen Texte die christliche Lehre gleichsam im Tandem mit dem in derselben Zeit sich herausbildenden islamisch theologischem Denken entwickelten: Christen versuchten die Vernünftigkeit ihrer Lehraussagen mit einem Begriffsrepertoire auszudrücken, das sie mit ihren muslimischen Gesprächspartnern teilten, welche selbst wiederum in Übereinstimmung mit dem Koran dieselben christlichen Lehraussagen oftmals zurückwiesen. Im Kontrast zum früher auf Griechisch oder Syrisch geführten christlichen Diskurs, konstruierten die arabisch-christlichen Autoren ihre Argumente nun entlang von Denkformen, in denen ursprünglich Muslime ihren Glauben mit Blick auf den Koran und die Tradition des Propheten Mohammed formuliert hatten. So erscheinen diese Texte als eine Art christliche *kalām* – *kalām* als bestimmte Form islamitischen religiösen Denkens in Arabisch, das aufgrund seines rationalistischen Argumentationsstils der philosophischen Theologie ähnelt. Die apologetische Zielrichtung der Texte dieser so gesehen christlichen *mutakallimūn* oder systematischen Theologen in der islamischen Welt war natürlich in weitem Maße auch von jenen Herausforderungen bestimmt, die der muslimische Glaube in dieser frühen Phase des Islam gegenüber der christlichen Lehre zur Sprache brachte. Die Behandlung der Trinität und der Inkarnation auf Arabisch lieferten hier beispielsweise Ansätze, welche die Trinität im Kontext der islamischen Diskussion um den ontologischen Status der göttlichen Attribute sowie der Namen Gottes artikulierten und den Inkarnationsgedanken im Horizont der islamischen Diskussion um den authentischen Propheten bzw. die wahre Religion entwickelten.

Die Absicht des christlichen Diskurses auf Arabisch bestand zweifellos einerseits im Versuch, den Glauben der Christen in der islamischen Welt zu stärken. Andererseits sollte damit die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens gegenüber den muslimischen Nachbarn in deren eigenem religiösem Idiom dargestellt werden. Allerdings scheint ein ebenso zentrales Anliegen der diversen arabischen christlichen Gruppierungen gewesen zu sein, ihre diversen konfessio-

14 Im folgenden berufe ich mich auf: Griffith, Sidney, *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton 2007. Griffiths neues Buch zeigt eindrücklich, wie die frühesten arabisch-christlichen Werke von Prozessen der kulturellen wie interreligiösen Übersetzung und von einer komplexen komparativ theologischen Praxis getragen waren.

nellen Unterschiede untereinander in diesen Texten und Abhandlungen auf Arabisch festgehalten zu sehen; mitunter erscheint dies sogar zentraler als der Versuch, ihre christliche Botschaft angesichts der neuen muslimischen Umgebung am besten neu – womöglich in der Denkform des Islams – zu artikulieren.

Diese einführenden Überlegungen zu den Anfängen und dem interkulturellen Ort komparativer Theologie, haben gezeigt, dass diese keine völlig neue Disziplin darstellt und als implizite theologische Praxis vielmehr auf eine reiche Geschichte zurück blicken kann. Mit diesem Wissen hat John Renard, Professor für Islamwissenschaften und Komparative Theologie an der St. Louis University, 1998 folgende treffende Definition festgehalten:

„[Comparative theology, or theology in comparative context,] is the study of how theological change has taken place historically in the context of inter-religious relations, and of the implications of serious interchange between and among religious traditions for the future of Christian theology.“<sup>15</sup>

Damit sind wir bei der Besprechung der heutigen komparativen Theologie angelangt.

Während in Tiele's Zeiten die Zentren komparativer Theologie weitgehend in Europa lagen, kommen heute die Neuansätze für eine solche aus den Vereinigten Staaten. In den beiden letzten Jahrzehnten etablierte sich in der Anglo-amerikanischen Universitätenlandschaft die Komparative Theologie (*Comparative Theology*) zunehmend als jene Disziplin innerhalb der Theologie, die im engen Gespräch mit den Religionswissenschaften auf ein theologisches und interreligiöses Studium der nicht-christlichen Religionen zielt. An den Orten, wo sie eingeführt und ins Curriculum aufgenommen wurde, hat sich ein lebendiges, für Studierende wie Lehrende attraktives, sich schnell wachsendes Diskurs- und Diskussionsfeld entwickelt. Professuren und Lehrstühle mit dieser Bezeichnung entstanden, disziplinäre Fachgruppen wie die *Comparative Theology Group* an der American Academy of Religion haben ihre Arbeit begonnen, und Autoren bezeichnen ihre Arbeiten, in denen sie sich auf theologische Weise mit anderen Religionen beschäftigen, selbst als „comparative theology“. Sicherlich ist es so wie mit dem verwandten und im deutschsprachigen Raum eher bekannten Diskurs der Interkulturellen Theologie, dass sie als Fach und Disziplin sowie im Organisationsgrad noch am Anfang stehen und erst die nächsten Jahrzehnte ihr innovatives Potential für die Theologie und die Begegnung mit den Weltreligionen zeigen werden.

## 2. Motivation und Definition der Komparativen Theologie von heute

15 Renard, John, *Comparative Theology. Definition and Method*, in: *Religious Studies and Theology* 17 (1998) 3-18, hier 6.

Überblickt man das Feld der heutigen komparativen Theologie, dann sieht man, dass sie von verschiedensten Motiven geleitet ist. Für einige ist der aktuelle religiöse Pluralismus der Anlass. Für andere liegt das Interesse an komparativer Theologie in einem gewissen Sendungsgefühl zu Menschen aus anderen Religionen begründet. Für wiederum ganz andere mag die Praxis der komparativen Theologie einfach zu suchen sein in

„*fides quaerens intellectum, faith seeking understanding*, in a world of many religions, when the world's complex religious diversity and its richly diverse religious traditions have become a topic of explicit consideration, and when the theologian is willing to understand better his or her faith in light of that pluralism in its particular forms, perhaps impelled too by a sense of responsibility to aid one's own community to live better in the pluralistic context; and still others may undertake comparative theology primarily on intellectual grounds, because comparative study is interesting and challenging for theologians as it is for religionists.“<sup>16</sup>

Wie auch immer motiviert, gegenwärtig ist die komparative Theologie als das theologisch bewusste Studium einer anderen, von der eigenen Religion verschiedenen Tradition, von neuem interessant wie dringlich geworden. Ein Blick auf ihre neueren Definitionen soll uns einen Eindruck von der generellen Orientierung der gegenwärtigen komparativen Theologie geben. Ich beschränke mich hier auf drei Autoren: David Tracy, Keith Ward und Francis Clooney. Aufgrund seiner Pioniersrolle in der neuen komparativen Theologie werde ich auf Clooney im Abschnitt 3 ausführlicher eingehen.

1. Ein erstes markantes Beispiel für eine Definition der komparativen Theologie ist zu finden in *David Tracy's* entsprechendem Aufsatz in der *Macmillan Encyclopedia of Religion*. Der mittlerweile emeritierte Professor für systematische Theologie der Divinity School von Chicago hatte bereits 1987 festgehalten:

„Theology itself is now widely considered one discipline within the multidisciplinary field of religious studies impels contemporary theology, in whatever tradition, to become a comparative theology ... on strictly theological grounds; the fact of religious pluralism should enter all theological assessment and self-analysis in any tradition at the very beginning of its task.“<sup>17</sup>

Tracy nennt zwei zentrale Auffassungen zur komparativen Theologie: zum ersten ist sie eine Disziplin innerhalb der Religionsgeschichte, in der Theologien aus verschiedenen Traditionen miteinander verglichen werden; zum zweiten handelt es sich um „a more strictly theological enterprise ... which ordinarily studies not one tradition alone but two or more, compared on theological grounds“<sup>18</sup> –

16 Vgl. Clooney, Francis X., *The Emerging Field of Comparative Theology. A Bibliographical Review* (1989-95), in: *Theological Studies* 56 (1995) 521-550, hier 521.

17 Tracy, David, *Comparative Theology*, in: *Encyclopedia of Religion* 14 (1987), 446-55, hier 446.

18 Ebd.

offensichtlich zum Nutzen des christlichen Theologen. Für Tracy geht es bei der komparativen Theologie entweder um einen gewöhnlichen Vergleich von Theologien durch einen Beobachter, der ein Theologe oder sonst ein Wissenschaftler sein mag, oder um einen evaluativen Vergleich von Dogmen durch einen Theologen von einer der beiden verglichenen Traditionen.

2. *Keith Ward*, Anglikaner und mittlerweile emeritierter Regius Professor an der Oxford University, hat 1994 in seinem ersten Band seiner vierbändigen komparativen Theologie den notwendigerweise interreligiösen Charakter der Theologie betont und behauptet,

„that theology is the discipline of reflection upon ideas of the ultimate reality and goal of human life, of God, and of revelation. It can be undertaken by people of many diverse beliefs. It is better undertaken in knowledge of and in conversation with those of beliefs other than one's own.“<sup>19</sup>

Die Konsequenz daraus ist, dass Theologen, die aus diesem Bewusstsein heraus arbeiten, theologische Themen – wie Schöpfung oder Offenbarung – von verschiedenen religiösen Traditionen her und in Hinblick auf darin auffindbare gemeinsame Grundlinien hin beleuchten. Nach Ward verdienen es derartige Theologen als echte und eigentliche Theologen gesehen zu werden. Er unterscheidet ebenso zwischen dem konfessionellen und dem komparativen Theologen. Unter konfessioneller Theologie versteht er „the exploration of a given revelation by one who wholly accepts the revelation and lives by it“ und unter komparativer Theologie „an intellectual discipline which enquires into ideas of the ultimate value and goal of human life, as they have been perceived and expressed in a variety of religious traditions.“<sup>20</sup> Die erste ist auf eine bestimmte Offenbarung gerichtet, die letztere beabsichtigt, das Handeln Gottes in der weiteren Welt insgesamt zu erkennen. Ward betrachtet seine vierbändige Systematik als Produkt der letzteren, das heißt als primär von komparativem und nicht konfessionellem Charakter, obgleich diese Werke Licht auf Lehrstücke konfessioneller Theologie werfen wollen. In seinem Projekt untersucht Ward große Themen quer durch verschiedene Weltreligionen, allerdings ohne ein vertieftes Detailbewusstsein. Des Weiteren bleibt undeutlich, inwieweit sich seine eigenen konfessionellen Standpunkte zu bestimmten Themen aufgrund des Studiums der Religionen eigentlich verändern.

3. *Francis Clooney*, Professor für Comparative Theology an der Harvard Divinity School in Boston/Cambridge, kann als der produktivste Gelehrte und als Pionier der heutigen komparativen Theologie gesehen werden. Clooney verfügt

19 Ward, Keith, *Towards a Comparative Theology*, in: ders., *Revelation and Religion. A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 1994, 3-49, hier 46. Vgl. auch Bartel, Timothy W., *Comparative Theology. Essays for Keith Ward*, London 2003, und Vroom, Henk, *Keith Ward's comparative Christian systematic theology. An introduction and critical appraisal*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 11 (2001) 92-100.

20 Ward, *Comparative Theology* 46ff.

über eine indologische und theologische Ausbildung und ist spezialisiert auf die sanskritische und tamilische Literatur der theologischen Traditionen Indiens. Von da aus entwickelt er seine christliche Theologie im Dialog mit verschiedenen Theologien der Traditionen des Hinduismus. Dabei ist er sich der großen Unterschiede zwischen den vedischen und den biblischen Religionen durchaus bewusst.

Clooney hat sich parallel zu seinen komparativ theologischen Büchern seit langem mit Fragen der Methodik in der komparativen Theologie beschäftigt. Bereits in seinem Aufsatz „Reading the World in Christ“ von 1990 bietet er einen klaren Standpunkt zu seiner Methode und ihrer Vorteile:

„I will describe the practice of comparative theology as the dialectical activity of reading and rereading the Bible and other Christian texts in a new context formed by non-Christian texts; I will argue that this activity brings about a significant change in one's Christian theology, even before an explicit theological assessment of the phenomenon takes place.“<sup>21</sup>

In einen Überblicksartikel von 1995 zu den Entwicklungen der komparativen Theologie stellt er die komparative Theologie näherhin als „constructive theology“ vor,

„distinguished by its sources and ways of proceeding, by its foundation in more than one tradition (although the comparativist remains rooted in one tradition), and by reflection which builds on that foundation, rather than simply on themes or methods already articulated prior to the comparative practice. Comparative theology in this third sense is a theology deeply changed by its attention to the details of multiple religious and theological traditions; it is a theology that occurs only after comparison.“<sup>22</sup>

Clooney hat diese grundsätzliche Position beibehalten, aber durch neue Studien im Laufe der Jahre verfeinert.

### 3. Der Prozess der komparativen Theologie bei Francis Clooney

Nach diesen verschiedenen gegenwärtigen Definitionen einer komparativen Theologie, ist es nun an der Zeit für einen exemplarischen „Werkstattbesuch“ bei einem der Pioniere der neuen komparativen Theologie, um konkrete Prozesse und Resultate dieser erneuerten Disziplin zu analysieren. Ich wähle hier als Beispiel die komparative Theologie in Bezug auf Traditionen des Hinduismus im bisherigen Werk von Francis Clooney aus.<sup>23</sup>

21 Clooney, Francis X., *Reading the World in Christ*, in: D'Costa, Gavin, *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1990, 64.

22 Clooney, *Emerging Field* 522.

23 Ein anderer bedeutender Autor im Feld ist sicherlich Robert C. Neville von der Boston University, der innerhalb der komparativen Theologie vor allem durch das mehrjährige

Clooney hat bislang zehn Monographien verfasst, wobei sechs zusammengenommen eine umfassende Analyse seiner komparativen Theologie erlauben.<sup>24</sup> In diesen Bänden bezeichnet sich Clooney selbst als „komparativer Theologe“, dem es in seinen Werken darum geht, an sich disparate Texte von verschiedenen religiösen Traditionen miteinander ins Gespräch zu bringen sowie ihre Leser zu transformieren.

Dabei ist ihm weniger bedeutsam, methodisch zu klären, wie dies genau geschieht, sondern es kommt ihm vornehmlich darauf an, von den Hindu-Texten zu lernen und dass das gewonnene Wissen sein Verständnis christlicher Texte transformiert. In den fünfzehn Jahren derartiger Auseinandersetzung hat Clooney von einem Buch zum anderen gleichzeitig ein komplexeres reflexives Verständnis vom Prozess der komparativen Theologie erarbeitet. Jedes seiner Bücher stellt insofern auch einen fortlaufenden Kommentar zum Prozess der komparativen Theologie dar, obwohl sie sich hauptsächlich der theologischen Erläuterung verschiedener Hindu-Texte und deren Kommentartraditionen widmen. Clooney bemüht in den meisten Fällen um eine vergleichende oder komplex verschränkte Lektüre mit christlich theologischen Texten.

Im folgenden will ich mich auf vier seiner bislang sechs komparativ theologischen Bücher beschränken, um Prozess und Praxis seiner hindu-christlichen Komparatistik nachzuzeichnen und die Elemente seiner Hermeneutik und Methodik zu sammeln.

1. Clooney's *Theology After Vedanta: An Experiment in Comparative Theology* (1993) baut auf seiner indologischen Dissertation *Thinking Ritually: Rediscovering the Purva Mimamsa of Jaimini* auf.<sup>25</sup> Die Arbeit führt den Leser im Lichte bestimmter *Advaita Vedanta* Texte an christliche Texte heran. Sie stellt seine erste Studie in komparativer Theologie dar. Clooney legt zu Beginn einige Prinzipien des *Advaita Vedanta* dar und versucht zu zeigen, inwiefern sie dem christlichen Theologen einen grundsätzlichen Rahmen für eine komparative

„Comparative Religious Ideas Project“ bekannt ist. Seine Theorie des Vergleichs sowie die Ergebnisse des Projektes finden sich in: Neville, Robert C., *The Human Condition; Religious Truth; Ultimate Realities*. Volumes in the Comparative Religious Ideas Project, Albany 2001; ders., *The Role of Concepts of God in Crosscultural Comparative Theology*, in: Hintersteiner, *Naming and Thinking God* 513-529.

24 Vgl. Clooney, Francis X., *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993; ders., *Seeing Through Texts. Doing Theology among the Srivaisnavas of South India*, Albany 1996; ders., *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford 2001; ders., *Divine Mother, Blessed Mother. Hindu Goddesses and the Virgin Mary*, Oxford 2005; ders., *Beyond Compare. A Hindu, Christian Insight Into Radical Surrender*, Washington D.C. 2008 (im Erscheinen); ders., *The Truth, the Way, the Life. Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Srivaisnava Hindus*, Leuven 2008 (im Erscheinen).

25 Clooney, Francis X., *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Vienna 1990.

Theologie erlauben. Die mittleren Kapitel des Buches enthalten eine Analyse von einem Advaita Vedanta Text, den *Uttara Mimamsa Sutras*. Das letzte Kapitel unternimmt eine komparative Lektüre von *Uttara Mimamsa Sutras* und Thomas' von Aquin *Summa Theologiae*. Hier finden sich auch Analysen und Zugänge zum Prozess der komparativen Theologie. Die Einsichten innerhalb von *Theology after Vedanta* in den Prozess der komparativen Theologie konzentrieren sich auf drei Themen: 1) die Verwurzeltheit religiöser Texte wie auch ihrer Leser in einer Tradition; 2) die Veränderung des Lesers religiöser Texte; und 3) die Unabgeschlossenheit des komparativen Leseprozesses.

Im Unterschied zur vergleichenden Religionswissenschaft verlangt die komparative Theologie nicht, dass ihre Autoren ihren Glauben oder ihre entsprechenden Dispositionen in der Begegnung mit einer anderen Tradition ausklammern. Ganz im Gegenteil, der eigene Glaube und der Glaube an die Expansionsfähigkeit des Wissens veranlassen die Leser, sich mit den Ideen von Andersgläubigen zu beschäftigen und deren Verständnis zu beurteilen. Die religiösen Ideen eines bestimmten Textes können sicherlich nur im ursprünglichen Kontext angemessen verstanden werden. Daher legt Clooney großen Wert auf die formalen Kommentartraditionen, die verwandten Schriften und die normative Praxis rund um die religiösen Texte, mit denen er sich befasst. All diese Elemente zusammen formen „den Text“ und Ausgangspunkt der Interpretation einer Textpassage. Um einen religiösen Text einer anderen Tradition verstehen und evaluieren zu können, muss sich ein Leser in profunder und ganzheitlicher Weise mit der entsprechenden Tradition befassen.

Um komparative Theologie gut zu praktizieren, ist es laut Clooney notwendig „to renounce comfortable presuppositions and convenient shortcuts to truth.“<sup>26</sup> „If comparison really does enrich our knowledge of God, this increase will only occur gradually ... We cannot tell at a glance what the other tradition will teach us.“<sup>27</sup> Sofern die komparative Theologie gewillt ist, von diesem erweiterten Textverständnis heraus zu arbeiten, wird das Feld der Reflexion beständig bereichert und die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition selbstverständlich. Letzte Wahrheitsansprüche in der Beurteilung der fremden wie der eigenen Theologie werden auf die Zeit nach dem Vergleichsprozess verschoben und fungieren nicht „as the restatement of an earlier position after a brief detour into comparison.“<sup>28</sup>

Das wohl bedeutendste hier vorgestellte Element im komparativ theologischen Prozess besteht in der Transformation des Lesers, insofern dieser vom passiven Beobachter zum Teilnehmer in einem Text wird. Dabei wird es nicht so sein, dass in Folge beispielsweise Christen die Erlösung durch Christus mit einer

26 Clooney, *Theology After Vedanta* 167.

27 Ebd. 197.

28 Ebd. 187.

Erlösung durch *Brahman* ersetzen würden oder derartige Konzepte auf gleicher Ebene rangierten. Allerdings kann es geschehen, dass ein christlich komparativer Theologe davon Abstand nimmt, zu sagen, dass Brahman nicht erlöst.

Auf der praktischen Seite der Texthermeneutik stellt Clooney in *Theology After Vedanta* fünf Strategien vor, um Texte von anderen Traditionen in vergleichender Weise zu lesen.<sup>29</sup> Die erste ist „Koordination“, womit er die Eruiierung der Ähnlichkeit von Begriffen, Themen und Vorgängen in den verglichenen Texten meint. Die zweite ist „Überlagerung“ und bedeutet, dass für eine gewisse Zeit eine Realität die andere überlagert, um durch einen Perspektivenwechsel eine bestimmte Reflexion zu erreichen. Die dritte ist das „Gespräch“ unterschiedlicher Texte. Die vierte Strategie beinhaltet die Aufmerksamkeit auf metaphorische, diaphorische und epiphorische Spannungen aufgrund der Gegenüberstellung und Verschränkung der Texte. Diese Spannungen im Versuch, die Texte zu interpretieren, zu synthetisieren oder ihre Bedeutung im Vergleich zu erweitern, veranlassen den Leser sich auf das Material einzulassen. Die fünfte Strategie nennt Clooney die „Collage“ von Texten. Darin wird ein früheres Verständnis eines Textes verändert, indem er aus seinem gewohnten Kontext genommen wird. Während nach Clooney diese Strategien nicht definitiv sind, bilden sie doch erste Überlegungen seiner Texthermeneutik.

2. Clooney's *Seeing Through Texts: Doing Theology among the Srivaisnavas of South India* (1996) hat seinen Focus auf das Tiruvāymoḷi, ein Gesang aus dem neunten Jahrhundert über eine junge Frau, deren Leben sich plötzlich veränderte, als sie einen Tempel in südindischen Tirutolaivillimankalam besuchte und sie in der Schau von Gott *Viṣṇu-Nārāyaṇa* die Liebe zu ihm überkam. Für den Rest ihres Lebens konnte sie nicht vergessen, was sie gesehen hatte. Ähnlich wie in seinem früheren Buch *Theology After Vedanta* liefert das erste Kapitel in diesem Buch Hintergrundinformation zum Text und bringt Überlegungen wie moderne Christen das Tiruvāymoḷi lesen und verstehen könnten. Die nächsten drei Kapitel bieten dann eine detaillierte Analyse des Textes. Das letzte Kapitel vergleicht das Tiruvāymoḷi mit einer Reihe von christlichen Texten. Die komparative Theologie in *Seeing Through Texts* wird wieder mit der bereits erwähnten Collage-Strategie entwickelt, indem Abschnitte des Tiruvāymoḷi mit an die fünfzehn Passagen aus fünf christlichen Texten und einer anderen Hindu Quelle verschränkt werden. Clooney analysiert diese spezifischen komparativen Lesarten nicht näher, sondern lässt sie als offene Assoziationen und als Herausforderung zur vergleichenden Schlussfolgerung für den Leser stehen.

Die wichtigste Einsicht in diesem Buch in Bezug auf den komparativ theologischen Prozess ist im Titel „Seeing Through Texts“ enthalten. Clooney nimmt an, dass religiöse Texte die Wirklichkeiten, über die sie handeln, real ma-

chen wollen und so gesehen ein Potential haben, im Leser wirksam zu werden. Worte sind wie Fenster: „Words make proximate what they obscure; understanding them, (re)voicing them, one begins to see through them: they are limited, and they are windows.“<sup>30</sup> Sieht man eine andere Tradition durch ihre Texte, „there is at least a possibility, perhaps a probability, that one is going to be drawn into what one studies and changed by it.“<sup>31</sup> Wie der kurze Blick der jungen Frau in Tirutolaivillimankalam, der ihr ganzes Leben veränderte.

Dieses gefährliche Potential zur Veränderung, das die komparative Methode impliziert, ist von grossem Vorteil für die Theologie. Es vermag jene Theologen zu verändern, „who take seriously traditions other than their own while yet remembering where they are coming from.“<sup>32</sup> Um dies zu erreichen muss ein gegenwärtiger Theologe Texte einer anderen Tradition zusammen mit den Gläubigen einer anderen Tradition lesen, „whereby we borrow their explanations without respecting their interpretations.“<sup>33</sup> Ihre Erklärungen holen den Leser in die Weltsicht des Textes, während ebenso unsere eigenen früheren Bindungen unser Verstehen und unsere Aneignung des Textes leiten.

*Seeing Through Texts* signalisiert zwei weitere Impulse Clooney's: eine Aufforderung zu einer hindu-christlichen Gemeinschaft sowie eine Wegbewegung vom Diskurs der Theologie der Religionen. Beide Impulse resultieren aus Clooney's Aufschub einer umfassenden Systematik der komparativ theologischen Lesepraxis. Dieser Aufschub ist notwendig, argumentiert er, weil wir gegenwärtig ein noch zu begrenztes komparatives Verständnis zwischen diesen beiden religiösen Gruppen erreicht haben. Aber er fügt hinzu: „It is surely reasonable to insist that at some point, after doing many comparisons and on that basis, comparative study put forward not simply a series of practical examples, but also a comprehensive and systematic explanation.“<sup>34</sup> Um eine Theorie oder Systematisierung vorzutragen, bedarf es aber der rechten Bedingungen. Eine wichtige Voraussetzung ist das Wachsen einer integren Gemeinschaft, die eine doppelte Loyalität teilt und eine gemeinsame verständliche Perspektive hat. Solch eine Gemeinschaft muss aber noch entstehen.<sup>35</sup> Aus demselben Grund sollte auch eine Theologie der Religionen offen und unabgeschlossen bleiben, um Raum für neue Allianzen und neue religiöse Grenzziehungen zu geben.<sup>36</sup>

3. In *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions* (2001) konzentriert sich Clooney nicht auf einen einzigen hinduistischen Text, sondern vielmehr widmet sich nun jedes Kapitel

30 Clooney, *Seeing Through Texts* 9.

31 Ebd. 305.

32 Ebd. 251, vgl. auch 36.

33 Ebd. 35.

34 Ebd. 298.

35 Vgl. ebd. 299.

36 Vgl. ebd. 300-301.

einem bestimmten Thema der Gotteslehre innerhalb der systematischen Theologie und gibt Antworten in Einbeziehung einer Reihe von christlichen und hinduistischen Theologen. Der allgemeine Effekt besteht darin, zu zeigen, dass bereits eine beachtliche Übereinstimmung in systematisch theologischer Hinsicht zwischen hinduistischen und christlichen Theologen gegeben ist.

In *Hindu God, Christian God* bilden der größere Zusammenhang der christlichen Theologie sowie ein Theologiebegriff, welcher Religionengrenzen überschreitet, den Rahmen, worin Clooney sein Projekt situiert. Darin bietet er seine eigene Sicht von der Theologie, differenziert einige unterscheidende Kennzeichen und gibt Einblick in seine eigene Methodik. *Hindu God, Christian God* enthält auch Anmerkungen darüber, was eine in der heutigen pluralistischen Situation adäquate Theologie sei. Er nimmt Anselm von Canterburys Theologiebegriff vom *fides quaerens intellectum* auf und betont in Übereinstimmung mit dem Grundcharakter des Buches den noetischen Aspekt in dem Sinne, dass Theologie zum Ziel hat, Gott vollständiger und verständiger zu begreifen.<sup>37</sup>

Clooney nennt vier Aspekte, die für den theologischen Diskurs heute belangreich sind: Theologie sollte interreligiös, komparativ, dialogisch und konfessionell sein. Clooney meint, dass die Theologie und die theologische Praxis ein Phänomen über spezifische Religionstraditionen hinweg ist und ihr eine über Religionsgrenzen hinweg verbindende Logik eigen ist, die allerdings wiederum von verschiedenen Schriften und Traditionsquellen geformt sein kann. Obgleich Theologie als gemeinsamer Diskurs angesehen werden kann, muss es aber deswegen nicht notwendigerweise zu gleichen oder gemeinsamen Ergebnissen kommen. Clooney bietet keine Theorie, die Hinduismus und Christentum etwa in eine Religion subsumieren wollte. Theologie kann wohl eine gemeinsame Sache sein, Religionen selbst sind jedoch sehr unterschiedlich.

Komparative Theologie funktioniert am besten, wenn sie zum dialogischen Gespräch zwischen Theologien führt und Theologen sich wechselseitig Rechenschaft geben über ihre Bereitschaft zum Gespräch, zum Zuhören und zum Mut, mit Theologen anderer Traditionen über die Plausibilität und Wahrheit von Theologumena zu argumentieren. Clooney glaubt an diesen rationalen Dialog, weil Christen und Hindus ein gemeinsames Fundament in der Vernunft haben.

Während Clooney die Theologie als ein Religionen und Kulturen verbindendes Phänomen betrachtet, argumentiert er im Blick auf Religion in die andere Richtung und weist einen gemeinsamen Religionsbegriff oder eine Einheit der Religionen zurück. Er spricht sich wohl für eine Inter-Theologie, aber gegen eine Inter-Religion aus. Anstelle dessen spricht er von „bridges of learning and reason to cross otherwise broad gaps between religious people possessed of their own dearly held beliefs.“<sup>38</sup> Es bleibt unklar, ob er der Entwicklung einer

37 Vgl. Clooney, *Hindu God* 7, vgl. auch 13 und 173.

38 Ebd. 7.

Interkulturellen Theologie, die irgendwo im Zwischenraum von Religionsgrenzen existiert, den Vorrang gibt oder jenen Vorgängen, in denen eine partikuläre Theologie von der Auseinandersetzung mit der Theologie einer anderen Tradition profitiert.

Er hat in beide Richtungen argumentiert. Clooney schlägt vor, dass man die Frage nach einer Konvergenz der Religionen am besten konkret aufgreift, indem man beispielsweise Antworten auf folgende Fragen zu geben versucht:

„Is God »the God of our Lord Jesus Christ« or »Narayana, whose spouse is Laksmi« or »Siva, Lord of the Pasupata«? Is it a fact that God has become embodied in Jesus Christ but not in Rama and Krsna? Is the Word of God expressed in the words of the Veda and the Saiva Traditional Texts but not in the Bible? Does it matter whether I gaze upon a linga or a Sacred Heart image in my home? ... Though rhetorically impressive and in some ways logically urgent, such disjunctions, baldly stated, are not likely to be fruitful in an inter-religious, comparative, and dialogical context. Again, even if such dichotomies and the choices they compel upon us originate in confessional theology, persuasive responses today still have to wait upon the hard work of a fully inter-religious, comparative, dialogical, and (then) confessional theology. Resolving this dichotomy by proffering a firm choice is a fruitful though only initial step in this richer theology, which is Hindu, Christian, and more. Once it is made, one must still talk about it with fellow theologians who are members of other religious traditions.“<sup>39</sup>

Ein zentraler Punkt der komparativen theologischen Praxis ist, dass sie darauf ausgerichtet ist, Details anstelle von ganzen religiösen Systemen zu untersuchen. Durchgehend kann man in *Hindu God, Christian God* sehen, wie in der Betrachtung von Details spezifischer theologischer Positionen, obgleich sie Bestandteil von oft disparaten und wechselseitig polemischen religiösen Systemen sind, Übereinstimmungen inmitten der Unterschiede zu finden sind. Bis dahin, dass Religionen gar in der Art der Argumentation ihre Einzigartigkeit oft frappierend ähnlich sind.<sup>40</sup> Natürlich geben Übereinstimmungen oder Unterschiede an sich noch keinen Aufschluss über eine absolute Einheit oder Pluralität von verschiedenen Traditionen. In dieser Hinsicht steht Clooney im Kontrast mit neueren Ansätzen in der Religionstheologie, wie beispielsweise jene Jacques Dupuis, Mark Heim und anderen.<sup>41</sup>

In seinem gesamten Werk vermeidet es Clooney, eine konsistente Theologie der Religionen zu skizzieren, wohl aber liefert er Ideen, die man als belangreiche Voraussetzungen für die Entwicklung einer solchen erachten kann. Clooney be-

39 Ebd. 179f.

40 Vgl. Clooney, Francis X., *Hindu Views of Religious Others*, in: *Theological Studies* 64 (2003) 332.

41 Vgl. Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis, Maryknoll 1997; Heim, Mark, *Salvations. Truth and Difference in Religions*, Maryknoll, 1995. Für eine Besprechung dieses Themas vgl. Valkenberg, Pim, *Sharing Lights on the Way to God. Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership* (Currents of Encounter 26), Amsterdam/New York 2006, Kapitel 6.

trachtet seinen eigenen Ansatz als eine Alternative zu den vorhandenen Diskursen zum interreligiösen Dialog und zur Theologie der Religionen, die nach seiner Ansicht entweder davon ausgehen, dass eine universale Wahrheit allen Religionen eigen ist, oder auf dem besonderen Universalitätsanspruch des Christentums beruhen. Seine Position steht einem Inklusivismus nahe, zeigt aber auch Offenheit für andere Positionen in der christlichen Theologie der Religionen, insofern nach ihm das Christentum im Dialogprozess eine Transformation erfährt. Aus demselben Grund will er eine komparative Theologie nicht von einer konfessionellen trennen (wie dies etwa Keith Ward betonte). Er hält hier zwar ihre Unterscheidung für hilfreich, aber der produktivste Weg erscheint ihm eine Dynamik dazwischen, die schrittweise Transformationen erlaubt und damit letztendlich möglicherweise zu einer größeren Konvergenz der Religionen führt.

4. Clooney's *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary* komplementiert in vielfacher Hinsicht *Hindu God, Christian God* (2005). Hier steht nicht die Begegnung mit rationalen brahmanischen Theologien im Mittelpunkt, sondern die vergleichende Erforschung poetischer Texte aus dem Bereich des Gebets und der religiösen Hingabe. Clooney vergleicht hinduistische Göttinnenhymnen mit Hymnen aus der christlichen Marienverehrung und untersucht ihre literarischen Metaphern und symbolischen Gehalte, ohne einen der Texte zu favorisieren. Seine Methode ist eine zwischen den Texten, „where the ideas and practices of Hindu and Marian devotional traditions are problematized and intensified by close proximity“.<sup>42</sup> Wiederum entwickelt er ein verschränktes Lesen der Texte, in der Absicht den Leser ins Zentrum der jeweiligen Spiritualitätsliteratur zu führen. Dabei ist jeder Akt des Vergleiches mit den hinduistischen Göttinnenhymnen von seiner eigenen internen Logik geleitet und enthüllt jeweils überraschende Einsichten in die christliche Theologie. Für Clooney ist aber jeder Vergleich ein unabgeschlossener, weswegen er sich einer definitiven Analyse oder Interpretation enthält.

Clooney's vergleichende Lektüre in *Divine Mother, Blessed Mother* enthüllt verblüffende Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen hinduistischen und christlichen Texten. Er räumt dabei durchaus andere vergleichende Lesarten ein, sofern sie mit methodischer Sorgfalt geleistet sind. Die komparative Theologie führt letztlich nicht zu großen Ergebnissen oder abschließenden Theorien, sondern begrenzte Vergleiche liefern begrenzte Einsichten, die später durchaus wieder revidiert werden mögen aufgrund anderer bestimmter Vergleiche. Damit ist im Letzten im Vergleich von christlichen und hinduistischen Texten nichts bewiesen, allein die Aufmerksamkeit auf mögliche Verbindungen ist geschärft.

Zum Schluss dieser Analysen sollte noch ein Punkt festgehalten werden: Die komparativ theologische Praxis mag zu einem Prozess der Bekehrung führen oder auch dazu, dass religiöse Traditionen in Zukunft konvergieren. Allerdings

42 Clooney, *Divine Mother* 24.

den größten Nutzen der komparativen Theologie sieht Clooney darin, dass sie komparative Theologen selbst aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit anderen Traditionen, Schriften und Kommentaren in einer Weise verändert, dass sie hernach die Texte ihrer eigenen Tradition anders lesen. Die Früchte der komparativen Theologie sind allerdings nicht leicht und sicherlich nicht für den Passanten zu haben. Clooney betont die Notwendigkeit des Involviertwerdens in den Prozess. Seine Leser werden in diesem Sinne auch beständig herausgefordert, in den Prozess des Vergleichens selbst einzutreten, die Texte anderer Traditionen tatsächlich zu lesen und diese selbst sprechen zu lassen. Die Absicht Clooney's ist es nicht, bloß ein Interpret der hinduistischen Texte zu sein, sondern er will sie einem neuen Publikum zugänglich machen und die Leser in den Prozess der vergleichenden Theologie selbst hereinholen.

#### 4. Elemente eines systematischen Profils

Wenngleich die Einsichten in die komparative Theologie und ihren Prozess im Laufe der Zeit noch zunehmen werden, wenn mehr Autoren mit spezifischen Projekten daran teilnehmen, so lässt sich mittlerweile im Anschluss an Clooney doch bereits ein erstes Bild vom Selbstverständnis der heutigen komparativen Theologie in einigen systematischen Punkten festhalten.<sup>43</sup>

1. Falls eine komparative Theologie möglich sein soll, dann gilt es als Erstes den interreligiösen Charakter der Theologie selbst einzuräumen. Theologie im Sinne des *fides quaerens intellectum* oder in analoger Form verstanden ist eine Praxis, die Menschen in verschiedenen Traditionen teilen. Obgleich der Theologie eine spezifische westliche Geschichte eigen ist, braucht sie nicht auf den christlichen Kontext beschränkt zu bleiben. So gesehen lässt sich von hinduistischer Theologie, islamischer Theologie, jüdischer Theologie, vielleicht auch von buddhistischer und taoistischer Theologie, etc. sprechen.<sup>44</sup>

2. Insofern Theologie eine intellektuelle religiöse Aktivität in verschiedenen Kulturen ist, können Theologen in einen Dialog miteinander eintreten und sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede dem Inhalt und der Methode nach über religiöse Grenzen hinweg feststellen. Diese Theologie ist dann vergleichend, interreligiös und dialogisch. Der Theologe / die Theologin steht dann sowohl der eigenen Tradition wie auch anderen in Rechenschaft.

43 Vgl. zu den folgenden Ausführungen vgl. Clooney, Francis X., *Comparative Theology*, in: Webster, John/Tanner, Kathryn/Torrance, Iain (Hg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), Oxford 2007, 653-669.

44 Vgl. für den Hinduismus: Clooney, Francis X., *Restoring „Hindu Theology“ as a Category in Indian Intellectual Discourse*, in: Flood, Gavin (Hg.), *Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford 2003, 447-477.

3. Trotz des dialogischen Charakters kann eine komparative Theologie auch konfessionell und apologetisch sein. Insofern der Dialog essentiell für diese interreligiöse Theologie ist, wird dieser vital genug sein, um auch Differenzen herauszustellen und zu debattieren. Zudem sollten komparative Theologen nach dem Geben und Nehmen im theologischen Vergleichsprozess und nach der notwendigen zeitweiligen Entfremdung gegenüber der eigenen Tradition in der Lage sein, den Inhalt ihres eigenen Glaubens als wahr zu bekräftigen.

4. Im christlichen Kontext steht oftmals die Reflexion über den religiösen Pluralismus mit den Fragen nach der Einzigartigkeit innerhalb der verschiedenen religiösen Pfade, dem Stellenwert religiöser Bekehrung, und um die engeren oder weiteren Modelle in Hinblick auf die Anerkennung anderer Religionen im Vordergrund. Die jüngere Theologie der Religionen zeichnet diesbezüglich die Modelle von Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus. Diese Theologen der Religionen setzen meist kein besonderes Wissen von einer anderen Tradition voraus und bleiben im internen christlichen Begründungszusammenhang. Während der Theologie der Religionen sicherlich ihre Bedeutung zukommt, halten Anhänger der komparativen Theologie fest, dass sie am besten erst nach einer langen komparativ theologischen Praxis entwickelt würde.<sup>45</sup>

5. Die genaue Aufmerksamkeit für die Theologie einer anderen Tradition kann auch zur Skepsis hinsichtlich der Haltbarkeit sowie Übersetzbarkeit von Begriffen und Konzepten über Religions- und Theologiegrenzen hinweg führen.

„The meaning of other religions endlessly subdivides, from a simple question about »the religions«, to a nearly infinite series of complex choices and smaller questions about particular theological topics. Progress on the largest questions – Which religion is the truest or best? How does God save the world? – slows down to the point that one realizes that one will never know enough to draw conclusions. Comparative study might then seem merely a ploy for permanently postponing difficult theological judgements about other religions.

It is simply true that comparative study makes the project of posing and answering large questions more difficult, even as swifter progress is being made in clarifying many smaller theological topics ... It is not that conclusions become impossible or are ruled out, but only that the skills required for drawing conclusions become greater and more demanding.<sup>46</sup>

45 Vgl. Fredericks, James, A universal religious experience? Comparative theology as alternative to a theology of religions, in: *Horizons* 22 (1995) 67-87; Duffy, Stephen A., A Theology of the Religions and / or a Comparative Theology, in: *Horizons* 26 (1999) 105-15; Stosch, Klaus v., Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen, in: *ZKTh* 124 (2002) 294-311; Schmidt-Leukel, Perry, Limits and Prospects of Comparative Theology, in: *Hintersteiner, Naming and Thinking God* 493-505; Rettenbacher, Sigrid, Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung?, in: *ZMR* 89 (2005) 181-194.

46 Clooney, Comparative Theology 666f.

6. Komparative Theologie impliziert und verlangt nach einer neuen religiösen Gemeinschaft mit einer „interreligiösen Überzeugung“, die ihren Glauben nicht mehr länger an nur eine bestimmte Glaubensgemeinschaft und ihren theologischen Diskurs bindet. Die komparative theologische Auseinandersetzung rüttelt an den etablierten Sicherheiten und Grenzen der Theologie und definiert die Gemeinschaft der Theologen neu. Sofern das komparative Studium ehrlich und fruchtbar verläuft, lebt die komparative Theologie zunehmend in einem weiteren theologischen Horizont und die theologische Gemeinschaft reicht über die Religionsgrenzen hinaus. Ein komparativer Theologe wird die Theologien anderer Religionen sehr ernst nehmen und sie mitunter in bestimmten Punkten bevorzugen. Diese komparativen Theologen werden komplexere Personen sein, deren Lernerfahrungen in verschiedenen Kontexten greifen werden, die vielleicht aber gleichzeitig in keinem dieser wirklich zuhause sein werden.

### *Schluss*

Wir haben diesen Beitrag mit einer Untersuchung der historischen Anfänge und mit einem Blick auf den locus theologicus der komparativen Theologie begonnen. Darin hat sich gezeigt, dass die christliche Theologie seit jeher im Vergleich und interkulturellen Austrag ihre inhaltlichen Gestalten und Lehrkonfigurationen gewonnen hat. Erst im neunzehnten Jahrhundert ist die komparative Theologie explizit zur Disziplin geworden, die aufs engste mit dem Diskurs von den Weltreligionen und der theologischen Auseinandersetzung mit diesen verknüpft ist. Der Universalismus und der apologetische Charakter, die dieser ersten komparativen Theologie anhaftete, haben schon bald zu ihrem Niedergang Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts geführt. In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich aber vor allem in den Vereinigten Staaten eine neue komparative Theologie zu formieren begonnen, die aufgrund ihres dialogischen und interreligiösen Charakters mit Recht als viel versprechender Weg zur theologischen Begegnung der Weltreligionen im einundzwanzigsten Jahrhundert gesehen werden darf. Beispielhaft für die anglo-amerikanische komparative Theologie wurde hier Ansatz und Werk von Francis Clooney, der als einer der Pioniere dieser neuen Generation der komparativen Theologie bezeichnet werden kann, der deutschsprachigen Leserschaft vorgestellt. Entlang seiner Arbeiten tritt auch allmählich ein erstes, man darf sagen, herausforderndes systematisches Profil dieser interreligiösen Theologie in Erscheinung.

## Für eine pneumatologische Religionstheologie<sup>1</sup>

Ulrich Winkler, Salzburg

Wenn der Heilige Geist in der Theologie der Religionen ins Spiel gebracht wird, kommt gerne der Verdacht auf, damit werde die Christologie hintergangen und das Haupthindernis für eine positive Verhältnisbestimmung gegenüber anderen Religionen beseitigt. Dieser Depotenzierungsvorgang<sup>2</sup> des Christusbekenntnisses arbeite einer Nivellierung oder gar Aufgabe christlicher Identität entgegen. Wo aus dem Heiligen Geist ein omnipräsenter heiliger Geist wird,<sup>3</sup> mag dieser Einwand seine Berechtigung haben.<sup>4</sup> Im Rahmen einer christlichen Religionstheologie kann es jedoch nur darum gehen, den Heiligen Geist als den Geist des Gottes Jesu Christi in seiner Wirksamkeit zu reflektieren.

Im Zuge des Zweiten Vatikanums erfuhr die Pneumatologie eine bedeutende Erneuerung. Der Salzburger Erzbischof Alois Kochgasser hat während sei-

- 1 Dieser Aufsatz ist Herrn Erzbischof Prof. Dr. Alois Kochgasser zum 70. Geburtstag gewidmet und stellt eine Fortsetzung meines Beitrages in der Festschrift dar: Winkler, Ulrich, Mehr als *Toleranz*. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen, in: Egger-Wenzel, Renate (Hg.), Geist und Feuer. FS Erzbischof Alois M. Kochgasser (Salzburger Theologische Studien 32), Innsbruck/Wien 2007, 397-430.
- 2 Vgl. Bernhardt, Reinhold, Deabsolutierung der Christologie?, in: Werbick, Jürgen/Brück, Michael von (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), Freiburg/Basel/Wien 1993, 144-200.
- 3 Im Hintergrund solcher Überlegungen mag Hegels Klassifizierung der Religionen in Naturreligionen, Religionen der geistigen Individualität und in die absolute Religion des Christentums stehen, für den in diesen Religionen der eine Geist entsprechend in der Natur, im geistigen Subjekt und in der Synthese und Versöhnung beider im Christentum ansichtig wird. Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1-3, hg. von Walter Jaeschke (Philosophische Bibliothek 459-461), Hamburg 1993-1995.
- 4 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Dominus Iesus. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 (VAS 148), Bonn 2000, Nr. 12, p. 15: „Von einigen wird auch die Hypothese einer Heilsordnung des Heiligen Geistes vertreten, die einen universaleren Charakter habe als die Heilsordnung des fleischgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Auch diese Behauptung widerspricht dem katholischen Glauben, der vielmehr die Inkarnation des Wortes zu unserem Heil als ein trinitarisches Ereignis betrachtet. Im Neuen Testament ist das Mysterium Jesu, des fleischgewordenen Wortes, der Ort der Gegenwart des Heiligen Geistes und das Prinzip seiner Aussendung über die Menschheit, und zwar nicht nur in der messianischen Zeit (vgl. Apg 2,32-36; Joh 7,39; 20,22; 1 Kor 15,45), sondern auch in der Zeit vor seinem Eintreten in die Geschichte (vgl. 1 Kor 10,4; 1 Petr 1,10-12).“

nes Promotionsstudiums dazu einen wichtigen Beitrag<sup>5</sup> geleistet. Am Schluss eines Festvortrags entwirft er Perspektiven für eine künftige Pneumatologie und nennt als Topos das „Wehen des Geistes in den nichtchristlichen Religionen“<sup>6</sup>. Ein eigenes Kapitel widmet er in diesem pneumatologischen Themarium der „außerbiblischen Welt“<sup>7</sup>, zu der er die „nichtchristliche [...] Menschheit“ rechnet. Noch konkreter finden sich Anklänge an die Treue Gottes gegenüber den Juden in Nostra aetate: „Der Heilige Geist, die »Gabe ohne Reue« jenes Gottes, der treu zu seinen Verheißungen steht“<sup>8</sup>. Die Pneumatologie wurde zwar in der Dogmatik seit dem letzten Konzil rehabilitiert. Mit ihr kann jedoch auch das Verhältnis zu den anderen Kirchen und Religionen auf einen theologischen, und nicht nur etwa diplomatischen oder politischen Boden gestellt werden. Mit ihr lässt sich auch im Begründungsdiskurs der Fundamentaltheologie noch ein erhebliches Potential ausschöpfen, wie ich zum Schluss vorschlagen werde. Pneumatologische Argumente führen über bloße Toleranz und Duldung hinaus und berufen sich auf den christlichen Glaubensbestand als Grundlage für eine Theologie der Religionen.

Die im ersten Teil dieser Untersuchung vorausgegangenen Überlegungen haben die innerchristliche Ökumene und das Verhältnis zu anderen Religionen in einen theologischen Zusammenhang gebracht. Genealogisch könnte man die Vermutung hegen, die Entdeckung des Heiligen Geistes bei den anderen Kirchen und Konfessionen sei weitaus leichter gefallen als bei den anderen Religionen. Doch die historische Entwicklung der Ökumene wurde wesentlich angestoßen durch die Erfahrungen der konfessionellen Spaltung in der Mission. Die eigene Kluft wurde vor den anderen zu einem Problem. Vor dem Außen der Religionen fanden die Kirchen zu einer Ökumene im Innen.<sup>9</sup> Der Weg war steinig und unbegebar, solange der Heilige Geist ausschließlich als Garant der eigenen Glaubenstreue in Anspruch genommen wurde. Bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums war den Katholiken die Teilnahme an der Ökumene verboten, ausdrücklich noch bei der Gründungsvollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam.<sup>10</sup> Erst das Erwachen eines geistlichen Ökumenismus,<sup>11</sup>

5 Vgl. Kothgasser, Alois M., Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakleten nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils (Pontificium Athenaeum Salesianum. Facultas Theologica. Theses ad lauream 93), Rom 1969.

6 Kothgasser, Alois M., Die katholische *Pneumatologie* im Zwanzigsten Jahrhundert, in: Saraiva Martins, José (Hg.), Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia. In occasione del 1600 anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550 anniversario del Concilio di Efeso. Roma 22-26 marzo 1982. Bd. 1, Città del Vaticano 1983, 611-659, hier 653.

7 Ebd. 657.

8 Ebd. 658.

9 Vgl. Winkler, Toleranz 399-403.

10 Vgl. ebd. 417.

11 Vgl. ebd. 418-422.

das wesentlich Paul Couturier zu verdanken ist, hat die Ökumene durch das gemeinsame Gebet auf eine geistliche, pneumatologische und somit theologische Basis gestellt. So kann das Zweite Vatikanum in den anderen Kirchen und Konfessionen die Präsenz des Heiligen Geistes entdecken.<sup>12</sup> Die Totalidentifikation der katholischen Kirche mit der Wahrheit kann geöffnet werden, wofür das „subsistit“ (LG 8) steht, und der Blick kann frei werden auf die eigene Schuldgeschichte (UR 3,1).

Eine solche Öffnung geschah am letzten Konzil auch gegenüber den anderen Religionen, auch wenn sich ein theologischer Zusammenhang nicht auf den ersten Augenschein erschließt. Auch hier wurden eine apriorische Selbstbehauptung und eine Superiorität des eigenen verabschiedet. Nicht zuletzt durch die Pneumatologie erlangt die Kirche eine neue Sprachfähigkeit für die Wertschätzung der anderen. Statt exklusivistischer Ausschließungen gewinnt sie wieder eine eigene theologische Diskursfähigkeit. Der Heilige Geist ist ihre Sprachermächtigung.

Sprachlose Geltungsbehauptungen können nicht ausgewiesen, sondern nur durchgesetzt werden. Das erfordert einen hohen Preis. Mit kaum überbietbarer Klarheit hat der Mathematiker Bertrand Russell (1872-1970) die Selbstwiderlegung absoluter konkurrierender Wahrheitsansprüche enthüllt. Glaube liege demnach jenseits vernünftigen Verstehens und bedeute deshalb das Gegenteil von Mündigkeit, und nicht selten Gewalt. Was blinder Gehorsam anrichtet, davon hat sich der Erfinder der sog. Russelltribunale im Einsatz für Menschenrechte ein ausreichendes Bild gemacht.

„Ich halte alle großen Religionen der Welt - Buddhismus, Hinduismus, Christentum, Islam und Kommunismus - sowohl für unwahr als auch für schädlich. Aus logischen Gründen ist es klar, daß höchstens eine davon wahr sein kann, da sie zueinander im Widerspruch stehen [...] Ich bin ebenso fest davon überzeugt, daß die Religionen Schaden anrichten, wie davon, daß sie unwahr sind [...] Es wird für tugendhaft gehalten, zu glauben - das heißt, eine Überzeugung zu haben, die nicht durch Gegenbeweise erschüttert werden kann [...] Die Überzeugung, es sei wichtig, dies oder jenes zu glauben, selbst wenn es einer unvoreingenommenen Untersuchung nicht standhielte, ist fast allen Religionen gemeinsam, und alle Systeme staatlicher Erziehung sind davon durchdrungen. Die Folge ist, daß der Geist der Jugend verkümmert und mit fanatischer Feindseligkeit erfüllt wird [...] Ich hätte gern eine Welt, in der das Ziel der Erziehung geistige Freiheit wäre und nicht darin bestünde, den Geist der Jugend in eine Rüstung zu zwingen [...] Die Welt braucht offene Herzen und geistige Aufgeschlossenheit“.<sup>13</sup>

12 Vgl. ebd. 420f.

13 Russell, Bertrand, Warum ich kein Christ bin, Hamburg 1968, 13-15; vgl. „Hat die Religion nützliche Beiträge zur Zivilisation geleistet?“ ebd. 35-56, Abschnitt: „Einwände gegen die Religion“ ebd. 40-43; „Quelle der Intoleranz“ ebd. 45-46.

## 1. Lehramtliche Weichenstellungen zur Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Religionen

Die vorkonziliare Geschichte<sup>14</sup> und die Wandlung des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den anderen Religionen ließen sich ebenso wie in der Ökumene dramatisch nachzeichnen. Auf den ersten Blick gibt es im Unterschied zur Ökumene bei der Religionstheologie aber eine Fehlanzeige, was die Pneumatologie in den Texten des Zweiten Vatikanums betrifft. Alois Kothgasser erwähnt keine einzige Stelle<sup>15</sup> aus *Nostra aetate*, denn der Terminus „Spiritus Sanctus“ kommt tatsächlich in NA nicht vor.<sup>16</sup> Blicke es bei diesem Befund, wäre meine These obsolet, dass der Pneumatologie sowohl in der Ökumene als auch in der Religionstheologie eine theologische Legitimationsfunktion für positive Beziehungen zu anderen Kirchen und Religionen zukommt.

14 Zur antijudaistischen Geschichte vgl. Gleiss, Friedrich, Von der Gottesmordlüge zum Völkermord. Von der Feindschaft zur Versöhnung. Kirchlicher Antijudaismus durch zwei Jahrtausende und seine Überwindung, illustriert mit Bildern aus der christlichen Ikonographie, Horb 1995; Heer, Friedrich, Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler, München 1967; Österreicher, Johannes, Rassenhaß ist Christushaß. Hitlers Judenfeindlichkeit in zeitgeschichtlicher und in heilsgeschichtlicher Sicht, Klagenfurt u.a. 1993; Ruether, Rosemary Radford, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. Aus dem Amerikanischen von Ulrike Berger (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 7), München 1978; dies., Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen, in: Conc(D) 29 (1993) 85-93; Schreckenber, Heinz, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte 1-3, Frankfurt 1982-1994; ders., Christliche Adversus-Judaeos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel christlicher Kunst (Europäische Hochschulschriften 23/650), Frankfurt 1999; Schuller, Florian/Veltri, Giuseppe/Huber, Wolf (Hg.), Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, Regensburg 2005; Seiferth, Wolfgang, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964. - Zum Axiom *Extra ecclesiam nulla salus* vgl. Beinert, Wolfgang, *Die alleinseligmachende Kirche*. Oder: Wer kann gerettet werden?, in: StZ 115 (1990) 75-85, 264-278; Bernhardt, Reinhold, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 53ff; D'Costa, Gavin, *Theology and religious pluralism. The challenge of other religions*, Oxford 1986, 52ff; Kern, Walter, „Außerhalb der Kirche kein Heil“, in: ders., *Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte - Reflexionen*, Innsbruck/Wien/München 1980, 88-112; ders., *Heilsnotwendigkeit der Kirche*, in: LThK 4, Freiburg u.a. 3. Aufl. 1995, 1346-1348; Semmelroth, Otto, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: *Mysterium Salutis* 4/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 309-356, hier 334ff; Sullivan, Francis Aloysius, *Salvation outside the church? Tracing the history of the Catholic response*, New York 1992.

15 Vgl. Kothgasser, Pneumatologie 630f.

16 Delhaye, Philippe/Gueret, Michel/Tombeur, Paul, *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Travaux publiés par le Centre de traitement électronique des documents de l'Université catholique de Louvain. Information et étude de texts 7), Louvain, 1974, 619ff.

Die Religionstheologie des Zweiten Vatikanums kann zwar als inklusivistisch klassifiziert werden, das bedeutet aber noch lange nicht, dass das Konzil nur um den eigenen Standpunkt kreist und nicht in der Lage wäre, eine dem Sujet angemessene Sprache zu finden. So ist in der Erklärung *Nostra aetate*, in der die katholische Kirche Rechenschaft über ihren neuen habitus gegenüber den anderen Religionen ablegt, mit Bedacht keine steile Perspektive einer Trinitätstheologie von oben gewählt, mit der Anfang und Ende, Gott und Welt, und eben auch Kirche und Religionen umfasst werden könnten. Es gehört zum genialen Proprium von *Nostra aetate*<sup>17</sup>, dass die Erklärung das Religionsthema nicht vom Gottesbegriff her entwickelt und sich sofort zwangsläufig in Aporien der Ausschließung verheddert.<sup>18</sup> Vielmehr stellt sich die Kirche vor der ganzen „Menschheit“ in den Horizont „unserer Zeit“ zur Förderung einer universalen Solidarität aller Menschen (NA 1,1). Darin sieht die Kirche ihre Sendung und Aufgabe gegenüber den Religionen und nicht in der Missionierung. Dabei erscheinen die Menschen und Völker nicht als Problemgrößen, denen die Kirche gegenübersteht, sondern „alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft“, deren Einheit nicht moralisch oder politisch beschworen werden müsste, sondern in den Augen des Konzils schon konstituiert ist durch „denselben Ursprung“ und „durch ein und dasselbe letzte Ziel“, zu dem sie alle durch Gottes heilsame Vorsehung begleitet werden (NA 1,2).

Auf dieser theologischen Höhe wird der Religionsbegriff mit dem übernatürlichen Existential<sup>19</sup> eingeführt. „Die Menschen erwarten von den verschiede-

- 17 Vgl. Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen*. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra Aetate* (Salzburger theologische Studien - interkulturell 3), Innsbruck/Wien 2006.
- 18 Vgl. Sander, Hans-Joachim, Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotopien der Macht – der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs, in: *Weltkirche und Weltreligionen* 45-65.
- 19 Vgl. Zum ersten Mal bei Rahner in der Formulierung: „übernatürliche[r] existentielle[r] Bereich“. Rahner, Karl, Priesterliche Existenz, in: *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 17 (1942), 155-171, hier 164; terminologisch genau erstmals: ders., Zur Theologie des Todes (Erstdruck), in: Jores, Arthur (Hg.), Über den Tod (Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft 3), Hamburg 1949, 87-112; jetzt: SW 9,395-417; ders., Existential, übernatürliches, in: *LThK* 3, Freiburg 2. Aufl. 1959, 1301; ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 122-139. Zur konzeptionellen Entwicklung der These nicht zuletzt bei den Salzburger Hochschulwochen 1937 (SW 4,285-295.) bis zur Ausführung im Hörer des Wortes 1942 vgl. den Band 4 der Sämtlichen Werke 1997. - Vgl. Rulands, Paul, Menschsein unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner (Innsbrucker Theologische Studien 55), Innsbruck/Wien 2000; ders., Zur Genese des Theologumenons vom „übernatürlichen Existential“. Ein Versuch zur exemplarischen Erhellung der Bedeutung der Neuscholastik für die Theologie Karl Rahners, in: Siebenrock, Roman (Hg.), Karl Rahner in der Diskussion. Themen - Referate - Er-

nen Religionen Antworten auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“ (NA 1,3). Die Religionen sind also ein Dienst an dieser theologischen Frage-dignität der Menschen. Und die Religionen sind nicht nur Frageadressaten, sie geben auch Antworten. Sie sind auch ein Findeort („inventur quaedam perceptio“ NA 2,1). Sie antworten auf die „Unruhe des menschlichen Herzens“ (NA 2,1).

Die Religionen sind ein Ort von Wahrheit und Heiligkeit, die sie nicht aus sich selbst haben, sondern die sie empfangen haben: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist [... Ihre] Handlungs- und Lebensweisen [...] Vorschriften und Lehren [...] lassen nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen [...], die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2,2). Dementsprechend finden sich bei ihnen auch Werte, zu deren Anerkennung, Bewahrung und Förderung (!) die katholische Kirche ihre Gläubigen mahnt (NA 2,3).

In der Gedankenführung von *Nostra aetate* ist nun genau der Punkt erreicht, an dem das Konzil auch eine eindeutige terminologische Identifizierung vornimmt. Die Linie von „vera et sancta“ über „radium Veritatis“ (NA 2,2) der Logos-spermatikos-Lehre mündet schließlich zu den „bona spiritualia“, den *geistlichen* Gütern. Die Gabe Gottes ist auch den anderen Religionen geschenkt, die Gabe, die er selbst ist. Gott offenbart sich ihnen im *Heiligen Geist*. Das Leben in Wahrheit und Heiligkeit der anderen Religionen mit ihren „geistlichen und sittlichen Gütern“ und „sozial-kulturellen Werten“ ist ein Leben aus dem Geist. Der trinitarische Zusammenhang von Christus und Heiligem Geist wird in diesem dichten Abschnitt durch die feine begriffliche Verflechtung einerseits von der Wahrheit in den Religionen und der Wahrheit, die Christus ist, indem Joh 14,6, zitiert wird, und andererseits von dem Heiligen und Geistlichen in den Religionen, von sancta und spiritualia, als geschenkter *spiritus sanctus*. Was Kommentatoren vor nicht wenige Rätsel stellt, dass das Hohelied auf die Religionen in zwei unmittelbar hintereinander geschalteten Sätzen so schroff mit der Christusverkündigung als Weg, Wahrheit und Leben kontrastiert wird, kann mit dieser trinitarischen Beobachtung als konsequenter Zusammenhang gelesen werden. Mit diesem Spitzensatz in *Nostra aetate* und seinem Bezug zwischen der Quelle des strahlenden Lichtes, dem Christus-Logos und dem Heiligen Geist hat die katholische Kirche ein entscheidendes *trinitarisches Kriterium für eine katholische Religionstheologie* aufgestellt. Ich werde gleich einige Hinweise anführen, wie mit der Beachtung dieser Kriteriologie die Qualität von Religionstheologien steht und fällt.

Vorher ist noch darauf hinzuweisen, dass sich in *Nostra aetate* der Terminus *spiritualiter* noch an zwei weiteren Stellen findet. Die Sprache ist neu, aber

auch wieder nicht wirklich verwunderlich, bekennt doch immer schon das Nicäno-Konstantinopolitanum das Wirken des Heiligen Geistes im Judentum. Der Artikel des Glaubensbekenntnisses über den Heiligen Geist unterstreicht die Göttlichkeit des Heiligen Geistes neben dem Kyriostitel, seiner Schöpferfunktion, seinem innertrinitarischen Hervorgang und seiner Anbetungswürdigkeit auch mit seiner Offenbarungsfunktion, die sich ausdrücklich nicht auf die Kirche beschränkt. Sie wird auch nicht zuerst genannt, sondern der Geist<sup>20</sup> ist derjenige, „der durch die Propheten gesprochen hat“ (DH 150).<sup>21</sup> So besinnt sich die katholische Kirche nach einer verheerenden Geschichte viel zu spät auf „die Verbundenheit mit den Juden“ und qualifiziert diese als „eine geistliche / *spiritualiter* coniunctus“ (NA 4,1). Juden und Christen teilen deshalb ein reiches „gemeinsame[s] geistliche[s] Erbe / *patrimonium spirituale*“ (NA 4,5).

Johannes Paul II. nannte den Heiligen Geist beim Namen.<sup>22</sup> Wie im Zweiten Vatikanum und in seiner frühen Geisteszyklika von 1986<sup>23</sup> korrespondiert auch in der Missionszyklika<sup>24</sup> der Geist mit der Frageexistenz des Menschen.<sup>25</sup> Unter der Überschrift „Der Geist ist zu jeder Zeit und an jedem Ort gegenwärtig und am Werk“ heißt es: „Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt“ (RM 28). Die Religionen werden in ihrer positiven Rolle bestätigt. *Nostra aetate* unterstreichend und weiterführend formuliert der vorletzte Papst: „Die *Gegenwart* und das *Handeln*

- 20 In dieser Rangordnung liegt auch der innere Grund dafür, dass das Heilsvermittlungsprinzip im Geist und nicht in der Kirche zu finden ist. So die Quintessenz von W. Beinert, *Die alleinseligmachende Kirche*.
- 21 Darauf nimmt das Konzil an anderer Stelle ausdrücklich Bezug: „Ohne Zweifel wirkte der Heilige Geist schon in der Welt, ehe Christus verherrlicht wurde.“ AG 4. In der Anmerkung 19 wird auf das Glaubensbekenntnis verwiesen und Leo der Große zitiert: „auch die Patriarchen, Propheten, Priester und alle Heiligen der vorangegangenen Zeiten wurden durch des gleichen Geistes Heiligung belebt“. Vgl. DV 4 zitiert in diesem Zusammenhang Hebr 1,1f.
- 22 Zu Johannes Paul II. vgl. Lee, Kyou-Sung, *Konziliare und päpstliche Beiträge zum interreligiösen Dialog im 20. Jahrhundert*, Frankfurt 2003, 110ff.
- 23 Johannes Paul II., *Dominum et vivificantem*. Enzyklika über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt vom 18. Mai 1986 (VAS 71), Bonn 1986.
- 24 Johannes Paul II., *Redemptoris Missio*. Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (VAS 100), Bonn 1990 [RM]. Vgl. Waldenfels, Hans, *Zur Ekklesiologie der Enzyklika „Redemptoris Missio“*, in: ZMR 75 (1991) 176-190.
- 25 Dadurch ist auch gebrochen mit der Zuordnung von Christentum und Religionen zum Heils- bzw. Welthandeln Gottes oder zur Ordnung der Gnade bzw. Natur. Vgl. dazu meine deutliche Kritik: Winkler, Ulrich, *Rez. Wohlleben, Ekkehard, Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*, Göttingen 2004, in: SaThZ 9 (2005) 251-255. Vgl. die deutliche These zur Religionsgeschichte als Heilsgeschichte: Rutishauser, Christian M., *Jewish-Christian Dialogue and the Theology of Religions*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 1 (2005-2006) 53-66, hier 55ff.

*des Geistes* berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, *die Religionen* [...] es ist der Geist, der »die Samen des Wortes« aussät, die in den Riten und Kulturen da sind“ (RM 28, Hervorhebungen U.W.)

Auf dieser pneumatologischen Grundlage ist der Papst noch einen entscheidenden Schritt weiter gegangen, als er am 25. Januar 1986 in San Paolo fuori le Mura, in der Basilika, in der Johannes XXIII. das Zweite Vatikanum angekündigt hat, die Weltreligionen zu einem Weltgebetstreffen für den Frieden nach Assisi eingeladen hatte.<sup>26</sup> Der Veröffentlichungszeitpunkt dieser Einladung am Abschluss der ökumenischen Weltgebetswoche ist nicht zufällig, sondern markiert das Scharnier zwischen der Ökumene und der Religionstheologie. Doch das Gebet der Kirchen und Religionen ist nicht unterschiedslos. Johannes Paul II. hat immer Wert gelegt auf eine genaue Unterscheidung des gemeinsamen Gebetes der Christen und einer interreligiösen Zusammenkunft zum Gebet, die er auf den Begriff gebracht hat mit der Formulierung „Zusammensein, um zu beten“.<sup>27</sup> Diese Initiative blieb nicht ohne Widerspruch. So hat der Papst wiederholt dafür geworben und auf theologischen Klarstellungen insistiert. Einer der prägnantesten Texte verlas er bei seiner Generalaudienz am 9. September 1998. Wieder in der Tradition des Zweiten Vatikanums schlägt er die Brücke von der Geöffnetheit des Menschen über die Geistspiration der Religionsgründer und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den anderen Religionen konsequent zum geist erfüllten Gebet:

26 Vgl. Johannes Paul II., Zum Gebetstag nach Assisi eingeladen. Predigt zum Gottesdienst zum Abschluss der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen in der Basilika St. Paul vor den Mauern am 25. Januar 1986, in: *Der Apostolische Stuhl* 1986. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano (Wort und Weisung), Città del Vaticano/Köln [o.J.], 1092-1096. Vgl. eine weiterführende Auseinandersetzung mit dieser begrifflichen Bestimmung: Dupuis, Jacques, La prière interreligieuse, in: *Collectanea Cisterciensia* 65 (2003) 310-328; deutsche Übersetzung: ders., Das interreligiöse Gebet, in: *SaThZ* 10 (2006) 101-119.

27 Vgl. Johannes Paul II., Zusammensein, um zu beten. Ansprache bei der Generalaudienz am 22. Oktober 1986 in Assisi, in: *Der Apostolische Stuhl* 1986, 256-262. Eine genaue Bestimmung des theologischen Charakters des Gebetes findet sich in allen relevanten Ansprachen: vgl. ders., Friedensgebet in Assisi - ein Zeichen der Einheit. Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22. Dezember 1986, in: *Der Apostolische Stuhl* 1986, 1725-1733; ders., Eine gemeinsame Verpflichtung für den Frieden. Ansprache zu Beginn des Weltgebetstags der Religionen für den Frieden in der Basilika Santa Maria degli Angeli in Assisi am 27. Oktober 1986, in: *Der Apostolische Stuhl* 1986, 1665-1667; ders., „Friede trägt den Namen Jesu Christi“. Ansprache zum Abschluß des Weltgebetstags der Religionen für den Frieden vor der Franziskus-Basilika in Assisi am 27. Oktober 1986, in: *Der Apostolische Stuhl* 1986, 1670-1676.

„Vor allem müssen wir uns vergegenwärtigen, dass alles Suchen des menschlichen Geistes in Richtung auf die Wahrheit und das Gute und letzten Endes auf Gott hin vom *Heiligen Geist* angeregt ist. Gerade aus dieser uranfänglichen Öffnung des Menschen Gott gegenüber entstehen die verschiedenen Religionen. Nicht selten finden wir an deren Beginn Gründer, die mit der Hilfe des *Geistes Gottes* eine tiefere religiöse Erfahrung gemacht haben. An andere weitergegeben, hat diese Erfahrung Form angenommen in den Lehren, den Riten und den Vorschriften der einzelnen Religionen.

Bei allen echten religiösen Erfahrungen ist das *Gebet* die charakteristischste Erscheinung. Aufgrund der konstitutiven Öffnung des menschlichen Geistes für den Einfluss, der ihn anregt, über sich selbst hinauszugehen, dürfen wir glauben, dass »jedes echte Gebet vom *Heiligen Geist* angeregt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen anwesend ist« [...] Der Heilige Geist ist in den anderen Religionen [...] durch die echten Gebetsäußerungen anwesend [...]

Normalerweise »antworten die Anhänger anderer Religionen immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, daß sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen« [...] Dialog and Verkündigung [29].“<sup>28</sup>

Die Wertschätzung der anderen Religionen gründet auf einer geistlichen Basis: „Die Haltung der Hochschätzung und des Dialogs stellt vielmehr eine gebührende Anerkennung der »Saatkörner des Wortes« und der »Seufzer des Geistes« dar.“<sup>29</sup>

Aufgeschreckt durch einige zögerliche Anfänge einer religionstheologischen Forschung auch in der katholischen Theologie widersetzte sich die Glaubenskongregation in einem harten Dokument am 55. Gedenktag des Atombombenabwurfs auf Hiroshima einer weiterführenden inklusivistischen Interpretationen, wie sie beispielsweise von den beiden Jesuiten Jacques Dupuis und Roger Haight, die zwar nicht namentlich genannt aber gemeint sind, betrieben wurden. Auch wenn durchaus grobe wie feine Rückwärtskorrekturen vorgenommen wurden, auch wenn Aussagen bekräftigt und sofort wieder zurückgenommen werden, kann selbst ein Dokument wie *Dominus Iesus*<sup>30</sup> die erläuterten positiven Voraussetzungen nicht verschweigen. Obwohl dort die anderen Religionen<sup>31</sup> als

28 Johannes Paul II, Der Geist Gottes und die „Saatkörner der Wahrheit“ in den nichtchristlichen Religionen. Generalaudienz am 9. September 1998, in: Der Apostolische Stuhl 1998, 129-131, hier 130. Hervorhebungen U.W. In dieser Passage bleibt auch die Verbindung zur Christologie gewahrt.

29 Ebd. 131.

30 Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Iesus*. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 (VAS 148), Bonn 2000.

31 Vgl. die sorgfältige Auseinandersetzung, die Kardinal Walter Kasper gewidmet ist: Kessler, Hans, *Der universale Jesus Christus* und die Religionen. Jenseits von „*Dominus Iesus*“ und Pluralistischer Religionstheologie, in: ThQ 181 (2001) 212-237. Vgl. ders., Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)? Fragmente einer Theologie

Ausdruck des menschlich Ersonnenen (7,3) beschrieben werden, vergegenwärtigt sich dennoch Gott auch in ihnen, enthalten ihre heiligen Bücher vom Mysterium Christi Elemente des Guten und der Gnade (8,3), und der Geist<sup>32</sup> bewirkt in ihnen „Elemente der Religiosität, die von Gott kommen“ (21,2). Eine lose Interpretation der Kohärenz von Christus und Geist wird sorgsam vermieden: „[D]ie heilbringende Gnade Gottes [... die] die einzelnen Nichtchristen erreicht [...] wird immer durch Christus im Heiligen Geist geschenkt“ (21,1).

In dieser Textpassage nimmt *Dominus Iesus* eine bemerkenswerte Aufgabenbeschreibung der Theologie vor. Im Rückgriff auf das Zitat aus *Ad gentes*, wonach Gott die heilbringende Gnade den anderen schenkt „auf Wegen, die er weiß“ (DI 21,1; AG 7), heißt es von der Theologie: „Die Theologie ist damit beschäftigt, dieses Thema [der Wirksamkeit der Gnade bei den Nichtchristen] zu vertiefen. Diese theologische Arbeit ist zu ermutigen, denn sie ist zweifellos nützlich für ein wachsendes Verständnis der Heilspläne Gottes und der Wege ihrer Verwirklichung.“ (DI 21,1) Diese Aufgabe steht in der Konzilstradition des Erkennens der Zeichen der Zeit, die ausdrücklich auch in der Religionstheologie beispielsweise vom Vorgängerorgan des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog kirchlich bekräftigt wurde.<sup>33</sup> Der Theologie wird also eine immense Aufgabe zugetraut, Gottes Heilswege in den Religionen zu ergründen. Damit findet auch ein empirisches Element Eingang in die Religionstheologie, gewissermaßen herauszufinden und zu benennen, „was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat“ (AG 11). Während die Religionstheologie hauptsächlich theoretische und spekulative Wege beschreitet, gibt es dazu seitens der Asiatischen Bischofskonferenz ein weitreichendes und mutiges Dokument zum Geistwirken in der konkreten religiösen und soziokulturellen Situation in Asien.<sup>34</sup>

des religiösen Pluralismus – jenseits von „*Dominus Iesus*“ und Pluralistischer Religionstheologie, in: Witte, Markus (Hg.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*, Würzburg 2003, 277-314. Der folgende Sammelband geht an dem Problem weitgehend vorbei: Rainer, Michael J. (Red.), „*Dominus Iesus*“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster/ Hamburg/London 2001.

- 32 Vgl. Müller, Gerhard Ludwig (Hg.), *Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung „*Dominus Iesus*“*, Würzburg 2003, 87ff.
- 33 Vgl. Sekretariat für die Nichtchristen, *Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission*, Vatikanstadt 1984, Nr 24: „Dieser Geist wirkt auch »außerhalb der sichtbaren Grenzen des mystischen Leibes« [...] die Kirche weiß sich beauftragt, die Zeichen für seine Gegenwart zu erkennen“.
- 34 Vgl. *The Spirit at Work in Asia Today. A document of the Office of Theological Concerns of the Federation of Asian Bishops' Conferences*, FABC papers 81 (1998) 1-96.

## 2. Religionstheologische Konzepte

Seit dem Konzil wurden in der Ekklesiologie, Ökumene und Religionstheologie<sup>35</sup> vielfältige Wege zur Überwindung eines Christomonismus hin zu einer trinitarischen und pneumatologischen Dimension beschritten. Die Identifikation von Christus und der Kirche führte zu einem soteriologischen Exklusivismus, der vom Konzil zugunsten eines Inklusivismus überwunden wurde. Da auch der Inklusivismus als Form der Superiorität verstanden werden muss, weil es Offenbarung und Heil in Höchstform nur in der eigenen Religion geben kann und darin ein Hindernis für einen Dialog der Religionen unter Gleichwertigen gesehen wurde, trachtete man nach Denkwegen der Ermöglichung eines Dialogs auf gleicher Augenhöhe und eines friedlichen Zusammenlebens der Religionen. Die pluralistische Religionstheologie<sup>36</sup> maßte sich nicht den empirischen Erweis einer Gleichwertigkeit der großen Religionen an, nimmt diese aber an und hält sie für möglich. Die pluralistische Position fiel in der katholischen Kirche in Misskredit, *Dominus Iesus* und zahlreiche Untersuchungen der Glaubenskongregation gegen einzelne Theologen zeugen davon. Das hatte zur Folge, dass die Diskussion vererbt und verflacht, ohne dass das Problem angemessen und ausreichend diskutiert wäre. Zwei Hauptargumente werden wiederholt. 1. Die pluralistische Religionstheologie spreche aus der Vogelperspektive und sei in Wirklichkeit keine Theologie sondern Philosophie. 2. Die sog. Pluralisten geben zentrale Glaubensinhalte des eigenen Bekenntnisses auf und setzen somit die Identität des eigenen Glaubens auf das Spiel. Der erste Einwand ist schnell entkräftet. Denn gerade für die katholische Theologie ist der philosophische und religionsphilosophi-

35 Dabei handelt es sich keineswegs um Vorgänge, die nur in der katholischen Kirche zu beobachten wären. Für die orthodoxe Theologie gilt das als Selbstverständlichkeit. Protestantische und ökumenische Stimmen, die wesentlich von orthodoxer Theologie angeregt wurden wie das Baar Statement, beschreiten inzwischen ähnliche Wege, vgl. Baar Statement, in: *Current Dialogue* 18 (1990) 3-7; inoffizielle Übersetzung: Kirste, Reinhard, *Theologische Perspektiven und Bestätigungen. Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK/WCC) Baar 1990*, in: ders./Schwarzenau, Paul/Tworuschka, Udo (Hg.), *Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch (Jahrbuch für Interreligiöse Begegnung 1)*, Hamburg 1991, 229-235. Vgl. Knitter, Paul F., *Ein neues Pfingstfest? Eine pneumatische Theologie der Religionen*, in: ders., *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie*, hg. v. Bernd Jaspert, Frankfurt/Paderborn 1997, 274-286; Helfenstein, Pius F., *Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz*, Frankfurt 1998, 263-268; Wohlleben, Ekkehard, *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*, Göttingen 2004, 390ff.

36 Zur Klassifikation und Darstellung vgl. Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1)*, Neuried 1997; ders., *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, sowie zahlreiche Aufsätze.

sche Diskurs geradezu ein konfessionelles Kennzeichen der Fundamentaltheologie. Was nicht heißt, dass ich all die religionsphilosophischen Argumente, die in der pluralistischen Religionstheologie vorgebracht werden, auch schon gut und überzeugend finden muss. Der zweite Einwand hingegen wird in der Diskussion unseres Themas der Pneumatologie virulent, ist aber keineswegs darauf beschränkt. Mit der Rolle des Geistes<sup>37</sup> lässt sich aber eine kriteriologische<sup>38</sup> Signifikanz einer starken oder einer problematischen pluralistischen Position markieren.

Die Schwelle, die nach dem exklusiven Ekklesiozentrismus und dem Inklusivismus hin zum Pluralismus überschritten wird, verbindet JOHN HICK mit einem Epochenwechsel, den er als kopernikanische Wende versteht. Wie bei der Kehre vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild so ereignet sich auch mit der pluralistischen Religionstheologie eine Wende von einer christozentrischen Theologie hin zu einer theozentrischen.<sup>39</sup> Nicht mehr die Kirche oder Christus sind der zentrale Bezugspunkt der ganzen Welt, sondern Gott,<sup>40</sup> oder wie Hick später formuliert das REAL, „das WIRKLICHE an sich“<sup>41</sup>. Heil ereignet sich demnach in Form einer „Transformation der menschlichen Existenz aus der Selbstzentriertheit zur WIRKLICHKEITSENTRIERTHEIT“<sup>42</sup>. Ein und dieselbe transzendente Wirklichkeit offenbart sich in verschiedenen Religionen auf unterschiedliche, aber dennoch gleichermaßen authentische Weise. Das hat Konsequenzen für die Christologie. Aus dem Dogma wird ein Mythos,<sup>43</sup> aus der Inkarnation eine

37 Vgl. Kessler, Hans, Der Geist Gottes in den nichtchristlichen Religionen, in: Nitsche, Bernhard (Hg.), Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 145-175.

38 Unter einer etwas anderen Perspektive habe ich diese Auseinandersetzung geführt vgl. Winkler, Ulrich, Die *unwiderrufene Erwählung* Israels und das Wahre und Heilige anderer Religionen. Von der Israeltheologie und Religionstheologie zur Pluralismusfähigkeit der Religionen als interreligiöse Kriteriologie, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005, 233-265.

39 Zuerst: Hick, John, *God and the universe of faiths*. Essays in the philosophy of religion, London 1973; vgl. ders., Gott und seine vielen Namen, hg. von Reinhard Kirste. Aus dem Englischen von Ilke Etemeyer und Perry Schmidt-Leukel, Frankfurt 2001. 40-43. Vgl. die ausführliche Analyse und Kritik D'Costa, Gavin, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, New York/London 1987, 41-152.

40 Vgl. Hick, John, *God and the universe of faiths*. Essays in the philosophy of religion, Oxford 1993, 131; ders., *Whatever Path Men Choose is mine*, in: *The Modern Churchman* 18 (1974) 25-29; ders., *Theocentricity*, in: Richardson, Alan/Bowden, John (Hg.), *Westminster Dictionary of Christian Theology*, Philadelphia 1983, 563f.

41 Hick, John, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. Übersetzt von Clemens Wilhelm. Bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Armin Kreiner, München 1996, 257.

42 Ebd. 314.

43 Vgl. Hick, John/Knitter, Paul F. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987; Hick, John, *Jesus and the World Re-*

Metapher. Die Christologie zerfällt in eine enthusiastische Jesulogie und eine zurückhaltende graduelle Logoschristologie. Jesus wird gerühmt als Gottes Präsenz repräsentierender Mensch, in dem sich das Wort Gottes, der Logos unter den Menschen ausspricht. Allerdings sind in verschiedenen Abstufungen und Graden auch andere Inkarnationen des Logos denkbar und geschehen. Eine Einzigartigkeit Jesu im Sinn von unüberbietbarer Einmaligkeit und Suffizienz der Selbstmitteilung Gottes kommt ihm nicht mehr zu. Diese christologische Variante des Theozentrismus wird auch als Logozenismus bezeichnet, mit dem das universale Heilshandeln Gottes und das besondere in Jesus Christus durch den Logos so vermittelt wird, dass die christologische Denkfigur der Soteriologie gewahrt ist, aber nicht auf das Jesus-Ereignis beschränkt bleibt. Die Gefahr, die in dieser durchaus alten Tradition nunmehr angelegt ist, besteht in einer möglicherweise zu starken Trennung in zwei unterschiedliche Heilsökonomien. Unbestritten ist die Unterscheidung, fatal jedoch eine Trennung. Ein prominenter Vertreter des Logozenismus<sup>44</sup> ist ALOYSIUS PIERIS, ein Jesuit Sri Lankas und Vertreter einer asiatischen Befreiungstheologie.<sup>45</sup>

In der Weiterführung der Unterscheidung zwischen dem universalen, kosmischen Christus oder Logos und dem historischen Jesus (Hick, Panikkar) findet PAUL F. KNITTER einen Weg von der Logoschristologie zur Geistchristologie bzw. zum Pneumatozenismus.<sup>46</sup> Freilich liegt darin nicht die primäre Stoßrichtung seiner Religionstheologie. Vielmehr stellt dieser bei ihm eher abseitig gelegene Versuch ein Mittel dar, um sein eigentliches Anliegen zu unterstreichen. Nicht die Kirche, nicht Christus, aber auch nicht Gott an sich, sondern die Reich-Gottes-Predigt und die Solidarität Gottes mit den Leidenden und der geschundenen Erde stehen für Knitter im Mittelpunkt seines umfangreichen theologischen Schaffens. Von daher erfolgt bei ihm eine Kritik und Weiterführung der Theozentrik. Die Ablöse des Ekklesio-, Christo- und auch Theozentrismus ge-

ligions, 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., *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993.

- 44 In befreiungstheologischer Wendung vgl. Pieris, Aloysius, *An Asian Paradigm. Interreligious Dialogue and Theology of Religions*, in: *Mounth* 26 (1993) 129-134; ders., *Universality of Christianity?*, in: *Vidyajyoti* 57 (1993) 591-595; ders., *Universalität und Inkulturation in unterschiedlichen theologischen Denkmodellen*, in: *Conc (D)* 30 (1994) 526-532; ders., *Inculturation in Asia. A Theological Reflection on an Experience*, in: *Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hg.)*, *Jahrbuch für kontextuelle Theologie* 94, Frankfurt 1994, 59-71.
- 45 Vgl. Pieris, Aloysius, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, Freiburg/Basel/Wien 1986.
- 46 Einen nochmals anderen Weg vgl. bei: Gäde, Gerhard, *Theozentrisch oder christozentrisch? Überlegungen zu einer falschen Alternative in religionstheologischer Absicht*, in: *ThPh* 81 (2006) 1-20.

schiebt in einem befreiungstheologischen Interesse. Dieses besitzt für ihn eine größere Wichtigkeit als die Sorge der Religionen um sich selbst und ihre Identitätsdiskurse.<sup>47</sup> Die Einzigartigkeit des Christentums lässt sich auch an dem vorbehaltlosen sozialen und ökologischen Engagement ausweisen. Seine Religionstheologie hat dabei eine entscheidende Wendung und Entwicklung von der Frage des Heils hin zur globalen Verantwortung genommen. Diese kann nur wahrgenommen werden, wenn sich die Religionen nicht feindselig gegenüberstehen, sondern miteinander in einen gleichberechtigten Dialog treten. Knitter „geht von der Einsicht aus, dass eine Person, die in den Dialog mit der Sicherheit des Wahrheitsbesitzes eintritt, keinen wirklichen Dialog führen kann [... Deshalb fordert Knitter] einen Verzicht auf exklusive Haltungen“.<sup>48</sup> Im Zentrum seines Interesses steht der Dialog der Religionen für soziale Gerechtigkeit und ökologisches Gleichgewicht. Für die Erreichung dieses Ziels hat er seine christologischen Modelle<sup>49</sup> wiederholt revidiert<sup>50</sup> und auch zur Geistchristologie gefunden. Eine Verschiebung der Normativität und Endgültigkeit findet statt von der Jesusinkarnation zum Christus-Logos, der sich auf vielfältige Weise inkarnieren kann.<sup>51</sup> Eine deutliche Sympathie zur Geistchristologie bekundet er in seinem Be-

- 47 Vgl. Knitter, Paul F., Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie, in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt 1998, 75-95. Darin nimmt Knitter auch Stellung zur harschen Kritik Kardinal Ratzingers, die dieser in unvergleichlicher Weise im Mai 1996 in Guadalajara/Mexiko bei einer Rede vor Vertretern der lateinamerikanischen Bischofskonferenz an der pluralistischen Religionstheologie als Nachfolgerin der Befreiungstheologie geübt hat. Vgl. Ratzinger, Joseph, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: *IKaZ* 25 (1996) 359-372.
- 48 Burrows, William R., Globale Verantwortung und Religionspluralismus. Das Problem von Partikularität und universaler Vision in Paul Knitters Theologie der Religionen, in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt 1998, 59-73, hier 64.
- 49 Vgl. von der Theozentrik in der Nähe Hicks hin zu einer funktionalen Christologie: Knitter, Paul F., Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. Ins Deutsche übertragen von Josef Wimmer, München 1988, 67ff.
- 50 Vgl. zur Entwicklung: 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 529-532. Gillis berücksichtigt auch die Übergänge der beiden folgenden Werke: Knitter, Paul F., *One earth, many religions. Multifaith dialogue and global responsibility*, New York 1995; ders., *Jesus and the other names. Christian mission and global responsibility*, Oxford 1997.
- 51 Vgl. Knitter, Paul F., Theozentrische Christologie, in: ders., *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie*, hg. v. Bernd Jaspert, Frankfurt/Paderborn 1997, 136-155.

richt<sup>52</sup> über die ÖRK-Konsultation, die 9.-15. Januar 1990 in Baar/Schweiz stattgefunden hat. Nach einem mühsamen Weg hatte sich die ökumenische Bewegung<sup>53</sup> dort durchgerungen, den anderen Religionen nicht mehr auszuweichen, sondern das Verhältnis zu ihnen auf eine tragfähige theologische Basis zu stellen, die in der Pneumatologie gefunden wurde. Diese Beratungen wurden wesentlich befruchtet vom Engagement George Khodrs<sup>54</sup>, dem Metropoliten von Byblos und Batroun (Mount Lebanon) der orthodoxen Kirche von Antiochien. Zwischen dem Wort und dem Geist bestehe eine „hypostatische Unabhängigkeit“<sup>55</sup>, und sie wirken in unterschiedenen Ökonomien. Pfingsten ist nicht einfach die Fortsetzung der Inkarnation. Freilich ist der Geist immer auf das Wort bezogen, doch ist er von diesem auch wiederum nicht beschränkt. So folgert Knitter: „Wenn wir den Geist und nicht das Wort in Jesus Christus als unseren Ausgangspunkt für eine Theologie der Religionen nehmen, können wir die Möglichkeit bejahen, dass die Religionen »ein allumfassendes Phänomen der Gnade« sind. d.h. eine Ökonomie der Gnade, die wirklich unterschieden ist von derjenigen, die uns durch das inkarnierte Wort in Jesus (in dem natürlich auch der Geist wirksam war) bekanntgemacht ist. Und in diesem Sinne ist die Ökonomie der Religionen »unabhängig«, d.h. sie darf nicht in die Ökonomie des Wortes, die durch die christlichen Kirchen repräsentiert wird, untergetaucht, verschlungen oder einverleibt werden.“<sup>56</sup> Der Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen wird zu einem *locus theologicus*,<sup>57</sup> zu einem Erkenntnisort der Theologie. – Die Anfragen seitens einiger Teilnehmer an George Khodr sind auch an Knitter zu richten, ob denn die beiden gewiss unterschiedenen Ökonomien des Wortes und des Geistes nicht in eine zu große Unabhängigkeit voneinander driften. Knitter ist schon zuzustimmen, wenn er in der pneumatologischen Theologie der Religionen einen

52 Vgl. Knitter, Paul F., Ein neues Pfingstfest? Eine pneumatische Theologie der Religionen, in: ders., Horizonte der Befreiung 274-286; vgl. ders., Europäische protestantische und katholische Stellungnahmen zu den Weltreligionen. Ergänzungen und Kontraste, in: ders., Horizonte der Befreiung 73-89.

53 Vgl. Helfenstein, Pius F., Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Frankfurt 1998; Heim, Mark S. (Hg.), Grounds for Understanding. Ecumenical Resources for Responses to Religious Pluralism, Grand Rapids/Cambridge 1998.

54 Vgl. Khodre, George, Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geistes, in: Margull, Hans Jochen/Samartha, Stanley J., Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung, Frankfurt 1972, 131-141; ders., An Orthodox Perspective in Interreligious Dialogue, in: Current Dialogue 19 (1991) 25-27.

55 Knitter, Pfingstfest 279.

56 Ebd. 279f.

57 Vgl. ebd. 285f. Vgl. D'Sa, Francis, Das Pfingstfest und die Weltreligionen, in: Arnoldsheimer Akzente 4 (1977) 20-23.

Ausweg „aus der christologischen Sackgasse“<sup>58</sup> erkennt. Man muss ihm aber auch beipflichten, dass das Verhältnis der beiden Ökonomien noch ungeklärt ist. Eine bloße Beteuerung des gegenseitigen Bezuges ist zu dürftig. So hoffnungsvoll eine Geisttheologie für einen religionstheologischen Fortschritt erscheint, so sehr wirft sie in diesem unterreflektierten Stadium erst recht neue Probleme auf: „Die offenbarende, rettende Kraft, die in den anderen Religionen wirksam ist, ist die Kraft des Heiligen Geistes. Was damit behauptet wird, ist implizit die besondere Ökonomie des Geistes, die jenseits der christlichen Ökonomie des inkarnierten Wortes wirkt.“<sup>59</sup>

Wie Pieris befreiungstheologische Korrekturen an der Logoschristologie vornimmt, so überschreitet sie auch der amerikanische Jesuit ROGER HAIGHT zum Pneumatozentrismus, oder in seinen Worten, zur Geistchristologie. In einem methodisch ausgefeilten Aufsatz<sup>60</sup> bringt Haight eine ausführliche Darlegung und Begründung, die er in seiner ebenfalls umfangreichen Christologie<sup>61</sup> wieder aufgreift. Jesus vermittelt die zentrale Erfahrung der Erlösung durch Gott, deshalb muss eine Christologie auch von dieser Erfahrung ausgehen: „The norm for Christology is the experience of salvation itself and not any previously articulated Christology.“<sup>62</sup> Jesus ist Erlöser im Sinn von Mittler. „Jesus is *savoir* because he symbolically mediates and makes God present in the world in a »visible« and »tangible« way.” (265) Gottes Geist ist identisch mit Gott, er ist Gott *ad extra*. „God as Spirit [...] is simply God [...] identical with God [...] identicates God at work [...] outside of the immanent selfhood of God.” (266f) Mit dem Symbol des Geistes wird die Erfahrbarkeit Gottes in seinem Schöpfungs- und Heilshandeln ausgedrückt. Im Rückgriff auf James Dunn entwickelt Haight eine implizite Christologie, die ebenfalls auf dieser Geisterfahrung fußt. „Jesus experienced the power of God as Spirit in his life” (269). Die Brücke vom Selbstbewusstsein Jesu zum Christusbekenntnis und somit zur expliziten Christologie wird durch die Anschlussfähigkeit dieser Erfahrung durch die Jünger und späteren Christen geschlagen. Der auferstandene Jesus tritt als Christus entweder in die Funktion des Geistes ein oder wird direkt mit dem Geist identifiziert. „With the Resurrection Jesus [...] functionally becomes God’s life-giving Spirit. On the other hand, the Spirit is the risen Jesus.” (270) Haight bevorzugt eine zeitgemäße

58 Knitter, Pfingstfest 282.

59 Ebd. 284.

60 Vgl. Haight, Roger, *The Case of Spirit-Christology*, in: *Theological Studies* 53 (1992) 257-287, vgl. Anm. 1 eine umfangreiche Bibliographie zur Geistchristologie. Ausführlicher Literaturnachweis ebenso bei: Dupuis, Jacques, *Who do you say I am?* Introduction to Christology, New York 1994, 170f.

61 Vgl. Haight, Roger, *Jesus. Symbol of God*, New York 1999, zur Logoschristologie 431ff, Geistchristologie 445-466.

62 Haight, Case 265; die folgenden Zitate werden im Text mit den Seitenzahlen dieses Beitrags ausgewiesen.

Geistchristologie gegenüber der altkirchlichen Logoschristologie, weil sie weniger ausschließend sondern vielmehr integrativ gegenüber der Vielfalt neutestamentlicher Christologien ist. Dabei setzt er auf die symbolische Redeweise und vermeidet jede Personalisierung oder Hypostasierung, denn diese unterliegen der Tendenz zum Subordinatianismus. Sieht er schon die Entwicklung einer expliziten Christologie nur möglich durch die Nachvollziehbarkeit der Erfahrung Jesu, so hält auch eine Geistchristologie diese Erfahrung offen für uns Heutige und auch für andere Religionsgründer und Gläubige anderer Religionen.<sup>63</sup> Dabei wird die Erfahrung Jesu nicht überflüssig, sondern sie bleibt eine verbindliche Wahrheit, die andere Erfahrungen der heilenden Gottespräsenz nicht ausschließt sondern unterstreicht. So kann er nach wie vor formulieren: „Jesus is normatively true for the whole human race.“ (280) Und weiter: „But [...] the explanation of the status of Jesus must be such that it not be exclusive. It must also allow for the possibility of other savior figures of equal status and who also reveals something of God that is normative. Indeed, if God is as Jesus reveals God to be, i.e. universal savior, one must expect that there will be other historical mediations of this salvation.“ (281)

Fragen, die sich bei der Lektüre aufdrängen, behandelt Haight auch selbst. In welcher Weise kann man dann noch von der Trinität sprechen? Die ökonomische Trinität kennzeichnet die Struktur der Selbstmitteilung Gottes als Geist durch Jesus. Die immanente Trinität ist dem gegenüber eine - logisch nicht zwingende und in einem bestimmten geistespolitischen Kontext erfolgte - Ableitung zur Absicherung der ursprünglichen Erfahrung der ökonomischen Trinität. Genau diese Funktion will auch die Geistchristologie erfüllen, nämlich „to reinforce [...] that no less than God really acted for our salvation in Jesus, and that what is experienced in the Christian community today as Spirit in no less than God.“ (285) Freilich räumt Haight noch als ausständig ein, die Geistchristologie spekulativ mit der Rede von den drei Personen in einer göttlichen Natur zu vermitteln.<sup>64</sup> Das Anliegen von Nicaä, dass niemand geringerer als Gott selbst<sup>65</sup> erlösend an uns wirkt, und von Chalcedon, dass Jesus uns gleichwesentlich ist, sieht er mit seinem Ansatz gewahrt.

Roger Hights Konzept hat eine starke Seite. Seine Schriften sind alles andere als essayistisch, sie sind einer genauen Argumentation mit methodologischen Ausweisen verpflichtet, die wie das Nicänum die Erlösung im Handeln Gottes selbst verankern will. Dieses reicht ja unbestritten über Jesus hinaus und dafür verwendet Haight überzeugend die Denkfigur des Geistes als durchgehendes Handeln Gottes nach außen. Mit der Pneumatologie verfolgt er auch ein weitreichendes Konzept, das ihm eine theologische Qualifikation anderer Religi-

63 Vgl. Haight, *Symbol of God* 395-423.

64 Vgl. ebd. 467-491.

65 Vgl. ebd. 424-466.

onen erlaubt. Doch Haight's Theologie offenbart auch eine gravierende Schwäche,<sup>66</sup> die in der mangelnden trinitarischen Kohärenz ihre Ursache hat und durch einen bewusstseinstheoretischen Ansatz gefördert wird.<sup>67</sup> Doch mit einer Korrektur dieses Defizits<sup>68</sup> muss nicht zwangsläufig die Stärke dieses Ansatzes<sup>69</sup> eingebüßt werden.

Die Probleme bei Pieris, Knitter und Haight sind sehr unterschiedlich gelagert. Sie betreffen aber immer eine unterreflektierte trinitarische Ausfaltung einer Logos- und Geistchristologie. Denn die Kunst trinitätstheologischen Denkens besteht in der Vereinbarkeit von Unterschiedenheit und Beziehung. Die Bezogenheit des Geistes auf den Sohn bedeutet keine Identifikation. Die Unterschiedenheit besagt aber auch keine wesentliche Trennung, die autonome Heilsökonomien zur Folge hätten. Eine pneumatologische Begründung der Religions- theologie markiert eine Sternstunde der Theologie. Vorausgesetzt, sie tut dies nicht gewissermaßen verstohlen sondern aus trinitätstheologischer Überzeugung. Nicht halb- oder großherzige Kompromisse sichern eine theologische Anerkennung anderer Religionen sondern eine Argumentation aus dem Zentrum des eigenen Glaubens heraus. „Angesichts dieser Problemstellungen gilt es nun, aufzuzeigen, dass es überhaupt keine Missachtung oder Geringschätzung darstellt, wenn die katholische Theologie bekräftigt, dass alles, was in den anderen Religionen wahr und beachtenswert ist, von Christus im Heiligen Geist herkommt. Dies ist nämlich die beste Art und Weise, wie der Christ seine Wertschätzung für diese Religionen ausdrücken kann.“<sup>70</sup> Die Qualität der Trinitätstheologie entscheidet, ob diese Aussage eine Schutzbehauptung für ein inklusivistische Herablassung oder ein Programm für eine verantwortete pluralistische Religions- theologie darstellt.

66 Vgl. Wright, John H., Roger Haight's Spirit Christology, in: Theological Studies 53 (1992) 729-735, wirft Haight eine reduktionistische Christologie vor.

67 Vgl. die Rezension der Christologie: Luning, Peter, in: ThRv 99 (1999) 50-55.

68 Nach einer fünfjährigen Untersuchung der mit 10.000 Exemplaren verkauften Christologie hat die Glaubenskongregation im Februar 2005 Roger Haight die Lehrerlaubnis als Professor für Systematische Theologie an der Weston School of Theology in Cambridge/Massachusetts wegen „ernsthaften Irrtümern“ entzogen. Damit stand er in einer Reihe mit Jacques Dupuis (2001), Anthony de Mello (1998) und Tissa Balasuriya (1997), die ebenfalls wegen Themen der Religionstheologie von Untersuchungen oder Verurteilungen betroffen waren. Vgl. Notificazione sul libro "Jesus Symbol of God" di Padre Roger Haight, S.J. (13 dicembre 2004), in: OR 7.-8.2.2005, 7; Glaubenskongregation entzieht amerikanischen Jesuiten die Lehrerlaubnis, in: HerKorr 59 (2005) 160.

69 Vgl. Haight, Roger, Jesus, symbol of God. Criticism and response, in: Louvain studies 27 (2002) 389-405.

70 Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen (Arbeitshilfen 136, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1996, Nr. 94, wo eine trinitarische Religionstheologie gegen den zu Recht von der pluralistischen Religionstheologie kritisierten Christomonismus gefordert wird.

JACQUES DUPUIS (1923-2004), ein aus Belgien stammender Jesuit, der Jahrzehnte in Indien und zuletzt an der päpstlichen Gregoriana-Universität in Rom Dogmatik gelehrt hatte, zählt zu den weltweit bedeutendsten katholischen Religionstheologen. Sein religionstheologisches Hauptwerk<sup>71</sup> war zwar auch einer - überflüssigen<sup>72</sup> - Untersuchung durch die Glaubenskongregation unterzogen worden. Dupuis wurde aber voll rehabilitiert.<sup>73</sup> Wer sein Werk studiert und die vatikanische Notifikation dazu liest, wird sich davon überzeugen können, wie sehr sich Dupuis in voller Verantwortung gegenüber der katholischen Kirche verpflichtet weiß. In seinem religionstheologischen Konzept, das er pluralistisch nennt, spielt die Geistchristologie keine tragende Rolle. Sie ist aber ein ausgezeichnete Ort, an dem Dupuis sein durch und durch trinitarisches Konzept unter Beweis stellen kann. Denn es gelingt im glaubwürdig, die Stärken der Geistchristologie und der Pneumatologie für eine Religionstheologie aufzugreifen, ohne den eben beschriebenen Gefahren einer Separation in verschiedene Heilsökonomien und damit einer Marginalisierung der Christusökonomie zu erliegen. Die kurze und wie ich meine unmissverständliche Passage in seiner Religionstheologie<sup>74</sup> wurde aber von einigen Rezensenten genau für solcherart Vorwürfe zum Anlass genommen. Dupuis hat darauf mit Deutlichkeit reagiert.<sup>75</sup>

Ausgehend von der Unterscheidung zwischen dem Heilshandeln des Logos ensarkos, dem inkarnierten Wort, und dem Logos asarkos, dem ewigen Wort, wird schnell deutlich, dass „das Wort Gottes durch die geschichtliche Menschwerdung [nicht] eingeschränkt ist [... Analog dazu ist] auch das Werk des Geistes in der Geschichte nicht begrenzt [...] auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch den auferstandenen und erhöhten Christus“.<sup>76</sup> Würde man eine

71 Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 6th printing New York 2005 [1997].

72 Vgl. die außergewöhnlich scharfe Kritik von Kardinal Franz König an diesem Vorgehen: Zur Verteidigung von Pater Dupuis, in: SaThZ 10 (2006) 167-170.

73 Vgl. Winkler, Ulrich, Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie - Editorial, in: SaThZ 10 (2006) 1-8.

74 Vgl. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 195-198.

75 Vgl. Dupuis, Jacques, *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*. Translated by Phillip Berryman, New York 2002, 179-182; ders., „Die Wahrheit wird euch frei machen“. Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet, in: SaThZ 10 (2006) 12-64, hier 38-4; ders., Eine *trinitarische Christologie* als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus, in: SaThZ 10 (2006) 65-80, hier 70f; ders., Die *Universalität des Wortes* und die Partikularität Jesu Christi, in: SaThZ 10 (2006) 81-100, hier 98; ders., Das interreligiöse Gebet, in: SaThZ 10 (2006) 101-119, hier 106.

76 Dupuis, Wahrheit 38. Vgl. „Denn während das menschliche Handeln des *Logos ensarkos* das universale Sakrament des Heilshandelns Gottes ist, erschöpft es doch nicht das Handeln des Logos. Ein davon verschiedenes Handeln des *Logos asarkos* bleibt bestehen – freilich nicht, um eine verschiedene Heilsökonomie zu konstituieren, die zu derjenigen, die im Fleisch Jesu verwirklicht wurde, parallel wäre, sondern als Ausdruck der über-

Reduktion des Wortes auf die Inkarnation vornehmen, käme das „einer Art »umgekehrtem Monophysitismus« [gleich ...] der die göttliche Natur oder das göttliche Handeln des Wortes fälschlich als bedingt und in gewisser Weise als von der menschlichen Natur Jesu absorbiert auffasst.“<sup>77</sup> Das hat Konsequenzen für den Geist: „seine aktive Gegenwart ist nicht begrenzt, auch nicht nach dem Christusereignis, auf sein Ausgegossenwerden in die Welt durch die auferstandene und verherrlichte Menschheit Jesu Christi“.<sup>78</sup> Es ist nicht die Absicht Dupuis', daraus „ein autonomes »pneumatologisches Paradigma« zu konstruieren [...] Aber es ist ebenso wahr, dass der Heilige Geist nicht darauf reduziert werden kann, eine Funktion Christi zu sein, mit der einen Aufgabe, das Werk Christi aktual zu machen. Der Geist würde dann darauf reduziert, sozusagen ein »Vikar« Christi zu sein, und würde dadurch die Fülle seiner eigenen personalen Heilstat verlieren. Das würde der Fall zu sein scheinen, wenn das Tun des Geistes in der Welt darauf reduziert würde, allein durch die auferstandene Menschheit Christi kommuniziert zu werden.“<sup>79</sup> In ihrer Unterschiedenheit bleiben Christusereignis und Geistausgießung aufeinander bezogen. Eine Trennung ist für Dupuis undenkbar, aus trinitarischen Gründen. „Es gibt nicht zwei Heilsökonomien.“<sup>80</sup> Der Geist ist immer der Geist Christi und „wo der Geist Christi ist, da ist Christus“<sup>81</sup>. Andererseits besteht Dupuis auch darauf, dass bei jedem Insistieren auf die Christologie diese nie ohne den Geist und seiner spezifischen Funktion verstanden werden darf. Mit der Unterscheidung der Hypostasen bleiben trotz trinitarischer Perichorese und christologischer Idiomenkommunikation auch die heilsgeschichtlichen Rollen unterscheidbar, wegen ihrer gegenseitigen Durchdringung sind sie aber nie voneinander getrennt oder trennbar in unabhängige Heilsökonomien.<sup>82</sup> Mit dieser trinitarischen Explikation kann Dupuis überzeugend argumentieren: Es gibt nur *eine* Heilsökonomie.

Das hat Konsequenzen für die Religionstheologie. Das punktuelle Christusereignis und dessen Unterschiedenheit wie Bezogenheit auf den Geist, der nie davon losgelöst aber dennoch davon unbegrenzt ist, eröffnet mit dieser trinitarischen Denkfigur gerade die Denkmöglichkeit einer universalen Heilsökonomie, in die auch die anderen Religionen eingeschlossen sind. Die positive Anerkennung anderer Religionen „basiert auf den Früchten des Geistes, die in den Gläu-

fließenden Gnade und der absoluten Freiheit Gottes.“ Ders., trinitarische Christologie 74.

77 Dupuis, Wahrheit 42.

78 Ebd. 43.

79 Ebd. 44.

80 Ebd. 45.

81 Dupuis, trinitarische Christologie 70 (ein Zitat von J.B. Cobb).

82 Vgl. das Argument auch bei Kessler, Der universale Jesus Christus 221; Congar, Der Heilige Geist 304.

bigen anderer Religionen wahrgenommen werden können“.<sup>83</sup> Eine Geistchristologie hat einen geradezu konstitutiven Charakter. In einer „christliche[n] Theologie des religiösen Pluralismus [...] wird die universale Gegenwart und das universale Handeln des Geistes in der menschlichen Geschichte und in der Welt nicht nur bekräftigt werden müssen; sie werden auch als Leitfäden und Leitprinzipien dienen müssen.“<sup>84</sup> Dupuis denkt diesen Einschluss der anderen Religionen gerade nicht als Inklusivismus, sondern überschreibt seine Theologie schon im Buchtitel mit Pluralismus. Denn aufgrund der streng trinitarischen Durchführung seiner Religionstheologie kann er in den anderen Religionen eine heilsgeschichtliche Berufung durch Gott erkennen. „Doch dies geschieht, ohne Christologie und Pneumatologie in zwei getrennte Ökonomien göttlich-menschlicher Beziehungen, eine für die Christen und eine andere für die Angehörigen anderer Religionen, zu zerteilen.“<sup>85</sup> Oder die These von einer trinitarischen Pneumatologie als Grundlegung eines christologisch verankerten, inklusiven religionstheologischen Pluralismus nochmals zusammengefasst von Dupuis:

„Gottes Heilshandeln, das immer im Rahmen einer einzigartigen Form wirkt, [ist] eines und [hat] gleichzeitig viele Facetten [...] Es löst sich niemals ab vom Christuseignis, in dem es seine höchste geschichtliche Dichte findet. Doch ist das Handeln des Wortes Gottes weder gebunden durch seine historische Menschwerdung in Jesus Christus, noch ist das Handeln des Geistes Gottes in der Geschichte begrenzt auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch den auferstandenen und verherrlichten Christus. Die Vermittlung der heilsspendenden Gnade Gottes an die Menschheit nimmt verschiedene Dimensionen an, die anerkannt, verbunden und integriert werden müssen.“<sup>86</sup>

### 3. Fundamentaltheologische Konsequenzen

Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen hat nicht nur Folgen für die Verhältnisbestimmung zu den anderen Kirchen und Religionen, sondern mindestens so beachtliche Konsequenzen für die Theologie selbst. Jede theologische oder dogmatische Aussage oder Behauptung geht einher mit einem Geltungsanspruch, deren Aufweis zur Aufgabe der Fundamentaltheologie gehört. In ihr müssen erhebliche Umstellungen vorgenommen werden.

Jürgen Werbick greift in seiner voluminösen Fundamentaltheologie auf den Terminus „Hermeneutik des Verdachts“ von Paul Ricœur<sup>87</sup> zurück, um die

83 Dupuis, Wahrheit 47.

84 Dupuis, trinitarische Christologie 70.

85 Ebd. 71.

86 J. Dupuis, Die Universalität des Wortes 98.

87 Ricoeur, Paul, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: ders./Jüngel, Eberhard, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 24-45, hier 44.

Architektur der religionskritischen Konfrontation des Christentums zu analysieren.<sup>88</sup> Ihr stellt Werbick werbend eine „Hermeneutik des Sinnes“ entgegen, keine Letztbegründung, vielmehr eine Bitte der Letztgültigkeit und Nichthintergebarkeit des von Gott nicht hintergangenen Anderen, besonders des Leidenden. Eine Bitte also der Respektierung des Glaubens.

Die Attacke der Hintergehung des Unhintergehbaren kann man nicht gewinnen. Der Geltungsanspruch des Glaubens ist nicht mit Waffengleichheit zu sichern. Dahinter steckt eine tiefe Einsicht in die Natur des Glaubens. Doch der Waffengang ist auch hier noch in Strategien der Apologetik gedacht, der Vorgängerin der jungen Disziplin der Fundamentaltheologie. Sie hat die Fundamentaltheologie nicht nur mit der Einteilung der Traktate beerbt. Auch mit der Richtung der Wahrheitsvermutung, wie ich meine.

Denn die Apologetik selbst, nicht erst die klassische Religionskritik, hegt ihrerseits eine Hermeneutik des Verdachtes gegen alles Außen ihrer selbst. Noch mehr: nicht bloß einen Verdacht, sondern den Anspruch einer apriorischen Superiorität. Dieser Anspruch wird in den klassischen drei *demonstrationes* der Apologetik entfaltet. (1.) Die *demonstratio religiosa* sichert die Identität des Glaubens *gegen* die Aufklärung und Atheisten. Der Gotteslehretraktat behandelt Themen der Religion, der natürlichen Gotteserkenntnis und der Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung. Zu ihren Argumenten zählen v.a. die Wunder, die Vernünftigkeit, der ideelle Gehalt und die moralische Qualität des Christentums. Der Gottesglaube wird gegenüber der Religionskritik behauptet. (2.) Die *demonstratio christiana* sichert die Identität des *christlichen* Glaubens *gegen* die anderen Religionen. Im Traktat über die Offenbarung in Jesus Christus und den daraus resultierenden Glauben wird das Christentum als die wahre Religion erwiesen. Sie argumentiert gegenüber den Juden mit dem Schema von Verheißung und Erfüllung, gegenüber den Heiden mit den Wundern und Weissagungen und insbesondere mit der Objektivität der Auferstehung durch die Tatsache des leeren Grabes. (3.) Schließlich sichert die *demonstratio catholica* oder *ecclesiae* den *katholischen* Glauben *gegen* die anderen Kirchen und Konfessionen und argumentiert im Ekklesiologietraktat für die göttliche Autorität der katholischen Kirche mit der *via historica* (Kirchenstiftung), der *via notarum* (Übereinstimmung mit den Kirchenkennzeichen des Glaubensbekenntnisses) und der für uns Heutige besonders bemerkenswerten *via empirica*, der zufolge sich in Fortführung des Wunderarguments das empirische Erscheinungsbild der katholischen Kirche mit ihrer weltweiten Ausbreitung, ihrer Einheit, ihrem unerschütterlichen Bestand und ihrer strahlenden Heiligkeit als die wahre und einzige Kirche Jesu Christi ausweist.

88 Vgl. Werbick, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine *Fundamentaltheologie*, Freiburg/Basel/Wien 2000, 61.200.214. Vgl. meine Rezension in: SaThZ 5 (2001) 70-75.

Diese Architektur der Apologetik hat freilich in der Fundamentaltheologie mannigfaltige Differenzierungen, Wandlungen und Kritik erfahren. Doch ihr Gestus wirkt bis heute nach, nicht nur an entlegenen pastoralen Orten, sondern bis in die heutige Theologie, wenn man immer noch (apriorische) Formulierungen lesen kann, wie: „keine andere Religion hat ...“, „nur die katholische Theologie ...“. Der Gestus, die Intention sind noch spürbar. Ich meine damit die verdeckten und offenen Formen von Absolutheitsansprüchen, die Jürgen Werbick treffend demaskiert: „Das Absolute, das man für sich beanspruchen könnte, ist das falsche, vereinnahmende und vereinnahmte, ja terroristische Absolute der Fanatiker [...] Das Absolute ist nicht beanspruchbar, es ist gegenwärtig in dem Anspruch, der mich beansprucht“.<sup>89</sup>

Ich greife als Beispiel die vierbändige Apologetik von Alois Riedmann<sup>90</sup> heraus, die Generationen von Pfarrern und Kirchenvolk geprägt hat und bis heute nicht seine Wirkung verloren hat. Der zweite Band demonstriert die „Wahrheit des Christentums“, genauerhin „Die Wahrheit über Christus“ ausdrücklich durch einen „religionsgeschichtliche[n] Vergleich“, der eigentlich keiner ist, da sowohl die „Erlösergestalt Jesus Christus“ (1. Buch) als auch sein „Erlösungswerk“ (2. Buch) mit den anderen Religionen völlig unvergleichlich sind.<sup>91</sup> Alles religionskundliche Material wird allein dafür herangezogen, die Superiorität des Christentums, von Christus und der Kirche sicherzustellen. Ein kleiner Hinweis, der diesen Sprach- und Argumentationsduktus widerspiegelt: „Jesus Christus ist die einzige Person der Geschichte, die über sich selbst [...] gesagt hat [...]“ (2,63). Theologische Theorien anderer Religionsgründer setzen sich zusammen aus „Legendengut [...] undurchdringliche[m] Sagenwulst und [...] Apokryphen - alles Phantasiegebilde, welche die spärlichen Geschichtsdaten

89 Werbick, Fundamentaltheologie 388.

90 Riedmann, Alois, Die Wahrheit des Christentums 1-4, Freiburg 1952-1956 (1: Die Wahrheit über Gott und Sein Werk, zweite Auflage 1952; 2: Die Wahrheit über Christus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich, zweite Auflage 1952; 3: Die Wahrheit über die Kirche Jesu, 1955; 4: Die Wahrheit über die letzten Dinge, 1956.)

91 1. Buch: Unvergleichlichkeit der Erlösergestalt Jesus Christus 7ff.

I. Abschnitt: Unvergleichlichkeit der geschichtlichen Quellen 7ff

II. Abschnitt: Unvergleichlichkeit der Präexistenz Christ 47ff.

III. Abschnitt: Unvergleichlichkeit der Gottheit Jesu Christi 63.

IV. Abschnitt: Unvergleichlichkeit der Inkarnation Christ 100ff

V. Abschnitt: Unvergleichlichkeit der Geburt, Kindheit, Jugendzeit Jesu Christi 130.

2. Buch: Unvergleichlichkeit des Erlösungswerkes Jesu Christi 181ff.

I. Abschnitt: Jesus Christus, Erlöser aus falscher Glaubenslehre 181ff [!!! an erster Stelle].

II. Abschnitt: Jesus Christus, Befreier aus irriger Sittenlehre 230 ff.

III. Abschnitt: Jesus Christus, der Erlöser aus Sünde und Schuld 300ff.

IV. Abschnitt: Jesus Christus, der Überwinder des Todes 356ff.

IV. Abschnitt: Jesus Christus, Erlöser aus der Gottesferne 376ff.

überwucherten“ (2,64). „[S]orgfältig erwiesene Wunder“ (65) können außerhalb des Christentums nicht vorgewiesen werden.

Doch das ist kein Proprium allein katholischer Theologie. Ich erwähne nur den evangelischen Systematiker Carl Heinz Ratschow<sup>92</sup>, der sich u.a. als Tillich-Herausgeber einen Namen gemacht hat. Bei ihm lassen sich die Wurzeln von Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift<sup>93</sup> erkennen, der es angesichts des kritischen Bewusstseins seiner Zeitgenossen aufgegeben hatte, offenbarungspositivistisch zu denken, sondern mit Hilfe historischer Argumentationen das Christentum als Kulminationspunkt der Religionsgeschichte auszuweisen versuchte. Ratschow setzte sich als Dogmatiker immer vehement für die Kenntnis anderer Religionen ein, um verantwortet Theologie treiben zu können. Sehr pauschal und verkürzt gesagt, führten ihn die ernsthaften religionswissenschaftlichen Studien und umfangreichen Sprachenkenntnisse aber nicht wesentlich über das lutherische Schema von Gesetz und Evangelium hinaus.

Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen erfordert eine Umstellung der theologischen Erkenntnistheorie und verlangt nach einer Umkehrung der in den *demonstrationes* der klassischen Apologetik angelegten Wahrheitsvermutung. Spricht, wirkt, heilt und vollendet der Heilige Geist auch in anderen Kirchen und Religionen, dann gilt für sie auch eine Wahrheitsvermutung. Ihnen kann mit einer Hermeneutik des Vertrauens begegnet werden, dass auch der Heilige Geist in den anderen spricht.<sup>94</sup> Der eigene Glaube wird befreit von der apriorischen Unfehlbarkeit hin zur Einsicht in die eigene Vorläufigkeit und Schuld und die aller Menschen. Die Verteidigung der Identität

92 Vgl. z.B. Ratschow, Carl Heinz, Die Religionen (Handbuch Systematischer Theologie 16), Gütersloh 1979; ders., Die Religionen und das Christentum, in: ders. (Hg.), Der christliche Glaube und die Religionen. Hauptvorträge des Evangelischen Theologenkongresses Wien 26.-30. Sept. 1966, Berlin 1967, 88-128; ders., Rechtfertigung. Diakritisches Prinzip des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen, in: ders., Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie, Berlin/New York 1986, 336-375; ders., Das Verständnis des Menschen in den Religionen und im Christentum, in: ders., Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zu Anthropologie und Ethik, Berlin/New York 1987, 133-176; ders., Jesus Christus (Handbuch Systematischer Theologie 5), Gütersloh 1982.

93 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, vgl. Bernhardt, Reinhold/Pfleiderer, Georg (Hg.), Christlicher Wahrheitsanspruch - historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie (Christentum und Kultur 4), Zürich 2004.

94 Vgl. Sinner, Rudolf von, Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar, Tübingen 2003, 339, vgl. meine Rezension in: SaThZ 9 (2005) 250-251.

gegen andere wird abgelöst durch ein suchendes Vertiefen der eigenen Identität nicht zuletzt durch das Lernen von anderen. Diese Hermeneutik des Vertrauens hat nichts mit einem zeitgeistigen launischen Stimmungswandel zu tun, wie man sich von Misanthropie zu Leutseligkeit wandelt, sondern mit handfesten theologischen Gründen.

Das verlangt auch nach einer Umstellung des Einheitskonzeptes, wie es am Beginn dieses Beitrages angeklungen ist. In der ökumenischen Diskussion sind seit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999)<sup>95</sup> die Literatur und Debatten voll von Überlegungen zu Einheitskonzepten, die sich am differenzierten Konsens orientieren. Die Einheitsvorstellungen der Kirchen driften jedoch wieder auseinander. Konfessionelle Profilierungen scheinen an Terrain zu gewinnen. In der Religionstheologie spricht man erst gar nicht von Formen der Einheit. Niemand will eine Einheitsweltreligion. Doch auch in der Religions-theologie können Fragen nach der Einheit beantwortet werden, wie hier beispielsweise theologisch mit der Pneumatologie.

Einheits- und Wahrheitsdiskurse haben einen inneren Zusammenhang. Versteht man die Zielgröße des Gebetes Jesu (Joh 17,21) als sichtbaren, organisierten einheitlichen Zusammenschluss aller unter einer Identität, dann wird Verschiedenheit immer als Defizit und Ort des Ressentiments begriffen. Daraus nährt sich ein spezifischer Identitätsdiskurs, der von innen her gegen außen denkt. Die Erwählungsvorstellung gilt gemeinhin als Inbegriff dieser verhängnisvollen Identitätskonstruktion. Die eigene Erwählung wird im Vorzug vor anderen empfangen. Wird sie mit Gewalt gegen die anderen durchgesetzt und verteidigt, schlägt ihr die volle Wucht der Religionskritik entgegen. Dagegen stellen sich jedoch auch biblische Erwählungstheologien, da dieser Gebrauch der Erwählung genau den Verlust und den Entzug der Erwählung zur Folge hat. Vielmehr liegt die Auszeichnung der Erwählung<sup>96</sup> nicht in der selbstermächtigten Sorge um sich selbst und um seine ureigene Identität - Luther hat den *homo incurvatus in se ipsum* (WW 3,184,4) als Inbegriff des Sündigseins bezeichnet - sondern in der Wahrnehmung der Verantwortung für andere. Denn die Erwählung Gottes bedeutet nicht die Isolation und rücksichtslose Bevorzugung gegen alle anderen sondern den Auftrag, Zeugnis abzulegen von dem Gott der Versöhnung und nicht der Exklusion. Die Einheit ist kein Erfolg der ökumenischen und interreligiösen Diplomaten, sondern Gottesgeschenk,<sup>97</sup> das unseren Bemühungen schon

95 Vgl. Hoff, Gregor Maria, *Ökumenische Passagen - zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche* (Salzburger Theologische Studien 25), Innsbruck/Wien 2005, 140ff.

96 Vgl. Winkler, *unwiderrufene Erwählung* 258ff.

97 In diesem Sinn wiederhole ich den Satz aus dem Einleitungskapitel: Nicht die eigenen Aktionen und Programme zeichnen die Christen aus, sondern diese in Gottes Liebes-

vorausliegt. Von dieser Einheit geht die Zumutung aus, sich auf sie einzulassen und sich nicht gegen sie zu sträuben. Nicht die verkrampfte Identitäts- oder Konsenssuche ist demnach unsere Antwort, sondern die Zustimmung zur Gabe Gottes des Heiligen Geistes auch bei den anderen, die gerade nicht auf eine Vereinheitlichung hofft, sondern diese Einheit unter der deshalb auch streitbaren Aufrechterhaltung der Differenzen bezeugt.

kommunikation gegründete Einheit. Dieses Gegründetsein macht ihre Identität aus. Diese Einheit ist ihre Erwählung.

## Der fremde Ort des eigenen Gottes

### || Karl Rahners Theorie von den anonymen Christen als Grammatik theologischer Fremdsprachen

Gregor Maria Hoff, Salzburg

Als Karl Rahner 1948 in einer Diskussion scheinbar zufällig das Wort vom *anonymen Christen* prägt, erregt es kaum Aufsehen.<sup>1</sup> Es dauert zehn Jahre, bis mit diesem Ausdruck auch das entsprechende Problem die kirchliche Öffentlichkeit erregt. 1958 ist ein entscheidendes Wendejahr der neueren Kirchengeschichte. Mit dem Pontifikatswechsel deutet sich eine neue kirchliche Standortbestimmung an, die das Zweite Vatikanische Konzil dann vollziehen wird. Es legt sich auf etwas fest, was Karl Rahner längst vorher ganz selbstverständlich praktiziert und was ihn eben nicht rein zufällig zu seiner Rede von den anonymen Christen geführt hat: Die Kirche lässt sich auf ihr gesellschaftliches, kulturelles, politisches und religiöses Außen ein, das nicht bereits vorab unter den Bedingungen der römisch-katholischen Innensicht erfasst wird.<sup>2</sup> Rahner entwickelt das Konzept eines *anonymen Christentums* gerade auf der Basis seiner vielfältigen Auseinandersetzungen mit Nicht-Christen – und sie machen ihn an einem neuralgischen Problempunkt des eigenen Glaubens sprachfähig. Dieser Vorgang ist grundsätzlich zu nehmen: Man wird theologisch an einem fremden Ort sprachfähig. Der entsprechende Befund lässt sich theologiegeschichtlich immer wieder bestätigen – vom Paulus der Areopagrede über Justins Adaption der *logos spermatikos*-Theorie bis eben hin zu Karl Rahner.<sup>3</sup>

Seine Theorie vom anonymen Christentum soll im Folgenden als Brückenschlag von der *Fundamentaltheologie* (erkenntnistheoretisch) über die *Dogmatik* (christologisch und ekklesiologisch) zum Problem einer *Theologie der Religionen* führen. Das theoretische Interesse richtet sich dabei auf die Relevanz von *fremden* Orten für die *eigene* Rede von Gott. Damit wird eine Umkehrung aufgegriffen, die Rahner bereits forciert hatte. Die klassische Missionstheologie brachte den eigenen Gott immer schon mit zu den Orten, an denen vom Gott Jesu Christi zu sprechen war. Nicht nur, aber zumal mit Karl Rahners Theorie des *anonymen*

- 1 Vgl. Raffelt, Albert/Verweyen, Hansjürgen, *Karl Rahner* (BsR 541), München 1997, 77.
- 2 Vgl. zum Ansatz einer „Theologie des Außen“: Sander, Hans-Joachim, Das Außen des Glaubens - eine Autorität der Theologie, in: Keul, Hildegund/ders., (Hg.), *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung*, Würzburg 1998, 240-258.
- 3 Vgl. Gregor, Maria Hoff: Identität am Rande. Marginalisierungsprozesse im Christentum, in: *StZ* 129 (2004) 589-598.

*Christentums* stellt sich unabweisbar die Frage, was diese Orte selbst für die Rede von Gott *christlich* beizutragen haben.

*1. Von einem befremdenden Ort her: Zur Entwicklung des Theorems von den „anonymen Christen“*

Nach Nikolaus Schwerdtfeger lassen sich drei Phasen in der Theoriegenese der „anonymen Christen“ ausweisen.<sup>4</sup> Sie sind durch die greifbaren Texte zum Thema bestimmt, lassen allerdings außer Acht, dass Rahner seine Theorie im Zuge einer *praktischen Umstellung* entwickelt, die diese Texte erst ermöglicht. Von daher ist das Phasen-Schema um zwei wesentliche Komponenten zu ergänzen: um die Wiener Kriegszeit sowie um die Theoriedebatten der 40er Jahre. Schließlich muss wohl auch noch die Theoriekonsolidierung im Zuge des Konzils und der Konzilsrezeption berücksichtigt werden. Von daher ergibt sich ein komplexes Bild der Theorieentwicklung der „anonymen Christen“ im engeren Sinn<sup>5</sup>; in einem weiteren müssten sicher auch die gnadentheologischen und religionsphilosophischen Vorarbeiten der Dreißiger Jahre mit einbezogen werden.<sup>6</sup>

1. Die pastoralen Erfahrungen der Wiener Zeit.
2. Die theoretischen Auseinandersetzungen zumal mit Atheisten in den 40er Jahren.
3. Der 1947 erschienene Aufsatz „Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*“.<sup>7</sup>

4 Vgl. Schwerdtfeger, Nikolaus, *Gnade und Welt*. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“ (FThSt 123) Freiburg/Basel/Wien 1982, v.a. 67-95; ders., Der „anonyme Christ“ in der Theologie Karl Rahners, in: Delgado, Mariano/Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner* (Schriften der Diözesanakademie Berlin 10), Berlin 1994, 72-94.

5 In diesem Zusammenhang weist Hans Waldenfels auf die Voraussetzungen von Rahners Theorie hin, besonders auf die Vorarbeiten von Henri Bouillard. Vgl. Waldenfels, Hans, *Die Diskussion* um die „anonymen Christen“ als Beitrag zur Religionstheologie, in: ders., *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche 1*, Bonn 1990, 53-74, v.a. 62-64 (Erstdruck: ZMR 60 [1976] 161-180). Dieser Aufsatz bietet einen bis heute wichtigen Überblick über die Diskussion und eine instruktive problemorientierte Einordnung in den Horizont der Religionstheologie.

6 Vgl. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt* 67-72; ders., *Christ* 82-85.

7 Ursprünglicher Abdruck: Rahner, Karl, *Die Zugehörigkeit* zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*, in: ZkTh 69 (1947) 129-188. - Albert Raffelt („Anonyme Christen“ und „konfessioneller Verein“ bei Karl Rahner. Eine Bemerkung zur Terminologie und zur Frage der Interpretation seiner frühen Theologie, in: ThPh 72 (1997), 565-573) stellt dazu fest: Der „Nachdruck in den Schriften zur Theologie 2. Einsiedeln 1955, 7-94 unter dem Titel „Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. »Mystici Corporis Christi« ist überarbeitet und ergänzt. Er zeigt, dass die Dokumentation verschiedener Stufen der Ausarbeitung bei der in Er-

## Nach Schwerdtfeger ist

„Rahners Fragestellung [...] hier noch eng begrenzt. Es geht ihm noch nicht um die Möglichkeit eines ‚anonymen Christen‘. In diesem Aufsatz hat er vielmehr aus ökumenischer Sorge heraus die Situation der nichtkatholischen, gläubigen Christen im Blick, die sich durch den engen Kirchenbegriff der Enzyklika verletzt fühlen könnten“<sup>8</sup>. Trotzdem findet sich hier bereits die Grundperspektive benannt: „In der (nichtgliedhaften) Zugehörigkeit (oder »Hinordnung«) des Gerechtfertigten ist also eine »unsichtbare« Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche durch die Gnade *und* eine »sichtbare« Hinordnung selbst dann noch gegeben, wenn zu ihrer Konstitution Taufe oder äußerlich greifbares Bekenntnis des wahren Glaubens (wie im Katechismus) nicht gegeben ist.“<sup>9</sup>

4. Der Aufsatz „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten“<sup>10</sup> von 1954.

Dieser Text markiert das Problem einer undifferenzierten Heilsverweigerung mit einem Seitenblick auf die Situation nahezu jedes Christen – nämlich unter Bezug auf die Menschen der eigenen Umgebung, die nicht glauben. Dieser Text macht keinen theoretischen Schritt, verdeutlicht aber die erkenntnistheoretische Valenz eines konkreten Ortes, von dem her Theologie zu treiben ist. Rahner begreift die entsprechende Herausforderung als „Auftrag“, ja sogar als „Gnade“.<sup>11</sup> Zugleich markiert er die Schwierigkeit einer ausdrücklichen Glaubenszuschreibung nach innen wie nach außen – womit sich ein Leitfaden der weiteren Problematisierung abzeichnet:

„Es gibt kein Werk, das für das ewige Leben tauglich wäre, außer es ist vollbracht in der Gnade Christi. Aber damit ist nicht gesagt, daß dies alles nur dort geschähe, wo der Mensch ausdrücklich im Bereich seines gegenständlichen, begrifflich artikulierten Wissens weiß, daß es in Christi Gnade geschieht. Wenn wir daher in unserer Umgebung Menschen begegnen, vor deren sittlicher Haltung wir die größte Achtung haben können, dann stehen wir vielleicht vor Menschen, die nur nicht wissen, welche Macht die Gnade Christi und die heilige Kraft Gottes in ihrem Wesen schon ausgeübt hat. Vielleicht. Das aber genügt, um vertrauensvoll zu hoffen. Denn wirklich entscheidend mehr wissen wir ja auch von uns selbst nicht und hoffen dennoch zuversichtlich.“<sup>12</sup>

5. Der Artikel „Über die Theologie des Martyriums“, veröffentlicht als „Exkurs: Über das Martyrium“<sup>13</sup> im Jahr 1958. Mit Schwerdtfeger handelt es sich

scheinung begriffenen Gesamtausgabe noch einiges Kolorit für die Entwicklung Rahnerscher Theologoumena beibringen kann.“ (Ebd., Anm. 11)

8 Schwerdtfeger, Christ 75.

9 Rahner, Zugehörigkeit 94.

10 Rahner, Karl, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten, in: ders., Sämtliche Werke 10. Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz. Bearbeitet von Josef Heislbetz und Albert Raffelt, Freiburg 2003, 274-289.

11 Ebd. 277.

12 Ebd. 282.

13 Vgl. Rahner, Zur *Theologie des Todes*. Mit einem Exkurs über das Martyrium (QD 2), Freiburg 1958.

hier letztlich um die eigentliche „Geburtsstunde seiner Theorie vom ‚anonymen Christen‘“.<sup>14</sup> Darauf wird im Folgenden zurückzukommen sein.

6. Schließlich die Phase einer theoretischen Ausarbeitung und Absicherung seit den 60-er Jahren mit den Schlüsseltexten: „Die anonymen Christen“, in der Kernfassung eine Radiosendung von 1964, und „Anonymer Christ“, veröffentlicht 1972.

Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist also eine pastorale Erfahrung Rahners, mit der sich für ihn ein theologischer Ortswechsel vollzieht – ein äußerer *und* ein innerer. Als ihn die Nationalsozialisten zur Aufgabe seiner Innsbrucker Lehrtätigkeit zwingen, muss Rahner nach Wien ausweichen. Hier macht er entscheidende Erfahrungen, die sich an den Erfordernissen der konkreten Seelsorge orientierten.

„Die Bedingungen der Seelsorge unter starkem äußerem Druck zwangen zu einer Berücksichtigung der Situation, die nicht nur taktisch gemeint sein konnte. Karl Rahner sah sich herausgefordert, über eine eventuelle heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Umstände und Vorgaben nachzudenken.“<sup>15</sup>

Dieses Problem erscheint unter zwei Vorzeichen, die bereits die Weichen für die spätere Rede von den „anonymen Christen“ stellen: die Erfahrung einer Diasporasituation verbindet sich mit der Notwendigkeit eines veränderten missionarischen Einsatzes in der Welt – und zwar in den eigenen Erfahrungsräumen. Rahners Situation in der Ausbildung und Begleitung von Priestern wirft die Frage auf, was mit den Menschen geschieht, die sich vom Evangelium nicht erreichen lassen. Gehen sie „verloren“? Was bedeutet das wiederum für die Theologie? Das pastorale Problem wird zu einem dogmatischen und fordert „die Bereitschaft, umzudenken und notfalls frühere, selbst liebgewordene eigene Vorstellungen zu korrigieren.“<sup>16</sup> Wenn die Pastoral auf diese Weise zu einem Ort der Dogmatik wird, muss sie ihre Sprachfähigkeit an den Orten ihrer praktischen Bewährung erweisen. Das heißt: Sie muss sich von diesen ursprünglich systemfremden Orten herausfordern und gegebenenfalls neu justieren lassen. Das zeigt sich biographisch bei Rahner an einem zweiten neuralgischen Punkt, der für seine Rede von den „anonymen Christen“ entscheidend ist: in den zahlreichen Diskussionen mit Nichtglaubenden. Interessanterweise verwendet Rahner diesen Begriff dann auch erstmals in einer Replik auf den atheistischen Philosophen Wolfgang Stegmüller. Dieser fragte Rahner während der 4. Internationalen Hochschulwoche 1948 nach dem Ort des Absoluten im Existenzialismus:

„Kann nicht ein Existenzialismus echt und doch atheistisch sein? Der Existentialist erlebt vielleicht ein Absolutes, interpretiert es aber nicht, weil er auf jede metaphysische

14 Schwerdtfeger, Christ 76.

15 Neufeld, Karl Heinz, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg/Basel/Wien 1994, 172.

16 Ebd. 173.

Hypothese, jede inhaltliche Ausdeutung dieses Erlebens, etwa im Sinne einer religiösen Lehre, verzichtet.“<sup>17</sup>

Rahners Antwort:

„Es wurde schon gesagt, daß die letzte Haltung des Menschen vor Gott von außen und in der Eigenreflexion nicht eindeutig qualifiziert werden kann. Selbstverständlich gibt es echte und unechte Existentialisten genau so wie echte und unechte Christen. Wenn aber ein Mensch echt ist, von Gott angerufen wird und echt ja sagt, ist er ein anonymer Christ. Der Existentialist muß damit rechnen, daß er existentiell etwas anderes tut, als er nach der existentialen Interpretation seines Daseins und Tuns vermeint.“<sup>18</sup>

Rahner reagiert hier auf einen Problemdruck, der sich von der Pastoral her stellt und sich in den konkreten Auseinandersetzungen mit Nichtglaubenden verschärft: Rahner muss die Selbstdeutung seines Gesprächspartners ernst nehmen und will ihn zugleich nicht vom Heil ausgeschlossen wissen. In dieser Situation greift er zu einer doppelten Zumutung: zur Zumutung nach außen an den Gesprächspartner, ihn trotz allem als einen *anonymen Christen* zu verstehen, und zur Zumutung nach innen an die eigene Kirche, über den „eindeutig qualifizierten“ Bekenntnisraum hinaus eine Heilsmöglichkeit für die Menschen anzunehmen.<sup>19</sup> Damit betritt Rahner nun ein klassisch missionstheologisches Feld – es wird freilich auf eine besondere Weise abgesteckt.

## 2. Ein theologisches Sprachproblem: Gott kann „Heil schaffen auf Wegen, die nur er kennt“ (AG 7)

Karl Rahners Rede von der „Anonymität“ spielt zwar nicht unmittelbar, aber doch der Sache nach in diesem missionstheologischen Problemzusammenhang. Ihren systematischen Ort hat sie im Horizont einer Offenbarungsgeschichte, die ambivalent erscheint. Sie bleibt mehrdeutig, weil sie einerseits das Heil aller Menschen will und andererseits einen breiten Raum der Menschheit vom unmittelbaren Zugang zu diesem Heil auszuschließen droht. Damit wird ein göttliches Kommunikationsproblem auf den Menschen hin markiert: Die Offenbarungssprache Gottes scheint *exklusiv* zu sein. Das entsprechende Sprachproblem verschärft sich mit der Einsicht, dass die Selbstmitteilung Gottes, von Schrift und Tradition in der Kategorie des *Logos* aufgefasst, doch eigentlich von ihrer Aus-

17 Diskussion zu dem Dialog „Der Gesetzesbegriff in der christlichen Offenbarung“, in: Moser, Simon (Hg.): *Gesetz und Wirklichkeit*. 4. Internationale Hochschulwochen des österreichischen College Alpbach/Tirol 1948, Innsbruck 1949, 251-254, hier 252.

18 Ebd. 252.

19 Bereits bei Augustinus findet sich ein Hinweis auf ein „anonymes Christentum“. In seinen *Retractationes* (I 13,3) spricht er davon, „es habe das Christentum schon immer – wenn auch unter anderen Bezeichnungen – gegeben“ (Horn, Christoph, Augustinus [BSR 531], München 1995, 34).

sagbarkeit lebt. Rahners Problem ist nun, dass sich diese Sprachpolitik Gottes geschichtlich nicht durchsetzt, zugleich aber die Möglichkeit einschließen muss, jeden Menschen erreichen zu können.

Nun stellt sich dieses Sprachproblem offenbarungstheologisch ohnehin gespannt dar: Gott ist *in* seiner Offenbarung immer auch der verborgene. Zwar bleibt er gerade darin ansprechbar, und die markinische Kreuzigungsszene mit der Rezitation von Psalm 22 artikuliert dies in der äußersten Dramatik eines tödlichen Gottesverlusts; aber dieser Gott ist nicht einfach *aussprechbar*. Dieses Problem zieht sich durch die verschiedenen Offenbarungsgeschichten der Bibel und manifestiert sich immer wieder auch theologiegeschichtlich in einer Serie von Fortsetzungen.<sup>20</sup> Für Karl Rahner entsteht nun gerade aus dieser Spannung eine Möglichkeit veränderter Rede von und zu Gott. Rahner weist nämlich der Ausdrücklichkeit eines kirchlich gebundenen Christus-Bekenntnisses zugleich eine „grundsätzliche Bezogenheit auf das schweigende Geheimnis des Schöpfergottes“ zu.<sup>21</sup> Der Innenraum einer klar bestimmbareren Gottessprache steht vor der Herausforderung eines unberechenbaren, weil unbekanntes Außen, das Gott immer auch bleibt. Dieses Außen ist das, was sich nicht immer schon in die eigenen Gottesauffassungen integrieren lässt. Es ist der Ort, an dem Gott *Heil schaffen kann auf Wegen, die nur er kennt* (AG 7).

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte Mühe genug, sich zu dieser Einsicht durchzuringen. Sie geschieht auf der Basis einer christologischen Ortsbestimmung, die zu einer neuen ekklesiologischen Topographie führt. Das zitierte Programmwort aus dem Missionsdekret steht dabei in engem Zusammenhang mit einer entscheidenden Passage aus der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die ganz offensichtlich Rahners These von der „Anonymität der heilvollen Gottesgegenwart in der Existenz des Menschen“ aufgreift, auch wenn sie diese nicht ausdrücklich zitiert und sie im eigenen Sprachduktus entwickelt.<sup>22</sup> In GS 22 heißt es: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“ Drei Absätze später spricht dieselbe Nummer von alle(n) Menschen guten Willens, in denen die Gnade unsichtbar wirkt.“

Was geschieht an dieser Stelle? Das Konzil bestimmt die Kirche über ihren Ort in der Welt von heute. Dabei lässt sie sich auf die Situation der Menschen so ein, dass von hierher das Evangelium buchstabierbar wird. Die christologische Miniatur in GS 22 übernimmt an dieser Stelle eine argumentative Brückenfunktion, die den ekklesiologischen Standpunktwechsel begründet:

20 Vgl. die theologiegeschichtlichen Partien in: Hoff, Gregor Maria, *Offenbarung(en) Gottes? Eine Problemgeschichte*, Regensburg 2006.

21 Rahner, Karl, *Die anonymen Christen*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 6, Einsiedeln u.a. 1968, 545-554, hier 550.

22 Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*. *Gaudium et spes*, in: HThKVatII, Freiburg 2005, 581-886, hier 741 (Anm. 75).

„Es darf in der Christologie und im Namen Christi keine Trennung von Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängsten der Menschen von heute geben. Christus ist selbst das Zeichen für die neue Ortsbestimmung der Kirche. Sie schließt sich nicht von Menschen aus, sondern geht auf sie zu. Dieser expliziten Ortsbestimmung ist eine anonyme Verortung Gottes bei jedem Menschen beigelegt. Denn das, was in GS 22 gesagt wird, gilt »nicht nur für die Christgläubigen, sondern auch für alle Menschen guten Willens, in deren Herz die Gnade auf unsichtbare Weise wirkt« (GS 22,5).“<sup>23</sup>

Damit wird einer Tradition der Abschied gegeben, die noch zu Konzilsbeginn für die meisten Konzilsväter und zumal im Sinne der vorbereiteten Schemata unverzichtbar erschien. Sie bestätigte die zentrale Positionalität der Kirche: *extra ecclesiam salus non est*. Stattdessen verlangt das Konzil nun, sich auf andere Gottessorte und andere Gottessprachen einzulassen. Nicht umsonst spricht Karl Rahner im Plural von den *anonymen Christen*: Es gibt eine nicht absehbare Vielfalt von Biographien und Orten, an denen mit Gott zu rechnen ist. Aber diese Orte beinhalten eine möglicherweise verschwiegene Sprache von Gott. Das hat durchaus theologischen Grund – denn Gott ist nicht nur das unausschöpfbare Geheimnis noch in der äußersten Unmittelbarkeit seiner Selbstmitteilung im Menschen. Er begegnet auch im Schweigen als einem besonderen Modus seiner Erfahrbarkeit.

Hier knüpft Rahner an, um jenes Problem überhaupt erst zur Sprache bringen zu können, das seitdem immer wieder religionstheologisch in den Formaten eines Exklusivismus, Inklusivismus oder Pluralismus dekliniert wurde. Ganz zu Recht haben Albert Raffelt und Hansjürgen Verweyen in ihrer Rahner-Einführung darauf bestanden, dass sich Karl Rahners Rede von den anonymen Christen nicht in diesem Schema beugen lässt. Es sprengt nämlich die Positionalität auf, an der die genannten Modelle hängen. Mit ihnen steht jeweils das Innen und Außen abgrenzungssicher vor Augen; beim Pluralismus wird etwa eine übergeordnete Metaperspektive eingenommen, die einen neuen Definitionsraum herstellt. Rahner verschiebt nun dieses Ordnungsgefüge, indem er den Gottesbezug ganz grundsätzlich, auch in seiner klarsten Aussageform, an eine Unverfügbarkeit rückbindet. Das *Anonyme* ist das Namenlose, das *Unbenannte* – also etwas, was sich nicht einfach benennen lässt und trotzdem einen Ort in unserer Sprache beansprucht. In diesem Sinn ist die Namensnennung JHWHs in Ex 3,14 paradigmatisch an seine *Anonymität* gekoppelt: der Name „Ich bin der ich bin“ sagt so viel, wie er verschweigt. Die Rede von den *anonymen Christen* verweist, ohne dass Rahner dies ausdrücklich machte, auf einen anonymen Rückstand in jeder Rede von Gott. Der Name Gottes verweist immer zugleich auf die Anonymität seiner Gegenwart.

### 3. Ein verwickeltes Verhältnis von Innen und Außen: „Mystici Corporis“ als Abprungbrett auf dem Weg zur Theorie von den „anonymen Christen“

Die Bedeutung des Namens Gottes erfährt nun aus christlicher Sicht ihre entscheidende Interpretation und Konkretion in Jesus Christus. Dabei fällt auf, dass der historische Name des Jesus von Nazareth durch das Kognomen *Christus* näher bezeichnet werden muss. Die historische Einzigartigkeit und ihre theologische Universalität werden in einer Namensgabe vermittelt, die in der Tradition immer wieder neu zu verantworten ist. Die Geschichte der Christologie ist von daher auch als fortdauernde Arbeit an der Aufhebung der Anonymität des Jesus von Nazareth zu begreifen.<sup>24</sup>

Der Ort dieser Namensgeschichte ist die Kirche. Insofern ist es erneut alles Andere als zufällig, dass Rahner zu seiner These von den *anonymen Christen* im Zuge einer ekklesiologischen Problembestimmung findet. Seine Interpretation der Enzyklika „Mystici Corporis“ (Pius XII, 1943) muss dabei als entscheidende Vorstufe in der Textgeschichte dieses inzwischen klassischen Topos der neueren Theologiegeschichte betrachtet werden. Es geht hier um die gestufte Zugehörigkeit zur Kirche. Damit drängt ein Zuordnungsproblem im Innen- und Außenbezug des Christus-Bekenntnisses nach oben. An der Zugehörigkeit zur Kirche als dem Ort des *wahren* Glaubens entscheidet sich das Heil. Wenn das so ist, steht man vor dem Problem einer unausweichlichen kirchlichen Ausschließung. Sie betrifft zunächst alle Häretiker, aber auch jeden Menschen außerhalb der Kirche als des heilsentscheidenden Bekenntnisraums. Das wiederum hat für die Einschätzung aller Fremdreligionen erhebliche Konsequenzen.

Hier setzt Rahner an. Seine religionstheologische Operation bereitet er mit einem ersten Schnitt im *Innen* der Kirche selbst vor. Zum einen gehören auch „diejenigen, die innerlich vom wahren Glauben abgefallen sind“, weiterhin zur Kirche. Sogar der Papst behielte „seine kirchliche Gewalt auch dann, wenn er in der rein privaten und öffentlich nicht greifbaren Sphäre im geheimen ungläubig wäre.“<sup>25</sup> Zum anderen muss man zugeben, dass es auch außerhalb der Kirche eine sakramental gültige Vermittlung der Rechtfertigungsgnade gibt.<sup>26</sup> Das geht so weit, dass nach der Tradition „die Rechtfertigungsgnade ohne das Rechtfertigungssakrament gegeben sein kann.“<sup>27</sup> Mit anderen Worten: Die Zuschreibungsverhältnisse in der Ausdrücklichkeit des kirchlichen Glaubensbekenntnisses sind öffentlich wie privat, nach außen wie nach innen hin nie eindeutig identifizierbar.

24 In diesem Zusammenhang muss die Anonymität auch in ihrer biographischen Bedeutung buchstabiert werden: Man weiß wenig über den historischen Jesus.

25 Rahner, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. »Mystici Corporis Christi«, in: ders., Schriften zur Theologie 2, Einsiedeln u.a. 1955, 7-94, hier 20.

26 Ebd. 13.

27 Ebd. 20f.

Das hat für Rahner zur Folge, die grundsätzlich gegebenen Strukturen einer Anonymität auch im eigenen Glaubensraum anzuerkennen. Auf dieser Basis schließt sich mit einer ganz anderen Sensibilität die Suche nach anonymen Formen eines gelebten Gottesbezuges jenseits des Christentums an. Die Rede von der Anonymität leistet von daher zweierlei: Sie kann ein Sprachproblem benennen und es zugleich in der wechselseitigen Verwiesenheit von Bekanntem und Unbekanntem ausführen.

Was heißt das? Im Vordergrund steht nicht mehr zunächst die Identifizierung der Wahrheit; sie bleibt für Rahner ganz unzweifelhaft in Jesus Christus gesetzt. Aber das Problem verlagert sich auf die Möglichkeit, diese Wahrheit zur Sprache zu bringen. Aus der eigenen Perspektive, also der kirchlich umfassten und abgesicherten Bekenntnissicht *muss* die eigene christologische Wahrheitsüberzeugung die Angemessenheit der konziliar definierten Sprachform vertreten. Zugleich aber wird sie auf eine neue, auf eine unbekante Form des Christusbezuges, des gelebten Christusbekenntnisses, also im letzten konkurrierender Sprachen von Gott verwiesen. Der theologische Clou ist nun folgender: Es handelt sich um Sprachen, die zwar von Außen kommen, aber darum nicht einfach abgewiesen oder gering geschätzt werden dürfen. Wenn das Dogma von der Menschwerdung Gottes ernst genommen wird, und zwar gerade im Rahmen der transzendental unterfassten anthropo-theologischen Grammatik, die Rahner vorschlägt, dann muss genau in diesen Sprachen mit der Möglichkeit einer authentischen Gottessprache gerechnet werden. Sie kann christlich nicht anders als am Maßstab der eigenen christologischen Kriteriologien bemessen werden – Hans Kessler hat dies luzide dargelegt.<sup>28</sup> Aber die Kategorie der Anonymität zieht eine zweite kriteriologische Ebene ein, indem sie die eigene, als *authentisch* identifizierte Gottessprache mit anderen, eben *anonymen* Gottessprachen konfrontieren muss. Sie bringen möglicherweise auf andere Weise zur Sprache, wie der Mensch zu jenem Heil finden kann, das Gott für alle Menschen will und ist und das uns in Jesus Christus irreversibel und in höchster Vollendung begegnet.

Rahners entscheidender Schritt besteht nun darin, dass er die Wahrheitsfrage nicht dispensiert – ganz im Gegenteil. Aber er markiert, dass sie uns theologisch als ein *Sprachproblem* aufgegeben ist. Die Ausdrücklichkeit Gottes in Jesus Christus ist an die Anonymität jener Gottessprachen gebunden, die für die christliche Innenperspektive nicht mehr ohne weiteres identifizierbar ist. Diese Einsicht bindet sich im Übrigen auch daran zurück, dass sich die Sprache des Chalkedonense – mit Walter Kasper gesprochen – als *christologia negativa* ent-

28 Vgl. Kessler, Hans, Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in: Schwager, Raymund (Hg.), Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand (QD 170), Freiburg u.a. 1998, 106-155.

faltet.<sup>29</sup> Chalkedon sagt in äußerster Präzision etwas aus, was zugleich immer wieder an eine Unsagbarkeit gebunden ist. Wenn Gottheit und Menschheit in Jesus Christus *ungetrennt* und *unvermischt* bleiben, können sie – trotz und wegen der Idiomenkommunikation – geschichtlich nie eindeutig identifiziert werden. Das Kognomen *Christus* wird zwar zum namentlichen Identitätsmerkmal des Jesus von Nazareth, bleibt aber sachlich nur einer von mehreren Namen, die durchaus unterschiedliche Traditionsräume erschließen.<sup>30</sup>

Hier hat Karl Rahners Rede vom schweigenden Geheimnis Gottes ihren systematischen Ort. Freilich zielt Rahner darauf ab, dass der Name Gottes ausgesprochen wird, mit anderen Worten: dass sich die christliche Anonymität in jene Ausdrücklichkeit eines Namens verwandelt, die christlich nicht zufällig mit der Taufe verbunden ist. Der anonyme Christ *ist* Christ, aber

„[I]n diesem Namen liegt zugleich, daß wie alle Vollzüge des Menschen, auch dieser Grundvollzug nicht in seiner Anonymität stehen bleiben kann und will, sondern daß er auf seine Ausdrücklichkeit, seinen Namen hinstrebt. Die Ungunst der geschichtlichen Situation mag dieser Ausdrücklichkeit Grenzen ziehen, so daß dieser Vollzug nicht über die reflexe Erscheinung einer liebenden Menschlichkeit hinauskommt, aber er wird diese Tendenz nicht verleugnen, wenn ihm eine neue, höhere Stufe der Ausdrücklichkeit deutlich wird, bis zur Vollendung im bewußt übernommenen kirchlichen Bekenntnis. Erst darin findet dieser Glaube nicht nur größere Stütze und Verlässlichkeit, sondern auch seine eigentliche Wirklichkeit und jenen Frieden, als den Augustinus das Ruhen im Wesen bezeichnet: Frieden und Ruhe, die nicht Stagnation und Flucht bedeuten, sondern die Möglichkeit, sich um so entschiedener in den unverfügbaren Willen des Geheimnisses Gottes loszulassen, da man nun, nach des Paulus Wort, weiß, wem man glaubt und sich in radikalem Vertrauen angstlos anheimgibt.“<sup>31</sup>

An diesem Punkt ist zu überlegen, ob Rahner die letzte Konsequenz des eigenen Ansatzes zieht. Der Haftpunkt seiner Überlegungen ist mit der Kategorie der Anonymität ein *Sprachproblem*. Rahner hält nun in seinen Überlegungen auf eine Ausdrücklichkeit zu, die er zwar in seinem Aufsatz über den „Christ und seine ungläubigen Verwandten“ problematisiert, im gegebenen Zusammenhang aber doch eher selbstverständlich abrufft. Die Unausdrücklichkeit des eigenen Bekenntnisses, das Undurchschaute des eigenen Christusbezugs, die Unverfügbarkeit des eigenen Glaubens, der sich auf *den unverfügbaren Willen des Geheimnisses Gottes* einlässt – diese Aspekte bezeichnen Spurenelemente einer nie völlig zu behebenden Anonymität inmitten der Ausdrücklichkeit jedes Glaubens.

29 Vgl. Kasper, Walter, *Jesus der Christus*, Mainz <sup>9</sup>1984, 280: „Das Konzil formuliert also eben keine metaphysische Christustheorie, sondern beläßt es eher bei einer das Geheimnis wahren christologia negativa.“

30 Vgl. exemplarisch zum Verhältnis von messianischer und Präexistenz-Christologien mit ihren unterschiedlichen Akzentsetzungen und Konsequenzen: Merklein, Helmut, *Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie*, in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, 221-246.

31 Rahner, *Die anonymen Christen* 550f.

Was freilich entscheidender ist: Rahner nimmt hier einen soteriologischen Positionswechsel vor. Nach wie vor geht es um das Heil des Menschen. Aber Rahner sprengt die Sprache jener Zurechnung des Heils auf, wie sie der klassische Satz vom „extra ecclesia“ noch vornahm. Sein Blick richtet sich darauf, was mit dem Menschen geschieht, dem eine andere Ausdrücklichkeit seines anonymen Gottesbezugs möglich wird. Die Folgen (im Sinne der zitierten Textstelle): Frieden und Ruhe, Angstfreiheit auf der Basis von Vertrauen. Wenn aber die Aufhebung der Anonymität des eigenen Gottesbezuges eine solche Bedeutung hat, dann geht es um eine existenzielle Sicherheit des Betroffenen – und dieser Wechsel der Zuschreibungsperspektive ist bedeutsam. Rahner führt hier eine theologische Grammatik ein, die den religiösen Fremdsprachen eine eigene Dignität zuweist. Er sagt nicht, dass sie *falsch* seien, sondern hebt darauf ab, was es für die Menschen bedeutet, wenn sie zu jener Ausdrücklichkeit ihres Bekenntnisses finden, auf die sie mit der Theorie des anonymen Christentums immer schon tendieren. Für die Einschätzung des grundsätzlichen, nämlich abgestuften, aber doch gegebenen Wahrheitswerts der anonymen Christusbekenntnisses heißt das: Sie dürfen zur Sprache kommen und lassen sich nicht vorab in ihrer Heilsrelevanz aussortieren.

Das hat einen entscheidenden Grund in Rahners Eschatologie. Gott bleibt auch in der *visio beatifica* eine letzte Differenz zum Menschen. Gott bleibt auch *im Namen über alle Namen* für den Menschen ein undurchdringliches Geheimnis. Die anonyme Gegenwart Gottes erscheint unter dieser Rücksicht als Konsequenz seiner Majestät. Dann aber muss nach den anonymen Orten seiner Gegenwart und ihrer Bedeutung für die christliche Ausdrücklichkeit der Gottessprache, also der *Theologie*, gefragt werden.

#### 4. Zwischenergebnis: Die „anonymen Christen“ als eine Theologie der Ortssuche im Modus der Universalität

Die Rede von den „anonymen Christen“ bringt ein soteriologisches Problem neu zur Sprache. Die jesuanische Heils-Inklusion der Heiden implizierte über Jahrhunderte eine große ekklesiologische Exklusion: den Ausschluss der meisten Menschen aus einem prinzipiell universal gedachten Heil(swillen). Rahners Lösung erscheint demgegenüber als Befreiungsschlag, denn mit der Theorie der *anonymen Christen* kann er die Inklusion reformulieren, die auch das Konzil mit GS 22 im Sinn hat. Ohne dass Rahner sich darauf bezöge, erweitert er mit seinem Modell die Lehre von den „loci theologici“ des Melchior Cano: Andere als die gewohnten Orte der Gottrede werden erschlossen, aber sie bleiben gerade als „loci alieni“ nur *in ihrer Anonymität* benennbar. Man steht vor einer anonymen, weil unthematischen oder auch *anders* thematisierten Rede von Gott, in der es den Gott Jesu Christi zu entdecken gilt.

Freilich ergeben sich damit auch Anschlussprobleme: Zum einen droht eine theologische Unterbestimmung, wenn man sich nicht mehr ausdrücklich für Gott entscheiden müsste – Hans Urs von Balthasar hat diesen Aspekt in seiner Streitschrift „Cordula oder der Ernstfall“<sup>32</sup> polemisch stark gemacht (und sich später aus gutem Grund persönlich bei Rahner dafür entschuldigen müssen).<sup>33</sup> Zum anderen droht eine theologische Überbestimmung, wenn der Gott Jesu Christi überall identifiziert würde. Rahner entgeht beiden Gefahren, indem er die entsprechende Identitätslogik durchbricht. Das Bekenntnis zu Jesus Christus soll nicht in seiner Anonymität bleiben, aber auch wo man es ablegt, behält es Züge des Unbenennbaren. Damit wird diese theologische Kategorie prinzipientheoretisch eingesetzt. In dieser Hinsicht ist die Theorie von den *anonymen Christen* als konsequente ekklesiologische Interpretation der chalkedonensischen Christologie zu verstehen: Die Universalität des Christusbekenntnisses wird sagbar im Modus jener Negativität, mit der Chalkedon das unsagbare Christusgeheimnis zu fassen sucht: in den theologischen Negativen der entscheidenden Attribute *unge-*trennt und *unvermisch*.<sup>34</sup>

### 5. Zur Bestimmung der theologischen Kategorie „Anonymität“

Von hierher muss die Kategorie „Anonymität“ noch einmal genauer bestimmt werden.<sup>35</sup> Ein Zeichen bezeichnet (identifiziert) ein anderes und macht es so benennbar. Man versteht es aber nur auf der Basis seines Entzugs, seiner Unfeststellbarkeit, es wird nämlich der Aufnahme durch andere Zeichen frei gegeben. Nichts kann gewährleisten, dass die Zeichen angemessen aufgegriffen und fortgesetzt wurden – man braucht nämlich erneut Sprachzeichen, um sich darüber zu verständigen. Das läuft nun keineswegs auf einen Relativismus hinaus, denn man muss sich kriteriengebunden über die Interpretation von Zeichen verständigen. Aber es gibt keine absolute Sicherheit im Gebrauch der Zeichen jenseits einer Interpretationsgemeinschaft, die darüber befindet. Genau hier hat die Kirche ihren Ort als Kommunikations- und Definitionsraum jener Zeichen, für die als

32 Balthasar, Hans Urs von, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 41987

33 Im Karl Rahner-Archiv Innsbruck findet sich die entsprechende Postkarte.

34 Vgl. Hoff, Gregor Maria, *Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie*, in: *ThPh* 70 (1995) 355-372.

35 Vgl. Waldenfels, *Diskussion* 65-67. Waldenfels weist u.a. auf die Möglichkeit hin, dass „jemandem seine wahre Identität für sein ganzes Leben verborgen bleibt, weil die wahrhaft Wissenden sie nicht offenbaren.“ (67) Auf dieser Linie muss mit anonymen Anteilen im eigenen Leben auch da gerechnet werden, wo man nicht über alle Informationen verfügt, die für die eigene Identität bestimmend sind. Es stellt sich auch die Frage, ob nicht eine eigene Form der Anonymität in der genetischen Codierung personaler Identität vorliegt.

Grundzeichen der Name *Jesus Christus* als Mittler und *Interpres* Gottes (1 Tim 2,5) entsteht.

Auf dieser Linie ist aber gerade der Christus-Titel *ein* Name für das unsagbare Geheimnis der Aufhebung der menschlichen Anonymität Gottes. Gott ist anonym menschlich: Das schließt jene revolutionäre Vorstellung ein, die es erlaubt, Gott im Nächsten und sogar im Feind zu begegnen. Streng theologisch findet dieser Gedanke den bereits angeführten Angelpunkt, dass Gott in seiner Offenbarung der Verborgene bleibt. Die Rede des 4. Laterankonzils von der *maior dissimilitudo* setzt die analoge Rede von Gott in ihr Recht, indem sie überzogene Erwartungen an die *benennbare* Identität Gottes kritisiert. Mit anderen Worten: Jedes Bekenntnis hat anonyme Anteile. Es lässt sich nicht alles sagen, und man kann nie wissen, ob man alles glaubt, weil man sich der eigenen Rezeption nie sicher sein kann.<sup>36</sup>

Die Theologie des Gebetes stellt für diese Erfahrung einen eigenen Ort bereit. Die christliche Glaubenswahrheit adressiert sich nämlich im *Namen* des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes an Gott – aber der Name des historischen Jesus bindet sich an seine anonyme Gegenwart im *Geist* Christi. Er bleibt je der Geist Christi, aber er ist nicht ohne weiteres identifizierbar, nicht einmal in einer Unterscheidung der Geister. Auf dieser Basis bleibt auch der universale Heilswille Gottes eine Kategorie der Anonymität. Wenn Gott nach dem Zweiten Vatikanum *Heil schafft auf Wegen, die nur er kennt*, wird damit etwas Unnennbares benannt: die Konkretion des Heilswillens Gottes.

#### 6. Der soteriologische Kristallisationspunkt in der Theoriegenese der „anonymen Christen“: Karl Rahners Theologie des Todes – und ihre religionstheologische Konsequenz

In diesem Zusammenhang muss der Treibsatz der „anonymen Christen“ in den Blick kommen: Rahners Überlegungen zu einer „Theologie des Todes“. <sup>37</sup> Bereits seit Mitte der 30er Jahre beschäftigt ihn dieses Problem. Im Format einer „Quaestio Disputata“ fasst Rahner, basierend auf einem früheren Aufsatz, seine Überlegungen zusammen – und hier findet sich auch eine der ersten Erwähnungen der „anonymen Christen“. <sup>38</sup> Sie kommen auf einer zunächst überraschenden Basis ins Spiel – auf der Grundlage einer existenziellen Todesanalytik. Die Theologie des Todes verweist bei Rahner nämlich auf eine Entscheidungssitua-

36 Vgl. Mk 9,24: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!“

37 Vgl. dazu Raffelt/Verweyen, Karl Rahner 84.

38 Der Titel wird dabei in einer Selbstverständlichkeit gebraucht, dass er als geprägte Form erscheint und mindestens in der mündlichen Verwendung bereits für Rahner und wohl auch seine Adressaten von einiger Evidenz gewesen sein musste. Vgl. Rahner, Theologie des Todes 100.

tion, die den Menschen im Ganzen betrifft. Mit dem Tod ist das definitive Ende des Lebens erreicht. Das schließt für Rahner ein,

„dass die sittliche Grundentscheidung, die der Mensch in der diesseitigen Zeitlichkeit seines leiblichen Lebens in Freiheit gezeitigt hat, im Tode endgültig wird.“<sup>39</sup>

„In der Annahme seiner selbst nimmt der Mensch Christus als absolute Vollendung und Garant seiner eigenen anonymen Bewegung auf Gott hin durch die Gnade an, und die Übernahme dieses Glaubens ist nochmals nicht Tat des Menschen allein, sondern Werk der Gnade Gottes, die die Gnade Christi ist, und das heißt wiederum auch: die Gnade seiner Kirche, die nur die Weiterung des Geheimnisses Christi, seine bleibende sichtbare Gegenwart in unserer Geschichte bedeutet.“<sup>40</sup>

Diese Annahme ereignet sich in einer letzten Unwiderruflichkeit im Tod, den der Mensch nicht nur erleidet, sondern zugleich bereits in seinem ganzen Leben als den eigenen Tod vollzieht.<sup>41</sup> Im Leben nimmt der Mensch seinen Tod als eine Entscheidung vorweg, er setzt Endgültigkeit im gesamten Ablauf eines Lebens in der Richtung, die er seiner Biographie gibt. Diese Endgültigkeit steht zwar immer noch aus, nämlich ins Gericht, aber sie korrespondiert dem eigenen Lebensweg. Für Rahner wird dies an einem Punkt unwiderruflich deutlich: Wo der Mensch ein letztes Ja zum Tod sagen kann, stirbt er in einer Weise, die *anonym* christlich ist, weil sie dem Leben im Ganzen einen letzten Sinn zuspricht. Das ist nach Rahner nur möglich, wo im Tod nicht alles letztlich absurd wird, wo also der Tod nicht als letzte Grenze totalisierter Immanenz erscheint:

„Die Weise, wie gestorben wird, zeigt, daß man den Tod vorlässt und ihn annimmt. Und zwar in der Tiefe der geistigen Person, dort, wo nicht abstrakte, geredete Ideale in Sätzen gehandelt werden, sondern der Mensch in seiner Wirklichkeit selber ist. Dort wird der Tod angenommen.“<sup>42</sup>

In diesem Textzusammenhang findet sich nun die bereits angesprochene Rede von den „anonymen Christen“. Anonym bleibt dabei auch die Art und Weise, wie sich die jeweilige Annahme des Todes im Einzelnen vollzieht: Es gibt dafür nicht nur *eine* Sprache, *einen* Weg. Der Tod selbst ist ein verschwiegener Ort. Er kann zum Thema werden auf der Basis eines Glaubens, der im Tod eine Hoffnung auf Leben zulassen kann. Aber die Sprache der Hoffnung bleibt an eine Perspektive des Todes gebunden, weil man mit dem Tod rechnen muss. Nur im Glauben haben wir die Nachricht von einem Leben, das durch den Tod gegangen ist – aber solange wir nicht sehen, bleibt der Tod ein Ort, der alles Sprechen von ihm an ein letztes Schweigen der Toten für uns bindet.

Umso aufregender erscheinen andere religiöse Sprachen des Todes, in denen sich der Zusammenhang zwischen Leben und Tod unmittelbarer darstellt. In verschiedenen afrikanischen Religionen findet sich ein derart enger Konnex von

39 Rahner, Theologie des Todes 27.

40 Rahner, Die anonymen Christen 550.

41 Ebd. 100.

42 Ebd.

Leben und Tod.<sup>43</sup> Der Übergang erscheint mithin fließend. Damit ergibt sich zugleich eine intensivierete Wahrnehmung der Gesamtwirklichkeit. Letztlich wird der Tod in das Leben integriert. Theologisch ist nun gerade dieses Integral des Todes als Lebensform entscheidend. Der Tod kann nämlich mit der Grammatik dieser befremdenden religiösen Sprache nicht als Ausschluss des Lebens, sondern als ein besonderer Ort des Lebens verstanden werden. Der *Tod wartet im Leben*, so wie der *Einzelne* aus einem grundlegenden *Gemeinschaftsbezug* heraus begriffen wird oder wie diese *Gemeinschaft* wiederum mit ihren *Ahnen* verbunden bleibt.

„Die afrikanischen Zivilisationen sind symbiotische Zivilisationen, in denen die Toten und die Lebenden eine einzige Gemeinschaft bilden, was um so leichter fällt, da der Tod nur der Übergang zu einem höheren Status bedeutet.“<sup>44</sup>

Die reinkarnatorischen Einschläge müssen christlich problematisch erscheinen. Gerade unter dem Gesichtspunkt der umfassenden Lebensmacht Gottes wird aber aus der Sicht der traditionellen afrikanischen Religionen ein eigener theologischer Akzent möglich. Die religiöse Sprache der Inklusion, die hier nämlich gesprochen wird, hat ihren Haftpunkt in der ganzheitlichen Rede vom Tod und von den Verstorbenen. Sie behalten eine Präsenz, und zwar in der Sprache. Wenn in verschiedenen indigenen afrikanischen Religionskulturen von den Verstorbenen die Rede ist, lässt sich nicht eindeutig feststellen, ob man eben von Toten oder von Lebenden spricht. Diese Sprache betrifft die Wirklichkeitsauffassung insgesamt. Sie wird ansprechbar als ein kosmischer Zusammenhang, in dem die Toten nicht bloß subjektiv auf der Erfahrungsseite, sondern objektiv in derselben Wirklichkeit wie die Lebenden „leben“. Diese Fremdsprache Gottes hat nicht nur einen mehrfachen christlichen Anstoßwert, etwa mit ihrem Zug zu einem theologischen Materialismus oder als Schlüssel zu einem veränderten Raum der Kommunikation mit und über Gott. Sie leistet etwas, was nur im Modus einer Fremdsprache zugänglich wird: Hier begegnet eine befremdliche Sprache für die Erfahrung einer Gottesmacht, die sich über jeden Tod hinaus, genauer: in ihm letztlich als Leben zeigt.

Genau diese Sprache bleibt christlich zunächst fremd. Aber in ihrem Anspruch muss man mit der Möglichkeit rechnen, dass damit etwas Entscheidendes über die Beziehung Gottes zum Menschen gesagt wird, für das christlich jedenfalls eine *solche* Sprache nicht vorliegt – und zwar noch über alle möglichen Anknüpfungspunkte hinaus, die doch nur auf eine *christliche* Reformulierung dieser Erfahrung drängen. Immerhin darf man sich christlich daran erin-

43 Vgl. Udeani, Chibueze C., *Der Afrikaner* angesichts des Tods. Der Reinkarnationsglaube in den Afrikanischen traditionellen Religionen, in: Zapotoczky, Klaus/Gruber, Petra C. (Hg.), *Entwicklungstheorien im Widerspruch. Plädoyer für eine Streitkultur in der Entwicklungspolitik*, Frankfurt 1997, 166-181.

44 Luneau 147, zitiert nach: Udeani, *Afrikaner* 175f.

nern, dass die religiöse Fremdsprache des lukanischen Paulus auf dem Areopag einen ähnlichen Charakter und eine vergleichbare Wirkung hatte: Seine Rede von der Auferweckung des Gekreuzigten stellte die Verhältnisse von Leben und Tod auf eine Probe, der sich die Athener nicht aussetzen mochten. Die Rede vom anonymen Gott nahm indes kaum zufällig von diesem Ort ihren Ausgang – und die Herausforderung, der Anonymität Gottes in unserer Wirklichkeit auf die Spur zu kommen, bleibt zumal für eine Gegenwart bestehen, in der die vielen Orte der Welt im Licht ihrer je unverrechenbaren Dignität erscheinen. Für ihre theologische Semantik hat Karl Rahners Rede von den „anonymen Christen“ eine Grammatik entworfen, die angesichts der anstehenden religionswissenschaftlichen Herausforderungen sprachfähig machen kann – in je eigenen religiös fremdsprachlichen Übersetzungsvorgängen.

## Eine kritische Negative Theologie des Dialogs

### || Die Koinzidenz von Vernunft und Offenbarung in kommunikativer Offenheit

William Franke, Vanderbilt University  
Nashville / Tennessee (USA)

Ich habe bereits in früheren Aufsätzen auf den krassen Widerspruch zwischen der Apokalypse und ihren Darstellungen hingewiesen.<sup>1</sup> Darstellungen haben die Tendenz, die apokalyptische Offenbarung in endlichen Bildern zu verschließen, wohingegen die tiefere Bedeutung von Apokalypse darin besteht, alle endlichen Gestalten aufzusprennen und zu zerstreuen, um sie schließlich dem Nicht-Repräsentierbaren zu eröffnen. Ich habe der apokalyptischen Repräsentation genau das Gegenteil dessen entlockt, was scheinbar ihre Absicht darstellt, um die unermessliche Macht zu schildern, die geschlossenen Diskursen mit ihren zirkulär definierten und selbstbestätigenden Bedeutungen innewohnt und von ihrem Aufbrechen entfesselt wird. Demnach ist der Zweck von „Apokalypse“, dem dichterischen Schaffen eine Grenze der konkreten Darstellbarkeit zu setzen. Traditioneller Weise ist eine solche kreative Gestaltung oder inspirierte Eingebung ein Ort, an dem das Menschliche vom Göttlichen in Gestalt der Muse berührt wird. Diese Grenze der Apokalypse, die sich am Rand des menschlichen Diskurses bewegt, ist zugleich die Voraussetzung dessen, was ich als echten Dialog bezeichnen möchte.

Meine Annäherung an die Apokalypse über den Dialog ist weder die natürlichste Herangehensweise noch bietet sie die philologisch direkte und umfassendste Auslegung der apokalyptischen Überlieferung und ihrer Haupttexte von *Daniel* und der *Offenbarung des Johannes* bis zur *Göttlichen Komödie* und darüber hinaus. Nichtsdestotrotz zielt sie darauf ab, eine philosophisch aufschlussreiche Interpretation der Apokalypse zu sein, wie wir sie heute verstehen können und sollten. Ohne Offenheit gegenüber der radikalen Alterität der Apokalypse können wir nicht für den Dialog im unbegrenzten Sinne offen sein. Meine These ist, dass die Offenbarung und besonders jene Texte, die den Anspruch erheben, apokalyptische Offenbarungen zu liefern, im Wesentlichen als Formen der Kommunikation verstanden werden müssen. Apokalypse ist nicht nur der positive Inhalt von Ideen und Bildern, die apokalyptische Offenbarung ausdrücken, sondern auch die Eröffnung des Raumes, in dem solcherlei Repräsentationen zwischen radikal verschiedenen Gesprächspartnern vermittelt werden. Es bedarf

1 Vgl. Franke, William, *Apocalypse and the Breaking-Open of Dialogue. A Negatively Theological Perspective*, in: *International Journal for the Philosophy of Religion* 47 (2000) 65-86.

einer gewissen Offenheit der Apokalypse, dieser Zersplitterung oder Aufbrechung der eigenen Welt gegenüber, um einen Diskurs zwischen verschiedenen und manchmal sogar inkompatiblen Weltbildern und Kulturen zu führen. Kommunikation, die universal bzw. ohne klar definierte Grenzen ist, ist an sich schon im strengen Sinne apokalyptisch. Alles menschliche Verstehen setzt Grenzen voraus. Kommunikation, die im Prinzip unendlich offen bleibt, ermöglicht die Transzendenz des gesamten Bereichs des Endlichen. Solche Art Kommunikation ruft ein revelatorisches Ereignis, d.h. eine „Apokalypse“ hervor, und vermittelt, was ansonsten unvermittelbar bleibt, da sie ein Gebiet erschließt, das den Menschen normalerweise unzugänglich, unerkennbar und in keinerlei Begrifflichkeiten einer besonderen Interessengruppe zu fassen ist.

Im Folgenden möchte ich ein Konzept der kommunikativen Offenbarung vorstellen, das in mancher Hinsicht dem Begriff der kommunikativen Vernunft von Jürgen Habermas ähnelt. Ein solches Umdenken ist m.E. der Schlüssel dafür, dass Offenbarung – einschließlich der Apokalypse als ihrem Grenzfall – und die verschiedenen religiösen Überlieferungen, in denen sie verkörpert ist, eine positive kulturelle Ressource bilden können, die ein wahrhafteres und freieres Verständnis und den Austausch von Ideen fördert. Ohne ein solches Umdenken neigen Begriffe wie Apokalypse, die mit kulturell spezifischen Bedeutungen beladen sind, eher dazu, Streitpunkte zu bilden und rigide Identitätspolitik zu unterstützen, die unvermeidlich zu Gegensätzen und Konflikten führen.

Religiöse Apokalypsen und Offenbarungen, die von Millionen von Menschen übernommen worden sind, müssen sich als lebensfähig, lebensfördernd und als gültige Wegweiser in der Welt, gegenüber den Anderen und angesichts der Zukunft erweisen. Jenseits der geschichtlich bedingten Ausdrucksformen jeder einzelnen Offenbarungüberlieferung gibt es auch allgemeine Prinzipien der Liebe, der Demut und der Hingabe, die durchaus Mitgliedern anderer Kulturen und Vertretern anderer religiöser Überzeugungen vermittelbar sind. So gesehen, kann die Wertschätzung der Bedeutung von Apokalypse zur Aufklärung der gesamten Menschheit beitragen. Dies ist in der Tat das ausdrückliche Ziel theologischer Offenbarung, die in der Apokalypse gipfelt, wie es sich in allen ihren Ausdrucksformen (christlichen, jüdischen, islamischen) manifestiert. Wenn Offenbarung dieser Art als grundsätzlich kommunikativ verstanden wird, kann sie zu einem lebendigen Bund werden, der die Menschen in ihren gemeinsamen Versuch vereint, sich das Sein zu erklären und mit den Anforderungen des Lebens fertig zu werden. Ohne dieses Verständnis der Offenbarung wird der Glaube an die Apokalypse eher zu einer fremdenfeindlichen Ideologie, die eine Gruppe gegen eine andere aufhetzt mit dem Ziel, sie zu dominieren oder auszulöschen, oder sie in irgendeiner Weise zu bedrohen oder zu verurteilen.

Nicht der entschlossene Widerstand gegen Ungläubige, sondern Geschicklichkeit im grenzüberschreitenden Dialog zwischen Kulturen und Konfessionen ist zum Überleben in unserer globalisierten Weltordnung notwendig geworden. Die „Theorie des kommunikativen Handelns“, die auf ein gegenseit-

ges Verständnis abzielt, unterstützt laut Habermas eine bestimmte, potenziell interkulturelle Hermeneutik der Kommunikation.<sup>2</sup> Da diese Theorie, selbst definiert als eine Rückgewinnung der Perspektive der Europäischen Aufklärung, auf den ersten Blick jedweder Idee theologischer Offenbarung entgegengesetzt ist, möchte ich im Folgenden einige wesentliche Aspekte der Offenbarung untersuchen und das gemeinsame Feld besonders hinsichtlich des Verständnisses der Natur und der Ziele des Dialogs herausarbeiten. Meine Sichtweise des Dialogs als in seinem tiefsten Inneren der Öffnung gegenüber der theologischen Offenbarung und der Apokalypse (mit besonderer Aufmerksamkeit für deren Vermittlung durch die dichterische Sprache) bedürftig, könnte kaum eine größere Herausforderung finden als diese hervorragende Theorie des Dialogs eines betont rationalen und säkular orientierten Philosophen.

Insbesondere Habermas' Begriff der Vernunft als kommunikatives Handeln entspricht in mancherlei Hinsicht meiner Vorstellung von apokalyptischer Offenbarung überraschend gut. Habermas entwickelt sein Konzept der kommunikativen Vernunft, das die Preisgabe des eigenen subjektiven Verständnisses und die Unterwerfung unter den Prozess des kommunikativen Austauschs verlangt, in dem ein Konsens intersubjektiv herzustellen versucht wird, im Gegenzug zu subjektivistischen, nicht-sozialen Konzepten der Rationalität. Dieser Prozess des rationalen kommunikativen Handelns kann natürlich in vielerlei Hinsicht manipuliert werden, aber er steht im Prinzip einem unbedingten Moment der Freiheit und der von Macht nicht korrumpierten Wahrheit offen. Dies sehe ich als Moment der negativ-theologischen Offenbarung an, wenn alle bestimmten Repräsentationen zugunsten dieser unbedingten Offenheit selbst aufgegeben sind. Man müsste alle bestimmten Vorstellungen und ihre unvermeidlichen ideologischen Verwicklungen hinter sich lassen, um dieses Gebiet der unverstellten Kommunikation (oder zumindest der kommunikativen Möglichkeiten) betreten zu können. Dieses Moment der unbedingten kommunikativen Offenheit ist nach meinem Verständnis theologisch, oder genauer negativ-theologisch: Es bleibt offen für das Unendliche und das Unbestimmte. Habermas hingegen sieht die Theologie als vom Laufe der Geschichte überholt an, die zu einer aufgeklärten Gesellschaft führt, welche sich durch freie und unverstellte Kommunikation auszeichnet.

Im ersten Teil seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* folgt Habermas dem Denken Max Webers, im zweiten Teil dem Émile Durkheims und George Herbert Meads, um die Entwicklung der Gesellschaft durch progressive Rationalisierung zu verfolgen von ihren religiösen Anfängen bis zur völligen Aufgabe der Religion, die sich am Ende in Diskursethik auflöst, als der Struktur, welche die Mitglieder der Gesellschaft zusammenbindet.<sup>3</sup> Die Rationalisierung der Religion und der Offenbarung durch Wissenschaft und Technologie de-

2 Vgl. Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1-2, Frankfurt 1981, v.a. 2, V.2 und V.3.

3 Dieser Aspekt seiner Theorie wird weiterentwickelt besonders in: Habermas, Jürgen, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt <sup>2</sup>1992.

finiert die Hauptrichtung der Entwicklung der modernen Gesellschaft, wie sie in den Werken von Weber, Durkheim und Mead verstanden wird – Werke, die die Fundamente für die kritische Theorie von Habermas bilden. Die allgemeine These ist, dass „die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird“<sup>4</sup>. Ich beabsichtige eher eine theologische Interpretation der Rationalität, die sich demnach dank einer immanenten teleologischen Evolution durch Selbstreflexion nicht in Besitz ihrer eigenen Grundlagen befindet, sondern offen vor einem Abgrund steht. Das macht sie abhängig vom Unendlichen – von dem, was religiöse Überlieferungen für gewöhnlich als „Gott“ interpretieren. Meine Behauptung ist, dass in postmodernen Zeiten, wie in vergleichbaren kritischen Phasen früherer Epochen, „Rationalität“ selbst in so etwas wie ein göttliches Mysterium nebst Offenbarung aufbricht – so dass der vermeintlich lineare Gang der Geschichte von der Offenbarung zur Vernunft, von der Religion mit ihren Mythen und Riten zur fortschrittlichen Rationalisierung der Gesellschaft sich umkehrt.<sup>5</sup>

Viele Denker in der späten Moderne (oder Postmoderne) haben wiederentdeckt, dass die Vernunft sich selbst auf einer rein rationalen Basis nicht völlig verständlich ist, sondern einer Offenbarung oder Enthüllung eines religiösen Mysteriums zumindest negativer Art bedarf.<sup>6</sup> Tatsächlich hat die Kritische Theorie seit ihren Anfängen die Unfähigkeit rein rationaler Auffassungen der Vernunft und der Vernunft allein konstatiert, zu wahrer Freiheit und Aufklärung zu gelangen, bereits im Rahmen ihrer Entdeckung der *Dialektik der Aufklärung*.<sup>7</sup> Jeder scheinbare Gewinn für die rationale Aufklärung erwies sich zugleich auch als ein Schritt zurück in die Finsternis und die Barbarei; im Laufe der Zeit entstanden die sozialen Dschungel der modernen Metropolen, wo die menschlich erzeugten Systeme und Maschinen ebenso bedrohlich werden wie die irrationalen Kräfte der Natur. Die Konsumgesellschaft und ihre Kulturindustrie gehören zu den dubiosen Wirkungen der Instrumentalisierung der gesamten Wirklichkeit durch die Vernunft. Adornos *Negative Dialektik* hat weitere Ambiguitäten aller vermeintlich positiven Leistungen der Vernunft in der Geschichte aufgezeigt.<sup>8</sup>

4 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns 2, 118.

5 Die Zyklen der modernen und zeitgenössischen intellektuellen Geschichte, die zwischen der Rationalität und ihrem Zusammenbruch angesichts des Unsagbaren pendeln, habe ich skizziert: Franke, William, Franz Rosenzweig and the Emergence of a Post-Secular Philosophy of the Unsayable, in: International Journal for Philosophy of Religion 58/3 (2005) 161-180.

6 Zahlreiche Belege finden sich z.B. bei: Ward, Graham (Hg.), The Postmodern God. A Theological Reader, Oxford 1997, v.a. Wards Einführung; vgl. ders. (Hg.), The Blackwell Companion to Postmodern Theology, Oxford 2001; Heelas, Paul (Hg.), Religion, Modernity and Postmodernity, Oxford 1998. Vgl. auch Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter, Religion in der modernen Kultur, München 2004.

7 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1944.

8 Vgl. Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966.

In dieser Perspektive existiert eine Dialektik der Vernunft *und* der Offenbarung, und nicht nur die Ersetzung letzterer durch erstere im Fortgang der Geschichte. Kennzeichnend für die Kritische Theorie ist, dass die Vernunft *sich selbst* gegenüber kritisch wird und sich der rationalen Analyse als eine neue Mythologie erweist. Durch die Unterminierung ihrer eigenen Begrifflichkeit wird die Kritik praktisch zu einer Art Negativen Theologie, oder in Adornos Worten eben eine „negative Dialektik“; sie verurteilt als Idolatrie jede realisierte Form der Vernunft, die sich zur Absolutheit erhöht und mit der Wahrheit selbst identifiziert. Auf diese Weise öffnet sie sich aus sich selbst heraus dem Unendlichen, d.h. einer endlosen Selbstkritik.<sup>9</sup>

In ähnlicher Weise hält eine klassische Konzeption der theologischen Vernunft, Anselm von Canterbury in seinem *Proslogion*, die Vernunft für nichts anderes als eine unendliche Offenheit des Geistes, Offenheit für das Denken dessen, „demgegenüber nichts Größeres gedacht werden kann“ (*id quo maius cogitare nequit*) – also etwas, das immer größer ist als jeder von Menschen erdachte Begriff. Jede *Vorstellung* (*conception*) von Gott muss kritisiert und revidiert werden *ad infinitum*. Diese unendliche Offenheit des Geistes im Glauben an das, was die Vernunft nicht verstehen kann, aber unaufhörlich zu verstehen *versucht* (*fides quaerens intellectum*) mündet im ontologischen Gottesbeweis Anselms in eine intellektuelle Realisierung Gottes.<sup>10</sup>

Diese Realisierung Gottes als der unendlichen Offenheit des Geistes muss nicht nur auf der intellektuellen Ebene, sondern auch in einer Vielzahl praktischer Zusammenhänge umgesetzt werden. Hier wird Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft nützlich für ein Umdenken der Offenbarung als unendlicher kommunikativer Offenheit – als unbegrenzter dialogischer Offenheit und sogar als Offenheit gegenüber einem transzendenten Anderen. Habermas' starkes Vertrauen in die Vernunft ist gesund, aber ich glaube, diese unendlich potenzierte Vernunft muss sich öffnen für etwas, das am besten als Offenbarung verstanden werden kann – zuerst, aber nicht nur, im rein phänomenologischen Sinne der Manifestation dessen, was wirklich ist. Das verlangt freilich von der Vernunft einen Akt der Selbstverneinung. Nicht, dass Offenbarung einen Inhalt jenseits der Vernunft hätte, der eine notwendige Ergänzung darstellte. Sondern die Vernunft muss sich, um sich vollständig zu verwirklichen, dem Unendlichen

9 Ich habe das Thema der endlosen Selbstkritik der Vernunft verfolgt von ihren neuplatonischen Anfängen bis zu ihrer postmodernen Apotheose: Franke, William, Praising the Unsayable. An Apophatic Defense of Metaphysics Based on the Neoplatonic Parmenides Commentaries, in: Epoché. A Journal for the History of Philosophy 11/1 (2006) 143-173.

10 Anselm, Proslogion, Kapitel 2. Vgl. auch Barth, Karl, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich 1981 [1931], und Marion, Jean-Luc, L'argument ontologique relève-t-il de l'ontologie?, in: Olivetti, Marco M. (Hg.), L'argomento ontologico, Padua 1990, 43-70.

und Unbestimmbaren offen halten, das in ihr sein Werk verrichtet und noch nicht verstanden ist. Die Vernunft muss willens sein, jede Vorstellung einer endlichen Identität oder Definition von sich selbst preiszugeben. Meister Eckhart hat eine solche Idee der Vernunft als unbegrenzten, unendlichen *intellectus* herausgestellt.<sup>11</sup> Er verstand sie als die göttliche Natur selbst und als grundsätzlich nicht dem Bereich der endlichen Dinge zugehörig. Die Vernunft muss sich, selbstreflektiert bis zu ihren eigenen Grenzen, auf diese unbegrenzte Art und Weise begreifen. Aber sie kann dies nicht aus sich selbst heraus schaffen. Sie braucht eine Herausforderung von außen – bzw. genauer, all jene Grenzen zwischen innen und außen müssen aufgehoben werden. Darin liegt die Notwendigkeit einer Transzendenz nicht nur „von innen“ – also nicht nur jener Art von Transzendenz, die Habermas akzeptiert.<sup>12</sup> Auch eine Transzendenz von außen ist vonnöten – und letztendlich eine Transzendenz, die jene Dichotomie von innen und außen selbst aufhebt.

Habermas versteht die Vernunft als kommunikativ, als grundsätzlich körpergebunden, kulturell eingebettet und historisch lokalisiert. Er sieht sie nicht als zwangsläufig offen für eine theologische Dimension oder für das Andere in der Gestalt eines Anderen der Menschheit an. Habermas zufolge müssen wir unser Vertrauen einfach in die menschliche Gemeinschaft setzen und in ihre Fähigkeit zu vernünftigen und gerechtem Handeln, das zu einer allgemeinen Emanzipation führt. Die Vernunft ist diese rein menschliche Begabung, und sie muss verteidigt werden gegen ein Denken, das sie als solche unterminiert. Laut Habermas weichen postmoderne Denker wie Heidegger, Foucault, Derrida und sogar Adorno in Diskurse ab, die sich einer rigorosen rationalen Begründung ihrer Geltungsansprüche enthalten und daher zurückzuweisen sind. Angesichts ihrer Weigerung, rationale Rechenschaft abzulegen, disqualifizieren sich Habermas zufolge sowohl der literarische Diskurs wie auch das Reden über Offenbarung und theologischen Glauben selbst, einen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben zu können.<sup>13</sup>

Für Habermas ist eine rationale Argumentation, die ein nicht erzwungenes Übereinkommen erzielt – kommunikative Vernunft –, die unentbehrliche Grundlage, um eine gerechte Gesellschaft zu ermöglichen. Apokalyptische Visionen und Vorhersagungen kommen offensichtlich nicht aus dieser Quelle menschlicher Güter; sie können vielmehr ihr Funktionieren stören und sie an ih-

11 Vgl. *Quaestiones Parisiensis* 1, in: Meister Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, übers. von Armand Maurer, Toronto 1974; und dazu Caputo, John, *The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart's „Parisian Questions“*, in: *The Thomist* 39 (1975) 85-115.

12 Vgl. Habermas, Jürgen, *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt 1991, 127-156.

13 Vgl. Ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt 1985, kritisiert Derrida und Adorno (Kap. VII und V) und wendet sich gegen Foucault (Kap. IX).

rer Erfüllung hindern. Aus dieser Perspektive gibt es keinen Raum für einen Glauben, der für die Apokalypse offen bleibt. Offenbarung scheint sich auf eine höhere Autorität zu berufen, die nicht verpflichtet ist, ihre Ansprüche rational zu begründen; daher bedroht sie den gesamten Prozess rationalen Urteilens, der auf nicht erzwungener Übereinstimmung durch gegenseitiges Verständnis beruht.

Habermas glaubt, die säkulare Vernunft sei die notwendige Voraussetzung für die Kultur der Anerkennung von anderen und für einen allgemeinen Dialog zwischen den Kulturen. Das sind die Grundprinzipien einer „Kultur der Anerkennung, die ihre Grundsätze der säkularisierten Welt des moralischen und vernunftrechtlichen Universalismus entlehnt“.<sup>14</sup> Er erkennt an, wie viel die Philosophie der jüdisch-christlichen Überlieferung und ihrer grundlegenden Ausarbeitung der griechischen Prämissen schuldet, z.B. in ihrem Sinn für den unendlichen Wert des einzelnen Individuums als Geschöpf Gottes. Nichtsdestoweniger behauptet er, selbst die Theologie müsse ihre philosophischen Begriffe der europäischen Aufklärung entlehnen, um ihre Hauptprinzipien der universalen Gerechtigkeit und des Respekts vor dem Individuum in seiner nahezu heiligen Singularität denken zu können. Doch diese Begriffe sind selbst wiederum, gibt er zu, aus der Idee des Bundes und der Gemeinschaft in der Bibel abgeleitet. Warum also dann die Bevorzugung einer säkularen Kultur als Grundlage für den Dialog? Das erweist sich eher als persönliches Vorurteil denn als philosophische Notwendigkeit. Eine solche Präferenz wird bei modernen westlichen, säkularen Intellektuellen gut ankommen, nicht aber bei Menschen mit einem tief religiösen Weltbild.

Habermas besteht darauf, kommunikatives Handeln habe mit „kritisierbaren Geltungsansprüchen“ zu tun. Ich weise dagegen darauf hin, dass es Geltungsansprüche gibt, die sich nicht nur nicht kritisieren lassen, sondern den Anspruch der Kritik als solcher in Frage stellen, indem sie sie als kulturspezifische Diskursform verstehen. Das zu verstehen bedeutet, etwas anzuerkennen, das nicht auf kulturelle Besonderheiten reduzierbar ist, etwas von der Natur einer unbegrenzten Offenheit des Geistes, die als Grundlage dienen kann für eine Kritik sogar der Kritik selbst, in welcher historisch-bestimmter und kulturspezifischer Form diese auch auftauchen mag. Eine solche Offenheit verwirklicht sich rekursiv durch unbegrenzte Selbstkritik und durch die Anerkennung der eigenen unübersteigbaren Begrenztheiten. Einer solchen Selbstnegierung bedarf es als Grundlage für die positive Offenheit gegenüber dem, was selbst die Kritik nicht in irgendeiner autoritativen Manier entscheiden kann. Durch derart beispielhaftes Handeln versucht eine solche selbstkritische Offenheit andere nicht zu zwingen, sondern höchstens zu beeinflussen dahingehend, eine gleichgesinnte Offenheit anzunehmen.

14 Ders., *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?*, in: ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt 1997, 110.

Durch die Anerkennung der Relativität all unserer Auffassungen, auch vornehmlich absoluter Werte oder Offenbarungen, können die Dialogteilnehmer sich darüber einigen, eine Wahrheit und Gerechtigkeit anzustreben, die sie alle einschließt und bindet *jenseits* irgendwelcher endlicher, menschlicher Bestimmungen solcher Prinzipien. Die Anerkennung eines nicht verhandelbaren Absoluten, einer Dimension der Transzendenz oder zumindest der legitimen Möglichkeit, an sie zu glauben, ist unentbehrlich, um alle positiven, endlichen Formulierungen und Konventionen zu relativieren, die anderenfalls als allgemeingültig und daher unweigerlich Einstimmigkeit erzwingend ausgelegt würden. Die eigene Selbstkritik dagegen gibt ein Beispiel und ermutigt andere, ebenfalls ihre Absoluta aufzugeben, bzw. ihre Interpretationen und Darstellungen dessen, was sie für absolut halten. Dieses Aufgeben kann motiviert werden von einem gewissen Vertrauen darauf, dass unsere Absoluta zu uns zurückkehren werden als Begriffe, die nicht mehr *unsere eigenen* im engeren Sinne sind. Über eine Vermittlung mit anderen, deren Ausgangspunkte sich von den unseren unterscheiden, werden wir unsere eigenen Grundüberzeugungen wiederentdecken, wie sie uns in veränderter Gestalt zurück reflektiert werden. Auf diese Art und Weise kann man Übereinstimmung suchen in der Form gegenseitiger freier Akzeptanz plausibler Interpretationen einer möglicherweise absoluten Grundlage für den Dialog, die kein einzelner Teilnehmer und kein einzelner Diskurs definitiv zu verstehen oder sich anzueignen vermag.

Habermas erkennt, dass jeder Versuch, einen rationalen Konsens zu erreichen, auf Dissens stoßen kann. Die Lebenswelt soll dieses Problem lösen, indem sie Mittel bereitstellt, ein Einverständnis zu erreichen in der Gestalt gemeinsamer Annahmen, die innerhalb einer bestimmten Kultur auch bei opponierenden Konzeptualisierungs- und Argumentationsmustern unhinterfragt bleiben. Habermas appelliert an die Lebenswelt als das Fundament unproblematischer, gemeinsamer Annahmen und praktischer Kenntnisse (*knowing how* statt *knowing that*) prä-propositionaler Natur – ein „vergessenes Sinnfundament“.<sup>15</sup> Über die Lebenswelt kann dem immer drohenden „Dissensrisiko“ ausgewichen werden. Der Umstand allerdings, dass nur Mitglieder einer bestimmten Kultur dieselbe Lebenswelt teilen, lässt das Problem ungelöst, wie man rationale Übereinstimmung mit Mitgliedern anderer Kulturen erreichen soll, deren unbewusste Voraussetzungen nicht unbedingt in Einklang mit den unseren stehen.

Habermas argumentiert, es gebe eine prä-reflexive Form der impliziten Erkenntnis<sup>16</sup>, und zwar in den natürlichen Sprachen. Sie stellt eine universale Rationalität dar, ist jedoch auch eine positive inhaltliche Größe, die einer bestimmten gemeinsamen Sprache und Kultur angehört. In Wirklichkeit erstreckt sich nur das negativ-theologische Bindemittel (*matrix*) der Unbestimmtheit – die

15 Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, in: ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988, 85.

16 Vgl. ebd. 69.

ein Fallenlassen oder zumindest eine Relativierung aller sprachlichen Formen und Bilder verlangt – zwischen den und innerhalb der verschiedenen Kulturen: Sie stellt die Voraussetzung für Bedeutungen dar, die ohne Einschränkungen miteinander geteilt werden können.<sup>17</sup> Dabei handelt es sich um eine Dimension, deren Ehrfurcht gebietende Macht und deren Mysterien nirgendwo so treffend zum Ausdruck gebracht werden wie in den Offenbarungen der Weltreligionen. Sie schöpfen aus der Fülle metaphorischer Sprachlichkeit, aber was sie, negativ-theologisch verstanden, tatsächlich offenbaren – durch Verbergen und Wiederverschleiern in Bildern –, ist das, was Sprache nicht zu bestimmen vermag.

\* \* \*

Was ist dann Offenbarung? Verstanden im Lichte Negativer Theologie, tendiert Offenbarung zur und verwirklicht sich am Ende als reine(n) Potentialität ohne jeden positiven Inhalt von Repräsentationen. Die kritische Kraft der Negativen Theologie unterminiert die Gültigkeit aller Repräsentationen der Objekte religiöser Offenbarung. Negative Theologie gehört besonders den Zeitaltern der kritischen Reflexion an: Sie folgt auf die kreativen Ausbrüche, aus denen die religiösen Offenbarungen entstehen, die meist sehr reich an Repräsentationen sind. Die jüdische Kabbala, die christliche Mystik und der islamische Sufismus als Interpretationen des *Pentateuch*, des Neuen Bundes und des *Koran* sind Früchte solcher kritischen Reflexionen über die unvermeidbare Unzulänglichkeit aller Repräsentationen angesichts der göttlichen Transzendenz. Die neuplatonische Philosophie im Zeitalter des Hellenismus ist die historische Wiege dieser Art des Denkens. Neuplatonische Philosophen wie Plotin, Porphyrius, Proklus und Damaskius folgen der griechischen Aufklärung und interpretieren auf deren Grundlage sowohl die orphischen und eleusinischen Mysterien wie die Chaldäischen Orakel, das *Corpus Hermeticum* und die *Goldenen Verse* des Pythagoras. Diese philosophische Negative Theologie, geboren aus apophatischer Reflexion in kritischem Geist, gibt den Negativen Theologien entscheidende Anstöße, die sich in jeder einzelnen monotheistischen Überlieferung entwickeln.<sup>18</sup>

Negative Theologien haben ihre Blütezeit in Phasen ausgeprägt reflexiven und kritischen Denkens einer Kultur; sie bieten einen Weg zur Neuinterpretation religiöser Offenbarungen, die im Laufe der Zeit und mit zunehmender Reflexion

17 Michael Kühnlein rückt in vergleichbarer Weise Habermas' Denken an diese Grenze eines „diskursexternen Moments“ mit „unverkennbar religiösen Konnotationen“: Kühnlein, Michael, *Aufhebung der Religion durch Versprachlichung? Eine religionsphilosophische Untersuchung des Rationalitätskonzeptes von Jürgen Habermas*, in: *ThPh* 71 (1996) 390–409, hier 398.

18 Ich habe die Geschichte dieser apophatischen Überlieferung skizziert in der Einführung zu: Franke, William, *On What Cannot Be Said. Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature and the Arts* 1, South Bend 2007.

typischerweise zu Mythen herabgestuft worden sind. Sie erweisen diese Mythen als Mahnmaße einer religiösen Offenbarung, die notwendigerweise alle Vorstellungen transzendiert, auch diejenigen, die von dieser Offenbarung selbst erzeugt wurden. Diese Art Reflexion war in Habermas' eigenem historischen Kontext weit verbreitet, etwa in der *Negativen Dialektik* von Adorno und den negativen Theologien Walter Benjamins und Ernst Blochs.<sup>19</sup> Diese wichtigen Vorläufer haben offenbar Einfluss auf Habermas' Denken geübt, freilich nicht ohne erhebliche Spannungen zu verursachen. Dennoch verfolgt Habermas sein Programm einer rationalen Ordnung der Gesellschaft, das sich als Fortsetzung der Aufklärung versteht, deren Ideale noch gültig sind und das er für ein unvollendetes, aber keineswegs gescheitertes Projekt hält.<sup>20</sup>

Wenngleich es ein Bestandteil der Agenda der Aufklärung war, Offenbarung durch Vernunft zu ersetzen, muss man betonen, dass Vernunft und Offenbarung sich letztendlich nicht entgegengesetzt zueinander verhalten. Ihre Konvergenz und schließliche Identität in einer „Mythologie der Vernunft“ war tatsächlich die Vision der ursprünglichen Skizze des deutschen Idealismus von Hegel, Schelling und Hölderlin, deren Gedankengut sie als Studenten am *Evangelischen Stift* in Tübingen gemeinsam entwickelten.<sup>21</sup> Eine solche Konvergenz hatte zeit seines Lebens auch Johann Georg Hamann (1730-1788) konzipiert, in einer Perspektive, die auf Sprache basiert, wie sie mit dem „linguistic turn“ der Philosophie im 20. Jahrhundert wieder aktuell geworden ist.<sup>22</sup> Hamann hatte bereits begonnen, das kritische Vermögen der Aufklärung gegen sie selbst zu wenden, indem er den Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft in Frage stellte. Ihm zufolge haben beide eine gemeinsame Grundlage in der Erfahrung und damit in der Sprache als dem Grund aller menschlichen Erkenntnisfähigkeit überhaupt.<sup>23</sup> Indem er Vernunft als Sprache auffasste, war er bereits unterwegs zu einer pragmatischen Auffassung wie bei Habermas oder in modernen Sprachphilosophien. Sprache ist die gemeinsame Mutter der Vernunft und der Offenbarung:

19 Vgl. Rabinbach, Anson, *Between Enlightenment and Apocalypse*. Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism, in: *New German Critique* 34 (1985) 78-124.

20 Vgl. Habermas' programmatische Vorlesung: Habermas, Jürgen, *Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt*, in: ders., *Kleine politische Schriften 1-4*, Frankfurt 1981, 444-464.

21 Das entsprechende Dokument, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus von 1796, findet sich u.a. in G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, in: ders., *Werke* 1, hg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt 1986, 234-236.

22 Vgl. u.a. Hamann, Johann Georg, *Konxompax*. *Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien*, in: ders., *Sämtliche Werke*. *Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von Josef Nadler, Wien 1949-1957.

23 Vgl. besonders *Estetica in nuce* (1796) und *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache* (1772). Vgl. auch Nadler, Josef, *Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus mysticum*, Salzburg 1919, v.a. 320-364 über „Vernunft und Offenbarung“.

„Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und  $\Omega$ “.<sup>24</sup> Diese beiden Kinder der Sprache werden nur dadurch zu verfeindeten Brüdern, wenn ihre unauflösliche Verwandtschaft nicht erkannt wird.

\* \* \*

Dies ist die Perspektive, die meiner Vision der apokalyptischen Offenbarung zugrunde liegt, wie ich sie als aktiv in den Werken dichterischer Sprache ansehe. Ich setze mich von Habermas ab, indem ich glaube, dass kommunikative Vernunft sich nicht im Gegensatz zu theologischer Offenbarung und poetischem Diskurs verstehen kann, sondern ihre entscheidende Herausforderung gerade im Dialog mit ihnen finden muss. Habermas hat sich für den Dialog mit einer breiten Skala von Philosophien und sogar Theosophien offen gezeigt. Aber er möchte nach wie vor sein Aufklärungsideal in Begriffen argumentativer Vernunft und als säkular definieren – also als nicht-theologisch oder „methodologisch-atheistisch“, auch wenn es hier nicht mehr um die „reine Vernunft“ Kants geht. Ich schlage vor, wir sollten anerkennen, dass das, was die Vernunft nicht rationalisieren kann, sich als grundlegend für die ihr eigene Charakteristik erweist – die sich nur im Öffnen der Vernunft verwirklicht. Diese Vernunft vermag Gott anzuerkennen – zumindest als ihr eigenes Anderes, als sie übersteigend und trotzdem die Vernunft absolut bedingend.

Was ist am Ende die Vernunft? Ich behaupte, wenn „Vernunft“ tief genug in ihren selbstgelegten Grund hinabsteigt, findet sie „Offenbarung“ im Sinne einer unbegrenzten Offenheit, die am profundesten theologisch interpretiert werden kann. Tatsächlich besagt, was ich vorschlage, dass apokalyptische Offenbarung im Wesentlichen kommunikative Vernunft ist, d.h. Vernunft als die Macht der unbegrenzten Kommunikation. Unbedingte kommunikative Offenheit ist die Natur der Vernunft und der Offenbarung zugleich. Was immer ihr vorgestellter Inhalt sein mag, nur in der Aufgabe dieses Inhalts in der Begegnung mit anderen und (vielleicht ununterscheidbar) mit dem namenlosen Anderen wird der endgültige Akt der kommunikativen Rationalität *und* der Offenbarung vollzogen.

Offenbarung, bis zum Grenzfall der Apokalypse gezogen und im Lichte Negativer Theologie verstanden, behaupte ich, muss in vergleichbarer Weise allen positiven Inhalts entledigt und zu nichts anderem als der Offenheit zur Offenbarung werden. Mehr noch ist gerade diese Offenheit Vernunft. An dieser Grenze, die die Apokalypse bildet, konvergieren und vielleicht sogar koinzidieren Vernunft und Offenbarung. Freilich sind dies eine Offenbarung ohne endliche Grenzen der Vorstellung und eine Vernunft, die als genuin menschliches

24 Diesen formelhaften Passus aus Hamanns Brief an Jacobi von 1785 zitiert: Benjamin Walter, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* [1916], in: ders., *Gesammelte Schriften* 2/1, Frankfurt 1977, 140-157, hier 147.

Vermögen desavouiert wurde. Jetzt ist sie der Transzendenz über sich selbst hinaus offen – wie zur Zeit ihrer ursprünglichen Entdeckung in der griechischen Antike, besonders bei Heraklit und Parmenides, für die zuerst der Logos sich offenbarte als universal und (davon untrennbar) göttlich.

Für Heraklit offenbarte sich der Logos als göttliche Anwesenheit in allen Dingen, die Gemeinschaft ermöglicht und eine Universalität des Denkens, welche alle besonderen Auffassungen der Individuen übersteigt. Sextus Empiricus erinnert daran, dass Heraklit die Universalität des Logos als göttliches Prinzip in jeder rationalen Seele entdeckte: „Die Vernunft, die er [Heraklit] zum Kriterium für Wahrheit machte, ist nicht irgendeine Vernunft, sondern die gemeinsame und göttliche“ (*Adversus mathematicos* VII 127). Es ist die „gemeinsame und göttliche Vernunft durch Teilhabe, in der wir vernünftig werden“ (VII 131). Durch die Überwindung der persönlichen Auffassungen der einzelnen Individuen und die Annahme der kosmischen Ordnung und Prinzipien lassen wir unsere Vernunft mit der göttlichen Vernunft übereinstimmen. Chalcidius sagt, dass Heraklit im Einklang mit den Stoikern „unsere Vernunft mit der göttlichen Vernunft verbindet, welche die Dinge der Welt regiert und ordnet“ („rationem nostram con divine ratione conectit“, *In Timaeum* 251). Heraklits Fragmente formulieren im Übrigen das allgemeine Prinzip des Logos in einer unverwechselbaren negativ-theologischen Sprache: „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.“<sup>25</sup> Das zeigt, dass sogar der höchste Name für Gott nicht angemessen ist und nur mit Ambivalenz gebraucht wird. Das erklärt auch, warum alle sprachlichen Kennzeichnungen, die dem Göttlichen etwas zuschreiben, widersprüchlich sind: „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger“<sup>26</sup>.

In ähnlicher Weise erzählt Parmenides in seinem Gedicht *Peri Physis* (ca. 500 v. Chr.), Absatz I, als Rahmen seiner Philosopheme über die Einheit des Seins und dessen Identität mit dem Denken, von seiner initiatorischen Himmelfahrt zu den Toren der Göttinnen *Diké* und *Themis*, die die menschliche und die göttliche Gerechtigkeit darstellen. Die beiden entsprechenden Fakultäten, die Vernunft und die Offenbarung, werden von ihren eigenen intrinsischen Energien und Antrieben unweigerlich bis zu dem Punkt gedrängt, an dem alles in seiner endgültigen Wahrheit aufgedeckt wird. Bildlich gesprochen wird die Vernunft selbst, wie sie von den Griechen entdeckt wurde, als göttliche Offenbarung geboren. In meiner Theorie des Dialogs als Medium dieser Entdeckung streben die Vernunft und die Offenbarung daraufhin, gleichermaßen grenzenlos und sich für den Diskurs des göttlichen Logos öffnend, zur Apokalypse und konvergieren mit ihr.

25 Diels, Hermann, Die Fragmente der Vorsokratiker 1. Griechisch und Deutsch, hg. von Walther Kranz, Berlin 101961, 159 [Diels B 32].

26 Diels B 67.

\* \* \*

Konkret versuche ich diese These in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas zu entwickeln als dem Denker, der mit der größten Einsicht in die Natur des Dialogs in der Tradition der Aufklärung steht, der augenscheinlichen Antipodin der apokalyptischen Tradition, von welcher meine Überlegungen ausgehen. Habermas hat seine Theorie des Dialogs entwickelt auf der Basis einer Einsicht in die Vernunft, die sie als kommunikativ in ihrer innersten Natur erkennt. Ihm zufolge weist die Vernunft keine metaphysischen Postulate oder rein transzendente Strukturen auf, sondern ist kommunikativ durch und durch, wie sich im praktischen Handeln und in der Kommunikation erweist.<sup>27</sup> Statt über eine essentielle Wahrheit metaphysischer Natur zu verfügen, ist die Vernunft ihrem Wesen nach auf intersubjektive Validierung angewiesen. Keine positive Definition in Begriffen expliziter rationaler Kriterien kann angemessen formulieren, was rationale Diskussion und Argument als wahr und wahrhaftig in einer Kommunikation erschließen, die auf gegenseitiges Verständnis zielt, in einem Kreis von Teilnehmern und Inhalten, der sich ohne Grenzziehungen öffnet. Diese Vernunft, die offen ist für eine „*unbegrenzte* Kommunikationsgemeinschaft“, konstituiert die „Unbedingtheit“, die für Habermas alle überzeitlichen oder metaphysischen Arten der unbedingten Transzendenz ersetzt.<sup>28</sup>

Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft nimmt darüber hinaus an, dass es jenseits der sprachlichen Fähigkeiten eine angeborene Kompetenz für Kommunikation gibt, die universal ist und daher auch als Basis für verbindliche rationale Prinzipien fungiert. Diese Kompetenz muss nicht in dem Sinne angeboren sein wie Chomskys grammatikalische Kompetenz. Sie kann sich aus der Erfahrung im Zusammenleben entwickeln. Dennoch ist sie universal und für alle Menschen verbindlich. Sie weist daher einen gewissen normativen Gehalt auf, und Habermas will daraus seine Philosophie als eine Ethik des Diskurses ableiten. Das scheint in gewisser Hinsicht eine Fortsetzung des Kantischen Projekts zu sein, die synthetischen Prinzipien *a priori* zu definieren, welche die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und daher aller notwendigen und universalen Erkenntnis sind.

Letztendlich behauptet Habermas, die Vernunft könne die Gesellschaft neu begründen durch die ihr eigenen Kräfte der Selbstreflexion und Kritik. Aber damit geht er das Risiko ein, einem Götzendienst des Sozialen anheim zu fallen. Ich behaupte, dass diese Selbstgenügsamkeit der Vernunft, auch wenn sie als kommunikative Vernunft verstanden wird, illusorisch ist, solange sich die Vernunft nicht dem Grund öffnet, der sie transzendiert – und dies nicht nur „von

27 Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, v.a. Kap. 4: „Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt“.

28 Ders., *Zu Max Horkheimers Satz: Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel*, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt 1991, 124.

innen“, sondern auch in einer Art und Weise, die sie weder beherrschen noch erfassen kann. Obwohl Habermas die Vernunft als positives Paradigma und zuverlässiges Medium des Dialogs zu begründen versucht, beginnt die Art des Dialogs, welche die größte Herausforderung darstellt, mit der Anerkennung seiner „Unmöglichkeit“, d.h. der Barrieren, die *rational* unübersteigbar sind, die, anders ausgedrückt, keine menschlich definierten Formeln noch Prinzipien wegzuräumen in der Lage sind. Dann erst macht die unbedingte Offenheit, die keinen bestimmten rationalen Rahmen einfordert, einen wahrhaft offenen Dialog möglich.

Habermas' Idee der Vernunft schließt den Dialog zwischen verschiedenen Rationalitäten ein. Aber nur, wenn wir die *Unmöglichkeit* des Dialogs vollständig anerkennen und das Bedürfnis für etwas anderes jenseits von uns und all unseren eigenen Lösungen erblicken, d.h. letztendlich für eine Apokalypse, wird – paradoxer Weise – eine Eröffnung des Dialogs erst möglich. Die Auflösung aller fixen Formeln und Rahmungen des Dialogs eröffnet erst die Offenheit, in der genuiner Dialog entstehen kann. Dieses Moment der Auflösung unserer Welt und unserer diskursiven Ordnungen ist das, was ich „Apokalypse“ nenne. Das Wort „Apokalypse“ verweist darauf, dass die Ordnung der Welt, wie wir sie kennen, um uns herum zusammenbricht.<sup>29</sup> Ein solcher Zusammenbruch wird durch den Versuch herbeigeführt, mit dem Inkommensurablen zu kommunizieren. Wenn wir nicht mehr wissen, wie wir weitermachen sollen, kann der Weg aus unseren Sackgassen heraus wieder frei werden. Das ist der notwendige „theologische“ bzw. genauer *negativ*-theologische Moment im menschlichen Dialog.

Es ist paradoxer Weise der Moment seiner (rationalen) Unmöglichkeit, der den (radikalen) Dialog erstmals ermöglicht. Habermas hat zutiefst Recht damit, dass Sprache sich auf die Suche nach gemeinsamer Verständigung gründet. Ebendiese Suche ist konstitutiv für die menschliche Vernunft und den Diskurs. Er übersieht dabei aber, dass die Idee der Vernunft als ihrem Wesen nach dialogisch sich an einem Anderen aufbrechen lässt, der nicht eingeeengt oder umfasst werden kann, so dass sie an dieser Stelle unendlich offen steht.<sup>30</sup> An dieser Bruchstelle vermag die Vernunft erleuchtet und in der Tat zum Ort der Offenbarung werden. Wenn die Vernunft sich ihrem Anderen öffnet, wenn sie von et-

29 „Das apokalyptische Element beinhaltet einen Quantensprung von der Gegenwart zur Zukunft, vom Exil zur Freiheit. Dieser Sprung bringt notwendigerweise die vollständige Zerstörung und Negierung der alten Ordnung mit sich“. Rabinbach, *Enlightenment* 86.

30 Habermas versucht das Andere der Vernunft anzuerkennen, z.B. in seiner Diskussion von Hartmut und Gernot Böhme (Habermas, Jürgen, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt 1983), die „eine komprehensiv Vernunft“ (ebd. 352) jenseits der Kantischen postulieren; ein solcher Vernunftbegriff würde Swedenborg als nachseitigen Zwilling mit einschließen. Vgl. Absatz II von Habermas, „Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie – kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft“, Kap. 11, in: ders., *Diskurs der Moderne*.

was besessen wird, von dem sie selbst keine Rechenschaft ablegen kann, öffnet dies einen Raum für Offenbarung und sogar für Apokalypse. Die Verbindlichkeit einer solchen supra-rationalen Instanz besteht nur in ihrer Kommunikabilität. Verbindlich in diesem Sinne ist, was andere Mentalitäten und Kulturen zu akzeptieren willens und in der Lage sind, auch ohne explizite logische Übertragungen, die als notwendig aufgrund vorhergehender Prinzipien und Logiken gelten, welche als autoritativ anerkannt sind. Denn dann muss es etwas geben, das die Überzeugung von außerhalb der Reichweite der Vernunft her antreibt. Mehr noch ist eine unbedingte Freiheit am Werke bei solch rational nicht nachvollziehbaren menschlichen Wahl- und Glaubensentscheidungen, selbst dort, wo sie als ultimative moralische oder religiöse Werte und Bezugspunkte für die eigene Lebensführung übernommen werden. Diese Ebene der Freiheit als einer unverlierbaren menschlichen Fähigkeit der Interpretation des gesamten Seins stellt eine transkulturelle Sensibilität dar für etwas, das jenseits aller sprachlichen Formulierungen und konzeptuellen Muster liegt.

Habermas besteht darauf, dass Übereinstimmung rational begründet werden muss und dass Gründe für die Überzeugungen anzugeben sind, denen man anhängt. Ebendies macht sie verbindlich und universal. Aber gibt es eine derart klare Scheidung zwischen rationalen und nicht-rationalen Gründen? Glaubensüberzeugungen über die eigene Welt als ganze, ihre Dauerhaftigkeit oder ihre Flüchtigkeit, ihren moralischen Wert und Zweck oder aber ihre reine Kontingenz mögen nicht rational in irgendeinem offensichtlichen oder gewöhnlichen Sinne sein. Trotzdem können sie in der Praxis verbindlich für Individuen sein, die innerhalb bestimmter Glaubensgemeinschaften leben. Habermas verwendet nur ein rein pragmatisches Kriterium für Verbindlichkeit – was für uns gut ist, zu glauben.<sup>31</sup> Gewiss muss die Rationalität auch der Welt entsprechen. Wir können nicht willkürlich über irgendetwas übereinstimmen und das als rational bezeichnen. Rationale Überzeugungen müssen überprüfbar und in diesem Sinne verifizierbar sein. Nur gilt auch hier wieder, dass solche Überzeugungen sich epistemologisch nicht unbedingt unterscheiden lassen von anderen, die in der Praxis nicht verifizierbar sind, jedenfalls nicht in dieser Welt. Das bedeutet, dass Rationalität Teil der *Frage* ist und nicht die Antwort auf die allgemeine Frage, welche Überzeugungen für alle Menschen verbindlich sein können. Es ist unmöglich, scheinbare Irrationalisten wie Apokalyptiker *a priori* aus der Diskussion auszuschließen, ohne eine Art Gewalttat zu begehen, die nicht rational gerechtfertigt ist, außer in einem begrenzten, reduzierten, vorurteilsbeladenen Sinn von „rational“. Unbegrenzte Rationalität muss immer offen bleiben für eine

31 Habermas' Pragmatismus hat zum Vorbild eher Charles Sanders Peirce als William James. Pierce zeigt, wie die Alltagskommunikation sich auf Ideale beruft, die Gültigkeit jenseits spezifischer Kontexte in Anspruch nehmen. Seine „Archäologie des Zeichens“ weist darauf hin, dass die Zeit strukturiert ist durch die Präsenz eines Signifikanten, der den Eindruck eines Objektes aus der vergangenen Erfahrung mit möglichen zukünftigen Wiedererkennungen verbindet. Vgl. Habermas, Transzendenz 146.

Neudefinition durch den offenen Dialog und kann nicht im Vorhinein definiert werden, um als stabiles Fundament zu dienen.

\* \* \*

Um die Dilemmata des Rationalitätsbegriffs näher zu betrachten, fragen wir: Wie kann Habermas voraussetzen, dass es eine Art Standard des argumentativen Diskurses gibt, an dem andere Diskurse in ihrer Rationalität bemessen werden können? Und was verleiht dem argumentativen Diskurs seinen vermeintlichen natürlichen Vorrang? Diskursive Sprache ist kein Absolutum und kein Vorgegebenes; sie ist noch nicht einmal eins mit sich selbst. Sie besteht aus einer Vielfalt von Formen. Was sie alle zusammenhält und als diskursive Sprache erkennbar macht, erscheint als solches gar nicht in ihnen. Dieser gemeinsame Sinn (*common sense*) ist die undefinierte Basis von Sinn für alle Definitionen determinierter Formen des Diskurses. Er manifestiert sich nur in der Übereinstimmung, die keine Basis haben könnte, welche im Voraus als „rational“ bestimmbar ist.

Karl Jaspers fasst eine solche unsichtbare Basis des verbindlichen Glaubens als „philosophischen Glauben“. Er beschreibt sie in sehr ähnlichen Begriffen wie ich die Vernunft als unbegrenzte Kommunikation, die mit der Offenbarung der Wahrheit zusammenfällt. Seine Sicht basiert überdies auf der Temporalität des menschlichen Daseins, wie sie vor allem von Heidegger erschlossen wurde:

„Vernunft fordert grenzenlose Kommunikation, sie ist selbst der totale Kommunikationswille. Weil wir in der Zeit die Wahrheit als die eine ewige Wahrheit nicht im objektiven Besitz haben können, und weil das Dasein nur mit anderem Dasein möglich ist, Existenz nur mit anderer Existenz zu sich selbst kommt, so ist Kommunikation die Gestalt des Offenbarwerdens der Wahrheit in der Zeit. [...] Denn hier gelten die beiden Sätze: Wahrheit ist, was uns verbindet – und: in der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung. Der Mensch findet in der Welt den anderen Menschen als die einzige Wirklichkeit, mit der er sich verstehend und verlässlich verbünden kann. Auf allen Stufen der Verbindung zwischen Menschen finden Schicksalsgefährten liebend den Weg zur Wahrheit, der dem Menschen in der Isolierung, im Eigensinn und im Eigenwillen, und in sich abkapselnder Einsamkeit, verloreneht.“<sup>32</sup>

Die unvorstellbare Potenz der absoluten Wahrheit oder der Apokalypse, die das gemeinsame Ziel von Vernunft und Offenbarung zugleich darstellt, manifestiert sich schlicht als unbegrenzte Fähigkeit und unbegrenzter Wille von Menschen, zu kommunizieren. Sie ist dem Wesen nach kein Inhalt. Sie ist genauer gefasst reine Kommunikativität. Demzufolge hängt die Gültigkeit dieser apokalyptischen Wahrheit nur davon ab, dass sie kommunizierbar ist. Ebendiese Kommunizierbarkeit wird zur verbindenden Kraft, die Gemeinschaft gestaltet. Die Offenheit dem gegenüber, was an andere herangetragen und von ihnen geteilt werden kann – der kommunikativen Vernunft –, hat einen normativen Wert, aber nicht auf-

32 Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube*, München 1974, 40.

grund irgendwelcher definierbarer Normen. Er kann nur *a posteriori* verifiziert werden – als wäre es ein Werk der unsichtbaren Hand der Vorsehung. Die ganze Geschichte hindurch ist die Vernunft in vielerlei Weisen offenbart worden, die nicht rationalisierbar sind. Darüber hinaus beherrscht die Vernunft ihre eigenen Kriterien nicht. In einer dialogischen Anwendung, wo sie unendlich offen bleibt, muss das, was Übereinstimmung erzeugen kann, als eine Offenbarung auftreten, d.h. nicht als Eigentum und bewusstes Erzeugnis einer einzelnen Partei, sondern durch die unbegrenzte Offenheit aller Parteien zueinander, und damit zu dem, was sie alle transzendiert.

Die radikale kritische Theorie neigt dazu, die Vernunft als selbstgenügsames Vermögen zu unterminieren, ebenso wie die radikale Negative Theologie alle vermeintlich angemessenen Konzeptualisierungen Gottes unterminiert. Die Gründerfigur der Frankfurter Schule, Max Horkheimer, wurde immer wieder auf theologische Überzeugungen zurückgeworfen, die für viele Zeitgenossen seinem säkularen, marxistischen, rationalistischen Projekt zu widersprechen schienen.<sup>33</sup> In einer Art und Weise, die westlichen säkular denkenden Intellektuellen gut entspricht, entschärft Habermas diese theologische Klinge der Vernunft, indem er Horkheimers theologische Impulse und seinen „Vernunft-skeptizismus“ ablehnt.<sup>34</sup> Dies geschieht jedoch auf Kosten eines ausreichenden Verständnisses Horkheimers und, noch wichtiger, unserer Fähigkeit, radikale theologische Kulturen zu verstehen, insbesondere die Herausforderung durch den Islam. In ihrer gründlichsten und konsistentesten Form zeigt die Kritische Theorie, wie die Vernunft sich ihrem eigenen Abgrund öffnet. Es ist der aporetische Moment im Dialog – wenn er zusammenbricht und sich öffnet –, der die ermöglichende Bedingung bildet für den Dialog der radikalere Art, für den wir keine Prämissen diktieren können.

Die Vernunft sieht sich heutzutage herausgefordert von der Notwendigkeit, auf Verständnis und Übereinstimmung zielende Dialoge mit anderen zu führen, welche scheinbar Prinzipien folgen, die wir nicht als der Vernunft zugehörig anerkennen können, und diese für maßgeblicher halten als die Vernunft selbst. Sie scheinen ihre Gründe dafür zu haben, die Vernunft einer supra-rationalen, theologischen Offenbarung unterzuordnen. Wir können fragen, ob das vernünftig ist oder nicht, aber wir können dabei nicht an eine feststehende Auffassung von Vernunft appellieren. Die offene Suche selbst ist die Form, welche die Vernunft annehmen muss. Kommunikative Offenheit ist selbst das Wesen der Vernunft. Dieser kommunikativen Berufung der Vernunft verpflichtet zu sein, kann nicht umhin, uns in den genuinen Dialog mit theologischen Diskursen und Glaubensüberzeugungen zu führen – denen anderer Kulturen ebenso wie unseren eigenen. Wir müssen aufs neue zu verstehen versuchen, wie der religiöse Glaube

33 Vgl. Horkheimer, Max/Staudinger, Hugo, *Humanität und Religion. Briefwechsel und Gespräch*, Würzburg 1974.

34 Vgl. Habermas, Horkheimers Satz 110-126.

immer noch bezwingende Wirkung haben kann, auch nach der vollständigen Verwirklichung der rationalen Aufklärung – und tatsächlich als ihr herausforderndstes Resultat.

Tatsache ist, dass unabhängig davon, ob *wir* theologische Prämissen als notwendige oder auch nur mögliche Voraussetzungen gültiger Überzeugungen über uns und unsere Welt ansehen oder nicht, andere Menschen es tun. Deswegen müssen wir, rein dialogisch betrachtet, mit einer Konzeption der menschlichen Vernunft beginnen, welche die mutmaßliche Rationalität einer solchen Auffassung einräumt. Ob die Vernunft sich auf sich selbst verlassen kann oder eine höhere als ihre eigene Autorität anerkennen muss, kann nicht als feststehende Tatsache und vor dem Dialog entschieden werden. Es kann womöglich überhaupt nicht definitiv entschieden werden. Gerade die Offenheit gegenüber der Frage nach einer höheren Autorität, als wir sie rational erfassen können, ist dialogisch notwendig, sowohl in pragmatischer wie in ethischer Hinsicht.

Wesentlich an Habermas ist sein Versuch, Vernunft als kommunikativ offen zu denken. Kein abstraktes Wesen, sondern nur, was mitteilbar ist und Einverständnis entstehen lässt, ist dem Prinzip nach rational. Das macht Vernunft zu einem normativen Prinzip, das nicht positiv umschrieben und konstatiert werden kann. Es hat etwas Transzendentes an sich. Und es tendiert zu einer unendlichen Offenheit des Geistes. Habermas konzipiert all dies jedoch rein prozedural, als ob eine formal gerechte Prozedur den Weltanschauungen und Kulturen gegenüber neutral sein könnte.<sup>35</sup> Er schließt die Theologie und die Offenbarung aus, weil sie unvernünftige Prärogative in Anspruch nähmen, während rationale Prozeduren allgemeingültig seien. Aber das ist ein Irrtum. Echte Unparteilichkeit und Offenheit entstehen nicht einfach aus einer neutralen Prozedur, sondern erfordern eine tiefergehende Kritik, welche die Autorität der Vernunft und vernünftiger Prozeduren in Frage zu stellen erlaubt und dazu zwingt, sie aufzugeben, um selbst noch die Prämissen von Rationalität in einer wahrhaft uneingeschränkten und unvoreingenommenen Art und Weise aus dem Dialog hervorgehen zu lassen. Meines Erachtens bietet die Negative Theologie ein Modell für und die profundeste Einsicht in diese Art Selbstkritik. Hier stimme ich nicht mit Habermas überein, der glaubt, die Vernunft müsse sich gegen ihre theologische

35 Andere haben diese Grenze in Habermas' Denken unter einem ethischen statt theologischen Gesichtspunkt entdeckt: Hendley, Steven, *From Communicative Action to the Face of the Other. Lévinas and Habermas on Language, Obligation and Community*, Lanham/Maryland 2000, folgt Charles Taylor in der Darlegung der Defizite in Habermas' rein prozeduralem Verständnis der kommunikativen Vernunft für eine Diskursethik. Habermas versucht allen Dialogteilnehmern gerecht zu werden ohne Vorurteil hinsichtlich einer substantiellen Interpretation des Guten, wie sie von Lévinas vorgelegt wird mit der Idee einer unendlichen Verpflichtung im Angesicht des Anderen. Habermas erkennt wie Lévinas eine inhärente moralische Dimension der Sprache mit verbindlichem Charakter. Aber Habermas sieht nur prozedurale Imperative, die Unparteilichkeit auferlegen, nicht die ethische Beziehung zur „Größe“ des Anderen und auf keinen Fall theologische Anforderungen.

Wende verteidigen. Dennoch mag der Unterschied am Ende nur darin liegen, Theologie als eine Zusammenstellung feststehender Vorstellungen zu denken oder sie *negativ* als die Kritik aller Vorstellungen zu denken – und sie als idolatrisch bloßzustellen.

Ich stimme mit Habermas' Ausrichtung am Universalen und Normativen überein. Es ist von größter Bedeutung, diese Ideale des Aufklärungsdenkens nicht aufzugeben. Dennoch gründet sich Habermas' konstruktives Projekt, wie das Kantische, auf eine zu enge Interpretation von Vernunft. Habermas erweitert den Begriff der Vernunft dahingehend, dass sie nicht mehr „rein“ im Kantischen Sinne ist und sich selbst verwirklicht in und mit ihrem Anderen in der Aktion und Interaktion des Kommunizierens. Das ist sehr vielversprechend, aber Habermas eröffnet Struktur und Methode der Vernunft nicht der Bestimmung durch diesen interaktiven Prozess. Er arbeitet nach wie vor mit einem Unterschied zwischen Rationalem und Irrationalem, der dem interaktiven Prozess des Dialogs ebenso vorausliegt wie den Alternativen, die aus ihm hervorzugehen hätten ohne vorherige Rechtfertigung auf der Basis rationaler Gründe. Eine theologische Theorie der kommunikativen Vernunft ist radikaler, indem sie die Vernunft auf ihre verborgenen Gründe in der „Offenbarung“ hin öffnet. Auch Offenbarung ist nicht selbstverständlich, sondern offen für endlose Vermittlung mit den Manifestationen der Vernunft – und ebenso der scheinbaren *Unvernunft*.

Habermas kann nicht zur Gänze einräumen, dass das, was die kommunikative Vernunft kommuniziert, auf der tiefsten Ebene nur die reine Kommunikativität selbst ist. Diese reine Potenz ohne explizierbaren Inhalt entkommt jeder positiven Konzeption auf die gleiche Weise wie der Gott der Negativen Theologie (oder jedenfalls wie „das ganz Andere“ bei Horkheimer und Adorno). Diese rein negative Konzeption dessen, was menschliche Gemeinschaft ermöglicht, war verbunden mit der ursprünglich universalistischen Vision der ersten Generation der Frankfurter Schule. Sie entstand aus dem säkular-apokalyptischen Messianismus von Benjamin und Bloch während des Ersten Weltkriegs. Benjamin z.B. spricht von „der absoluten uneingeschränkten und schaffenden Unendlichkeit des Gotteswortes“.<sup>36</sup> Das ist ein Wort der Sprache, bevor es zu einem bloßen Mittel der Kommunikation eines gedachten Inhalts erniedrigt wurde (die „bourgeoise“ Auffassung der Sprache). Für Benjamin ist dieses Wort seinem Wesen nach nichts anderes als „reine Kommunikation“.

Für Habermas ist ein solches Verständnis nicht fortschrittlich, was erneut die Nichtübereinstimmung mit der tieferen Inspiration der Kritischen Theorie zeigt, aus der sein eigenes Denken stammt. Habermas' Idee der kommunikativen Vernunft ist revolutionär, aber doch nicht radikal genug in dem Maße, in dem er sie weiterhin in Opposition zu Offenbarung und Dichtung begreifen will. Habermas hält am aufklärerischen Ideal der argumentativen Vernunft fest, die stellt aber bereits eine gravierende Einengung einer Aufklärung dar, zu der auch, wie

angesprochen, theologische Denker wie Hamann zählen. Hamann war eine Inspiration für Benjamin mit seiner esoterischen Theorie der Sprache als Offenbarung, als unmittelbare Repräsentation der absoluten Realität – Apokalypse – und nicht als indirekter, konventioneller, willkürlicher Akt der Bezeichnung durch Zeichen. Auch der Vergleich mit Vico lohnt, ein weiterer Denker, der zeigt, wie „Aufklärung“ ursprünglich untrennbar von der theologischen Offenbarung ist.<sup>37</sup>

Diese *andere* Aufklärung (die gegen die Carthesischen und Kantischen Versionen reagiert) demonstriert, dass Vernunft sich ihrer eigenen Unendlichkeit öffnen muss, wie bei Meister Eckhart und den Vorsokratikern, statt als Gegensatz zu theologischer Einsicht und dichterischer Vision konzipiert zu sein, wie in modernen Auffassungen von Vernunft, die meist von Wissenschaft und Technik bestimmt sind. Die erste Generation der Kritischen Theorie stand diesem Begriff der Vernunft kritisch gegenüber. Für sie führt er zu einer mechanisierten Gesellschaft, in der Vernunft auf ihre instrumentalistischen Anwendungen reduziert wird. Habermas erkennt diese Gefahr ebenfalls und versucht, der Vernunft ihre normative Potenz innerhalb einer diskursiven Ethik zurückzugeben. Er zögert, Religion einfach abzuschreiben, etwa im Stil der aggressiveren Arten aufklärerischen Denkens als einen veralteten Gebrauch der Vernunft.<sup>38</sup> Aber er würdigt den inhärent theologischen Gebrauch der Vernunft nicht angemessen als unendlich selbstkritisch und als dichterisch jenseits aller Einengung durch rational explizite Urteilsmaßstäbe.

\* \* \*

Habermas hat wiederholt eingehende Diskussionen mit Theologen geführt, die ihn allmählich dazu brachten, seine Ansichten zu differenzieren.<sup>39</sup> Trotzdem bleibt sein Programm ideell der Ersetzung von Begriffen wie „Versöhnung“ und „Solidarität“, die einer religiösen Semantik zugeordnet werden, durch die säkularen, rationalen Begriffe des kommunikativen Handelns und der diskursiven Ethik verhaftet. Durch seine Dialoge mit Theologen kommt er mehr und mehr der Einsicht nahe, dass eine solche Übersetzung eher eine Verwirklichung als eine Entledigung des theologischen Gehalts darstellt.<sup>40</sup> Dennoch glaubt Haber-

37 Vgl. insbesondere die Abschnitte „Metafisica Poetica“, „Logica Poetica“ und „Morale Poetica“ im zweiten Buch der *Principi di scienza nuova* (1744).

38 Vgl. Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001.

39 Neben seinen eigenen Aufsätzen vgl. Arens, Edmund, *Habermas und die Theologie*. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989.

40 Vgl. Düringer, Hermann, *Universale Vernunft und partikularer Glaube*. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas, Leuven 1999, besonders den ersten

mas im Sinne der Aufklärung und des hegelianischen Begriffes der Aufhebung oder der Negation und Absorption der Religion durch die Philosophie, dass eine Theorie der Kommunikation dazu bestimmt ist, die letzte Erklärung gesellschaftlicher Herrschaft [*authority*] zu liefern und somit diejenigen zu ersetzen, die in vergangenen Epochen von der theologischen Offenbarung angeboten wurden. Letztendlich wird Gott „zum Namen für eine kommunikative Struktur, welche die Menschen bei Strafe des Verlustes ihrer Humanität zwingt, ihre zufällige empirische Natur zu überschreiten, indem sie einander *mittelbar*, nämlich über ein Objektives, das sie nicht selber sind, begegnen“.<sup>41</sup>

Das ist eine subtile Formulierung, sie enthält aber immer noch eine Reduktion der Bedeutung „Gott“ auf gewisse soziale Strukturen oder Phänomene, statt die soziale Wirklichkeit für die Unendlichkeit der Bedeutungen zu öffnen, über die sie verfügt oder die sie in offener Kommunikation aller Parteien im Dialog erlangen kann. Diese Formulierung versucht – im Auftrag des Programms der „Versprachlichung“ des Heiligen – Gott in den Diskurs zu destillieren. Als solches ist es ein Versuch, Offenbarung durch Vernunft zu ersetzen. Das war im Wesentlichen das Projekt der militanten, anti-klerikalen Strömungen der Aufklärung im 18. Jahrhundert, vor allem der *philosophes* der französischen *Lumières*. Es schloss auch eine Ideologie ein, die die Vernunft erhöhte und von den regierenden Klassen genutzt wurde, die absolute Autorität im Namen „Gottes“ in Anspruch zu nehmen. Solche pseudo-theologische Autorität diente dazu, die Furcht zu steigern und wurde damit als Zwangsinstrument missbraucht. Dieser Diskurs erlag natürlich der Herausforderung der rationalen Kritik. Aber die aufgeklärte Kritik selbst, insofern sie die absolute Autorität für sich in Anspruch nahm im Namen eines anderen menschlichen Vermögens, nämlich der instrumentellen Vernunft, bedurfte im Laufe der Zeit ebenfalls ihrer Enthebung.

Die Kritische Theorie hat sich lange Zeit durch die Tiefgründigkeit ihrer negativ-theologischen Einsicht in das ganz Andere ausgezeichnet, das alle Diskurse transzendiert und vereitelt.<sup>42</sup> Für Horkheimer ist der Umstand, „daß wir über Gott eben nichts sagen können“, nicht nur ein jüdischer Glaubensartikel, sondern darüber hinaus auch „ein entscheidender Grundsatz der Kritischen Theorie“. Er erklärt: „Wir können das Absolute nicht darstellen, wir können, wenn wir vom Absoluten reden, eigentlich nicht viel mehr sagen als dies: Die Welt, in

Teil über Religion in Habermas' Werk und seine Repliken an Theologen wie Johann B. Metz, Helmut Peukert u.a.

- 41 Habermas, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973, 167. Vgl. ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1974, 101: „Gott kennzeichnet fast nur noch eine Kommunikationsstruktur, die die Teilnehmer nötigt, sich auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung ihrer Identität über die Zufälligkeit einer bloß äußeren Existenz zu erheben.“
- 42 Vgl. Horkheimer, Max, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gummior*, Hamburg 1979.

der wir leben, ist eine relative.“<sup>43</sup> Wir erfahren die Negation der Absolutheit in unserem sterblichen, kompromissreichen, schmerzhaften Dasein, und genau das verleiht uns eine Beziehung – zumindest über das Begehren und das Hoffen – zu etwas Absolutem.

Die Frankfurter Schule, deren Erbe Habermas aufnimmt und weiter entwickelt, zugleich aber auch einengt und kompromittiert, ist aus der Grundsubstanz eines negativ-theologischen, jüdischen, messianischen Utopismus hervorgegangen. Eduardo Mendieta charakterisiert ihn als „säkularen, apokalyptischen, utopischen und pessimistischen Messianismus der Jüdischen Denker der Generation von 1914.“<sup>44</sup> Es ist eine theologische Apokalyptik, die nur negativ erkannt werden kann. Adorno etwa hatte viel Sinn für eine Transzendenz, die alle fixen verbalen Formulierungen nur travestieren können: „Wer Transzendenz dingfest macht, dem kann mit Recht, so wie von Karl Kraus, Phantasielosigkeit, Geistfeindschaft und in dieser Verrat an der Transzendenz vorgeworfen werden.“<sup>45</sup>

Adorno ist sich sehr bewusst, dass alle rationalen Formulierungen der Transzendenz sie hintergehen, aber auch, dass ohne diese Dimension der Transzendenz und mit ihr einem Ausblick auf die Erlösung der Existenz „schließlich das endliche, bedingte, bloß seiende Subjekt als Träger von Geist vergottet“<sup>46</sup>.

Adorno fragt, ob die Offenbarung, als Alternative zur „Immanenz“, nicht immer noch relevant sein könnte in einer zeitgenössischen Kultur, die sie kaum zu erkennen vermag. „Immanentismus“, die völlige Verneinung einer Möglichkeit der radikalen Transzendenz, wie sie von der theologischen Offenbarung bejaht wird, scheint die moderne Welt und insbesondere die zeitgenössische Konsumkultur im Würgegriff zu haben; Transzendenz wird zu einem Fetisch des Objekts als Ware herabgesetzt. Daher kann die apokalyptische Alternative nur unzeitgemäß und rückschrittlich erscheinen. Und folglich auch ihre überragende Bedeutung als Einspruch gegen eine in sich selbst eingeschlossene, entzauberte Welt der Moderne, die den Naturgesetzen unterworfen ist und ohne jede Transzendenz verbleibt.

Natürlich bezieht Adorno Position gegen jede Rückkehr zur Offenbarungsreligion, das liegt aber daran, dass er sie ausschließlich mit ihren Repräsentationen identifiziert und den Umstand ausblendet, dass negativ-theologische Perspektiven in Wirklichkeit integraler Bestandteil dieser Art Religion ihre ganze Geschichte hindurch sind. Eine solche Perspektive relativiert Repräsentationen als sämtlich der Transzendenz des Göttlichen unangemessen und als geradezu idolatrisch, wenn sie für sich allein genommen werden. Adorno er-

43 Ebd. 57.

44 Mendieta, Eduardo, Introduction, in: Habermas, Jürgen, Religion and rationality. Essays on reason, God, and modernity 2. Edited and with an introduction by Eduardo Mendieta, Cambridge 2002. Vgl. auch Mendieta's Einführung: ders., The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers, New York 2005.

45 Adorno, Negative Dialektik 392.

46 Ebd.

kennt, dass eine Offenbarungsreligion dem ähnelt, was er selbst zu artikulieren versucht in Opposition zur Verdinglichung und Vermarktung der Wirklichkeit, die er überall in der modernen Welt wahrnimmt und verabscheut. Aber indem er die Offenbarungsreligion wörtlich nimmt und sie mit ihren Repräsentationen identifiziert, sieht er sich veranlasst, sie als unbrauchbare Alternative abzulehnen. Offenbarungsreligion besteht für ihn aus apokalyptischen und jenseitigen Bildern, statt eine Suche zu sein nach dem Inkommensurablen und dem „Nicht-identischen“ (sein bevorzugter Ausdruck) im Kontext der gegenwärtigen Welt und all der Begriffe, die sie erzeugt.

Adorno beendet seinen Aufsatz über Vernunft und Offenbarung mit dem Satz: „Darum sehe ich keine andere Möglichkeit als äußerste Askese jeglichem Offenbarungsglauben gegenüber, äußerste Treue zum Bilderverbot, weit über das hinaus, was es einmal an Ort und Stelle meinte.“<sup>47</sup> Zum Vorbild hat diese Ablehnung der Offenbarung seltsamerweise die Offenbarung der Unvorstellbarkeit Gottes in der Bibel („Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen“ Ex 20,4). Adorno meint, er gehe über das hinaus, was dieses Verbot intendierte, als es zuerst überliefert wurde; er sei dieser Intention treuer, als sie es selbst gemeint hat. Inwiefern? Dadurch, dass er den Glauben an Gott insgesamt ächtet? Aber selbst das findet sich in der Überlieferung wieder: Für die Negative Theologie ist jedem bestimmten, artikulierbaren Glauben als irrtümlich und idolatrisch abzuschwören. Das dritte Gebot, das den Missbrauch des Namen Gottes verurteilt (Ex 20,7) und dem Bilderverbot folgt, untersagt de facto alle verbalen Formulierungen für das „Göttliche“ und „Unendliche“ überhaupt. Der religiöse Glaube auf dieser Ebene kann nur die stumme Offenheit für den Glauben sein. Adorno weiß das und wendet dagegen ein, dass auf diese Weise der Glaube auf ein Nichts reduziert wird:

„Würde man aber schlechterdings von all jenen konkreten, gesellschaftlich-historisch vermittelten Bestimmungen absehen und buchstäblich dem Kierkegaardschen Diktum gehorchen, das Christentum sei nichts anderes als ein NB, das Nota Bene, daß einmal Gott Mensch geworden wäre, ohne daß jener Augenblick als solcher, nämlich als auch seinerseits konkret geschichtlicher, ins Bewußtsein träte, so zeringe im Namen paradoxer Reinheit die Offenbarungsreligion ins ganz Unbestimmte, in ein Nichts, das von ihrer Liquidation kaum sich unterscheiden ließe.“<sup>48</sup>

Aber die Beziehung zu dem, das wir nur als Nichts wahrnehmen können, ist die Basis des Glaubens in ihrem unerschöpflichen Ausdrucksreichtum, verstanden aus der Perspektive Negativer Theologie. Also kann, was Adorno sagt, akzeptiert werden: Offenbarungsreligion geht es nicht darum, ihre Dogmen zu etablieren, sondern sie im Gegenteil zu liquidieren.<sup>49</sup> Das ist, was Christus und sein

47 Ders., Vernunft und Offenbarung, in: ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt 1969, 28.

48 Ebd.

49 Vgl. Nancy, Jean-Luc, La Déclousion (Déconstruction du christianisme 1). Paris 2005, argumentiert so explizit in Bezug auf das Christentum.

Selbstopfer am Kreuz offenbaren. An einem anderen Ort habe ich in Auseinandersetzung mit Thomas Altizer eine Interpretation dieses kenotischen (selbstentäußernden) Opfers als Wesen des eigentlichen Christentums verfolgt.<sup>50</sup> Anders als Altizer erachte ich den negativ-theologischen Charakter des Christentums als wesentlich auch für seine apokalyptischen Visionen. Ich gebe zu, dass dieses Verständnis der Apokalyptik, die offenkundig zu positiven Aussagen neigt, nicht auf der Hand liegt. Aber Negative Theologie kann nichtsdestoweniger die tiefe und anhaltende Bedeutung der Apokalypse heute als finales Moment der christlichen Offenbarung herausstellen.

Meine Meinungsverschiedenheit mit Habermas basiert auf meiner Überzeugung, dass die Vernunft ihre notwendigen, inhärenten Beziehungen zur apokalyptischen Offenbarung und sogar zur Dichtung erkennen muss, um sich als rationale Selbstreflexion vollständig zu verwirklichen. Habermas hat erhebliche Energie darauf verwendet, diese beiden Grenzen zu kontrollieren.<sup>51</sup> Wie Adorno fürchtet er natürlich das Scheitern kritischer Vernunft, wenn sie von Dichtung und Offenbarung nicht mehr klar unterscheidbar ist. Aber sein Zerreißen der ursprünglichen Einheit des Rationalen, des Poetischen und des Geoffenbarten hintergeht auch die grundlegende Aufklärungsinspiration, wie sie sich im „Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ von 1796 niederschlägt, das in der Regel Hegel, Schelling und Hölderlin zugeschrieben wird. Auch Hamann verfolgte diese Inspiration zeit seines Lebens auf geistreiche Weise.<sup>52</sup> Die notwendigen Unterscheidungen zwischen diesen verschiedenen Modalitäten sind heuristisch und reichen nicht aus, die Wahrheit als das exklusive Reich der Vernunft statt der Offenbarung oder der poetischen Phantasie und Einsicht zu bestimmen. Die Vernunft muss mit ebendiesen Vermögen in Kommunikation bleiben, um sich selbst und auch der Wahrheit treu zu bleiben. Es kann nicht das Wesen der Vernunft sein, ihr Anderes willkürlich und vorurteilshaft auszuschließen. Sich

50 Vgl. Franke, William, *The Birth of Christian Epic out of the Death of God. Altizer's Apocalyptic Theology and Postmodern Poetics of Revelation*, in: *Journal of American Academy of Religion*, und in Kap. 4 von: ders., *Poetry and Apocalypse. Theological Disclosures of Poetic Language*, Stanford [2007 beide im Erscheinen].

51 Vgl. v.a. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Kap. 9: *Philosophie und Wissenschaft als Literatur?*, und: ders., *Diskurs der Moderne*, Kap. 7: *Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur*.

52 Es lohnt auch anzumerken, dass Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), in: *Sämtliche Werke* 5, hg. von J. H. Fichte, Berlin 1845, eine a priori-Deduktion des Begriffs der Offenbarung aus den Prinzipien der reinen Vernunft versucht hat. Dieses Argument öffnet die Vernunft auch in Richtung Offenbarung, wemgleich es im selben Moment dazu tendiert, Offenbarung auf das Maß der Vernunft zu reduzieren. Das frühe Programm des deutschen Idealismus zur Vereinigung der philosophischen Vernunft mit der religiösen Offenbarung führte später im Zeitalter der Romantik zu den heterodoxen und orthodoxen Offenbarungsphilosophien von Schelling bzw. Franz von Baader. Vgl. Koslowski, Peter, *Philosophien der Offenbarung, Antiker Gnostizismus*, Franz von Baader, Schelling, Paderborn 2001.

anderen zu öffnen, ist das Herz der Rationalität, ist gerade die Bedeutung von *Logos* als (mit-)teilbarem und Teilhabe gewährendem Wort. Das ist das Wesen der Berufung zur Universalität, die in der griechischen Aufklärung mit der Geburt der Philosophie im 6. Jahrhundert v. Chr. entdeckt wurde. Sie ist im Laufe der Geschichte als Inspiration für eine universale menschliche Kultur immer wieder neu entdeckt worden.

\* \* \*

Diese Offenheit für theologische Offenbarung mag inkompatibel scheinen mit einer kommunikativen Vernunft, die auf gegenseitiges Verständnis zielt, wie sie von Habermas entwickelt wurde. Habermas arbeitet in expliziter Fortsetzung der Tradition der (modernen) Aufklärung. Er betont, die übergreifenden Strukturen, welche die Bedeutung aller möglichen Aussagen bedingen, seien dialektisch verflochten mit den Akten der Sinnggebung innerhalb der Welt. Das ist eine wichtige Einsicht, die uns hilft, eine konkretere und realistischere Idee der Offenbarung zu gewinnen. Näher betrachtet bedeutet Offenbarung Sinnggebung durch eine Art *Poiesis*. Dies wurde von der *anderen* Aufklärung erkannt, repräsentiert z.B. durch Hamann und Vico, für die Vernunft und Offenbarung keine Gegensätze darstellten.

Ich verstehe das kommunikative, auf gegenseitiges Verständnis zielende Handeln ebenfalls als das Wesen der Vernunft – aber auch als das der Offenbarung, oder zumindest der Offenheit zur Offenbarung als Voraussetzung jedes echten Dialogs. Die Darstellungen, die in apokalyptischen Texten reich vorhanden sind, müssen dahingehend dekodiert werden, nicht als wahre Offenbarung zu gelten, die diese Texte übermitteln, sondern als notwendig unzulängliche Bilder, die Widerruf erwarten. In diesem Fall erzeugt die Bewegung über jeden Diskurs und jede Repräsentation hinaus eine Offenheit, in der die Offenbarung, die zur Apokalypse führt, und die Vernunft, in ihrem Ideal der Vollständigkeit, gleichermaßen vollauf verwirklicht sind. Verwirklicht sind sie als eine Beziehung des Unwissens gegenüber dem Nicht-Geoffenbarten, aber ebendiese Beziehung ist ein tatsächliches Geschenk, das Vernunft begründet und alles offenbart als herkommend von etwas, das uns transzendiert.

Habermas lehnt Heidegger, Bataille, Foucault und Derrida ab, weil sie irrationale ästhetische und religiöse Motive verwenden, die die Vernunft verstellen und verraten.<sup>53</sup> Tatsächlich aber ist es – auch in Habermas' eigenem Ansatz – die unbegrenzte Offenheit der Vernunft, ihr innerstes kommunikatives Wesen, das ihre Stärke und Tugend ausmacht. Wir haben Blicke auf die geschichtliche Entwicklung dieser Vernunftkonzeption geworfen, wie sie zyklisch entstanden ist im Laufe wiederholter Aufklärungen in der Antike, im Mittelalter,

53 Vgl. Habermas, Diskurs der Moderne, bes. Kap. VI, VIII, IX, VII.

in der Moderne: in Phasen, wenn Offenbarung und Vernunft einander sehr nah scheinen, besonders für Denker, die die Sprache (Logos) als das Medium der Enthüllung ansehen. Hamann betrachtet Vernunft als Offenbarung in der Sprache. In anderer Form teilt auch Vico diese Auffassung poetischer Sprache als theologischer Offenbarung und Enthüllung der Rationalität in einem. Das ist in der Tat die Art Vision, die ich zu restaurieren versuche über eine Vermittlung der Offenbarung mit der Vernunft durch die dichterische Sprache. Die Begriffe haben sich natürlich gewandelt in unserer Zeit; Autoren wie James Joyce haben uns ein neues Vokabular geschenkt, mit dem ich dieser Frage anderenorts nachgegangen bin.<sup>54</sup>

Habermas betont des öfteren den entscheidenden Aspekt, dass Sprechende und ihre Äußerungen Geltungsansprüche erheben, die über ihre eigene Situiertheit und Kontexte hinausreichen. Sie nehmen eine Universalität in Anspruch, welche die besondere Zeit und den besonderen Raum transzendiert, an die ihre Bedeutung nichtsdestotrotz gebunden bleibt angesichts der pragmatischen Bedingungen eines jeden Sprechaktes. Obwohl Bedeutung sich ständig verschiebt, projiziert ihre Wahrheit etwas Endgültiges und Kontextunabhängiges. In die Intention der Aussage ist eine bedingungslos gültige Enthüllung gleichsam eingebaut, ein Moment der unbedingten Wahrheit im Zentrum des Prozesses der Suche nach gemeinsamem Verständnis. Dies ist die Dimension, die als apokalyptisch anerkannt werden kann und soll: Das ist mein Anliegen.

Erst, wenn wir Offenbarung und sogar Apokalypse als möglicherweise gültig für uns selbst verstehen, werden wir fähig sein, sie als einen gültigen Glauben auch für andere zu akzeptieren. Dieses potenzielle miteinander Teilen ist die rationale Natur des Verstehens und die Bedingung seiner Universalität. Insofern schließt Rationalität die Offenheit für Offenbarung nicht aus, sondern verlangt sie. Die Barrieren gegenüber einem solchen Verständnis niederzureißen ist für wirkliches Verstehen und gegenseitige Akzeptanz entscheidend, im Gegensatz zu kalkulierten Strategien gegenüber den eigenen Opponenten, ganz zu schweigen den Feinden oder sogar „natürlichen Feinden“, wenn die Kluft in Verständigung und gegenseitiger Akzeptanz unüberwindbar scheint. An diesem Prospekt und Potential hängen die Möglichkeiten für Frieden in unserer heutigen Welt. Frieden kann nicht gestiftet werden durch eine dominierende Macht, die zu einer einheitlichen Ordnung verpflichtet, sondern nur durch die Offenheit für eine Transzendenz all unseren Strebens nach Ordnung. Meine Überzeugung basiert auf dieser Vision des Wesens rationaler Universalität als offen für „Offenbarung“ – Offenbarung im beschriebenen Sinne Negativer Theologie. Das schließt die Anerkennung einer notwendigen Offenheit gegenüber einer unbedingten Autorität ein, die keiner von uns definieren noch kontrollieren kann, die uns

54 Vgl. Franke, William, *Primordial Sacrifice, Typology and the Theological Vocation of Literature. Extending Gian Balsamo's Interpretation of Joyce and Christian Epic*, in: *Literature and Theology* 20/3 (2006) 251-268.

aber alle bedingt. Einige mögen diese Autorität ethisch verstehen, andere als Grenzbedingungen der Natur, wieder andere in Begriffen geoffenbarter Religion. Aber alle müssen schließlich die Relativität ihrer eigenen Begriffe anerkennen, welche das auch immer seien.

Vernunft und Offenbarung sind vermeintlich alte Antagonisten, die von einem Zeitalter zum anderen um die Seele der westlichen Kultur wetteifern. Die Schwünge des Pendels gehen von klassischer zu hellenistischer Antike, vom Mittelalter zur Renaissance, von der Moderne zu den verschiedenen postmodernen Gegenbewegungen, die sie provoziert. Die Einsicht, die ich hier zu entwickeln versucht habe, ist die, dass Vernunft wie Offenbarung in ihrer innersten, eigentlichen Natur unbegrenzte Offenheit fordern, besonders kommunikative Offenheit für andere und für das nicht reduzierbare Andere. Beide sind zu einer vollständigen Enthüllung beauftragt, gleich, ob diese als Wahrheit oder als Apokalypse geschildert wird, die von keinem endlichen Individuum und keiner bestimmten Gruppe oder Kultur verstanden werden kann. Nur in der Offenheit anderen gegenüber, und damit als Bereitschaft, verändert und bereichert zu werden, kann diese unbeschränkte Enthüllung offen für die Totalität bleiben, die sie blindlings ins Auge fasst. In dieser Offenheit für eine vollständige, uneingeschränkte Offenlegung von allem stimmen Vernunft und Offenbarung überein und kommen sie praktisch zur Koinzidenz. Völlige Offenheit für unbeschränkte Einsicht und Enthüllung ist das Ziel, das Vernunft wie Offenbarung gleichermaßen anstreben.

Reflektiert und vollständig durchdacht, entleert sich Vernunft wie Offenbarung allen bestimmten Inhalts und aller Thesen und wird zu reiner Offenheit für das, was sie nicht zu fassen noch zu definieren vermag. Dies ist die äußerste Grenze, an der Vernunft, pragmatisch betrachtet, zur Koinzidenz mit der Offenbarung gelangt: Und beide sind umgrenzt von der Apokalypse. „Apokalypse“ als endgültige oder totale Enthüllung kann als Grenzfall angesehen werden, als regulatives Ideal oder Ziel der Offenbarung wie der Vernunft – der Punkt, an dem der Seele nach dem Tode alles geoffenbart oder der vollständig aufgeklärten Vernunft alles enthüllt wird. Das ist die Vision der philosophischen Vernunft an ihrem Ursprung bei den Vorsokratikern und erneut bei ihrer Wiederentdeckung durch Anselm, wie auch in ihrer mystischen Metamorphose durch Meister Eckhart. Aber Habermas versteht die Vernunft in wesentlich modernen Begriffen, und in der Moderne tendiert die Apokalypse dazu, unverständlich zu werden – solange sie nicht negativ verstanden wird.

Die modernen Philosophien, die sich auf das Postulat des Subjekts gründen (Descartes' „je pense“, das zu Kants transzendentelem Subjekt der Apperzeption führt), wurden einstimmig zur Sackgasse erklärt von Philosophen wie Heidegger, Foucault und Derrida, die der Moderne sehr kritisch gegenüberstehen und die Prämissen des postmodernen Denkens aufgerichtet haben. Habermas stimmt mit ihnen bezüglich der Sackgasse eines Denkens, das sich auf das individuelle Subjekt gründet, überein. Dennoch ist er unzufrieden mit ihrer pauschalen Ver-

werfung des Gesamtprojekts der Moderne mit seinem Ziel einer rational regierten Gesellschaft und versucht, dieses seiner Sicht nach „unvollendete“ statt gescheiterte Projekt auf einer anderen Grundlage, der der kommunikativen Vernunft, zu rekonstruieren.<sup>55</sup> Er schlägt vor, das epistemologisch und metaphysisch objektiviert Subjekt, für das die Welt ein träges, entzaubertes Objekt darstellt, zu ersetzen durch eine interpersonale, sprachlich erzeugte, physisch verkörperte und geschichtlich positionierte *Intersubjektivität*. Eine solche Intersubjektivität kann nicht objektiv lokalisiert sein oder mit einem beliebigen singulären Ding oder Individuum identifiziert werden; sie findet vielmehr im sozialen Prozess der Kommunikation statt. Mit solchen Mitteln sucht Habermas einen anderen Ausweg aus der subjektzentrierten Philosophie als die Kritik der Metaphysik (Derrida) oder die Theorie der Macht (Foucault) oder die Unterwerfung unter das Geschick des Seins (Heidegger), einen alternativen Weg, der die Modernität mit ihrem Streben nach einer rationalen, universalen menschlichen Gesellschaft nicht aufzugeben braucht.

Gegen die postmodernen Theoretiker vertritt Habermas eine andere Kritik des Logos – durch intersubjektives Verständnis, das geschichtlich bestimmt, an den Körper gebunden und sprachabhängig ist. Habermas' wesentliche Einsicht ist, dass Rationalität, sofern nicht nur rein formal verstanden, von keiner direkten Beziehung zwischen Propositionen und Tatsachen objektiv definiert werden kann. Sie ist kommunikativ; sie hängt vom gemeinsamen Verständnis ab. Ich würde darüber hinaus darauf hinweisen, dass es keine objektiven Grenzen dessen gibt, was als rational zu gelten hat. Die äußere Grenze des Rationalen kann nur als die geistige Aufgeschlossenheit bestimmt werden, die offen bleibt für die Suche nach echtem Verständnis mit anderen darüber, wie die Welt verstanden werden soll: Das erfordert Verständnis dafür, wie andere ihre Welt tatsächlich verstehen. Hier kommt unweigerlich eine apokalyptische Dimension ins Spiel hinsichtlich dessen, was die Parameter unserer Welt überschreitet. Man muss die Gründe anderer für ihren religiösen Glauben zu verstehen versuchen oder sie zumindest berücksichtigen. Ebendies ist das Wesen der Rationalität und nicht ihr Gegenspieler. Habermas hat uns den Weg zu einem solchen Verständnis gewiesen, aber er hat ihn zum Teil auch eingeeengt auf eine Weise, die nicht unbedingt allgemeingültig oder auch nur rational ist.

Für Habermas reduziert z.B. rituelle Praxis den Grad kommunikativer Freiheit. Sie stellt ihm kein uneingeschränktes, sondern zumindest zum Teil erzwungenes kommunikatives Verhalten dar. Er übersieht dabei das Ausmaß, in dem bereits das Alltagsverhalten – auch auf der unbewussten Ebene – an Rituale gebunden ist, denen sich Vernunft niemals zur Gänze entziehen kann. Die „natürliche Sprache“, auf die Habermas sich als Medium allen rationalen Handelns beruft, ist de facto bereits aus sich selbst heraus unwiderruflich ritualisiert. James Joyce

55 „Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie – kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft“, Habermas, Diskurs der Moderne, Kap. 11.

hebt das beispielhaft hervor insbesondere mit der negativen „nat language“ von *Finnegans Wake*.<sup>56</sup>

Habermas betont die historische Situiertheit der Vernunft. Tatsächlich ist die Wahrheit jedoch (wie exemplarisch die Kreuzigung Christi zeigt), dass Vernunft nicht *nur* in Geschichte als ihrem allumfassenden Kontext eingebunden ist, sondern dass Geschichte selbst strukturell offen für Widerspruch und Umkehr ist, offen für die Entleerung dessen, was ihre Bedeutung zu sein schien oder für den Umsturz durch „apokalyptische“ Umbrüche. Geschichte und Gesellschaft bieten keinen soliden Boden für kommunikatives Handeln und Interpretation. Wessen Geschichte und welche Art oder welche Ebene der Gesellschaft? Auch diese Ideen öffnen sich einer unendlichen Unbestimmtheit.

Habermas verfehlt die wesentliche Gebrochenheit der Vernunft, trotz aller Bemühungen, die Bedingtheit der Vernunft durch Sprache, Verkörperung und Enkulturation in Geschichte anzuerkennen. Nur in der Offenheit der Vernunft der Offenbarung gegenüber manifestiert sich ihre Erkenntnis der Unmöglichkeit ihrer Selbstbegründung. Diese Erkenntnis macht die Vernunft nicht unbrauchbar, im Gegenteil. Sondern sie schreibt das Unvermögen der Vernunft zu absoluter Selbstbegründung ihren grundlegenden Funktionen zu. Ist dieser Mangel an Selbstgenügsamkeit erst einmal anerkannt, macht die kritische Fähigkeit der Vernunft, diesen Mangel an absoluter Fundierung in allen Diskursen darzulegen – beginnend beim Präsens ihres eigenen Diskurses über sich selbst – die Vernunft für die menschliche Gemeinschaft absolut unentbehrlich bei ihrem Versuch, unvermeidliche und nahezu unaufhebbare Unterschiede zu verhandeln. Eine solche Vernunft, die grenzenlos selbstkritisch ist, erkennt, dass kein menschliches Bezugssystem hinlänglich sein kann, sondern nur die Offenheit aller Bezugssysteme für das, was sie übersteigt. Das muss die Offenheit auch der „Apokalypse“ gegenüber einschließen, weil keine Möglichkeiten legitimer Weise ausgegrenzt werden können nur auf der Basis endlicher, menschlicher Gründe oder aufgrund dessen, was bislang der Fall war.

Nur eine Vernunft, die sich völlig verloren und aufgegeben hat, kann wiedergefunden werden als Vernunft mit einer weiterhin uneingeschränkten kritischen Aufgabe, die für die menschliche Gemeinschaft unentbehrlich bleibt. Der Logos stirbt und muss wieder auferstehen, all seine endlichen Sicherheiten preisgegeben habend und von daher – durch seine Wunden – der Unendlichkeit offen. Dieses christliche Narrativ erweist sich als bezwingende, kaum zu umgehende Interpretation des Wesens der Vernunft als ihrer Geschichte verbunden und als sterblich, d.h. als nicht abstrahierbar von den sterblichen Wesen, die sie gebrauchen. Das ist die Einsicht, auf die Habermas' Revision der Rationalität der Aufklärung sich letztlich gründet, aber er ist dieser Einsicht nur teilweise ge-

56 Diese Idee verfolge ich weiter in: Franke, William, *Linguistic Repetition as Theological Revelation in Christian Epic Tradition. The Case of Joyce's Finnegans Wake*, in: *Neophilologus* 90/1 (2006) 155-172.

folgt in ihrer eigenen dialektischen Unterminierung auch der säkularen, anti-theologischen Prämissen einer *bestimmten* Aufklärung.

Habermas bietet eine notwendige Art Kritik der Philosophie (oder Negativen Theologie) der Offenbarung, die gegen die Missbräuche der Mystagogie schützt. Wenn Philosophen wie Heidegger sich von der Verantwortung für rationale Kontrolle freisprechen, kann blinde Gewalt zur Macht emporsteigen. Daran erinnert Heideggers eigene anrühige Geschichte in der NS-Zeit nur zu gut. Das hilft uns zu verstehen, warum Habermas sich verpflichtet fühlt, die Grenzen der Vernunft so aufzurichten, dass die Präntionen der theologischen Offenbarung ebenso ausgeschlossen bleiben wie andere Formen irrationaler ästhetisch-mystischer Visionen, wie z.B. bei Nietzsche.<sup>57</sup> Aber Habermas vergisst eine apokalyptische Dimension der Gewalt, der die Menschen auch als rationale Agenten ihres Handelns in ihrer Geschichte unterliegen. Diese Gewalt ist seit Anbeginn der menschlichen Gesellschaft mit der Göttlichkeit verbunden worden. Es gibt keinen Grund [*reason*] für sie. Sie ist der Vernunft [*reason*] nicht zugänglich. Dennoch zeigt sie sich historisch immer wieder. Und ihr wird für gewöhnlich mit rituellen Akten des Exorzismus und des Opfers begegnet. Wiederholung, Ritual und das Opfer mit seiner Gewalt können von der Vernunft nicht angemessen bewältigt werden. Durch sie enthüllt die Geschichte im Lichte theologischer Konzepte, was die Vernunft auf der Basis ihrer eigenen Ressourcen nicht versteht.

Habermas verdunkelt drastisch das Licht der Einsicht, das das Konzept der kommunikativen Vernunft ausstrahlen könnte, indem er seine diskursive Ethik nicht für eine tiefere Dimension der Negativen Theologie öffnet.<sup>58</sup> Sein Denken reicht nicht tief genug hinab in die Dilemmata der Suche nach gemeinsamem Verständnis mit anderen bezüglich unserer Behauptungen über das, was wirklich ist. Es geht nicht einfach darum, „Übereinstimmung“ zu erreichen, auch wenn dieses Ziel und Ideal bereits den Begriffen von Sprache und Kommunikation innewohnen mag.<sup>59</sup> Ich halte Habermas' Fassung kommunikativer Vernunft in Begriffen der Übereinstimmung über etwas in der Welt für zu eng. Vernunft wird nicht notwendiger Weise nur dann kommuniziert, wenn wir dasselbe denken oder behaupten. Divergenz ist genauso ein Teil der Kommunikation wie

57 Eine reiche Quelle der Einsicht in diese und andere Aspekte des apokalyptischen Denkens findet sich bei: Balthasar, Hans Urs von, *Apokalypse der deutschen Seele*. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen 1-3, Einsiedeln 1998 [Salzburg 1937-1959].

58 Zu dieser Weigerung vgl. Habermas, Jürgen, *Kommunikative Freiheit und Negative Theologie*. Fragen für Michael Theunissen“, in: ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Philosophische Essays, Frankfurt 1997.

59 Für Habermas ist das, was rationale Gründe auszeichnet, definiert durch das Zustandekommen einer nicht-erzwungenen Übereinstimmung [agreement] hinsichtlich der Gültigkeit bestimmter Propositionen über die Dinge der Welt. Demzufolge gilt: „Die Konzepte des Sprechens und der Verständigung interpretieren sich wechselseitig“. Sein formelhaftes Prinzip lautet: „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne“. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1, 387.

Konvergenz. Kommunikation beinhaltet Dissonanz und Abweichung ebenso wie Verbindung und Einigung. Ihr gemeinsamer Nenner ist die Öffnung dem Anderen gegenüber. In „Kommunikation,“ die nicht nur einen Austausch von Information darstellt, gibt es gewöhnlich einen komplexen Sinn des Miteinander-Teilens von etwas, das sich nicht präzisieren lässt und das unvermeidlich dazu neigt, sich zu verändern und dadurch jeder Formulierung zu entkommen. Es ist daher auch als „Argument“ nicht hinlänglich beschrieben. Propositionen und Argumente decken nur eine Ebene der Bedeutung ab. Sie sind weder alles, was überhaupt mitgeteilt wird, noch notwendiger Weise das, was am tiefgehendsten im interkulturellen Dialog und Austausch mitgeteilt wird. Der Diskurs neigt eher dazu, eine Wahrheit zu *bezeugen*, die erfahren wurde, aber durch die Maschen der argumentativen Sprache schlüpft.<sup>60</sup>

Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns öffnet den Anspruch auf Gültigkeit und Wahrheit für seine pragmatischen Bedingungen im Ausdruck der Sprecher-Intention, in der Entsprechung mit der Welt der Tatsachen und in den Beziehungen, die mit den Zuhörern etabliert werden. Kommunikatives zielt im Gegensatz zu strategischem Handeln auf eine Verständigung mit anderen über etwas in der Welt. Rationalität ist durch diesen Prozess definiert. Sie ist intersubjektiv und nicht die Eigenschaft eines einzelnen Geistes oder Bewusstseins. Aber das verlangt ein gewisses Maß an Vertrauen darauf, dass das Handeln und Verhalten, welches Verständigung zu bezeugen scheint, tatsächlich aus demselben Verständnis bei Sprechenden und Zuhörenden hervorgeht. Vertrauen ist daher nötig, um ein gemeinsames Verständnis zu etablieren oder auch nur zu suchen. Mein Punkt ist, dass Rationalität, als gemeinsames Verstehen genommen, nie einfach gegeben ist, sondern erzeugt wird durch das Vertrauen darauf, dass eine Übereinkunft der Beteiligten möglich sei. Das kann nie definitiv bewiesen werden und bleibt stets weiterer Bestätigung bedürftig. Es steht der Zukunft offen. Auch wenn wir gemeinsame Projekte erörtern, die nur dank Übereinstimmung in bestimmten Punkten zustande kamen, könnten wir später erfahren, dass es Missverständnisse dort gab, wo wir glaubten, einander verstanden zu haben. Wir handeln trotzdem im Vertrauen, dass unser gemeinsames Verständnis ausreicht, um wenigstens die Erledigung bestimmter Projekte zu gestatten.

In Habermas' Perspektive und derjenigen der Aufklärung, wie er sie konstruiert, müssen wir die Kontrolle unseres Lebens und unserer Geschichte übernehmen, um sie rational entsprechend den höchsten menschlichen Gütern zu gestalten. Die apokalyptische Perspektive ist die umgekehrte. Sie besagt, dass wir Kontrolle aufgeben müssen, um einem Ereignis zu genügen, das von jenseits unserer Sphäre kommt. Auch wenn wir energisch handeln müssen, wird dieses

60 Das ist im Wesentlichen die Kritik, die Hermann Düringer, *Universale Vernunft*, im Schlussargument des Buches übt. Er unterscheidet zwischen objektiver und subjektiver Vernunft. Letztere sei dem Wesen nach „Bekanntnis“, und Habermas übergehe oder annulliere ihre notwendige Rolle im rationalen Gesamtprozess. Ebd. 343ff.

Handeln vergeblich sein ohne die Anerkennung dessen, worüber wir keine Kontrolle haben. Das beinhaltet nicht nur die Anerkennung notwendiger Beschränkungen außerhalb der Vernunft, die Habermas und andere Aufklärer sicherlich einräumen. Es verlangt auch eine Anerkennung, die Autorität überwindet und einen Raum schafft für ein Anderes völlig jenseits von allem, was wir in menschlichen Begriffen definieren oder ordnen könnten. Eine solche Offenheit und Bereitschaft, behaupte ich, ist für unverfälschte Kommunikation auch auf nur menschlicher Ebene unentbehrlich. Sie ist ein notwendiger Schutz gegen die Verabsolutierung der Maßstäbe des eigenen Denkens. Ohne sie sind wir dazu verurteilt, Supermächte zu haben, die unilateral zu diktieren versuchen, was für alle richtig ist, und daneben Diktatoren, die gleichgültig für alles andere außer ihrer eigenen Macht sind.

Habermas' Theorie fasst keinen Grund oder *telos* für das kommunikative Handeln neben der Gesellschaft und ihrem Streben nach dem menschlichen Wohl und der Vervollkommnung ins Auge. Aber es ist schwer zu verstehen, wie eine solche Theorie es vermeiden kann, aus der Gesellschaft ein Götzenbild als letzten Ausweg, Quelle und Zweck allen Handelns zu machen. Tatsächlich hat auch Habermas ein Absolutes oder einen letzten Bezugsrahmen, der die Vernunft von außen umschreibt. Er nennt ihn Gesellschaft. Sie ist nicht grob verdinglicht: Habermas versteht Gesellschaft als kommunikative Konstruktion. Doch der Sinn für Verantwortung der Gesellschaft gegenüber ist in Wirklichkeit eine Grenzbedingung der Vernunft: Ohne ihn wüsste Vernunft nicht, wie und wozu sie funktionieren soll. Wenn dann Gesellschaft als endlich konzipiert wird, wird sie zum Götzen. Wird sie als unendlich konzipiert, wird sie in Wirklichkeit theologisch. Sie ist dann kein Objekt menschlicher Erkenntnis, sondern eine höhere Instanz, die alles menschliche Wissen transzendiert und doch bedingt. Wenn Habermas sich dem Theologischen verschließt, beschränkt er die Vernunft und beraubt sie ihrer Freiheit, die ganze Breite ihrer Kräfte zu explorieren – oder ihre unbewältigten Passionen zu erdulden – ohne artifiziell errichtete Beschränkungen. Er macht Vernunft ferner unweigerlich zum Instrument einer Ideologie, zu einer *Idolatrie* des Gesellschaftlichen.

Wir machen nahezu unausweichlich irgendeine Idee zum Fundament, zu Gott, zum Abgott. Die Theologie ist der am weitesten entwickelte Diskurs, der die Erfahrungen ungezählter Epochen in einer Weisheit zusammenträgt, welche die Idolatrie zurückweist durch die kritisch-dialektische Macht der vernunftgetragenen Reflexion. Habermas' soziale Philosophie der Moderne dient vielleicht einem ähnlichen Zweck, aber das ist nur ein Grund mehr dafür, sie diesem theologischen Erbe der menschlichen Kultur nicht zu entfremden. Sie bleibt unversöhntes, entfremdetes Denken, solange sie nicht einen Aspekt ihrer selbst in der theologischen Offenbarung wiedererkennen kann. Die unbedingte freie Natur der menschlichen Vernunft, die Habermas und die Aufklärung prinzipiell bestätigen wollen, ist selbst unendlich und theologisch im von mir vertretenen Sinne. Diese Dimension aus ihrem Ganzen zu verbannen, kommt einer Art *sac-*

*rificium intellectus* gleich. Ironischerweise ist genau dies, was Habermas unbedingt vermeiden will.

Es ist entscheidend, der Reifizierung dieses letzten Grundes der Kohäsion zu widerstehen, ob er sozial oder theologisch konstruiert wird. Theologie als Diskurs gründet auf der Auslöschung von Idolatrie auch inmitten ihrer selbst: Besonders als *Negative* Theologie hat sie den epistemologischen Fallen der Verdinglichung der Objekte des eigenen Glaubens die größte Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>61</sup> Hinzu kommt die Dichtung als ein Diskurs, der die inhärente Tendenz der Sprache zu Objektivierung und Reifizierung aufbrechen kann. Natürlich objektiviert Dichtung selbst und produziert Vorstellungen, eine Vergegenständlichung von Gefühlen, Intuitionen und Gedanken in Sprache. Aber wie besonders eine Dichtung wie die Paul Celans zeigt, ist sie auch die Aufhebung dessen, was sie erschafft. Sie legt Sprache auf einer Ebene der Kreativität frei, die der Bezeichnung von fixen Objekten vorausgeht. Die Welt Homers ist wunderbar geschildert in all ihren exquisiten Details, dennoch sind ihre Darstellungen nicht per se Objekte, sondern Offenbarungen einer anderen Welt, der Welt der Götter wie der einer idealisierten Gesellschaft vergangener Zeitalter. Die Magie der Dichtung liegt in ihrer Fähigkeit, eine nicht-objektive oder imaginäre oder sogar göttliche Welt als wirklich erscheinen zu lassen – *als ob* sie real gegenwärtig wäre. Dichtung demonstriert dadurch ihren Zugang zu einer Welt, die allen realen Objekten und der gewöhnlichen Realität *vorausgeht*.

Die frühesten Zeugnisse der Aufklärung in Griechenland, beginnend mit der *Odyssee*, zeigen die Vernunft unter dem Zeichen Apolls als in und mit theologischen Darstellungen geboren. Dieselbe Lehre muss aus der Wiedergeburt der Vernunft im Mittelalter mit Anselm und erneut im 18. Jahrhundert mit Vico und Hamann gezogen werden. In all diesen Inkarnationen versteht sich die Vernunft wesentlich als theologische Offenbarung. Sie ist universal und universal kommunizierbar. Und sie ist es kraft ihrer Offenheit für das, was höher ist als sie selbst und ihre eigene Dunkelheit erleuchtet. Dieses rational unbegreifbare Andere bricht in die Selbsteinschließung der Vernunft mit dem Blitz der Apokalypse ein.

61 Besonders aufschlussreich an diesem Punkt ist: Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance*. Cinque études, Paris 1977.

## Eine Spiritualität des Überlebens

### || Christologische Überlegungen aus womanistischer Sicht

Manuela Kalsky, Nijmegen

In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts entstand innerhalb der Schwarzen Theologie in Nordamerika eine neue theologische Richtung, genannt: *Womanist Theology*. Darin melden sich afro-amerikanische Frauen zu Wort und reflektieren über ihre kulturell-religiöse und gesellschaftlich-politische Situation, die von rassistischer, sexistischer und ökonomischer Ausbeutung geprägt ist. Die Konsequenzen, die sich sowohl aus diesen Erfahrungen wie aus dem religiösen Erbe ihrer Mütter für die Theologie ergeben, sind eigenwillig und spannend. In diesem Artikel sollen die christologischen Aussagen womanistischer Theologinnen im Mittelpunkt stehen. Ich werde sie aus einer zuhörend-affirmativen aber dennoch nicht unkritischen Position beschreiben und analysieren, wobei ich Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu feministisch-christologischen Ansätzen aufzeigen werde.<sup>1</sup>

#### 1. *Womanistische Theologie*

Die afro-amerikanische Schriftstellerin Alice Walker kreierte 1983 in ihrem Buch *In Search of Our Mothers' Gardens*<sup>2</sup> einen neuen Begriff: *womanist*. Walker entnimmt ihn der schwarzen<sup>3</sup> Volkstradition, in der Mütter ihre heranwachsenden Töchter ermahnen: „You are acting womanish“, was soviel bedeutet wie: „Du legst ein unverschämtes, gewagtes, kühnes oder eigenwilliges Verhalten an den Tag“. Neben diesem auf Entdeckung hin angelegten spielerischen Charakter von *womanistisch* ist eine *Womanistin* in Walkers Augen aber auch „verantwortlich, entscheidungsfähig und ernsthaft“. Sie ist eine schwarze oder farbige Feministin, die die Frauenkultur bevorzugt. Sie liebt Frauen - sexuell und/oder nicht sexuell -, schätzt deren Stärke und Flexibilität der Gefühle. Dabei ist sie keineswegs separatistisch. Individuell liebt sie auch Männer - sexuell und/oder nicht sexuell. Eine *Womanistin* ist Universalistin und hat sich „dem Überleben der Menschheit und dem ganzheitlichen Menschen verschrieben, egal

- 1 Vgl. M. Kalsky, Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000, 264ff.
- 2 A. Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*. *Womanist* Prose, London 1983.
- 3 Wenn in diesem Kapitel von „schwarz“ die Rede ist, dann ist damit „afro-amerikanisch“ gemeint.

ob männlich oder weiblich“. Sie liebt Musik, Tanz, den Mond und den Geist. Sie liebt die Liebe, das Essen und das Runde, den Kampf, ihre Leute und sich selbst „ohne Einschränkung“.<sup>4</sup>

Die Bezeichnung „womanistisch“ ist mehr als nur eine neue Wortschöpfung. Womanistisch symbolisiert den Widerstand schwarzer Frauen gegen die unterschiedlichen Formen der Ausbeutung, die ihnen aufgrund ihrer Hautfarbe, ihres Geschlechts und ihrer wirtschaftlichen Position aufgezwungen werden. Der Begriff womanistisch ist von programmatischer Bedeutung und hat in diesem Sinne auch im feministisch-theologischen Diskurs schwarzer Frauen seinen Einzug gehalten.<sup>5</sup> Womanistische Theologinnen fordern ihr Erbe innerhalb von Gesellschaft und Kirche ein unter dem Motto: Wenn Rosa Parks sich nicht hingesetzt hätte, wäre Martin Luther King nicht aufgestanden.<sup>6</sup> Soziale, religiöse und kulturelle Erfahrungen afro-amerikanischer Frauen werden zum *locus theologicus* Womanistischer Theologie. Kelly Delaine Brown Douglas umschreibt Womanistische Theologie folgendermaßen:

„womanist theology begins with Black women’s story of struggle. Womanist theology reflects at least two aspects of that story: first, the complexity of Black women’s oppression and second, Black women’s resolute efforts to survive and be free from that oppression. Specifically, it confronts Black women’s struggles within the wider society as well as within the Black community. It also affirms Black women’s faith that God supports them in their fight for survival and liberation. This means that a womanist theology engages a social-political analysis of wholeness and a religio-cultural analysis.“<sup>7</sup>

Delores S. Williams betont, dass Womanistische Theologie eine auf Überleben (*survival*) hin ausgerichtete und gemeinschaftsformende Theologie ist, die das Wohlergehen der gesamten menschlichen Gemeinschaft zum Ziel hat. Bei ihrer Suche nach einer ganzheitlichen Womanistischen Theologie lässt sie sich von den Erzählungen und Liedern der schwarzen Tradition, ebenso wie von der Prosa und Poesie schwarzer Schriftstellerinnen inspirieren.<sup>8</sup> Als Theologin, die, wie

4 Vgl. Walker, Search Xlf.

5 Vgl. die Diskussion um den Begriff „womanistisch“: K.G. Cannon/E.M. Townes/M. Shawn Copeland/B. Hooks/C. Townsend Gilkes, Roundtable. Christian Ethics and Theology in Womanist Perspective, in: Journal of Feminist Studies in Religion, 5 (1989) 83-112.

6 Delores S. Williams erinnert hier an den Busboykott, der 1955 in Montgomery begann, ausgelöst von Rosa Parks, die sich weigerte, ihren Platz einem Weißen abzutreten. Vgl. D.S. Williams, *Womanist Theology*. Black Women’s Voices, in: J.H. Cone/G.S. Wilmore (Hg.), *Black Theology 2. A Documentary History 1980-1992*, New York 1993, 265-272, hier 268.

7 K.D. Brown Douglass, *Womanist Theology*. What Is Its Relationship to Black Theology, in: Cone/Wilmore, *Black Theology 2*, 290-292, hier 292. Vgl. als Einführung in Womanistische Theologie: St.Y. Mitchem, *Introducing Womanist Theology*, New York 2002.

8 Vgl. D.S. Williams, *Black Women’s Literature and the Task of Feminist Theology*, in: C.W. Atkinson/C.H. Buchanan/M.R. Miles (Hg.), *Immaculate and Powerful. The*

die meisten womanistischen Theologinnen, eine starke Bindung mit der schwarzen Kirche hat, nennt Williams vier Elemente, die ihres Erachtens für die Entwicklung Womanistischer Theologie konstitutiv sind:

„1) a multidialogical intent, 2) a liturgical intent, 3) a didactic intent and 4) a commitment both to reason *and* to the validity of female imagery and metaphorical language in the construction of theological statements.“<sup>9</sup>

Neben der (historischen) Erfahrung schwarzer Frauen ist die Bibel eine der Quellen, aus denen Williams als gläubige schwarze Christin schöpfen will. Bei der Frage nach dem Verhältnis von biblischen Geschichten und den Erfahrungen schwarzer Sklavinnen legt sie jedoch nicht den Akzent auf die alttestamentliche Exodustradition als Paradigma der Befreiung, wie es vor ihr viele schwarze männliche Theologen taten. Im Gegenteil. Sie kritisiert die unproblematische Identifikation des schwarzen Volkes mit der Auserwählung der Hebräer als Volk Gottes. Ideologiekritisch fragt sie: Wer wurde durch den biblischen Gott befreit und wer nicht? Mit wem haben sich die Autoren der biblischen Geschichten identifiziert und mit wem nicht? Wer wurde in diesen Geschichten nicht befreit oder wurde gar von den Befreiten unterdrückt?

Williams wählt als Identifikationsfiguren nicht diejenigen, die im Scheinwerfer der biblischen Erzählung stehen - die Israeliten als einstmalige Sklaven in Ägypten - sondern diejenigen, die im Schatten dieser Befreiungsgeschichte überlebt haben wie zum Beispiel Hagar, eine ägyptische Sklavin afrikanischer Herkunft, die stellvertretend für Sara einen Sohn geboren hat und deren Geschichte in Gen 16,1-16 und Gen 21,9-21 erzählt wird. In der Geschichte Hagar entdeckt Williams auffallende Analogien zu den Geschichten schwarzer Frauen in Nordamerika. Beide seien Sklavinnen gewesen, die die Demütigungen ihrer HerrInnen ertragen und sich gleichzeitig dagegen gewehrt haben. Ebenso wie Hagar seien viele afro-amerikanische Frauen als Leihmütter ge- und missbraucht und dadurch in ihrer (körperlichen) Integrität verletzt worden. Williams gebraucht den biblischen Begriff der „Wildnis“, in der Hagar verblieb, als Metapher für die menschenunwürdigen Lebensumstände, in denen schwarze Frauen und Männer leben mussten und teilweise noch immer leben.

Aber - und auch hier sieht Williams eine Parallele zu der Geschichte Hagar - schwarze Frauen entwickelten eine „Intelligenz des Überlebens“ und eine Vision, welche die unterdrückenden Kräfte in eine positive, Leben spendende Spiritualität und in die Sorge für mehr Lebensqualität umzuformen wussten. In dieser Transformation sieht Williams das Wirken des Geistes Gottes, der die

Female in Sacred Image and Social Reality (The Harvard Women's Studies in Religion Series), Boston 1985, 88-110.

9 Williams, Womanist Theology 269.

Möglichkeit geschaffen habe, einen Weg aus der Wildnis zu finden, wo zuvor kein Weg mehr sichtbar gewesen sei.<sup>10</sup> Williams schreibt:

„Whereas the vertical encounter in the black experience in black liberation theology involves the meeting between God and oppressed people (read men) resulting in the creation of androcentric cultural forms and hierarchical relational patterns, the encounter between God and women in the wilderness experience does more than strengthen women's faith and empower them to persevere in spite of trouble. The meeting between God and enslaved women of African descent also provides these women with new vision to see survival resources where they saw none before.“<sup>11</sup>

Die Tatsache, dass es afro-amerikanischen Frauen immer wieder gelungen ist, ihr eigenes Überleben und auch das ihrer Familie zu ermöglichen, kennzeichnet nach K. D. Brown Douglas' Meinung den Unterschied zwischen Befreiungstheologie und Womanistischer Theologie. Während Gott aus befreiungstheologischer Sicht in erster Linie als *Befreier* der Unterdrückten gesehen wird, legen womanistische Theologinnen den Nachdruck darauf, dass schwarze Frauen in ihrem Leben in der Präsenz von Gottes Heiligem Geist erfahren, dass Gott sie trägt und am Leben erhält.<sup>12</sup>

Die Mutter-Tochter-Beziehung innerhalb der schwarzen Gemeinschaft, das Erbe der afrikanischen Herkunft, die Überlebenskunst schwarzer Frauen im Angesicht von Rassismus, Sexismus und ökonomischer Ausbeutung und der Glaube an einen Gott „who makes a way out of no way“ sind Quellen Womanistischer Theologie. Und es gibt noch eine weitere wichtige Quelle im womanistischen Erbe: der Glaube an Jesus Christus. Ebenso wie zuvor schwarze Theologen suchen auch womanistische Theologinnen nach einer Antwort auf die Frage: Wer ist Jesus Christus für uns heute? Der Glaube an und die Bedeutung von Jesus Christus aus womanistischer Sicht und die Folgen der Glaubensaussagen schwarzer Frauen für die Christologie sollen im nun Folgenden im Vordergrund stehen.

Zunächst kommt Jacquelyn Grant ausführlich zu Wort. Sie bezog als eine der ersten womanistischen Theologinnen zu christologischen Fragen Stellung. Inzwischen haben sich auch andere womanistische Theologinnen an der christologischen Diskussion beteiligt, wie K. D. Brown Douglas, Delores Williams und Karen Baker-Fletcher.

10 Vgl. zur Wildniserfahrung: D.S. Williams, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist Gold-Talk*, New York 1993, 110-120 und 159-161; vgl. ebenfalls: E. Wollrad, *Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive*, Gütersloh 1999.

11 Williams, *Sisters* 159.

12 Vgl. Brown Douglas, *Womanist Theology* 298.

## 2. Christologische Ansätze aus womanistischer Sicht

### 2.1 Die mehrdimensionale Unterdrückungswirklichkeit schwarzer Frauen

Jacquelyn Grant will im Lichte afro-amerikanischer Frauenerfahrungen die Grenzen weißer feministischer Christologie aufzeigen und einen eigenen christologischen Ansatz aus der Sicht schwarzer Frauen entwickeln.<sup>13</sup> Dazu ist ihrer Meinung nach, im Gegensatz zu der eindimensionalen Sexismusanalyse in Feministischer Theologie, eine multidimensionale Analyse notwendig, die die unterschiedlichen Unterdrückungsformen, unter denen schwarze Frauen leiden, aufdeckt. Sie macht deutlich, dass auch innerhalb der schwarzen Gemeinschaft Frauen ganz unten auf der gesellschaftlichen Leiter stehen, da sie durch die Folgen von Rassismus und Sexismus einen überproportional hohen Anteil der wirtschaftlich Armen ausmachen.

Wenn man eine Theologie wolle, die die ganzheitliche Befreiung schwarzer Frauen anstrebe, müsse man diese *drei-dimensionale Erfahrungswirklichkeit des Rassismus, Sexismus und der Unterdrückung aufgrund ökonomischer Faktoren* berücksichtigen. Einen dieser Aspekte auszublenden bedeutet Grant zufolge, die ganzheitliche und ineinander verwobene Realität schwarzen Frauseins zu verleugnen.<sup>14</sup> Grant geht davon aus, dass der alltägliche Überlebenskampf schwarzer Frauen, gestern und heute - der sich sowohl von dem schwarzer Männer als auch von dem weißer Frauen unterscheidet - deren Identität bestimmt hat, was in der Umschreibung des Begriffs womanistisch deutlich zum Ausdruck kommt.

Grant will die Stimmen womanistischer Frauen als Quelle für ihre theologischen und christologischen Überlegungen nutzen. Gerade weil Jesus Christus sich mit den Ausgestoßenen, den Geringsten, identifiziert habe, müßte es nun auch deren Lebenswirklichkeit sein, die die Christologie bestimme.<sup>15</sup> Grant erwartet, dass die Interpretation Jesu Christi aus womanistischer Sicht aufgrund der spezifischen drei-dimensionalen Unterdrückungserfahrungen zu anderen christologischen Einsichten führt, als es in feministischen Christologien aus der Perspektive weißer Frauen der Fall ist.

13 Vgl. J. Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta 1989.

14 Vgl. Grant, *White Women's Christ* 209.

15 Vgl. Grant, *White Women's Christ* 6.

## 2.2 Die Bedeutung des biblischen Jesus

Grant geht davon aus, dass Gott der Befreier der Unterdrückten ist. Dies sei die Glaubensüberzeugung afro-amerikanischer christlicher Frauen. Trotz der Tatsache, dass das Christentum in erster Linie die Religion ihrer Unterdrücker gewesen ist, haben schwarze Frauen und Männer die biblische Offenbarung Gottes im Kontext ihrer eigenen Erfahrungen gehört und interpretiert. So ist die in der Schrift enthaltene befreiende Botschaft zu einer der wichtigsten Quellen ihres Glaubens geworden. Im Anschluss an den schwarzen Theologen James Cone meint Grant, dass dabei der Exodus der Hebräer aus dem Sklavenhaus Ägypten als paradigmatische Botschaft der Befreiung von unterdrückenden Strukturen eine entscheidende Rolle gespielt habe.<sup>16</sup> Die biblischen Geschichten haben dem Gottesbewusstsein schwarzer Frauen Inhalt gegeben. Grant schreibt:

„The understanding of God as creator, sustainer, comforter, and liberator took on life as they agonized over the pain, and celebrated the hope that as God delivered the Israelites, they would be delivered as well. The God of the Old and New Testament became real in the consciousness of oppressed Black Women.“<sup>17</sup>

Dieses Zusammenspiel von Schrift und Erfahrung ist in der Tradition schwarzer Frauen zu beobachten. Wenn Weiße die Schrift auf eine Art und Weise auslegten, die im Lichte schwarzer Frauenerfahrung eine unterdrückende Botschaft enthielt, wurde diese Interpretation von schwarzen Frauen mit Argwohn betrachtet. Howard Thurmans Schilderung, wie seine Großmutter als ehemalige Sklavin mit der rassistischen Auslegung biblischer Passagen von Weißen umging, illustriert diese Haltung:

„During the days of slavery«, she said, »the master's minister would occasionally hold services for the slaves. Old man McGhee was so mean that he would not let a Negro minister preach to his slaves. Always the white minister used as his text something from Paul. At least three or four times a year he used as a text: 'Slaves, be obedient to them that are your masters...., as unto Christ'. Then he would go on to show how it was God's will that we were slaves and how, if we were good and happy slaves, God would bless us. I promised my Maker that if I ever learned to read and if freedom ever came, I would not read that part of the Bible.«<sup>18</sup>

Schwarze Frauen hörten die biblischen Geschichten, selbst lesen konnten sie sie nicht. Als Sojourner Truth gefragt wurde, ob die Quelle ihrer Predigten die Bibel sei, antwortete sie:

16 Wie bereits erwähnt, stehen Williams und Brown Douglas dieser Auffassung skeptischer gegenüber. Sie legen den Nachdruck nicht in erster Linie auf Gott als Befreier, sondern als *sustainer* schwarzer Frauen.

17 Grant, *White Women's Christ* 211f.

18 H. Thurman, *Jesus and the Disinherited*, New York 1949, 30-31, zitiert nach R.J. Weems, *Reading Her Way through the Struggle. African American Women and the Bible*, in: C.H. Felder (Hg.), *Stony the Road We Trod. African American Biblical Interpretation*, Minneapolis 57-77, hier 61f.

„No honey, can't preach from the Bible - can't read a letter. When I preache, I has just one text to preach from, and I always preaches from this one. My text is, 'When I found Jesus!'“<sup>19</sup>

Ebenso wie bei Sojourner Truth hat Jesus im Leben vieler schwarzer christlicher Frauen eine zentrale Bedeutung. Wie Cone betont auch Grant, dass der Glaube an den geschichtlichen Jesus, wie er in den biblischen Geschichten überliefert worden ist, eine entscheidende Rolle im Leben der schwarzen Gemeinde spielt. Er wird als der Christus gesehen, als die Inkarnation Gottes. Man ist von der Göttlichkeit des Menschen Jesus überzeugt, da man zu erkennen meint, dass Jesus die Zusage Gottes, auf der Seite der Armen und Unterdrückten zu stehen, gelebt hat.

Grant konstatiert, dass schwarze Frauen Jesus als ihren Kameraden erfahren und sich durch ihn gestärkt fühlen. Für viele von ihnen sei er nicht nur die ständige Präsenz und Kraft in schwierigen Zeiten, sondern auch derjenige, der ihnen hilft, *times of trouble* zu überwinden.<sup>20</sup> In ihm und in seinem Handeln sehen sie den Geist Gottes wirken. In ihm wurde Gott einer von ihnen. Darum kann Jesus nicht weiß sein - er ist für sie der schwarze Messias, der sie auf allen Ebenen von Unterdrückung befreit. Seine Kreuzigung ist auch ihre Kreuzigung in Form von Vergewaltigungen und im Verkauf ihrer Babies gewesen. Sie identifizieren sich mit ihm, weil er sich mit ihnen identifiziert habe. Grant zitiert in diesem Zusammenhang das Gebet einer alten Sklavin, in dem diese nahezu selbstverständliche Identifikation deutlich wird:

„Come to we, dear Massa Jesus. De sun, he hot too much, de road am dat long and boggy (sandy) and we ain't got no buggy for send and fetch Ooner. But Massa, you 'member how you walked dat hard walk up Calvary and ain't weary but tink about we all dat way. We know you ain't weary for to come to we. We pick out de torns, de prickles, de brier, de backslidin' and de quarrel and de sin out of you path so dey shan't hurt Ooner pierce feet no more.“<sup>21</sup>

Für Grant besteht kein Zweifel: Jesus hat schwarze Frauen in ihrer Menschenwürde bestätigt und zur aktiven Hoffnung im Kampf um ein befreites Leben inspiriert.<sup>22</sup> Sie schreibt:

„It is as Jesus (Christology) acted (Soteriology) in the lives/experiences of women that we are able to know the salvific significance of Jesus Christ for women today.“<sup>23</sup>

- 19 O. Gilbert, *Sojourner Truth: Narrative and Book of Life, 1850 and 1875*, reprint Chicago 1970, 118-119. Zitiert nach Grant, *Womanist Theology*. Black Women's Experience as a Source for Doing Theology, with a Special Reference to Christology, in: Cone/Wilmore, *Black Theology 2*, 273-289, hier 283.
- 20 Vgl. J. Grant, „Come to My Help, Lord, For I'm In Trouble“. *Womanist Jesus and the Mutual Struggle for Liberation*, in: M. Stevens (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol*. Essays in Feminist Christology, New York 1993, 54-74, hier 56.
- 21 H.A. Carter, *The Prayer Tradition of Black People*, Valley Forge 1976, 49; zitiert nach Grant, *White Women's Christ* 213.
- 22 Vgl. Grant, *White Women's Christ* 217.

Nicht die dogmatischen Aussagen von Nicäa oder Chalcedon bilden die Grundlagen der gläubigen Überzeugung afro-amerikanischer Frauen, dass Jesus göttlich sei, sondern ihre Geschichte der Sklaverei und ihre alltäglichen Erfahrungen der Unterdrückung, in denen sie Jesus als parteiliche Inkarnation Gottes an ihrer Seite erfahren haben. Grant umschreibt die Bedeutung Jesu für schwarze Frauen mit vier Begriffen: Mit-Leidender, Gleichmacher,<sup>24</sup> Befreier und Freiheit. Jesus wird von schwarzen Frauen als göttlicher Mit-Leidender erfahren. Er hat ihnen in Situationen der Unterdrückung Kraft gegeben; er ist unterschiedslos für die Erlösung aller Menschen gestorben; seine befreiende Verkündigung und sein befreiendes Handeln hat schwarze Frauen zum Kampf für Befreiung inspiriert, diesem Jesus nachzufolgen bedeutete für sie: Freiheit.<sup>25</sup>

### 2.3 Christus - eine schwarze Frau

Grant konstatiert eine Diskrepanz zwischen der Jesuserfahrung schwarzer Frauen und der befreienden Rolle, die er in ihrem Leben spielt, und der „offiziellen“ theologischen und kirchlichen Lehre über ihn, die ihrer Meinung nach die sozialpolitischen Interessen einer männlichen, oftmals weißen privilegierten Klasse widerspiegeln.

Obwohl schwarze Frauen selbst das Mannsein Jesu nicht als ein Problem erfahren, sei es dennoch gegen sie verwendet worden. So habe die Affirmation der Göttlichkeit Jesu für schwarze Frauen in der Tradition die negative Kehrseite der Christus-Unähnlichkeit zur Folge gehabt. Auch innerhalb der schwarzen Kirche ist der Zugang für Frauen zum Priesteramt mit dem Problem des Mannsein Christi versperrt worden. Der Ausschluss von Frauen aus leitenden Positionen wurde mit historischen, biblischen und theologischen Argumenten gerechtfertigt und wird es noch immer. Dass Jesus lediglich Männer in seinem Jüngerkreis gehabt haben soll, spielt hierbei ebenso als Argument eine Rolle, wie die Frage nach dem Sein Jesu, die letztendlich zu der Aussage führte, dass Frauen nicht *in persona Christi* auftreten können, womit in Zweifel gezogen wird, dass auch Frauen nach dem Bilde Gottes (*imago dei*) erschaffen sind.

Grant klagt diese patriarchale Interpretation der Person Jesu an und weist darauf hin, dass schwarze Frauen immer wieder betont hätten, dass Gott und Christus nicht das wahre Mannsein, sondern das wahre Menschsein repräsentieren, das als Potential in jedem Menschen präsent ist, in Männern und in Frauen. Bereits Jerena Lee habe sich für eine „egalitäre Christologie“ eingesetzt mit der Begründung, dass der Erlöser sowohl für Frauen als auch für Männer gestorben

23 Grant, *White Women's Christ* 82.

24 Grant benutzt hier den Ausdruck *equalizer*.

25 Vgl. Grant, *Lord* 66-69.

sei. Mithilfe dieses christologischen Arguments forderte Lee das Recht zu predigen für Frauen. Sie schrieb:

„If the man may preach, because the Saviour died for him, why not the woman? Seeing he died for her also. Is he not a whole Saviour instead of a half one? As those who hold it wrong for a woman to preach, would seem to make it appear.“<sup>26</sup>

Auch die ehemalige Sklavin Sojourner Truth verwehrt sich in ihrer berühmten Rede *Ain't I A Woman?*, die sie 1852 auf einer Konferenz für Frauenrechte hielt, gegen den patriarchalen Missbrauch des Mannseins Jesu. Entschieden wies sie die ontologische Verbindung von Erlöser/Christus = Mann und Sünde/Eva = Frau mit humorvoller Schärfe zurück:

„Then that little man in black there, he says women can't have as much rights as men, cause Christ wasn't a woman! Where did your Christ come from? From God and a woman. Man had nothing to do with Him. If the first woman God ever made was strong enough to turn the world upside down alone, these women together ought to be able to turn it back, and get it right side up again! And now they is asking to do it, the men better let them.“<sup>27</sup>

Mithilfe der Jesusinterpretation ihrer womanistischen Vormütter sucht Grant nach einer befreienden Christologie für afro-amerikanische Frauen heute. Sie will die exklusive Vorstellung eines rassistischen und patriarchalen Christus durch eine inklusive schwarze Christusvorstellung ersetzen, mit der schwarze Frauen sich identifizieren können. Es sind die christologischen Überlegungen James Cones, auf die sie sich dabei stützt. Aufgrund der unterdrückenden Funktion eines weißen Christusbildes für Schwarze gelangte Cone zu der Überzeugung, dass der in den biblischen Geschichten bezeugte Jesus als Parteigänger der Armen nicht die Farbe und damit auch nicht die Werte und Normen des Unterdrückers repräsentieren kann. Die Identifikation Jesu mit den Armen rechtfertigt - ja fordert geradezu - den Schluss, dass Christus in einer rassistischen Gesellschaft schwarz sein müsse. Nur ein schwarzer Christus kann seiner Meinung nach eine adäquate Antwort auf ein weißes Christusbild innerhalb einer rassistischen Gesellschaft sein. Grant schließt sich dieser Meinung an und schreibt:

„The identification is so real that Jesus Christ in fact becomes Black. It is important to note that Jesus' blackness is not a result of ideological distortion of a few black thinkers, but a result of careful christological investigation.“<sup>28</sup>

Die apologetische Haltung Grants ist auf dem Hintergrund der Kritik von weißen Theologen verständlich, die James Cone vorwarfen, dass Theologie bei ihm zur Ideologie wurde. Sie befürchteten, dass die Identifikation der Black-Power-Be-

26 J. Lee, *The Life and Religious Experiences and Journal of Mrs. Jerena Lee. A Colored Lady Giving an Account of Her Call to Preach*, Philadelphia 1836, 16; zitiert nach Grant, *Womanist Theology* 286.

27 S. Truth, *Ain't I A Woman?*, in: M. Schneur (Hg.) *Feminism. The Essential Historical Writings*, New York 1972, 94; zitiert nach Grant, *Womanist Theology* 286.

28 Grant, *Womanist Theology* 284.

wegung mit dem Werk Christi den „eschatologischen Vorbehalt“ aus den Augen verliere und die Offenbarung Gottes verfügbar mache.<sup>29</sup> Grant zitiert Cone und schließt sich ihm an, wenn er das Schwarzsein Jesu aufgrund seines Judeseins interpretiert. Cone schreibt:

„Die soteriologische Bedeutung seines [Jesu] Judeseins ist der Grund für die christologische Bedeutsamkeit seines heutigen Schwarzseins. Er ist schwarz, weil er ein Jude war. Das Bekenntnis zum schwarzen Christus läßt sich besser verstehen, wenn sein damaliges Judesein auf sein heutiges Schwarzsein dialektisch bezogen wird. Das Judesein Jesu stellt ihn in den Zusammenhang mit dem Exodus und verbindet sein Auftreten in Palästina mit Gottes Befreiung der unterdrückten Israeliten aus Ägypten. Ohne daß Jesus von Juden abstammte, würde es theologisch wenig überzeugend erscheinen, ihn als die Erfüllung des Bundes Gottes mit Israel zu bezeichnen. Das Schwarzsein Jesu bringt jetzt die soteriologische Bedeutung seines Judeseins für unsere heutige Situation zum Ausdruck, wenn wir Jesu Kreuz und Auferstehung betrachten. Ohne die göttliche Gnadenwahl Israels zu negieren, stellen Kreuz und Auferstehung Jahwes Erfüllung seiner ursprünglichen Absichten mit Israel dar“.<sup>30</sup>

29 J.Th. Witvliet weist meines Erachtens zurecht darauf hin, dass das Konzept vom „schwarzen“ Gott und vom „schwarzen“ Christus gerade nicht die Verfügbarkeit, sondern die Unverfügbarkeit Gottes darstelle. Es unterstreiche das „Andersein“ Gottes innerhalb einer rassistischen Kultur. Nicht die Projektion des eigenen Verlangens stehe im Vordergrund, sondern der Protest gegen die Identifikation Gottes mit den bestehenden Mächten. Die Selbstverständlichkeit des weißen Gottes werde entlarvt. In diesem Punkt sieht Witvliet Übereinstimmungen zwischen James Cone und Karl Barth. Er schreibt: „In beiden Fällen ist die Rede von einer »Reflexion der Differenz«, die nicht dialektisch-idealistisch, sondern ontologisch gemeint ist: Gottes *Sein* ist auf keinerlei Weise in Einklang zu bringen und zu identifizieren mit den bestehenden Mächten. Gottes *Allmacht* als absolute Fortsetzung (und damit Legitimation) der vorhandenen Mächte sehen zu wollen, wird radikal abgewiesen, - darin liegt der Sinn des Bekenntnisses zu Gottes Alterität.“ Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias. De hermeneutische uitdaging van zwarte theologie als een theologie van bevrijding*, Baarn 1984, 215 (Übersetzung MK). Als Unterschied zwischen beiden sieht Witvliet, dass bei Cone der ganz andere Gott nicht „senkrecht von oben“ in die menschliche Geschichte einbreche, sondern sich in der Körperlichkeit des *Schwarzsein* manifestiere. Hierin spiegle sich auch der Kontext der Schwarzen Kirche wider, wo die Präsenz des Geistes körperlich erfahren werde. Witvliet umschreibt Cones Theologie als christologische Pneumatologie. Vgl. Witvliet, *Weg* 207-216.

30 J.H. Cone, *Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie*, Stuttgart u.a. 1982, 93-94.

Ohne den Erfüllungsgedanken in Cones Theologie zu kritisieren,<sup>31</sup> schließt Grant sich seinem Gedanken an, dass die soteriologische Bedeutung der Partikularität des historischen Jesus auf den universalen Willen Gottes hinweise, Menschen in ihrem jeweiligen Kontext von Unterdrückung zu befreien. Darum spiegle die heutige Lage Schwarzer das Kreuz Jesu wider und seine Auferstehung bilde die Hoffnung auf die Befreiung aus Unterdrückung. Somit ist der christologische Titel „der schwarze Christus“ einerseits gebunden an die Partikularität eines spezifisch historischen und sozialen Kontexts, er verweist jedoch gleichzeitig auf die universale Befreiung der Unterdrückten als Zusage Gottes, dass die Letzten die Ersten sein werden.

Für Cone waren die „Geringen“ die Schwarzen in den Vereinigten Staaten, Grant folgert im Sinne der Argumentation Cones, dass die „Geringsten der Geringen“ schwarze Frauen sind. Deren drei-dimensionale Erfahrungen von rassistischer, sexistischer und ökonomischer Ausbeutung macht sie zu den „Unterdrückten der Unterdrückten“, zu den *servants of servants*.<sup>32</sup> Ihre Situation repräsentiert damit die „Partikularität innerhalb der Partikularität“. Gleichzeitig formt die drei-dimensionale Unterdrückungserfahrung afro-amerikanischer Frauen auch das Bindeglied zur gesamten Menschheit. Mit schwarzen Männern erleiden sie Rassismus, mit weißen Frauen und Frauen aus der Dritten Welt teilen sie die Erfahrungen des Sexismus, und Armut erfahren sie mit armen Weißen und Schwarzen aus allen Teilen der Welt. In der Partikularität der eigenen Situation

31 Obwohl Cone die Erwählung Israels nicht negiert, da er die soteriologische Bedeutung des Exodus im Heilshandeln Gottes erkennt, meint er im selben Atemzug, dass das Kreuz und die Auferstehung Jesu die Erfüllung der göttlichen Absicht mit Israel sei, als ob das jüdische Volk nicht mehr existiere, als ob es in der Tat ein Spätjudentum gegeben habe, das durch das Christentum abgelöst worden sei. Meines Erachtens ist Cone sich in diesem Punkt ungenügend der antijudaistischen Tendenz bewusst, die einem derartigen christlichen Erfüllungsdanken wirkungsgeschichtlich zugrunde liegt. Cone läuft in diesem Punkt Gefahr, die Partikularität Jesu, sein Judesein und die damit verbundene Messiaserwartung christlich zu vereinnahmen. Seine apologetische Haltung gegenüber einer weißen Theologie, veranlasst ihn meiner Meinung nach zu dieser systematisch-theologischen Argumentation, die ihn im erkenntnistheoretischen Rahmen des Kontrastdenkens gefangen hält. Dieses Beispiel macht meines Erachtens deutlich, dass der erkenntnistheoretische Bruch mit der weißen Theologie auch bei Cone noch nicht radikal genug vollzogen worden ist.

32 Neben der rassistischen Annexion Jesu kritisiert Grant auch den Missbrauch Jesu durch eine privilegierte Klasse, die das Bild von Jesus als Knecht dazu verwendet hat, die Knechtschaft der schwarzen Bevölkerung aufrecht zu erhalten. Die *servanthood language* einer weißen privilegierten Klasse müsse entlarvt werden, da sie der Internalisierung der Knechtschaft schwarzer Menschen dienlich gewesen sei. Vgl. Grant, Lord 59-66; vgl. ebenfalls J. Grant, *The Sin of Servanthood. And the Deliverance of Discipleship*, in: E.M. Townes (Hg.), *A Troubling In My Soul (The Bishop Henry McNeal Turner Studies in North American Black Religion 8)*, New York 1993, 199-218.

liegt die Möglichkeit einer impliziten Universalität durch die Identifikation mit den „Anderen“ weltweit.<sup>33</sup> Grant kommt zu dem Schluss:

„To locate the Christ in Black people is a radical and necessary step, but understanding of Black women's reality challenges us to go further. Christ among the least must also mean Christ in the community of Black women.“<sup>34</sup>

Die Bedeutung Christi in der Gemeinschaft schwarzer Frauen liegt nicht in seinem Mannsein, sondern in seiner Menschlichkeit. In Jesu Leben und Wirken, in der Kreuzigung und der Auferstehung ist das Absolute konkret geworden. Die Vorstellung der göttlichen Präsenz darf jedoch nicht ausschließlich in dem gekreuzigten Mann Jesus gesucht werden, sondern muss auch im Leben derjenigen wahrgenommen werden, die die Veränderung anerkennen, die der auferstandene Retter - Christus - gebracht hat. Für Jerena Lee bedeutete diese Veränderung, dass auch Frauen predigen können, für Sojourner Truth, dass Frauen gemeinsam möglicherweise die Welt verändern und für Grant bedeutet es, dass der Christus, der heute in den Erfahrungen schwarzer Frauen zu finden ist, eine *schwarze Frau* sein muss.<sup>35</sup>

Mit dieser Aussage macht Grant deutlich, dass Christus weder durch eine rassistisch noch durch eine sexistisch geprägte theologische Vorstellung begrenzt werden darf. Konsequenterweise hätte sie Christus im Rahmen ihrer drei-dimensionalen Analyse der Unterdrückungswirklichkeit schwarzer Frauen eigentlich als *arme schwarze Frau* umschreiben müssen. Warum sie das nicht tut, bleibt unklar. Auch eine weitere Ausarbeitung der Konsequenzen, die sich aus dem Bild Christi als schwarzer Frau ergeben, bleibt sie den LeserInnen schuldig. Weiterhin fällt auf, dass die „Regeln des christologischen Spiels“, wie sie sie bei James Cone vorfindet, nicht hinterfragt werden. Während James Cone aus den eigenen Reihen der Vorwurf traf, dass er weiße Theologie schwarz zu färben versuche, kann man bei Grant die Frage stellen, ob sie sich in ihren christologischen Überlegungen nicht zu unkritisch vom christologischen Entwurf Cones leiten ließ, wodurch der Eindruck entstehen kann, dass sie schwarze Christologie womanistisch färbt. Der theologische Antijudaismus bleibt bei beiden ein „blinder Fleck“.

Bei aller Kritik muss jedoch berücksichtigt werden, dass es zu dem Zeitpunkt keinen anderen theoretischen Referenzrahmen gab, der Grant für ihren Versuch, die Christologie aus der Sicht afro-amerikanischer Frauen systematisch-theologisch zu durchdenken, zur Verfügung stand. Grant hat mit ihrem Ansatz die Grenzen weißer feministischer christologischer Ansätze aufgezeigt und gleichzeitig die Grundlage für die Weiterentwicklung christologischer Fragen im womanistischen Diskurs geliefert.

33 Vgl. Grant, *Womanist Theology* 184-185.

34 Grant, *Womanist Theology* 285.

35 Vgl. Grant, *White Women's Christ* 220.

Die Frage drängt sich auf, inwiefern ihre christologische Aussage, dass Christus in der heutigen Realität der schwarzen Kirche als eine schwarze Frau vorgestellt werden müsse, auf die Zustimmung anderer womanistischer Theologinnen stößt. Sind auch sie der Meinung, dass schwarze Frauen unter einer dreidimensionalen Unterdrückung leiden? Auch stellt sich aus der vorhergehenden Kritik die Frage, ob die Suche nach einer „egalitären Christologie“, die von den heutigen Erfahrungen womanistischer Frauen ausgeht, nicht die christliche Erlösungsvorstellung selbst in Zweifel ziehen muss. Bevor zu dieser letzten Frage Delores Williams gehört werden soll, gehe ich zunächst auf die kritischen Überlegungen von Kelly Delaine Brown Douglas zur Christologie ein, in denen sie unter anderem auch zu Grants Ansatz Stellung bezieht.

### 3. Ein womanistischer schwarzer Christus

Brown Douglas hat sich im Rahmen ihrer Dissertation ausführlich mit dem Konzept des schwarzen Christus beschäftigt.<sup>36</sup> Zunächst war es für sie die Präsenz Christi im Leben ihrer Großmutter, die sie von der Wichtigkeit eines schwarzen Christusbildes überzeugte. In ihrem Glauben war Christus derjenige, der sich ihrer Lebenssituation als armer schwarzer Frau angenommen und ihr die Stärke verliehen hat, jeden Tag neu mit Würde zu überleben. Brown Douglas schreibt:

„As I now reflect on my grandmother’s faith in Christ, I realize that the Christ in her life had to be one who understood more than just what it meant to live in a racist society. My grandmother’s Christ was one whom she could talk to about the daily struggles of being poor, Black, and female. So, it is in this regard that I continue to learn from my grandmother’s faith. Her faith in Christ’s empowering presence suggests, at the very least, a womanist Black Christ. But most importantly, it is in the face of my grandmother, as she struggled to sustain herself and her family, that I can truly see Christ.“<sup>37</sup>

Später, während ihrer Beschäftigung mit Schwarzer Theologie und dem schwarzen religiösen Erbe, fand Brown Douglas heraus, dass der schwarze Christus nicht nur in der Glaubensüberzeugung ihrer Großmutter, sondern auch im Glauben vieler Schwarzen die Kraft Gottes in menschlicher Geschichte repräsentierte, mit deren Unterstützung sie sich Befreiung von den dämonischen Kräften des weißen Rassismus erhofften. Brown Douglas ist davon überzeugt, dass das Bild des schwarzen Christus zu einem positiveren schwarzen Selbstwertgefühl beigetragen hat. Es war ein Remedium gegen den Selbsthass, der von vielen Schwarzen innerhalb einer weißen rassistischen Gesellschaft Besitz ergriffen hatte.

Aber, so fragt sie, konnte das Bild des schwarzen Christus, wie es in der Schwarzen Theologie auf dem Hintergrund der Black-Power-Bewegung entwi-

36 Vgl. K. Brown Douglas, *The Black Christ*, New York 1994.

37 Brown Douglas, *Christ* 116-117.

ckelt wurde, auch der Komplexität der Unterdrückungswirklichkeit *innerhalb* der schwarzen Gemeinschaft gerecht werden? Hatte es auch eine prophetisch-kritische Aussagekraft im Hinblick auf die gegenseitige Ausbeutung von Schwarzen, zum Beispiel aufgrund ökonomischer Belange. War und ist es in der Lage, den Sexismus und die Homophobie innerhalb der schwarzen Kirchen anzuklagen? Nein, meint Brown Douglas und kommt zu dem Schluss, dass ein lediglich auf Anti-Rassismus zielendes christologisches Konzept nicht ausreicht, um in der heutigen Situation der schwarzen Gemeinschaft einen Beitrag zu wirklichen Veränderungen zu leisten. Wenn das Bild des schwarzen Christus auch heute noch, ebenso wie in den sechziger Jahren, seinen prophetischen Charakter bei der Suche nach Freiheit für die gesamte schwarze Gemeinschaft behalten will, dann muss es dem mehrdimensionalen Verständnis der sozialen Unterdrückung auch innerhalb der schwarzen Gemeinschaft Rechnung tragen.<sup>38</sup>

In diesem Sinne schließt sich Brown Douglas dem Plädoyer Grants an, eine Analyse der mehrdimensionalen Unterdrückungsrealität afro-amerikanischer Frauen (und Männer) in die christologischen Überlegungen einzubeziehen. Sie ist jedoch der Meinung, dass eine, wie sie es nennt, *sozial-politische Analyse der Ganzheitlichkeit* nicht auf die drei Elemente - Rassismus, Sexismus, Armut - beschränkt werden darf. Die Ablehnung homosexueller und lesbischer Beziehungen innerhalb der schwarzen Gemeinschaft muss ebenfalls als Teil der komplexen Unterdrückungsrealität schwarzer Frauen und Männer gesehen werden.

Neben einer sozial-politischen Analyse der Ganzheitlichkeit sei eine *religiös-kulturelle Analyse* erforderlich, die deutlich macht, welche Aspekte im Leben der schwarzen Gemeinschaft unterstützend und befreiend sind und welche nicht. Eine dieser befreienden Aspekte findet man in der „Spiritualität des Überlebens“, die afro-amerikanische Frauen zum Wohle ihrer Gemeinschaft entwickelt haben. Ihr Glaube an die unterstützende Präsenz des Geistes Gottes im alltäglichen Leben und dessen transformierender Kraft habe ihr Selbstwertgefühl gefördert und sie und ihre Gemeinschaft vor der Vernichtung bewahrt. Eine religiös-kulturelle Analyse soll die schwarze Gemeinschaft aber auch vor dem Missverständnis bewahren, dass alles, was ein Teil der schwarzen Kultur ist, auch automatisch ihrer Gemeinschaft zugute kommt.

Ebenso wie Grant ist Brown Douglas davon überzeugt, dass eine Christologie aus womanistischer Sicht der gläubigen Überzeugung schwarzer Frauen Rechnung tragen muss, dass Jesus die unterstützende Kraft in ihrem Kampf ums Überleben und um Freiheit war und noch immer ist. Sie weist darauf hin, dass es in den historischen Glaubenserfahrungen vieler schwarzer Frauen und Männer keinen Unterschied zwischen Jesus und Gott gibt. Im dogmatischen Bereich ist diese Gleichsetzung ihrer Meinung nach problematisch, da damit die Aussage über die Inkarnation als Selbstoffenbarung Gottes ausschließlich an den Mann Je-

sus gebunden wird. Wenn kein Unterschied zwischen Jesus und Gott gemacht wird, bedeutet dies automatisch, dass die Vorstellung von Gott männlich ist.

Die Folgen illustriert Brown Douglas anhand der Aussage einer schwarzen kirchlichen Frau, die meinte: „Gott »sie« zu nennen, klingt irgendwie nicht richtig“. Bedeutet dies, fragt Brown, dass die unmittelbare Identifikation von Jesus und Gott schwarze Frauen davon abhält, den Satz der schwarzen Schriftstellerin Ntozake Shange „I found God in myself and I loved her / I loved her fiercely“ ausrufen zu lassen? Ohne hieraus bereits definitive Schlüsse ziehen zu wollen, plädiert Brown Douglas für eine Diskussion über die Beziehung zwischen der biologischen Partikularität des historischen Jesus und den universalen Qualitäten des Christus des Glaubens und schreibt: „At stake is whether or not black women are able to see themselves in Christ and Christ in themselves.“<sup>39</sup> Es scheint, als spreche sich Brown Douglas mit dieser Aussage, ebenso wie Grant, für eine weibliche Vorstellung des schwarzen Christus aus, um so eine Identifikationsmöglichkeit schwarzer Frauen mit Christus zu schaffen. Sie lässt diesen Gedankengang jedoch recht unvermittelt wieder fallen und meint, dass die unterdrückende Konnotation des Mannseins Jesu<sup>40</sup> seine zentrale Bedeutung als Christus für afro-amerikanische Frauen nicht schmälern dürfe. Der Grund hierfür liegt für sie in der Tatsache, dass schwarze Frauen ihn als die Inkarnation Gottes erfahren haben. Er sei ihr Freund und Helfer in Situationen gewesen, in denen ihnen kein anderer mehr geholfen hat. Brown Douglas fasst zusammen:

„The tasks for womanist theology are clear. The centrality of Jesus as Christ is essential because Jesus of Nazareth makes God real, brings God down to earth, for black women. Yet, womanist theology must also make a distinction between Jesus of Nazareth and Christ. It must find a way to affirm that Jesus is Christ, that is, God incarnate, Resurrected Savior, while disaffirming a relationship between Jesus maleness and his being Christ. The key to making these distinctions between the male Jesus and God, maleness and Christ, lies within the very experiences and testimonies of black women. Black women know that Jesus is a part of their lives because of what Jesus the Christ does, not because of what the Savior happens to look like. They refer to Jesus as the »healer of a sick child«, or the »provider of food to eat«, or a »helper in times of trouble«. Their testimonies emphasize Jesus Christ's activities in their struggle to survive and be free, not his maleness. Black women's testimonies are, in fact, compatible with what appears to be Jesus' own understanding of his significance.“<sup>41</sup>

Während bei Grant die Trennung von historischem Jesus und dem Christus des Glaubens noch unhinterfragt in Anlehnung an Cone geschieht, liegt das bei

39 K. Brown Douglas, *God Is As Christ Does. Toward a Womanist Theology*, in: *Journal of Religious Thought* 46 (1989) 14, 7-16.

40 Wie Grant weist Brown Douglas auf die unterschiedlichen Ausschlussmechanismen innerhalb der Schwarzen Kirche aufgrund des Mannseins Jesu hin, die die Gleichstellung schwarzer Frauen verhindern sollen.

41 Brown Douglas, *God* 15-16.

Brown Douglas anders. Sie weist darauf hin, dass die Aufhebung der Einheit zwischen Jesus und Christus/Gott - ohne dabei die Glaubensüberzeugung schwarzer Frauen aufgeben zu wollen, dass Jesus der Christus sei - für Frauen Vorteile habe, da das Mannsein Jesu auf diese Weise nicht automatisch mit seiner Göttlichkeit verbunden werden muss. Auch wenn womanistische Vormütter diese Trennung zwischen Jesus und Christus/Gott nicht explizit gemacht haben, komme diese Trennung im theologischen Bereich deren Intention entgegen, dass das Mannsein Jesu nicht dogmatisch gegen Frauen missbraucht werden darf. Zurückgreifend auf diese Jesusinterpretationen darf die Bedeutung Jesu darum nicht in seinem biologischen Geschlecht oder in seiner Hautfarbe gesucht werden, sondern in seinen unterstützenden, befreienden und prophetischen Aktivitäten zugunsten der Unterdrückten, wie es auch in den biblischen Geschichten bezeugt wird.

In diesem Sinne kann man Christus in den Gesichtern schwarzer armer Frauen in ihrem alltäglichen Kampf ums Überleben ihrer Gemeinschaft wiederentdecken. Hierin sieht Brown Douglas Gemeinsamkeiten mit Grant, die der Meinung ist, dass Christus heute im Kontext der schwarzen Gemeinschaft eine schwarze Frau sein muss. Sie kritisiert jedoch, dass Grant ihr Christusbild auf dieses eine Bild beschränkt. Sie plädiert dafür, die Möglichkeit offen zu halten, Christus auch in den Gesichtern schwarzer Männer zu erkennen, die sich für die Rechte schwarzer Frauen und Männer einsetzen und damit der gesamten schwarzen Gemeinschaft auf ihrem Weg zur Ganzheitlichkeit dienlich sind. Brown Douglas schreibt:

„regardless of how tempting it may be to describe Christ in the biological likeness of a black woman, as a quick and easy means to allow black women to see themselves in Christ and Christ in themselves, to do such a thing is theologically misleading. Although Christ can certainly be embodied by a black woman, it is more in keeping with black women's testimonies to Jesus and Jesus' own self-understanding if womanist theology describes Christ as being embodied wherever there is a movement to sustain and liberate the entire black community, male and female.“<sup>42</sup>

Aufgrund ihrer Untersuchungen innerhalb der schwarzen (christlichen) Gemeinschaft bestätigt Williams Brown Douglas Aussage.<sup>43</sup> Williams zieht den Schluss, dass afro-amerikanische Frauen Jesus/Christus als geisterfüllte Kraft betrachten, die die Bemühungen der schwarzen Gemeinschaft um Überleben und Befreiung unterstütze. Sie schreibt:

„Thus black women's question about Jesus Christ is not about the relation of his humanity to his divinity or about the relation of the historical Jesus to the Christ of faith. Black women's stories attest to black women's belief in Jesus/Christ/God involved in their daily affairs and supporting them. Jesus is their mother, their father, their sister and their brother. Jesus is whoever Jesus has to be to function in a supportive way in the struggle.

42 Brown Douglas, God 16.

43 Vgl. Williams, Sisters 202-203.

Whether we talk about Jesus in relation to atonement theory or christology, we womanists must be guided more by black Christian women's voices, faith and experiences than by anything that was decided centuries ago at Chalcedon.<sup>44</sup>

Stärker als Brown Douglas zieht Williams die Bedeutung der klassischen Fragen der Christologie - wie sie auch in Schwarzer Theologie zu finden ist - für die Diskussion um eine Christologie aus womanistischer Sicht in Zweifel. Sie bezweifelt die Relevanz der klassischen Trennung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens für die Entwicklung womanistischer Christologie und fragt sich, inwiefern die bis jetzt benutzten analytisch theologischen und dogmatischen Kategorien überhaupt tauglich sind, um die Schätze der schwarzen christlichen Kultur ans Tageslicht zu fördern. Mit anderen Worten:

„The question is this: Is the subject of the christological inquiry, that is, the meaning of the person of Jesus, broad enough or relevant enough to serve as an analytical tool for assessing *all* the African-American Christian understanding of Jesus or God?“<sup>45</sup>

Diese von Williams gestellten Fragen richten sich auf mehr als „nur“ auf eine Reinterpretation der Christologie aus womanistischer Sicht innerhalb des vorgegebenen Referenzrahmens klassisch europäischer Theologie und Schwarzer Theologie. Sie zieht *the master's tools* in Zweifel, wodurch die epistemologischen Grundlagen des christologischen Diskurses ins Wanken geraten und die Suche nach einer christlichen womanistischen Identität in den Mittelpunkt rückt.<sup>46</sup> Ihre kritische Stellungnahme zur christlichen Erlösungslehre, auf die ich nun näher eingehen will, ist meines Erachtens auf dem Hintergrund dieser Kritik am bestehenden Interpretationsrahmen der Christologie zu sehen.

#### 4. Das Kreuz mit dem Kreuz aus womanistischer Sicht

Als eine der ersten womanistischen Theologinnen übt Delores Williams Kritik an der christlichen Heilsvorstellung, dass Jesus sterben musste, um die sündige Menschheit zu erlösen. Sie ist vom erlösenden Charakter dieser Stellvertreterfunktion Jesu aus womanistischer Sicht nicht überzeugt. Die Begründung hierfür liegt nicht im dogmatisch-theologischen Bereich, sondern ist in den historischen Erfahrungen afro-amerikanischer Frauen zu suchen. Williams weist darauf hin, dass schwarze Frauen vor und nach dem Bürgerkrieg in den Vereinigten Staaten in ganz unterschiedlichen Bereichen des alltäglichen Lebens die Rolle der „Stell-

44 Williams, *Sisters* 203. Auch Brown Douglas äussert sich kritisch zum Dogma von Chalcedon und lehnt es ab, ihm innerhalb der schwarzen Gemeinschaft heute noch eine normative Funktion zu zuerkennen. Vgl. Brown Douglas, *Christ* 112f.

45 Williams, *Sisters* 216.

46 Vgl. Williams, *Sisters* 216f.

vertreterin“ auf sich nehmen mussten.<sup>47</sup> Für diese strukturelle Ersatz-Funktion mussten ausschließlich schwarze Frauen herhalten. Williams schreibt:

„Only black women were mammies. Only black women were permanently assigned to field labor. Only black women permanently lost control of their bodies to the lust of white men. During slavery, black women were bound to a system that had respect for neither their bodies, their dignity, their labor, nor their motherhood except as it was put to the service of securing the well-being of ruling class white families.“<sup>48</sup>

Diese auferlegte Ersatz-Rolle hat schwarze Frauen nicht nur materiell ausgebeutet, sie hat auch zu einer Klischeevorstellung von schwarzen Frauen geführt, die sie ihres Selbstbewusstseins, ihrer Würde und der Sorge für sich selbst beraubte.<sup>49</sup> Es ist diese Lückenbüßerin-Erfahrung schwarzer Frauen, die für Williams die gängige christliche Vorstellung der Erlösung in einem anderen Licht erscheinen lässt. Williams wirft der (schwarzen) Kirche vor, dass sie, indem sie den stellvertretenden Kreuzestod Jesu als erlösende Tat für die Sünden der Menschheit predigt, die Stellvertreter-Rolle und das damit verbundene Leiden sakralisiert. Kann, so fragt Williams, der Glaube an die göttliche Stellvertretung Jesu auf dem Hintergrund der Ersatz-Erfahrung schwarzer Frauen, aus womanistischer Sicht befreiend sein? Fördert diese Vorstellung der Erlösung nicht eher die passive Akzeptanz der unterdrückenden Funktion ihrer eigenen Stellvertreterinnen-Rolle? Kann das Kreuz Jesu als ein Symbol der Unterdrückung wirklich eine erlösende Kraft haben?

Williams kommt zu dem Schluss, dass auf dem Hintergrund der historischen Erfahrungen der Stellvertreterinnen-Rolle, die traditionelle Sichtweise der Erlösung für afro-amerikanische Frauen nicht länger vertretbar ist. Sie lehnt eine Kreuzestheologie ab, in der das Kreuz als die Offenbarung der Liebe Gottes und das existentielle Leiden Schwarzer als heilsamer Schritt zur Versöhnung mit Gott gesehen wird:

„Black women should never be encouraged to believe that they can be united with God through this kind of suffering. There are quite enough black women bearing the cross by rearing children alone, struggling on welfare, suffering through poverty, experiencing inadequate health care, domestic violence and various forms of sexism and racism.“<sup>50</sup>

Williams will den Gedanken der Erlösung vom Kreuz befreien und das Kreuz von der Heiligen Aura, die es umgibt.

47 Williams macht im Rahmen ihrer Ausführungen zur Stellvertreterinnenrolle schwarzer Frauen einen Unterschied zwischen *coerced surrogacy* (erzwungener Stellvertretung) vor dem Bürgerkrieg und *voluntary surrogacy* (freiwilliger Stellvertretung) nach dem Bürgerkrieg. Vgl. D. Williams, *Black Women's Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption*, in: P.M. Cooley/W.R. Eakin/ J.B. McDaniel (Hg.), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, New York 1991, 1-8.

48 Williams, *Surrogacy* 5.

49 Vgl. Williams, *Surrogacy* 8.

50 Williams, *Sisters* 169.

„Jesus did not come to redeem humans by showing them God's love »manifested« in the death of God's innocent child on a cross erected by cruel, imperialistic, patriarchal power. Rather, the spirit of God in Jesus came to show humans *life* - to show redemption through a perfect *ministerial* vision of righting relationships.“<sup>51</sup>

Gottes Geschenk an die Menschen ist die Einladung zur Teilnahme an dieser *ministerial vision of righting relations* gewesen. Die Auferstehung Jesu und das Wirken des Geistes Gottes in der Welt als Folge der Auferstehung zeigt den Sieg dieser *ministerial vision* über das Böse auf und nährt die Hoffnung auf das Reich Gottes. Williams bezeichnet es als die Aufgabe womanistischer Theologinnen, deutlich zu machen, dass Erlösung nichts mit dem Aufsichnehmen der Stellvertreterinnen-Rolle schwarzer Frauen zu tun hat.

Das Kreuz selbst ist für Williams nicht heilbringend, sondern es weist auf die Sünden der Menschheit hin, auf deren Neigung, die Visionen gerechter Beziehungen zwischen Menschen und zwischen Natur und Menschen zu zerstören. In Jesus hat Gott den Menschen die ethische Möglichkeit aufgezeigt, wie sie in Frieden und Gerechtigkeit miteinander leben können. Somit wurde die Menschheit nicht durch den Tod Jesu, sondern durch sein Leben erlöst, das im Dienst der Wiederherstellung zerstörter Beziehungen stand.<sup>52</sup> Zwar können und dürfen christliche schwarze Frauen das Kreuz nicht vergessen, doch darf es in keinem Fall zur Glorifizierung von Ausbeutung und Leiden beitragen. Im Blut des Kreuzes ist nichts Göttliches zu entdecken.<sup>53</sup>

Mit dieser Auffassung macht Williams den ersten Schritt auf dem Weg zu einer Re-Vision der traditionellen Erlösungslehre und Kreuzestheologie im Lichte der „Wildnis-Erfahrung“ afro-amerikanischer Frauen.<sup>54</sup> Sie bezweifelt die

51 Williams, *Surrogacy* 11.

52 Williams schreibt: „Rather, Jesus conquers the sin of temptation in the wilderness (Mt 4,1-11) by resistance; by resisting the temptation to value the material over the spiritual (Man shall not live by bread alone); by resisting death (not attempting suicide; if you are the son of God, throw yourself down); by resisting the greedy urge of monopolistic ownership (He showed him all the kingdoms of the world and the glory of them; and said to him, »All these I will give you, if you will fall down and worship me«“, Williams, *Surrogacy* 12.

53 Williams, *Sisters* 167, vgl. 161-167.

54 Williams weist in diesem Zusammenhang auf den Artikel von Joanne Carlson Brown und Rebecca Parker, *For God so Loved the World*, in: J. Carlson Brown/C.R. Bohn (Hg.), *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, New York 1989, 1-30. Vgl. zur Kritik an der Kreuzes- und Erlösungstheologie aus weißer feministischer Sicht: E. Schüssler Fiorenza, *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, 152-196; R. Strobel, *Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien*, in: D. Strahm/R. Strobel, *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg/Luzern 1991, 52-64; M. Kalsky, *Die Begegnung mit der Undurchsichtigkeit der Anderen*, in: A. Berlis/M. Kalsky, *Alltägliche Transzendenz. Postmoderne Ansichten zu Gott* (Forum Religionsphilosophie 2), Münster/Hamburg/London 2003,

Angemessenheit traditionell-dogmatischer Aussagen zur Christologie im Rahmen womanistischer Theologie und sieht es als die Aufgabe womanistischer Theologinnen:

„to show black women their salvation does not depend upon any form of surrogacy made sacred by traditional and orthodox understandings of Jesus' life and death. Rather their salvation is assured by Jesus' life of resistance and by the survival strategies he used to help people survive the death of identity caused by their exchange of inherited cultural meanings for a new identity shaped by the gospel ethics and world view.“<sup>55</sup>

Wenn überhaupt Dogmen in den schwarzen Kirchen gebraucht werden, dann sollten es, so Williams, Dogmen des Widerstandes sein, die im schwarzen afrikanischen Erbe und den biblischen Geschichten zu finden sind. Doch ebenso wie Brown Douglas warnt auch sie vor einer Mystifizierung des afrikanischen Erbes. Auch diese Quelle des Glaubens Schwarzer muss erst von ihrem inhärenten androzentrischen, homophobischen, klassengebundenen und auf die Hautfarbe bezogenen Charakter „dekodiert“ werden, bevor sie dem Wohle der schwarzen Gemeinschaft dienen kann. Afro-amerikanische Christen brauchen ihre eigenen Glaubensgrundsätze, die ihren Erfahrungen mit Gott entspringen und in ihren Erzählungen, Sagen und Liedern zum Ausdruck kommen.<sup>56</sup>

Ein einseitig auf männlicher Identität beruhendes schwarzes befreiungstheologisches Verständnis der Inkarnation und der Offenbarung Gottes lehnt Williams ab.<sup>57</sup> Sie schlägt vor, die Inkarnation Gottes nicht länger ausschließlich mit Jesus Christus zu verbinden, sondern die Selbstoffenbarung Gottes durch den Heiligen Geist auch in einer Frau wahrzunehmen, nämlich in Maria, wie es im Lukasevangelium bezeugt wird: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (Lk 1,35). Das Wort wurde in Marias Körper Fleisch. Hier liegt für Williams eine Möglichkeit, um aus womanistischer Sicht die Inkarnation Gottes als Manifestation des Heiligen Geistes, beginnend mit Maria, dann in Jesus und später in das Leben der Kirche überfließend, zu interpretieren.

103-124.

55 Williams, Sisters 164.

56 Williams, Sisters 217-218.

57 Williams vertritt die Auffassung, dass die ethischen Prinzipien im Werk von James Cones und James Deotis Roberts von deren Identität als schwarze Männer und von der historischen Situation der Beziehung von Schwarzen und Weißen geprägt sind. Davon ausgehend haben sie eine Umwertung der Werte angestrebt, die jedoch aus der heutigen womanistischen Sicht nicht zur Befreiung schwarzer Frauen geführt hat, sondern ebenfalls unterdrückend gewesen ist. Vgl. Williams, Sisters 168-177.

### 5. Die transformierende Kraft des Geistes Gottes

Ausschlaggebend für die Entwicklung Womanistischer Theologie und Christologie ist für Williams die Frage, inwiefern sie einen positiven Beitrag für den *survival/quality-of-life struggle of suffering black people* liefern kann und im Stande ist, neue Visionen aufzuzeigen, wo zuvor keine waren. Sie plädiert für eine Hermeneutik des Überlebens und der Qualität des Lebens. Befreiung bleibt dabei das letztendliche Ziel, doch bevor es soweit ist, muss das Überleben und das Wohlergehen der schwarzen Gemeinschaft im Zentrum der hermeneutischen Überlegungen Womanistischer Theologie stehen.<sup>58</sup>

Während Grant die pneumatologische Ausrichtung ihrer Theologie an die Christologie bindet - die Offenbarung Gottes wird auch heute noch durch den Geist Gottes vermittelt, wodurch Jesus als Lebendiger in der Gemeinschaft schwarzer Frauen zu finden ist -, sucht Williams nach einer Theologie des Geistes, ohne diese direkt christologisch zu fundieren. Sie bestreitet nicht, dass es in den Lebensgeschichten schwarzer Frauen oftmals Jesus Christus gewesen ist, den sie als die Präsenz des Geistes Gottes erfahren haben. Sie weist jedoch auch auf Quellen des womanistischen Erbes hin, in denen allein vom Geist Gottes als transformierender Kraft die Rede ist, die das Alltägliche mit dem Heiligen verbindet.

Sie betont, dass Selbstbewusstsein und Selbstliebe die Liebe zum Geist, zum Göttlichen, zur Natur und Kultur nicht ausschließen. Diese Liebe ist ganzheitlich und hält die dialektische Verbindung zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes aufrecht. In der Präsenz des Geistes Gottes haben schwarze Frauen die Kraft verspürt, die sie und ihre Gemeinschaft vor dem Tod bewahrt und ihnen neue Visionen geschenkt hat, mitten im Streit ums Überleben.

Eine Womanistin *liebt* den Geist, schrieb Alice Walker in ihrer Definition von womanistisch und brachte damit kurz und bündig zum Ausdruck, was viele Womanistinnen in Vergangenheit und Gegenwart als Wirklichkeit erfahren. Auffallend ist, dass viele womanistische Theologinnen die Prosa und Poesie schwarzer Schriftstellerinnen als Quelle ihrer Theologie nutzen. Auch eine der jüngeren Vertreterinnen Womanistischer Theologie, Karen Baker-Fletcher, greift in ihren Überlegungen zur Christologie und Spiritualität auf sie zurück. Inspiriert von der pantheistischen Weltsicht Celias - eine der Hauptfiguren im Roman *The Color Purple* von Alice Walker - meint Baker-Fletcher, dass eine schöpfungszentrierte Spiritualität bei der Suche nach der Spiritualität afro-amerikanischer Frauen mehr Aufmerksamkeit verdiene.

In Walkers Roman verkörpert Gott sich nicht nur in Menschen, sondern in der gesamten Schöpfung. Ebenso wie in den Körpern schwarzer Frauen ist Gott auch in den purpurroten Blumen des Feldes, den Felsen und den Bäumen zu fin-

den. Menschsein bedeutet bei ihr nicht die Loslösung von, sondern die Einbindung in die Natur. Baker-Fletcher ist der Meinung, dass Womanistinnen die Implikationen dieser dynamischen Verbundenheit mit allem, was lebt, stärker in ihren christologischen Überlegungen berücksichtigen sollten.

So verdient ihres Erachtens beispielsweise die Heiligkeit der Erde als Teil des afrikanischen religiös-kulturellen Erbes mehr Aufmerksamkeit. Sie ernährt und erhält die menschlichen Gemeinschaften. Sie ist der älteste Ahne; aus ihrem Schoß kommt unser Fleisch. Auch das Fleisch Jesu, alles was sein Menschsein ausmacht, ist aus den Elementen der Biosphäre erschaffen. Darum identifiziert Jesus sich nicht nur mit dem Leiden und der Freude menschlicher Wesen, sondern mit denen der gesamten Schöpfung. Darum darf eine womanistische Christologie sich nach Baker-Fletchers Meinung nicht auf die anthropozentrische Diskussion bei der Symbolisierung Christi und beim Verständnis von Gemeinschaft beschränken.

In den traditionellen afrikanischen Welt-Vorstellungen, wie der Muntu Kosmologie und der Bantu Kultur, umfasst die Gemeinschaft nicht nur Menschen, sondern auch Pflanzen, Tiere, die Erde, Sonne, Mond und Sterne. In ihnen ist die Menschheit nicht von der gesamten Schöpfung loszulösen. Der gesamte Kosmos wird in die Aktivität Gottes einbezogen und spendet die Mittel zum Überleben und zur Ganzheitlichkeit. In diesem Sinne ist die Inkarnation Gottes in Jesus für Baker-Fletcher nicht nur bedeutungsvoll, weil Gott sich damit in einem Menschen manifestiert hat, sondern weil Gott sich damit in einer Kreatur manifestiert hat, die ein Teil der gesamten Schöpfung ist.<sup>59</sup> Bezugnehmend auf die Ausführungen von Brown Douglas schreibt sie: „Not only do we see Jesus in the faces of black women; we see Jesus in the face of the earth, in the face of the waters, in the faces of wind and sun and moon.“<sup>60</sup> Karen Baker-Fletcher stellt sich die Frage, ob dieser Panentheismus mit seinem Akzent auf einer schöpfungszentrierten Spiritualität zur Folge hat, dass Christus nicht länger das Zentrum Womanistischer Theologie ist. Sie kommt zu dem Schluss:

„While not all womanist spirituality is Christ-centered, and Walker definitely does not seek Christ-centeredness, creation/Spirit-centered theology is not antithetical to Christ-centeredness. If one understands Christ as creation/Spirit-centered, it is possible to be womanist and Christian. I understand Christ as the incarnation of Spirit in creation. Christ as fully human and fully God is the perfect manifestation of Spirit in creation working in harmony with itself, something most of humankind fails to do.“<sup>61</sup>

59 Vgl. K. Baker-Fletcher, *God as Spirit. Womanist Perspectives on God*, in: K. Baker-Fletcher/G. Kasimu Baker-Fletcher, *My Sister, My Brother. Womanist and Xodus God-Talk*, New York 1997, 25-42.

60 K. Baker-Fletcher, *Immanuel. Womanist Reflections on Jesus as Dust and Spirit*, in: Baker-Fletcher/ Kasimu Baker-Fletcher, *Sister* 73-93, hier 84.

61 Baker-Fletcher, *Immanuel* 86.

## 6. Ausblick

Womanistische Theologinnen blicken auf eine reiche narrative (Glaubens)Tradition afro-amerikanischer Vormütter zurück, die sie als spirituelle Quelle für ihre heutige Theologie nutzen. Geboren aus der Situation der Unterdrückung, waren diese existentiellen Erfahrungen mit der unterstützenden Kraft des Göttlichen im Leben schwarzer Frauen der Motor für persönliche und politische Veränderungen, die ihrem eigenen Wohl und dem der afro-amerikanischen Gemeinschaft zugute kamen. Sie legten Zeugnis darüber ab, wie ihnen das Heil Gottes als unmittelbare Offenbarung durch den Heiligen Geist widerfuhr oder ihnen durch biblische Geschichten zuteil wurde, die sie im Lichte ihrer eigenen Erfahrung hörten und interpretierten. Eine pietistisch anmutende Glaubensfrömmigkeit geht hier Hand in Hand mit dem Willen zur Transformation gesellschaftspolitischer Verhältnisse. Aus ihren existentiellen Erfahrungen der Präsenz Gottes durch den Heiligen Geist und aus den Erzählungen über das Leben Jesu als göttlicher Inkarnation zogen sie ethische und damit durchaus auch gesellschaftspolitische Konsequenzen.

Womanistische Theologinnen sind sich darüber einig, dass diese historischen Glaubenszeugnisse der Heilsbedeutung Jesu Christi bei ihrer Suche nach einer Neubestimmung der Christologie aus womanistischer Sicht bedeutend sind. In ihren Antworten auf die Frage nach der Bedeutung Jesu im heutigen Kontext afro-amerikanischer Frauen setzen sie unterschiedliche Akzente. Während Grant Jesus im Rahmen einer Hermeneutik der Befreiung, wie sie sie bei Cone vorfindet, als Befreier sieht, interpretiert Williams ihn aufgrund ihrer Hermeneutik des Überlebens eher als eine Stütze im Kampf um Freiheit und um das Wohlergehen der Gemeinschaft. Mit ihrem Nachdruck auf einer Spiritualität des Überlebens, die sie sowohl in den biblischen Geschichten (Hagar, Maria) als auch in der Literatur schwarzer Frauen entdeckt, bleibt Williams dicht bei dem alltäglichen, konkreten Überlebensstreit schwarzer Frauen. Die alltägliche Praxis des Überlebens ist bei ihr der erste Schritt auf einem Weg, der in der gläubigen Hoffnung auf die Zusage des Reiches Gottes zur Befreiung führen soll.

In Williams Ansatz ist meines Erachtens innerhalb Womanistischer Theologie eine Tendenz zu erkennen, die christologische Frage nicht länger auf die Person Jesu Christi zu beschränken. Zunächst wurde in den Spuren Schwarzer Theologie nach einer Antwort gesucht auf die Frage: „Wer ist Jesus Christus für uns heute?“ und im Rahmen der Diskussion um den historischen Jesus und den Christus des Glaubens nach der soteriologischen Bedeutung der Offenbarung Gottes für afro-amerikanische Frauen in Vergangenheit und Gegenwart geforscht. Jetzt liegt der Nachdruck stärker auf der soteriologischen Frage: „Was bedeuten Heil und Befreiung in Bruch und Kontinuität mit der schwarzen religiösen Geschichte aus heutiger womanistischer Sicht?“

In der Weisheit des Überlebens suchen womanistische Theologinnen, allen voran Delores Williams, nach Antworten auf diese Frage. Sie findet die Weisheit des Überlebens in der biblischen Geschichte der Hagar, in den mündlichen und schriftlichen Überlieferungen der von Alice Walker beschriebenen Ratschläge schwarzer Mütter an ihre Töchter seit der Sklaverei und in der schwarzen Frauenliteratur. Afro-amerikanische Frauen schaffen so einen eigenen Kanon, der ihnen Raum bietet, um bis zu einem gewissen Grad unabhängig von und doch in Beziehung zu dominanten theologischen Strömungen (Weiße Theologie/Schwarze Theologie/Feministische Theologie) eine eigene Sicht auf Unheil und Heil, Erlösung und Befreiung zu entwickeln, die der gesamten afro-amerikanischen Gemeinschaft zugute kommen soll.

Das, was in der Vergangenheit zum Überleben ihrer Gemeinschaft beigetragen hat, wird im Lichte der gegenwärtigen Erfahrungen kritisch daraufhin überprüft, inwieweit es zur Transformation unterdrückender Strukturen dienlich sein und einen Beitrag an der zukünftigen Befreiung liefern kann. Diese womanistische Spiritualität des Überlebens hat sich im Sinne Walkers „dem Überleben der Menschheit und dem ganzheitlichen Menschen verschrieben, egal ob männlich oder weiblich“ und richtet sich darum nicht nur auf die eigene partikulare, sondern auch auf die universelle Situation. Sie dient dem Leben, nicht dem Tod, und verbindet den Menschen mit sich selbst, mit Gott, mit anderen Menschen und dem Kosmos.

Im Unterschied zu feministisch-christologischen Ansätzen fällt in womanistischen Aussagen zur Christologie auf, dass Jesus nicht nur in seinem Menschsein von Bedeutung ist, sondern auch in seiner Göttlichkeit. Im Grunde wird die Aussage vom Konzil von Chalcedon „wahrer Mensch und wahrer Gott“ in den historischen Glaubenserfahrungen schwarzer Frauen bestätigt. Bei schwarzen Frauen führt jedoch nicht die spekulative Diskussion über die ontologische Frage nach dem Wesen Jesu zu dieser Antwort, sondern die Glaubensüberzeugung, dass Gott sich im Leben Jesu mit den Armen identifiziert hat. Nicht sein metaphysisches „*make-up*“ (Brown Douglas), sondern das, was er in seinem eigenen Leben und im Leben schwarzer Frauen bewirkt hat, seine „*ministerial vision of righting relationship*“ (Williams), bringt afro-amerikanische Frauen zu der Überzeugung, dass dieser Jesus der Christus ist.

In der Glaubensüberzeugung schwarzer Frauen gibt und gab es keinen Unterschied zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens. Auch die oben genannten womanistischen Theologinnen unterscheiden in ihrem Sprachgebrauch nicht explizit zwischen Jesus und Christus. Selbst dort, wo sie vom „historischen“ Jesus der biblischen Überlieferung sprechen, bezeichnen sie ihn als Christus. Wenn sie von Jesus sprechen, sprechen sie vom Jesus des Glaubens, der ihnen in den biblischen Geschichten begegnet; wenn sie von Christus sprechen, meinen sie den Christus, der ihnen in der (alltäglichen) Geschichte begegnet. Nur dann, wenn es um theoretisch-christologische Erörterungen geht und

sie sich auf akademisch christologische Entwürfe beziehen, taucht die Frage nach dem Verhältnis von historischem Jesus zum Christus des Glaubens wieder auf.

Verwirrend ist in diesem Zusammenhang der Titel des Buches von Jacquelyn Grant: *White Women's Christ and Black Women's Jesus*. Er suggeriert eine Trennung zwischen Christus und Jesus, die es nach (ihren eigenen) womanistischen Aussagen, so nicht gibt. Für schwarze Frauen war Jesus als der Auferstandene wichtig. Erst die Tatsache, dass Gott ihn auferweckt und somit die göttliche Inkarnation in ihm bestätigt hat, gab ihnen die Hoffnung, dass das Leiden nicht das letzte Wort haben kann. Auch ausschließlich vom Christus weißer Frauen zu sprechen, ist meines Erachtens eine Simplifikation der feministisch-theologischen Suche nach der Reinterpretation Jesu aus der Sicht weißer Frauen. Ohne die Unterschiede bagatellisieren zu wollen, die sich aufgrund der Verschiedenartigkeit historischer Unterdrückungserfahrungen weißer feministischer und womanistischer Theologinnen ergeben, wird meines Erachtens gerade in diesem Punkt ein Dilemma sichtbar, vor dem feministische und womanistische Theologinnen gemeinsam stehen, nämlich wie Jesus als der Christus gedacht werden kann, ohne dass sein Mannsein die Vorstellung seiner Göttlichkeit auf das männliche Geschlecht begrenzt.

Ähnlich wie feministische Theologinnen weisen auch womanistische Theologinnen darauf hin, dass die Inkarnation Gottes nicht auf eine einmalige Inkarnation in Jesus beschränkt werden dürfe. In der fortdauernden Offenbarung Gottes betonen sie die patriarchatskritische Offenbarungsmöglichkeit Gottes in einer schwarzen Frau (Grant), in den Gesichtern schwarzer Frauen und Männer (Brown Douglas) und in Hagar und Maria als Empfängerinnen der Weisheit des Überlebens (Williams).

Womanistische Theologinnen haben auf die mehrdimensionale Unterdrückungsrealität afro-amerikanischer Frauen hingewiesen und damit ein eindimensionales Analysemodell als unzulänglich verworfen. Hiermit stellen sie sowohl schwarze Theologen als auch weiße feministische Theologinnen vor die Herausforderung, ihre Beziehung zu der Lebenswirklichkeit schwarzer Frauen selbstkritisch zu durchleuchten und neu zu bestimmen. Ebenso wie feministische Theologinnen aus allen Teilen der Welt betonen auch womanistische Theologinnen, dass eine nur auf die eigenen partikularen Erfahrungen ausgerichtete Neubestimmung der Theologie und Christologie nicht ausreicht. Sie alle schließen sich dem Adagium an: „Keine Frau ist befreit, ehe nicht alle Frauen befreit sind“. Damit bleibt trotz aller Unterschiede die Sehnsucht nach einem gemeinsamen Horizont der Befreiung bestehen, die Solidarität und eine gemeinsame messianische Praxis fordert.

Welche Folgen hat dies für die Re-Vision der Christologie aus ökumenisch-feministischer Sicht? Müssen Frauen in unterschiedlichen Kulturen nach einer gemeinsamen Christologie, nach einer einheitlichen Reinterpretation Jesu Christi suchen, in der zugunsten der Einheit das sie trennende, überwunden werden

muss? Kann ein derartiges Konsensdenken dem Andersartigen der Erfahrungen, die sich in den christologischen Entwürfen zeigen, gerecht werden? Wohl kaum. Vor vielen Jahren plädierte die schwarze Schriftstellerin Audre Lorde dafür, Unterschiede nutzbar zu machen und sie nicht unter dem Schleier des „Wir sind alle Schwestern“ zu verstecken. Sie wies darauf hin, dass es nicht die realen Unterschiede in Hautfarbe, Geschlecht, Alter und sexueller Neigung sind, die Frauen voneinander trennen, sondern die Weigerung, diese Unterschiede anzuerkennen und zu nutzen. Sie forderte damals:

„Als Frauen müssen wir verinnerlichte Verhaltensmuster der Unterdrückung in uns selbst mit der Wurzel herausreißen, wenn wir über die oberflächlichsten Aspekte sozialer Veränderung hinausgehen wollen. Jetzt müssen wir Unterschiede zwischen Frauen als Unterschiede zwischen Gleichberechtigten sehen, weder als Zeichen der Überlegenheit noch der Unterlegenheit, und Wege ausfindig machen, um unsere jeweiligen Unterschiede dazu zu nutzen, unsere Visionen und gemeinsamen Kämpfe zu bereichern.“<sup>62</sup>

An vielen Orten wird der Versuch, die Unterschiede zwischen Frauen fruchtbar zu machen, bereits praktiziert. Auch bei der Re-Vision der Christologie aus feministisch-ökumenischer Sicht sollte die Anerkennung und Nutzung der Unterschiede eine entscheidende Rolle spielen. Nicht in einer von vornherein gegebenen einheitlichen Lehre über Jesus Christus, sondern in der Interaktion, in der Begegnung mit den andersartigen Erfahrungen von Unheil und Heil sollte nach göttlicher Wahrheit und Momenten der inhaltlichen Bestimmung der Christusinterpretation gesucht werden. Ob es dabei gelingt, die Unterschiede im christologischen Sprechen nicht nur anzuerkennen, sondern auch so zu nutzen, dass sie zur heilsamen Auseinandersetzung mit den jeweils eigenen unheilvollen „blinden Flecken“ führen, muss sich in der Praxis der Begegnung erweisen.

62 D. Schultz (Hg.), A. Lorde, A. Rich, Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte, Berlin 1991, 209-210.

## *Lebensverlängerung durch künstliche Ernährung – ausnahmslose Verpflichtung oder eine Frage der Abwägung?*

*Der Verzicht auf eine medizinisch mögliche Lebensverlängerung, die sog. passive Sterbehilfe, ist in einigen Aspekten nach wie vor umstritten. Durch die Medien öffentlich präsentierte und diskutierte Einzelfälle wie das Sterben von Terri Schiavo 2005 nach dem Abstellen der künstlichen Ernährung oder von Piergiorgio Welby 2006 nach dem Abstellen der künstlichen Beatmung<sup>1</sup> haben dazu beigetragen, offene Fragen neuerlich bewusst zu machen. Medizinische Entwicklungen verschärfen die Problematik künstlicher Lebensverlängerung. Das tatsächliche Sterben hängt immer häufiger von Entscheidungen ab, Behandlungen abzustellen bzw. darauf zu verzichten. So positiv die medizinischen Möglichkeiten der Lebenserhaltung und -verlängerung grundsätzlich sind, so problematisch können sie in manchen Fällen empfunden werden, wenn Menschen ohne Aussicht auf Heilung, denen nur sehr eingeschränkte oder gar keine bewussten Lebensmöglichkeiten verbleiben, auf ihren sicheren Tod so lange warten müssen, bis sich zusätzliche Komplikationen einstellen, mit denen die medizinischen Möglichkeiten dann endgültig an ihre Grenzen kommen. Auf lebenserhaltende medizinische Behandlungen schon früher zu verzichten, solange der Tod noch nicht unmittelbar bevorsteht, oder den Tod durch das Abstellen künstlicher Ernährung und Flüssigkeitsversorgung zu ermöglichen, scheint dem kirchlichen Verdikt einer „Euthanasie durch Unterlassung“<sup>2</sup> ausgesetzt und für Christen nicht akzeptabel zu sein. Eine gesellschaftliche Tendenz zu einer Ausweitung der Möglichkeiten eines Behandlungsverzichtes bzw. -abbruchs scheint hier auf eine kirchliche Tendenz zu einem restriktiven Urteil zu treffen.*

*Der gesellschaftliche und rechtliche Ausweg aus dem Dilemma medizinischer Verzögerung des Sterbens in letztlich aussichtslosen Fällen wird zunehmend in Vorausverfügungen, sog. Patientenverfügungen, gesucht. Wenn es wie in Österreich seit 2006 aufgrund des neuen Patientenverfügungs-Gesetzes (PatVG) möglich ist, in einer rechtlich bindenden schriftlichen Verfügung medizinische Behandlungen abzulehnen, so ist die Problematik insofern vereinfacht, als kein Dritter die Entscheidung mit lebensverkürzender Wirkung für den betroffenen Menschen treffen muss. Es genügt der Respekt vor der Selbstbestimmung. Durch die beinahe Gleichstellung einer Vorausverfügung mit dem aktuellen Patientenwillen im Fall der Erfüllung der strengen formalen Kriterien wird die ethische Problematik jedoch nur verschoben. Denn das österreichische Patientenverfügungsgesetz enthält keine Reichweitenbegrenzung, schließt also auch*

- 1 Katholische Nachrichten-Agentur, Im Zweifel für das Leben. Die Debatte um Sterbehilfe, Patientenverfügung und Palliativmedizin (KNA-Extra), Bonn 2007, 11f. 78-83.
- 2 Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur Euthanasie vom 5.5.1980, in: AAS 72,1 (1980) 542-552, Nr. 4.

die Ablehnung künstlicher Ernährung und Flüssigkeitsversorgung oder die Ablehnung einer lebensnotwendigen Behandlung außerhalb eines Sterbeprozesses nicht aus. Beide Formen des Sterbenlassens sind umstritten.

In der Moraltheologie hat eine Ansprache von Papst Johannes Paul II. im März 2004 für Aufsehen gesorgt, die diesen Bereich rechtlich erlaubter Fälle von Therapieverzicht oder -abbruch grundsätzlich einzuschränken schien:

„Insbesondere möchte ich unterstreichen, dass die Verabreichung von Wasser und Nahrung, auch wenn sie auf künstlichen Wegen geschieht, immer ein *natürliches Mittel* der Lebenserhaltung und *keine medizinische Handlung* ist. Ihre Anwendung ist deshalb prinzipiell als *normal und angemessen* und damit als moralisch verpflichtend zu betrachten, in dem Maß, in dem und bis zu dem sie ihre eigene Zielsetzung erreicht, die im vorliegenden Fall darin besteht, dem Patienten Ernährung und Linderung der Leiden zu verschaffen. ... Denn der Tod durch Verhungern und Verdursten ist das einzig mögliche Resultat infolge ihrer Unterbrechung. In diesem Sinn wird er am Ende – wenn er bewusst und absichtlich herbeigeführt wird – zur tatsächlichen realen Euthanasie durch Unterlassung.“<sup>3</sup>

In der theologischen Diskussion war umstritten, ob Papst Johannes Paul II. damit eine unbedingte Verpflichtung zur Anwendung künstlicher Ernährung und Flüssigkeitszufuhr formulieren wollte und ob sich die Aussagen nur auf PVS-Patienten beziehen oder auch darüber hinaus gelten sollten.<sup>4</sup> Es wurden Befürchtungen laut, hier geschehe eine methodische Revision in der Beurteilung des Sterbenlassens. Die Ansprache sei Teil einer Entwicklung zu einem grundsätzlichen methodischen Wechsel von einer Güterabwägung zu einer starren deontologischen Normierung in Fragen der Lebensverlängerung.<sup>5</sup> Die bisher übliche Methode des Abwägens von Nutzen und Belastung im konkreten Fall werde abgelöst durch die grundsätzliche Definition künstlicher Ernährung und Flüssigkeitszufuhr als „ordentliche Mittel“ und somit als immer verpflichtend.<sup>6</sup> Ein Verzicht auf diese Maßnahmen komme dann erst in der unmittelbaren Sterbephase in Betracht.<sup>7</sup> Insofern sei die Ansprache des Papstes „a moment of triumph for a

3 Papst Johannes Paul II., *Ansprache* an die Teilnehmer des int. Fachkongresses zum Thema „Lebenserhaltende Behandlung und vegetativer Zustand: wissenschaftliche Fortschritte und ethische Dilemmata“, 20.3.2004, Nr. 4. Hervorhebungen im Original. ([http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/2004](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004))

4 Hamel, Ronald/Panicola, Michael, *Must We Preserve Life?*, in: *America* 190 Nr. 14 (2004) 14, 6-13, 12; Shannon, Thomas A./Walter, James J., *Implications of the Papal Allocation on Feeding Tubes*, in: *Hastings Center Report* 34 Nr.4 (2004) 18-20, 19. „PVS“ steht für „persistierender vegetativer Status“, also für ein über einen längeren Zeitraum (über 6-12 Monate hinaus) anhaltendes dauerhaftes apallisches Syndrom. Vgl. Jörg, Johannes, *Apallisches Syndrom*, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), *Lexikon der Bioethik I*, 184-188, 185.

5 T.A. Shannon/J.J. Walter, *Implications* 18.

6 Leher, Stephan u.a., *Den Tod zulassen, wenn seine Zeit gekommen ist*, in: *Die Furche* 63 Nr. 15 (12.4.2007) 10f, 11.

7 T.A. Shannon/J.J. Walter, *Implications* 18.

*fundamentalist view of the right to life.*<sup>8</sup> *Manche Stimmen warnten allerdings auch vor der Überinterpretation einer einzelnen Papstansprache.*<sup>9</sup> *Man könne die Ansprache durchaus auch als Präsuumtion für die künstliche Ernährung von PVS-Patienten verstehen, als ein Urteil für die meisten solchen Fälle und ohne Revision der Urteilsstandards selbst.*<sup>10</sup>

*Aufgrund der kontroversen Diskussionen um die moralische Beurteilung des Abstellens künstlicher Ernährung und Flüssigkeitszufuhr bei PVS-Patienten in den USA hatte sich die Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika 2005 an die Glaubenskongregation gewandt. Mit 1. August 2007 hat die Glaubenskongregation zwei Fragen, zwei knappe offizielle Antworten und einen erläuternden Kommentar veröffentlicht.*<sup>11</sup>

*Ohne hier alle Details diskutieren zu können, kann man doch den Eindruck gewinnen, dass hier eine gewisse Entwarnung angebracht ist. Der befürchtete normierungstheoretische Wechsel von einer an den Folgen des Einzelfalls orientierten verantwortungsethischen Argumentation zu einer starren Definition künstlicher Ernährung und Flüssigkeitszufuhr als ordentliche Mittel und streng verpflichtend scheint nicht stattgefunden zu haben.*

*In der Antwort auf die erste Frage wird eine klare Präsuumtion formuliert, die an Aussagen der Papstansprache vom März 2004 angelehnt ist, jedoch einzelne missverständliche Formulierungen vermeidet:*

„1. Frage: Ist die Ernährung und Wasserversorgung (ob auf natürlichen oder künstlichen Wegen) eines Patienten im »vegetativen Zustand« moralisch verpflichtend, außer wenn Nahrung und Wasser vom Körper des Patienten nicht mehr aufgenommen oder ihm nicht verabreicht werden können, ohne erhebliches physisches Unbehagen zu verursachen?

Antwort: Ja. Die Verabreichung von Nahrung und Wasser, auch auf künstlichen Wegen, ist prinzipiell ein gewöhnliches und verhältnismäßiges Mittel der Lebenserhaltung. Sie ist darum verpflichtend in dem Maß, in dem und solange sie nachweislich ihre eigene Zielsetzung erreicht, die in der Wasser- und Nahrungsversorgung des Patienten besteht. Auf diese Weise werden Leiden und Tod durch Verhungern und Verdursten verhindert.“<sup>12</sup>

8 Shannon, Thomas A., Nutrition und Hydration: An Analysis of the Recent Papal Statement in the Light of the Roman Catholic Bioethical Tradition, in: Christian Bioethics 12 (2006) 29-41, 40.

9 Paris, John J./Keenan, James F./Himes, Kenneth R., Did John Paul II's Allocution on Life-sustaining Treatments Revise Tradition?, in: TS 67 (2006) 163-174, 168; Bretzke, James T., A Burden of Means: An Overlooked Aspect of the PVS Debate, in: Landas 18 (2004) 211-230, 224f; Golser, Karl, Ehrfurcht vor dem Leben an seinem Ende. Argumentation katholischer Moralthologie, in: Körtner, Ulrich H.J. u.a. (Hg.), Lebensanfang und Lebensende in den Weltreligionen, Neukirchen-Vluyn 2006, 51-69, 63.

10 R. Hamel/M. Panicola, Must We Preserve Life? 12.

11 Kongregation für die Glaubenslehre, *Antworten* auf Fragen der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten bezüglich der künstlichen Ernährung und Wasserversorgung (1.8.2007). ([http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith))

12 Ebd.

Ausgelassen wird die missverständliche Qualifizierung von Ernährung und Flüssigkeitszufuhr einschließlich ihrer künstlichen Verabreichung als „immer ein natürliches Mittel der Lebenserhaltung und keine medizinische Handlung“. <sup>13</sup> Die Formulierung der Glaubenskongregation trägt so zu mehr Klarheit bei: Sie belässt es bei der traditionellen Terminologie, wie sie in der Erklärung der Glaubenskongregation von 1980 enthalten ist: ordentlich, verhältnismäßig und deshalb moralisch verpflichtend. <sup>14</sup> Weggelassen wird das nach ausnahmsloser Verpflichtung klingende „immer“ und es bleibt die schon in der Ansprache von 2004 enthaltene Formulierung „in linea principii“. Das klingt deutlich nach einem allgemeinen Grundsatz, dessen Reichweite in Hinblick auf die konkrete Situation anzupassen ist und nicht nach einer uneingeschränkten Norm.

Die zweite Frage bezog sich auf die Möglichkeit eines Abbruchs künstlicher Ernährung und Wasserversorgung bei PVS-Patienten. Die Antwort auf diese Frage und damit wohl zugleich auf den Fall Terri Schiavo ist negativ:

„2. Frage: Falls ein Patient im »anhaltenden vegetativen Zustand« auf künstlichen Wegen mit Nahrung und Wasser versorgt wird, kann deren Verabreichung abgebrochen werden, wenn kompetente Ärzte mit moralischer Gewissheit erklären, dass der Patient das Bewusstsein nie mehr wiedererlangen wird?

Antwort: Nein. Ein Patient im »anhaltenden vegetativen Zustand« ist eine Person mit einer grundlegenden menschlichen Würde, der man deshalb die gewöhnliche und verhältnismäßige Pflege schuldet, welche prinzipiell die Verabreichung von Wasser und Nahrung, auch auf künstlichen Wegen, einschließt.“ <sup>15</sup>

Die Antwort bleibt wieder auf der prinzipiellen Ebene: Die medizinische Prognose, dass ein Patient das Bewusstsein nicht mehr wiedererlangen wird, ist kein hinreichender Grund zum Abstellen künstlicher Ernährung und Flüssigkeitszufuhr. Eine bestimmte Begründung für einen Behandlungsabbruch, nämlich das Argument fehlender oder eingeschränkter Personalität bei PVS-Patienten wird zurückgewiesen. Patienten im permanenten vegetativen Status, also in einem irreversiblen Koma, schuldet man „die gewöhnlichen und verhältnismäßigen Pflegemaßnahmen“ („*curae ordinariae et proportionatae*“), zu denen wie in der ersten Antwort „in linea principii“ auch künstliche Ernährung und Flüssigkeitszufuhr gezählt werden.

Ob die Linie einer teleologischen Beurteilung, wie sie die Erklärung von 1980 vorgelegt hat, beibehalten wird oder ob der befürchtete Rückschritt zu einer deontologischen Beurteilung ohne Rücksicht auf die Folgen im Einzelfall geschieht, entscheidet sich an der Begründung und den möglichen Einschränkungen des Prinzips. Die Antwort der Glaubenskongregation bleibt jedoch bei teleologischen Überlegungen. Das aufgestellte Prinzip wird auf die tatsächliche

13 Vgl. Papst Johannes Paul II., Ansprache (20.3.2004) Nr. 4.

14 Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur Euthanasie, Nr.4.

15 Kongregation für die Glaubenslehre, Antworten.

physiologische Wirksamkeit eingeschränkt. Künstliche Ernährung und Flüssigkeitszufuhr sind nicht ohne Rücksicht auf die Folgen verpflichtend. Sie dürfen jedenfalls abgestellt bzw. zurückgenommen werden, wenn sie vom Körper gar nicht mehr verarbeitet werden können.

Darüber hinaus werden im Kommentar<sup>16</sup> zwei weitere Ausnahmen genannt. Zunächst wird auf die selbstverständliche Einschränkung hingewiesen, dass Unmögliches nicht moralisch gefordert sein kann: In manchen Weltregionen besteht gar keine Möglichkeit zu künstlicher Ernährung und Wasserversorgung. Dann folgt noch eine ausdrückliche Erläuterung zum Stichwort des „erheblichen physischen Unbehagens“, das sich in der ersten Frage fand, aber in der Antwort nicht explizit aufgenommen wurde: „Schließlich wird nicht ganz ausgeschlossen, dass die künstliche Ernährung und Wasserversorgung in gewissen seltenen Fällen für den Patienten eine übermäßige Belastung oder ein erhebliches physisches Unbehagen, etwa aufgrund von Komplikationen beim Gebrauch der Hilfsinstrumente, mit sich bringen kann.“<sup>17</sup> „Außergewöhnliche Belastung“ war schon in der Äußerung von Papst Pius XII. als Einschränkung berücksichtigt worden.<sup>18</sup> Wenn diese im Kommentar noch einmal ausdrücklich als mögliche Ausnahme von der grundsätzlichen Verpflichtung genannt wird, so ist damit hinlänglich klar, dass die Zulässigkeit einer Güterabwägung nicht bestritten wird. Belastung und Erfolgsaussicht sind die beiden maßgeblichen Gesichtspunkte. Der mögliche Fall, dass künstliche Ernährung oder Flüssigkeitszufuhr manchmal eben nicht zur gewünschten Linderung von Leiden beiträgt, sondern eine zusätzliche Belastung für den Patienten sein kann, wird ausdrücklich einbezogen. So dürfte letztlich selbst der Fall nicht ausgeschlossen sein, dass der Tod durch Verhungern und Verdursten in Kauf genommen wird, falls mit der künstlichen Ernährung und Flüssigkeitszufuhr erhebliches Leiden verbunden ist.

Insgesamt wird mit den expliziten Hinweisen auf mögliche Grenzfälle deutlich, dass die Linie einer teleologischen Begründung aufrecht bleibt, dass also ebenso wie für die Anwendung sonstiger medizinischer Maßnahmen auch für künstliche Ernährung und Flüssigkeitszufuhr die Abwägung von Belastung und Nutzen maßgeblich bleibt. Fehlt der Nutzen, ist sie nicht verpflichtend. Ist die Belastung zu groß, ist sie ebenfalls nicht verpflichtend. Das allgemeine Prinzip ist also im Einzelfall mit Rücksicht auf die konkrete Situation anzuwenden.

16 Kongregation für die Glaubenslehre, *Kommentar zu den Antworten auf Fragen der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten bezüglich der künstlichen Ernährung und Wasserversorgung* vom 1.8.2007.  
([http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith))

17 Ebd.

18 Papst Pius XII., Ansprache zur Frage der „Wiederbelebung“, 24. November 1957, in: *HerKorr* 12 (1957/58) 228-230 (Original französisch: AAS 49 [1957] 1027-1033).

*Als Grundprinzip wird bekräftigt: Ist künstliche Ernährung und Flüssigkeitszufuhr verfügbar, zur Lebensverlängerung geeignet und nicht mit übermäßigen Belastungen oder erheblichem Unbehagen verbunden, so gilt, dass auch PVS-Patienten mit den üblichen Pflegemaßnahmen zu versorgen sind. Diese Verpflichtung wird aber weder einfach aus der Zuordnung künstlicher Ernährung zur Gruppe der „ordentlichen Mittel“ im Sinn von medizinischer Üblichkeit abgeleitet, noch aus der Zugehörigkeit zur Gruppe der Pflegemaßnahmen, die immer verpflichtend wären. Künstliche Ernährung und Flüssigkeitsversorgung werden als verpflichtend erachtet, weil davon ausgegangen wird, dass sie abgesehen von den genannten Einschränkungen normalerweise gute Folgen haben. So ergibt sich das allgemeine Urteil nicht unabhängig von den Folgen, sondern aus den Folgen, die eben in dieser Weise positiv beurteilt werden.*

*Sollte man die Stellungnahme der Glaubenskongregation so interpretieren dürfen, wäre eine wichtige Klarstellung geschehen: Medizinisch mögliche Lebensverlängerung durch künstliche Ernährung und Flüssigkeitsversorgung ist nicht ausnahmslos verpflichtend sondern bleibt eine Frage der Abwägung von Nutzen und Belastung im konkreten Einzelfall.*

*Andreas M. Weiß*

**FRESACHER, Bernhard, Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs**, Freiburg/Basel/Wien 2006 [413 S., ISBN 3-451-29143-6]

Kann man den Kommunikationsbegriff mit seinen vielfältigen interdisziplinären theoretischen Beschreibungen als theologischen Leitbegriff untersuchen, ohne daran zu scheitern? Es ist unwahrscheinlich und trotzdem ist es gelungen. Der Verf. entwickelt eine komplexe Architektur, die auf verschiedenen Ebenen simultan die vorgelegten Fragen bearbeitet, die vorgenommenen Selektionen andeutet und darin Alternativen offen hält, die die Komplexität aufnimmt, in eine neue Form bringt und gerade dadurch Komplexität reduziert. Nach dem Gang durch die 335 Seiten sind die Thesen und Gründe so klar, dass das *neunte Kapitel* (332-335) zum Schluss die eigenen Lese- und Denkerfahrungen mit dem Buch bündelt. Permanent verdichten sich bis dahin die analytischen Ergebnisse. Alleine schon aufgrund dieser Architektur stellt das Buch ein Zeugnis eines modernen theologischen Denkens dar, das mit der Informationsflut gestaltend umgeht, so dass Rezeption möglich ist, ohne das Thema sinnentleert einzuzwängen. Weitere Rezeption, alternative Lösungen und Mitdenken werden nicht ausgeschlossen, sondern geradezu eröffnet. Diese Form passt zum Thema, und sie zeigt, wie ernst der Autor seine eigenen Erkenntnisse nimmt! Er weiß um die Verwicklung seiner selbst in das Thema. Er schreibt nicht einfach über Kommunikation, sondern steht selbst in einem Kommunikationsprozess mit allen Möglichkeiten der Gestaltung, mit allen Grenzen der Kontrollierbarkeit von Sinn. Mit diesem Buch hat sich der Gegenstand schon wieder verändert. Die Form des Textes ist deshalb notwendig, um den Inhalt in der gegenwärtigen Zeit zur Geltung zu bringen.

Die Arbeit geht von der kommunikationstheoretischen Unterscheidung von Aussage und Form aus und übernimmt vom *linguistic turn*, dass ein Text seinen Sinn von der Form her erhält. In der Konsequenz muss jede (theologische) Arbeit zum Kommunikationsbegriff damit rechnen, dass die Form auf das Verständnis von Kommunikation zurückfällt. Daraus leitet der Verf. sein *methodisches Vorgehen* ab, das in den analysierten Texten Ausgesagte auf die Form der Aussagen wieder selbst anzuwenden. Dadurch wird der Text zu einer kommunizierten Sicht, deren Inkonsistenzen und Erkenntnisgewinne deutlicher hervortreten (vgl. 214f). Diese Methode wendet er an, um mit seiner Untersuchung explizit zwei Fragen zu bearbeiten: 1. Lässt sich mit dem Kommunikationsbegriff fundamentaltheologisch-apologetisch arbeiten? Welches Lösungspotenzial, aber auch welche Probleme zeigen sich dabei? 2. Welches Potenzial bietet der Kommunikationsbegriff, wenn er nicht einfach nur apologetisch genutzt wird, sondern wenn die Fundamentaltheologie sich selbst und ihr Verhältnis zur Gegenwart kommunikationstheoretisch versteht? Diese beiden Fragen werden in zwei Strängen durch die systematische Analyse der verschiedenen kirchlichen, theo-

gischen und soziologischen Positionen behandelt (vgl. 304). In der Bearbeitung der beiden Fragen entsteht schließlich noch implizit ein dritter Strang, der die Subjekt-Objekt-Unterscheidung der Untersuchung endgültig aufhebt: Der Verfasser entwickelt in seiner kommunikationstheoretischen Anlage selbst eine neue Form von fundamentaltheologischer Ausweisung des Christentums in der Gegenwart.

Das einleitende *erste Kapitel* (13-23) problematisiert die Verwendung des Kommunikationsbegriffs in der Theologie in den letzten 50 Jahren und macht in der Analyse der Begriffsverwendung deutlich, wie sich die Theologie durch diese zu ihrem eigenen Gegenstand verhält (vgl. 18). Daran knüpft im *zweiten Kapitel* (24-94) die Untersuchung der Konstitutionen *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* und *Gaudium et Spes* des II. Vatikanums an. Der Verf. achtet auf die Selbstthematizierung der Kirche in den Texten (vgl. 46) und bestimmt gerade darin den unterscheidenden modernen Standort der Kirche im Konzil: „Diese Wende besteht ... in der Aufmerksamkeit für die Form, die das Konzil freilich in einer spezifischen Präferenz für Partizipation und Dialog pflegte. Diese Art der Reflexion macht es zu einem modernen Konzil“ (47). Gerade weil der Verf. die komplexe Kommunikationssituation des Konzils mit der permanenten Kreuzung von Innen und Außen herausarbeitet, wird plausibel, wie die Kirche ihren theologischen Ort und ihre actio in der Welt in der Struktur der „Resonanz“ (vgl. 89) versteht, die die Diversität der Sichten auf die Welt auch in sich zulässt (z.B. in der augustinischen und der thomistischen Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, ganz stark 82-85). Verschiedene Welten bestehen nebeneinander, auch die Kirche kann die Diversität nicht mehr auf eine Einheit reduzieren (vgl. 59.67). Interessant ist deshalb, wie die Kirche diese Lehre gewinnt, weil sie eine verstehende Kirche sein will, die sich an den Herausforderungen der Zeit laufend formt (vgl. 88). So wie der Verf. die Konzilstheologie untersucht, sind in ihr die beiden Leitfragen untrennbar verbunden. Sie entwickelt eine Theologie, die mit dem Kommunikationsbegriff arbeitet, macht dies aber in einer differenzorientierten, modernen Form, so dass sie dem Gegenstand gerecht werden kann. Das Konzil ist deshalb das Standbein der Untersuchung!

In den folgenden drei Kapiteln untersucht der Verf. unterschiedliche theologische Ansätze, die im Anschluss an die Theologie des Konzils einen Standort für den christlichen Glauben in der Moderne wissenschaftlich ausweisen wollen. Er beginnt im *dritten Kapitel* (95-126) mit *Helmut Peukerts* Fundamentaltheologie und schließt daran die handlungstheoretische Beschreibung der Glaubensinteraktionen von *Edmund Arens* an. Der Verf. stellt diese Theorien in eine bestimmte Sicht: Sie nutzen die wissenschaftliche Handlungstheorie von Habermas als Erkenntnistheorie und tragen in deren Beschreibung von Rationalitätsaporien der Kommunikation christliche Signaturen ein. Die kommunikationstheoretischen Implikationen sind nach der sehr genauen Analyse überdeutlich: 1. Die beiden Theorien treffen Unterscheidungen (transformierendes kommuni-

katives Handeln/nicht kommunikatives Handeln und Konsens/Dissens), in die sie selbst involviert sind, ohne dies zu thematisieren. Sie gehen noch von einem Standpunkt im Außen aus und erzeugen faktisch weitere Differenzen. Sie pochen darauf, dass erst in der christlichen Kommunikation Handeln möglich ist und übersehen, dass die Theorie selbst Handeln ist. 2. Die Kreuzung dieser Unterscheidungen transformiert das Problem in ein pragmatisches Kompetenzproblem. Es geht um die richtige Teilhabe an der richtigen Kommunikation. Es stellt sich wieder die Frage, wodurch der theologische Standpunkt als scheinbare Einheit der Differenz legitimiert ist (vgl. 119.122.125). So hat der Verf. in der Analyse sein kritisches Fundament für die erste Leitfrage gewonnen.

Den beiden Theorieansätzen stellt er im *vierten Kapitel* (127-168) *Hansjürgen Verweyens* bewusstseinsphilosophischen Grundriss gegenüber. Den Verf. interessiert hier besonders der Ansatz, die Differenz von Ich und der Andere differenztheoretisch in ihrer Unverfügbarkeit auszuarbeiten (vgl. 134, 136). Dass Verweyen also gerade die Einheit der Differenz als Leerstelle markiert, ist das reizvolle in der vom Verfasser aufgemachten Sicht. Das Fundament des Glaubens besteht im Staunen und Erschrecken angesichts dieser Leerstelle. Es lässt sich kein letztgültiger Sinn finden, sondern nur eine erste Paradoxie, die im Verstehen bearbeitet werden kann, das aber nicht zu der Leerstelle durchdringt, sondern zirkulär an das Verstehen anschließt (vgl. 143). Den Verf. interessiert an Verweyens Theorie nun nicht, ob sich damit eine Glaubensbegründung aufbauen lässt, sondern die Erkenntnisse, die sich durch die Anlage der Theorie über die Kommunikabilität des Glaubens gewinnen lassen. Denn in der Form gelingt es der Arbeit von Verweyen, mit Gott zu rechnen, ohne sich der Gottesposition zu bemächtigen (vgl. 144)! Mit Verweyen versteht er Sinn „als die Einheit der Differenz des Bildens und Zerbrechens von Sichten im Unterschied der Sichten in der Zeit“ (151). Die oft kritisierten Inkonsistenzen und Zirkularitäten der Theorie entsprechen paradoxerweise als Form der Aussage und machen dadurch „sichtbar“, wie der christliche Glaube seine Sicherheit aus der Zerbrechlichkeit des Sinns bezieht, der selbst nicht noch einmal hintergebar ist (vgl. 167). Damit gewinnt der Verf. sein Fundament für die zweite Leitfrage und diese Erkenntnis prägt auch tief die Untersuchung im dritten Strang.

Nach der Untersuchung von Interaktionen und dem Bewusstsein rückt im *fünften Kapitel* (169-212) mit der Theorie von *Georg A. Lindbeck* die soziale Form in den Mittelpunkt. Diese Theorie nimmt einige der bisherigen Ergebnisse auf und radikalisiert den Ansatz der Sicht. Die Theologie ist Form der Weltbeschreibung, die an sie selbst gebunden ist. Die Welt, die aus dem Glauben beschrieben werden kann, ist real, aber außerhalb dieser Welt ist der Glaube nicht zugänglich; mit der Folge: „Die soziale Form der Kommunikation des Glaubens in der Moderne erscheint als Erkenntnisproblem der Theologie; sie behandelt diese als methodologisches und epistemologisches Problem des Zugangs zu ihrem Gegenstand“ (177). Die Frage ist nun: „Wie kann man eine Sicht als ratio-

nal beschreiben, die anderen Sichten, die zu anderen rationalen Beschreibungen kommen als sie selbst, und dem Vergleich mit diesen ausgesetzt ist? Es geht um Rationalität in der historischen und kulturellen Differenz der Sinn-Rahmen, ohne die man gar nicht zwischen rational und irrational unterscheiden könnte“ (178). Dies als Standort der Theologie – insbesondere der Fundamentaltheologie – akzeptiert, führt im Rahmen der sozialen Grenzen des Verstehens zu der Herausforderung, Intrinsezismus und Kommunikabilität zu vermitteln (vgl. 179). Nicht in einer neuen Einheitsperspektive, denn der Sinn – auch in Kirchen – formt sich sozial narrativ von innen und ist deshalb schon die Voraussetzung der Zugänglichkeit. Sinn zeigt sich auf beiden Seiten der Differenz von eigen und fremd und ist doch nur in einer Seite zugänglich. Die Folge: Es gibt keine sichere Seite mehr! Der Verf. folgt Lindbeck nicht bei seiner kommunitaristischen Lösung der regionalen Face-to-face-Kommunikation in sozialen Nischen (vgl. 195). Der zweite Strang erfährt hier eine erste Antwort: „[Die Theologie, O.R.] kommt nicht (mehr) hinter die Differenz der Sichten zurück; ihr bleibt nichts anderes übrig, als sich dem Vergleich zu stellen und dem Risiko der Kommunikation sowie des Bildens und Zerbrechens von Sinnformen auszusetzen, ohne sich in eine davon unberührte, sichere Nische zurückziehen zu können“ (212).

Das *sechste Kapitel* (213-266) bietet zunächst eine systematische Rekonstruktion der reduktionistischen und selektiven Begriffsverwendung von „Kommunikation“ in der Theologie (vgl. 213). Diese Situation, die mit der apogetischen Intention zusammenhängt, beurteilt der Verf. aufgrund der vorherigen Analyse pointiert: „Deshalb bleibt das Verhältnis der Theologie zur Kommunikation gespalten: Sie nimmt davon nur so viel wie verträglich und verweist das Andere in das Reich des Vorläufigen und des Widersprüchlichen; sie betrachtet sie lieber als ein Instrument, auf dem man zu spielen gelernt hat, denn als unabwendbare Voraussetzung der eigenen Theorie“ (220). Die Theorien sehen nicht, dass sie systematisch Handlungsstandorte voraussetzen, Sinn als „Etwas“ definieren, vom personalen Umgang mit Kommunikation ausgehen und eine grundsätzliche Operationalisierung in technische Lösungsprogramme voraussetzen (vgl. 226f). Das führt dazu, dass sie so erstens Sinn nicht erklären können, zweitens mit Freiheit wenig anfangen können, drittens die Ablehnung ausblenden, viertens Zirkularität und Paradoxien verschleiern, und fünftens versuchen, Kontingenz als Fehlerquelle zu schließen (vgl. 227). Damit ist die erste Leitfrage nach den Verheißungen und blinden Flecken des Leitbegriffs „Kommunikation“ für die Theologie beantwortet. Um diese blinden Flecken in der theologischen Theoriebildung bearbeitbar zu machen, führt der Verf. im zweiten Teil des Kapitels kommunikationstheoretisches Wissen mit den Theorien von Talcott Parsons, Claude E. Shannon, Jürgen Habermas und Niklas Luhmann ein. Die Lesart der Theorien ist höchst selektiv und wird den Theoriesystemen in selbstreferentieller Weise nur sehr bedingt gerecht. Dies kann kritisiert werden, wird aber der Funktion dieser Abschnitte nicht gerecht. Mit *Parsons, Shannon*

und *Luhmann* – und in Abgrenzung zu *Habermas* – gewinnt der Verf. einen kommunikationstheoretisch informierten Blick, der differenztheoretisch arbeitet, der von der doppelten Kontingenz der Kommunikation ausgeht, der System und Handeln in Medien konvergent überspannt, der den archimedischen Bezugspunkt aufhebt und der von Paradoxien und Problematisierung ausgeht. Im Luhmann-Abschnitt werden die Theorie-Prämissen kurz, aber sehr präzise vorgestellt. Der kurze Blick auf die Religion als Kommunikation fasst den gegenwärtigen Forschungsstand zusammen, die bisherige fundamentaltheologische Leerstelle in der Auseinandersetzung mit der Form der Theorie wird gut dokumentiert. Hier möchte die Untersuchung des Verf. Pionierarbeit leisten. Sie wird ihrer eigenen Methodik gemäß darauf achten, was zu sehen ist, wenn die Theorie auf sich selbst als Kommunikation angewandt wird (vgl. 262-266).

In diesem strengen Fokus gelingt der Untersuchung im 7. Kapitel (267-303) tatsächlich eine ergiebige, in dieser Weise einmalige meta-theoretische Rekonstruktion der Kommunikationstheorie Luhmanns! Der Verf. liest Luhmann auf das Problem hin, dass die Kommunikationstheorien eine Unterscheidung vollziehen, jedoch deren kontingente Voraussetzungen ausblenden (vgl. 298). Dagegen verändert jede Beschreibung von Kommunikation den Gegenstand, so dass die Unterscheidung in das Unterschiedene erneut eingetragen wird. Differenztheoretisch besteht das Problem darin, „eine Einheit in derselben als etwas im Unterschied zu anderem zu unterscheiden“ (277). Die Gesellschaftstheorie Luhmanns bearbeitet in ihrer komplexen Form also die Frage: „Wie gelingt es die Auswirkungen, die der beschriebene Gegenstand auf die Beschreibung hat, mit zu berücksichtigen“ (274)? Das geht nur, wenn die Gesellschaftstheorie – in Analogie zum II. Vatikanum – in der Struktur der Resonanz zur Gesellschaft steht. Das hat einen anti-totalitären Zug, da hier die Theorie auf die Kontingenz ihrer eigenen Sicht aufmerksam macht und sich der Gesellschaft als Interpretin aussetzt. Realität erscheint als soziale Konstruktion von Beobachtungen 2. Ordnung, die nicht ausgeschlossen werden können (vgl. 280). Der „Witz“ der Theorie Luhmanns ist nun, die Möglichkeiten zu steigern, die die Diversität der Sichten einbringt. Die Problematisierung des Selbstverständlichen schärft den Blick in der Unterscheidung und lässt das Verdrängte anders sehen. Sinn entsteht in diesen Transformationen, die Potenzialität erzeugen und Selektivität erfordern (vgl. 299). Luhmanns vorgenommene Beobachtung des Verdrängten wird ihrerseits selbst zum Gegenstand der Beschreibungen, löst also gerade Kommunikation aus. Eine Theologie, die im Anschluss hieran ihre Form findet, gibt die Außenposition auf und beschreibt eine Sicht: die des Glaubens als soziale Form von Kommunikation. In dieser unterschiedenen Sicht hat sie als eine Alternative an Realität teil (vgl. 292.302f). Der Verf. erschließt die Theorie Luhmanns (fundamentaltheologisch) überzeugend – der Verdacht der normativen Gleichgültigkeit und der inhumanen Prämissen fällt auf die kritisierenden Theoriekonstruktionen zurück! – und hat damit hoffentlich einen Standard in der theologischen Rezep-

tion gesetzt. Dadurch entsteht zwangsläufig eine Spannung zwischen der auf Stabilität setzenden ontologischen Alltagssemantik und der auf Flexibilität und Resonanz setzenden Kommunikationsform (vgl. 326f), die für die beteiligten Bewusstseinsysteme eine Zumutung darstellt, aber schließlich verspricht nur die Steigerung der Komplexität deren Reduktion (vgl. 299).

Die gewonnene Problematisierungsperspektive für die Theologie differenziert der Verf. im *achten Kapitel* (304-331) zu einer Position weiter aus. Es geht ihm dabei nicht um eine neue theoretische theologische Perspektive, die andere ausschließen oder abwerten will (vgl. 307, 309), sondern um den Gewinn an Realität, die die Einnahme einer bestimmten Perspektive bringt. Eine Theologie, der die Form ihrer Rede bewusst ist, kann vermeiden, in der Plausibilisierung der theologischen Rede den Gegenstand gerade zuzustellen. „Kommunikation“ wandelt sich von einem Instrument zur Form des Verstehens, die die Wirkungen ihrer Kommunikation aufnimmt und sich resonanzsensibel zeigt. Hierbei gewinnt die Theologie mit dem Glauben „die Freiheit, nichts anderes als dieser Glaube sein zu müssen“ (326) Die Theologie bezieht sich auf die Realität des Glaubens, die darin besteht, „die Realität (diese eingeschlossen) mit ihren Beschreibungen vor Alternativen zu stellen, die akzeptiert oder negiert werden können“ (326). Sie erreicht diese Realität des Glaubens nicht – weder das Innen eines Bewusstseinsaktes oder einer Interaktion oder einer sozialen Form ist ihr zugänglich. Die Theologie ist auf dieses Innen für die eigene Beschreibung angewiesen, es wird zur sozialen Bedingung der Thematisierbarkeit Gottes, ohne es kontrollieren zu können. Das ist ihr spezifischer Standort gegenüber den anderen Sichten: Sie bahnt dem Glauben, der für sie Glauben ist und nicht etwas anderes, den Weg und bietet ihm eine Reflexion, die über die Wissenschaft umgeleitet ist (vgl. 311f). In diesem Prozess stellt die Theologie den Glauben vor seine Alternativen und umgekehrt stellt der Glauben die Wissenschaft theologisch vor ihre Alternativen. Das macht die Theologie für die Universität wertvoll, ohne die doppelte Kontingenz von Wissenschaft und Glaube sowie die semantische und referenzielle Entzogenheit des Gegenstandes aufheben zu können. Für die Theologie bleibt, sich dem interdisziplinären Verstehen unter den Vorzeichen des 21. Jahrhunderts auszusetzen, was auch immer das Risiko der Verwechslung in sich birgt. Die Problematisierung des Glaubens ist in dieser Sicht nicht das Problem der Theologie; der Versuch, sich dagegen zu behaupten und eine sichere Seite einzuziehen, erzeugt viel größere. Das erscheint als Selbstbegründung, die – unter der Prämisse der Theorie-Praxis-Simultanität als Standort der Theologie – gerade die Realität des Glaubens bestreitet (vgl. 314-316.324f).

Dass ich dieser Arbeit vom methodischen Ansatz, von der Form und den damit möglichen inhaltlichen Erkenntnissen sehr viel abgewinnen kann, sollte deutlich geworden sein. Hier liegt eine beeindruckende Arbeit vor, für die der Verf. weit an die Grenze des Verstehens gegangen ist. Sie kann verschiedene theologische Diskurse befruchten und zieht manche Standards neu. Trotzdem

stellen sich mir drei Fragen zur Rezeptionsfähigkeit, die auf die Rezension selbst zurückfallen: 1. Die Arbeit führt in keines der behandelten Gebiete ein, sondern setzt erhebliche Theoriekenntnisse voraus, um zu einer Problembearbeitung zu gelangen. Die Komplexität wird in diesem Prozess noch einmal gesteigert, so dass auch der Leser an die Grenzen der Verstehbarkeit geführt wird. Das macht der Verf. transparent und ist sachlich notwendig, wirft für mich aber die Frage auf, ob es eine Grenze gibt, an der solche hingebungsvolle Arbeit absurd wird, weil die Rezeption nicht mehr gelingen kann. (Reicht es, mit dieser Absurdität zu rechnen?) 2. Der Verf. stellt sich auf eine Seite: Differenzen vs. Einheit; Diversität vs. Uniformität; Verletzlichkeit vs. Stabilität; Luhmann vs. Habermas. Er bezieht diesen Standpunkt, um eine Sicht zu markieren und damit die Debatte zu eröffnen. Dabei bleibt notwendig eine andere Sicht auf das Ausgeschlossene ausgeschlossen; das ist von anderen zu leisten. Aber wer nimmt aufgrund der hohen Voraussetzungen diese komplexe „kulturelle“ Arbeit auf sich? 3. Der Verf. betreibt explizit Epistemologie in der Verschränkung von Fundamentaltheologie und Kommunikationstheorie. Wird dadurch nicht auch wieder Apologetik über die – dieses Mal selbstthematisierte – Lücke einer wissenschaftlichen Theorie betrieben? Geht es also doch um die Stabilisierung der Theologie? Woran wird die Rezeption anknüpfen: die eröffnende Problematisierung oder die abschließende Lösung? Dieser doppelte Boden wird auch gerade durch die komplexe Architektur erzeugt: Die Form wird kritisch hinterfragbar, ob sie nicht noch einen anderen Sinn verberge. So führt die (theologische) Entscheidung für die Differenzorientierung und die Einheit von Form und Aussage zu neuen Problemen, die auf die Kommunikation der Untersuchung zurückfallen – und was das für die Luhmann-Rezeption bedeutet hat, macht der Verf. selbst klar: Nicht-Rezeption. Das sei dem Buch erspart, selbst wenn es damit auch zurechtkäme. Diesen Anfragen zum Trotz wünsche ich dem Buch eine große Resonanz und eine anregend kontroverse Rezeption!

*Oliver Reis*

## Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

- BAYERL, Marion, Die Familie als gesellschaftliches Leitbild.** Ein Beitrag zur Familienethik aus theologisch-ethischer Sicht, Würzburg Echter 2007, 242 p., Pb. 24,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-02886-2.
- BEESTERMÖLLER, Gerhard / HASPEL, Michael / TRITTMANN, Uwe (Hg.), „What we're fighting for...“.** Friedensethik in der transatlantischen Debatte (Beiträge zur Friedensethik 37), Stuttgart Kohlhammer 2006, 156 p., kart. 16,80 Eur[D], ISBN 978-3-17-019037-5.
- BERLEJUNG, Angelika / FREVEL, Christian (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT),** Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2006, 480 p., geb. 119,00 Eur[D], ISBN 978-3-534-15138-7.
- DALFERTH, Ingolf U., Leiden und Böses.** Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2006, 224 p., Pb. 16,80 Eur[D], ISBN 978-3-374-02411-7.
- DANZ Christian / HERMANI, Friedrich (Hg.), Wahrheitsansprüche der Weltreligionen.** Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchner Neukirchen-Vluyn 2006, 237 p., Pb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-7887-2170-1.
- DEISTER, Bernhard, Anthropologie im Dialog.** Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie (Innsbrucker theologische Studien 77), Tyrolia Innsbruck 2007, 355p., Pb 34,00 Eur[D], ISBN 978-3-7022-2870-5.
- FENSKE, Wolfgang, Wie Jesus zum „Arier“ wurde.** Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2005, 288 p., geb. 59,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-18928-1.
- FIEDROWICZ, Michael, Theologie der Kirchenväter.** Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Herder Freiburg 2007, 384 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-451-29293-4.
- FRANKEMÖLLE, Hubert (Hg.), Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet - Redet Wahrheit“,** Bonifatius Paderborn / Otto Lembeck Frankfurt 2005, 251 p., kt. 15,90 Eur[D], ISBN 3-89710-323-0, 3-87476-483-4.
- FRESACHER, Bernhard, Kommunikation.** Verheissung und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs, Herder Freiburg 2006, 413 p., kart 35,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-29143-2.
- FRETLÖH, Magdalene L., Gott Gewicht geben.** Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchner Neukirchen-Vluyn 2006, Pb. 34,90 Eur[D], ISBN 978-3-7887-2072-8.
- FÜRST, Alfons (Hg.), Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft.** Herder Freiburg 2006, 207 p., Pb. 14,90 Eur[D], ISBN 3-451-29060-X.
- GILLMAYR-BUCHER, Susanne / GIERCKE, Annett / NIESSEN, Christina (Hg.), Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres** (Erfurter Theologische Studien 90), Festschrift für Georg Hentschel, Echter Würzburg 2007, 403 p., Pb. 24,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-02833-6.
- GROTEFELD, Stefan, Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat.** Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft. Forum Systematik. (Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie Bd.29), Kohlhammer Stuttgart 2006, 391 p., kart. 39,80 Eur[D], ISBN 3-17-019551-4, ISBN 978-3-17-019551-6.
- HÄMEL, Beate / SCHREIJÄCK, Thomas (Hg.), Basiswissen Kultur und Religion.** 100 Grundbegriffe für Unterricht, Studium und Beruf, Kohlhammer Stuttgart 2007, 176 p., kart. 18,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-019110-5.

- HENKEL, Jürgen, Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche** (Forum Orthodoxe Theologie 6), LIT Münster 2007, 208 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-9453-5.
- HENRIX, Hans H. (Hg.), Nostra Aetate - Ein zukunftsweisender Konzilstext** (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23), Einhard Aachen 2006, kart. 19,80 Eur[D], ISBN 978-3-936342-50-5.
- HERBERHOLD, Mechthild, KulturKonstruktionen.** Eine ethische Auseinandersetzung mit den Lebensbedingungen alter türkischer Frauen in Deutschland, VDM Verlag Dr. Müller Saarbrücken 2007, 460 p., Pb 59,00 Eur[D], ISBN 978-3-8364-2622-0.
- HINTERSTEINER, Norbert (Hg.), Naming and Thinking God in Europe Today.** Theology in Global Dialogue (Currents of Encounter - Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs, and Cultures 32), Rodopi Amsterdam 2007, 536 p., geb. 110 Eur[D], ISBN 978-90-420-2205-8.
- HORSLEY, Richard A. (Hg.), Die ersten Christen** (Sozialgeschichte des Christentums 1), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2007, 352 p., geb. 34,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08001-7.
- JANZ, Denis R. / HORSLEY, Richard A., Die ersten Christen** (Sozialgeschichte des Christentums 1), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2007, 352 p., geb. 34,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08001-7.
- KAPPES, Michael u.a., Trennung überwinden.** Ökumene als Aufgabe der Theologie (Theologische Module 2), Herder Freiburg 2007, 208 p., brosch. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-451-29377-1.
- KASPER, Walter, Wegweiser Ökumene und Spiritualität.** Herder Freiburg 2007, 95 p., Pape 9,90 Eur[D], ISBN 978-3-451-29579-9.
- KERN, Renate, Theologie aus Erfahrung des Geistes.** Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien 76), Tyrolia Innsbruck 2007, 351 p., Pb. 34,00 Eur[D], ISBN 978-3-7022-2826-2.
- KREUTZER, Ansgar, Kritische Zeitgenossenschaft.** Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien 75), Tyrolia Innsbruck Wien 2006, 493 p., Pb. 49,00 Eur[D], ISBN 978-3-7022-2800-2.
- KÜCHLER, Max, Jerusalem.** Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2006, 1266 p., geb. 99,00 Eur[D], ISBN 978-3-525-50170-2.
- KYONG-KON, Kim, Der Mensch und seine Erlösung nach Son-Buddhismus und Christentum.** Bojo Chinul und Karl Rahner im Vergleich (Begegnungen 15), Borengässer Bonn 2007, 283p., 38,00 Eur[D], ISBN 978-3-923946-74-1.
- LAMDAN, Neville / MELONI Alberto (Hg.), Nostra Aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations.** Proceedings of the International Conference Jerusalem, 30 October - 1 November 2005 (Christianity and History), LIT Münster 2007, 232 p., Pb 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-0678-1.
- LANGKAU, Thomas, Filmstar Jesus Christus.** Die neuesten Jesus-Filme als Herausforderung für Theologie und Religionspädagogik (Literatur - Medien - Religion), LIT Münster 2007, 240 p., Pb. 17,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-0196-0.
- LEHMANN, Karl / SCHÖNBORN, Christoph u.a., „Jesus von Nazareth“ kontrovers.** Rückfragen an Joseph Ratzinger (Theologie aktuell), Münster 2007, 168 p., Pb 17,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-0599-9.
- LÖFFLER, Winfried, Einführung in die Religionsphilosophie.** Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2006, 192 p., kart. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-15471-5.

- LÜKE, Ulrich, Das Säugetier von Gottes Gnaden.** Evolution, Bewusstsein, Freiheit, Herder Freiburg 2006, 336 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-451-28859-3, 3-451-28859-1.
- PILNEI, Oliver, Wie entsteht christlicher Glaube?** Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 52), Mohr Siebeck Tübingen 2007, 403 p., geb. 99,00 Eur[D], ISBN 978-3-16-149330-0.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard, Grundlegung der Ethik.** Ein theologischer Entwurf, Herder Freiburg 2007, 584 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 3-451-28938-5.
- SÖDING, Thomas, Jesus und die Kirche.** Was sagt das Neue Testament?, Herder Freiburg, 304 p., geb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-451-29099-2.
- STRIET, Magnus (Hg.), Gestorben für wen?** Zur Diskussion um das „pro multis“ (Theologie kontrovers), Herder Freiburg 2007, 111p., kart. 9,90 Eur[D], ISBN 978-3-451-29708-3.
- THEIßEN, Gerd, Erleben und Verhalten der ersten Christen.** Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2007, 608 p., geb. 39,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08014-7.
- THEOBALD, Michael / HOPPE, Rudolf (Hg.), Für alle Zeiten zur Erinnerung.** Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (Stuttgarter Bibelstudien – SBS 210), Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2006, 379 p., kart. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-460-03094-7.
- WAAIJMAN, Kees, Handbuch der Spiritualität.** Formen, Grundlagen, Methoden, 3 Bände, Matthias-Grünewald Mainz 2007, 300 p., geb. 32,00 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2502-2.
- WEBSTER, John / TANNER, Kathryn / TORRANCE, Iain (Hg.), The Oxford Handbook of Systematic Theology** (Oxford Handbooks in Religion and Theology), Oxford University Press New York 2007, 710 p., geb. 139,99 Eur[D], ISBN 0-19-924576-2, (13)978-0-19-924576-5.
- WERBICK, Jürgen, Gott verbindlich.** Eine theologische Gotteslehre, Herder Freiburg 2007, 672 p., geb. 45,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-29379-5.

