

theol

Salzburger Theologische Zeitschrift

Klimawandel und ökologische Schöpfungstheologie

Franz Gruber	Schöpfungstheologie und Ökologie
Güntner Altner	Klimakrise und Schöpfungstheologie
Sigurd Bergmann	Zur Verwandlung von Schöpfung, Wissenschaft und Religion im Klimawandel
Ernst M. Conradie	Schuld eingestehen im Kontext des Klimawandels
Roland Faber	Ecotheology, Ecoprocess, and Ecotheosis
Ulrich Winkler	Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen
Joachim Hagel	Bruno Schüller SJ - in memoriam

Glosse

SteuerSünden. Zur kritischen Funktion der Theologie

SaThz

12. Jahrgang

Heft 1

2008

ISSN 1029-1792

877 9575

✓ 877

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

EDITORIAL	Klimawandel und ökologische Schöpfungstheologie. Für die Revitalisierung eines marginalisierten Topos (Ulrich Winkler)	1
Franz Gruber	„Die Herausforderung ist unermeßlich“ (L. Boff). Schöpfungstheologie und Ökologie	5
Güntner Altner	Klimakrise und Schöpfungstheologie. Theologie im Horizont interdisziplinärer Nachhaltigkeitsforschung	17
Sigurd Bergmann	Der Geist unserer Zeit. Zur Verwandlung von Schöpfung, Wissenschaft und Religion im Klimawandel	27
Ernst M. Conradie	Schuld eingestehen im Kontext des Klimawandels	48
Roland Faber	Ecotheology, Ecoprocess, and Ecotheosis. A Theopoetical Intervention	75
Ulrich Winkler	Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen	116
Joachim Hagel	Prof. P. Dr. Dr.h.c. Bruno Schüller SJ - in memoriam	150
Alois Halbmayr	GLOSSE: SteuerSünden. Zur kritischen Funktion der Theologie	166

Besprechungen

Frettlöh, Magdalene L.	Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre (Hildegund Keul)	171
Lockmann, Ute	Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet (Gotthard Fuchs)	173
Baier, Karl (Hg.)	Handbuch Spiritualität. Zugänge – Traditionen – Interreligiöse Prozesse (Saskia Wendel)	177
Kim, Kyong-Kon	Der Mensch und seine Erlösung nach Sön-Buddhismus und Christentum. Bojo Chinul und Karl Rahner im Vergleich (Martin Rötting)	179
Langkau, Thomas	Filmstar Jesus Christus. Die neuesten Jesus-Filme als Herausforderung für Theologie und Religionspädagogik (Peter Arzj-Grabner)	183

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Univ.-Prof. Dr. Franz GRUBER, Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, f.gruber@ktu-linz.ac.at; Prof. DDR. Günter ALTNER, Hermanstr. 3 C, D-14163 Berlin; Prof. Dr. Sigurd BERGMANN, Norwegian University of Science and Technology (NTNU), Department of Archaeology and Religious Studies, Det historisk-filosofiske fakultet, Bygg 2, nivå 5NO - 7491 Trondheim, Norway, sigurd.bergmann@hf.ntnu.no; Prof. Dr. Ernst M. CONRADIE, Department of Religion and Theology, University of the Western Cape, Private Bag X17, Bellville 7535, Republic of South Africa, econradie@uwc.ac.za; Prof. Dr. Roland FABER, Professor of Process Theology, Claremont School of Theology, Claremont Graduate University, 1325 N. College Avenue, Claremont, CA 91711-3199, Los Angeles, California, USA, rfaber@cst.edu; Univ.-Doz. Dr. Joachim HAGEL O.Praem., Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

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,- € plus Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; **Bestellungen** an: Astrid Künstner, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; **Besprechungen:** Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

theol | Salzburger Theologische Zeitschrift

SaThZ

12. Jahrgang

Heft 2

2008

ISSN 1029-1792

Migrationskirchen

- | | |
|--------------------------|--|
| Christina Weichselbaumer | Kartographie der Migration |
| Garnet Parris | Theologie der Migrationskirchen |
| Ndubueze Fabian Mmagu | Migrationskirchen.
Ein Theologumenon im Zeichen
der Globalisierung |
| Thomas Fornet-Ponse | Interkulturelle Philosophie und
Interreligiöser Dialog |
| František Štěch | Damit das Volk Gottes zum
Licht der Völker wird |

✓ 200

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

EDITORIAL	Migrationskirchen – ein neuer ökumenischer Brennpunkt einer Theologie interkulturell (Ulrich Winkler)	189
Christina Weichselbaumer	Eine Kartographie der Migration und die Antworten der Kirchen. Die jüngste Studie der Kommission der Kirchen für Migranten in Europa	194
Garnet Parris	Eine Theologie der Migrationskirchen in Europa. Die derzeitigen Gegebenheiten in Europa	199
Ndubueze Fabian Mmagu	Migrationskirchen. Ein Theologumenon im Zeichen der Globalisierung. Kirche am Prüfstand des Zeitgeistes – Ekklesiologisch-soteriologische Erfahrungen in der „African Catholic Community Vienna“	212
Thomas Fornet-Ponse	Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog	230
František Štěch	Damit das Volk Gottes zum Licht der Völker wird	244

Besprechungen

Pilnei, Oliver	Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubens- konstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	264
Birnbacher, Dieter	Analytische Einführung in die Ethik (<i>Werner Wolbert</i>)	267
Forschungskonsortium WJT	Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (<i>Ansgar Kreutzer</i>)	268

Anschriften der Autorinnen und Autoren:

Dipl.-Theol. Thomas FORNET-PONSE, M.A., Fundamentaltheologisches Seminar, Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 1, D-53113 Bonn, tfornetp@uni-bonn.de; Mag. Dr. Fabian NDUBUEZE MMAGU, M.A., Hauptplatz 11, A-7503 Grosspetersdorf, ndubueze@fmm@aon.at; Dr. Garnet PARRIS, Director of Centre for Black Theology, Department of Theology, University of Birmingham, Edgbaston, Birmingham B15 2TT, United Kingdom, G.Parris@bham.ac.uk; Mgr. František ŠTĚCH, Department of Systematic and Ecumenical Theology, Faculty of Theology, The University of South Bohemia in České Budějovice, 37006 České Budějovice, Czech Republic, stech@tf.jcu.cz; Christina WEICHSELBAUMER, Bendikstraße 3/68, A-4300 St. Valentin, Christina.Weichselbaumer@sbg.ac.at;

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,- € plus Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; Bestellungen an: Astrid Künstner, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Klimawandel und ökologische Schöpfungstheologie

Für die Revitalisierung eines marginalisierten Topos – Editorial

Nun ist es amtlich. Das Ökologiethema steht ganz oben auf der weltweiten Tagesordnung. Jede und jeder kann seine eigenen Erfahrungen damit machen. Dahin ist die Autorität der professionellen Beschwichtiger, aufgefliegen die US-Administration, die kritische Forschungsergebnisse zum Klimawandel unterdrückt hat. In der letzten Jännerwoche 2007, des wärmsten Winters aller Zeiten, hat der Österreichische Rundfunk ORF einen Themenschwerpunkt „Klimawandel“ mit rund 150 Sendungen ausgestrahlt, die sich besten Zuspruchs erfreut haben. Der damals neue ORF-Generaldirektor Alexander Wrabetz wird mit einem Credo in den Medien zu diesem Schwerpunkt zitiert. Und das Credo des Christentums? Der Glaube an den Schöpfer, den Schöpfungsmittler und Lebensspender?

Bei der Durchsicht der ORF-Themenliste habe ich einen einzigen Beitrag der ORF-Abteilung Religion gefunden. Im Sendungsformat von „Kreuz & Quer“ kam eine Reportage über den indischen Ingenieur Veer Bhadra Mishra, der für eine umweltverträgliche Kläranlage in Varanasi kämpft. Das ist beeindruckend, zumal Bhadra Mishra eine zentrale Rolle in einem hinduistischen Tempel spielt und den technischen Sachverstand mit seinem Glauben in Einklang bringt. Und das Christentum? Ist es verstummt angesichts dieser Herausforderung? Weder ist es auf der Anklagebank als Verursacher zu finden, noch traut man dem Glauben Problemlösungskapazitäten zu. Übergeht man es mit Nonchalance? Vielleicht ist mit christlich motivierten Aktivisten zu rechnen, aber nicht mehr mit dem christlichen Glauben selbst?

In den Achzigerjahren des 20. Jh. war das anders. Das Ökologiethema wurde sowohl in der theologischen Ethik als auch in der Dogmatik behandelt, angefangen von ökologischen Schöpfungstheologien bis hin zur ökofeministischen Bewegung.

Politisch schafften die Grünen den Sprung in die Parlamente und Regierungen, die konventionellen Parteien begründeten ihre Programme. Mit dem Fall der Ost-West-Teilung traten die Globalisierung und das ungebremschte Wirtschaftswachstum den Siegeszug an. Die darauf folgende rot-grüne Bundesregierung in Deutschland 1998-2005 erschien zunehmend als Anachronismus. Das Kabinett Merkel wurde zur Trägerin der Sehnsucht nach ökonomischer Befreiung und unterliegt den ökologischen Agenden. Und die Kirchen, der Glaube und die Schöpfungstheologie?

Der mit der ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel gestartete konziliare Prozess „Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung“ fand nach Graz 1997 seine Fortsetzung in der Europäischen Kulturhaupt-

stadt 2007 in Sibiu (Hermannstadt)/Rumänien. Längst haben sich andere Themen auf die ersten Ränge gedrängt. Das „Forum Bewahrung der Schöpfung“ rangiert am neunten und letzten Platz, nach der Einheit der Kirchen, Spiritualität, Mission, Zukunft Europas, Religionen, Migration, Frieden und Gerechtigkeit. Der Schöpfungshorizont ist rein praktisch (CO₂-Verringerung, politische Koalitionen zum Klimaschutz, Schöpfungs-Liturgie). Ist die Schöpfungstheologie so ausgedünnt, dass man sich mit ihr nicht mehr in die Öffentlichkeit trauen kann? Sind die Sprachsymbole noch kräftig genug, so fragt man sich, wenn beispielsweise die Ökumenische Weltversammlung von Seoul 1990 in den zehn Grundüberzeugungen, mit denen der konziliare Prozess unterstützt werden sollte, als siebte und achte Grundüberzeugung formuliert hat, dass Gott die Schöpfung liebt, sie gut ist und sie Gott gehört.

Erst recht steht eine ökumenische Globalisierung durch die Einbeziehung anderer Religionen aus. Zwar gibt es im Rahmen des ökumenischen AGAPE-Prozesses (Alternative Globalization Addressing People and Earth / Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde) geographische und kulturelle Grenzüberschreitungen in Fragen sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit. Aber interreligiöse Allianzen in ökologisch relevanten Glaubensfragen sind nicht gerade verbreitet. Initiiieren christliche Theologinnen und Theologen solche Dispute?

Hervorzuheben sei die jüngste buddhistisch-christliche Konferenz des Monastischen Interreligiösen Dialogs (MID) „Monasticism and the Environment“, die im US-amerikanischen Trappistenkloster Gethsemani / Kentucky – dem Heimatkloster von Thomas Merton – vom 27.-31. Mai 2008 abgehalten wurde. (Vgl. Schmidt-Leukel, Perry, Buddhism, Christianity, and the Question of Creation. Karmic or Divine? Ashgate Publishing Company 2006; Ward, Keith, Religion & Creation, Oxford 1996.) – Solche Initiativen entsprechen ganz dem Anliegen, wie sie der gegenwärtige Papst wiederholt geäußert hat. Anlässlich des diesjährigen buddhistischen Vesakh-Festes, das an die Geburt, die Erleuchtung und den Tod von Siddhartha Gautama, den Buddha, erinnert und vom 12.-18. Mai begangen wurde, hat der Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, Kardinal Jean Louis Tauran, in seiner Grußbotschaft die „gemeinsame Sorge der Christen und Buddhisten für den Planeten Erde“ unterstrichen.

Doch die Brennpunkte gegenwärtiger Schöpfungstheologien liegen woanders. Das Verhältnis zu den Naturwissenschaften, Evolutionstheorie und Kosmologien, Darwin und Galilei, intelligent design, Freiheit und Naturalismus, Anthropologie und Hirnforschung, Mind-Brain-Debatte, der gütige Schöpfer und das Leid, die Theodizeefrage etc. Der Rekurs auf die Schöpfungstheologie ist freilich in der theologischen Ethik ungebrochen.

Das vorliegende Themenheft der „Salzburger Theologische Zeitschrift“ widmet sich diesen Fragestellungen. Namhafte Autoren wurden eingeladen, diese Diagnose von der gegenwärtigen Marginalisierung der ökologischen Schöp-

87 9575

fungstheologie bei gleichzeitiger Verschärfung des Problemdrucks zu überprüfen und neue Anschlussmöglichkeiten zur Ökologiefrage im Bereich der Schöpfungstheologie zu orten. Zum einen konnten zwei der prominentesten Stimmen des ökologischen Diskurses aus den 1980- und 90er Jahren gewonnen werden, in der durch den Klimawandel rapide veränderten Lage ihre Theologie nochmals auf den Prüfstand zu stellen und ihre Überlegungen zu präsentieren. Zum anderen repräsentieren drei jüngere Autoren, die sich aus ganz unterschiedlichen Perspektiven mit Schöpfung und Ökologie beschäftigt haben, neue Zugänge.

Der Linzer Dogmatiker FRANZ GRUBER stellt einleitend die respektablen Fortschritte im ökologischen Handeln den trotzdem immer noch wachsenden Problempotentialen gegenüber, um darauf hin einen Rückblick zu halten auf verdienstvolle Typen ökologischer systematischer Theologien. Ihre Kritik des Herrschaftsdenkens und der anthropozentrischen Abzweckung der Schöpfung ging jedoch mit Forderungen nach einer weitreichenden theologischen Umstellung grundsätzlicher Haltungen einher, so dass eine Durchsetzung in unserer Welt ökonomischer Rationalität aussichtslos erscheint. Vielmehr müsste, so die These von Franz Gruber, ein ökologisches Ethos auf einer rationalen Basis gewonnen werden, ähnlich wie dies für den Erfolg der Menschenrechte entscheidend war. Für diese Einsicht bedurfte es jedoch der Katastrophen des 20. Jahrhunderts, die der Ökokrise erspart werden sollten.

GÜNTER ALTNER, eine der prominentesten Stimmen der mehr als zwei Jahrzehnte zurückliegenden ökologischen Theologie, resümiert das Verebben dieser theologischen Anstrengungen ganz und gar nicht pessimistisch, sondern verweist auf eine Erfolgsgeschichte und eine breite praktische Rezeption der ökologischen Anliegen. Unter den Vorzeichen der Klimakrise kann diese ökologische Theologie nicht einfach nur revitalisiert werden, sondern muss ausgeweitet werden auf das Nachhaltigkeitsparadigma.

Der norwegische Systematiker SIGURD BERGMANN ist im deutschsprachigen Raum schon seit Beginn der ökologischen Debatte bekannt. In seinem Aufsatz greift er auf einen breiten Fundus seiner Forschungen und Diskussionen zurück, an denen er beteiligt ist. Damit vermittelt er einen breiten Einblick in die Vieldimensionalität des Themas. Was wie eine Banalität klingt, öffnet im konkreten Vollzug von Transdisziplinarität unausgelotete Problemzusammenhänge. Bergmann zeichnet zahlreiche Bezüge zwischen Klimaforschung und Religion nach. Dabei interessieren ihn Beobachtungen, wie der Klimawandel im Zeichen von Globalisierung und Hybridisierung den Wandel von Religion(en) forciert. Religion und „Weisheit“ werden angesichts der Zerstörung der eigenen Grundlagen und Handlungsobjekte durch Naturwissenschaft und Technik nicht nur als ethische oder Sinn-Ressource gefragt, sondern sie verfügen über Mittel, die anderen Wissenschaftssystemen nicht zur Verfügung stehen, wie etwa Ritualisierungen als Repräsentation von globalen und kosmologischen Dimensionen an konkreten Orten (kosmo-topische Praxis) oder leibhaftige *aísthesis*/Wahrnehmung als Vor-

bedingung von Ethik. Klimaforschung und ökologisches Handeln korreliert mit Grundlagencodes von Religionen, wie etwa die Mensch-Umwelt-Macht-Allmacht-Relation. Religionen verfügen über humanökologische Regulative. So ist die Debatte nicht verwunderlich, inwiefern der Klimawandel selbst eine Religion geworden ist und welche durchaus konträren Funktionen er als solche erfüllt.

ERNST M. CONRADIE, Professor am Department of Religion and Theology der University of the Western Cape in Bellville, einer Vorstadt von Cape Town in der Republik Südafrika, hat sich einen internationalen Namen gemacht mit einem Forschungsprojekt, in dem er Parallelitäten der Diskurse zur südafrikanischen Wahrheitskommission im Umgang mit dem Schuldbekenntnis gegenüber dem Verbrechen der Apartheid und dem Ökologiediskurs untersucht, für den er ebenfalls ein Schuldbekenntnis als unumgänglich für eine Verhaltensänderung hält. Dabei analysiert er die Belastbarkeit dieses Vergleichs und weist auf die Missbrauchs- und Missverständnismöglichkeiten hin.

ROLAND FABER, der aus Wien kommende Professor of Process Theology an der Claremont School of Theology / California, entfaltet in der Auseinandersetzung um die ökologische Relevanz des theologischen Diskurses das kreative Potential der zeitgenössischen Prozesstheologie, die sich per se als Öko-Prozesstheologie versteht. In der Kritik des „Anthropischen Prinzips“ gegenwärtiger Öko-Politik und Öko-Theologie, die letztendlich in ihrer Beurteilung ökologischer Zusammenhänge immer an humaner Zweckorientierung scheitern müssen, entwickelt der Artikel ein ökologisches Modell, dass sich um eine Ausdeutung des chaotischen Disequilibriums orientiert, welches nicht an „Bewahrung“, sondern an „Intensität“ von Leben orientiert ist. Im Lichte gegenwärtiger theologischer Problemstellungen – Bewahrung der Schöpfung, ökologische Spiritualität und Nachhaltigkeit – setzt ein entsprechendes öko-prozesstheologisches Verständnis mit der gegenseitigen Immanenz von Gott und Welt an, um sie als „göttliche Ökonomie“ oder „Ökothese“ zu entwickeln.

Dem Themenheft sind zwei weitere Artikel angeschlossen: ULRICH WINKLER untersucht in der Austragung des Streites um die Erwählung fundamentale theologische Weichenstellungen im Verhältnis von Juden und Christen in der Alten Kirche, um die Weichenstellungen des Zweiten Vatikanums angesichts gegenwärtiger Debatten in Richtung einer tragfähigen Israeltheologie zu unterstreichen.

Einen Nachruf auf den 2007 verstorbenen Münsteraner Moralthologen Bruno Schüller hat JOACHIM HAGEL für seinen ehemaligen Lehrer verfasst.

Die Glosse von ALOIS HALBMAYR erinnert aus Anlass der Steuerhinterziehungsdebatte an die zunehmend ins Hintertreffen geratene Aufgabe von Theologie und Glaube, gesellschaftliche Fragen jenseits von moralischer Belehrung und erneuter Verflechtung von Religion und Politik zu reflektieren.

Ulrich Winkler

„Die Herausforderung ist unermesslich“¹ (L. Boff)

Schöpfungstheologie und Ökologie

Franz Gruber, Linz

1. Ein neues Menetekel?

In existenzbedrohenden Krisen wird ein Verdrängungsmechanismus wirksam, der offenbar nicht nur Individuen, sondern erst recht Kollektive betrifft. Erika Schuchardt hat einen achstufigen Lernprozess unterschieden, an dessen Anfang die Leugnung der Situation und an dessen Ende Integration und solidarisches Handeln stehen.² Dass die Erde einer lebensbedrohenden ökologischen Krise entgegensteuert, wissen wir seit vier Jahrzehnten. Dennoch müssen noch immer neu entdeckte Symptome die mediale und politische Aufmerksamkeit wachrütteln, damit ein kleiner Schritt in Richtung lebensrettende Maßnahmen gesetzt wird. In den 1970er und 1980er Jahren waren es vor allem die Phänomene des Waldsterbens und des sich gefährlich öffnenden Ozonlochs, die chemischen Unfälle in Bhopal und Seveso, vor allem aber die Kernkraftunfälle in Harrisburg und Tschernobyl, die das ökologische Gefahrenpotenzial ins allgemeine Bewusstsein gehoben haben.

Die Reaktionen waren in der Tat beachtlich. Innerhalb kurzer Zeit vereinbarte die Staatengemeinschaft ein Verbot der ozonzerstörenden FCKW-Gase; umweltverschmutzende Industrieanlagen wurden (vor allem in den reichen Industrieländern) mit Filtern und noch aufwändigeren Sicherungsmaßnahmen ausgerüstet; erstmals erlitt die Atomindustrie einen schweren Glaubwürdigkeitsverlust hinsichtlich ihres Versprechens, die definitive Lösung des Energieproblems zu sein, und wir Bürgerinnen und Bürger haben gelernt, den Müll zu trennen. In den westlichen Industrienationen entstanden Umweltbewegungen und grüne Parteien, die den Einzug in die Länder- und Staatsparlamente schafften. Nicht zuletzt setzte die UNO die Ökologieproblematik neben der Friedensthematik an die Spitze ihrer Agenden. Und trotzdem ist die Gefahr nicht gebannt. Im Gegenteil.

Dies alles schien Symptombehandlung und Gewissensberuhigung statt Ursachenbewältigung gewesen zu sein. Denn die ökonomisch-technologische Struktur der modernen Gesellschaft, die den Planet Erde in den ökologischen Kollaps treibt, hat sich nicht verändert, sie hat ihren technisch-industriellen und ökonomischen

1 Boff, Leonardo, *Unser Haus – die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*, Düsseldorf 1996, 121.

2 Vgl. Schuchardt, Erika, *Jede Krise ist ein neuer Anfang. Aus Lebensgeschichten lernen*, Düsseldorf 1985.

mischen Selbstorganisationsprozess inzwischen sogar globalisiert und damit die ökologische Gefährdung weiter beschleunigt: Das Volumen der Weltwirtschaft hat sich in den vergangenen 25 Jahren mehr als verdoppelt. 60 Prozent der Leistungen der Ökosysteme sind inzwischen beeinträchtigt. Jährlich verschwinden 13 Millionen Hektar Waldgebiete, eine Fläche so groß wie Griechenland.³

Es war nur eine Frage der Zeit, bis im Lärm der neoliberalen Fun- und Erlebnisgesellschaft die Kassandrarufer einer neuen Wissenschaftergeneration wieder gehört und die Warnungen der ökologischen Untergangspropheten registriert werden. Nicht mehr nur Biologen wie in den 1980er Jahren, sondern besonders Klimatologen und sogar schon Ökonomen lesen der Welt ein neues Menetekel vor: Es droht eine überdimensionale, bald unbeeinflussbare Erderwärmung mit unabsehbaren Folgen für die Menschheit und alle Lebensformen auf der Erde. Wir müssen mit Schäden in einem gigantischen Ausmaß rechnen, die Unsummen an finanziellen Ressourcen verbrauchen werden, wenn nicht sofort dagegen Maßnahmen ergriffen werden.

Mit welchen Maßstäben wir es mit den aktuell vor sich gehenden klimatischen Veränderungen zu tun haben, wird am eindrucksvollsten an der Geschwindigkeit des Abschmelzens der polaren Eiskappen sichtbar. Vor acht Jahren entdeckten Forscher des Max-Planck-Instituts für Meteorologie in Hamburg, dass sich erstmals nach Millionen Jahren wieder die Eiskappe am Nordpol öffnet.⁴ Sie prognostizierten, dass in etwa 50 Jahren das nördliche Eismeer im Sommer offen sein wird. Aber schon voriges Jahr schlug die Europäische Weltraumagentur ESA Alarm: Aktuelle Satellitenbilder geben zu erkennen, dass das Polareis so große Risse bekommen hat, dass sich eine Nordostpassage öffnete. Am 20.9.2007 ging die Meldung durch die Presseagenturen: Die Nordwestpassage ist zum ersten Mal eisfrei.⁵ Ein eisfreier Pol im Sommer wird jetzt in 10 bis 20 Jahren wahrscheinlich. So genannte Rückkopplungseffekte beschleunigten offenbar den Treibhauseffekt und die Zufuhr von Warmwasser in die Polarregionen, die ein stärkeres Abschmelzen begünstigten. Damit nicht genug: Gelingt es in den nächsten vierzig Jahren nicht, die Erderwärmung auf einen Anstieg von plus 2° Celsius zu stabilisieren, sind die ökologischen Auswirkungen des Klimawandels unausdenkbar. Der UNO-Klimarat hat den Nationen weltweit noch ein „Zeitfenster“ von maximal 15 Jahren eingeräumt, um wirksame Maßnahmen zu setzen.⁶

3 Vgl. den Artikel von Steiner, Achim, „Wachstum hat seinen Preis“, in: SZ vom 3.1.2008, 20.

4 Vgl. <http://rhein-zeitung.de/on/00/08/21/topnews/klima.html>. Stand 21.8.2000.

5 Vgl. <http://www.spiegel.de/wissenschaft/natur/0,1518,505951,00.html>. Stand 15.9.2007.

6 Vgl. dazu den Fourth Assessment Report des Intergovernmental Panel on Climate Change: Synthesis Report: <http://www.ipcc.ch/ipccreports/assessments-reports.htm>. Stand 31.1.2008.

Die ökologische Bedrohung nimmt mit solchen Medienberichten eine „apokalyptische“ Färbung an: Sie führt uns das Ende einer Zivilisation vor Augen, welche die Moderne nicht denken kann, weil die Moderne sich durch ihr Gegenteil definiert: der Verunendlichkeit der (endlichen) Fortschrittszivilisation: Grenzenloser Fortschritt, grenzenloser Reichtum, grenzenlose Entwicklung.

So fällt ein Urteil über die Reaktionsmuster gegenüber der Umweltzerstörung ambivalent aus: Es ist zwar ein globales Umweltbewusstsein entstanden, aber die Maßnahmen waren bislang nicht ausreichend. Es finden regelmäßig Klimakonferenzen statt, aber die wirtschaftlichen Prioritäten stellen die Bemühungen um einen Paradigmenwechsel in der Energiefrage in den Schatten. Die neoliberal organisierte Weltwirtschaft, die Entwicklungsprozesse in den großen Schwellenländern Indien, China, Brasilien u.a., der Konsumismus der Bevölkerungen in den Industrienationen, sie konterkarieren die Appelle, dass sich die Erde in einer dramatischen ökologischen Situation befindet. Und wir alle wissen es: „Der Schlüssel, um das Wachstum-Umwelt-Dilemma zu überwinden, ist, ein Wirtschaftswachstum bei möglichst geringer Umweltbelastung zu erzielen und die Anforderungen des Umweltschutzes in Wachstumschancen zu verwandeln.“⁷

2. Die theologische Reaktion in der Systematischen Theologie

In der Systematischen Theologie hat die erste Phase der Ökologiekrise deutliche Spuren hinterlassen. Ich nenne stellvertretend drei Entwürfe, die eine systematisch-theologische Aufarbeitung des Umweltproblems im klassischen Rahmen der Schöpfungslehre versucht haben.⁸

a) Mit dem Entwurf von Jürgen Moltmanns Schöpfungstheologie „*Gott in der Schöpfung. Eine ökologische Schöpfungslehre*“⁹ ist ein erster Höhepunkt in der theologischen Verarbeitung der Ökologiematik erreicht worden. Kein anderer Ansatz der Schöpfungstheologie zuvor hat so konsequent den christlichen Schöpfungsglauben mit dem Problem der Umweltzerstörung verknüpft wie Moltmanns ökologische Schöpfungstheologie.¹⁰ Moltmann verortet die Ursachen der Umweltkrise nicht mehr auf dem ethischen Feld eines ökologisch unangemessenen Handelns, sondern auf dem zivilisatorischen Boden unseres Weltverhältnisses überhaupt. Die Ökokrise ist nach Moltmann eine sich wechselseitig bedin-

7 Steiner, Wachstum 20.

8 Die Begrenzung auf die Dogmatik und hierin wieder auf drei Entwürfe hat im Rahmen dieses Aufsatzes arbeitstechnische Gründe: Nicht eine umfassende Analyse der spirituellen, ethischen und dogmatischen Entwürfe ist angezielt, sondern eine paradigmatische Skizzierung von Ökologie und Schöpfungstheologie.

9 München 1985.

10 Zum Folgenden vgl. ebd. 11-84.

gende anthropologische und theologische Krise, in deren Mittelpunkt das Problem von Macht und Herrschaft steht. Während die Umweltzerstörung auf herrschaftliches Handeln des Menschen zurückgeht, ortet er dessen zivilisatorische Möglichkeitsbedingungen nicht nur in einer risikoblinden Technologisierung, sondern in einem herrschaftlichen Gott-Denken, das seit dem Nominalismus Gott als absolutes Subjekt der Macht (*potentia absoluta*) denkt, demgegenüber die Schöpfung als bloßes Objekt seines Handelns verkommt. In dem Maße aber als sich der Mensch in der Neuzeit selbst als absolutes Handlungs*subjekt* versteht, wird ihm die Welt zum Herrschafts*objekt*, dem er mit Wissen und Technologie zu Leibe rückt.¹¹ Der neuzeitliche und moderne Diskurs der Schöpfung drehte dementsprechend die hermeneutische Logik um: Nicht mehr sollte das Buch der Natur als Zeichenschrift Gottes gelesen, sondern die Schöpfung sollte als profaner Zeichensatz einer naturgesetzlich sich organisierenden Natur entschlüsselt werden. Für Moltmann wurde damit der Sinn des biblischen Schöpfungsglaubens grundlegend verkannt: Schöpfung ist nicht die Chiffre für willkürliches Handeln Gottes im anderen seiner selbst, sondern messianische Einwohnung Gottes in seinem eigenen Haus, die in der Vision des kosmischen Sabbats ans Ziel gelangt. Nicht der Mensch ist darum das Ziel der Schöpfung, wie der neuzeitliche Anthropozentrismus meinte, sondern der Sabbat ist die Krone der Schöpfung.¹² Schöpfung ist Inbegriff der *Gemeinschaft* von Gott und Welt und nicht der *Trennung* von Gott und Welt. So steht Moltmanns Schöpfungstheologie im Wesentlichen auf einer neuen theologischen Grammatik des Gott-Welt-Verhältnisses, das zum Paradigma für das Weltverhältnis des Menschen wird. Dieses Verhältnis ist nicht ein herrschaftliches, sondern ein gemeinschaftliches und partizipatorisches: Gottes Selbstbestimmung als Schöpfer hat ihr Maß nicht im Bild absoluter willkürlicher Freiheit, sondern im trinitarischen Bild sich selbst mitteilender Liebe.¹³ Darum ist eine Lösung der Ökologiekrise für Moltmann nur dann in Sicht, wenn die anthropologische und theologische Krise des Menschen gelöst werden kann.

b) Der Befreiungstheologe Leonardo Boff hat in seinem Buch „*Unser Haus, die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*“¹⁴ die Ökologiekrise aus dem Blickwinkel der Armut analysiert und ähnlich wie Moltmann ein neues Paradigma der menschlichen Zivilisation gefordert: Insofern die Erde als ein ganzheitlicher lebendiger Organismus verstanden werden muss, offenbart sich die in den letzten Jahrhunderten geschaffene Zivilisationsform auf der Basis von Technologie, Entwicklung, Kapitalismus und Sozialismus, Anthropozentrismus und

11 Vgl. ebd. 40ff.

12 Vgl. ebd. 45.

13 Vgl. ebd. 88.

14 Düsseldorf 1996.

Säkularisierung als krasse Fehlentwicklung.¹⁵ Im Schrei der Armen und im Schrei der kranken Erde sind die schmerzvollen Auswirkungen hörbar und wahrnehmbar geworden. Auch für Boff ist eine Lösung nur möglich, wenn ein neues Paradigma menschlichen Selbstverständnisses entsteht, das jedoch ohne eine theologische und spirituelle Neuausrichtung nicht zukunftsfähig sein wird. Denn nur wenn das „Heilige“ wiederentdeckt und anerkannt wird¹⁶, kann wieder eine neue Spiritualität der Rück-bindung entwickelt werden, die in unseren Zeiten entsteht ist durch rücksichtsloses Machtstreben. An die Stelle der heute bestimmenden utilitaristischen Moral müsse eine neue Ethik der Verantwortung und des Mitleids treten.¹⁷

c) Die Theologin Rosemary Radford Ruether hat in ihrem Buch *„Gaia und Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde“*¹⁸ das Ökologieproblem aus der feministisch-theologischen Perspektive der doppelten Herrschaft des Mannes über die Frau und des Menschen über die Erde analysiert. Die patriarchale Herrschaft über die Frau ist für Radford Ruether als soziales und symbolisches Bindeglied der Ausbeutung der Natur zu verstehen. Auch für die amerikanische Theologin kann die Ökologiekrise nur bewältigt werden, wenn es zu einer grundlegenden Korrektur der Beziehungen, d.h. zu einem neuen Bewusstsein, zu einer neuen symbolischen Kultur und Spiritualität kommt.¹⁹ Ähnlich wie L. Boff greift sie den mythischen Begriff „Gaia“ (J. Lovelock) für den lebendigen Organismus „Erde“ auf, jedoch nicht im Sinne einer Remythisierung der Erde oder der Feminisierung der Gottessymbole, sondern im Sinne einer neuen Vision von Leben auf der Erde. In den vier Themen: Schöpfung, Zerstörung, Vorherrschaft / Fälschung und Heilung, die dem klassischen schöpfungstheologischen Schema von Schöpfung, Gericht, Sünde und Erlösung entspricht, entwickelt Radford Ruether ihren Ökofeminismus. Ihr therapeutisches Programm der durch menschliche Herrschaft bedrohten und zerstörten Welt begründet sie mit der Relecture der beiden großen Inspirationen der jüdischen und christlichen Tradition: der *Tradition des Bundes*²⁰, die ein kreatives, empathisches und spielerisches Verhältnis von Gott und Natur auszeichnet, und der *sakramentale(n) Tradition*, wonach der Kosmos im Anschluss an die Inkarnationstheologie als Sakrament Christi verstanden wird. Bund und Sakrament sind Konzepte des Verhältnisses von Gott und Welt, die nicht auf einen Dualismus, sondern auf eine Koinzidenz der Gegensätze von Transzendenz und Immanenz, von Bewusstsein und Sterblichkeit hinauslaufen. Eine solche Koinzidenz fordert Radford Ruether

15 Vgl. ebd. 102-138.

16 Vgl. ebd. 186ff.

17 Vgl. ebd. 218ff.

18 Luzern 1994.

19 Vgl. ebd. 14.

20 Vgl. ebd. 217ff.

von einem neuen humanen Selbstverständnis: Ohne neues menschliches Bewusstsein von der Eingebundenheit der Person in die Natur, in die Abhängigkeit alles Seienden und in die Gemeinschaft des Lebendigen könne die herrschaftlich unterwerfende Welteinstellung des Menschen gegenüber der Erde und des Mannes gegenüber der Frau nicht überwunden werden.

3. Der theologische Ertrag der ökologischen Schöpfungstheologien

Was leisten diese drei paradigmatischen Konzepte einer ökologischen Schöpfungstheologie? Worin liegt ihr neuartiges Profil und ihr theologischer Anspruch? Drei Aspekte sind hervorzuheben:

a) *Eine neue Hermeneutik des Begriffs „Schöpfung“*: Ein erster markanter Gesichtspunkt ist die Neubestimmung des theologischen Schöpfungsbegriffs. Kein dogmatischer Traktat hat in den vergangenen Jahrhunderten einen derart dramatischen Relevanzverlust erlitten wie der Schöpfungstraktat. Das naturwissenschaftliche Weltverständnis „entmythologisierte“ die biblischen Schöpfungstexte als angebliche Fehlerklärungen für die Ursachen des Entstehens und der Entwicklungsprozesse von Kosmos und Leben. Der seit Galilei aufgebrochene Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaft konnte erst im 20. Jahrhundert beigelegt werden. Dazu musste die Theologie selbst erst eine „Hermeneutik“ der Schöpfungstheologie entwickeln, was ihr mit der historisch-kritischen Erforschung auch gelungen ist. Doch diese neue Schöpfungshermeneutik konzentrierte sich zu stark auf die unterschiedlichen Weltbildstrukturen von antiken und modernen Kosmologien und reduzierte den Sinn von „Schöpfung“ auf eine geschichtlich-anthropologische Sinnprämisse.

Eine Weichenstellung für die Überwindung der klassischen Schöpfungslehre waren die äußerst einflussreichen Studien von *Gerhard von Rad*. Von Rad interpretierte erstmals den Schöpfungsbegriff als Funktionsbegriff der alttestamentlichen Soteriologie und versuchte ihn radikal vom mythischen Naturbegriff der umliegenden Völker zu entkoppeln.²¹ *Karl Rahner* erschloss den Begriff „Schöpfung“ anthropologisch. Im Anschluss an die Transzendentalphilosophie Kants und Heideggers bezeichnete er den Schöpfungsbegriff als Chiffre für das Existenzial transzendentaler Kreatürlichkeit.²² Schließlich hat *Franz Schupp* Impulse der politischen Theologie und der kritischen Theorie aufgegriffen und „Schöpfung“ als Begriff befreiender humaner Praxis bestimmt: „Die Theologie der

21 Vgl. Rad, Gerhard von, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München 1961; ders., Theologie des Alten Testaments 1, München 1960.

22 Vgl. Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, München 1976, 83-88.

Ökologie ist eine Implikation der Theologie der Befreiung. Dies entspricht dem prinzipiellen Zusammenhang, der besagt, daß die Schöpfungslehre eine Implikation der Soteriologie ist.²³

Mit diesen modernen Interpretationsmodellen des Schöpfungsverständnisses hat das ökotheologische Paradigma der Schöpfungslehre gebrochen. Es versteht den „performativen Sinn“ des Schöpfungsglaubens nicht mehr anthropozentrisch, sondern kosmozentrisch und biozentrisch. Wenngleich zentrale Impulse der politischen Theologie aufgenommen werden, löst die Ökologiekrise in den Entwürfen von Moltmann, Boff und Radford Ruether auch eine kreative Fortschreibung und Korrektur der politischen Theologien aus. Die Ökologiefrage als globale Herausforderung erfordert, den bisherigen Fokus der Theologie auf den Horizont von „Gesellschaft und Geschichte“ (J.B. Metz) auf den der Natur auszudehnen. Die verletzte Kreatur ist nun nicht mehr nur der erniedrigte und ausgebeutete Mensch (K. Marx), sondern ebenso sehr die nichtmenschliche Kreatur, ja die Erde als ganze. Der performative Sinn von „Schöpfung“ im Paradigma der ökologischen Schöpfungslehre zielt auf den neu zu entdeckenden, eigenständigen und nicht menschlichen Interessen einzuverleibenden „Wert der Welt“²⁴ (U. Winkler).

b) *Ökologische Schöpfungstheologie als Kritik des Anthropozentrismus.* Damit verbunden ist ein weiterer Gesichtspunkt, der die Schöpfungstheologie als neues Paradigma gegenüber dem Paradigma moderner Theologien abhebt: die Kritik an einem einseitigen Anthropozentrismus. Die alle modernen Theologien verbindende gemeinsame Struktur ist ihre dialektische Vermittlung von Anthropologie und Theologie, seien sie nun transzendentaltheologisch oder gesellschaftskritisch begründet. Der ökologische Ansatz bedeutet jedoch eine „Einbeziehung der Natur“ im anthropologischen Selbstverständnis, eine Rückkehr zur umfassenden Geschichte des Lebens als Möglichkeitsbedingung menschlichen Lebens. Der Mensch ist nicht mehr als Ziel der Evolution, sondern als letzte Blüte im „Haus des Lebens“²⁵ zu verstehen. Angesichts der dramatischen Zerstörung der natürlichen Grundlagen sowohl im marktwirtschaftlichen als auch im sozialistischen Ökonomiemodell, kann eine Theologie im Eingedenken der Opfer nicht mehr auf die menschlichen Opfer beschränkt bleiben, sondern muss sich endlich auch der nichtmenschlichen Opfer, die unser globalisierter Lebensstil hervorruft, bewusst werden. Doch die Ökologiekrise erweist sich möglicherweise als die komplexeste Krise der Menschheit, denn die hier angerichteten Zerstörungen, können

23 Schupp, Franz, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf 1990, 561.

24 Siehe dazu die umfassende Studie von Winkler, Ulrich, *Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura. Ein Beitrag zur ökologischen Schöpfungslehre* (STS 5), Innsbruck/Wien 1997.

25 Vgl. die Studie des Autors, *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001.

nicht einfach mehr durch politisches und ökonomisches Handeln gelöst werden, wenn irreversible, d.h. die Naturabläufe neu bestimmende Prozesse ausgelöst worden sind. Auf sie kann menschliche Praxis keinen relevanten Einfluss mehr nehmen.²⁶ Die ökologische Schöpfungstheologie kann darum als ein radikaler post-moderner Ansatz verstanden werden, weil sie dorthin – jedoch in transformierter Weise – zurückkehrt, von wo die Religionen in vormodernen Zeiten ausgingen: von der Heiligkeit der Erde und des Lebens.

c) *Eine radikalisierte Herrschaftskritik*: Der dritte Aspekt betrifft die allen Ökotheologien gemeinsame Kritik des neuzeitlich-modernen Herrschaftsverständnisses. Selbst wenn der moderne Anthropozentrismus sich als Hermeneutik menschlicher Freiheit begreift, insofern sich der Mensch als der „erste Freigelassene der Schöpfung“ (J.G. Herder) erfährt und seine Autonomie per se radikale Herrschaftskritik bedeutet, so verlangt die Umweltkrise eine nochmalige Neubestimmung menschlicher Freiheit. Die Ökologiethematik treibt die Herrschaftskritik insofern an die Spitze, als das Verhältnis von Mensch und Natur immer ein gegenseitig asymmetrisches Verhältnis bleibt im Unterschied zu den asymmetrischen innermenschlichen Herrschaftsverhältnissen, die der Legitimität entbehren. Der Mensch bleibt mit seinem Bewusstsein das gegenüber allen Lebensformen privilegierte Natursubjekt, das eine bleibende Schutzaufgabe gegenüber den nichtmenschlichen Geschöpfen hat, während zugleich die nichtmenschlichen Lebensformen und die natürlichen Ressourcen immer eine „Herrschaft“ gegenüber dem Menschen innehaben werden. Dieser Antagonismus der Herrschaft zwischen Mensch und Natur kann darum niemals auf einfache Weise befriedet werden. Er bliebe selbst dann noch bestehen, wenn die Utopie eines universalen Humanismus verwirklicht worden wäre.

Mit diesen drei Brennpunkten, die m.E. die Substanz des neuen Paradigmas der ökologisch ansetzenden systematischen Theologien ausmachen, sollte deutlich gemacht werden, dass eine ökologische Schöpfungstheologie Themen artikuliert, die über die ethischen und gesellschaftlichen Ebenen hinausgehen. Wenn die folgende abschließende Problemanalyse der Ökotheologien auf Punkte hinweisen will²⁷, die noch einer intensiveren theologischen Klärung bedürfen, dann will damit nicht das performative Ziel der ökologischen Schöpfungslehre, die Schaffung einer ökologisch sensiblen Zivilisation und die Bewahrung der nichtmenschlichen

26 Am Beispiel eines zum Stillstand kommenden Golfstromes kann dies vor Augen geführt werden. Diese gigantische Umwälzpumpe der Weltmeere führt das Wasser in einem Zyklus von 100 Jahren um den Globus. Würde sie durch das Abschmelzen des Polareises zum Erliegen gebracht, sind die damit ausgelösten Klimaveränderungen technologisch unbeherrschbar.

27 Meine Überlegungen zu einer schöpfungstheologischen Revision des Begriffs „Lebens“ habe ich in: Gruber, Im Haus des Lebens 11-47, dargelegt.

Ressourcen von Leben und Gütern, in Abrede gestellt sein. Doch wenn zwischen Situationsanalyse und ökologischem Handeln nicht einfach Imperative stehen können, sondern zielführende Veränderungen stattfinden müssen, bedarf es auch einer weitergehenden intensiven Vertiefung dieser neuen schöpfungstheologischen Ansätze.

4. Zwei spezifische Probleme der ökotheologischen Ansätze

Alle ökologischen Schöpfungstheologien zielen auf eine grundlegende, epochale Einstellungsänderung des Menschen bzw. der technischen Zivilisationen in Bezug auf die ökologischen Existenzbedingungen der Menschheit. Das neuzeitliche Paradigma einer hauptsächlich instrumentellen, konsumorientierten und vor allem einer zerstörenden Aneignung unwiderbringlicher Natur ist an einem Punkt angelangt, das weder globalisierbar noch zukunftsfähig ist. Denn die Globalisierung des derzeitigen Modells einer Ressourcen verbrauchenden Konsumgesellschaft würde zwangsläufig in wenigen Jahrhunderten den ökologischen Kollaps der Erde bedeuten.²⁸ Die Weltgemeinschaft wird sich erst langsam dieser Tatsache bewusst, auch wenn die Industrie- und Schwellenländer noch keine Wege gefunden haben, wie die Dialektik von technologischer Entwicklung und Ressourcenverbrauch unterbrochen werden könnte. Der Energie- und Ressourcenverbrauch hat seinen Höhepunkt noch gar nicht erreicht.

Gegenüber diesen Entwicklungen erscheint das theologische Plädoyer, dass die Natur wieder als *Schöpfung* (Moltmann), dass wieder das *Heilige* anerkannt (Boff) und eine neue *geschwisterliche Vision* des menschlichen und nicht-menschlichen Lebens (Radford Ruether) als weltweite Leitperspektive der Entwicklung Platz greifen müsse, wirkungslos und abstrakt. Es setzt nämlich voraus, dass ein völlig neues Arrangement zwischen einer sich eigenlogisch ausdifferenzierenden und globalisierenden Industriegesellschaft und den religiösen Wertoptionen von „Schöpfung“, „Heiligkeit“, und „Geschwisterlichkeit“ gefunden werden müsste. Auch wenn die Vertreter einer öko-theologischen Weltsicht nicht einer simplen Remythologisierung der Natur das Wort reden, können sie überhaupt nicht klar machen, wie die mit der Industrialisierung unvermeidlich einhergehende „Entzauberung“ und Instrumentalisierung der Natur wieder rückgängig gemacht und die Natur von einer Aura des Sakralen wieder geschützt werden könnte. Die Schwachstelle dieser ökotheologischen Optionen für ein neues Ethos des Lebens besteht darin, dass sie Ethos und Mythos in ein falsches Verhältnis setzen: die Universalisierung des vorgeschlagenen neuen ökologischen

28 Das statistische Konzept des ökologischen Fußabdrucks von Mathis Wackernagel und William E. Rees zeigt anschaulich die Diskrepanz zwischen Ressourcenverbrauch und Biokapazität auf. Siehe: www.footprintnetwork.org.

Ethos setzt den „Mythos“ von der Welt als Ort des Göttlichen voraus. Richtig ist in der Tat: Das vorneuzeitliche Verhältnis von Schöpfungsmythos und Ethos der Natur war kein radikal naturzerstörendes, weil die Natur *immer schon* als sakrale bzw. als schöpfungstheologische Größe aufgefasst worden war. Weil die moderne Kultur den Zugang zum Heiligen selbst aber grundlegend verändert hat, wirkt der Appell an die neuerliche Rückbindung an das Heilige im hohen Maß historisch unvermittelt. Die Inspirationen am Ethos der Naturvölker sind für die Entdeckung eines neuen Ethos des Lebens zwar zu würdigen, aber sie wirken unweigerlich naiv, wenn sie nicht in den Kontext unserer Weltgesellschaft „übersetzt“ werden.

Ich halte darum die Verknüpfung von einer nachhaltigen ökologischen Entwicklung mit einer Art „Re-Sakralisierung“ für eine viel zu starke Voraussetzung, die Ökologiekrise in den Griff zu bekommen. Ein Indiz dafür ist der Umstand, dass das sich anhaltend globalisierende Modell der westlichen Industriegesellschaft die religiösen Werte gegenüber der Natur gar nicht auf direktem, sondern auf indirektem Weg aushöhlt, was gerade in solchen Gesellschaften sichtbar wird, die sich noch als traditional religiöse verstehen. Auch diese und besonders diese Gesellschaften stehen vor den massiven Problemen der Umweltzerstörung, die durch den Import westlicher Technologie und Wirtschafts- und Lebensformen entstehen.

Darum kann ein ökologisches Ethos der nachhaltigen, ressourcenschonenden und global fair ausgehandelten Entwicklung der Menschheit nur auf der Basis rationaler Einsicht begründet werden, analog zur Etablierung universal geltender Menschenrechte, die ebenfalls nicht mehr über ein religiöses, sondern ein säkulares Ethos begründet werden müssen. Dass hierbei die Religionen eine eminent wichtige Rolle einnehmen, inspirative Motivationen einzubringen und alternative Lebensstile einzuüben, sei ausdrücklich betont. Insofern leisten die oben besprochenen Modelle eine unverzichtbare Aufgabe der Selbstbesinnung der christlichen Einstellung zur Natur und der theologischen Sinnbestimmung von Natur als einer nicht für menschliche Willkür freigesetzten Wirklichkeit.

Ein zweiter Problembereich betrifft eine metaphysische Frage der Ökotheologien. Allen Ansätzen ist die Einsicht gemeinsam, dass eine bestimmte „monotheistische Grammatik“ der Wirklichkeitsinterpretation eine beherrschende und instrumentalisierende Umgangsweise mit Natur gefördert hat. Auch wenn der Vorwurf eines Freibriefs der Naturstörung auf Basis des biblischen „dominium terrae“ (Gen 1,27) nicht zu halten ist;²⁹ auch wenn die fernöstlichen holistischen Kulturen nicht eo ipso schon ökologischer sind, so stellt sich dennoch radikal die Frage, warum das christliche Abendland eine ausgesprochen

29 Vgl. Rütterswörden, Udo, *Dominium terrae. Studien zu einer alttestamentlichen Vorstellung*, Berlin u.a. 1993; Rappel, Simone, „Macht euch die Erde untertan.“ Die ökologische Krise als Folge des Christentums?, Paderborn 1996.

anthropozentrische und naturverbrauchende Kultur geworden ist, der gegenüber die religiösen Impulse eines Schöpfungsglaubens praktisch wirkungslos geblieben sind.

Es ist hier nicht der Ort, Theorien über die Auslösemechanismen der europäischen Rationalisierung zu behandeln, die ohne biblische „Säkularisierung“ der Schöpfung, wie sie der erste Schöpfungsbericht (Gen 1) beispielsweise vollzieht, oder ohne christliche Dialektik von Glaube und Vernunft, die im Mittelalter zu einer weiteren „Säkularisierung“ des Wissens geführt hat, nicht ohne weiteres denkbar sind. Aber es ist m.E. auch nicht zu bezweifeln, dass monistische Wirklichkeitsdeutungen insofern Hemmschwellen gegenüber ausbeutender Naturaneignung eingebaut haben, als menschliche, nichtmenschliche und göttliche Natur ontologisch eine Einheit bilden, die weder einen Gott-Welt-, noch einen Mensch-Natur-Dualismus erlauben. Im Anschluss an K. Müllers mit Nachdruck eingebrachte Fragestellung, in welchem Verhältnis Monotheismus und Monismus zueinander stehen,³⁰ erscheint mir diese Debatte nicht nur für eine Theologie der Religionen oder für die Gewaltfrage der monotheistischen Religionen von eminenter Bedeutung zu sein, sondern ebenso sehr für ein ökotheologisches Konzept von Schöpfungstheologie. Die von Moltmann, Boff und Ruether angezielte Lösung in Richtung eines pantheistischen Gottes- bzw. Schöpfungsverständnisses müsste noch viel eingehender thematisiert werden. Der jüdische Personalismus mit seiner leidensempfindlichen Haltung gegenüber dem schuldlosen Opfer müsste auch mit einer leidensempfindlichen Haltung gegenüber der schuldlos menschlichen Fortschritt geopfert Natur kompatibel gemacht werden. Dann aber ist auch wieder die Natur als der verletzte Ort der Präsenz Gottes in den Blick zu nehmen, dann sind die weisheitlichen und „monistischen“ Traditionen der Schrift und der abendländischen Mystik mit den prophetischen und herrschaftskritischen Impulsen neu miteinander zu vermitteln.

Die Ökologiefrage wird im 21. Jahrhundert eine die Zukunft der Menschheit entscheidende Frage werden, so wie die soziale Frage der Menschenrechte eine erstrangige Frage des 20. Jahrhunderts war und es weiterhin sein wird. Die eine ist nicht gegen die andere auszuspielen, sondern beide haben sich aus einer letzten Endes verheerenden Defizienz menschlichen Herrschaftsverständnisses ergeben. Nicht die Frage von Schöpfung und Evolution, Religion und Wissenschaft ist die entscheidende wissenschaftstheoretische Front des Schöpfungsglaubens, sondern die Frage von Schöpfung und Lebensform. Es ist zu hoffen, dass es nicht ähnlich katastrophaler historischer Erfahrungen bedarf, wie es bei der Erkenntnis der universalen Unverletzbarkeit menschlicher Würde und ihrer politischen sowie institutionellen Verankerung der Fall war, um die Würde der Natur politisch, ökonomisch und kulturell vor menschlichem Missbrauch zu schützen.

30 Vgl. Müller, Klaus, *Der Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.

zen. Nach dem Ersten Weltkrieg hat Karl Barth vom Christentum die Erkenntnis einer radikalen eschatologischen Struktur eingemahnt. Angesichts der noch immer verdrängten ökologischen Situation müsste heute Barths eschatologisches Diktum³¹ auf die Schöpfungstheologie hin so formuliert werden: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos ökologischer Schöpfungsglaube ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.“

31 Vgl. Barth, Karl, Der Römerbrief [1922], Zürich ¹³1984, 298: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.“

Klimakrise und Schöpfungstheologie

Theologie im Horizont interdisziplinärer Nachhaltigkeitsforschung

Güntner Altner, Berlin

1. Rückblick

Durch zwei Jahrzehnte hindurch (von den 70ern bis zu den 90ern) war die ökologische Krise eine zentrale Herausforderung für die christliche Theologie. Diese Herausforderung wurde unter dem Leitthema der ökologischen Theologie (Schöpfungstheologie) angenommen und durch das ganze Spektrum theologischer Disziplinen hindurchgeführt: historisch und kirchengeschichtlich, exegetisch, systematisch-dogmatisch, ethisch und nicht zuletzt kirchenpraktisch. Hans Halter und Wilfried Lochbühler haben diesen Aufbruch umfassend dokumentiert.¹ Die Herausgeber indizieren: „Ökologische Theologie und Ethik ist von ihrem thematischen Bezug her ein neuer Themenbereich, der erst mit dem ökologischen Krisenbewusstsein zu Beginn der 70er Jahre aufkommt. Im Unterschied zu zahlreichen anderen Themen ... handelt es sich um ein aktuelles und offenes Diskussionsfeld.“²

Aber mit der vorgelegten Dokumentation Ende der 90er Jahre war dann auch in der nationalen und internationalen theologischen Diskussion ein gewisser Abschluss gegeben. Nicht dass der theologische Aufbruch erlahmt oder gar erloschen wäre. Im Gegenteil, er setzte sich nun – äußerst vehement – in der praktischen Arbeit der Kirchen und ihrer Gemeinden fort: Energiesparen, Sonnenenergie auf Kirchendächern, Lebensstilseminare, Kirchenland als Pachtland nur für ökologische Landwirtschaft. Das alles entwickelte sich nicht konventikelhaft eng, sondern unter steter Kenntnisnahme der Dritte-Welt-Problematik. Vielfach wurden Eine-Welt-Läden zu ökumenischen Zentren einer neuen globalen Spiritualität, verbunden mit ganz konkreten Engagements vor Ort in der Dritten Welt.

Die großen kirchlichen Hilfswerke akzentuierten ihre Arbeit teilweise neu. Misereor gab zusammen mit dem BUND (Bund Umwelt- und Naturschutz Deutschland) beim Wuppertal-Institut eine Studie in Auftrag „Zukunftsfähiges Deutschland“ (1996), die in den Folgejahren zu einer wesentlichen Herausforderung für die Umweltpolitik wurde. Die Aktion „Brot für die Welt“ orientierte ihre Hilfsmaßnahmen verstärkt an ökologischen Maßstäben. Caritas international und Diakonie verständigten sich auf eine abgestimmte Katastrophenvorsorge.

1 Vgl. Halter, Hans/Lochbühler, Wilfried (Hg.), *Ökologische Theologie und Ethik* 1-2, Graz/Wien/Köln 1999.

2 Halter/Lochbühler, *Theologie* 1, 17.

Aber damit sind wir schon in der Gegenwart. Die hier in Kürze aufgelisteten Aktivitäten sind auch im Kontext jenes großen Schubes zu sehen, der von den europäischen ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und in Graz (1997) „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ ausging. In dieser ganzen Welle an praktischen Engagements kam die theologische Diskussion über Schöpfung, Ökologie und Überlebensfragen nicht zu kurz. Aber das war keine rein akademische Diskussion mehr, sie fand nicht mehr allein an den theologischen Fakultäten statt, wie auch die theologischen Wegbereiter der ökologischen Theologie Anfang der 70er Jahre aus dem Kontext der gesellschaftlichen Diskussion über Umweltkrise und Grenzen des Wachstums gekommen waren.

Generell wird man über die beiden Jahrzehnte der schöpfungstheologischen Diskussion sagen können: Hier hatte die theologische Vordenkarbeit wirklich einmal praktisch gezündet und das klassische sozialetische Engagement der Kirchen tiefgehend verändert. Das lässt sich nicht nur mit den vielen Beispielen aus der Praxis belegen, es findet auch seinen Ausdruck in zahlreichen kirchlichen Denkschriften und Synodenerklärungen, ganz abgesehen von den Bischofsworten, die in zugespitzten energiepolitischen Auseinandersetzungen gesprochen wurden.³

Auf die Frage, wie es kommen konnte, dass die intensive theologische Denkarbeit an Schöpfungsproblemen Ende der 90er Jahre nachließ, lässt sich keine einfache Antwort finden. Gewiss gab es zahlreiche neue Herausforderungen, die aus der Molekularbiologie, der Gentechnik, der Fortpflanzungsmedizin und der Evolutionsbiologie kamen. Auch kehrte die Theologie gern zu ihren klassischen Fragen und Themen zurück. Aber entscheidend war wohl, dass mit der internationalen UN-Konferenz in Rio (1992) ein neuer Leitbegriff in die Diskussion kam, der die bis dahin diskutierten schöpfungstheologischen Fragen neu einklammerte: der Begriff der Nachhaltigkeit.

2. Nachhaltigkeit und internationale Sozialethik

Der Begriff der Nachhaltigkeit wurde durch die Brundtlandkommission (1987) initiiert und dann auf der Weltkonferenz in Rio (1992) in Verbindung mit der Agenda 21 zum weltpolitischen Konzept erhoben, wiewohl zahlreiche mit ihm in Zusammenhang stehende Probleme ungeklärt waren. Der Begriff Nachhaltigkeit (sustainability) oder auch Zukunftsfähigkeit hat eine seiner entscheidenden Wurzeln in der Forstwirtschaft (schon der Barockzeit) und beinhaltet eine Wirtschaftsweise, die bei der Beanspruchung natürlicher Ressourcen im Rahmen ihrer Regenerationsfähigkeit bleibt. Oder in der gängigen Definition, wie sie durch

3 Vgl. Halter/Lochbühler, Theologie 2, 139ff.

die Brundtlandkommission gegeben wurde: „Nachhaltige Entwicklung ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können.“⁴

Schon an dieser kurzen Definition wird die veränderte ökopolitische Diskussionslage, verglichen mit den Jahren 1972ff, deutlich. Damals musste die Krise (Grenzen des Wachstums) erst erkannt und begriffen werden. Heute geht es – in einer weiter zugespitzten Situation – um praktische Strategien für die Zukunft. Nachhaltigkeit ist eine korrelative Option für die zukünftige Entwicklung der Menschheit, bei der es darum geht, das Miteinander der Generationen so zu gestalten, dass „alle“ menschenwürdig leben können. Der Begriff der Umwelt oder der Natur wird hier nur indirekt vorausgesetzt. Eine gewisse Anthropozentrik ist nicht zu übersehen. Es handelt sich um eine intergenerative gesellschaftliche Option auf Überleben in Abstimmung mit den globalen Lebensverhältnissen.

Holger Rogall hat das Verdienst, mit seiner Definitionsvariante von Nachhaltigkeit die Natur und die anzustrebenden gesellschaftlichen Standards genauer ins Verhältnis gesetzt zu haben:

„eine nachhaltige Entwicklung strebt für alle heute lebenden Menschen und künftigen Generationen hohe ökologische, ökonomische und soziokulturelle Standards in den Grenzen des Umweltraumes an. Sie will somit das internationale und intergenerative Gerechtigkeitsprinzip umsetzen.“⁵

Hier kehren wir zu der Frage nach dem „Ausklingen“ der schöpfungstheologischen Themen Ende der 90er Jahre zurück. Mit dem auf gesellschaftliches Handeln konzentrierten Nachhaltigkeitskonzept wurden viele der ökotheologischen Fragestellungen, die durch lange Jahre virulent gewesen waren, in den Hintergrund gedrängt. Das betrifft die historischen Fragestellungen nach den tieferen Ursachen der Krise ebenso wie die bibelwissenschaftlichen und systematisch-dogmatischen Ansätze. Selbst die leidenschaftliche Diskussion über die Begründung der Schöpfungs- und Umweltethik – Anthropozentrik contra Biozentrik – schwächte sich ab, obwohl sie gerade auch im Konzept von Nachhaltigkeit von Bedeutung ist.

Die erste Phase der ökotheologischen Diskussion hatte unter dem Druck der wahrgenommenen Krise Fragen nach Herkunft und Zukunft der irdischen Lebenswelt (Schöpfung) zu Tage gefördert. Und dadurch waren fast alle theologischen Disziplinen herausgefordert. Jetzt aber mit der Nachhaltigkeitsoption geht es um die Gestaltungs- und Steuerungskompetenz des Menschen im globalen

4 Hauff, Volker (Hg.), Unsere gemeinsame Zukunft – Der Brundtlandbericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Greven 1987, 46.

5 Rogall, Holger, Ökologische Ökonomie – Neue Umweltökonomie. Ökonomische und ethische Grundlagen der Nachhaltigkeit. Instrumente zu ihrer Durchsetzung, Berlin²2008, 43.

menschheitsgeschichtlichen Kontext. Dabei hat sich die Bedrohlichkeit der Krise dramatisch verschärft. Nachhaltigkeit als politisches Programm ist Neuzeit pur, hier möchte der Mensch in einer weit vorgerückten Krisensituation endgültig zum Subjekt seiner Geschichte werden, nicht nur der gegenwärtigen, sondern auch der zukünftigen. Er möchte nicht nur, er muss es, wenn er nicht in Ausichtslosigkeit versinken will.

Für die theologische und säkulare Sozialethik ist das eine entscheidende Stunde der Öffnung in neue Dimensionen. Es geht um die Verbindung von ökologischen, ökonomischen und soziokulturellen Standards und dies weltweit und generationenübergreifend. Wie stark muss die Nachhaltigkeit gemacht werden, um die neoliberalen Denk- und Handlungszwänge zu überwinden und ökologische und ökonomische Rationalität in Einklang zu bringen?

Die Klimakrise und die unterschiedliche Betroffenheit der Nationalstaaten und ihrer Bevölkerungen machen es notwendig, den Begriff der Gerechtigkeit ökologisch auszulegen und den Aspekt unterschiedlicher Belastung in das ethische Kalkül miteinzubeziehen. Es geht um Umweltgerechtigkeit. Der neue Begriff kann im Feld internationaler Vergleiche und Abwägungen durchaus zu Präzisionen zugunsten der Benachteiligten führen. „Ökologische Gerechtigkeit“, so sagt es Anton Leicht, „herrscht in einer Gesellschaft aktuell und langfristig dann, wenn alle ökologisch relevanten Güter und Lasten, Freiheiten und Pflichten aktuell und längerfristig gerecht unter den Beteiligten verteilt sind ... Gerechtigkeit ist eine Form des gegenseitigen Austauschs.“⁶ Auf das Klima- und CO₂-Problem bezogen ließen sich auf dieser Grundlage sehr präzise internationale CO₂-Pro-Kopf-Quotenregelungen für die einzelnen Länder festlegen, was freilich die Zustimmungsbereitschaft der unterschiedlich betroffenen Staaten zur Voraussetzung hätte.

Es geht insgesamt um „grenzüberschreitende Sozialbeziehungen“⁷. Ganz unklug wäre es aber, den Begriff der Umweltgerechtigkeit gegen den Begriff der Nachhaltigkeit auszuspielen. Das Eine ist ein Handlungsinstrument, das Andere eine programmatische Option. Auf dem Weg der Gerechtigkeit sind neben den Umweltrechten aber auch die Menschenrechte zu beachten: Frauenrechte, Kinderrechte, demokratische Rechte, Religionsfreiheit. Und schließlich ist es für die Gestaltung nachhaltiger Weltverhältnisse ganz unerlässlich, neben dem bestehenden staatlichen Recht das internationale Recht im Sinne eines „globalen Überlebensrechtes“ zu stärken und auszuweiten. Ohne diese Ergänzung werden viele Nachhaltigkeitsstrategien im nationalen Egoismus ersticken.⁸ Die vom wissen-

6 Leist, Anton, Ökologische Gerechtigkeit als bessere Nachhaltigkeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24/2007, 11. Juni 2007, 5.

7 Vgl. Wuppertal Institut für Klima, Umwelt und Energie (Hg.), Fair Future. Begrenzte Ressourcen und globale Gerechtigkeit. Ein Report, München 2006, 125 ff.

8 Vgl. dazu Schmidt, R., Überlebensrecht, Berlin 2007 [maschinenschriftlich].

schaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen vorausgesagten klimabedingten Flüchtlingsbewegungen lassen es notwendig erscheinen, Klimaflüchtlinge durch internationales Recht zu schützen.

Die skizzierten Fortschreibungen zeigen, dass Schöpfungsverantwortung und soziale Regelungen im Lichte der Klimakrise als zusammenhängende Teile einer umfassenden sozialetischen Aufgabe begriffen werden müssen.⁹

3. Ökumenisches und interreligiöses Nachdenken über die innere Befreiung zum Handeln

Wenn man die sozialetischen und rechtlichen Dimensionen der Nachhaltigkeitsperspektive in aller hier gebotenen Kürze ausleuchtet, stellt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, solches alles in die Tat umzusetzen. Wird nicht alles Bemühen in einer globalen Überforderung und in vergeblichen Handlungszwängen enden? Die Frage nach der tiefer liegenden Ermutigung, nach der Ermöglichung von Gerechtigkeit und Freiheit in einer nachhaltig geregelten Welt ist im Letzten eine theologische Frage, die aber – bezogen auf das Weltganze – nur ökumenisch und interreligiös beantwortet werden kann.

Hans Küng hat das Verdienst, die Religionen zur Formulierung eines Weltethos zusammengeführt zu haben. Aber dabei bleibt die ökologische Dimension weitgehend unberücksichtigt. An die Seite von Küngs Weltethos muss man die „Erd-Charta“ stellen, die auf der Weltkonferenz von Rio von problembewussten Einzelpersonen, Initiativen und Nichtregierungsorganisationen formuliert wurde. Und in diesen Zusammenhang gehört auch das UN-Abkommen zur Erhaltung der Artenvielfalt, das in Rio (1992) verabschiedet wurde und in seiner Präambel das „Bewusstsein des Eigenwertes der biologischen Vielfalt“ beschwört. Fast alle Staaten der Erde haben diese Präambel, die als eine Ermutigung zur Ehrfurcht vor allem Leben verstanden werden kann, zusammen mit dem darauf folgenden Vertragstext unterschrieben.

Um aber auf die Erd-Charta als Voraussetzung einer zukünftigen Erdverantwortung genauer einzugehen, zitieren wir hier die zentrale Passage:

„Wir müssen uns zusammentun, um eine nachhaltige Weltgesellschaft zu schaffen, die sich auf Achtung gegenüber der Natur, die allgemeinen Menschenrechte, wirtschaftliche Gerechtigkeit und eine Kultur des Friedens gründet. Auf dem Weg dorthin ist es unabdingbar, dass wir, die Völker der Erde, Verantwortung übernehmen füreinander, für die größere Gemeinschaft allen Lebens und für zukünftige Generationen. Der Geist menschlicher Solidarität und die Einsicht in die Verwandtschaft alles Lebendigen werden gestärkt, wenn wir in Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Seins, in Dankbarkeit für das Ge-

9 Vgl. Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen, Welt im Wandel – Sicherheitsrisiko Klimawandel, Berlin/Heidelberg 2008.

schenk des Lebens und in Bescheidenheit hinsichtlich des Platzes der Menschen in der Natur leben.“¹⁰

Um aber auf die Erd-Charta etwas genauer einzugehen: Der erste Abschnitt nennt noch einmal die Handlungsfelder: Achtung gegenüber der Natur, Menschenrechte, Gerechtigkeit, Frieden, soziale, interkulturelle und generative Bezüglichkeit. Der zweite Abschnitt spricht von den spirituellen und weisheitlichen Begründungen:

„Der Geist menschlicher und kreatürlicher Solidarität, Ehrfurcht von dem Geheimnis des Seins, Dankbarkeit für das Geschenk des Lebens, Bescheidenheit (aber nicht kleinbürglich), sondern hinsichtlich des Platzes der Menschen in der Natur.“¹¹

Welch ein Programm! Hier artikuliert sich eine vieldimensionale interreligiöse Spiritualität. Es ist die Stärke der Erd-Charta, dass sie von sehr verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Positionen her betreten werden kann und zu gemeinsamem Handeln führt. Neben den Krisenignoranten, die es immer noch in hohem Maße gibt, und den technokratischen Lösungsoptimisten kommt hier also eine dritte Kraft ins Spiel, die sich bis in die Ausformung wissenschaftlicher Korrekturprogramme und sozialetischer Gerechtigkeitsoptionen anregend und mitgestaltend auswirkt.

Sigurd Bergmann diagnostiziert zu Recht vielfältige Wechselwirkungen zwischen Klimawandel und Religion:

„Der Wechsel von materiellen zu subjektiven, kulturell und geistig definierten Werten repräsentiert eine komplexe Vielfalt... Das Bewusstsein des gegenwärtigen Klimawandels verstärkt und beschleunigt diesen Wechsel noch mehr. Religiös begründete Vorstellungen und Verhaltensweisen sind wechselseitig mit Naturbildern und Umweltvorstellungen verbunden... Umweltwissenschaft im Allgemeinen und die Klimaforschung im Besonderen benötigen die kultur- und religionswissenschaftliche Kompetenz, um die tiefen Triebkräfte und Prozesse der Ermächtigung für eine langfristige tragfähige Lebensweise der Bevölkerungen zu verstehen.“¹²

Hier sind Prozesse im Gang, die das Selbstverständnis und die Struktur der Wissenschaften verändern werden.

4. Kreuzestheologie im Kontext interdisziplinären Prozessdenkens

Natürlich stellt sich angesichts des diffusen Ausufers von Religion in den Krisengesellschaften von heute die Frage, was der spezifische Beitrag der christlichen Tradition in diesem Zusammenhang zu sein habe. Geht es „nur“ um eine Fortsetzung der schöpfungstheologischen Ansätze aus den 70er und 80er Jahren? Auf die Notwendigkeit, die Sozialethik in globale ökologische und soziokultu-

10 BUND/Ökumenische Initiative Eine Welt (Hg.), Die Erd-Charta, Berlin 2002.

11 Altner, Günter, Über Leben. Von der Kraft der Furcht, Düsseldorf 1992, 127ff.

12 Bergmann, Sigurd, Ist der Klimawandel eine Religion?, 2008 [maschinenschriftlich].

relle Kontexte auszuweiten, haben wir hingewiesen und entsprechende Trends gekennzeichnet. Ebenso haben wir, angeleitet durch die Erd-Charta, ökumenische und interreligiöse Offenheit angemahnt, um bei der Erschließung fundamentalen weisheitlicher Kategorien – Mitkreatürlichkeit, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Bescheidenheit (Loslassen) – ein neues Bewusstseinsniveau bei der Klimadebatte zu erreichen. Es geht um spirituelle Prozesse der inneren Ermächtigung.

Man kann die Ausgangsvoraussetzungen für eine theologische Neubestimmung in der Klimakrise nicht beschreiben, ohne auf den Trend zur inter- und transdisziplinären Methodik in der Nachhaltigkeitsforschung hingewiesen zu haben. Neben der auf Exzellenz und fachspezifische Hochleistung orientierten offiziellen Hochschulpolitik hat sich längst eine zweite Linie etabliert, der Ansatz einer inter- und transdisziplinären Nachhaltigkeitsforschung. Es geht dabei einerseits um die Verknüpfung disziplinübergreifender Wissensproduktion mit dem Ziel, angemessene Lösungen für sozialökologische Notstände zu erreichen. Andererseits – gewissermaßen nach innen gewendet – steht die Frage zur Entscheidung, wie durch die Modifizierung der Erkenntnismethoden und ihrer Zusammenarbeit eine optimale Wechselwirkung zwischen Natur-, Wissenschafts- und Zivilisationsgeschichte erreicht werden kann.¹³

Eines wird immer deutlicher, das Desaster der Umweltkrise und speziell der Klimakrise ist nicht nur die Folge schonungsloser Bewirtschaftung von Natur, sondern eben auch die Folge eines tiefen Gegensatzes zwischen dem Regelsystem, nach dem sich Wissenschaft logische Konsistenz verschafft, und dem Gefüge eines offenen, sowohl nach außen wie in sich selbst bewegten dynamischen Ökosystems.¹⁴ Eben diese Differenz versucht die moderne Nachhaltigkeitsforschung dadurch aufzuheben, dass sie die komplexe Wechselwirkung zwischen Natur- und wissenschaftsgestützten Zivilisationsprozessen inter- und transdisziplinär abtastet und auf nachhaltige Gleichgewichtszustände ausrichtet.

Die Lösung der heute anstehenden Überlebensfragen wird entscheidend davon abhängen,

ob wir in geschlossenen oder offenen Systemen denken,

ob wir mechanistisch oder prozessdynamisch agieren,

ob wir anthropozentrisch oder sozialökologisch orientiert sind,

ob wir nur in spezialwissenschaftliche Kompetenz oder vielmehr in inter- und transdisziplinäre Provenienz investieren,

ob wir einlinigen Fortschrittskonzepten oder integriert nachhaltigen Perspektiven verpflichtet sind.

Eben das ist der Horizont, in dem die christliche Theologie – wie auch jede andere religiöse Tradition – ihre Kompetenz ausweisen muss. Das ist das Welt-

13 Vgl. Altner, Günter, *Wissenschaft in der Falle*, Frankfurt 2008.

14 Vgl. Picht, Georg, *Ist Humanökologie möglich?*, in: Eisenbarth, Constanze (Hg.), *Humanökologie und Frieden*, Stuttgart 1979, 14ff.

bild, in dem problembewusste Öffentlichkeit und Nachhaltigkeitsforschung heute denken. Kennzeichnend für die christliche Schöpfungstheologie ist ja nicht nur die aus Gen 1 und 2 abzuleitende Haushaltertradition im Sinne von Bewahren und Bebauen. Ebenso bedeutsam ist die Tatsache, dass sich das schöpfungstheologische Denken des Alten und des Neuen Testaments immer in heilsgeschichtlichen Kontexten artikuliert hat, auch wenn es dabei auf die zeitgenössische weltbildhafte Statik (Chaosmeer, Erdscheibe und Feste im AT, Dreitageschema im NT) Bezug nimmt. Nur in dieser heilsgeschichtlichen und eschatologischen Dynamik wird auch jenes unauflösliche Geheimnis bezeugbar, dass Gott sich in Jesus Christus an die kreatürliche Vergänglichkeit der irdischen Werdeprozesse bindet und damit ihrer Todesverfallenheit Zukunft gibt.

Bezogen auf diese Konstellation hatte ich 1989 ausgeführt:

„Die geschilderte Linie des schöpfungstheologischen Nachdenkens findet im Neuen Testament eine in neue Wirklichkeiten hineinführende Fortsetzung. Überraschenderweise bekennt das Neue Testament den Menschewordenen und Gekreuzigten als den, der von Anfang an am Werk der Schöpfung beteiligt ist: Kol 1,15ff und Hebr 1,2ff. Beeindruckend bringt der Prolog des Johannesevangeliums diesen Sachverhalt zum Ausdruck. Es ist ganz unverkennbar, dass für die unter dem Kreuz versammelte erste Gemeinde die Erkenntnis unabweisbar wird, dass sie es in der Leiblichkeit des Jesus von Nazareth und in der erbärmlichen Kreatürlichkeit seines Todes mit Gott selbst zu tun hat, der auf rätselvolle Weise in das Leiden und Werden der Welt hineingeflochten ist, auf dass so ihre Bestimmung und die auf ihr liegende Verheißung offenbar werde. Das ist der Anfang des Osterglaubens und damit auch der Anfang eines Schöpfungsglaubens, der sich nicht nur rückwärtsgewandt orientiert, sondern gleichzeitig auch nach vorn weist und das Kommen eines neuen Himmels und einer neuen Erde zusagt (Offb 21,1ff).

In dem, was mit und durch das Kreuz geschieht, erneuert sich also die Erfahrung der *creatio ex nihilo*, hier nun im Horizont apokalyptischer Erwartung. Gott ist der, der dem Nichtseienden ruft, dass es sei, sagt der Apostel Paulus (Röm 4,17). Hier wiederholt sich auf eine radikalisierte Weise die Erfahrung des in aussichtsloser Situation Zukunft schenkenden Gottes, wie sie das Volk Israel in seiner Geschichte immer wieder gemacht hatte, nur dass hier der Schöpfer in Jesus von Nazareth menschlich, leiblich und kreatürlich behaftbar wird ... In der Auseinandersetzung mit der Krisenhaftigkeit der großen Werdegeschichte aktualisiert sich für das menschliche Bewusstsein im Allgemeinen und für die jüdisch-christliche Tradition im Speziellen Schöpfungserfahrung. Schöpfungsglaube ist Wissen um die Sterblichkeit aller Kreaturen und Versuch der Verarbeitung dieses tiefsten Schmerzes in der Annahme der eigenen Vergänglichkeit ... Schöpfungsglaube ahnt, angestoßen durch die unerwartete Anwesenheit des Unaussprechlichen im leidvollen Werden der Welt, die Nähe Gottes bei den Dingen und damit auch ihren Wert und die ihnen zukommende Einmaligkeit im Wechsel der Zeiten ... Je mehr die Verdinglichung der Natur durch das Voranschreiten von Wissenschaft und Technik zunimmt, desto unvermeidlicher das Bedürfnis nach Empathie, nach Einfühlung in das Schöpfungsgeheimnis der Welt und in die mit ihm verbundenen Pflichten.“¹⁵

Aber ich hatte schon im März 1982 auf der Konferenz der Europäischen Kirchen in Bukarest ausgeführt:

„So lässt sich also unter Bezug auf die im Neuen Testament ausgesprochene kosmische Relevanz des Christusglaubens eine nichtmythologische Denkverpflichtung für das Christuszeugnis in der ökologischen Krise ableiten. Die von uns heute wieder neu zu entdeckende Verpflichtung zur Ganzheit durch das biblische Zeugnis stößt auf Entsprechungen bei der Theoriebildung in den ökologisch orientierten Wissenschaften. Es geht um die Theorie der offenen Systeme, um ein Denken in prozessoffenen Strukturen, um ein Zeitverständnis, das die nicht voraussagbaren Umschläge in neue Formen der Organisation beschreibbar, aber nicht feststellbar macht. Aus der Perspektive einer solchen ökologischen Orientierung ist die Gesamtheit der Schöpfungswelt ein vielschrittiger, unendlich vernetzter, sich immer wieder auf neue Fließgleichgewichte einschwingender Anpassungsprozess, unumkehrbar in seinen Transformationen und Transendenzen. Die Gestalt bildende Dynamik des Universums treibt weiter. Die Zukunft ist offen.“¹⁶

Der hier eingeforderte Übersetzungsprozess ist heute auf der weit vorangetriebenen Grundlage interdisziplinärer Nachhaltigkeitsforschung fortzuführen. Man kann nicht sagen, dass die Protagonisten der interdisziplinären Nachhaltigkeitsforschung auf den Beitrag der christlichen Theologie warten. Wie auch der Hinweis auf das Kreuz in unserer Zeit auf wachsendes Befremden stößt, obwohl die Todeshorizonte der globalen Krisenentwicklung – als Kreuz dieser Zeit – bedrohlich vor uns aufsteigen. Auf der anderen Seite enthält das Programm der Nachhaltigkeit, an das sich immer mehr Menschen klammern, ein ethisch getöntes Hoffnungspotential, das aus der Empirie der Natur- und Gesellschaftswissenschaften schwerlich ableitbar ist. Die Vision vom Frieden unter den Menschen und mit den Kreaturen lebt nun einmal aus dem Potential utopischer Hoffnung und nicht zuletzt christlicher Auferstehungshoffnung.

Der Neutestamentler H. Hegemann hat seinerzeit den Vorwurf geäußert, ich würde mit meinem Übersetzungsversuch „aus der neutestamentlichen Kreuzestheologie eine allgemeine Kreuzesweisheit fernab vom urchristlichen Kerygma“ machen.¹⁷ Wie soll es auch anders gehen?! Wie soll sich das im Kreuz verborgene Hoffnungspotential – 2000 Jahre nach der Kreuzigung – denn anders zeigen als in der verlebendigen Kraft einer Weisheitstradition, die in der Klimakrise in der Gestalt einer tätigen Hoffnung gegen unzeitigen Tod und Zerstörung aufzustehen wagt?!

Teilhard de Chardin war einer der ersten, der den Versuch unternommen hat, im Lichte des kommenden Christus (Christus Evolutor) Evolution als Schöpfung zu denken, und Gott als die Bedingung der Möglichkeit kreatürlichen Werdens im Evolutionsgeschehen wirksam sah. Man hat ihm Pantheismus vorgeworfen. Dabei hat er doch bei aller tröstlichen Immanenz des Schöpfers bei seiner Kreatur die Unverfügbarkeit Gottes nicht angetastet.¹⁸ Nein, problematisch ist

16 Altner, Günter, Fortschritt wohin? Der Streit um die Alternative, Neukirchen 1984, 206f.

17 Halter/Lochbühler, Theologie 1, 227.

18 Vgl. Altner, Günter, Charles Darwin und die Dynamik der Schöpfung, Gütersloh 2003, 105ff.

bei Teilhard (abgesehen von der optimistischen Sicht des Menschen) vielmehr die von ihm stilisierte Zielorientierung des Evolutionsprozesses. Sie ist Ausdruck des Glaubens, lässt sich aber nicht empirisch festmachen.

Wir müssen es heute lernen, die durch das Kreuz eröffnete Heilsperspektive in der fragilen Offenheit nachhaltiger Suchprozesse zum Ausdruck zu bringen. Es wird nicht leicht sein, die lebensverheißende Zukunft des Kreuzes in den Kippprozessen unserer Tage als eine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, die der Bewahrung des Lebens dient.

Zusammenfassung

Die in den 70er Jahren begonnene ökotheologische Diskussion muss heute unter dem Vorzeichen der Nachhaltigkeit fortgesetzt werden. Sie profiliert sich heute auf dem Feld einer global erweiterten Sozialethik, im ökumenischen und interreligiösen Diskurs über die Voraussetzungen und Folgen einer umfassenden Ehrfurcht vor dem Leben und in der Gestalt einer eschatologia crucis, die im Kreuz dieser Zeit die Hoffnung auf Leben anzukündigen wagt.

Der Geist unserer Zeit

Zur Verwandlung von Schöpfung, Wissenschaft und Religion im Klimawandel

Sigurd Bergmann, Trondheim (Norwegen)

I am the daughter of the Earth and Water,
And the nursling of the Sky;
I change, but I cannot die.

schrrieb der englische Dichter Percy Bysshe Shelley (1792-1822),¹ und wusste wohl nicht, wie recht er hatte, nicht nur im Sinne der Romantik sondern auch im Zusammenhang der gegenwärtigen Klimaforschung. Diese zeigt mit unerbittlicher Klarheit, dass der dramatische Klimawandel nicht nur anthropogen verursacht ist, sondern auch, dass die Gesellschaft als Teil der Mitwelt unauflöslich mit der gegenwärtigen und zukünftigen Entwicklung des Klimas verflochten ist. Wie sich die Auffassung vom Menschen als Kind der Erde und Gottes Ebenbild im Kontext der Herausforderung des Klimawandels an die Religionen verhält, bezeichnet die Frage für die folgenden Reflexionen. Wird das Klima nicht nur sich selbst, sondern auch uns verwandeln? Welche Bedeutung gewinnen dabei die Religionen im Allgemeinen und die Theologie und Kirche im Besonderen?

Der Zusammenhang zwischen dem Klima und der Religion ist tiefer als man denkt. Im – oft einseitig und fragmentarisch medialisierten – Diskurs zum Klimawandel offenbart sich eine alte Weisheit, die auch im spätmodernen flexiblen Kapitalismus weiter wahr bleibt, nämlich, dass der Mensch mit all seinen soziokulturellen und technischen Konstruktionen in die Natur eingebettet ist, und dies möglicherweise desto mehr der Fall ist, je mehr er/sie sich von der Wahrnehmung und Erfahrung der Natur distanziert. Die „Entfernung der Natur“ (O. Bätschmann) ist keineswegs eine gegenseitige: Die Natur distanziert sich nicht vom Menschen, der sich von ihr zu entfernen sucht. Im Gegenteil, je mehr man sich von der Natur entfernt, desto größer wird der Einfluss, den man ihr über sich einräumt.

Die Herausforderung eines neuen Wissenschaftsverständnisses

Das Wetter ist älter als seine „Erfindung“. Erst am Anfang des 19. Jahrhunderts zog das Klima als ein eigenständiges Phänomen in die Naturwissenschaft ein,

1 Shelley, Percy Bysshe, *The Cloud*, 1820.

zunächst in Gestalt der Wolken am Himmel.² Zwar hatten schon Aristoteles und Theophrastos mit der Systematisierung begonnen, diese aber keineswegs vertiefen können. Nachdem Luke Howard die Phänomenologie der Wolken systematisch erforscht und Goethe diese umgehend in seine Naturwissenschaft und Dichtung einverleibt hatte, trat die Klimaforschung, mit den Mitteln der Synthese von zunächst ganz verschiedenen empirischen Beobachtungen, ihren Siegeszug an, den sie heute in der Darstellung des Weltklimas und seiner Veränderungsprozesse krönt.

Ist die Klimaforschung damit selbst am Ende angelangt? Seitdem man am Ende der 80er Jahre die grundlegenden Zusammenhänge beschrieben und glaubwürdig dargestellt hat, würde es heute reichen, die zwar dramatischen, aber doch relativ klar nachvollziehbaren Prozesse zu verfolgen und die Ungewissheit zu mildern. Führt die „Mission completed“ der Klimaforschung zu ihrem eigenen Ende, gerade weil sie sich so erfolgreich in politische, ökonomische und technologische Diskurse und soziale Transformationen umsetzen lässt? Oder markiert sie eher das Ende der konventionellen naturwissenschaftlichen Verfahrensweise, und damit den Neubeginn einer wahrhaft transdisziplinären Umweltforschung, welche die humane Dimension der Phänomene neu ins Auge fasst und diese im Zusammenhang mit den außermenschlichen Lebensprozessen verstehen lernt?

Drei Gründe sprechen dafür, dass die Klimaforschung die Naturwissenschaft an die Schwelle zu einer neuen transdisziplinären Umweltforschung führt. Erstens führt die These von der anthropogenen Dimension des Klimawandels mit Notwendigkeit zur Frage, wie der Mensch die Probleme produziert hat und lösen kann. Dabei geht kein Weg an den Humanwissenschaften vorbei, sondern führt geradezu in ihr Herz, da die Reflexion über „die Natur vor uns“ (G. Böhme) zum Zentrum der westlichen Geistesgeschichte gehört. Bislang gibt es zwar eine langjährige Rhetorik zur Interdisziplinarität, aber nur wenige Ansätze, die vom Gleichgewicht der Fakultäten und der Komplexität ökologischer Phänomene ausgehen. Viele gute Gründe sprechen dafür, dass die Klimaforschung die Notwendigkeit einer wahrhaftig symmetrischen, transdisziplinären Umweltforschung demonstriert.

Zweitens zeigt sich bei der Anwendung, die z. Zt. lediglich in den Bereichen der Umweltpolitik, der technologischen Innovation und der Umweltökonomie stattfindet, wie brüchig und reduktionistisch die Allianzen zwischen der Grundlagenforschung und der Anwendung ihrer Erkenntnisse sind. Da der Klimabegriff selbst ein ausgesprochen komplexes Phänomen darstellt, darf man wohl kaum eine Lösung von einseitigen Simulationen und Erfindungen erwarten. Warum sollte die Lösung gerade aus den gleichen Bereichen der Technologieentwicklung und der Ökonomisierung der Lebenswelten kommen, die das

2 Vgl. Hamblyn, Richard, Die Erfindung der Wolken, Frankfurt 2001.

anthropogene Problem des Klimawandels erzeugt haben? Die Klimaforschung führt deshalb mit Notwendigkeit zur Herausforderung an die Kultur- und Humanwissenschaften, wobei sich der Religionsbegriff als ein Mikrokosmos des Selbstverständnisses des Menschen im geistigen und natürlichen Raum anbietet.

Drittens bringt der Umgang mit dem Ungewissen die empirische Theorie an ihre Grenze und führt im besten Fall zu einem neuen epistemologischen Grenzbewusstsein. Das Phänomen der Ungewissheit mischt im dramatischen Wandel die Karten im Spiel der Machtteilungen gegenwärtig neu. Müssen wir lernen, damit generell anders umzugehen? Wie kann man zwischen der drohenden Ungewissheit, die es auszumerzen oder wenigstens zu minimieren gilt, und derjenigen, die man schätzen und sogar als Quelle der Erkenntnis würdigen soll, unterscheiden?

Wenn es aber um Kontingenz geht, ist die Religionsforschung und Theologie durchaus, ebenso wie die Glaubensgemeinschaften selbst, auf den Plan gerufen. Im Umgang mit dem Tremendum, dem Heiligen und dem Unsichtbaren zwischen Himmel und Erde sind die Religionen Weltmeister.

Sehr schön kann man den Wandel nicht nur im Klima, sondern auch bei der Wahrnehmung unserer selbst im „Weltinnenraum“ (Rilke) an der Verschiebung zwischen 1822 und 2007 deutlich machen. Im Gedicht „Howards Ehrengedächtnis“ von 1822 lobt Goethe den Wolkenforscher:

„Er faßt es an, er hält zuerst es fest;
Bestimmt das Unbestimmte, schränkt es ein,
Benennt es treffend! – Sei die Ehre dein! –“

Während es im Anfang der Klimaforschung noch um die Bestimmung des Unbestimmbaren ging, geht es seit den Veröffentlichungen des Klimapanel (IPCC) offensichtlich darum, auch den Eigenwert des Unbestimmbaren neu kennenzulernen. Dabei gerät die gesamte platonische Erkenntnistheorie ins Schleudern, nach der Gleiches Gleiches erkennt. Es drängt sich aber – wie schon im inter- und transkulturellen Diskurs – die Frage auf, wie denn das Andere und Fremde zu erkennen sei, wenn nur Gleiches Gleiches erkennen kann. Die Fortführung des Klimadiskurses segelt damit in die gleichen Fahrtiefen wie der postkoloniale Diskurs, in dem sich das Eigene und das Fremde neu aufeinander beziehen müssen. Könnte man sagen, dass das Wetter zukünftig für uns zum Fremden in der Natur wird?

Ein weiterer Aspekt soll eingangs erwähnt werden, der in der Religionsgeschichte nur wenig beachtet worden ist. Ohne zu übertreiben kann man behaupten, dass die gesamte Zivilisationsgeschichte bis hin zur Moderne nur aufgrund der anhaltenden Stabilisierung des Erdklimas überhaupt möglich gewesen ist. Nachdem sich die Schwankungen des Klimas im Jahreskreis vor 10.000 Jahren stabilisiert haben, konnte auch die menschliche Humanökologie vorhersehbar und entwicklungsfähig werden. Die Geschichte der Menschheit hängt also un-

trennbar vom Erdklima ab. Während sich viele noch nicht damit abfinden wollen, dass „Furcht und Zittern“ (S. Kierkegaard) vor den neuen Entwicklungen des Klimawandels zunehmen werden, und die politischen Konsequenzen des Klimapanelns als Aberglauben, Ideologie und „Religion“ abtun, weist Goethes Gedicht an Howard im Abschnitt über die Kumuluswolke einen weiseren Weg:

Und was Ihr fürchtet und auch wohl erlebt
Wie's oben drohet, so es unten bebt.

Der Klimawandel als Religion?

„Klima ist eine Art von Religion“, erklärte 2006 der frühere Britische Finanzminister in der Thatcher-Regierung Nigel Lawson in einer Vorlesung, in der er den Ökofundamentalismus mit dem islamistischen Terror verglich und den Untergang der Vernunft beklagte.³ Der erfolgreiche Wissenschaftsautor Michael Crichton, der in seinem Roman „State of Fear“ erfolgreich die Kritik an der Klimaforschung angeheizt hat, drückte es noch klarer aus: „Eine der mächtigsten Religionen der westlichen Welt ist das Umweltbewusstsein. Es ist die Religion ihrer Wahl für urbane Atheisten.“⁴

Der Begriff der Religion dient oft zur Diskriminierung des neuen Bewusstseins in Bezug auf den Klimawandel. In den USA teilen sich gegenwärtig evangelikale Christen in zwei Lager, die entweder für die moralische Dringlichkeit des Klimawandels argumentieren und einen Aufruf zum schnellen Handeln formuliert haben oder aber die Angst vor den Klimaänderungen als eine neue heidnische Religion verwerfen. Auch eitle Wissenschaftler gefallen sich gern als skeptische Schwarzmalerei der vermeintlichen Mixtur von Wissenschaft und Religion.

Es scheint, als wäre die Anwendung des Religionsbegriffs in diesem Zusammenhang sowohl von neoliberalen als auch hyperanthropozentrischen Attitüden angefacht. Mit dem Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaften steht sie jedenfalls keineswegs im Einklang. Deren Erklärungen – sei es in der EKD, den Europäischen Kirchen oder im Weltkirchenrat – sind eindeutig und konstatieren klar, dass es sich beim Klimawandel um die geistige Dimension einer Zivilisationskrise handelt.⁵ Religionswissenschaftlich betrachtet zeigen sowohl die

3 Lawson, Nigel, *The Economics and Politics of Climate Change. An Appeal to Reason. A Lecture to the Centre for Policy Studies*, 1 November 2006, <http://www.cps.org.uk/cpsfile.asp?id=641>, 29.11.2007.

4 <http://www.globalwarminghysteria.com/environmentalism-as-religion>, 29.11.2007.

5 S. z.B. World Council of Churches (WCC), *The Atmosphere as Global Commons. Responsible Caring and Equitable Sharing*, 2000. <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/cop6-e.html>, 31.10.2007. Eine Arbeitsgruppe für Klimafragen gibt es seit 2001 im „European Churches Environmental network (ECEN)“, wobei die Klimagerechtigkeit im

polemischen als auch die engagierten Aussagen, mit welcher Kraft der Diskurs über den Klimawandel die religiösen Prozesse beschleunigt. Während man Religion im ersten Fall als einen gefährlichen Gegner der Vernunft begreift, dient sie im zweiten Fall als notwendige Bedingung für eine weisheitliche Untersuchung, die sowohl die Wissenschaft als auch die Politik über tiefere Dimensionen aufklären kann. Wissenschaft und Technik haben in Allianz mit den deregulierten globalen Finanzmärkten die Spätmoderne in eine aussichtslose Position manövriert, aus der offensichtlich nur eine Art von Kulturrevolution herausführt.

Was hat die Religion mit dem Klimawandel zu tun? Die „Religion“ kann man – ganz unabhängig ob man dem Lager der Essentialisten oder Funktionalisten in der Religionstheorie anhängt – sowohl bei der *Produktion* der Klimateinwirkungen als auch bei der *Lösung* der Probleme identifizieren. Beide sollten auch von den Religionsforschern näher untersucht werden; hier geht es mir jedoch zunächst einmal um die Konstruktion des gegenwärtigen Diskurses, sowie um die Frage, was und wie denn die Theologie und Religionswissenschaft zu diesem beitragen kann.

Geistige Ressourcen für die ökologische Gerechtigkeit

Die Probleme des anthropogenen Klimawandels auf verschiedenen geographischen Skalen sind ein Teil der umfassenden Geschichte des menschlichen Umgangs mit der Natur. Die Moderne mit all ihren Segnungen hat zu einer geschichtlich einzigartigen „Entbettung“ (disembeddedness) des Menschen in seine natürliche Umgebung geführt. Die Wurzeln der ökologischen Krise werden nun schon seit über dreißig Jahren öffentlich debattiert. Bereits im frühen 19. Jahrhundert wurde diese Krise von sensiblen Forschern erkannt, die man nicht nur als eine physische, sondern ebenso als eine soziokulturelle und geistige Krise verstehen muss.

Im Vergleich mit anderen Kulturen kann man die westliche Zivilisation mit Hilfe des Konzepts der Natur unterscheiden, das im Zentrum unseres Selbstverständnisses liegt. Seit der Antike hat sich der Mensch selbst als Teil der Natur

Zentrum steht: <http://www.ecen.org/cms/index.php?page=climatechange>, 31.10.2007. In den USA beschäftigt sich das „Evangelical Environmental Network“ mit der Erderwärmung „as a new way to love our neighbors“, http://www.creationcare.org/files/global_warming_briefing.pdf, 31.10.2007. Amerikanische evangelikale Kirchenführer veröffentlichten 2006 *Climate Change: An Evangelical Call to Action*, <http://www.npr.org/documents/2006/feb/evangelical/calltoaction.pdf>, 31.10.2007. Die EKD veröffentlichte 1995 ihre Studie *Gefährdetes Klima*, <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44652.html>, 31.10.2007, und ihr Vorsitzender, Wolfgang Huber, hat sich an Entscheidungsträger gewandt in: *Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel*, Mai 2007, http://www.ekd.de/EKD-Texte/20070530_appell_klimawandel.html, 27.2.2008.

verstanden, und als ihr Herrscher und Bewahrer gehandelt. Die Begriffe der „*physis*“ und „*natura*“ stehen im Kern der westlichen Wirklichkeitsauffassungen. Besonders in Bezug auf die Moralauffassung repräsentiert die Lehre vom „natürlichen Gesetz“ bis heute einen Grundcode im europäischen Rechtsverständnis, indem sie die moralische mit der natürlichen Ordnung verbindet.

Während man die Bedeutung religiöser Denk- und Handlungsweisen – die bei ca. 95% der Weltbevölkerung in Funktion sind – sowohl bei der Produktion als auch bei der Lösung von Problemen der Erderwärmung studieren kann, geht es mir hier um deren Einfluss auf die Konstruktion des gegenwärtigen Diskurses. Die Werte, Praktiken und Weltbilder der Bürger weltweit haben sich in Bezug auf die Natur in den letzten Jahrzehnten radikal gewandelt. Der Wechsel von materiellen zu subjektiven, kulturell und geistig definierten Werten repräsentiert eine komplexe Vielfalt von sozialen Handlungsformen und Lebensanschauungen, die vom Bekenntnis zu den Rechten der Tiere, über die Experimente mit Lebensstilen, neugeistigen Ritualen und Gesundheitsideologien bis zum Kompostieren, den Umweltparteien und der ökologischen Globalisierungskritik reicht. Das Bewusstsein des gegenwärtigen Klimawandels verstärkt und beschleunigt diesen Wechsel. Religiös begründete Vorstellungen und Verhaltensweisen sind wechselseitig mit den Naturbildern und Umweltvorstellungen verbunden und beeinflussen die Lebensstile, den Konsum und das zukunftsfähige Verhalten von Einzelnen und Gruppen. Die Politologie hat schon länger die Entstehung eines globalen ökologischen Weltbürgers diagnostiziert, und der Prozess eines Umbruchs in eine umweltbasierte globale Kultur scheint sich zu vollziehen.⁶

Ein allgemein akzeptierter Konsens in der Umweltethik, der auch für die Klimaethik gilt, besagt, dass die sozial produzierten Probleme im Austausch der Menschen und ihrer Umwelt nicht nur durch technische und soziale Ingenieurskunst gelöst werden können. Die Umweltwissenschaft im Allgemeinen und die Klimaforschung im Besonderen benötigen die kultur- und religionswissenschaftliche Kompetenz, um die tieferen treibenden Kräfte und Prozesse der Ermächtigung für eine langfristige tragfähige Lebensweise der Bevölkerungen zu verstehen.

Soziologische Studien belegen, wie „metaphysische Werte“ zur Entstehung von Naturauffassungen und Handlungsformen beitragen, indem sie die normativen Werte konsistenter, dauerhafter und umfassender im Umweltverhalten verankern. Neue geistige Bewegungen räumen der natürlichen Dimension eine besondere Rolle ein, besonders im Bereich der Kosmologie und des gesunden Lebens und Wohlbefindens (*well-being*). Die neuen Formen der Religiosität bringen weiterhin eine tiefe soziale und politische Entfremdung zum Ausdruck, welche die Plausibilitätsstruktur der etablierten sozialen Institutionen stark infrage

6 Vgl. Curtin, Deane, *Ecological Citizenship*, in: Isin, Engin F./Turner, Bryan S. (Hg.), *Handbook of Citizenship Studies*, London 2002, 293-304.

stellt. Die Dimension des Heiligen als individuelle Sinnkonstruktion wird in dieser neuen Form des Glaubens freigegeben und sie wird besonders durch die Dimension des Natürlichen verstärkt.

Umweltprobleme sind in erster Instanz hausgemachte Probleme der Menschen, und die technischen und physischen Formen des untragbaren Öko-Managements sind mit menschlichen Werten, Haltungen, tiefste Überzeugungen (ultimate concerns) und machtschaffenden Visionen verwoben, wie man sie im Feld der Religion und Theologie in all ihrer Komplexität studieren kann. Es darf deshalb nicht verwundern, dass sich die Kirchen mit aller Kraft in den Diskurs um die Umwelt und den Klimawandel einmischen, auch wenn es dabei u.a. auch um die Rehabilitierung ihrer ethischen Stimme in der säkularisierten und neuerdings resakralisierten Öffentlichkeit geht. In Europa hat die ökumenische Bewegung seit Jahren eine kritische Front gegen die motorisierte Mobilität gebildet, und die Kritik des ungebremsen Konsumismus als praktiziertem Götzenglauben wird vom ökumenischen orthodoxen Patriarchen Bartholomäus weltweit angeprangert.⁷ Auch die Vereinten Nationen teilen im Umweltprogramm (UNEP) den Religionen eine tragende Rolle zu.

Man sollte die sozialen Bewegungen und Glaubensgemeinschaften keineswegs lediglich instrumentell als Träger von sozialer Veränderung betrachten, deren Inhalte exklusiv von den Umweltwissenschaften bestimmt werden und die man dann nur noch „umsetzen“ muss, wie dies in der früheren Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“ des Wuppertal-Instituts (1996) der Fall war. Auch das neulich veröffentlichte Arbeitsprogramm der EU zur Ausschreibung von Forschungsmitteln zur Klimaforschung⁸ zeichnet sich durch die Ausgrenzung der humanen Dimension aus, und fragt einäugig nur nach solchen Ansätzen, die im Geiste der zielrationalen, technischen und sozioökonomischen Rationalität zu neuen Strategien der Umkleidung der Probleme führen.

Statt dessen sollte man die soziale Dynamik des Umweltbewusstseins und die sozialen und geistigen Verpflichtungen zum Klimawandel selbst als eine ernsthafte schöpferische Kraft begreifen, die das Design der Forschung wie auch die Verwandlung der Politik und Wirtschaft radikal beeinflussen kann. Hypothetisch kann man davon ausgehen, dass ein tiefes grundlegendes Verlangen nach

7 World Council of Churches (WCC), Mobilität. Perspektiven zukunftsfähiger Mobilität, Genf 1998; ders., Mobile – but not Driven. Towards equitable and sustainable mobility and transport, Genf 2002. Vgl. auch Jutta Steigerwald, Walk the talk. Mobility, Climate Justice and the Churches, in: Bergmann, Sigurd/Sager, Tore (Hg.), *The Ethics of Mobilities. Rethinking Place, Exclusion, Freedom and Environment*, erscheint Aldershot 2008. Zur Schöpfungstheologie des „grünen Patriarchen“ Bartholomäus s. Bartholomew, Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I., ed. by John Chryssavgis, Grand Rapids 2003.

8 EU Commission for research, Draft for a Work Programme „2008 Cooperation, Theme 6, Environment (including climate change)“, October 2007.

einer alternativen Art der Lebensführung bei den Bürgern eine schöpferische geistige Ressource zur Veränderung repräsentiert. Im mittelalterlichen Christentum sprach der Gläubige, v.a. der Mönch, vom Herausgehen aus dieser Welt, „exire de saeculo“, und im spätantiken ökumenischen Bekenntnis heißt es, dass der heilige Geist das „Leben der kommenden Welt“ bringe, auf das es sich vorzubereiten gelte. Die Frage der Gerechtigkeit hat in der Welt der Religionen, seit der Göttin gleichen Namens in Ägypten (Ma'at), immer auch den Hauch des Göttlichen auf Erden. Im Zusammenhang der Umwelt hat die Umweltphilosophie und Theologie erfolgreich den Begriff der ökologischen Gerechtigkeit dem simplen Öko-Management entgegengestellt.⁹ Der Klimawandel zeigt in aller Schärfe und mit all seinen ungerecht verteilten Risiko- und Anpassungsformen, wie die Vision einer gerechten Weltgesellschaft auf die Probe gestellt ist. Ohne die Beteiligung der oft religiös identifizierten lokalen Gemeinschaften als Träger des Wandels dürfte eine friedliche und gerechte Anpassung kaum möglich sein.

Anstatt der einäugigen Sichtweisen sollte man die soziale Dynamik des Umweltengagements und der Angst vor dem Klimawandel als eine schöpferische Kraft in sich selbst betrachten, die sowohl die Fakultäten der Wissenschaft als auch die politischen und ökonomischen Systeme stark verändern wird. Im Wandel des Klimas wandelt sich eben auch die Machtverteilung. Vorläufig könnte man zunächst einmal davon ausgehen, dass es eine grundlegende Sehnsucht bei den Bürgern gibt, auf eine alternative Weise jenseits der gegenwärtigen Gefangenschaft im sozioökonomischen Nutzdenken und technischen Zwängen leben zu können. Studien zu den Zukunftsvisionen der Bürger, die analysieren, in welcher zukünftigen Welt man leben möchte, zeigen eine ausgesprochen hohe Ähnlichkeit unabhängig von den geographischen und kulturellen Hintergründen. Grüne Umgebungen, Teilhabe an wirtschaftlichen Austauschsystemen, Entwicklungs- und Bildungschancen, Gleichberechtigung und vieles andere, was im sog. skandinavischen Modell angestrebt wird, stellen attraktive Werte der Gesellschaftsentwicklung und des guten Lebens dar.

In der christlichen Sprache der Alten Kirche ausgedrückt könnte man sagen, dass der Klimawandel es notwendig macht, unsere Erfahrung mit dem Geist, der Leben spendet und das Leben der kommenden Welt bringt, neu auszurichten. Die Gebote der Nächstenliebe wurden damals so interpretiert, dass die Liebe zu den Armen die höchste Form der Gottes- und Nächstenliebe darstellt. Wie Michael Northcott unausweichlich klar zum Ausdruck gebracht hat, vertieft der Klimawandel die Kluft der Ungerechtigkeit zwischen den Reichen und Armen dieser Schöpfung auf eine unerträgliche Weise. Ohne die starke und gleichberechtigte Teilnahme der lokalen Gemeinschaften der Armen ist jegliche Klima-

9 Vgl. Hessel, Dieter (Hg.), *After Nature's Revolt. Eco-Justice and Theology*, Minneapolis 1992.

politik, die nicht die Dimension der ökologischen und sozialen Gerechtigkeit in ihrem Kern ansiedelt, zum Scheitern verurteilt.¹⁰

Im Klimawandel zeigt sich weiterhin, dass die Wissenschaft keineswegs wertneutral oder ausschließlich von den Eigeninteressen gesellschaftlicher Gruppen bestimmt wird, sondern ihre eigene Verpflichtung gegenüber der Gesamtheit der Erde und Menschheit neu identifizieren muss. Der Philosoph Arne Næss hat dazu schon 1974 den Begriff der „Ökosophie“ geprägt, um die Verflechtung der Ökologie als wissenschaftliche Disziplin mit der Sophiologie, d.h. der Weisheitslehre als eine Art vernünftiges Glaubenssystem, zu fördern, ohne beide ineinander aufzulösen. Nicholas Maxwell kritisiert überzeugend die konventionelle Erkenntnistheorie, die keineswegs die Eigeninteressen der Lebewesen und ihre Beziehungen beachtet und lediglich einfache Rationalisierungen ausgewählter Phänomene bietet. Er fordert statt dessen die Erkenntnis durch die „Weisheitsuntersuchung“ zu ersetzen.¹¹ Eine Philosophie der Weisheit besteht in einem wahrheitssuchenden Diskurs, der über die Kriterien reflektiert, warum wir etwas tun oder nicht tun sollen. Die Herausforderung an einen religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrag zur Klimadebatte besteht darin, das Verlangen und die geistigen Ressourcen zu untersuchen, die implizit und zuweilen explizit im Umwelt-Diskurs zum Ausdruck kommen und den gegenwärtigen Diskurs zur weisheitlichen Reflexion über das ausweiten, was zu tun respektive zu lassen ist. Die ökonomistische Lebensanschauung kennt gegenwärtig nur ein Argument wie das von Nicholas Stern,¹² welches besagt, dass die Kosten der Klimaanpassung in einigen Jahren höher werden, wenn man nichts tut, als die Kosten, die anfallen, wenn man schon heute etwas tut. Hingegen könnte ein weisheitlicher Diskurs darüber reflektieren, wie die lokale und translokale Wahrnehmung von Mitwelten diejenigen kognitiven und praktischen Fähigkeiten produziert, die zum Überleben in einer zukunftsfähigen Umwelt nötig sind.

Die Klimaforschung bricht – man darf wohl sagen Gott sei dank – mit dem gewohnten Code, dass die fortschreitende Wissenschaft und Technik selbst auch die Akteure der Erlösung zum Leben in einer besseren Welt des „Homo faber“ werden. Indem sie den Eigenwert des Lebenssystems der Erde selbst in ihr normatives Selbstverständnis miteinbezieht, relativiert sie die Eigeninteressen derer, die über das Erforschungswerte entscheiden, und verankert ihre moralische Verpflichtung im Bild vom Erd-Besten selbst. Der gerade politisch ausgesprochene Gedanke, den Eigenwert der Erde mit der Gleichheit aller Weltbürger zu verbinden, indem man jedem das gleiche Recht auf Emissionen zuspricht, klingt hoff-

10 Vgl. Northcott, Michael S., *A Moral Climate. The ethics of global warming*, London 2007, 7.118.

11 Vgl. Maxwell, Nicholas, *From Knowledge to Wisdom. A revolution in the aims and methods of science*, Oxford 1984.

12 Stern, Nicholas, *Stern Review on the Economics of Climate Change*, London: HM Treasury 2006.

nungsvoll, auch wenn man dabei noch den Unterschied zwischen den sog. Luxus-Emissionen und den Emissionen, die zum täglichen (Über)Leben notwendig sind, stärker berücksichtigen muss, was es wiederum notwendig macht zu verhandeln, was eigentlich unabdinglich zum Leben notwendig ist. In den gegenwärtigen globalen Institutionen wird ein solcher Verhandlungsprozess wohl nur in geringem Maße möglich sein, was die Bedeutung der sozialen Bewegungen, die von geistigen Ressourcen gespeist werden, ihrerseits nur noch wichtiger macht. Wie soll man einen Konsens darüber erreichen, was ein gutes Leben für alle und für die Erde selbst beinhaltet? Könnte ein Konsens der Glaubensgemeinschaften über den Klimawandel als Herausforderung zum geistigen Wandel zur Etablierung einer Arena für den notwendigen weltpolitischen Diskurs führen? Könnte dieser zu einer neuen Sinn-Fabrizierung führen, die im Kontrast zum wirtschaftlich profitablen Klima-Management für Reiche steht, und könnte dieser zu einem neuen Verständnis der ökonomischen Ungewissheit führen, die dann eher Ehrfurcht als Angst vor dem Leben einflößt?

Auch die Erinnerung an den oben erwähnten Zusammenhang der Geschichte des Klimas und der Menschheit könnte zu dieser neuen Ehrfurcht beitragen. Dieser Zusammenhang spiegelt sich auch in der Religionsgeschichte. In der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments wird die Existenz des paradiesischen Gartens im Zweistromland vorausgesetzt, der als erste Region im neuen stabilen Weltklima kultiviert wurde. In der Geschichte von der Sintflut spiegeln sich noch die im Gedächtnis überlieferten Erfahrungen der unvorhersehbaren Klimaschwankungen wieder.

Beim Propheten Jeremia finden wir die ältesten Erzählungen einer dramatischen Kultur- und Naturkrise, die sich auch damals im Schauspiel des Klimas spiegelte (Jer 18,14-17).

In der Welt der Religionen interpretiert man dramatische Veränderungen in der Umwelt immer als ein Zeichen des Schöpfers, der seine Geschöpfe nicht willkürlich plagt, sondern dieses Zeichen in den Himmel setzt, um sie auf ihre Fehler, Sünden und Verstöße gegen die Gesetze Gottes und des Lebens aufmerksam zu machen und sie auf den humanökologisch und moralisch rechten Pfad zurückzuführen.

Dieser Grundcode bleibt in älteren Zeiten immer der gleiche. Die Umweltethik ist also keineswegs eine moderne Erfindung, sondern hat ihre Wurzeln und Gestalten in allen älteren Religionen, die allesamt mit der Vorstellung operieren, dass bedrohliche Naturveränderungen im Zusammenhang mit der Ungerechtigkeit der Menschen und der Macht Gottes stehen.

So wie der Anthropologe Roy R. Rappaport die ökologische Tiefendimension und den praktischen Nutzen der prämodernen Rituale für das Umweltverhalten aufgezeigt hat, sollte man auch die Vorstellung von den Zeichen des Schöpfers in Bezug auf die dramatischen irreversiblen Wandlungen, die in der Klimaforschung „tipping points“ genannt werden, ernst nehmen. Wer sich im

Spiegel der Natur mithilfe des Glaubens auch selbstkritisch wahrnimmt, wird sein humanökologisches Verhalten auch überprüfen und gegebenenfalls ändern können. Religion funktioniert auf diese Weise keineswegs als simples „Opium“ oder als Magie, sondern ganz einfach als humanökologisches Regulativ zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Der Glaube an den einen Gott funktioniert dabei als Relativierung jeglicher Machtansprüche über die eine Welt. Wenn gilt, „die Erde gehört Gott“, gehört sie eben nicht ohne weiteres nur den Herren der menschlichen Machtkonstellationen.

Ein weiterer Grundcode jeder Religion liegt in ihrer universalen und translokalen Gültigkeit, sei es im Animismus, Totemismus oder in der sog. Urvolksreligion. Im Sichtbaren verbirgt sich etwas Unsichtbares und Mächtiges. Religiöse Traditionen in Asien operieren mit einer komplexen Struktur von Energien und Gottheiten, welche die kosmischen Prozesse gestalten und beherrschen, während die abrahamitischen Religionen den einen Gott als Schöpfer, Bewahrer und Befreier der Erde verehren. Die Schöpfung als Werk und Offenbarung dieses Gottes ist voller Zeichen, Spuren und Synergien. Die Natur dient als Quelle und Ort der Offenbarung und die Erde und das Leben ihrer Einwohner werden als göttliche Gabe gedeutet, welche die Menschen selbst nie durch eigene Verdienste erzeugen und kontrollieren, sondern nur demütig annehmen können. Die Weisheitstradition der hebräischen Bibel bringt dies klar zum Ausdruck und konstatiert: Die Erde gehört Gott (Ex 9,29; Ps 24,1). Ähnliche Lehren finden sich in vielen Religionen, und auch im Buddhismus und Taoismus entwickeln sich z.Zt. zunehmend starke ökologische Perspektiven in Bezug auf die Umwelt. Damit finden die asiatischen Nationen den Weg in den normativen Diskurs um Klima und Energie, in den sie aufgrund der Rekonstruktionen ihrer religiösen Traditionen mit größerem Selbstbewusstsein einsteigen und gleichzeitig die geistige Dimension der globalen Umweltbewegung mit neuen Perspektiven bereichern können.¹³

In der Spätantike deutete der kappadozische Kirchenvater Gregor von Nazianz die Dürreperioden, die zu Hungerkatastrophen führten, als eine Reaktion des dreieinigen Gottes, der den Menschen „durch die Schöpfung predigt“.¹⁴ Augustin betrachtete die Natur als „liber naturae“ neben dem „liber scriptura“, und für ihn repräsentierten – wie für das Mittelalter und die Renaissance – die Natur und die Bibel zwei verschiedene aber gleichwertige Bücher, in denen man über das

13 Vgl. Jinwol, Venerable, Seon Experience for Ecological Awakening, erscheint in: Bergmann, Sigurd/Kim, Yong-Bock (Hg.), Religion, Ecology and Gender. Perspectives from Korea, Canada and Scandinavia.

14 Gregor von Nazianz, Or. 38.13, 16.5, 6.14. Vgl. Bergmann, Sigurd, Creation Set Free. The Spirit as Liberator of Nature, (Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age 4), Grand Rapids 2005, 109; Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung, Mainz 1995.

Gesetz und die Liebe des Schöpfers zu den Geschöpfen lesen konnte. Die Naturwissenschaft war später für Paracelsus eine Art semiotischer Hermeneutik, mit der man die Spuren des Schöpfers in der Schöpfung (*vestigia Dei*) deutete.

Die Wissenschaft selbst entwickelte sich aus der mittelalterlichen Scholastik als eine Interpretation des unerschaffenen Gottes im Erscheinen der Natur und ihrer Gesetze. Während die Antike die vernünftige Erklärung als ein Werkzeug der Weisheit benutzte, entwickelte das Mittelalter vor allem im Klosterwesen die theoretischen und praktischen Strategien, um die Umwelt mithilfe technischer Innovation und theoretischer Simulation zu beherrschen. Die Aufklärung führte diesen Prozess fort. Während Historiker zwischen der mechanistischen und romantischen Periode der frühen Aufklärung ein Paradigma des „aufgeklärten Vitalismus“¹⁵ identifizieren können, in dem die Forscher ein synthetisches Verständnis der Lebenskräfte sensibel angestrebt haben, hat die moderne Erkenntnistheorie die Natur von allen Arten ideologischer Begrenzungen befreit, mit Ausnahme des Willens zur Anhäufung von Erkenntnissen zum Profitgewinn. Nicholas Maxwell formulierte deshalb jüngst treffend, „daß man kaum zu viel sage, wenn man behauptete, die wissenschaftliche und technische Forschung habe unsere gegenwärtigen Probleme möglich gemacht.“¹⁶

Folgerichtig kann man auch die moderne Wissenschaft und Technik als ein Instrument der Erlösung im religiösen Sinn verstehen. Die Klimaforschung bricht aufgrund ihres alternativen Umgangs mit der Normativität mit diesem konventionellen Code. Während die Naturwissenschaft nach Wissen zum Zweck menschlicher Interessen trachtet, sucht die Klima- und Umweltforschung das Wissen zum Besten der Erde selbst, was natürlich auch das Beste für ihre Einwohner beinhaltet. Selbstverständlich bewegt sich die Klimaforschung ebenso im Netz der politischen und subpolitischen Allianzen, die nicht ausschließlich nur das Beste der Erde vor Augen haben, ganz besonders dann, wenn es um die Positionierung der sog. klimafreundlichen Technologie im Weltmarkt geht. Die Klimaforschung bemüht sich jedoch auch um Allianzen mit den sozialen Bewegungen und arbeitet mit einem Politikverständnis, in dem die Umweltpolitik notwendig der Finanzpolitik übergeordnet wird.

© 2007 WILEY

15 Vgl. Reill, Peter Hanns, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Berkeley, Los Angeles, and London 2005.

16 Maxwell, Nicholas, *Are philosophers responsible for global warming?* Email letter to the mailing list PHILOS-L@Liverpool.ac.uk, 13. Oktober 2007: „it is hardly too much to say that scientific and technological research have made possible all our current problems.“

Klimawandel – Wandel der Religion

Weiterhin darf man darauf hinweisen, wie der Klimawandel einen Wandel der Religion, ihrer Traditionen und Praktiken nach sich zieht, was nur gering von den betroffenen Wissenszweigen bemerkt wird. Ähnlich wie einst der Übergang der Jäger und Sammler zur landwirtschaftlichen Sesshaftig- und Bodenständigkeit auch eine Verwandlung der Glaubensformen mit sich brachte, vollzieht sich im globalisierten Hybridisierungsprozess und den beschleunigten Austausch- und Identifikationsprozessen kultureller Mobilität ein Wandel der Religion. Der Klimawandel nimmt Einfluss auf die religiöse Sinn-Fabrikierung des Lebens und der eigenen Identität in einer Umwelt, die sich über die soziokulturellen Veränderungen der Modernisierung hinaus nun physisch und im Wetter körperlich erfahrbar schnell verändert. Im neugeistigen Glauben an die eine Erde mit den Zügen der antiken Erdgöttin Gaia spiegelt sich die wissenschaftliche Einsicht in die klimatischen Zusammenhänge des Erdsystems, die ja bereits von James Lovelock selbst sanktioniert worden ist. Wissenschaft erzeugt eben heute keineswegs mehr nur Einsichten in naturgesetzliche Prozesse, sondern befruchtet unweigerlich auch die religiöse produktive Einbildungskraft von Natur, Leben, Zukunft, Ich und Gemeinschaft. Man darf deshalb aus guten Gründen erwarten, dass die Vernetzung zwischen Forschung, Religion und Umweltbewegung weiter stark an Intensität und Problemformulierungsmacht zunimmt, was wiederum nicht unbedingt heißt, dass alles, was sich geistig gibt, notwendig auch gut ist. Die Herausforderung für die Umwelt- und Klimaforschung jedenfalls besteht darin, die Forschungsbereiche der Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft und Ästhetik gleichwertig transdisziplinär miteinzubeziehen.

In der Religionsanthropologie hat man analysiert, wie verschiedene religiöse Arten des Wahrnehmens, Handelns und Denkens von der Humanökologie abhängig sind. Die Kultur der Jäger und Sammler drückt sich z.B. in einer besonderen religiösen Symbolik aus, wobei die Muster des Glaubens zwar nicht direkt an die lokale Geographie, sondern an die spezifische Form des Überlebens in dieser Umgebung gebunden sind. Die klassische Mayakultur verbindet z.B. ihren Glauben an die Wassergottheiten mit ihrer Stadtentwicklung und betrachtet ihr eigenes gebautes Imperium als einen physischen Ausdruck der göttlichen Mächte, die im Schnittfeld zwischen den unterirdischen Wasserströmen und dem Himmel wirken.¹⁷ Die Geschichte vom Garten Eden in der Hebräischen Bibel drückt den Übergang von der Jäger- und Sammlergesellschaft zur Landwirtschaft aus, wo man mit all den dazugehörigen Konfliktformen siedelte, nachdem man die ursprüngliche gute Form des Lebens verloren hatte.

17 Vgl. Bergmann, Sigurd, Städte auf dem Strom der Götter. Streifzüge durch die heilige Landschaft der Maya, erscheint 2009.

Historisch betrachtet stehen die Umweltbedingungen mit dem in einer Wechselwirkung, was wir „Heilige Geographie“ oder „Geosophie“ nennen können, die sich in vielen religiösen Traditionen beobachten lassen. Die Frage ist, wie sich die fortwährende Beobachtung und die diskursive Konstruktion des Klimawandels auf die religiöse Fabrizierung dessen auswirken, was dem spät-modernen Menschsein Sinn verleiht. Wie wir vom Beispiel der Gaia-Spiritualität wissen, beschleunigt die einfache Einsicht, dass die Erde ein einheitliches, komplexes und in all ihren Funktionen begrenztes System darstellt, auf einzigartige Weise die Entwicklung einer holistischen Erdreligion.¹⁸ Die Wissenschaft erforscht eben nicht nur die Natur aus eigenen Zwecken, sondern sie fördert durch ihre Modelle auch die Entstehung von alternativen geistigen Bildern von der Natur.

Ähnliche Interaktionen kann man zwischen den neugeistigen Gruppierungen und den Umweltgruppen beobachten, die oft selektiv Informationen aus den Sphären der Umweltwissenschaft verwerten. Die Umweltbewegungen sind, wie Gary Gardner in einem weit verbreiteten Artikel zeigt,¹⁹ von tiefen geistigen Motivationen angetrieben, und sie streben ebenso wie die Politiker in zunehmendem Maße Allianzen mit religiösen Institutionen und Ideologien an. „Die Anbetung der Geister“ der Umwelt wird langsam zur Gewohnheit. Der dynamische Austausch zwischen der religiösen und wissenschaftlichen Fabrizierung von Sinn scheint eine neue Stufe zu erreichen, die wir als Ritualisierung bezeichnen können.

Genau diese neue Form des Austauschs zwischen der normativen Wissenschaft und den Glaubensgemeinschaften und sozialen Bewegungen gerät ins Kreuzfeuer von einigen Wissenschaftlern und Gläubigen der nordamerikanischen religiösen Rechten sowie anderen, die ein Interesse daran haben, die Dramatik der Klimakrise herabzuspielen. Eine andere Strategie finden wir bei wirtschaftlichen Korporationen, die ihr öffentliches Image rhetorisch im Einklang mit dem neuen grünen Bewusstsein darzustellen versuchen. Die Wahl eines Produktes garantiert dann zur Gesundheit der Erde beizutragen. Ein anschauliches Beispiel dieses sog. „Green washing“ bietet die Fernsehreklame von EOn, wo man kleine Mühlen unter der Wasseroberfläche am Strand zeigt, mit denen mithilfe der Wellenkraft Strom erzeugt werden soll. Die Reklame stellt dies als zukunfts-trächtigen Beitrag des Unternehmens zur emissionsfreien Energieproduktion dar, verschweigt aber, dass die Kosten, die das Unternehmen in diese Entwicklung

18 Vgl. dazu Primavesi, Anne, *Sacred Gaia. Holistic Theology and Earth System Science*, London/New York 2000, mit einem Vorwort von John Lovelock; vgl. Bergmann, Sigurd, *Space and Justice in Eco-Spirituality*, in: Makrides, Vasilios N./Rüpke, Jörg (Hg.), *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*, Münster 2005, 212-225.

19 Vgl. Gardner, Gary, *Invoking the Spirit. Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World* (Worldwatch Paper 164), Washington, December 2002.

investiert, weitaus geringer sind als die Kosten für den Reklamefilm. Es geht also lediglich ums Grünwaschen des Images eines schon länger moralisch angeschlagenen Konzerns und keineswegs um das Klimaproblem. Die neue Erdreligiosität wird auf diese und viele andere Weisen zur Ware auf dem Markt der Bilder und Werte. Der Klimawandel biete jedoch trotz all seiner Ambivalenz beim Einzug auf den Markt auch neue Chancen und Herausforderungen an bestehende Machtkonstellationen.

Die zentrale Frage eines Forschungsprozesses über den klimabedingten Wandel der Religion wäre die Untersuchung, wie öffentliche Diskurse über die Konstruktion des Klimas die Wahrnehmungen, Ideologien, Stimmungen und Handlungsformen der Gläubigen und anderer beeinflussen. Man sollte aber auch in die andere Richtung fragen und untersuchen, wie die religiösen Prozesse selbst das Design und den Verlauf und die Verbreitung des öffentlichen Diskurses beeinflussen. Welche Wirkung übt die Entstehung des kosmopolitischen Weltbürgers²⁰ auf die Lebensstile, Produktions- und Konsumformen der Zukunft aus? Wie fabrizieren Wissenschaft und Religion in subtiler Arbeitsteilung einen neuen Sinn vom Leben auf und mit der Erde?

Heilige Geographie – Ästh/Ethik des gelebten Raums

Eine der treibenden Kräfte in unserer Zivilisation ist, wie der Geograph Edward Soja gezeigt hat, die Entwicklung der Stadt, wie sie schon vor vielen tausend Jahren begann, z.B. in Catal Hüyük. Der Beschleunigungsprozess der Urbanisierung verwandelt gegenwärtig die gesamte Erde in eine einzige „Postmetropolis“,²¹ was wiederum die Umgestaltung der Landschaften und Regionen insgesamt nach sich zieht. Im Zusammenhang des Klimawandels fördert und beschleunigt die Stadt den vom Öl angetriebenen und profitorientierten Industrialismus sowie auch die motorisierte Mobilität, die zu den größeren Emissionsquellen gehört. Die sog. „Hypermobilität“ hat den Grad einer Unvorhersehbarkeit erlangt, der jetzt das ganze Transportsystem und die soziale und ökologische Gesellschaftsplanung bedroht. Auch die Demokratie gerät durch diese Hypermobilität ins Schwanken, da vernünftige praktische Diskurse in einem Mobilitätssystem ohne Kontrolle gar nicht mehr möglich sind.²² Paul Virilio diagnostiziert

20 Vgl. Deudney, Daniel, Global Village Sovereignty. Intergenerational Sovereign Publics, Federal-Republican Earth Constitutions, and Planetary Identities, in: Litfin, Karen T. (Hg.), The Greening of Sovereignty in World Politics, Cambridge Mass. 1998, 299-325.

21 Soja, Edward W., Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions, Oxford 2000, 35.

22 Vgl. Sager, Tore, Hypermobility and the Forecast-free Planning of Society, in: Bergmann, Sigurd/Hoff, Thomas/Sager, Tore (Hg.), Spaces of Mobility. Essays on the Planning, Ethics, Engineering and Religion of Human Motion, London 2008.

den gegenwärtigen Kulturzustand als ewigen Stillstand, der von der Beschleunigung verursacht wird, die Hartmut Rosa als ein zentrales Merkmal der Moderne analysiert hat.²³

Auch religiöse Lebensanschauungen kommen in diesem Zusammenhang des Konflikts um die Mobilität zum Vorschein, der so typisch für die Moderne ist. So bietet etwa der Disput zwischen den Futuristen und den Dadaisten am Anfang des 20. Jahrhunderts die Gestalt einer Kontroverse, die sich auch im Klimadiskurs fortsetzt. Während die Futuristen die Geschwindigkeit, den Fortschritt, die technische Innovation und die Macht über andere verherrlichten und von den Möglichkeiten, die urbane Lebenswelt zu gestalten, völlig verzaubert waren, kritisierten die Dadaisten die faschistische Vergöttlichung der Stärke, des Fortschritts und der technokratischen Lebenshaltung gegenüber der Natur. Während die einen sich der Welt der Veränderung und Konstruktion hingaben, inszenierten die anderen eine Welt des Mülls und der Destruktion.

Die Verunreinigung der verarmten, urbanen Lebenswelt in der industrialisierten Stadt stellte schon früh, treffend und kritisch Max Schulze-Sölde²⁴ in seiner „Zeit der Technik“ dar, und Raoul Hausmann²⁵ hat das Eindringen der Technik bis ins Innere des menschlichen Schädels und seiner Bewusstseinsveränderungen in seinem berühmten „Der Geist unserer Zeit“ deutlich gemacht.

Auch die religiösen Haltungen wählen diese zwei Richtungen und folgen entweder der futuristischen Verherrlichung der Geschwindigkeit und des Fortschritts oder kultivieren die dadaistische Sehnsucht nach einer anderen Art, das Leben im Raum der Stadt zu verbringen. Eine zentrale Frage, die auch für die Klimafolgediskussionen wichtig ist, lautet, wie man eine Stadt in einen lebenswerten Raum und bewohnbaren Ort verwandeln kann. Worin bestehen die qualitativen Kriterien einer Stadt, in der es sich zu leben „lohnt“, und wie kann man diese gestalten?²⁶ Was hat eine theologische Ethik zur Stadtplanung beizutragen?

23 Vgl. Virilio, Paul, *Fluchtgeschwindigkeit*. Essay, Frankfurt 1999 (1995); Rosa, Hartmut, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt 2005. Vgl. Bergmann, Sigurd, *The Beauty of Speed or the Discovery of Slowness – Why Do We Need to Rethink Mobility?*, in: S. Bergmann/T. Sager (Hg.), *The Ethics*.

24 Max Schulze-Sölde, *Zeit der Technik*, 1925, Öl auf Leinwand, 123 x 94 cm, Kunsthalle Recklinghausen.

25 Raoul Hausmann, *Der Geist unserer Zeit*, 1919, Holz und andere Materialien, 32,5 x 21 x 20 cm, Musée Nationale d'Art Moderne, Paris; vgl. Giacomo Balla, *Auto en Course, Etude de Vitesse*, 1912, Öl auf Leinwand, 55,6 x 68,9 cm, The Museum of Modern Art, New York; vgl. Hannah Höch, *Mechanischer Garten*, 1920, Aquarell, 73,5 x 46,4 cm, The Museum of Modern Art, New York.

26 Vgl. Gorringe, Tim J., *A Theology of the Built Environment. Justice, Empowerment, Redemption*, Cambridge 2002; Bonsdorff, Pauline von, *Habitability as a Deep Aesthetic Value*, in: Bergmann, Sigurd (Hg.), *Architecture, Aesth/Ethics and Religion*, Frankfurt, London 2005, 114-130.

Was bedeuten Kriterien wie die der ökologischen Gerechtigkeit und des Klimaschutzes für die urbane Lebensqualität?

Ich habe in anderen Zusammenhängen einen derartigen Ansatz als „Ästh/Ethik“ bezeichnet, der die Ethik mit der leiblichen Wahrnehmung verbindet.²⁷ Die Arten des moralischen Handelns müssen in unsere körperlichen Wahrnehmungsweisen in Bezug aufeinander und auf die Umwelt integriert werden. Das sich wandelnde Klima bietet in diesem Zusammenhang eine außerordentlich gute Gelegenheit, unser Wissen neu auszurichten an der Erfahrung dessen, was wir nicht mehr ohne weiteres mithilfe unserer Erinnerung hervorsehen können. Die Erinnerung des Wetters, seine Erfahrung und die Erwartungen müssen neu körperlich in Einklang gebracht werden, was zur Schärfung der Wahrnehmung führt.

Eine stärkere Anerkennung der Dimension der Wahrnehmung ist dringend vonnöten, wenn die Klimafolgediskussion nicht in ein simples Muster der Übertragung empirischer Forschung in volks- und betriebswirtschaftliche Policy-Modelle zur Verhaltenssteuerung münden soll. Im Anschluss an den Anthropologen Tim Ingold sollte man in der Kulturanalyse die Dimension der Wahrnehmung gegenüber der des Denkens und Handelns vorordnen, und fragen, wie unsere Wahrnehmung der Umwelt auf die Denk- und Handlungsmuster einwirkt.²⁸ Urbevölkerungen unterscheiden sich hierbei radikal von den modernen Kulturen und bieten interessante Traditionen, über die man angesichts „unserer gemeinsamen Zukunft“ neu nachdenken sollte. Wenn der Jäger z.B. seine Umgebung mithilfe von körperlichen Fähigkeiten, interpretiert und sich mithilfe der Karte einer geistigen Kosmologie im gegebenen Raum orientiert, ist er/sie extrem abhängig von der Anwendung ästhetischer und religiöser Fähigkeiten um zu überleben.

Roy R. Rappaport hat weiterhin gezeigt, wie ökologische Regulierungen als effektive Praktiken in Ritualen stattfinden und wie diese den Umgang mit Naturprozessen steuern.²⁹ Auch in der Gesellschaftsplanung diskutiert man gegenwärtig, wie neue Ritualisierungen der Planungsprozesse jenseits der modernen Rationalität möglich sind. Allerdings diskutiert man in der Ritualtheorie kontrovers, wie sich die normative Funktion eines Rituals gestaltet, und ob Rituale als ökologische Regulative funktionieren sollen oder ob sie es auch tatsächlich tun. Wenn die Ritualisierung ein fundamentaler sozialer Akt ist, was anzunehmen ist, reprä-

27 Bergmann, Sigurd, *Atmospheres of Synergy. Towards an Eco-Theological Aesth/Ethics of Space*, in: *ECOTHEOLOGY: The Journal of Religion, Nature and the Environment* 11 (3/2006) 326-356.

28 Vgl. Ingold, Tim, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London/New York 2000.

29 Vgl. Rappaport, Roy A., *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven 1968. Vgl. Grimes, Ronald, *Ritual Theory and the Environment*, in: *The Sociological Review* 51 (2/2003) 31-45.

sentiert sich diese als „kosmo-topische“ Praxis, d.h. als eine Handlungsform, in der man die Vorstellung vom ganzen Kosmos an einem besonderen Ort darstellt. In dieser Darstellung wird ein „kosmos-förmiger Ort“ (cosmo-sized place) erschaffen.³⁰ Diese Sichtweise führt uns zur Frage, wie wir nicht nur über das Weltklima und seine Folgen reden, sondern auch, wie wir den klimatischen Weltinnenraum in Alltagshandlungen rituell erschaffen und bewahren. Für Theologie und Kirche entstehen dabei spannende Möglichkeiten, ihre Räume und Liturgien schöpferisch neu zu gestalten.

Für eine detaillierte Studie zur Frage, wie man dem Klimawandel, der ja bislang nur wissenschaftlich dargestellt wurde, kulturell Sinn verleiht, kann man auf die Studie des Anthropologen Timothy B. Leduc verweisen, der die arktischen Inuiten und ihre Deutung des Wetters als „Sila“ untersucht. Sila nimmt man als eine geistige Kraft wahr im Verlauf der Wetterprozesse, von denen die Humanökologie der Jäger in der Arktis stark abhängig ist. Leduc fordert zurecht, dass man im Rahmen der Klimaforschung – und auch im Zusammenhang der sozialen Gerechtigkeit gegenüber den Urbevölkerungen – eine Tradition wie diese notwendig in die Forschung miteinbeziehen muss, die sich somit in eine interkulturelle Interdisziplinarität entwickeln muss.³¹

Beobachtungen wie diese führen uns dazu, zu fragen, wie man ästh/ethische Fähigkeiten auf empirische und kulturwissenschaftliche Studien beziehen soll. Wie kann man die körperliche Wahrnehmung der Umwelt und die Ritualisierung der kosmosförmigen Orte als soziale Strategie zur Veränderung entwickeln? Kurz gesagt: wie kann die Wissenschaft unser Auge und die Religion unsere Seele darin üben, sich und eine sich verändernde klimatische Umwelt neu und anders wahrzunehmen? Wohin führt eine Tiefenintegration von Wahrnehmung, Wissen und Weisheit?

So müssen wir z.B. lernen, eine einfache Mahlzeit neu wahrzunehmen und zuzubereiten. Jede Mahlzeit setzt eine Vielzahl von geographischen und lokalen Prozessen voraus. Mithilfe des vom Öl und Geld angetriebenen Transport- und Distributionssystem bewegen sich die einzelnen Elemente durch die Welt, bevor sie unsere Küche erreichen, wo sie dann wiederum mithilfe von Energie für den Tisch vorbereitet werden. Normalerweise sehen wir nicht einmal einen Bruchteil von dieser ökologischen Komplexität, die sich in jeder Mahlzeit verbirgt. Die Feedback-Kreise, deren Bedeutung Gregory Bateson hervorgehoben hat, sind strukturell aus unserem Bewusstsein entfernt. Wir handeln und denken in einer Welt, die wir selbst so gestaltet haben, dass wir uns der Informationen und Wahrnehmungen davon berauben, wie die Dinge miteinander verbunden sind.

30 Grimes, ebd., 44.

31 Vgl. Leduc, Timothy B., Sila dialogues on climate change. Inuit wisdom for a cross-cultural interdisciplinarity, in: Climatic Change 2007, DOI 10.1007/s10584-006-9187-2.

Die neue geistige Sehnsucht zu holistischen und universalen Werten des Miteinanderverbundenseins kann da nur armselige Kompensation liefern.

Wenn man Jakob von Uexküll's berühmtem Modell des „Funktionskreises“ folgt, ist nicht nur die Lebenswelt des einzelnen Organismus zwischen der Merkwelt und der Wirkwelt lokalisiert. Vielmehr erscheint auch der Klimawandel als eine gigantische Herausforderung, die Flüsse zwischen der Wahrnehmung und der Handlung im Funktionskreis auf einer globalen und lokalen Skala zu visualisieren. Der globale Raum wird dann an all seinen lokalen Orten als eine Kreuzung von Synergien verstanden werden. Die Religion erscheint dabei, in den Worten Kants, als Kraft der produktiven Einbildung, die sich in der Neugestaltung unserer Umwelt zeigt.

Im Anschluss an den Philosophen Henri Lefebvre hat Edward Soja die theoretisch fruchtbare Unterscheidung von drei Arten des Raums vorgenommen: den physischen, den vorgestellten und den gelebten Raum (*lived space*), der beide vereint.³² Das Konzept der „gelebten Religion“, wie es in der von der Phänomenologie inspirierten praktischen Theologie entwickelt worden ist, funktioniert sehr gut im Einklang mit diesem Konzept des gelebten Raums. Beide bieten miteinander neue Voraussetzungen für eine Religionswissenschaft und Theologie, die sich als Disziplinen der Forschung zum „Dritten Raum“ (*Thirdspace*) entwickeln. Damit entstehen spannende neue Instrumente zur Erforschung des klimabedingten Wandels der Religion im urbanen Raum der Postmetropolis.³³ Die geistigen und ästhetischen Fähigkeiten des Menschen sein Leben in bebauten Umgebungen zu gestalten, stellt einen stark religiös geprägten Prozess der Identifikation dar.

In seinem letzten Buch hat Rappaport die Religion als eine Fabrizierung von Sinn umschrieben. Er unterscheidet dabei zwischen einer wissenschaftlichen und einer religiösen Weise, die Wirklichkeit zu interpretieren und argumentiert für eine notwendige Synthese zwischen beiden.³⁴ Für ihn liegt die elementare Spannung des menschlichen Lebens zwischen der Fabrizierung von Sinn in Bezug auf unsere Umwelt und den „Epistemologien der Entdeckung“, die darauf abzielen, die Gesetze dieser Umwelt zu erklären.³⁵ Wendet man diese Reflexion auf den Klimawandel an, kann man einen Konflikt diagnostizieren zwischen der rationalen Beobachtung des globalen und lokalen Wandels der Umwelt einerseits und der Sinnfabrizierung dieses Wandels andererseits. Beide müssen sich entwickeln,

32 Vgl. Soja, Edward W., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Malden/Oxford/Carlton reprinted 2004 (1996).

33 Vgl. Bergmann, Sigurd, *Lived Religion in Lived Space*, erscheint in: Streib, H./Dinter, A./Söderblom, K. (Hg.), *Lived Religion. Conceptual, Empirical and Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, Leiden/Boston 2008.

34 Vgl. Rappaport, Roy R., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.

35 Vgl. Rappaport, ebd., Kapitel 14.

aber die wissenschaftliche Erklärung kann und darf nicht ausschließlich die ritualisierte religiöse Sinnproduktion ersetzen. Die Spannung zwischen beiden und die Dissonanz von Gesetzmäßigkeit und Sinn müssen in ihrer Tiefe bewahrt und kultiviert werden. Was dies für die Klimaforschung bedeuten wäre in der Zukunft zu vertiefen.

Meine Hypothese diesbezüglich lautet, dass unsere Sinnproduktion im Klimadiskurs in sich selbst eine starke und wichtige Möglichkeit bietet, die bislang nichtzufriedenstellenden Kontroversen zwischen Wissen und Weisheit zu überwinden. Dies muss nicht bedeuten, dass alles in der Wissenschaft, was auch der religiösen Haltung dem Leben gegenüber dient, gut ist. Vielmehr geht es darum, den Bürger selbst als zentralen Akteur der Wahrnehmung, Erfahrung, Erkenntnisse und Schöpferkraft anzuerkennen und die kulturellen und religiösen Sinnbildungen des Lebens im Klimawandel als eigenständige Kraft zu würdigen. Die Aufgabe der Glaubensgemeinschaften und der Theologie und Religionswissenschaft wäre es dabei, zu garantieren, dass die Bürger und Gläubigen selbst als Quellen und Träger der notwendigen sozialen Transformationen betrachtet werden und dass man sie nicht nur als Objekte des öffentlichen Managements steuert.

Erinnerung des Leidens und Befreiung der Schöpfung

Eine wichtige Quelle dieser Stärke findet sich in der Erinnerung, wobei besonders die Erinnerung des Leidens der vorigen Generationen bedeutungsvoll ist. Wie wir wissen, ist der Klimawandel nicht nur eine Bedrohung in der Zukunft, sondern dieser hat schon über längere Zeit hinweg eine Vielzahl von Opfern unter Menschen, Organismen und Landschaften gefordert. Warum müssen immer die ärmsten Nationen die größten Opfer bringen, wenn die Reichen über ihre Maßen leben? Wie gehen wir mit dem Gedächtnis des Leidens unseres Nächsten und unserer Mitgeschöpfe um?

Johann Baptist Metz hat diese Fragen in seinem berühmten Aufsatz über die Bedeutung der Erinnerung des Leidens reflektiert.³⁶ Diese ist nicht nur eine Pflicht des Christen, sondern notwendig, um die wahre Befreiung von den Mächten des teleologischen und technologischen Denkens zu finden. Wie ich an einem anderen Ort gezeigt habe, ist die Forderung der Erinnerung an das Leiden auch zentral für die Stadtplanung³⁷, und man sollte ihre Bedeutung im Rahmen

36 Metz, Johann Baptist, Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs, in: Evangelische Theologie 32, 1972, 338-352.

37 Bergmann, Sigurd, Making Oneself at Home in Environments of Urban Amnesia. Religion and Theology in City Space, in: International Journal of Public Theology 2 (2008) 70-97.

des Klimawandels erforschen. Wie kann die Erinnerung an ein Klima, das Leiden von Erdbewohnern verursacht hat, zu neuen Wahrnehmungen und Ritualisierungen in Bezug auf unsere Umwelt führen? Wie entwickelt sich die gelebte Religion im gelebten Raum des Klimawandels angesichts der Aufgabe, sich des Leidens anderer zu erinnern?

Solch eine Perspektive würde natürlich die Wissenschaft und Forschung weit von ihren Konventionen entfernen und sie, wie sicher einige meinen, allzu sehr in die Sphäre der willkürlich und emotional funktionierenden Weltanschauungen bringen. Von Spekulation soll sich der Forscher wie bekannt fernhalten, und die Bedeutung der Humanwissenschaften für die Naturwissenschaft und Technik ist schon seit langem auf ein Minimum reduziert, was im europäischen Forschungskontext z. Zt. noch weiter bis zum Ende der Geisteswissenschaft insgesamt fortgetrieben wird. Warum also soll im Klimawandel die Klimaforschung ihre ohnehin bereits in der Kritik stehende Autorität riskieren, indem sie sich mit der Religion, der Weisheit und dem Glauben verbündet?

Die Antwort ist eigentlich einfach. Folgt man Georg Picht, der im lebenslangen Dialog mit Carl Friedrich von Weizsäcker u.a. die Frage der Beziehung von Glauben und Wissen diskutiert hat, lernt man zu fragen: Wie kann eine Naturwissenschaft wahr sein, die das Objekt ihres Wissens zerstört? Bis heute bleibt Pichts Frage unbeantwortet. Weiter kann man fragen, wie denn eine Technik wahr sein kann, deren Anwendung auch die (technisch gestaltete) andere Natur zum Zusammenbruch bringt? Und wie kann schließlich eine sog. Wirtschaftswissenschaft wahr sein, deren Anwendung zur zunehmenden Verarmung der Natur und Weltbevölkerung führt?

M.E. darf man sich eine Antwort auf Fragen dieser Art nicht von denen versprechen, die unbekehrbar im Netz ihrer Geschichte und Schuld verfangen sind, sondern ausschließlich von denen, die zur Umkehr und zum Aufbruch bereit sind. Diese finden sich, Gott sei Dank, heutzutage in allen Bereichen der Gesellschaft, und die Allianzen zwischen den verschiedenen zivilisationskritischen Akteuren werden täglich stärker. Für die Glaubensgemeinschaften führt dies dazu, die Orte und Räume ihres Glaubens so zu gestalten, dass sie zu Räumen der Überlebenskunst im Klimawandel werden. Wenn der Geist des trinitarischen Gottes ein Geist ist, der Leben spendet, stellt sich der ökumenischen Kirche in der Diapraxis mit den anderen Glaubensgemeinschaften die Frage, wohin sie dieser Geist heute weht. Wie lesen Gläubige heute die „ewigen Gedanken des Himmels“ (Chr. Morgenstern)? Spiegelt sich möglicherweise im Drama des Klimawandels heute das Drama der Heilsgeschichte, in der, zusammen mit den Menschen, auch die ganze Schöpfung auf ihre Befreiung hofft? (Röm 8,21)

Schuld eingestehen im Kontext des Klimawandels*

Ernst M. Conradie, University of the Western Cape, Südafrika

„Nur wenn die Reichen die ökologischen Schäden und »ökologischen Schulden« eingestehen, mit denen sie durch die deregulierte globale Wirtschaft die arme Bevölkerung und die anderen Lebewesen belasten, ist es für die Armen möglich, Gerechtigkeit zu erlangen, und es kann der Schaden am Klima wieder gut gemacht werden“¹

Abstract

Dieser Beitrag untersucht die Bedeutung, aber auch die unermesslichen Komplexitäten eines christlichen Diskurses über das Schuldbekenntnis im Kontext des Klimawandels. Er bezieht sich vor allem auf den Südafrikanischen Diskurs über Schuldbekenntnis im Zusammenhang mit Apartheid. Die Behauptung dieses Aufsatzes ist eine zweifache: Christ/inn/en mit einem andauernd großen CO₂ Fußabdruck könnten sich wünschen, ihre Schuld in dieser Hinsicht zu bekennen, tun sich aber normalerweise schwer, von Gottes befreiender Vergebung zu leben. Deshalb neigen sie zu eher verzweifelten Bemühungen, die Welt selbst zu retten. Im Unterschied dazu, dürften sich die Christ/inn/en mit kleinem CO₂ Fußabdruck für eine alternative Auffassung von Heil entscheiden, nämlich in Form einer Erlösung von der Bedrohung durch den Klimawandel.

Einleitung: Die Notwendigkeit einer moralischen Vorstellungskraft

Im Südafrikanischen Zusammenhang muss der Diskurs über den Klimawandel meiner Meinung nach im Lichte der folgenden vier kurzen Beobachtungen verstanden werden.

1) Es herrscht weitgehend Übereinstimmung, zumindest in der ökumenischen Literatur über den Klimawandel, dass es um eine Frage von Gerechtigkeit geht, da die ersten Opfer des Klimawandels jene sind, die bereits arm, an den Rand gedrängt und verletztlich sind.² Darunter fallen sicherlich auch die verarmten

* Aus dem Englischen übersetzt von Beatrix Sulzer.

1 Northcott, Michael, *A moral climate*. The ethics of global warming, Maryknoll 2007, 43.

2 Diese Sichtweise wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in seinen vielen Erklärungen über den Klimawandel eingenommen. Er behauptet, dass der „von Menschen verursachte Klimawandel vor allem durch die vom hohen Verbrauch gekennzeichneten Lebensweisen der reicheren industrialisierten Nationen und wohlhabenden Eliten

ländlichen Gemeinden in Südafrika. Es wird weithin vorhergesagt, dass sich die Niederschlagsmengen der Region ändern werden und dass dies zu Missernten, Verwüstung von einigen Gebieten, Wassermangel und dem Ausbreiten von Krankheiten wie Malaria führen wird. Verstärkt würden die Armen zu Umweltflüchtlingen werden, in stark verschmutzten städtischen Gebieten leben, und es würde ihnen an Nahrungsmitteln, Trinkwasser, adäquaten sanitären Einrichtungen und an der Gesundheitsversorgung fehlen. Im Vorwort zu *Africa – Up in Smoke? (Afrika – Aufgelöst in Rauch?)* hält Erzbischof Desmond Tutu die Auswirkungen für Afrika fest:

„Die wohlhabendsten Länder der Welt haben bereits mehr als den ihnen zustehenden Anteil an Treibhausgasen ausgestoßen. Die resultierenden Überschwemmungen, Dürren und andere Auswirkungen des Klimawandels treffen weiterhin unverhältnismäßig die ärmsten Menschen und Länder der Welt, viele davon befinden sich in Afrika... [Es ist auch notwendig], die Kraft und Kreativität der afrikanischen Menschen in Zeiten von Spannungen zu realisieren. Was gerade am meisten gebraucht wird, ist eine Unterstützung der Afrikaner/innen in ihren Bemühungen, auf diese Stärken zu bauen.“³

2) Gleichzeitig sind die CO₂-Emissionen in Südafrika sehr hoch. Laut dem aktuellen *Human Development Index* (HDI) hat Südafrika im Jahr 2004 436,8 Millionen Tonnen CO₂ Emissionen verursacht. Das ist Rang 12 auf der Liste der CO₂ Emissionen im Ländervergleich. Umgerechnet sind das 9,8 Tonnen CO₂ pro Person, angestiegen von 9,1 Tonnen im Jahr 1990. Zum Vergleich, in den USA wurden 20,6 Tonnen und in Sambia 0,2 Tonnen pro Person berechnet. Der Anteil des Einkommens und der Ausgaben der wohlhabendsten 10 % der Bevölkerung Südafrikas (47,4 Millionen Menschen) beträgt 44,7%. Aufgrund dieser Tatsache könnte man ihre jährlichen CO₂ Emissionen auf ungefähr 41,1 Tonnen pro Person berechnen. Dies muss verglichen werden mit dem globalen Durchschnitt von 4,5 Tonnen und der Zahl für ein nachhaltiges Niveau von ungefähr 2 Tonnen pro Person.

3) Die Verfügbarkeit von großen Kohlebeständen wurde lange Zeit als einer der Vermögenswerte der Wirtschaft Südafrikas betrachtet. Alec Erwin, der langjährige ANC (African National Congress) Minister für öffentliche Unternehmen (früher Handel und Industrie) hat wiederholt behauptet, dass dies Südafrikas Platz in der stark vom Wettbewerb bestimmten globalisierten Wirtschaft ausmacht. Mit dem Rückgang des Bergbauanteils in der Wirtschaft ist dies unsere Fahrkarte zu Wohlstand. Deshalb versucht die Regierung, große Unternehmen

auf der ganzen Welt beschleunigt wird, während die Konsequenzen von verarmten Nationen, niedrig liegenden Inselstaaten und zukünftigen Generationen unverhältnismäßig stark erfahren werden. Klimawandel ist daher eine Angelegenheit von internationaler und generationsübergreifender Gerechtigkeit.“ Vgl. WCC, Climate change, Geneva, 2005, 72.

- 3 Vgl. Desmond Tutu, Forward, in: Simms, Andrew/Reid, Hannah, *Africa – Up in Smoke? The Second Report from the Working Group on Climate Change and Development*. Forward by Archbishop Desmond Tutu, London 2005.

für Investitionen in Südafrika mit der Zusage von billiger Elektrizität anzulocken.

4) Nach 1994 kam es zu einer raschen Umgestaltung des demographischen Profils der Wohlhabenden in Südafrika, mit mehr und mehr farbigen Menschen, die der Konsumentenklasse angehörten. Jedoch werden die ärmsten 40 % der Bevölkerung immer weiter zurück gelassen. Viele haben Zugang zu Wohnung und Elektrizität erlangt, aber, und das ist entscheidend, nicht zu Arbeit oder Bildung in guten öffentlichen Schulen. Die starren wirtschaftlichen Ungleichheiten haben nicht nur das vorherrschende Niveau an Kriminalität und Korruption angespornt, sondern auch eine zügellose Form von Konsum, wenn nicht sogar die nackte Gier, nicht nur in der wohlhabenden Elite, sondern auch in der unteren Mittelschicht und bei den Armen. In diesem Zusammenhang entwickelt sich das Wohlstandsevangelium. Konsum war das Thema der Nelson Mandela Memorial Lecture, gehalten von Präsident Thabo Mbeki, am 29. Juli 2006. Er hielt fest:

„täglich raten uns die Dämonen, die sich in unsere Gesellschaft eingenistet haben, mit rhythmischer und hypnotischer Regularität – werdet reich! Werdet reich! Werdet reich! Dadurch ist es soweit gekommen, dass viele von uns akzeptieren, dass unser natürlicher Instinkt, der Armut zu entkommen, nichts anderes als die andere Seite der selben Münze darstellt, auf deren Rückseite die Worte – koste es was es wolle, werdet reich! – geschrieben stehen. Unter diesen Umständen ist es so weit gekommen, die Bedeutung von Freiheit (freedom) nicht über das scheinbar himmlische und deshalb unantastbare Geschenk von Freiheit (liberty) zu definieren, sondern über die Designer-Labels der Kleidung, die wir tragen, über die Autos, die wir fahren, die Geräumigkeit unserer Häuser und Gärten, deren geographische Lage, die Menschen, mit denen wir uns umgeben, und was wir als Teil dieser Umgebung tun.“

Meiner Meinung nach weisen die Spannungen dieser Betrachtungen darauf hin, dass der Klimawandel immer im Zusammenhang mit den starren wirtschaftlichen Ungleichheiten angesprochen werden muss. Wie schon so oft in der Vergangenheit, dient die Situation in Südafrika als Parabel für den globalen Diskurs.

Die daraus resultierende Herausforderung kann am besten als Herausforderung für die moralische Vorstellungskraft verstanden werden. Was werden wir tun, wenn die Ölreserven erschöpft sind? Können wir uns eine Welt ohne Öl vorstellen? Das Aufkommen der industrialisierten Wirtschaft hatte ihre Grundlage in dem Übergang von Tierkraft zu Kohle und dann zu Öl. Wie kann die Grundlange der gesamten industrialisierten Wirtschaft innerhalb eines Zeitraumes von ungefähr 40 Jahren verändert werden? Oder, um es anders auszudrücken: Die Frage ist, ob „eine andere Welt möglich ist“ – wie es das Weltsozialforum in Porto Alegre 2005 bekannterweise erklärte. Wo können Alternativen des industrialisierten Kapitalismus gefunden werden – die ausreichend Wohlstand erzeugen können (genauso gut wie der industrialisierte Kapitalismus), die diesen Wohlstand gerechter verteilen können (gemäß den Vorstellungen der unterschiedlichen Formen des Sozialismus, die Voraussetzung für diese Generation

des Wohlstandes sind), und die uns helfen, unser Verständnis von den Folgen des Wohlstandes neu zu definieren (wie in der so genannten »New Economy« Bewegung vorgeschlagen).

Die Notwendigkeit einer derartigen moralischen Vorstellungskraft ist im Kontext der Klimawandeldiskussionen bereits weit anerkannt. Wie würde es möglich sein, genügend politischen Willen und Wähler/innen-Unterstützung auf der ganzen Welt aufzutreiben, um sich der Herausforderung des Klimawandels zu stellen? Wie können die Überzeugungen und Bestrebungen der 6,7 Milliarden Menschen auf der Welt umorientiert werden? Manche behaupten, die technischen Lösungen, um den von Menschen verursachten Klimawandel einzuschränken, seien bereits verfügbar. Die Information ist vorhanden. Es gibt keinen Mangel an Aufrufen, die notwendigen Maßnahmen zu ergreifen. Die Berichte des Weltklimarates (IPCC) haben eine sehr hohe mediale Präsenz erlangt. Um sich allerdings dem Klimawandel zu widmen, ist viel mehr nötig, als Wissenschaft und neue Technologien bieten könnten. Das wird dadurch verdeutlicht, dass viele Länder mit gut gebildeter und gut informierter Bevölkerung widerwillig oder außerstande sind, den vom Kyoto-Protokoll festgesetzten mäßigen Zielen nachzukommen.⁴ Das zugrunde liegende Problem ist eindeutig nicht ein Mangel an Information oder Planung. Es ist ein Fehlschluss, anzunehmen, dass Information und Bildung für moralisches Handeln ausreichen. Es ist weniger ein Problem zu wissen »was« oder »wie«, als vielmehr zu wissen »warum« oder »wozu«.

Aktuellen Bestrebungen, um diese Fragen zu beantworten, stellen sich vier Faktoren in den Weg. Erstens ist es notwendig zu erkennen, dass das Niveau an Konsum und der Verbrauch von Energie, auch von fossilen Brennstoffen, bei den Konsument/inn/en noch immer ansteigt. Überfluss führt zu Trägheit, und eine freiwillige Vereinfachung der Lebensweise scheint außerhalb der Bedürfnisse der Konsument/inn/en zu liegen. Zweitens wird vorausgesagt, dass die Weltbevölkerung von den gegenwärtigen 6,7 Milliarden bis 2050 auf rund 9 Milliarden ansteigt. Drittens kann das rasante Wirtschaftswachstum in China und Indien kaum gestoppt werden. Viertens ist es Hoffnung und Bestrebung der Armen auf der Welt, den Lebensstandard zu erlangen, den sie bei den Wohlhabenden sehen.

Das Konsumniveau, das von den Wohlhabenden (in Südafrika) genossen wird, wirft daher ernsthafte Fragen bezüglich einer globalen Gerechtigkeit auf. Es kann nur auf Kosten anderer beibehalten werden – der Armen, der kommenden Generationen und anderer lebender Organismen. Es würde schlicht nicht möglich sein, für die gesamte menschliche Bevölkerung auf der Erde, den Lebensstil des wohlhabenden Zentrums zu replizieren. Die Lösung kann nicht ein

4 Ebenso wie Südafrikaner/innen grundsätzlich über HIV/Aids gut informiert sind, scheint dieses Bewusstsein nicht auszureichen, um die rasche Ausbreitung der HIV-Infektion zu stoppen.

System von Konsument/inn/en-Apartheid sein, das die gelageartigen Gewohnheiten der Wohlhabenden aufrecht hält, aber den Armen einen angemessenen Lebensstandard verweigert. Die Wohlhabenden, die die Umweltverwüstung angerichtet haben, damit sie einen angenehmen und gesunden Lebensstil führen können, können keinesfalls andere, die einen vergleichbaren Lebensstandard anstreben, davor warnen, sie würden die ökologische Nachhaltigkeit aufs Spiel setzen.

Der christliche Diskurs über den Klimawandel

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, was das Christentum für die Entstehung einer notwendigen moralischen Vision beitragen kann. Welche eindeutigen Botschaften können Christ/inn/en an den Tisch des internationalen Diskurses über den Klimawandel bringen? Wie kann es das aus sich heraus machen und nicht nur an Stelle der Notwendigkeit einer öffentlichen Moral – der Ort, den moderne Gesellschaften seit Kant der Religion zugestehen?

Es wird keine einfache Antwort auf diese Frage geben, schon alleine deswegen, weil jene Länder, die eine verhältnismäßig hohe pro Kopf Emission von Treibhausgasen haben, auch Länder sind, in denen historisch gesehen das Christentum einflussreich war. In der Tat, das Christentum ist ebenso Teil des Problems wie auch der Lösung. Das erfordert nichts Geringeres als eine ökologische Reform der christlichen Tradition. Darüber hinaus stehen Christ/inn/en mit einem großen CO₂ Fußabdruck anderen Christ/inn/en mit einem kleinen CO₂ Fußabdruck gegenüber. Während das Christentum mit dem wohlhabenden Westen assoziiert wird, zumindest geschichtlich betrachtet, sind in (Süd)Afrika die meisten Kirchenmitglieder in der Tat arm und sehr wahrscheinlich die Opfer des Klimawandels. Das Problem besteht darin, dass solche Christ/inn/en normalerweise an den Tisch des internationalen Dialoges über den Klimawandel kommen, ohne dass sie am Tisch des Herrn miteinander versöhnt worden sind.

Die vorhandenen christlichen Reaktionen auf den Klimawandel haben ihren Fokus zu Recht auf der ethischen Reflexion und der Sorge um Gerechtigkeit.⁵ Die Dokumente, die von ökumenischen Organisationen herausgegeben wurden, sind in Stil, Inhalt und Gewichtung ziemlich ähnlich mit den Berichten des Weltklimarates, des Worldwatch Institutes, der Nicholas Stern Kommission oder des

5 Neben mehreren Newslettern, Berichten und Statements, vgl. v.a. Accelerated climate change. Sign of Peril, Test of Faith (1993), Solidarity with victims of climate change (2002), Climate change (2005), Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth (AGAPE). A Background Document. Diese Artikel wurden von ÖRK-Programm für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verfasst. Abrufbar auf der ÖRK Website www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc (März 2008).

Climate Action Networks (CAN). Das ist angemessen, in Anbetracht der Notwendigkeit einer ethischen Konvergenz⁶ und einer christlichen Teilnahme an weltweiten Foren, in denen der Klimawandel mit gemeinsamen Kräften bekämpft wird. Dennoch, es ist dies eine Art Anklage an die Kirche, dass sie lediglich das wiederholt, was in säkularen Diskursen angeführt wird. Der christliche Diskurs über den Klimawandel nimmt offensichtlich seine eigene Botschaft nicht ernst⁷ und hat es bei weitem verabsäumt, den eindeutigen Beitrag zu leisten, den er tatsächlich machen könnte.

Es gibt eine große Auswahl an Symbolen, die auf eine christliche Antwort auf den Klimawandel angewendet werden können, obwohl diese zugleich ambig sind. Hier möchte ich lediglich erwähnen: die Rolle der apokalyptischen Prophezeiungen, das Dankbarkeitsgefühl gegenüber Gottes guter Schöpfung als heiliges Geschenk, die Betonung der Gleichheit aller Menschen, das Erkennen von Gottes nährender Fürsorge, die Stellung der Kirche als alternative Gemeinschaft, die Suche nach Tugendethik und die Botschaft der Erlösung von Bedrohungen wie dem Klimawandel.

Im nun folgenden Teil dieser Abhandlung werde ich eine dieser soteriologischen Kategorien im Detail untersuchen, nämlich die Notwendigkeit von Versöhnung und die Rolle von Geständnis, Schuld und Vergebung in dieser Hinsicht. Es stellt sich die Frage, ob ein christliches Schuldbekenntnis hier angemessen ist, in Anbetracht der starren globalen Ungerechtigkeiten, die oben erwähnt wurden.⁸ Dieser Zugang wird von der Polarisierung, die den Klimawandel-Diskurs auszeichnet, ausgelöst – zwischen Ost und West, Nord und Süd, der Konsumgesellschaft und den Armen, (über-)industrialisierten und so genannten »Entwicklungs«-Wirtschaftssystemen, geschlossene Wohnanlagen und (Umwelt)Flüchtlingen, vergangenen und kommenden Generationen und zwischen den Interessen der Menschheit und anderen Spezies. Man könnte deshalb behaupten, dass die Gefahren des Klimawandels nur auf Grundlage einer Versöhnung angesprochen werden können, die eine Kooperation zwischen Menschen von verschiedenen Kontinenten, Kulturen und Religionen begünstigt.

Zunächst werde ich den südafrikanischen Diskurs über das Schuldbekenntnis im Zusammenhang mit dem Kampf gegen Apartheid, besonders in den 1980er Jahren, untersuchen. Danach werde ich davon ausgehend einige Beo-

6 Vgl. Huber, Wolfgang, Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel. Ein Appell des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 89), Hannover 2007. www.ekd.de.

7 Vgl. Huber, Wolfgang, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998.

8 Es ist unmöglich, hier einen Überblick über die christliche Literatur zum Thema Schuld, das Sündenbekenntnis, die Vergebung der Sünde und Versöhnung zu geben. Innerhalb des südafrikanischen Kontextes alleine gibt es eine Fülle an Literatur darüber.

bachtungen über ein Schuldbekenntnis in Zusammenhang des Klimawandels aufzeigen.

Ich sehe natürlich ein, dass es viel kulturellen Widerstand gegen die Sprache der Schuld gibt.⁹ Jedoch, wie ich im Folgenden erörtern werde, ohne einer Anerkennung der unverkennbar existierenden Schuld wird keine Lösung für den Klimawandel gefunden werden. Was hier notwendig ist, ist eine Einsicht in die unermesslichen Tiefen des Übels. Ohne diese Einsicht kann die tiefste Wurzel des Problems nicht freigelegt werden, jede Analyse würde oberflächlich und die gebotene Lösungen zu einfach bleiben. Darüber hinaus wird der christliche Diskurs über Sünde und Schuld¹⁰ missverstanden, wenn er als etwas Düsteres und Trostloses gesehen wird und nicht als Teil des Evangeliums der Versöhnung und deshalb als etwas Freudiges.

Die Nutznießer der Apartheid

Der Auftrag der Wahrheits- und Versöhnungskommission (Truth and Reconciliation Commission, TRC) in Südafrika war nur die Untersuchung von „groben“ Verletzungen der Menschenrechte, wie es umschrieben wurde. Dieser Fokus war notwendig, um die offenkundigsten Fälle zu behandeln und um das ohnehin sehr große Aufgabenfeld der TRC einzuschränken. Dieser „sehr enge Fokus“ sollte

9 Diese kulturelle Kritik an der Rolle von Schuldbewusstsein wurde bekannterweise von Nietzsche in »Zur Genealogie der Moral« (1887) und von Freud in »Totem und Tabu« (1913) geübt. Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Protestant Piety and Guilt Consciousness, in: Christian Spirituality, Philadelphia 1983, 13-30. Der Kern dieser Kritik besteht darin, dass Priester dazu tendieren, die Schuld der Anhänger/innen zu betonen, sodass diese von der Vergebung abhängig bleiben, die ihnen in Gottes Namen angeboten wird. Das führt zu schlechtem Gewissen, zu einem übertriebenen Schuldbewusstsein, das neurotisch oder psychotisch werden kann. Pannenberg vertritt die Auffassung, dass diese Kritik in der Tat berechtigt ist und dass ein weitreichender Rückgang an Schuldbewusstsein in der westlichen Welt gänzlich zutrifft. Stattdessen schlägt er vor, dass die christliche Botschaft eine von Befreiung von Sünde und Tod durch die Gemeinschaft mit Christus ist.

10 Die Kategorien Sünde und Schuld sind miteinander eng verbunden, vor allem wenn Schuld als Schuld vor Gott gesehen wird. Sünde wird am besten im Sinne eines kollektiven Zustandes der Menschheit vor Gott verstanden und sollte nicht auf geringe Fehler, bestimmte unmoralische Handlungen, moralische Unzulänglichkeiten oder gewohnheitsmäßige Fehler reduziert werden. Das würde eine oberflächliche, moralisierende und legalistische Auffassung von Sünde zur Folge haben. Andernfalls könnte Sünde trivialisiert werden, zum Beispiel im Sinne einer »Sündensteuer«. Im Gegensatz dazu ist Schuld ein rechtlicher Begriff, der darauf hinweist, dass wir für das „Was wir getan haben“ verantwortlich sind. Schuld bekennen meint daher, Verantwortung für Fehler zu übernehmen und nicht die Schuld woanders hin zu verlagern. Vgl. Gruchy, John W. de, *Confessing guilt in South Africa today*, in: Finca, Bongani u.a. (Hg.), *Confessing guilt in South Africa*. The responsibility of churches and individual Christians, Braamfontein 1989, 36.

auch im Zusammenhang mit der politischen Übereinkunft während der Übergangsphase verstanden werden, in der man sich auf eine Gewährung von Amnestie bei politisch motivierten Gewalttaten geeinigt hat. Diese Einschränkung hatte zumindest zwei signifikante Implikationen.

Erstens bot sie den Opfern der vielen verhältnismäßig geringen Diskriminierungen keine Möglichkeit, ihre Geschichte zu erzählen. Das System von Apartheid wird oft mit Polizeibrutalität und der Unterdrückung von Protest assoziiert. Jedoch legalisierte und institutionalisierte es auch die Möglichkeit, Menschen, die die grundsätzliche Würde nicht respektieren, zu klassifizieren. Das geschah auf verschiedene Arten: durch die Körpersprache, der Verwendung von abfälligen Begriffen, durch Beleidigungen, durch die Art, wie Konsument/innen behandelt wurden, und durch einen Mangel an Möglichkeiten und Beschäftigung. Solchen Opfern wurde die Möglichkeit verweigert, die Geschichte ihres Leidens zu erzählen.

Zweitens wandte sich die Untersuchung durch diese Einschränkung nicht an die Kategorie von Menschen, die zwar nicht Täter dieser groben Menschenrechtsverletzungen, aber trotzdem Nutznießer/innen des Systems waren. Mehrere Analysen haben gezeigt, dass Apartheid ein politisches System war, das darauf ausgerichtet war, dass ein bestimmter Teil der Bevölkerung davon profitierte. Bei solchen Nutznießer/innen waren auch jene inkludiert, die von dem System durch den legalen Apparat des Staates profitierten, im Sinne von Zuteilungen von Arbeitsplätzen, Bildung, Infrastruktur, Wohnraum und verschiedenen Gesundheits- und Sozialdiensten. In einer bekannten Rede wies Professor Mahmood Mamdani, Professor der Universität von Cape Town, darauf hin, dass die Versöhnung zwischen Nutznießer/innen und Opfern von Apartheid gleichermaßen wichtig ist, wie zwischen den Tätern und Opfern. Er forderte deshalb eine extra Steuer, durch die die zuvor Bevorzugten für die Fehler der Vergangenheit bezahlen mussten.¹¹

Es sollte auch festgehalten werden, dass zu Nutznießer/innen der Apartheid nicht nur die zählten, die das System propagiert, die Politik entworfen, die Gesetze implementiert oder die das System auf die eine oder andere Art unterstützt haben – durch Wählen, stillschweigendes Dulden, keinen Widerstand leisten oder durch ein Ankämpfen, das (laut ihres eigenen Eingeständnisses) nicht konsequent genug war. Es inkludiert jede/n, der/die indirekt daraus profitiert hat, ob sie es wollten oder nicht, ob es ihnen bewusst war oder nicht, ob sie sich dafür stark gemacht haben oder nicht. Die Nutznießer/innen inkludierten viele fromme, hart arbeitende und genügsame Menschen, die die Apartheid-Politik unterstützt oder nicht unterstützt haben könnten. Dies bleibt eines der unbeantworteten Rätsel der Apartheid: Warum haben so viele »anständige Menschen«

11 Vgl. Mamdani, Mahmood, *Reconciliation without justice*, in: *Southern African Review of Books* 46 (1996) 3-5.

ein böses System unterstützt? Unter welchen Umständen ist eine derartige selektive Moralität möglich?

Während der Übergangsphase von 1990 bis 1994 wurden in Südafrika die Übel der Apartheid weithin verurteilt. Es wurde schwierig, Menschen zu finden, die zugaben, dass sie Apartheid je unterstützt hätten. Dennoch entwickelte sich währenddessen und über dieser Phase hinaus ein anhaltender Diskurs über eine mögliche kooperative Schuld, einschließlich der Schuld der Vorfahren.¹² Dies wurde in afrikanischen Kreisen weithin diskutiert aber selten analysiert, zum Teil, da der Begriff »Afrikaner« als eine Art der Selbstbezeichnung immer umstrittener wurde. Viele distanzieren sich von diesem Begriff, weil sie sich vermutlich auch von Schuld und Verantwortung distanzieren wollten. Sie konnten sich mühelos von den grausamen Verstößen gegen die Menschenrechte distanzieren, die von bestimmten Einzeltäter/inne/n verübt wurden. Ein/e stillschweigende/r Nutznießer/in von Apartheid zu sein wurde in weißen englisch sprechenden Kreisen weniger häufig diskutiert, wobei auch diese Ansicht relevant gewesen wäre.

Im größeren kulturellen Kontext ist auch in der heutigen Zeit die Kategorie der Nutznießer/innen von Apartheid kaum anerkannt. Stattdessen verkündete ein vor kurzem veröffentlichter Liedtext der Gruppe *Beeskraal*: „Ek sal nie langer jammer sê nie!“ (Ich werde nie wieder Entschuldigung sagen). Dieser Ausruf könnte verstanden werden als eine Art von Widerstand gegen einen falsch angebrachten »Schuld Trip«, wie er von sentimental Liberalen (bleeding-heart liberals) oft genannten wird, – ein masochistisches Schuldgefühl, das ausnahmslos destruktiv wird und eventuell ein Produkt einer puristischen Selbstgeißelung ist. Viele wünschen, sich von jeglicher Sprache über Schuld und Verantwortung distanzieren zu können, obgleich das kaum möglich und vergeblich ist.¹³ Dieser Ausruf

12 Gregory Jones (Embodying forgiveness. A theological analysis, Grand Rapids 1985, 62) merkte an, dass er auf keine Weise der Versklavung der Afrikaner/innen durch seine Vorfahren im 17. Jahrhundert schuldig ist. Dennoch gesteht er ein, dass er insofern für die Geschichte schuldhaft ist, „als dass die Auswirkungen von Sklaverei immer noch meine Beziehung zu anderen schädigen und mich an dem fortdauernden Rassismus der Kultur, in die ich hineingeboren bin, mitschuldig machen. Ich kann entweder an dem Rassismus mitschuldig bleiben und dadurch Möglichkeiten weiterführen, für die ich auch schuldig bin; oder ich kann dagegen ankämpfen und versuchen, die Auswirkungen durch vertrauensvolle Anhängerschaft abzuschwächen“. Meiner Meinung nach hilft die Kategorie der Nutznießer/innen, um zu erklären und radikalieren, wie solche Beziehungen geschädigt werden können.

13 Die beste Darstellung dieses vergeblichen Versuches, sich von dieser Schuld zu distanzieren, ist wahrscheinlich: Krog, Antjie, *Country of my skull*, Johannesburg 1998. Sie reflektiert sehr berührend ihre Gefühle, wie sie sich von denen zu distanzieren versuchte, die Amnestie für grobe Menschenrechtsverletzungen gesucht haben. Sie sagt: „Was soll ich damit anfangen? Sie sind mir so vertraut wie meine Brüder, Cousins und

könnte auch als eine Art von Selbstbehauptung gesehen werden, die mit Frustrationserfahrungen (versäumte Aufstiegsmöglichkeiten aufgrund von Förderungsmaßnahmen zu Gunsten von Minderheiten) oder Leidenserfahrungen (Gewaltverbrechen oder der Mord an einem Familienmitglied) zusammenhängt.

Solche Selbstbehauptungen können angemessen sein, aber in Anbetracht unserer selektiven Erinnerung können sie auch gefährlich sein. Wir neigen dazu, uns nur an das Leiden, das wir erfahren haben, zu erinnern und nicht an das, das wir verursacht haben. So könnten sich Deutsche an die Bombardierung ihrer Städte erinnern, aber nicht an ihre Unterstützung des Nationalsozialismus. Afrikaner/innen könnten sich an das Leiden in Bloukrans oder die britischen Konzentrationslager erinnern, aber nicht an das Leiden, das durch die Unterstützung der Apartheid hervorgerufen wurde. Die Konsumentenklasse könnte eine Notwendigkeit spüren, ihre Interessen in einer geschlossenen Wohnanlage zu schützen, während sie die Quellen der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit vergessen. In der Tat, Schuld ist irreführender und tief greifender als wir annehmen würden.

Was diese Angelegenheit sehr komplex macht, ist, dass sich der Nutzen von Apartheid, so ambig er sicherlich ist, über eine lange Zeitspanne angesammelt hat. Um es persönlicher darzustellen: Als ein euroafrikanischer Mann der zehnten Generation ist meine Position in der Gesellschaft als Universitätsdozent nicht lediglich eine Folge meiner eigenen harten Arbeit, meines genetischen Erbgutes, der Möglichkeiten, die mir meine Eltern geboten haben (zu erheblichen Kosten, muss hinzugefügt werden) oder etwa die Folge des unterschätzten Langzeitwertes von Frömmigkeit, Missionseinsatz und genügsamen Lebensweisen vieler Generationen vor mir. Sie ist aufgebaut auf dem Handel der *Niederländischen Ostindien Kompanie*, auf Sklaverei, dem niederländischen und britischen Imperialismus, auf den Kriegen, die für Landeroberungen gekämpft und gewonnen wurden, auf 350 Jahre südafrikanischer Kolonisierungsgeschichte und den vielen Formen daraus resultierender Gewalt. Obwohl meine Kinder beide lang nach 1994 geboren wurden, bleiben sie solche Nutznießer/innen. Ihr kultureller Hintergrund, das finanzielle Erbe und die Möglichkeiten für gute Bildung werden sie größtenteils für den Einfluss entschädigen, den Förderungsmaßnahmen zu Gunsten von Minderheiten oder das Black Economic Empowerment-Programm für sie in den folgenden Jahren haben werden. Nicht nur die moralischen Dilemmata und daraus resultierende Ängste machen solche Nutzen ambig, sondern auch die Erkenntnis, dass zumindest 3 Prozent meines Erbgutes von versklavten

Schulfreundinnen. Zwischen uns ist jegliche Distanz verschwunden. Hat es etwa nie eine Distanz gegeben, außer jene, die ich selbst über die Jahre hinweg mit großer Mühe in mir aufgebaut habe? Anhand ihrer Akzente kann ich raten, wo sie ihre Kleidung kaufen, wohin sie auf Urlaub fahren, welches Auto sie fahren, welche Musik sie hören. Ich habe mit ihnen die Kultur gemeinsam – und ein Teil dieser Kultur hat über Jahrzehnte die Abscheulichkeiten ausgebrütet, für die sie verantwortlich sind. In diesem Sinn bitten nicht diese Männer, sondern eine Kultur um Amnestie“ (96).

Frauen stammen. Ich bin zum überwiegenden Teil das Kind von Sklavenbesitzern, aber auch von Sklaven.

Daraus könnte man schließen, Nutznießer/innen von Apartheid zu sein und zu bleiben, implizieren immer eine Art von Schuld. Eine derartige Schuld steht nicht direkt in Bezug zu groben oder geringfügigen Menschenrechtsverletzungen. Man kann genauso Schuld auf sich laden, indem man (gewollt oder ungewollt) Nutznießer/in oder ein/e nicht so unschuldige/r Zuseher/in ist.

Es sollte auch beachtet werden, dass die Nutznießer/innen der Apartheid ebenso Opfer des Systems waren. Das trifft in dem Sinn zu, dass ein/e Unterdrücker/in durch seine/ihre eigenen Unterdrückungen selbst zum Opfer wird – angesichts des damit verbundenen Schuldgefühls, der Beklemmung und Angst vor Vergeltung. Es trifft auch in dem Sinn zu, dass jene, die die dem System anhaftenden Mängel erkannt haben, aber keine Alternative finden konnten, überschattet von sozialer Verunsicherung gelebt haben. Könnte das als eine Parabel für jene dienen, die für die CO₂ Emissionen verantwortlich sind?

Schuld eingestehen in Südafrika – Deutsche Analogien

Im südafrikanischen Zusammenhang, gespalten durch die Jahrzehnte der Apartheid, wird die Rolle des Geschichtenerzählens oft als entscheidend für die Anerkennung von Schuld gesehen. Schuld kann nicht alleine durch Selbstbetrachtung entdeckt werden. Nur durch das Hören der Geschichten von anderen kann man entdecken, was man gemacht und was man geduldet hat. In der Tat ist das entscheidend für eine »Heilung von Erinnerungen«.

Als in den 1980er Jahren das soziale und politische System der Apartheid immer instabiler und seine Fehler immer offensichtlicher geworden sind, entstand zumindest in einigen christlichen Kreisen ein Diskurs über den Begriff des Schuldbekenntnisses in Südafrika. Es gab viele Fragen: Wer sollte Schuld gestehen? Weshalb? Mit welchen Zielen? Wem gegenüber? Wo? Wann?

Bei dem Versuch, mit diesen Fragen zu ringen, untersuchten mehrere südafrikanische Theolog/inn/en die Gemeinsamkeiten und Unterschiede gegenüber dem Schuldeingeständnis nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland. Vor allem die Theologie Dietrich Bonhoeffers wirkte hier inspirierend. Deutsche Dokumente, wie die Stuttgarter Schulderklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 18./19. Oktober 1945 und das Darmstädter Wort vom 8. August 1947 wurden herangezogen. Das Bemerkenswerte an diesen deutschen Geständnissen ist, so kontrovers sie auch waren, dass jene, die ihre Schuld gestanden haben, Menschen waren, die gegen den Nationalsozialismus gekämpft und unter diesen Vorgängen sehr gelitten haben. Sie gestanden ihre Schuld in den bekannten Worten der Stuttgarter Erklärung: „dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt

haben“.¹⁴ Sie haben nicht die Nation verurteilt, sondern in ihrem Leiden und ihrer Schuld Solidarität mit der Nation ausgedrückt. Sie haben sich selbst angeklagt, nicht andere.

Karl Jaspers' berühmte Analyse der vier verschiedenen Arten von Schuld in *Die Schuldfrage* (1946) wurde in den südafrikanischen Diskursen über das Schuleingeständnis oft diskutiert.¹⁵ Jaspers unterscheidet zwischen krimineller, politischer, moralischer und metaphysischer Schuld. In Bezug auf diese Analyse hat die Wahrheits- und Versöhnungskommission primär die kriminelle Schuld angesprochen (Täter/innen von groben Menschenrechtsverletzungen). Der südafrikanische Diskurs über das Schuldbekenntnis hat vor allem mit der politischen und moralischen Form der Schuld gerungen. Der Begriff Schuldbekenntnis wurde vor allem in drei Kontexten verwendet, nämlich in der Niederländischen Reformierten Kirche¹⁶, in der Nationalen Versöhnungsinitiative¹⁷ und, kontroverser, auch im Südafrikanischen Kirchenrat (SAAC). Ich werde hier nur auf die Rolle des SAAC näher eingehen.

Der Diskurs über das Schuldbekenntnis in Südafrika

Der Südafrikanische Kirchenrat veranstaltete 1988 eine Konferenz über das Schuldbekenntnis auf Basis der Überzeugung, dass die Zeit bereits gekommen war, um den Grundstein einer Post-Apartheid in Südafrika zu legen. Ein derartiger Diskurs über das Schuldbekenntnis war zu dieser Zeit sehr umstritten. Es bestand das Gefühl, dass eine Betonung des Schuldbekenntnisses den Kampf um Freiheit und Demokratie schwächen, gefährden oder sogar aufs Spiel setzen könnte. Was die Unterdrückten am meisten brauchten, war nicht, Versöhnung mit reumütigen Unterdrückern zu suchen, sondern eine Befreiung von ihrer Unterdrückung.

Dies muss vor dem Hintergrund des Kairos Dokuments (1985) verstanden werden, das die Rede von Versöhnung als »kirchliche Theologie« anprangerte. Es blieb dabei, dass

14 Vgl. Gruchy, Confessing guilt in South Africa today 34.

15 Vgl. Gruchy, John W. de, Guilt, amnesty and national reconciliation. Karl Jaspers' *Die Schuldfrage* and the South African debate, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 83 (6/1993), 3-13.

16 Es gibt eine umfangreiche Literatur über das Schuleingeständnis in diesem Zusammenhang. Vgl. v.a. Bosch, David/König, Adrio/Nicol, Willem (Hg.), *Perspektief op die ope brief*, Pretoria 1982. Vgl. auch das berühmte Schuleingeständnis von Prof. Willie Jonker in: Alberts, Louw/Chikane, Frank (Hg.), *The road to Rustenburg*, Cape Town 1991, 92.

17 Vgl. v.a. Nürnberger, Klaus/Tooke, John (Hg.), *The cost of conciliation* (NIR Reader 1), Cape Town 1988.

„die Bitte um Versöhnung und Frieden als sehr unchristlich betrachtet wurde, bevor nicht die vorherrschenden Ungerechtigkeiten aus dem Weg geräumt sind. Eine jede dieser Bitten arbeitet in die Hände der Unterdrücker, indem versucht wird, die Unterdrückten unter uns zu überzeugen, dass wir unsere Unterdrückung akzeptieren und uns trotz der an uns begangenen untragbaren Verbrechen versöhnen.“¹⁸

Es wurde behauptet, dass Gut und Böse nicht miteinander versöhnt werden können und sollten. Schwarze Theolog/inn/en wie Itumeleng Mosala und Tinyiko Maluleke gingen noch weiter, indem sie behaupteten, dass das Hauptanliegen nicht die Versöhnung zwischen schwarzen und weißen Menschen ist:

„Unsere Entfremdung ist nicht zu allererst eine Entfremdung von den weißen Menschen. Wir sind entfremdet von unserem Land, unserem Vieh und unserer Arbeit, die durch industrielle Maschinen und technologische Ausstattungen verdinglicht wurde. Unsere Versöhnung mit weißen Menschen erfolgt aus unserer Versöhnung mit den grundlegenden Mitteln unseres Lebensunterhaltes.“¹⁹

Darüber hinaus bestand die Angst, dass weiße Christ/inn/en ein öffentliches Schuldbekenntnis nur benützen könnten, um eine günstige Möglichkeit für Gnade ohne Gerechtigkeit erlangen zu können. Das hätte die Unterdrückten, die dazu aufgerufen wären, den Geständigen ihre Schuld zu vergeben, in eine unerträgliche Lage gebracht. Dennoch, es gab auch die Erkenntnis, dass Schuldbekenntnis, Reue und Umkehr grundlegend für ein christliches Leben und in der Tat entscheidend waren für die Überwindung von Hass und Bitterkeit, die durch die jahrzehntelange Apartheid verursacht worden waren. Deshalb bestand die Frage darin, was ein Schuleingeständnis bedeuten könnte. An dieser Stelle können verschiedene Ebenen identifiziert werden:

Zunächst verabschiedete die Nationalkonferenz des Südafrikanischen Kirchenrates 1985 eine Resolution, die wie folgt lautet:

„Die Konferenz sieht die Notwendigkeit eines Schuldbekenntnisses von Seiten der weißen Christ/inn/en für die ungerechten Strukturen, die sie den schwarzen Menschen dieses Landes aufgezwungen haben. Sie bittet die Missions- und Verkündigungsabteilung Wege und Mittel zu finden, um Individuen und Gemeinden dabei zu unterstützen.“²⁰

Das Hauptaugenmerk liegt auf jenen Christ/inn/en, welche die Apartheid, die als offener Rassismus bestimmt wird, aktiv unterstützt haben. Im Zentrum steht die Art und Weise, wie die Niederländisch Reformierte Kirche in den 1930er und

18 Vgl. The Kairos Document, Challenge to the church, Johannesburg, revised second edition 1986, 10. Robert Schreiter besteht deshalb darauf, dass „Befreiung die notwendige Voraussetzung für Versöhnung ist“. Schreiter, Robert, *Reconciliation. Mission and ministry in a changing social order*, Maryknoll 1992, 25.

19 Vgl.: Mosala, Itumeleng, The meaning of reconciliation, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 59 (7-1987) 19-25. Vgl. auch Maluleke, Samuel Tinyiko, The Truth and Reconciliation discourse. A black theological evaluation, in: Cochrane, James/Gruchy, John W de/Martin, Stephen, *Facing the truth. South African faith communities and the Truth and Reconciliation Commission*, Cape Town 1999, 103.

20 Vgl. Finca, *Confessing guilt in South Africa* 13.

1940er Jahren das Programm der Apartheid aktiv und nachdrücklich propagiert hat. Dennoch enthält diese Kategorie auch jene Menschen, die das Bösertige in Verbindung mit Apartheid ignoriert, das Evangelium spiritualisiert und die Abtrennung zwischen Kirche und Gesellschaft beibehalten haben. Darüber hinaus wurden auch jene zum Geständnis aufgefordert, die Apartheid zwar angeprangert haben, aber zu langsam vorgegangen sind, so dass dadurch der status quo zu lange vorherrschen konnte.

Zweitens gab es auch in den Hauptkirchen eine Tendenz, die Apartheid zu unterstützen, entweder aktiv, oder weil sie nach Rassenzugehörigkeit getrennt waren, durch Mittäterschaft und Stillschweigen, oder dadurch, dass sie nicht mutig genug waren, dem System Widerstand zu leisten. Die Trennung der verschiedenen Zweige der Niederländischen Reformierten Kirche zwischen 1857 und 1881 aufgrund von Rasse und Ethnie dienten nicht nur als eine Art Prototyp für das spätere Apartheid-Programm, sondern wurden auch von verschiedenen anderen Konfessionen übernommen. Die Nationalkonferenz des Südafrikanischen Kirchenrates verabschiedete 1987 in diesem Zusammenhang eine zweite Resolution, in der sie eine Konferenz über die Frage nach „der Möglichkeit für Christ/inn/en, sich für ein Schuldbekenntnis über die Vergangenheit zusammenzuschließen“, verlangte.²¹ Das war ganz offensichtlich unpassend für viele Kirchenführer des südafrikanischen Kirchenrates, die sich dem Kampf gegen Apartheid gewidmet hatten, die aber zu jenen Kirchen gehörten, die das versäumt hatten. Als Kirchenführer konnten sie sich nicht von dieser Art von Schuld distanzieren. Es bestand in der Tat eine Notwendigkeit für die Uneinigkeit der Kirchen in Südafrika Reue zu zeigen. Während Christ/inn/en erklärten, eines Fleisches zu sein, bewegten sie sich weiterhin in verschiedenen Welten. Dies deutete auf eine Spannung zwischen der politischen und der kirchlichen Identität hin. Es war viel einfacher, sich mit politisch Gleichgesinnten zu identifizieren als mit reuelosen Mitchrist/inn/en. Für viele war die Kirche der Hauptbezugspunkt, während andere den Südafrikanischen Kirchenrat pragmatisch als einen hilfreichen Verbündeten im Kampf gegen die Apartheid sahen.

Drittens gab es umstrittene Andeutungen über die Schuld von Seiten der Unterdrückten selbst. Sicherlich hätte ein solches Schuldbekenntnis des Opfers leicht von den Unterdrückern missbraucht werden können. Die Gefahr lag darin, dass die Schuld der Opfer als gleichwertig mit den Sünden der Unterdrückten gesehen werden konnten. Einige schlugen trotzdem vor, dass schwarze Christ/inn/en Reue zeigen sollten, was ihre Verbitterung über die Taten der Weißen betrifft. Bongani Finca erkannte zu dieser Zeit das wachsende Bedürfnis nach Rache von Seiten der Generation von Schwarzen, die so verletzt und entmenslicht worden waren, dass sie von ihren Rachegefühlen besessen waren.²²

21 Vgl. ebd. 13.

22 Vgl. ebd. 23.

Die Schuld der Opfer inkludiert verschiedene Aspekte: fehlender Mut gegen das System zu kämpfen, Reaktion auf das System mit Furcht und Angst, Kompromisse, um dem Leiden zu entkommen, Einwilligung in die Unterdrückung und Akzeptanz der Entmenschlichung, als Instrumente des Friedens unter der wachsenden Intoleranz versagten, Hass gegen den/der Unterdrücker/in und Wunsch nach dem Untergang des/der Unterdrücker/in/s (und nicht Untergang des Systems), dem/der Unterdrücker/in keine Möglichkeit geben sich zu ändern. Personen wie Desmond Tutu betonten zu dieser Zeit immer, dass es keine Befreiung der Unterdrückten ohne eine Befreiung der Unterdrücker geben würde.

Viertens sollte auch die zur selben Zeit in den südafrikanischen Townships wütende Gewalt von Schwarzen gegeneinander in Betracht gezogen werden. Eine derartige Gewalt wurde durch die berüchtigte Halskettenmethode [ein um den Hals gehängter, mit Benzin gefüllter, brennender Autorreifen, Red.] mit der die Informanten hingerichtet wurden, symbolisiert. Dies sollte vor dem Hintergrund eines Widerstandes gegen verschiedene Formen der Zusammenarbeit mit dem böartigen System und deshalb eines Widerstandes gegen jegliche Kompromisse innerhalb des Kampfes gegen Apartheid verstanden werden. Derartige Feindseligkeiten, Verdächtigungen und Arten von Gewalt verursachten natürlich enorme Traumata und Schuldgefühle.

Zuletzt gab es auch jene, die sich für ein stellvertretendes Schuldbekenntnis ausgesprochen haben. Dies muss als eine Antwort auf die menschliche Neigung zu Selbstbestätigung und Selbstvertrauen verstanden werden und als einer daraus resultierenden Schwierigkeit, Verantwortung zu übernehmen und Schuld einzugestehen. Es ist üblich, dass die wirklich Schuldigen die Schuld oftmals auf andere, auf Befehle von oben oder auf widrige Umstände abschieben. Da viele ihre Schuld an der Beibehaltung der Apartheidsherrschaft nicht eingestehen wollten, schlugen einige Christ/inn/en vor, dass die Kirche eine große Verantwortung hätte, nicht nur ihre eigene Schuld, sondern auch die von anderen einzugestehen, also „Reue zeigen, als ob die gesamte Schuld bei der Kirche liegen würde“²³. Diese Art von Bekenntnis würde in der Tat bedeuten, dass die Kirche die gesamte Schuld stellvertretend auf sich nehmen würde. Sobald die Kirche bereit ist, ihre Schuld im Namen der Welt einzugestehen, wird Vergebung möglich.

Dieser Diskurs über das Schuldbekenntnis in Südafrika gipfelte in der Nationalkonferenz der Kirchenführer in Rustenberg im November 1990. Die Rustenberger Deklaration beinhaltet einen langen Abschnitt über das Schuldbekenntnis. Die Kirchenführer bekennen, dass sie „auf verschiedene Arten Apartheid ausgeübt, unterstützt, zugelassen oder ihr nicht widerstanden haben“ (Ab-

23 Vgl. Botha, Johan G, *Struggling with the confession of guilt. Recent developments within the SACC*, in: Finca, *Confessing guilt in South Africa* 19. Vgl. auch seine Dissertation mit dem Titel: *Skuldbelydenis en plaasbekleding* (Teks en Konteks 5), Bellville 1989.

schnitt 2.5)²⁴. Das Dokument erklärt im weiteren Verlauf die verschiedenen Möglichkeiten und deckt dabei die gesamten eben erwähnten Bereiche ab. In Bezug auf den Aspekt der Nutznießer von Apartheid beinhalten die verschiedenen Möglichkeiten folgende Formulierung: „wir wollten nicht leiden, haben unsere Bequemlichkeit mehr geliebt als Gottes Gerechtigkeit und haben mehr an unseren Privilegien festgehalten als uns den Armen und Unterdrückten unseres Landes zu verpflichten.“²⁵

Verantwortung übernehmen im Kontext des Klimawandels

Kann die Analogie mit Südafrika uns verständlich machen, was im Kontext des Klimawandels zur Debatte steht? Lassen Sie mich in dieser Hinsicht eine Reihe von kurzen Beobachtungen anführen:

Zunächst ist die Verantwortung für den Klimawandel bemerkenswerterweise messbar im Vergleich zur Mittäterschaft im System der Apartheid. Gemessen werden hauptsächlich die Kohlendioxid-Emissionen. Dabei sollte nicht nur der direkte Verbrauch gemessen werden, sondern auch die Energie, die in unseren Produkten und der öffentlichen Versorgung, die wir nützen, enthalten ist. Während wir erstere wesentlich kontrollieren können, ist eine Bewertung der öffentlichen Versorgung weitaus schwieriger.

Zweitens kann dieser CO₂ Fußabdruck nicht nur auf die eigenen gegenwärtigen Treibhausemissionen reduziert werden. Ein CO₂-Fußabdruck muss über die gesamte Lebensspanne gemessen werden, da das Problem die gesamten Auswirkungen der Treibhausgase umfasst. Darunter sind Europa und Amerika bereits für 90% aller Emissionen in der Atmosphäre verantwortlich. Für den Westen sollte deshalb das gesamte Erbe der Industrialisierung seit 1800 mit einberechnet werden, wenn auch nur, weil unsere heutige Technologie ohne die Experimente zwei Jahrhunderte zuvor nicht möglich gewesen wäre. Das Kyoto-Protokoll zieht deshalb richtigerweise auch die historischen Ungleichgewichte von Treibhaus-Emissionen in Betracht.

Drittens macht die Geschichte des Handels und der Beziehungen zwischen dem Westen und dem Osten, sowie die prägende Rolle des Christentums darin,

24 Vgl. Alberts/Chikane, *The road to Rustenburg* 277. Vgl. auch den Bericht des Forschungsinstitutes für Christentum in Südafrika, beauftragt von der Wahrheits- und Versöhnungskommission, um die Kommission bei ihren Hearings über den Gehorsam von Glaubensgemeinschaften zu beraten. Der Bericht beinhaltet eine umfassende Analyse der unterschiedlichen Positionen der Glaubensgemeinschaften in Bezug auf die Apartheid. Vgl. Faith Communities and Apartheid. The RICS report, in: Cochrane/Gruchy/ Martin, *Facing the Truth* 15-80.

25 Vgl. Abschnitt 2.6 der Rustenburger Deklaration in Alberts/Chikane, *The road to Rustenburg* 278.

die Situation außerordentlich komplex. Länder in Europa und Nordamerika haben kaum die moralische Autorität, mit der sie von asiatischen Ländern eine Reduzierung der pro Kopf CO₂ Emissionen auf ein Niveau, das beträchtlich geringer als ihr eigenes ist, fordern können.²⁶

Viertens müssen die Ungleichheiten zwischen den mächtigen wirtschaftlichen Zentren und der marginalisierten Wirtschaftsperipherie angesprochen werden (vgl. Einleitung oben). Das Problem besteht darin, dass die Konsumentenklasse einen Lebensstil vorlebt, den die untere Mittelschicht und auch die Armen nachzuahmen wünschen. Durch die Werbeindustrie wird dieser Lebensstil bewusst als die nachzuahmende Norm dargestellt. Dies stimuliert das Konsumdenken der Armen und unteren Mittelschicht.

Fünftens besteht eine Spannung zwischen gegenwärtigen und zukünftigen Generationen. Obwohl die Einflüsse des Klimawandels bereits jetzt sichtbar sind, werden sie das in 50 Jahren noch viel erheblicher sein. In einem wahrscheinlich noch nie da gewesenem Maß werden unsere Giftmüllprodukte, unser Einsatz von Atomkraft und unsere Verwendung von fossilen Brennstoffen einen direkten Einfluss auf unsere Enkel haben. Sie sind es, die die abschreckende Realität des Klimawandels erfahren werden und Atom- und anderen Müll sowie die Stilllegung von Kernkraftwerken bewältigen müssen.

Auf Grundlage dieser Beobachtungen ergibt sich der klare Imperativ an die industrialisierten Länder und jene in den Konsumentenklassen, ihre moralische Verantwortung zu akzeptieren und ihre Emissionen in nächsten Jahrzehnten radikal einzuschränken; außerdem der Befehl, die Opfer des Klimawandels zu entschädigen, ihnen bei der Anpassung an ein verändertes Klima zu helfen und, wenn notwendig, eine Migration in weniger gefährdete Gebiete zu ermöglichen.²⁷

Es stellt sich die Frage, welche Mittel notwendig sind, um Menschen überhaupt erst ein derartiges Verantwortungsbewusstsein vermitteln zu können. *Hier* kann die christliche Sprache von Schuldbekennnis, Vergebung und Versöhnung eine entscheidende Rolle spielen. Aber was können diese Konzepte in Zusammenhang mit dem Klimawandel bedeuten?

26 Wie Sallie Mc Fague beobachtet: Während andere Länder wie China und Indien in Zukunft dem Westen bei den Treibhausemissionen gleich kommen oder ihn übertreffen könnten, haben wir im Westlichen das Konsumdenken als das gute Leben gepredigt. Wir haben nicht nur den Großteil der bisherigen Emissionen produziert, sondern auch das Konsumdenken als den Herzschlag von Wohlstand auf der ganzen Welt verbreitet. Vgl. Fague, Sallie Mc, *Life abundant. Rethinking theology and economy for a planet in peril*, Minneapolis 2001, 92.

27 Vgl. Northcott, *A moral climate* 181.

Schuld bekennen im Kontext des Klimawandels

Christ/inn/en wie ich, mit einem relativ großen CO₂ Fußabdruck, die über Umwelt-Angelegenheiten gut informiert sind und die die Gefahren des Klimawandels erkennen, haben ein ernsthaftes Problem. Wie bei den Nutznießer/inne/n der Apartheid ist es auch hier möglich, mit allein Gottes Gnaden die Verantwortung für den eigenen Beitrag zum Klimawandel zu akzeptieren und zu benennen²⁸, seine Schuld zu erkennen und Reue zu zeigen. Jedoch versteht es sich nicht von selbst, wie man den nächsten Schritt setzen kann, nämlich seine Schuld zu bekennen. Eine Reihe von Fragen bedarf einer Klärung:

Erstens ist es nicht offensichtlich, dass man Schuld tatsächlich bekennen *könnte*, auch wenn man vor Gott, anderen nahen und entfernten Menschen und vor seinen eigenen Kindern seine Schuld erkannt hat. Wie kann man seine Schuld in einem derartigen Kontext bekennen? Im Falle von Apartheid kann man die Börsartigkeit von Apartheid deklarieren, alternative politische Ansichten annehmen, andere davon überzeugen, ebenso zu handeln und seine direkte Unterstützung für die Kräfte, die das System aufrecht erhalten, zurückziehen. (Zugegebenermaßen war dies schwierig, da ein Teil der Einkommens- und Mehrwertsteuer von der damaligen Regierung für militärische Zwecke verwendet wurde.)

In Falle des Klimawandels ist die Situation komplexer. Natürlich ist eine Kritik an den Mechanismen, die den neoliberalen Kapitalismus unterstützen und von der Globalisierung profitieren (einschließlich jener Unternehmen und ihrer Aktieninhaber, die auf gute Kapitalerträge hoffen) möglich. Man kann Strategien vorantreiben, die nachhaltiger sind. Man kann Müll wiederverwerten, genügsam leben, Energie sparen, öffentliche Transportmittel benutzen und einen alternativen, umweltfreundlichen Lebensstil annehmen. Aber sobald ich mit meinem kleinen Auto zur Arbeit fahre (soweit wie möglich mit anderen), sobald ich meinen Computer einschalte oder eine (kurze) heiße Dusche in meinem Vorstadthaus nehme, sobald ich die Zinsen meiner finanziellen Investitionen prüfe und sobald ich zu einer Konferenz (über den Klimawandel!) fliege, trage ich zu dem

28 Es ist in der Tat entscheidend, in diesem Zusammenhang seine Verantwortung so weit wie möglich zu spezifizieren. Das christliche Schuldbekenntnis ist eine Übung in Benennung (vgl. Jennings, Theodore, *The liturgy of liberation*, Nashville 1988, 68-70). Das Problem ist, dass eine Verallgemeinerung des Verantwortungsgefühls für den Klimawandel auch zu vagen Maßnahmen gegen die CO₂ Emissionen führt. Darüber hinaus ist es von der pastoralen Perspektive aus unangemessen, Individuen die Schuld an einem Problem, das sie nicht verursacht haben und auch nicht alleine tragen können, aufzubürden. Es besteht auch die protestantische Gefahr einer »arroganten Schuldvermutung«. Jene, die glauben, dass sie für alles verantwortlich sind, tendieren auch dazu, dass sie die Kontrolle über alles haben müssen. Vgl. Moltmann, Jürgen, *A broad place*, Minneapolis 2008, 279, zum deutschen Nachkriegsdiskurs über Antisemitismus.

Problem bei. Als Gegenleistung kann ich freiwillig für einen Fond spenden, um meine CO₂ Emissionen auszugleichen, aber wenn ich meine direkten und indirekten Emissionen nicht reduzieren kann, bleibe ich schuldig. Wie kann man Schuld ernsthaft eingestehen, wenn man weiterhin täglich zum Problem beisteuert und wenn sein eigener CO₂ Fußabdruck viel größer bleibt als der von anderen?

Darin zeigt sich das klassische christliche Problem des Erkennens, dass Sünde weiterhin das Leben derer quält, denen vergeben wurde. Aber was ist zu tun? Luthers profunder Rat „glaube fest und sündige tapfer“ in dem Bewusstsein, dass dir Gott bereits vergeben hat, ist im Zusammenhang mit dem Klimawandel gefährlicher als je zuvor. Bonhoeffers Ratschlag, Verantwortung zu übernehmen und wenn nötig, die Schuld mutig auf sich zu nehmen, anstatt vor lauter Angst schuldig zu werden und untätig zu bleiben, ist hier auch nicht gerade hilfreich. In der Tat ist es notwendig, die Emission von immer mehr Treibhausgasen einzustellen.

Zweitens besteht die Frage, wer Schuld eingestehen sollte. Die gesamte Menschheit? Nur die Konsumenten? Auch die weniger Wohlhabenden mit einer Neigung zum Konsumverhalten? Ist es sinnvoll, von kollektiver oder gemeinsamer Schuld zu sprechen oder nur von individueller Schuld? Wie müssen solche Kollektive abgegrenzt werden? Ist auch die Schuld der Vorfahren enthalten? Ist es sinnvoll über Schuldbekenntnis auch außerhalb der christlichen Gemeinschaften zu sprechen? Sollte man sich in Bezug auf den Klimawandel nur auf wohlhabende Christ/inn/en konzentrieren?

Christ/inn/en sollten zweifellos nicht voreilig von der Schuld anderer sprechen. Das Christentum hat genügend eigene Schuld zu bekennen. Darüber hinaus kann die christliche Sprache über Schuld, Reue und Bekenntnis innerhalb einer Gottesdienstgemeinschaft passend, innerhalb der Zivilgesellschaft jedoch unangebracht sein.²⁹ Die Logik von Bekenntnis und Vergebung kann wohl kaum außerhalb der Kirche reproduziert werden, wo der Diskurs über CO₂ Kredite und CO₂ Handel mehr angebracht sein könnte. Eine Ethik der Verantwortung, die nach Möglichkeiten suchen muss, Ungerechtigkeiten und das Vermächtnis der Vergangenheit anzusprechen und sich für eine gerechte Zukunft einsetzen zu können, ist hier möglicherweise eher angebracht, als die theologischen Kategorien von Schuld, Bekenntnis, Vergebung und Versöhnung.³⁰ Benötigt wird nicht eine Stilllegung der Schuldgefühle, sondern ein Engagement für die Zukunft.

29 Demgemäß schlägt Theodore Jennings vor, dass die christliche Liturgie der angemessene Ort für die Diskussion über Beichte und Vergebung der Sünden ist. Vgl. Jennings, *The Liturgy of liberation*.

30 Vgl. Smit, Dirk, *Essays in public theology*, Stellenbosch 2007, zum Begriff Schuldbekenntnis im Zusammenhang mit der Wahrheits- und Versöhnungskommission.

Drittens stellt sich die Frage, wem gegenüber Schuld eingestanden werden sollte? Seinem eigenen Haushalt? Den Armen? Seinen Enkeln? Anderen Arten von Leben? Was könnte Vergebung in diesem Kontext bedeuten? Vergebung kann hier nicht auf direktem Weg angeboten werden. Wie könnten mir Muslime in Bangladesch meinen CO₂ Fußabdruck vergeben? Wie könnten sie das tun, wenn sie (oder ihre Enkel) voraussichtlich in den nächsten Jahrzehnten Umweltflüchtlinge werden? Wie könnten mir meine Enkel etwas vergeben, das sie jetzt noch nicht sondern erst in Zukunft erleiden werden? Können zukünftige Generationen gegenwärtigen industriellen Konsument/inn/en vergeben? Warum, würden sie uns fragen, habt ihr nichts geändert, bevor es zu spät war, wenn ihr doch die Wissenschaftler/innen gehört habt?

Viertens ist es nach diesen Fragen wichtig, auch die Frage nach dem *Wie* eines Schuldbekenntnisses zu überlegen. Wie können Gemeinschaften miteinander kommunizieren? Wie sind solche Gemeinschaften definiert und wie können Stereotype hier vermieden werden? Nur durch ihre Repräsentanten? Welche Art von Sprachen, Gesten und symbolischen Handlungen machen die Botschaft für die Menschen auf der anderen Seite verständlich? Welche Handlungen garantieren, dass solche Geständnisse nicht zu Opportunismus und Selbstverteidigung degenerieren.³¹

Die Frage lautet auch, wohin ein derartiges Schuldbekenntnis möglicherweise führen würde? Zur Vergebung? Aber dann durch wen? Zur Versöhnung? Aber was kann eine Versöhnung bedeuten? Welche Arten von Entschädigung und Wiedergutmachung sind möglich und angebracht angesichts des unmittelbar bevorstehenden Klimawandels? Sollte dieser Begriff nicht lieber im Zusammenhang mit interpersonellen Beziehungen und eventuell auch klar abgegrenzten sozialen Gruppen (Familien oder Nachbarschaften) oder sozialen Institutionen (konkurrierenden Schulen, Sportvereinen oder Unternehmen) verwendet werden? Kann der Begriff auch verwendet werden, um von einer Versöhnung zwischen Bevölkerungsgruppen zu sprechen (wie im Fall der Wahrheits- und Versöhnungskommission)? Wie steht es um die strukturellen Trennungen zwischen den Wohlhabenden und Armen? Was kann getan werden, wenn große Teile der Bevölkerung aufgrund von struktureller Gewalt miteinander in Konflikt geraten (wie es bei der Apartheid der Fall war)? Kann es überhaupt sinnvoll sein, über eine Versöhnung zwischen dieser, der vergangenen und der kommenden Generationen zu sprechen?

Als Alternative kann man den Zweck eines Schuldbekenntnisses lediglich als Form einer öffentlichen Verpflichtung zu Umweltgerechtigkeit sehen. Mehrere biblische Vorschriften deuten in diese Richtung. Versöhnung ist nur auf der Grundlage von Gerechtigkeit möglich, indem zunächst die entzweierenden Prob-

31 Vgl. Müller-Fahrenholz, Geiko, *The art of forgiveness. Theological reflections on healing and reconciliation*, Geneva 1997, 60-61.

leme benannt werden (Mt 5,23-24). Notwendig sind internationale und generationsübergreifende Gerechtigkeit, keine Opferrituale (Mich 6,6-8). Opferdarbringung entstand aus der Einsicht, dass das Schuldendefizit Gott gegenüber nicht zurückgezahlt werden kann.³² Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit ist deshalb nur möglich, wenn das Defizit abgeschrieben, also vergeben ist. Durch Opferrituale bietet man einen Teil des gesamten Defizits an, in der Hoffnung, dass es symbolisch für das Ganze gesehen wird. Es wird oft zu schnell als zu selbstverständlich angenommen, dass ein derartiges Angebot wirklich für das Ganze ausreicht. Im Kontext des Klimawandels ist keine voreilige Vergebung gefordert. Gerechtigkeit kann manchmal auf Versöhnung folgen, aber manchmal kann sie auch die Voraussetzung für Versöhnung sein. In weltlichen Begriffen: nur wenn wir es schaffen, die Treibhausgase auf unter 450 ppm CO₂ zu stabilisieren, können wir uns selbst das Defizit verzeihen, nämlich unser Unvermögen, die Treibhausgase auf ein vorindustrielles Niveau zurückzusetzen.

Von den bereits existierenden Schuldbekennnissen im Kontext wirtschaftlicher Ungerechtigkeiten und zunehmender ökologischer Schäden kann die Accra-Erklärung des Reformierten Weltenbundes (2004) als Beispiel angeführt werden.

Um Gottes Barmherzigkeit und Vergebung bitten

Die Fragen könnten den Eindruck hinterlassen, dass die christlichen Sichtweisen von Versöhnung angesichts des Klimawandels wenig zu bieten haben. Dieser Vorschlag stammt wahrscheinlich von nichtchristlichen Dialogpartner/inne/n. Bei internationalen Verhandlungen über den Klimawandel dürfte das Gespräch über CO₂ Emissionsquoten, Handel und Steuern mehr angebracht sein. Vergebung kann hier sicherlich nicht bedeuten, dass stillschweigend erduldet wird, was einige auf Kosten anderer zu dem Problem beisteuern.

Dennoch kann diese unermessliche Komplexität des Problems dazu beitragen, dass Christ/inn/en endgültig einsehen, dass es sich um ein Dilemma außerhalb ihrer Macht handelt, dass wir in einem Netz von Schuld gefangen sind, in dem Befreiungstheolog/inn/en von struktureller oder systemischer Gewalt sprechen, dass wir den Sünden der Vergangenheit nicht entkommen können, dass unsere eigenen guten Absichten zutiefst mangelhaft sind und dass sich die Auswirkungen unserer gewissenhaften Handlungen als sehr ambig herausstellen.

32 Dieses Defizit ist typisch für gewöhnliche menschliche Beziehungen. Wenn ich zum Beispiel unabsichtlich in das Auto meines Nachbarn fahre, kann ich für sämtliche finanzielle Kosten aufkommen, aber es gibt nichts, das den Zeitverlust und die Frustration über den Unfall wiedergutmachen kann. Es wird immer ein Defizit bestehen, auch wenn ich meinem Nachbarn ein nettes Geschenk als Entschädigung anbiete. Das Defizit kann nur von der betroffenen Partei verziehen werden. Ebenso werden Opfer zur Anerkennung dieses Defizits gebracht in der Hoffnung, dass es vergeben wird.

Nach christlicher Überzeugung befindet sich Schuld nicht in dem, was wir getan haben, in isolierten Taten, sondern in unserer Identität als Person, als Gemeinschaft, als gesamte Zivilisation. Wir können uns selbst nicht von unseren Handlungen trennen und denken, dass wir zwar etwas falsch gemacht haben, aber insgesamt von Natur aus gute Menschen bleiben, oder dass die Grundprinzipien unserer Gesellschaft, unserer Demokratie und unserer Marktwirtschaft angemessen sind. Das würde zu einem oberflächlichen, moralischen und legalistischen Begriff von Schuld führen. Das Problem besteht nicht nur darin, was wir tun und was wir getan haben, sondern wer wir kollektiv sind.³³ Darüber hinaus ist Sünde, wie in der christlichen Tradition verankert, nicht lediglich eine Bezeichnung unserer gestörten Beziehung zu anderen, sondern vor allem für unsere Distanzierung von Gott. Gregory Jones stellt fest:

„Die Krise des Menschseins ist nicht einfach meine individuelle Schuld, sondern vielmehr das Bösertige, das Leid und die Gebrochenheit – die »universelle Katastrophensituation« – die nicht nur meine communio mit Gott, sondern auch unsere communio mit Gott und mit den anderen untergräbt.“³⁴

In diesem Zusammenhang kann es für Christ/inn/en angebracht sein, besonders für jene unter uns mit einem großen CO₂ Fußabdruck, ihre Schuldenlast nicht nur vor unseren Opfern, sondern auch vor Gott zu bekennen. Wir könnten einen Punkt erreichen, an dem wir auch Gottes Vergebung bedürfen. Gregory Jones stellte fest, dass „die Wiederherstellung unserer Gemeinschaft mit Gott mehr erfordert als meine Reue, meine Initiative oder jegliche menschliche Initiative, aber nicht mehr als Gottes gütigen Willen zu einer Gemeinschaft mit seiner Schöpfung.“³⁵ Das ist der Punkt, an dem wir den Unterschied einsehen müssen zwischen dem Versöhnungsdienst der Kirche und dem, was Christus außerhalb von uns (*extra nos*) und für uns (*pro nobis*), und nicht nur, was er in uns und durch uns (*in nobis*), ein und für allemal getan hat. (Ephapax von Röm 6,10). An dieser Stelle können wir begreifen, dass wir uns nicht damit belasten müssen, Gottes Werke zu tun, dass nicht gemeinsame moralische Handlungen die kirchliche Gemeinschaft zusammenhält, dass es eine wesentliche Asymmetrie zwischen göttlicher und menschlicher Handlung gibt, eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Werk Christi, durch das Gott die Welt wieder mit sich versöhnt hat (2 Kor 5,19), und unserer Predigt von Versöhnung.³⁶

33 Vgl. Smit, Dirk, Confession-guilt-truth-and-forgiveness in the Christian tradition, in: Botman, H. Russel/Petersen, Robin (Hg.), To remember and to heal, Cape Town 1996, 106.

34 Vgl. Jones, L. Gregory, *Embodying forgiveness*. A theological analysis, Grand Rapids 1995, 117. Vgl. auch seinen Beitrag (59-64) zu den strukturellen Unterschieden zwischen Sündigen gegen andere (»Sünden«) und Sündigen gegen Gott (»Versündigung«)

35 Vgl. Jones, *Embodying forgiveness* 118.

36 Vgl. den scharfsinnigen Essay von Webster, John, *The ethics of reconciliation*, in: Gunton, Colin (Hg.), *The theology of reconciliation*, London 2003. „Die Kirche lebt

Vor allem die reformierte Tradition hat erkannt, dass das Schuldbekenntnis nicht etwas Selbstverständliches ist. Während das Böse erfahrbar und gegenwärtig ist, ist es nicht selbstverständlich, dass ich Verantwortung dafür übernehmen muss. Es ist viel leichter und natürlicher, andere zu beschuldigen und so die Verantwortung zu umgehen. Meine Kinder sind manchmal bereit ihre Mitschuld einzugestehen, fügen aber normalerweise sehr schnell hinzu „der andere hat aber auch etwas falsch gemacht“.

Hier könnte man auf die tiefere Einsicht verweisen, dass das Erkennen von Sünde nur durch Gottes Güte möglich ist, durch seine Selbstoffenbarung, durch die Erkenntnis, dass Gottes Güte und Bejahung grundlegender ist als unsere Schuld. Dementsprechend ist Sünde, um die man weiß und die man gesteht, bereits vergeben.³⁷ Wir sehen das Problem nicht, bis wir von der Lösung ergriffen werden (Karl Barth). Sonst würde Schuld unerträglich werden. Das Bewusstsein, dass mir bereits vergeben worden ist, macht das Schuld- und Sündengeständnis überhaupt erst möglich, wodurch es sich von anderen Vermittlungen unterscheidet³⁸ und zu einem freudigen Ereignis wird. Bonhoeffer erkannte, dass ein offenes Bekenntnis gut für die Seele ist, es befreit die all zu frommen christlichen Gemeinden von den Versuchen, ihre Sünden voneinander zu verbergen. Ein Geständnis gesteht den Menschen zu, zu sein, wer sie sind: vergebene Sünder vor Gott.³⁹

deshalb in der Sphäre einer Realität, in der es angemessen ist, Versöhnung zu würdigen und zu bezeugen, weil wir versöhnt worden sind; in der es angebracht ist, Frieden zu schließen, weil der Friede bereits hergestellt worden ist; in der es wahrhaftig ist, mit Fremden zu sprechen und sie willkommen zu heißen, weil Gott auch mit uns gesprochen und uns willkommen geheißen hat, und wir so nicht mehr Fremde waren, sondern zu Mitbürger/innen wurden.“ (120)

37 Schuld-bekenntnis und Reue können deshalb nicht von anderen verlangt werden oder anderen aufgezwungen werden (für sie würde es wenig kosten); sie sind eine Gabe des Heiligen Geistes. Vgl. Bosch, David, *Processes of reconciliation and demands of obedience – Twelve theses*, in: Nürnberger/Tooke, *The cost of reconciliation* 108.

38 Vgl. Webster, *The ethics of reconciliation* 118: „Versöhnung ist keine Realität, die allgemein bekannt ist und verstanden wird. Die Kirche leistet ihren besonderen Beitrag und verleiht ihr ihre Autorität, aber der Inhalt der Versöhnung ist nicht genau ableitbar vom Inhalt der kirchlichen Heilsverkündigung. Die Kirche ist nicht einfach wie freiwillige Helfer, die sich selbst für eine Aufgabe hingeben, die andere genauso erfüllen könnten, und danach ihre Beteiligung zurückziehen. Die Kirche befasst sich mit Handlungen, die ihr von ihrer Konstitution her aufgetragen wurden, als Versammlung von Menschen, die bekennen, dass Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat.“

39 Bonhoeffers Darstellung des Selbstbetruges der frommen Gemeinschaft bleibt klassisch: „Die fromme Gemeinschaft gestattet niemandem, ein Sünder zu sein. Folglich müssen alle ihre Sünden vor sich selbst und der Gemeinschaft verbergen. Wir dürfen keine Sünder sein. Viele Christen würden unvorstellbar entsetzt sein, wenn ein wirklicher Sünder unter den Frommen auftauchen würde. Deshalb bleiben wir mit unserer Sünde alleine, verstrickt in Lügen und Scheinheiligkeit, weil wir tatsächlich Sünder sind.“ Er betont dann den Durchbruch zur Gemeinschaft durch die Praxis des Schuldbekenntnisses: „eine

Es stellt sich die Frage, ob das auch auf den Kontext des Klimawandels zutrifft. Können wir aufrichtig behaupten, dass Gott uns vergeben hat? Oder ist das etwa der tiefere Grund, warum ein Geständnis in diesem Fall so schwierig ist – weil wir spüren, dass uns noch nicht vergeben wurde, nicht von uns selbst, nicht von anderen und vielleicht auch nicht von Gott? Wie können wir unsere konsumorientierte Lebensweise fortführen, wenn wir um die Langzeitfolgen wissen? Wir können offensichtlich nicht annehmen, dass Gottes Vergebung mehr oder weniger automatisch auf unser Geständnis folgt.

Meine Absicht ist hier nicht, diese widerspenstige Frage zu klären. Die verschiedenen theologischen Traditionen können diese Frage auf verschiedene Arten beantworten (was von Dankbarkeit bis hin zu einem Mitwirken des Menschen an Gottes Willen reicht), und jede wird die Notwendigkeit des Einsatzes für eine Klimagerechtigkeit betonen.

Ich fordere auch nicht lediglich ein Schuldbekenntnis, es kann ja nicht verordnet werden, wenn es tatsächlich nur durch die Erfahrung von Gottes Vergebung möglich wird. Stattdessen möchte ich aufzeigen, was passiert, wenn die Sprache von Schuld, Schuldbekenntnis, Vergebung und Versöhnung gemieden wird.

Die Lösung scheint für viele zu sein, uns selbst und unsere Welt durch gemeinsame Bemühungen zu retten. Erst dann können wir uns selbst vergeben, wenn wir um die Welt fliegen, um an ökumenischen Konferenzen teilzunehmen, vor allem, wenn sie den Klimawandel zum Thema haben. Andere verzeihen sich selbst aufgrund ihrer kreativen Bemühungen zuhause und am Arbeitsplatz CO₂-neutrale Energiequellen zu finden (daraufhin können sie den Geschäftsführern von multinationalen Unternehmen Vorwürfe machen, wenn sie nicht ebenso handeln). Manche kaufen sich CO₂-Gutschriften, um ihren großen Fußabdruck auszugleichen, und folgen somit mittelalterlichen Ablässen, um sich selbst zu vergeben. Menschen (wie ich), die nicht so kreativ oder praktisch veranlagt sind, trösten sich, indem wir hart arbeiten, um andere zu sensibilisieren, und indem wir Bücher über den Klimawandel schreiben. Andere wiederum wählen den Weg der Selbstisolierung und führen einen klösterlichen Lebensstil mit einem kleinen CO₂ Fußabdruck, schön weit entfernt von der Welt der internationalen Diskurse über den Klimawandel – in der Hoffnung, dass sie damit ein Beispiel für andere geben und Gott es ihnen auf Grund dessen verzeihen würde.

Wenn wir ohne Gottes Vergebung leben, sind wir gezwungen, uns verzweifelt und besorgt für eine Veränderung einzusetzen, um uns selbst zu retten. Man-

ausgesprochene und gestandene Sünde hat all ihre Macht verloren. Sie wurde als Sünde aufgedeckt und beurteilt. Sie kann die Gemeinschaft nicht mehr zerstören. ... Der Sünder wurde von der Last der Sünde befreit und steht nun in der Gemeinschaft der Sünder, die mit Gottes Gnaden im Kreuze Jesu Christi leben.“ Vgl. *Life together*, Minneapolis 1996, 108-110. Vgl. auch Jennings, *The liturgy of liberation* 65f.

che mögen sich mit einem derartigen Einsatz zufrieden geben, aber es löst noch immer nicht die zu Grunde liegenden Ungerechtigkeiten und Spannungen. Verantwortungsgefühl und Gerechtigkeitsempfinden sind entscheidend, aber Christ/inn/en können auf mehr hoffen und für mehr beten – auf die Versöhnung durch Jesus Christus und auf Gottes *Shalom*.

Um Erlösung von den Bösen beten?

Während Christ/inn/en mit einem großen CO₂ Fußabdruck ein Schuldgeständnis schwierig finden könnten, entschließen sich Christ/inn/en mit einem kleinen CO₂ Fußabdruck, besonders in Afrika, für ein anderes Verständnis von Erlösung.⁴⁰ Wenn die Verantwortlichen des Klimawandels ihre Schuld nicht eingestehen und ihren CO₂ Fußabdruck nicht verringern, können die gegenwärtigen und zukünftigen Opfer des Klimawandels den Täter/inne/n auch nicht vergeben, da eine Versöhnung auf dieser Grundlage nicht möglich wäre.

Stattdessen können sie auf eine Befreiung von den bevorstehenden Auswirkungen des Klimawandels hoffen. Sie können sich auch für Nachhaltigkeit einsetzen, wie gering auch immer ihre Möglichkeiten sind. Sie können in ihren eigenen Reihen vor den Versuchungen des Konsums und des Wohlstandsevangeliums warnen. Sie können alternative Energiequellen in verarmten ländlichen Gemeinschaften fördern. Und sie können prophetische Kritik äußern, falls und wenn sie an den Tisch des Dialoges kommen. Dort können sie nicht nachhaltige Handlungsweisen und ökonomische Ungerechtigkeiten verurteilen und vor den Konsequenzen einer Unfähigkeit zu sofortigem Handeln warnen.

Wie auch immer, es kann der Punkt kommen, an dem sie realisieren, dass die bevorstehende Krise nicht verhindert werden kann. Es könnte ein steigendes Bewusstsein für die Herausforderung des Klimawandels geben und viele würden realisierbare Alternativen erforschen. Aber was passiert, wenn wir in vier Jahrzehnten gemeinsam daran scheitern, die CO₂ Emissionen unter 450 ppm zu stabilisieren? Die Opfer des Klimawandels können dann ihre Hoffnung und ihr Vertrauen auf Gott allein setzen. Sie können dann für die Befreiung von dem Bösen beten, da uns offensichtlich nur Gott vor der drohenden Katastrophe retten kann. Nur Gott kann die Bösartigkeiten, die die menschlichen Gesellschaften be-

40 Ich nehme hier Bezug auf die klassischen drei Arten von Buße von Gustav Aulén adaptiere und übersetze sie in einen pneumatologischen Kontext. Erlösung wurde in der christlichen Tradition auf drei Arten verstanden, nämlich als Sieg über das Böse oder Befreiung von Unterdrückung, als Vergebung und Versöhnung inmitten von Entfremdetsein und als Erkenntnis eines inspirierenden Beispiels, dem wir folgen. Vgl. auch meinen Aufsatz: Healing in soteriological perspective, in: Religion & Theology: A Journal of Contemporary Religious Discourse 13 (2006) 3-22.

fallen haben, bezwingen. Aber wie kann sich das ereignen ohne die Menschen als Instrumente in Gottes Händen?

Das Gebet für die Erlösung von dem Bösen sollte auch nicht zu leicht genommen werden. Das Böse kann nicht immer isoliert, beseitigt und aufgelöst werden. Die Geschichte ist voll mit Beispielen, die zeigen, je radikaler es doch gemacht wurde, umso drastischer konnte sich das Böse auf eine andere Art manifestieren, in gute Systeme eingeschlossen, die eigentlich das Böse zurückdrängen sollten. Deshalb ist es sinnvoll, mit einem viel größeren Ausmaß von latentem Bösen zu rechnen.⁴¹ Das Böse entzieht sich mehr, ist umfassender und weniger verständlich, als man es gerne hätte.

Darüber hinaus besteht das Problem nicht darin, dass die Mächte des Lichtes gegen die Mächte der Dunkelheit kämpfen. Das Böse lauert auch im Herzen der Opfer. Der Zusammenhang mit der südafrikanischen Analogie kann dabei wieder hilfreich sein. Während der dunklen Jahre der Apartheid war es möglich, eine scharfe Linie zwischen gut und böse zu ziehen – obwohl diese durch die Rolle von Menschen wie Beyers Naude auf der einen und Kollaborateur/inne/n und Informant/inne/n auf der anderen Seite verwischt wurde. Nach einem Jahrzehnt im demokratischen Zeitalter ist das nicht mehr möglich. Die meisten Südafrikaner/inne/n erkennen, dass man es sich zu einfach macht, wenn für alles die Schuld auf die Apartheid geschoben wird. Im gegenwärtigen südafrikanischen Kontext besteht die Erkenntnis, dass die Linien zwischen den Sündern und denen, gegen die gesündigt wird nicht immer scharf gezogen werden können. Das trifft normalerweise zu im Fall von Eheproblemen, Familienfehden, Konflikten innerhalb der Gemeinschaft und sogar im Falle von Tarifkonflikten. Viel zu oft sind wir sowohl Opfer als auch Täter zur selben Zeit. Das wird vor allem durch die Auswirkungen von Kriminalität und Bandentum, aber auch durch die HIV/AIDS Pandemie in Südafrika sichtbar. Die immer bereits existierende Zerrissenheit der *conditio humana* wird in der christlichen Tradition mit der Kategorie der Sünde bezeichnet.⁴²

Das ist noch mehr relevant, wenn man den Einfluss des Konsumdenkens (als eine Ideologie) sowohl auf die Wohlhabenden als auch die Armen betrachtet. Paradoxerweise können einige wohlhabende Menschen erkennen, dass Geld nicht alles ist. Im Gegensatz dazu könnte Richard Foster einen wunden Punkt treffen, wenn er über die Liebe zum Geld sagt, dass „die, die am wenigsten haben, es am meisten lieben!“ In diesem Kontext des zügellosen Konsumdenkens kann es befreiend wirken, wenn wir endlich erkennen (aber nicht voreilig), dass wir alle Sünder sind, ob mit großem oder kleinen CO₂ Fußabdruck, dass ein Geständnis mehr angebracht ist als gegenseitige Beschuldigungen, und dass wir alle Gottes befreiende Versöhnungsworte benötigen. Dies spricht für die Not-

41 Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology* 2, Grand Rapids 1994, 237.

42 Vgl. Jones, *Embodying forgiveness* 62.

wendigkeit einer ökumenischen Reflexion über das Schuldeingeständnis im Kontext des Klimawandels.

Schlussfolgerung: Über die Solidarität mit den Opfern des Klimawandels

Gibt es dann keine Hoffnung und keine Aussicht im Zusammenhang mit dem Klimawandel? Natürlich würde die primäre Hoffnung sein, dass wir die Katastrophe abwenden können, dass wir nachhaltigere Lebensweisen annehmen können, dass unsere Kinder und Enkel Förderliches für ihre Gesundheit und Zufriedenheit erleben können, und dass die Ungleichheiten im Zeitalter des Konsumdenkens angesprochen werden. Hier könnten wir einen anderen Begriff von Erlösung benötigen: wir brauchen inspirierende Beispiele, denen wir folgen können, angemessene Grundsätze und Richtlinien für ein nachhaltiges Leben. Es ist noch Zeit, unser Verhalten zu ändern. Eine apokalyptische Sichtweise des göttlichen Gerichts ist noch nicht angebracht und würde nur den Schicksalspropheten in die Hände arbeiten, die zu keiner Alternative beitragen können und wollen, und deren Botschaft nicht zu Aktivität anregen kann.

Dennoch, wie der ÖRK in seinem Studiendokument *Solidarität mit den Opfern des Klimawandels* (2002) warnt, die Antwort der internationalen Gemeinschaft war der enormen Tragweite der Herausforderung nicht gewachsen. Veränderung geschieht wahrscheinlich nicht allein durch Überzeugung. Veränderung kann das Ergebnis von Unruhen sein, aber das wird auch enormes Leiden zur Folge haben. In diesem Kontext ist die Kirche aufgerufen, Solidarität mit den Opfern des Klimawandels zu üben. Auf internationaler Ebene müssen Strukturen geschaffen werden, um auf häufigere Anfragen in Notsituationen und dem ansteigenden Strom an Umweltflüchtlingen zu reagieren. Dafür werden Budgetreserven und entsprechende Notfallpläne benötigt, um Katastrophen mit derselben vernichtenden Wirkung zu vermeiden. Es werden auch Anpassungsstrategien für die veränderten Klimabedingungen benötigt.

Dennoch, es gibt keine Garantie, dass derartige Widerstands- und Solidaritätshandlungen von Erfolg gekrönt werden. Die utopischen Hoffnungen so vieler Revolutionär/e/innen der Vergangenheit haben einen Großteil ihrer Glaubwürdigkeit verloren. Wie der ÖRK feststellt, besteht der Kampf nun gegen eine weitere Verschlechterung des Ökosystems unseres Planeten. Darüber hinaus gibt es eine eindeutige Möglichkeit, dass unter schwierigen Umständen „die Liebe erkalten wird“ (Mt 24,12). In so einem Kontext muss die Kirche durch ihren Glauben an Gott allein verweilen, in ihrer pulsierenden Hoffnung unabhängig von Erfolg und in ihrer Liebe für den/die andere/n.⁴³

43 Vgl. *Solidarity with victims of climate change. Reflections on the World Council of Churches' response to climate change*, Geneva 2002, 25-26.

Ecotheology, Ecoprocess, and "Ecotheosis"

A Theopoetical Intervention

Roland Faber,
Claremont Graduate University (California, USA)

1. *Ecopolitics and Theology*

Global Warming is not simply a „threat“, and it is not simply a „sign“. To be a „threat“, it would have to be situated within a matrix of measured stability in which it could appear as an abnormality;¹ to be a „sign“, e.g. of the apocalypse, it would need to be placed within a matrix of religious insecurity fed by the fear of instability as an expression of sin or karma or any other causal repercussion resulting from bad behavior.² In public perception, however, it is both, and when it is not interpreted in this way, it is considered a hoax, a political strategy of liberal activists and theoreticians to manipulate (especially American national) politics.³

- 1 For an early study – long before Al Gore's Nobel Prize 2007 – that denies both on an economic level by being directed against Al Gore's campaign cf. Th. Moore, *Climate of Fear: Why We Shouldn't Worry about Global Warming* (Washington DC: Cato Institute, 2000). Besides the negation of Global Warming as a „threat“ that cannot be avoided in fact, I mean also the presupposition, which I will explain later, that, in principle, a „threat“ must be set against a background of an equilibrium that is understood as a „norm.“
- 2 Cf. I. Eric, *2010 Armageddon Apocalypse* (Bloomington, IN: AuthorHouse, 2006); R. Bate & J. Morris, *Global Warming: Apocalypse or Hot Air?* IEA Studies on the Environment (Coronet Books, 1994); J. Romm, *Hell and High Water: The Global Warming Solution* (New York: HarperCollins, 2008); and counter-publications such as R. Bailey, *Ecoscam: The False Prophets of Ecological Apocalypse* (New York: St. Martin's Press, 1994).
- 3 For the recent heated discussion between liberal and conservative positions and their political interests as well as a sign of mutual understanding of the motives and urgency of the theme compare these books: B. Lomborg, *Cool It: The Skeptical Environmentalist's Guide to Global Warming*. (New York: Knopf, 2007); N. Gingrich & T. L. Maple. *A Contract With the Earth* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 2007); T. Nordhaus & M. Shellenberger, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility* (New York: Houghton Mifflin, 2007). For the hoax-thesis cf. R. Bailey, *Global Warming and Other Eco Myths: How the Environmental Movement Uses False Science to Scare Us to Death* (New York: Random House, 2002).

Global Warming is not a simple scientific reality either.⁴ It is, and always will remain, unclear to what extent it should be considered a fact or a theory.⁵ Any scientific theory is always, to some degree, both a theoretical interpretation of experiments (that are the outcome of a theory with its limitations of categories) and a structural one-sided perspective.⁶ This fuzziness, however, is a matter of immanent, methodological restriction and not of intellectual inability.⁷ This is reinforced by the multidisciplinary nature and the complexity of the character of chaotic systems at the root of Global Warming.⁸

To say that Global Warming is an ecological reality, however, is revealing.⁹ To be an ecological reality something is recognized as a matter of degree rather than sharp opposition, e.g. of theory and fact or threat or sign, and as a matter of interrelation between a gradual reality and its multiple gradual contexts, which are themselves part of the situation of certain events.¹⁰ As an ecological reality, Global Warming is acknowledged as an event of, and in, nature, even if the worrying-part is whether, and that, it has a human component.¹¹ With humans being

4 For a comprehensive scientific study of the economic reasons for and ecological consequences of Global Warming cf. J. Houghton, *Global Warming: The Complete Briefing* (Cambridge: Cambridge UP, 2006).

5 For the complexity of studying chaotic weather systems as the basis for the scientific „fact-interpretation“ debate cf. S. G. Philander, *Is the Temperature Rising? The Uncertain Science of Global Warming* (Princeton, NJ: Princeton UP, 2000) and S. R. Weart, *The Discovery of Global Warming: New Histories of Science, Technology, and Medicine* (Harvard UP, 2004).

6 For the hard work of differentiating fact from interpretation and the inevitable gradual interdependence of both in relation to Global Warming cf. M. Leroux, *Global Warming – Myth or Reality?: The Erring Ways of Climatology. Springer Praxis Books: Environmental Sciences* (Chichester, UK: Springer Press, 2005).

7 Besides the classical studies on the importance of hypothesis and paradigm in science, especially of Karl Popper, Thomas Kuhn and Paul Feyerabend, for the new fuzzy science, e.g., relating mathematics and social sciences, cf. M. J. Smithson & J. Verkuilen, *Fuzzy Set Theory: Applications in the Social Sciences (Quantitative Applications in the Social Sciences)* (Thousand Oaks, CA: Sage Publ., 2006).

8 Cf. W. J. Burroughs, *Climate Change: A Multidisciplinary Approach* (Cambridge UP, 2007).

9 In the contemporary deconstruction of the *philosophical presuppositions* of ecology, it has become a question whether we can speak of ecological systems at all, that there might not by any holistic quality to an ecosystem or, at least, that they are not relevant, so that „ideals“ of „stability“ or „diversity“ or „balance“ have become increasingly problematic if they are interpreted as „natural qualities“ of unities called ecosystems. Cf. Ch. Aus der Au, *Achtsam wahrnehmen: Eine theologische Umweltethik* (Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2003), 68-88.

10 For the development of the ecological paradigm cf. B. Beisner, *Ecological Paradigms Lost: Routes of Theory Change. Theoretical Ecology* (Academic Press, 2005).

11 For a study of extra-human, „natural“ reasons of Global Warming, e.g. through effects of the sun and quantum physical realities, respectively, cf. D. V. Hoyt & K. H. Schat-

part of nature, it is not super-, un- or counter-natural that human beings have an influence on their environment; even one that immediately influences their very existence.¹²

Given this (admittedly short-cut and rather superficial) analysis, the Global Warming we find so pressing an issue for intellectual recognition and political change is not recognized as an ecological reality to be observed but rather as an ecopolitical imperative to change the humanly conditioned influence on nature, that is, that of the geosphere, in order to save, protect, secure and perpetuate human existence in nature.¹³ And in being ecopolitical, the problem of Global Warming is not viewed primarily as an ecological „reality“ (not to say „problem“) per se, i.e., a reality of natural relations, their natural rhythms of change and stabilization as such; but it obviously has a super-, un- and counter-natural side that becomes a „problem“ precisely because of its relation to human „reality“ and humanity's „inclination“ to not become extinct.¹⁴ It is not a problem of ecology as science but of „political ecology“ or ecopolitics.¹⁵

As strange as this view may seem, this is the reason for an even stranger problem, namely that the relation of theology to ecology is based not on ecology but on ecopolitics.¹⁶ This means: would the theological sensitivity to ecological matters of nature be based on ecology, i.e., the interrelatedness of environments, rather than the human need for security and self-sustenance, it would not only be not preoccupied with human reality (foremost or alone) but it would also not be

ten, *The Role of the Sun in Climate Change* (Oxford UP, 1997) and H. Svensmark, *The Chilling Stars: The New Theory of Climate Change* (Cambridge: Totem Books, 2007).

12 This is the widely acknowledged and connection with which Al Gore has won the attention of the world community and the Nobel Prize. Cf. Al Gore, *An Inconvenient Truth: The Crisis of Global Warming* (New York: Viking Press, 2008).

13 For the „naturally“ presupposed tendency to talk about environmental preservation cf. K. Eichmann, *The Biology of Complex Organisms: Creation and Protection of Integrity* (Birkhauser, 2003). For a critical review of such presuppositions as deeply enmeshed in our cultural constructions of ecology and the overlapping interconnection of science, culture and art in the term „ecology“ cf. D. Philips, *The Truth of Ecology: Nature, Culture, and Literature in America* (Oxford UP, 2003) and G. Garrard, *Ecocriticism*. New Critical Idiom (New York: Routledge, 2004) and for the human perspective on ecology cf. Ch. H. Southwick, *Global Ecology in Human Perspective* (Oxford UP, 2006).

14 Cf. B. Mickibben, *The End of Nature* (New York: Random House, 2006).

15 Cf. Ph. Stott & S. Sullivan, eds., *Political Ecology: Science, Myth and Power* (London: Hodder Arnold Publications, 2000) and T. Forsyth, *Critical Political Ecology: The Politics of Environmental Science* (New York: Routledge, 2005). For the intricate relation of science and politics in relation to the uncertainty of chaotic systems and, hence, between the ecology and ecopolitics of Global Warming cf. A. E. Dessler & E. A. Parson, *The Science and Politics of Global Climate Change: A Guide to the Debate* (Cambridge: Cambridge UP, 2006).

16 For the activism that drives the ecological analysis cf. B. McKibben, *Fight Global Warming Now: The Handbook for Taking Action in Your Community* (New York: Holt Press, 2007).

bound to appear without much theoretical consequences on the ecological analysis.¹⁷

Maybe this is its problem: Theology is interested in claiming a niche in the ecopolitical debate in order to regain a voice for (Christian) theology in the landscape of theoretical and ideological voices, either in claiming power for the formation of a human future on Earth or in seeing the environmental crisis as a chance to reintroduce the relevance of religion.¹⁸ This interest in the theopolitical debate, hence, is uttered via references to the depth of the theological traditions and in which ways they were always „ecological“, i.e., talking about nested realities and interconnections of environments, talking about the importance of the bodily existence for salvation, talking about the Divine imperative to preserve creation.¹⁹ „Stewardship for creation“ is one of the most perpetually imaged in which theology claims to be part of the ecopolitical debate.²⁰ But again, this is not an ecological debate, concerned with the interconnections themselves or the „good“ of these interrelations, but one that is concerned with the survival of humanity for which nature is too easily reduced to a mere background sine qua non human existence can be saved from extinction.²¹

This might also be the reason that the ecotheological discourse is widely irrelevant for the ecopolitical imperative, because survival is a common value of human existence and does not need any theological „foundation“ or „backup“ from tradition.²² Ecotheological confessions are more relevant for the own

- 17 The practical influence on the ecopolitical movement is not questioned but it is concerned with the utilization of religion with its resources to change the political and individual practices to fulfill the aims of ecopolitical interests. Cf. Gottlieb, Roger S. „Introduction: Religion and Ecology – What Is the Connection and Why Does it Matter?“ in R. S. Gottlieb, ed., *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 12: „Once focused on the environmental crisis, the resources of religion have a distinct – and I would argue enormously valuable – role to play in trying to turn things around.“
- 18 Cf. K. C. Abraham, „A Theological Response to the Ecological Crisis,“ in D. G. Hallman, ed., *Ecotheology: Voices from South and North* (Maryknoll: Orbis Books, 1994), 65-78; cf. N. Wirzba, *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age* (Oxford: Oxford UP, 2003).
- 19 Cf. T. Robinson & J. Chatraw, *Saving God's Green Earth: Rediscovering the Church's Responsibility to Environmental Stewardship* (Ampelton Publishing, 2006).
- 20 Of the many books cf. L. Wilkinson, ed., *Earthkeeping in the Nineties: Stewardship of Creation* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2003) and C. Gollhofer, ed., *Healing God's Creation: The Global Anglican Congress On The Stewardship Of Creation : The Good Shepherd Retreat Center, Hartebeespoort, South Africa, August 18-23, 2002* (Harrisburg, PA: Morehouse Publishing, 2004).
- 21 There are other trajectories less concerned with extinction but rather with the communication of humanity with the Earth as a transformation of religion itself; cf. S. McFarland Taylor, *Green Sisters: A Spiritual Ecology* (Harvard UP, 2007).
- 22 This does not mean that the alliances of Christian groups and more or less official Church initiatives for Creation and Environment is not growing to an extent that, as

constituencies – either to soothe them in their efforts to be successful because it is God's will (as expressed in Scripture)²³ or – in the best case – to stimulate them toward a new awareness of the ecopolitical imperative – „that religion must play a central role in building a more environmentally sustainable society.“²⁴ This situation has its deeper reason in the fact that the very reflection on the real historical and ideological roots of the ecological crisis from 1967 on directly confronted the Christian heritage as guilty of anthropic reduction leading to the disrespect for the Earth. This confined theology's contribution to defense and internal revision.²⁵

I am aware that many will find this a one-sided analysis and even offensive to all efforts to save nature, to protect God's creation, and to secure human survival with the Divine imperative at its back – after all, there is a new religious awareness of the interrelatedness of all creatures, on the one hand, and of the genuine „spiritual dimension“ of the environmentalist movement, on the other.²⁶

Elizabeth Kadetsky in her article „Guarding Nature: Mending the Earth Requires Changing our Ways. Religious Leaders and Traditions Show us How,” in *Science & Spirit* (March/April 2002): 29 has mentioned, a „profusion of faith communities dedicated to spiritual approaches to environmental activism are becoming so visible a sector of the movement that mainstream environmentalism itself has become increasingly affected by religious and spiritual messages. The National Religious Partnership for the Environment, for instance, has enlisted the participation of five thousand clergy and lay members of Catholic, Jewish, Eastern Orthodox, and Evangelical and other Protestant communities as environmental leaders.”

- 23 Cf. C. B. DeWitt, *Earth-Wise: A Biblical Response to Environmental Issues* (Grand Rapids: Faith Alive Christian Resources, 2008) and E. Brown, *Our Father's World: Mobilizing the Church to Care for Creation* (Westmont, IL: IVP Books, 2008). This might include a change of dogmatic presuppositions; but they are not necessarily in sync with the change of life-style either; cf. I. Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 212.
- 24 A. L. Peterson, „Talking the Walk: A Practice-Based Environmental Ethic as Grounds for Hope.” in L. Kearns & C. Keller, eds., *Ecospirit* (New York: Fordham, 2007), 23. An example of the latter, namely the new awareness and activation of religious communities for a new interrelation between ecology and economy based on a new understanding of God is D. K. Ray, *Theology That Matters: Ecology, Economy And God* (Minneapolis: Fortress Press, 2006).
- 25 In 1967 Lynn White published an article – „The Historical Roots of Our Ecological Crisis” – that stated that it was the anthropocentrism of Christianity with its immanent patriarchalism and imperialism of human dominion over nature that has directly led to the environmental crisis.
- 26 Cf. Wallace, *Finding God*, op. cit., 67: „Green spirituality empowers the antitoxics to go out and fight injustice by offering them spiritually potent visions of an interconnected world that can set free a primal sense of identification with all forms of life.” And, on the other hand, it is acknowledged that „it is also the case that environmental movements are by their very nature hospitable to religion. This is because environmentalism ... tends to have a spiritual dimension which other liberal or leftist political movements lack”; cf. Gottlieb, „Introduction: Religion and Ecology,” in op. cit., 14.

But this is not my intention. Far from it! What I want to say is that in order for a theological perspective to become relevant, it must look deeper, it must not ride the tide by hopping on the ecopolitical band wagon or by riding the ecological wave by saying that what is said there is what „we“ have said since the time of the Fathers.²⁷ The fatal flaw of such surfing the back of the ecopolitical monster, like Global Warming, is that it repeats the same structural restraints from which the ecopolitical foundations suffer.

2. The Anthropic Fallacy

To say it again and more differentiated: The ecopolitical imperative to save the world's nature *from* human influences that, eventually, will lead to human extinction is problematic *insofar* as it is motivated by the aim of human *survival*. I call this the Anthropic Fallacy of ecotheology and ecotheopolitics. It indicates that the ecopolitical imperative is anthropocentric and anthropomorphic in its theoretical decisions and, therefore, is not *per se* interested in ecology, either as recognition of mutual environmental relations or as demand for such a redefinition of nature as a whole. I will call this reductionism the Anthropic Principle of ecotheology and ecopolitics.²⁸

It is *anthropocentric* insofar as, although the rhetoric is directed at the integrity of nature, the deepest impulse is to secure human existence in nature.²⁹ This „nature“, however, is not understood in its own organic integrity of which humanity is just a relational moment but is only, or foremost, *technically* analyzed with regard to the ranges and community of quantifiable parameters that allow human survival, e.g., the level of carbon dioxide in the air or the degrees of temperature that allow us to exist at all or at certain places on Earth, and so on. Insofar as ecotheology, like other non-religious responses, is voiced to enforce this quantitative approach cloaked with sacredness and disguising the real motivation of survival, it only combines Anthropocentrism with a hidden Materialism (important for the restraints of a truly ecological approach).³⁰ One is reminded of the movie *The Matrix*

27 Cf. J. Sleeth, *Serve God, Save the Planet* (White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing, 2006).

28 For a turn away from the „anthropocentric“ to an „ecocentric“ paradigm of ecopolitics cf. R. Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach* (London: Taylor & Francis, 2007).

29 To revive Earth-centered religions is not necessarily an exception. Although it might lead to a new awareness of the „the interconnections among all members of the biosphere in contradistinction to the privileged ideal of maximizing self-interest,“ it can still presuppose human survival as its motivation ; cf. M. I. Wallace *Finding God in the Singing River: Christianity, Spirit, Nature* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 66.

30 I will argue later with Whitehead that this „materialism“ was the basis for the ecological crisis in its economic dimension altogether. For the environmental motivation with the

(1999) in which the machines faced a major difficulty in securing the survival of human beings for the production of energy in that their system could not function without the development of a mental world by which the human minds could engage in specific human activities within a human world.³¹

It is *anthropomorphic* insofar as it presupposes that Earth, or even Nature as a whole, does *conspire* to our survival or, as in theology, that this Earth, or even the World as a whole, was constructed to allow for our very appearance and survival, and that we, out of reasons of the holiness of nature, or a Divine command to care, or because it is our „mother“ must take care of it as a response to these „calls“. ³² Needless to say, the *Gaia*-project – first proposed by James Lovelock from 1965 on and at last in his 2006-book *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back - and How we Can Still Save Humanity* – has not only relativized our anthropocentric condescendence – which is important – but unfortunately also sealed our complicity in perpetually viewing nature as if it was an entity that must be „preserved“, if not for itself (which is too static), at least for the anthropic reason of human survival.³³ Counter to a simplification of theological „stewardship“³⁴, we should not forget how astonishing the fact is that even in times of seemingly all-pervasive anthropocentric and -morphic simplicity – like in the middle ages – we find a complex discussion of the image of „nature“ as Divine and devilish, as mother and as monster, as Goddess, but as a strange one that cannot be calculated.³⁵

Two strategies can be implemented against both anthropomorphic and anthropocentric reductions of ecology: one talks of nature in alien terms, the other in terms of integrating terms. The first one understands nature, because it is unaware of our presence and our understanding of ourselves as persons or cultures or artists (and if it were aware it would have realized that we are also beings of inhumanity, given

sacredness of the World when discussing the quantities of economic and environmental parameters, cf. Th. Berry, *Evening Thought: Reflecting on Earth as Sacred Community* (San Francisco: Sierra Club Books, 2006).

31 Cf. W. Erwin, ed., *The Matrix and Philosophy: Welcome to the Desert of the Real* (Chicago: Open Court, 2003).

32 For the Divine command to care for the Earth as motivation for ecology cf. R. J. Berry, *The Care of Creation: Focusing Concern and Action* (Westmont, IL: InterVarsity, 2000). For the Mother Spirituality cf. Ed McGaa, *Mother Earth Spirituality: Native American Paths to Healing Ourselves and Our World (Religion and Spirituality)* (New York: HarperOne, 1990). This is not to speak against such a spirituality but only to allow for the awareness that a hidden agenda is always, at least symbolically, an extension of human imaginaries.

33 Cf. R. R. Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (New York: HarperOne, 1994).

34 Cf. D. Hall, *The Steward* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

35 Cf. B. Newman, *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), ch. 2-3.

the Holocaust and our utmost destructive potential), in mechanical terms, cold to anything „mindful“, unrelated to love and hate, only blindly repeating atomic collisions and their aggregations. Jacques Monod's 1971-book *Chance and Necessity* is typical of this approach. But much of the use of sciences insofar as they are politically used to reduce anything subjective – like human experience, feeling, attraction, intellect and thought – to illusions of material, spatial or quantum movements, is heading in the same direction. Welcome to the Newtonian world of pure extension!³⁶ This is the world of Descartes' *res extensa* for which the human mind, *res cogitans*, is as alien or only related in God – and, yes, both have disappeared anyway.³⁷ This, then, is the world of reductionism, of scientism or social Darwinism.³⁸

Conversely, the other strategy is not simplification but complication. If there *is* human mind, subjective experience, art, science and love, then, if we don't want to end up in reductive dualism (and any reductive monism is based on such a dualism), we must acknowledge that all subjectivity must be part of nature, that the differences „in“ nature must be gradual and not alien, intensive and not essential. This is the integrative path that Whitehead has taken.³⁹ In his 1933-book *Adventures of Ideas*, he states prophetically (and retrospectively as developed in his „philosophy of organism“ of *Process and Reality*) that

An occasion of experience which includes a human mentality is an extreme instance, at one end of the scale, of those happenings which constitute nature. As yet this discussion has fixed attention upon this extreme. But any doctrine which refuses to place human experience outside nature, must find in descriptions of human experience factors which also enter into the descriptions of less specialized natural occurrences. If there be no such factors, then the doctrine of human experience as a fact within nature is mere bluff, founded upon vague phrases whose sole merit is a comforting familiarity. We should either admit dualism, at least as a provisional doctrine, or we should point out the identical elements connecting human experience with physical science.⁴⁰

36 Cf. G. Borchardt, *The Scientific Worldview: Beyond Newton and Einstein* (Lincoln, NV: iUniverse, 2007). Newton himself, against the dynamics of his scientific thought, has, of course, a more integrated view of things, e.g., viewing space as the „sensory of God.“

37 Cf. M. Rozemond, *Descartes's Dualism* (Harvard UP, 1998). While Descartes' dualism disappeared in Spinoza's monism, it was only a small step to identify his position with materialism. Modern Science (of the same time) with its materialism is just a reflection of the loss of the *res cogitans*.

38 Cf. R. Olson, *Science and Scientism in Nineteenth-Century Europe* (Champaign, IL: University of Illinois Press, 2007); P. Dickens, *Social Darwinism: Linking Evolutionary Thought to Social Theory (Concepts in the Social Sciences)* (Philadelphia: Open University Press, 2000).

39 For an introduction in the non-dualistic and non-monistic philosophy of Whitehead cf. E. Kraus, *The Metaphysics of Experience: A Companion to Whitehead's „Process and Reality“* (New York: Fordham UP, 1997).

40 A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: Free Press, 1967), 184-5.

As John Dewey has shown, it would be dangerous to „identify“ such elements *essentially* (by content) and not *functionally*, and it is my reading of Whitehead that a *functional* „identity“ is not an identity at all, or an essence, but rather a manifold of activities growing together into a momentary act that Whitehead calls an „event“ or „occasion“ of activity or its „occurrence“. ⁴¹ If it is an *event* rather than an essence, it cannot be fixed as a particle, content or form but has to be understood as occurrence of togetherness. Any such occurrence has a moment of novelty in its specific togetherness that cannot be reduced to the factors of which it is constituted but is a *complication* of the elements by which it arises. It is the other side of the same coin, however, that the novel togetherness of a multiplicity in an event must be finite and perishing since otherwise we might well end up in a relational universe that is rather immovable; a fixed, crystalline cosmos in which everything has already happened and novelty is only an illusion. ⁴²

3. The Ecological Model

In all of modern theology, the conscious move toward a truly *ecological* statement that is neither anthropomorphic nor anthropocentric was taken by John Cobb who in his 1972-book *Is It Too Late? A Theology of Ecology* and later in his 1981-book *The Liberation of Life*, co-authored with the Australian biologist Charles Birch. He has built on precisely those of Whitehead's suggestions of an organic universe that do not necessitate humanity as part of its organicity but also not exclude it. ⁴³ Thereby, it becomes a world of emergence of novel structures and levels out of a vast network of interrelated and momentary events instead of dead substances and dualistic accounts of such substances, e.g. atoms or extension. Whether one calls this truly ecological move „process theology“ (as it does for itself) or otherwise is not of importance. ⁴⁴ But it is *this* move that has intro-

41 Cf. J. Dewey, „The Philosophy of Whitehead,“ in P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Alfred North Whitehead*. Library of Living Philosophers, vol. 3 (La Salle, IL: Open Court, 1999), 641-700. Cf. my systematic interpretation of this „common“ function in my *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies* (Louisville: WJK, 2008), § 43.

42 For the explication of this rhythm of relationality and processuality in Whitehead cf. M. Weber, *Whitehead's Pancreativism: The Basics* (Heusenstamm: Ontos, 2006), ch. IV. With all of its interesting implications it otherwise has, David Bohm's *Wholeness and the Implicate Order* (1980) exhibits this weakness.

43 Instead of being human-centered, or even God-centered, he calls the universe Life-centered, where Life is understood in a sense that includes intensity and novelty; cf. Cobb/Birch, *Liberation*, op. cit., 91-4.

44 One of his earliest attempts to develop a theological cosmology which is ecological in nature by being built on Whitehead's philosophy of organism is Cobb's newly published *A*

duced an alternative into the *ecothological* discussion (that is even older than the ecotheological discussion itself) and certainly conditioned the potential for the defection of many theologies from an openly anthropic theology (although mostly ending up with a more hidden anthropic ecotheopolitics).⁴⁵

Why, we may ask, is Cobb's move not part of this problematic alliance between theology, the anthropic principle and eco(theo)politics; and why is Whitehead's move towards an organic integration not rather a new form of extended anthropomorphic imperialism of nature? In answering the second question first, it must be admitted that many interpreters of Whitehead have not seen him taking a functional route of interpreting the „common element“ in which nature and human experience coincide but an essential route, e.g., by naming a „common energy“ or a common „form“ that would be some kind of panpsychic „identity“.⁴⁶ However, Whitehead's vision of the universe as consisting of a network of processes, of becoming and perishing relations, of a *creative advance of occurrences of togetherness* prevents this „identity“ from becoming one of essence. And it is widely misunderstood that naming these processes of „growing together“ (*concrescence*) of relations, which are also such processes in themselves, occurrences of „experience“ (not human experience, however!) does not intend to establish a common essence or form.⁴⁷ Rather this language indicates only an abstraction from the infinite multiplicity of different occurrences which have only a common *function*, namely the *becoming of novel togetherness* (and not the perpetuation of any substantial form) – *whatever* (essence) it „is“ that might become.⁴⁸

Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead (Louisville: WJK, 2007).

45 For a comprehensive list of literature on ecotheology up to the mid 1990s cf. the booklist compiled for the 1995 edition of John Cobb's *Is it Too Late?*

46 Cf. the treatment of this „common“ element as „energy-events“ in „energy-fields“ in J. Bracken, *Society and Spirit: A Trinitarian Cosmology* (Selinsgrove: Susquehanna UP, 1991), ch. 2.

47 It remains dangerous to exploit Whitehead's language of „subjects of experience“ because it always seems to imply „subjects“ as „selves“ in an anthropomorphic way. This seems to me a danger all-present in process theology. Cf. the notion of „intersubjectivity“ in J. Bracken, *The One and the Many: A Contemporary Reconstruction of the God-World Relationship* (Grand Rapids, Eerdmans, 2001). To shift away from „subjectivity“ to „experience – as in „panexperimentalism“ is the right move. Cf. D. R. Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (Ithaca: Cornell UP, 2001).

48 Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, corr. ed., ed. by D. R. Griffin and D. W. Sherburne (New York: Free Press, 1978), 7 & 21. For my interpretation of the wholly de-substantialized notion of „creativity“ as „common“ function of becoming without any essence and form cf. R. Faber, *Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung* (Mainz: Grünewald, 2000), § 11 and *God as Poet*, *op. cit.*, §§ 16, 24 & 28.

This „ecological model ... , in distinction from a mechanical model, is one that pictures the organism as inseparably interconnected with its environment.“⁴⁹ On every level of organic togetherness – be it human, a cell, DNA, or the electromagnetic field – the components are not substantial, formal or essential, i.e., divided into independent structural moments of a machine that functions identically in any given environment. Rather they express the creative advance of networks of processes – the growing together of environmental relations – within a multiplicity of nested environments that is *internally constituted* by which it is conditioned, namely its environments. The difference of events is functional and gradual, allowing us to „speak“ of quantum events and events of human art at the same time.⁵⁰

Besides the intrinsic environmentalism of networks of nested levels of events, which Whitehead calls „societies“ (of quanta and cells and human beings), it is the novelty of the togetherness that allows for levels of integration, complexity and depth of becoming, issuing in *emergent features* of nature, in evolution, and in grade of depth of „experience“ to reach and even supersede human experience, subjectivity, intellect, culture and art. „In the ecological model an event at a higher level can be explained partly by events at a lower level, but the event at a lower level cannot be explained fully without reference to the event at the higher level.“⁵¹ On *no* level, therefore, will an explanation ever become independent of environment and emergence, i.e., it will never become mechanistic, substantial, or dualistic. And on every level, it is *novelty* that out of the event of togetherness leads to its emergence that cannot be reduced to the environment out of which it grows.⁵²

This *functional* account of the universe as a creative advance not only of events but also of the *structures* that events and societies in their social interconnection harbor is radically different from the ecopolitical presupposition that it is about the survival of human beings and that it can be secured if they just would take into account the wider contexts of the application of natural laws. While we could still think of these laws as mechanistic interconnection, e.g., the emission of carbon dioxide or other substances into the atmosphere of the Earth, in Whitehead's environmental interconnection it is really about the *non-linearity* of

49 Ch. Birch & J. Cobb, *The Liberation of Life* (Denton, TX: Environmental Ethics Books, 1990), 80.

50 Conversely to Kraus, *Metaphysics*, *op. cit.*, 7-8, I do not understand this „common language“ as that of genus and species, but of *functional resonance* without the clear (morphological) relationship of classification, which seems to me a reintroduction of a substantialism that Whitehead wanted to avoid at all costs.

51 *Ibid.*, 87.

52 For a new collection of approaches related to Cobb's account of evolutionary emergence cf. J. Cobb, ed., *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

new laws at any given level, the emergence of *novel* spheres or layers of natural laws, of a vast universe of *changing* laws, and maybe infinite universes of all possible laws of togetherness. They, in principle, cannot be imagined without the event of novelty, of the *emergence out of indeterminacies* of the basic laws of nature, or even more fundamental, of the event-character of the emergence of any Law at all.⁵³ In the embrace of novelty, *chaos* is not simply a threat anymore as in „conservative“ (conservationist) approaches but it plays a positive, developmental role.⁵⁴

Paul Davies has convincingly demonstrated that the contemporary understanding of natural laws allows for creativity to be a driving force precisely because „chance and lawlike necessity conspire *at the basic physical level* felicitously to produce (incredibly!) emergent lawlike behavior at the higher level of complexity.“⁵⁵ Most importantly, however, these „regularities observed in complex systems, which are often quasi-universal (e.g., Feigenbaum’s numbers in chaos theory), are *emergent* phenomena, not pale manifestations of the ‘underlying’ laws of physics.“⁵⁶ This is the ecological, not the ecopolitical, statement of togetherness: the event of novelty is based on the *indeterminacy* of laws, there *immanence* in the body of events and societies of events, exercising them, and the *emergence* of new structures and sorts of universal laws in such events of novel, environmental togetherness.⁵⁷

4. Ecological Disequilibrium

This move as an *ecological* move is, indeed, not part of the ecopolitical imperative of human survival. Rather it is an integrative interpretation of the creative

53 For the *plasticity* of any laws as characters of „groupings“ of events by which they can happen, can be sustained, and finally can be abandoned cf. Whitehead, *Adventures of Ideas*, *op. cit.*, ch. XIII.

54 For Whitehead’s embrace of chaos as a constitutive element of a cosmology of becoming and as a basis for indeterminacy and emergence of natural Laws (which includes an emergence of even „matter“ out of events!) cf. Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, 95 & 111.

55 P. Davies, „Teleology without Teleology: Purpose through Emergent Complexity,“ in Ph. Clayton and A. Peacocke, eds., *In Whom We Live And Move And Have Our Being : Panentheistic Reflections On God’s Presence In A Scientific World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 105.

56 Ibid.

57 For the importance of emergence in current philosophical and theological discussions on natural sciences cf. Philip Clayton, „Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective,“ in *ibid.*, 73-91. In general cf. Ph. Clayton & P. Davies, eds., *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion* (Oxford: Oxford UP, 2006).

advance of cosmic laws and emergent orders in which human existence is nested and in any possible sense integrated by influencing these emergent processes.⁵⁸ In such an ecological context, human existence is neither without value nor the only value of the world worth considering for survival or prosperity. In such an emergent context, human existence is neither secured nor necessitated, neither predictable nor eternal. In this *ecological* interpretation, human existence is neither subordinated to „nature“ (which would include just a reverse dualism) nor understood „equally“ with everything else. Human emergence is a *serendipitous happening* of intersecting environments – without necessity but also without exception from the perpetual perishing of the creative advance. The universe as the happening of events of togetherness with their laws as nested in societies of such occurrences in their hierarchies of novel levels of law-like universals will neither sustain humanity nor extinguish it by any measure of necessity.⁵⁹ It is all the more a matter of mystery that the universe might not have given birth to humanity and it is all the more a matter of a contingency gap that the universe might „naturally“ bury humanity in the course of its advance. This is reflected in the abysmal ending of Whitehead's 1925-book *Religion in the Making* where Whitehead ponders that

The universe ... is thus passing with a slowness, inconceivable in our measures of time, to new creative conditions, amid which the physical world, as we at present know it, will be represented by a ripple barely to be distinguished from nonentity.⁶⁰

Although this approach philosophically connects with new philosophical approaches not based on anthropocentric and individualistic but on wholistic and collective views of Ecology,⁶¹ especially Deep Ecology, the problem with these approaches is that they often not only *integrate* humanity into nature but, by seeking the equality of a „right“ of survival or doom of all creatures, *subordinate* humanity to nature as a recipe for overcoming anthropocentrism in the philosophical foundation of ecology.⁶² While Arne Naess considered the ecological

58 Cf. Aus der Au, *Achtsam wahrnehmen*, *op. cit.*, ch. 6. One implication is that the rules of ecological movements are not pre-given and, hence, *indifferent* to human ideals or, if it allows for values, gradually differentiated instead of qualitatively dualistic in juxtaposing humanity and nature.

59 This is the reason that Whitehead – and any ecotheology relating to his organic thought – holds that the universal process must be open, not only in a temporal sense of permutation, but also in the sense of emergent levels or spheres of groupings of occasions with their own laws that cannot be anticipated. Cf. A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: Free Press, 1967), ch. XII-XIII.

60 A. N. Whitehead, *Religion in the Making*. New ed. (New York: Fordham UP, 1996), 160.

61 For a good overview of the differences of these movements, cf. C. Palmer, *Environmental Ethics and Process Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

62 „Deep ecology philosophy is the worldview that animates much of grassroots environmentalism today“ by Wallace, *Finding God*, *op. cit.*, 69. Cf. A. Naess, *Ecology*,

approach based on Whitehead's organic process view as not radically following their Charta which states that there is an *equality of the right of survival* among any species, John Cobb and David Griffin, in avoiding equality by subordination, want to *differentiate between levels of intensity* which cannot be ignored in the ecopolitical sphere.⁶³ If, however, in a universe of nested environments levels of structural complexity and intensity should not be leveled out but highlighted in their *diversity*, equality must not be a matter of substantial identity but of *functional* „diversity“.⁶⁴ The preciousness of humanity is its ability to be creative – in culture, art, and love. On the other hand, humanity is not *per se* the peak of the universe and it has no absolute right of survival either.⁶⁵ It is *contingent felicity* that produced it, and it is the *chaotic basis of all natural law* that might lead to its perishing.

The *political* imperative based on *such* a ecological cosmology is vastly different from both the radical equality of Deep Ecology and the utilitarian Anthropoc Ecopolitics.⁶⁶ It is based on the *intrinsic value* of all events and their social (or collective) appearance, their *environmental integrity* and the *grade of*

Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy (Cambridge: Cambridge UP, 1993) and F. L. Bender, *The Culture of Extinction: Toward a Philosophy of Deep Ecology* (Amherst, NY: Humanity Books, 2003).

- 63 This is the reason that in B. Devall & G. Sessions, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered* (Salt Lake City: Peregrine Smith, 1985), 236, the authors state that the Whiteheadian view „fails to meet the deep ecology norm of ‘ecological egalitarianism in principle’.“ Cf. G. Sessions, *Deep Ecology for the Twenty-First Century* (Boston: Shambhala, 1995), 124. Cf. Cobb's response to Deep Ecology in H. Daly & J. Cobb, *For the Common Good: Redirecting the Economy towards Community, the Environment, and a Sustainable Future* (Boston: Beacon, 1994), 384-5. In D. R. Griffin, *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy* (Albany: SUNY, 2007), 70-85, Griffin addressed these differences with the formula „Egalitarianism without Irrelevance.“
- 64 This criticism of „equality“ as a new philosophical presupposition is similar to the (post-) feminist deconstruction of the equality of genders as still based on the patriarchal structures feminist equality (politically) criticizes. Cf. J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge: New York, 1999).
- 65 For a naturalistic theory and politics that do not reduce humanity to ecological equality cf. T. Hoy, *Toward a Naturalistic Political Theory: Aristotle, Hume, Dewey, Evolutionary Biology, and Deep Ecology* (Westport, CT: Praeger Publishers, 2000). This Dewey-based approach differs from Whitehead's insofar as it is not directed toward a „common“ functional ground of humanity and nature that allows for differentiation in intensity but toward the extension of the Anthropoc Principle by way of human sympathy for nature.
- 66 It is precisely the problem that either side thinks that the other destroys the nature but that both sides have a dialectical connection. Cf. M. Lewis, *Green Delusions: An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism* (Durham, NC: Duke UP, 1994).

novelty they create or implement.⁶⁷ It is based on the protection of the integrity of environments but not their perpetuation; it is based on the furthering of the grade of intensity that these environments sustain but not their legitimacy as necessary law or indestructible right of preservation. There is an *ethical* impulse, however, to allow for the creative advance to develop *new levels and regions of intensities* that is not related directly to or not aiming at humanity.⁶⁸ The political consequence, then, is not the preservation of humanity and the struggle for its survival *per se* but the *diversification of its environment in order to allow for the most creative openness for novelty that does not exclude humanity but does not center around humanity, either*.

Whitehead addresses the thrusts for creativity in terms of aesthetics of intensity and transgressive harmony, which are *not anthropic* in nature but *not subordinationistic*, i.e., anti-anthropic, either.⁶⁹ On the contrary, Whitehead's ecological counter-statement indicates a fundamental *disequilibrium of intensity* as basic for the ecological process to exist at all.⁷⁰ Two quotes will demonstrate the borderline Whitehead is walking with his ecological cosmology of disequilibrium processuality. First, he insists that any

new occasion, even apart from its own spontaneous mentality, is thus confronted by basic disharmony in the actual world from which it springs. This is fortunate. For otherwise actuality would consist in a cycle of repetition, realizing only a finite group of possibilities. This was the narrow, stuffy doctrine of some ancient thinkers.⁷¹

All reactions to this Disharmony through Novelty will include striving for Harmony on a higher or lower level. Either harmony is attained by exclusion of diversity or by integration of diversity: The first way will lower intensity; the second will heighten it. This is where an ecological imperative in Whitehead distinguishes between ecological Good and Evil. By saving or losing intensity, any occurrence enables a structure that will make „possible the height of Beauty and height of Evil“ *if* „it saves both from a tame elimination or a tame scaling

67 For an unprecedented analysis of the importance and understanding of value and intensity, cf. W. Leue, *Metaphysical Foundations for a Theory of Value in the Philosophy of Alfred North Whitehead* (Ashfield, MA: Down-to-Earth-Books, 2005).

68 For the relation of intensity, value and ethics in Whitehead cf. R. Sayer, *Wert und Wirklichkeit. Zum Verständnis des metaphysischen Wertbegriffs im Spätdenken Alfred North Whiteheads und dessen Bedeutung für den Menschen in seiner kulturellen Kreativität* (Würzburg: Ergon, 1999).

69 Cf. B. G. Henning, *The Ethics of Creativity: Beauty, Morality and Nature in a Processive Cosmos* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005).

70 Cf. R. Faber, „'O bitches of impossibility'! – Programmatic Dysfunction in the Chaosmos of Deleuze and Whitehead,“ in: A. Cloots and K. Robinson, eds., *Deleuze, Whitehead and the Transformation of Metaphysics* (Brussels: Contactforum, 2005), 117-28 and revised in K. Robinson, ed., *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008).

71 Whitehead; *Adventures of Ideas*, op. cit., 259.

down⁷² or if it falls into such an elimination of the intensity of affection and structural integrity. It is this „final Beauty with which the Universe achieves its justification. This Beauty has always within it the renewal derived from the Advance of the Temporal World.“⁷³ Therefore, its Harmony is somehow „meta-stable“ – never stable but always transitory between states of relative stability and phases of relative novelty.⁷⁴

The human peril, then, is not that of extinction through imbalance or changing conditions (even if human-induced!), e.g., through Global Warming, *per se* but the inability to achieve higher levels of fluent harmony. And in religious terms: human „salvation“ is not a symbol of disguise of the adjustment of environmental parameters to survive but it addresses the loss of intensity, of the discord of novelty, of the aiming beyond itself. The use of ecology in environmentalism, then, is not a matter of disguised mechanicism – the change or adjustments of „natural“ parameters for survival but that of *symbolic transferences of intensity*. The second quote addresses this deeper peril.

Thus mankind by means of its elaborate system of symbolic transference can achieve miracles of sensitiveness to a distant environment, and to a problematic future. But it pays the penalty, by reason of the dangerous fact that each symbolic transference may involve an arbitrary imputation of unsuitable characters. It is not true, that the mere workings of nature in any particular organism are in all respects favorable either to the existence of that organism, or to its happiness, or to the progress of the society in which the organism finds itself. The melancholy experience of men makes this warning a platitude. No elaborate community of elaborate organisms could exist unless its systems of symbolism were in general successful.⁷⁵

This warning in Whitehead's 1927-book *Symbolism* represents one of the earliest accounts of ecology not, or not yet, influenced by anthropic ecopolitics.⁷⁶ It leads to Whitehead's conviction that any social development is environmental and that its „advance“ is always based on being radically off-balance, far from stability, a *process of imbalance between repetition and novelty*. Extinction and survival, then, are not primarily a matter of stability and care *as* (identified with) conservation but a matter of destabilization of given orders and of the transgressive integration of disturbances of novelty without which any society will „decay either from anarchy, or from the slow atrophy of a life stifled by useless shadows.“⁷⁷

72 Ibid.

73 Ibid., 295.

74 Cf. P. Rose, *On Whitehead* (Belmont, CA: Wadsworth/Thomas Learning, 2002), ch. 3.

75 A. N. Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect* (New York: Fordham UP, 1985), 87.

76 Cf. St. Rohmer, *Whiteheads Synthese von Kreativität und Rationalität. Reflexion und Transformation in Alfred North Whiteheads Philosophie der Natur*. Alber Thesen, vol. 13 (Freiburg: Alber, 2000).

77 Ibid., 88.

5. *Anthropic Ecotheology*

Current ecotheology, if it is not directly skipping its cosmological presuppositions in favor of its ethical and political implications, is preeminently concerned with three themes: Regaining a theological notion of „creation“ and its salvation in Christ; a spirituality of creation or an eco-spirituality; and a ecological, i.e., a relational, understanding of the human „stewardship for creation“ meaning a sustainable approach to natural resources.⁷⁸ In order to understand the departure of ecoprocess theology from its ecotheological siblings, I will (for now) address the first issue of an ecotheological doctrine of God the development of which can be tracked to three paradigmatic theologians: Jürgen Moltmann, Sally McFague and Gordon Kaufman.⁷⁹

After Cobb's writings from the early 1970s on, it was probably Jürgen Moltmann's 1985-book *God in Creation* that initiated a boost of ecological thought in Christian constructive theology, thereby already indicating these three themes. For Moltmann, a „doctrine of creation is to be ecological“, i.e., it has to „revert to the pre-modern concept of reason as the organ of perception and participation.“⁸⁰ Thereby it will understand that „Life is communication in communion.“⁸¹ The theological consequences are profound: it must be a „messianic doctrine of creation“ that „sees creation together with its future – the future for which it was made and in which it will be perfected“⁸² – by integrating a creation theology of the beginnings with an eschatology of glory for which creation and salvation are one in Christ, and it must be about the Spirit of God in Creation and about the Trinitarian Community as the paradigm of ecological communication. He states boldly that an „ecological doctrine of creation implies a new kind of thinking about God“⁸³ that is not about the distinction of God and the world but about the immanence of one in the other. It must live from the „*Principle of Mutual Interpenetration*“⁸⁴ of God and the world based on the Trinitarian concept of *perichoresis*.

78 Cf. D. T. Hessel & R. R. Ruether, eds., *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans* (Harvard UP, 2000).

79 The choice is, of course, *heuristic* but certainly not unfounded since these theologians have either great influence on the whole ecotheological endeavor or produced highly creative directions of investigation. For newer developments of ecotheology cf. the *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* (Florida), which (before) was known under the name *Ecotheology*.

80 J. Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. The Gifford Lectures 1984-1985 (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 2.

81 Ibid., 3.

82 Ibid., 5.

83 Ibid., 13.

84 Ibid., 16.

In detecting a certain deficit in this ecotheology of creation of the type Moltmann was proposing, Sally McFague – representative of many other theologians, ethicists, and ecopolitically motivated activists of which Rosemary Radford Ruether's Eco-Feminism is only the most prominent counter-part⁸⁵ – has called us to new paradigms, not based on classical theism (even in its Trinitarian forms) and its infection with the sovereignty of God. Especially in her 1993-book *The Body of God: An Ecological Theology*, she invites us to „think about God and bodies“ and to implement „the model of the universe or world as God's body.“⁸⁶ Instead of the transcendent creator, she favors the immanent God (like the soul in the body); instead of the pre-modern patriarchal imagery of Father, Son and Spirit, she offers the Mother (*agape*), the Lover (*eros*) and the Friend (*philia*); instead of the (male) Logos, she offers (the female) Wisdom; instead of Moltmann's paradigm of a bodiless participation in the mind, she offers the material image of the world as Body of God. By heavily relaying on Whitehead's and Cobb's ecoprocess image of „organic process“ (against mechanism), paradigms of evolution and solidarity, and Teilhard de Chardin's „cosmic Christ“, she seriously wants to turn our thought about everything as being a moment of either the problem or a solution of the ecological crisis.⁸⁷

Talking in „largely *ecological* terms, that is, in terms of interconnectedness and interdependent powers and processes of nature“⁸⁸ and understanding ultimate reality in these terms, Gordon Kaufman radicalized this „embeddedness of humanity in the natural order“⁸⁹ in terms of a new theology that calls for a radical deconstruction of „the deeply rooted *anthropomorphism* of most of the received concepts and images of God – a vestige of the deeply rooted *anthropocentrism* of the Jewish, Christian, and Moslem traditions.“ Instead, he turns to „the idea of *serendipitous creativity* as a basic metaphor for the thinking of God.“⁹⁰ In his 2004-book *In the beginning ... Creativity* he proposes that in today's evolutionary/ecological world the only way to *not* single out humanity in the process of the universe (as final aim of the creator), is to avoid to talk about „God“ (as transcendent person); but instead we should only talk of the happiness, holiness, and grace of a creativity within natural processes, which can never be captured

85 Cf. R. R. Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2005).

86 Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1993), vii.

87 Although there is not space to develop the ecological and evolutionary theology of Teilhard de Chardin further, he must be recognized as one of the earliest theologians of the 20th century to insist on the ecological interrelation between God and World as central to any Christian theology. Cf. A. Fabel & D. P. John, eds., *Teilhard in the 21st Century: The Emerging Spirit of Earth* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003).

88 G. Kaufman, *In the beginning ... Creativity* (Minneapolis: Fortress, 2004), 25.

89 Ibid., 24.

90 Ibid., 26.

by any image except that of being all their transcendence – an icon of the ineffable novelty of the processes. Thereby, Kaufman points also to the fact that he is indebted to Henry Nelson Wieman, who, first in his 1927-book *The Wrestle of Religion with Truth*, had adopted Whitehead's ecoprocess theological concept of God and creativity in order to theologically articulate that „creativity is the only proper object of worship, devotion, and faith today, the only ultimate point of reference for our valuing.“⁹¹

Following these three paradigmatic approaches to ecotheology today, we can observe an increasing awareness of the entanglement of the patriarchal restrictions of classical theism (so readily identified as *the* Christian position) and the anthropic reduction of its accounts of creation (and salvation).⁹² With theologians in the sphere of Moltmann's ecotheology (and most theologians concerned with the *conservation* of certain traditions are), who want to save the *sovereignty* of God as *basis* for any ecological interrelationality, a reservation of a *primordial unilateralism* remains: God must be „before“, not *with* creation, and God must be a (Trinitarian) community „before“, not *with*, creation; God must create *the* world out of nothing, not in relationship *with* the world.⁹³ In all ecological awareness, these are the positions taken, e.g., by Radical Orthodoxy and certain forms of Open Relational Theology.⁹⁴ Indeed, the doctrine of the *creatio ex nihilo* has become the ideological stronghold for this unilateralism of God's omnipotence despite its patriarchal and oppressive implications.⁹⁵ And

91 Ibid., 60. Cf. Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, 7. There are, as Kaufman mentions, differences between him and Wieman in relating creativity to the world process insofar as Wieman identifies it with God (creativity being „good“) and Kaufman identifies God with creativity (God being beyond good and evil), while Whitehead differentiated both precisely along these lines: creativity as „neutral“ and God as power of the „Good.“ For Whitehead's differentiation, cf. Griffin, *Reenchantment*, *op. cit.*, ch. 7.

92 For these intricate relations cf. N. Howell, *A Feminist Cosmology: Ecology, Solidarity, and Metaphysics* (New York: Humanity Books, 2000).

93 Cf. the famous Whiteheadian statement that God „is not *before* all creation, but *with* all creation“; Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, 343.

94 Th. Oord, „Evangelical Theologies,“ in J. McDaniel and D. Bowman, eds., *Handbook of Process Theology* (Atlanta: Chalice, 2006), 251-261; John Milbank, Catherine Pickstock, & Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy* (New York: Routledge, 1999); H. W. House, *Charts on Open Theism and Orthodoxy* (Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2004).

95 Cf. J. Cobb & D. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1976), 64-5; Moltmann's critique of process theology in *God in Creation*, *op. cit.*, 78-9 is misconstrued because it presupposes already the patriarchal thesis that to deconstruct shifts the view on creation in a way that *relation* and not *power* becomes the paradigm in which process theology restates creation theology. Only in the paradigm of power must the thesis of the creation out of chaos, which is a metaphor for open relationship, appear as negation of the doctrine of God as creator (*ex nihilo*) and as a reduction of God to a God of preservation. Another line of thought that would fit Moltmann's understanding of future as coming of God – that I have developed

even if one wants to go so far as Moltmann to take this *nihil* not in the form of a sovereign act but as an act of Divine *passio ad intra*, there remains a sublime and hidden unilateralism of power which is *not* ecological in nature.⁹⁶ Because of these connections, Catherine Keller, in her 2003-book *Face of the Deep: A Theology of Becoming*, has suggested that since Moltmann's *nihil* in God (before creation) is „a pure God-forsakenness within God, or of a within that is after all outside“, we need an „anapologetic expansion of Moltmann's own trinitarian perichoresis: a sociality of rhythmic interrelations in which within and without no longer bifurcate.“⁹⁷

Even in McFague's and Kaufmann's more radical account of ecology, the ecological crisis and a radically ecological concept of God, we find remaining anthropic reductionisms. Although it is not generated by the patriarchal and power-inflicted imagery of the theological tradition, which they have taken on on deep levels of deconstruction, their anthropic remnants are related to the *methodological metaphoric* of their statements. Both theologians, paradoxical as it is, bind their non-anthropocentric, ecological notions of God to an anthropic principle since they seek the best metaphors of God *for* the ecological age and crises – which is about a human state of affairs, utilizes a crisis of *human* survival, and addresses human needs for respective metaphors.⁹⁸ This is all the more clear in the eco-feminist and ecopolitical danger of „identifying“ the suppressed feminine with characteristics of a suppressed nature (suffering of unilateral, androcentric changes of its presupposed integrity) – a danger against which Ruether has recently made available moves of conscious strategies.⁹⁹ But a hidden anthropic implication is even present in Kaufman's anti-humanist metaphor of „creativity“. He does not escape anthropic implications because his creativity seems to tend to direct us toward a devaluation of specific human creativity – not by negating it (he knows of a human level of creativity of culture and art) but by subordinating it to the strange alien figure of impersonal and (over against its immanence,

in my „Zeitumkehr: Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff,“ in *ThPh* 75 (2000) 180-205 – is based on the disentanglement of creation and „beginning“ and Eschaton and „temporal future.“

96 Cf. Moltmann, *God in Creation*, *op. cit.*, 86-7

97 C. Keller, *The Face of the Deep: A Theology of Becoming* (New York: Routledge, 2003), 18.

98 Cf. Sally McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), ch. 1; Kaufman, *In the beginning ...*, *op. cit.*, ch. 1.

99 Cf. R. R. Ruether, ed., *Feminist Theologies: Legacy and Prospect* (Minneapolis: Fortress, 2007) and *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. Ecology and Justice (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996). For the general analysis of ecology I relate to gender and other issues beyond theology cf. L. Coupe, *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism* (New York: Routledge, 2000).

strangely) distant relentlessness of creativity.¹⁰⁰ Similar to Deep Ecology's lack of differentiation, this amounts to a dialectic of *negation* by which un-anthropocentric ecology remains bound to what it denies.¹⁰¹

6. *Ecoprocess Theology*

How, then, can an *ecoprocess* approach, as sketched with Whitehead's „philosophy of organism“ and its theological alterations, overcome the ecotheological infection with anthropocentric ecotheology (without losing humanity altogether)? This implies two questions: How is this approach theologically *different*, i.e., what difference does it make in the context of theological appropriation of ecotheological thinking today? And what can such an *ecoprocess theology* if it really thinks *strictly* ecologically say differently about God?

Converse to the anthropic residue of current ecotheologies, an *ecoprocess* theology, based on Whitehead's cosmology (and aesthetics) of intensity and harmony, combines the *functional resonance* (instead of „identity“ or „equality“) within the *ecoprocess* with an *anthropic indeterminacy*, i.e., its freedom from „essential“ determination that is either anthropic in nature or anti-anthropocentric.¹⁰² It was Whitehead's insight that, if the *ecoprocess* is inclusive of humanity but not in any way necessarily directed towards its emergence or sustenance, it also is free to express the intrinsic value of *any* creative event of ecological togetherness. This insight also freed Whitehead from the restrictions of a metaphoric for God that *must* name and satisfy human interests. I will explore the theological implications of Whitehead's account of the *ecoprocess* by differentiating it from Moltmann, McFague and Kaufman (and the ecotheologies they represent) through three features of an *ecoprocess* doctrine of God.

The first feature to mention in an *ecoprocess* view of God is that it offers a very different account of the Divine in its relationship to the world by introducing a *radically ecological understanding of God*.¹⁰³ Instead of understanding God in terms of the substantial paradigms of radical independence and sover-

100 Cf. Kaufman, *In the beginning ...*, *op. cit.*, ch. 3.

101 Cf. E. Katz, A. Light & D. Rothenberg, eds, *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000).

102 This leads deep into the structure of his whole philosophy, which is not grounded in any metaphysical law, but in process, open to any development it may take and aiming towards a unity that is always „one“ only in being overcome by the process. For an analysis in the context of the development of systematic thinking and the thinking of systems in philosophy cf. R. Faber, „Whitehead at Infinite Speed: Deconstructing System as Event,“ in C. Helmer, M. Suchocki, and J. Quiring, eds., *Schleiermacher and Whitehead: Open Systems in Dialogue* (Berlin: de Gruyter 2004), 39-72.

103 For an analysis of the specific features of such an *ecoprocess* doctrine of God and its diverse features cf. the exploration in my *God as Poet*, *op. cit.*, part IV.

eignty, ecoprocess theology in its ecological foundation understands *God as interrelated* on the most fundamental level. If relation is first, ecology is basic. If God is always thought of as *with* the world, as creator *with* creation, then *mutual creativity* is the basic expression of what the universe as ecological interrelatedness and process of creative advance is about, namely that, as Whitehead's states in *Process and Reality*, „God and the World are the contrasted opposites in terms of which Creativity achieves its supreme task“ and, even bolder, that it „is as true to say that God creates the World, as that the World creates God“ (PR 348).¹⁰⁴ This is nothing but the *radical implication of the ecological truth* that the becoming togetherness of relationships is the occurrence of something besides which there is (or would be, or will be) nothing at all.¹⁰⁵

A second feature in this radically ecological doctrine of God is that it is not directed toward „equality“ but toward *manifoldness*. Hence, it must not destroy the difference between God and creation by establishing the creative interrelationship between God and the world as its first truth.¹⁰⁶ Whitehead addresses this second truth by an important differentiation between God and the multiplicity of finite happenings that are the creative network of relationships or the ecoprocess of the world by explicating their relationship as one of diversity in mutuality. While the diversity of ecological emergence is contingent and radically a matter of novelty for both God and the world, the radically ecological account of the God-world relationship must exhibit a certain *necessity*, not of Law but of *inter-relatedness* without which there is no ecology.

God and the World stand over against each other, expressing the final metaphysical truth that appetitive vision and physical enjoyment have equal claim to priority in creation. But no two actualities can be torn apart: each is all in all. Thus each temporal occasion embodies God, and is embodied in God. In God's nature, permanence is primordial and flux is derivative from the World: in the World's nature, flux is primordial and permanence is derivative from God. Also the World's nature is a primordial datum for God; and God's nature is a primordial datum for the World. Creation achieves the reconciliation of permanence and flux when it has reached its final term which is everlastingness – the Apotheosis of the World.¹⁰⁷

In this mutual relationship, only *functional* differences are mentioned, no substantial dualities. Whatever can be said about God or the world must be said

104 It is a long-standing criticism of process theology that to disentangle ecological relationality from the God-World relationship leads to the patriarchal dream of power and respective structures. Cf. Cobb & Griffin, *Process Theology*, *op. cit.*, introduction.

105 This is a basic presupposition of Whitehead's eco-cosmology; cf. *Process and Reality*, *op. cit.*, 3-4.

106 This is the fundamental difference to any approach that is based on equality. In case of M. Abe, „Mahayana Buddhism and Whitehead,“ in M. Abe, *Zen and Western Thought* (Honolulu: UHP, 185), 152-170, which in the end would lead to a dissolution of the difference between God and the world.

107 Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, 348.

about all sides (against dualism) without equality (against monism) but differentiated in modes of diversity.¹⁰⁸ The basis for this approach is Whitehead's appropriation of Plato's *khora*, which, as Whitehead states, indicates the *most basic features of ecology*: the „general common function exhibited by any group of actual occasions“ being „that of mutual immanence. In Platonic language, this is the function of belonging to a common Receptacle“¹⁰⁹, which indicates „the fostermother of all becoming“, the „natural matrix for all things“, the way in which „the many actualities of the physical world as components in each other's natures.“ It is before any law; formless and without any presupposition she is „derived from the mutual immanence of actualities“ and „the medium of inter-communication.“¹¹⁰

If this ecoprocess theology speaks of the *mutual immanence of God and any occurrence* as more basic than *anything* that determines this common adventure, it not only avoids the substantialist error that leads to the Anthropoc misconception of the aim of theology (and its non-ecological reductionism) but also the trap of defining the adventure in terms of a fixed origin and aim beyond the *actual* creative advance it takes.¹¹¹ In the universality of mutual immanence – the ecological relation – ecoprocess theology discovers a Divine dimension (not one among others, however), which cannot be substituted by any uniform law of immanence that would strip mutual immanence of diversity, e.g., by forcing any statement of God to be exactly the same way it must be for any mundane occurrence. On the contrary, if there is a Divine dimension in the ecological relation, it is that it has an infinite *depth of intensity* that cannot be restated in terms of quantities, parameters, logarithms, machines, and linear cause-effect feedback loops.¹¹²

A third feature concerns the ecological relation between everything and God or the creative advance between God and the world insofar as only in a truly ecological relationship, in which there is mutual immanence of relationality and novelty of creative advance, God and the world necessarily (not by any fate but by the destiny of *being* ecological!) become „the instrument of novelty for the other.“¹¹³ In suffering one another's existence and novelty, God and the world become *mutual environments of one another* – of course, by way of any number of nested, non-linear and undetermined levels and spheres of mutually immanent environments. One side of it may be called „panentheistic“ insofar as it says that

108 This is Whitehead's methodological and ontological account of dynamic instead of the inconsistencies of dualism, modal monism, and morphological pluralism; cf. Whitehead, *Process and Reality*, op. cit., 6-7.

109 Whitehead, *Adventures of Ideas*, op. cit., 201.

110 Ibid., 134.

111 Cf. Whitehead, *Process and Reality*, op. cit., 111.

112 Cf. ibid., 105.

113 Ibid., 349.

God is the environment of the world „in whom we live and move and have our being“ (Acts 17:28) – a term Charles Hartshorne has revived for Whitehead's ecological God, but a term that was taken over by many theologians to address the specific ecological dimension of their theology, e.g. Moltmann.¹¹⁴ The other side, however, states even more boldly that the ecological multiplicity of what we call „world“ is the environment *for God*, „in which“ *God* „lives, moves and has God's being.“ This „trans-panteism“, for which God is not identical with the world, but the world *transcends God* (cf. PR 94), is the truly ecological determination of ecotheology! It does not reserve *anything* for God, e.g., a unilateral sovereignty (classical theism is so insisting on), except the uniqueness of God's insistence on the ecological process of which God, then, cannot be the exception.¹¹⁵

The uniqueness of God, then, is not God's *exception* from the ecological process but God's *exemplification* of it par excellence.¹¹⁶ It is unique insofar as it does not take any exception from being *radically* situated in ecological relation and as ecological event of togetherness. Rather, God carries *all* the implications and consequences of such an ecological situation. To name just two of the most important ones: God is, in a radical sense, *absolutely powerless* and *pure love*. The first implication means that God cannot – and should not – be expressed in terms of power (in whatever sense, even that of the power of love!).¹¹⁷ In feminist, post-colonial, and post-structuralist deconstructions of the tradition in relation to the formulation of the doctrine of God in terms of power and its consequences and „ecological“ implications for the social construction of religion and culture, we know enough today to be very skeptical as to whether „power“ should be part of our ecotheological language. Omnipotence, hierarchy, eternal

114 For Hartshorne cf. Ch. Hartshorne & W. Reese, *Philosophers Speak of God*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976). For Moltmann cf. *God in Creation*, *op. cit.*, ch. IV.

115 Against the simple „pantheistic“ idea that God is the environment of the world, but the world would not be an environment of God, this Whiteheadian approach is more trans-panteistic than pantheistic. The simple view leads to the criticism that Whitehead just reinstates a theory of the world-anima (or -animal) as the widest context of the world as living being. Cf. M. Hampe, *Die Wahrnehmungen der Organismen: Über die Voraussetzung einer naturalistischen Theorie der Erfahrung in der Metaphysik Whiteheads* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).

116 If anything, *this* is what Whitehead *meant* by saying that „God is not to be treated as an exception to all metaphysical principles, invoked to save their collapse. He is their chief exemplification“ (PR 343). It does not indicate that God is like every other occurrence. When Whitehead calls God the „primordial, non-temporal accident“ (PR 7) of the ecological process, God is not simplified to fit the creative process, but radically ecologically situated. This does not take anything from the *uniqueness* of God in the ecological process, which is really what the *khōric* definition of ecological relationship wants to further, not to reduce.

117 Cf. Whitehead's deconstruction of the power-ideal in formulating the theistic doctrine of the omnipotent God in *Adventures of Ideas*, *op. cit.* 168-9.

Divine Law, double predestination, eternal hell, excommunication – these are all terms implicating absolute power and its social applications. Not the power of love, but the power to *annihilate*, was the center of the medieval discussion around the power of God.¹¹⁸

The second implication, then, means that God is *pure love*. It is the pure love that has no, is no, and does not need any power. Any power-infection will *per se* lead to violence. This is radical: It is not about differentiating the term „power“ in a good and a bad use, e.g., the power to save and the power to destroy, but to *abandon the term „power“ altogether!* Only then is God *pure love*, i.e., nothing besides it. In taking on Feuerbach's paradox of love and power, this means God is nothing besides love, not even a subject of love, not any essence, but only the *act* of love.¹¹⁹ Both implications need one another mutually and are the radical expression of the uniqueness of the ecological God. Any anthropic ecotheology will fall short as long as it is based on the power of God (to create and to save) directed at the (heavenly) survival of humanity.

Whitehead, in his 1925-book *Religion in the Making*, addresses this concern by insisting that the „life of Christ is not an exhibition of over-ruling power ... Its power lies in its absence of force.“¹²⁰ Although he goes on to differentiate the term „power“ instead of abandoning it, the direction of this thought is clear: It is about the *eradication* of an image of an omnipotent, sovereign God „beyond“ the world who rules it and in it by over-ruling power (or at least is believed to do so in the apocalyptic reversal of the level powers of the world). In Whitehead's eyes, it has led to the loss of the gospel of love and, as a necessary implication, to a loss of the credibility of the concept of God altogether. The following quote anticipates the later criticisms by drawing a clear relation between the concept of an omnipotent, external God and the social implications of a power of fear as well as the loss of the credibility to talk of God in terms of love, or at all.

The modern world has lost God and is seeking him. The reason for the loss stretches far back in the history of Christianity. In respect to its doctrine of God the Church gradually returned to the Semitic concept [of God as transcendent, omnipotent person] ... It is a concept which is clear, terrifying, and unprovable. It was supported by an unquestioned religious tradition. It was also supported by the conservative instinct of society, and by a history and a metaphysic both constructed expressly for that purpose. Moreover, to dissent was death. On the whole, the Gospel of love was turned into a Gospel of fear. The Christian world was composed of terrified populations. „The fear of the Lord is the beginning of knowledge“, said the Proverb (i. 7). Yet this is an odd saying, if it be true

118 Cf. E. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History* (Berkeley: University of California Press, 1998), ch. 5.

119 For the Paradox of love and power cf. L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1989), ch. IV.

120 Whitehead, *Religion in the Making*, *op. cit.*, 57.

that „God is love.“ ... If the modern world is to find God, it must find him through love and not through fear ...¹²¹

In consequence, Whitehead began to speak of Jesus „with his message of peace, love, and sympathy“¹²² in terms of a power that, if it is power at all, is of a „decisiveness of a supreme ideal, and that is why the history of the world divides at this point of time“;¹²³ and he began to realize „that the divine element in the world is to be conceived as a persuasive agency and not as a coercive agency“, which he thought to be „one of the greatest intellectual discoveries in the history of religion.“ Instead of the omnipotence as „metaphysical sublimation of this doctrine of God as the supreme agency of compulsion“¹²⁴, he committed to a radically ecological understanding of God's *sharing of God's nature* (which is no power of coercion at all!) as that of „Ideals“ amounting to

a solution exhibiting the plurality of individuals as consistent with the unity of the Universe, and a solution which exhibits the World as requiring its union with God, and God as requiring his union with the World. Sound doctrine also requires an understanding how the Ideals in God's nature, by reason of their status in his nature, are thereby persuasive elements in the creative advance.¹²⁵

If these „Ideals“ name the Divine power that „dwells upon the tender elements in the world, which slowly and in quietness operate by love“¹²⁶, the mutual immanence of God and the world must be seen as an ecological circle of love – without exception and without end. Because of the „universal relativity“¹²⁷ – Whitehead's term for ecological relationality – „the love of God for the world“, which „is the particular providence for particular occasions“ *transforms* what is in the world

into a reality in heaven, and the reality in heaven passes back into the world. By reason of this reciprocal relation, the love in the world passes into the love in heaven, and floods back again into the world. In this sense, God is the great companion – the fellow-sufferer who understands.¹²⁸

7. Eco-Theopoetics

These three features together articulate the *theological* difference that an eco-process theology makes for a full impact on a theological account of ecology re-

121 Ibid., 74-6.

122 Whitehead, *Adventures of Ideas*, op. cit., 167.

123 Whitehead, *Religion in the Making*, op. cit., 57

124 Whitehead, *Adventures of Ideas*, op. cit., 166.

125 Ibid., 168.

126 Whitehead, *Process and Reality*, op. cit., 343.

127 Ibid., 350.

128 Ibid., 351.

versing the anthropic infection. It speaks of a *Divine depth of intensity of ecological relationality* that can be expressed in at least three dimensions of what could be called *the God of, as, and for the ecoprocess*. First, it articulates the primordially of the very diversity of the non-formal (non-lawlike) relationship of mutual immanence as one that is aiming towards diversity beyond any simplifying unification. This God loves multiplicity and it is the „uniqueness“ of God in the ecological process to *insist on diversity, diversification, novelty, and the adventure of no return*. „God is the organ of novelty, aiming at intensification.“¹²⁹ The Life this God is insisting on is born out of the *khora*, the chaos, that allows „happenings wandering in ‘empty’ space amid the interstices“¹³⁰ by aiming at the unknown cloud of creative novelty, the intensity of unknowing, the adventure of eternal non-return (the return of only novelty).¹³¹ I call this first aspect of the God of the ecoprocess of multiplicity God’s *polyphilia* – God’s love of the manifold.¹³²

Second, in not naming „order“ – or any pre-given Divine Law the world has to fulfill – but the insistence on the diversifying multiplicity *the* Divine dimension of the ecological process, „God“ must neither be one among the relations nor the transcendent ground beyond (in isolated sovereignty), but its own, unique ecological process par excellence. God, in some sense, „is a component in the natures of all fugitive things“ so that all „existents in nature are sharing in the nature of the immanent God.“¹³³ God, however, is not just *an* ecological occurrence but also the *insistence on the depth* of ecological occurrence *as event* of its occurrence. In other words, God is both the principle of its concretion and its concrete occurrence.¹³⁴ As such, God is the concrescence, the ecoprocessual togetherness, or ecoprocess of the primordial chaos of potentials (Whitehead calls the primordial nature of God), and the final (eschatological) *khora* of togetherness of the most intensely differentiated multiplicity of the actual world of occurrences (Whitehead calls consequent nature of God or the kingdom of God).¹³⁵ These are not two aspects or dimensions of God (not to say „dipolar“ distinctions) but rather *directions of „one“ ecoprocess* towards the complex interconnection of two dimensions of novelty: the passage of an indeterminate fu-

129 Ibid., 67.

130 Ibid., 339.

131 Gilles Deleuze’s appropriation of Nietzsche’s „eternal returns“ as „return of novelty“ is another (although very creative and unique) off-shoot of Whitehead’s explorations. Cf. G. Deleuze, *Desert Island and Other texts 1953-1974* (Paris: Semiotexts, 2004), 117-27.

132 Cf. R. Faber, „Bodies of the Void: Polyphilia and Theoplicity,” in C. Keller, ed., *Apophatic Bodies* [in production].

133 Whitehead, *Adventures of Ideas*, op. cit., 130.

134 Cf. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York, Free Press, 1967), 178.

135 Cf. Faber, *God as Poet*, op. cit., §§ 38 & 39.

ture into actual past and the re-opening future of a determinate past.¹³⁶ I call this aspect of God *as* multiplicity *theoplicity* – God's manifoldness or the *Multiple Divine*.

Third, in the ecoprocessual relationship, the *khoric* God is not only *insisting* on the creative ecoprocess as a multiplicity – *polyphilia* – and *is* creative, ecoprocessual „multiplicity“¹³⁷ – *theoplicity* – but, in the circle of love, *insists on an ecoprocess of multiplication* as what could be called the *salvation* of the manifold. This is what Whitehead calls the „Apotheosis of the World“¹³⁸ – really an appropriation of the Eastern Orthodox *theosis*¹³⁹ – in which mutual immanence constitutes a twofold, strictly ecological process transformation: „the transmutation of that temporal actuality into a living, ever-present fact“ in God's nature and a transformation of God's „nature itself [that] passes into the temporal world according to its gradation of relevance to the various concrescent occasions.“¹⁴⁰ I call this third aspect of the ecoprocess, in which God *lives* for the manifold, *ecotheosis* – the mutual transformation of the world into God and in its Divine transformation flowing back into the world for its most intense multiplication.

In its threefold character of *polyphilia*, *theoplicity*, and *ecotheosis*, the Divine dimension of the ecoprocess as being of, as, and for the intensity of the manifold can be called *eco-theopoetics*.¹⁴¹ It is a technical term that underlines Whitehead's *nonviolent way of God's loving interaction with the ecoprocess of the world as insisting on multiplicity* in which

we conceive of the patience of God, tenderly saving the turmoil of the intermediate world by the completion of his own nature. The sheer force of things lies in the intermediate physical process: this is the energy of physical production. God's role is not the combat of productive force with productive force, of destructive force with destructive force; it lies in the patient operation of the overpowering rationality of his conceptual harmonization. He does not create the world, he saves it: or, more accurately, he is the poet of the world, with tender patience leading it by his vision of truth, beauty, and goodness.¹⁴²

136 The many discussions on the „dipolar“ concept of Whitehead's God and its incommensurability with the Christian concept of Trinity are idle and mostly incorrect as are most of the defending strategies confirming this opposition. Cf. *ibid.*, §§ 33 & 34.

137 Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, 349.

138 *Ibid.*, 348.

139 Cf. St. Finlan & V. Kharlamov, eds., *Theosis: Deification in Christian Theology*. Princeton Theological Monograph (Pickwick Publications, 2006).

140 Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, 350.

141 For an earlier integration of polyphilia and theoplicity with the ecoprocess and as part of a future ecoprocess theopoetics cf. my two lectures: *Theopetics, Polyphilia, and Theoplicity* (Claremont School of Theology, March 2006); *Process Theology as Theopoetics* (Claremont School of Theology, February 2006);

142 Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, 346.

God is the „poet of the world“, as the „creator“, *not* insofar as God acts unilaterally as „external creator“¹⁴³ but *insofar* as God insists *on, as and for* the manifold to have the last word, i.e., *not ever to be overcome* by any simplification, unification, any logic of the One that suppresses diversification without losing its aim of intensity, harmony, multiplicity, and adventure.¹⁴⁴ This „poet“ „saves the world as it passes into the immediacy of his own life“¹⁴⁵ and as „itself passes into the temporal world.“¹⁴⁶ This ecoprocess theology, then, is *eco-theopoetics* not because of God-language being „poetic“ (metaphoric) but in precisely the sense indicated: *polyphilia*, *theoplicity* and *ecotheosis*.¹⁴⁷

8. *Ecoprocess Spirit*

Returning to the second of the three main themes of current ecotheology, namely *eco-spirituality*, the consequences of ecotheology in deconstructing the Anthropoc Principle as explored with eco-theopoetics will be of grave consequences. First, we must detect the anthropic residues in ecotheologies by discerning three of its interrelated restrictions: *mind/matter or God/world dualism; unilateral novelty; and restricted environmentalism*.

It is an implication of the eco-spirituality of Moltmann's trinitarian paradigm of a perichoretic community, opening a space for creation in an inner-Divine *nihil*, that the world has to be born out of an act of Divine suffering, which, although it is an act of Divine community, is *not* ecological in nature but profoundly unilateral. The Spirit, which is Moltmann's immanence in the world, the medium of communication, a „cosmic spirit“¹⁴⁸, even a „principle of creativity on all levels of matter“, and a „holistic principle“¹⁴⁹, is constrained by being of *spiritual* nature, i.e., in *not* being material, bodily, but always tied to the paradigm of „reason“ and a participation in it.¹⁵⁰ In other words, this Spirit is still hiding a residue of the mind/body dualism, haunting Western thought. This problematic, systematic background of unilateral theology is hardly overcome by McFague's *icon* of God as „Soul“ of the world-body, which also remains within a certain spiritualization that, although it binds God to God's body (the world),

143 Whitehead, *Adventures of Ideas*, *op. cit.*, 236.

144 Cf. my lecture *In the Wake of False Unifications: Whitehead's Creative Resistance against Imperialist Theologies* (Claremont School of Theology, March 2005).

145 Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, 346.

146 Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, 350.

147 „Theopoetics“ was the integral term I used to systematically unfold the ecoprocess theological view in my *God as Poet*, *op. cit.*, *passim* & Postscript.

148 Moltmann, *God in Creation*, *op. cit.* 98.

149 Ibid., 100.

150 Cf. *ibid.*, 2.

differentiates God as spiritual essence over against matter and so furthers (involuntarily) a tendency to understand the „completion of creation“ in leaving this „matter“ behind. It is interesting that in the paradigm of Kaufman, „creativity“ is *pure opposition* to creation; although it is not mind over matter, it preserves the clear dualism between both.

Consequently, the Spirit, especially in Moltmann and (indirectly) in Kaufman is an organ of novelty *only insofar as* it expresses either the Divine community or the undetermined creativity. It signifies *not* a mutual relation because Moltmann's Spirit cannot be „surprised“ by what happens in the world – she is the expression of a (Divine) *structure* of novelty, not of (the surprises of) *novelty as such*. Kaufman's „creativity“, on the other hand, is novelty *as such* (and not a structure or matrix!) but it does *not* stand for any structure (or harmony) of novelty, which would presuppose that God's Spirit is not only a condition for novelty but also a *recipient* of novelty. Hence, as long as an anthropic (or counter-anthropic) paradigm reigns, God is an environment for the world – expressed in form of a variety of panentheisms – but the world is *not* an environment of God.

The ecoprocess account, however, addresses these themes radically in ecological terms of *mutuality*. Against the remaining mind/body and God/world dualism, Whitehead's ecoprocess theology proposes God as ecoprocess – although in the Divine uniqueness of *theoplicity* – that profoundly blurs the strict border dissecting mind and body, spirit and matter, God and world in non-ambivalent oppositions.¹⁵¹ Every event not only is always an ecological togetherness of a multiplicity of processes but also is its creative unifications. Mind and body, spirit and matter, are not alien, mutually exclusive entities or essences or substances but become *functional directions* of the ecoprocess.¹⁵² In the ecoprocessual rhythm of the „cycle of love“ God's primordial appetite is the Eros in the world and God's consequent reception is the apotheosis of the world in God. In this mutuality, this ecotheosis, God always incarnates – *becoming* world – and the world always transforms into the nature of God – becoming God. This said, it must also be always clearly articulated that this rhythm never „identifies“ God and world because such a pantheistic identification would violate the two most profound moments of the ecoprocess, namely to establish *relationships of, in,*

151 That the whole architecture of Whitehead's philosophy discourages any dualism, be it ontological, cosmological, epistemological or anthropological, was already seen clearly by Rainer Wiehl, e.g., in his study of Whitehead and Hegel in R. Wiehl, „Whiteheads Kosmologie der Gefühle zwischen Ontologie und Anthropologie,“ in F. Rapp & R. Wiehl, eds., *Whiteheads Metaphysik der Kreativität. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1983* (Freiburg: Alber, 1986), 141–68.

152 For a good introduction in the basics of a „process spirituality“ and the account of creative unification as breaking the mind/body dualism cf. J. Cobb, B. Epperly & P. Nancarrow, *The Call of the Spirit: Process Spirituality in a Relational World* (Claremont: P&F Press, 2005).

and as a manifold – addressed as God's *polyphilia* – and the ultimacy of process as hindering any static perfection of these relations – addressed as *ecotheosis* as Divine insistence on the ecoprocess.¹⁵³

Ecoprocess spirituality will agree with current eco-spiritualities in blurring these borders, not in order to undermine the truth of a difference between God and the world, but in order to find this truth as a radically ecological truth of the ecoprocess. Whitehead's understanding of differences in the ecoprocess as matters of degrees of intensity and moving fields of harmonic structures resonates well with tendencies to understand the eco-spirit as deconstructive of all dualisms – of race, gender, sex, power and categorical dissection. Blurring the distinction between animal and human beings (with all the ethical implications), blurring the differences between individual and society (biological species and genus), blurring the difference between living and non-living matter, is not just a strategy of ecological awareness but a profound ontological and spiritual habit towards „universal relativity“ and mutual immanence in the ecoprocess.

Eco-theopoetics, however, would strive beyond these spiritual efforts with at least four dimensions of the ecoprocess. First, as Bernard Loomer has demonstrated so diligently, in an ecoprocess paradigm, God is the Spirit of *ambivalence*, of Life as differentiation that cannot be unified in any clear-cut way, which would always be a form of selection, emphasis and reduction, if not oppression; it is always a matter of the insistence on the manifold.¹⁵⁴ God's *polyphilia* organically indicates a spirituality of the *profound ambivalence, imbalance, and disturbance of the event of intensity and harmony*. The novelty that differentiates the manifold of the ecoprocess is always a matter of profound discord, disharmony, imbalance. Only death is a matter of equilibrium, of „satisfaction“ – a saturation that is (also) a loss of Life.¹⁵⁵

It is not without merit to import the images from physics and mysticism to indicate the imbalance of Life as the spiritual basis for living the ecoprocess. In current cosmology, the „super-symmetry“ as being the lowest energy level attainable in which nothing happens at all is an indication that the „cosmic landscape“ (of maybe many universes) is always at a distance from symmetry.¹⁵⁶ The mystical blurring of symmetry, on the other hand, articulates images of the cloud and the swarm, the paradoxical logic of neither „neither-nor“ nor „either-or“,

153 For the exploration of this perpetual recycling with the concept of „infinite be/coming“ cf. my lecture *On In/Finite Becoming: Philosophic Considerations on Whitehead's Many Multiple Worlds* (Claremont: Cosmology Conference of CPS, October 2006).

154 Cf., R. Faber, „Ambiguität und Größe. Überlegungen zu einer skeptischen Theodizee,“ in: *Impulse* 56/4 (2000): 3-6.

155 Cf. R. Faber, „The Crisis of Becoming: Reflections on a Whiteheadian Spirituality,“ in *Creative Transformation* (Spring 2007): 2-10.

156 Cf. L. Susskind, *The Cosmic Landscape: String Theory and the Illusion of Intelligent Design* (New York: Back Bay Books, 2006).

the non-different (neither being identity nor difference), the impossible, the non-linear, the chaotic, the khoric, the ambiguous, the irreducibly complex.¹⁵⁷ And it is only paradigmatic that God not only loves the manifold (*polyphilia*) but also is (in complex ways) this manifold (*theoplicity*).

A second moment of the spiritual expression of the ecoprocess (over against unilateral and anthropic reductions and as a consequence of the first) is – and this may sound provocative – that we „are“ always world *and* God. Whitehead addresses this in two ways. One way implies that the functional directions of any event intersect its actual world, which is the world as a manifold of interrelated ecoprocesses, and of God, in offering its „initial aim“ for its becoming – every event being the *creative becoming* of both God and the world *as its environment*.¹⁵⁸ The other way to address this mundane-Divine „cloud“ is to indicate that in *ecotheosis* the world always *becomes God in God* and *God becomes world in the world*. One is not only reminded of Nicolas of Cusa's identical formulation,¹⁵⁹ but also of Whitehead's dictum that „in the sense in which the present occasion is the person *now*, and yet with his own past, so the counterpart in God is that person in God.“¹⁶⁰

A third moment of spiritual importance of a non-anthropic understanding of ecoprocess concerns the importance of the basic nexus of relationships as being not at all defined by any Law, be it a Divine Law as traditionally implied in the notion of the Logos – the so called Divine order(s) of creation and salvation. Rather it is the mutual immanence as event, the empty *khora* or the space of intercommunication, that defines the spiritual relationship to the ecoprocess (including God!).¹⁶¹ One consequence is that God is the environment of the world and the world is the environment of God. Joseph Bracken in his 1995-book *The*

157 Cf. R. Faber, „De-Ontologizing God: Levinas, Deleuze and Whitehead,“ in: C. Keller and A. Daniells, eds., *Difference and Process. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernism*. University of New York Series in Constructive Postmodern Thought (New York: SUNY, 2002), 209-234. For this profound shift of metaphors that is not anti-scientific per se (mysticism as opposition to science) cf. M. Serres & B. Latour, *Conversations Science, Culture, and Time* (Ann Arbor: Michigan UP, 1995), 118.

158 Cf. Th. Hosinski, *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993).

159 Cf. R. Faber, „‘Gottesmeer’ – Versuch über die Ununterschiedenheit Gottes,“ in Th. Dienberg & M. Plattig, eds., *„Leben in Fülle“. Skizzen zur christlichen Spiritualität*. Theologie der Spiritualität 5 (Münster, 2001), 64-95.

160 Whitehead, *Process and Reality*, op. cit., 350. Although the Christological consequences cannot be addressed here, the complex understanding of a „person“ as being always a togetherness of its environments, which are God and the world, will have great implications for the understanding not only of the relationship of any (not only human persons) to the Divine community but also for the understanding of the „hypostatic union“ of Christ in this context. Cf. Faber, *God as Poet*, op. cit., § 38.

161 Cf. R. Faber, „Prozesstheologie,“ in: C. Barwasser, et alia, *Theologien der Gegenwart. Eine Einführung* (Darmstadt: WBG, 2006), 179-197.

Divine Matrix, on the basis of Whitehead's understanding of events as grouped into societies, has addressed this with the metaphor of a „field“ in which the three Divine persons live and allow creation to participate.¹⁶² While this process view leads to an understanding of the Divine matrix as a „structured field of activity“, my own account of this „Divine matrix“ in my 2008-book *God as the Poet of the World* understands the „field“ not in terms of a force-field of structures but as *khora*, i.e., as a *chaotic nexus* of intercommunication, only defined by mutual immanence and in its process only defined by the occurrences of the ecoprocess.¹⁶³ While Bracken integrates the tradition on which Moltmann grounds his ecological approach, namely the Trinitarian community, what is missing is the strictly ecological mutuality of the relationship in which not only God (always) transcends the World, but also the world transcends God by being God's environment. The implication is that chaos is a necessary moment of the ecoprocess, not just as unpredictability and irreducible complexity but also as the possibility of the impossible. It is the (infinite) *depth* of the ecoprocess that harbors chaos in a way that it never can be closed down to either a static finality (a final eschatological state) or a stable rule of any harmonious law (a final stability of the ecoprocess, which would be its death!).¹⁶⁴ It is precisely the beauty of the ecoprocess to not have such static implications.

A fourth consequence concerns this mutuality in relation to the *materiality* of environments. While the hidden unilateral and anthropic eco-spiritualities cannot overcome the split between pure spirit and the materiality of the ecoprocess, a strictly ecological account of mutuality, as has been postulated with the *khoric* approach to the „Divine matrix“ and the rhythm of *theosis*, will be radically different when it comes to the understanding of the „spirit“ in which matter becomes Divine or the Divine is differentiated from matter. We get a good sense of

162 Bracken's Trinitarian approach to ecoprocess theology is a counter-example that the mis-conceived dipolar theism of process theology must be an enemy of Trinitarian thought. My own account of this trinitarian matrix of Whitehead's thought, however, varies greatly from Bracken's and other's insofar as I do not base it on either a field theory of societies or Hartshorne's understanding of persons as societies of events with stable character, but on the profound Trinitarian structure of Whitehead's thought on every level of its expression of the God-world relationship: the *foundational* level of Creativity (one-many-creativity), the *microcosmic* level of events (with its threefold character of physicality, mentality and satisfaction or primordial, consequent and superjective nature) and the *macrocosmic* level of the Universe (with the triangle of God, the World and Creativity). Cf. Faber, *God as Poet*, *op. cit.*, §§ 32 & 46.

163 Cf. Faber, *God as Poet*, *op. cit.*, § 32 & postscript. Although I define a difference between the „Divine matrix“ and the „chaotic nexus,” identifying the latter with the world and the first with the intercreativity *between* God and the world, it is not a field of any sorts and not an order of any kind but pure openness for the birth of the ecoprocess, its openness, and its destiny for the world and God as mutual organs of novelty.

164 Cf. R. Faber, „Apocalypse in God: On the Power of God in Process Eschatology,” in *Process Studies* 31/2 (2002): 64-96.

the sensitivity of this „clouding“ of matter and spirit when we remind ourselves of long forgotten but radical attempts of Renaissance philosophy, e.g., in Pico della Mirandola, to establish „spirit“ as material in relation to the World-Soul, as precisely being the element of Divine eros in the world in which the world is *materially* „glued“ together as community of attraction.¹⁶⁵ Today, it is, e.g., Catherine Keller's „panincarnationalism“, i.e., the „dusty incarnation“ in the insistence of the „breathy spirit“ on the „Earth Character“ of the „genesis collective“ by which we speak of the „Spirit of Life“¹⁶⁶, that points us to the reconsideration of God's „materiality“.

In the context of eco-theopoetics, it has become clear already that God is understood as the *environment* of the world. But *if* God is to be *seriously* considered the environment of the world, its „nature“ cannot be purely spiritual without unilaterally spiritualizing the notion of „environment“ for God. Instead, it must – in the cloud of categories – be „material“ in order to count as environment. Here, the confession to pantheism of Moltmann and many other eco-theologians has been *restricted* by their hidden mind/matter and God/world-dualism. Whitehead, instead, in one of his most bold and undiscovered accounts of this reversal has accepted this radically ecological consequence. In his 1938-book *Modes of Thought*, Whitehead boldly states against the grain of spiritualism (and as utmost consequence of his seriousness of the ecological paradigm) that God

is that factor in the universe whereby there is importance, value, and ideal beyond the actual. It is by reference of the spatial immediacies to the ideals of deity that the sense of worth beyond ourselves arises. The unity of a transcendent universe, and the multiplicity of realized actualities, both enter into our experience by this sense of deity. Apart from this sense of transcendent worth, the otherness of reality would not enter into our consciousness. There must be value beyond ourselves. Otherwise every thing experienced would be merely a barren detail in our own solipsist mode of existence. We owe to the sense of deity the obviousness of the many actualities of the world, and the obviousness of the unity of the world for the preservation of the values realized and for the transition to ideals beyond realized fact.¹⁶⁷

Indeed, it is the presence of the God in every occurrence of the ecoprocess that establishes its feeling of bodyliness, of the relevance of the other, the material feeling of the world beyond the singular events of its happening. It is the „sense of the deity“ as the environment of every event in which every environment in its diversity and complexities, in its worth and depth, enters into our experience in the way that it constitutes us as what we become by this experience. Not only

165 Cf. Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man: On Being and the One: Heptaplus* (Hackett Publishing Company, March 1998).

166 C. Keller, „Talking Dirty: Ground is not Foundation,” in: Kearns & Keller, *Ecospirit*, *op. cit.*, 74-5.

167 A. N. Whitehead, *Modes of Thought* (New York, Free Press, 1968), 102. Given the whole direction of Whitehead's thought, it is astonishing that this passage is virtually absent in the related literature.

is the world the body of God but, here, *God is the „body of the world“, saving us from spiritual solipsism.*

9. Divine Eco-Economy

Returning to the third dimension of contemporary ecological discussions, earlier mentioned besides the doctrine of God and eco-spirituality, namely ecological sustainability, we finally come back to the question, how eco-theopoetics overcomes the anthropic implications of ecotheopolitics. In order to structure this thought with eco-theopoetics, I invoke the old theological term of the Divine *oikonomia*, which in the antique development of the Christian doctrine in difference to Divine *theologia* meant not God's immanent Life but *God's creative and saving activity in the world*. Paradoxically, immanent theology indicated God's transcendent essence (apart from the world) and *economic* theology meant God's *immanence in the world*.¹⁶⁸ In an ecoprocessual approach, the former has become impossible to define without mutual relationality (thereby not excluding mutual transcendence!) and the latter has become the expression of this mutual immanence as the ecoprocess. In other words, the immanent theology formulates God as *theoplicity* and the economic theology names the ecoprocess as *ecotheosis*. This is the Divine *ecological* economy or Divine *eco-economy*.¹⁶⁹

On a very basic level and immediately, any ecological account of things will have *economic* consequences. More profoundly, if we define ecology with Ernst Haeckel as „economy of nature“, *ecology is economy insofar* as it takes into account the interdependence of all circles of energy – be it inorganic or organic forms of metabolisms.¹⁷⁰ If this connection is lost, as it was in the constitution of 19th century's „science of economy“, it inevitably leads to a mechanicism that establishes economy as a closed system of exclusivity and nature excluding economy.¹⁷¹ Whitehead's profound criticism of this *homo economicus* as a con-

168 The Kapadocian Fathers distinguished „immanent trinity“ and „economic trinity“ in such a way that the Divine economy expressed God's active relationship with the world; cf. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. 2nd ed. (Freiburg: Herder, 1996), 13.

169 The term „eco-economy“ is used for the ecological revolution of economy; cf. L. R. Brown, *Eco-Economy: Building an Economy for the Earth* (New York: W.W. Norton) 2001. But instead of the ideology that any change of the equilibrium of the earth is its „destruction“ as basis for the ecological revolution of economy, which is again the recurrence of the Anthropic Principle, I would prefer to refer to the disequilibrium as *conditio sine qua non* for ecology and hence for an eco-ecology – as explored in the text.

170 Cf. Birch & Cobb, *Liberation*, op. cit., 29.

171 For the mechanicism on the basis of the non-organic, non-environmental structure of 19th century economy, see the new study on the misuse of Herman von Helmholtz's law of the conservation of energy, which led to the impression that the economic cycle is closed

struction of 19th century's „political economy“ with its „economic fallacies“¹⁷² is the critique of substantialism, unilateralism, coercive power, and unilateral violence as loss of ecological organicity of the universe and its reductions to mechanical materialism.¹⁷³

Its materialistic basis has directed attention to *things* as opposed to *values* ... Thus all thought concerned with social organisation (sic!) expressed itself in terms of material things and of capital. Ultimate values were excluded. They were politely bowed to, and then handed over to the clergy to be kept for Sundays. A creed of competitive business morality was evolved, in some respects curiously high; but entirely devoid of consideration for the value of human life. The workmen were conceived as mere hands, drawn from the pool of labour. To God's question, men gave the answer of Cain – ‘Am I my brother's keeper?’; and they incurred Cain's guilt.¹⁷⁴

Any non-ecological economy, therefore, is tied to the substantialism of a world of „things“ in isolation used as „material“ for the production of wealth, i.e., with values attached through the market and not intrinsically revealed through the value that every event *becomes* because of its creative togetherness, thereby *defining* the ecoprocess.¹⁷⁵ This market of external values is regulated by capital. Indeed, the criticism of capitalism is inescapably the beginning of an ecological deconstruction of our human world. The ecological criticism of capitalistic economy expresses nothing but the deconstruction of the masks of the Anthropoc Principle of economic politics. As Whitehead says clearly, it not only structures a „region“ of human existence, it also reigns over the relationship of human beings to nature, to fellow-humans and to anything of aesthetic importance. If all of these relationships only represent a *monetary* function, nothing of value exhibits more than the desire of a market and the strategies of the capital to gain more of its own (actually beyond any desire besides to gain more!). Monetary reductionism of capitalist strategies only reveals the utmost consequence of an anthropic logic, namely to manipulate everything on the basic assumption that humans are able and allowed to do so because of the vacuous „reality“ of everything as being the mere material of capital interests. The inherent *mechanicism* of economy was inspired and led to the enrichment of the few who have the monetary capac-

and does not have to take into account that it is sustained by the exploitation of the environments that „from the outside“ suffered a passivity of being viewed only as the supply for what was „within“ in the economic system in R. Nadeau, „The Economist Has No Cloth on: Unscientific Assumptions in Economy Are Undermining To Solve The Environmental Problem,” in *Scientific American* (April 2008): 42.

172 Whitehead, *Adventures of Ideas*, op. cit., 201.

173 For a good introduction into the tools of ecological economy in general cf. A. M. Husen, *Principles of Environmental Economics: Economics, Ecology and Public Policy* (London: Taylor & Francis, 2007).

174 Whitehead, *Adventures of Ideas*, op. cit., 202-3.

175 For a good introduction to the concept of value and the mechanistic turn of its understanding in 19th century economy cf. Sayer, *Wert und Wirklichkeit*, op. cit., 39-60.

ity to do so. This unmasks the *anthropic* principle to be an *androcentric* principle and the androcentric principle to be the *patriarchal* basis for a society of economic exchange.¹⁷⁶

If the ecological deconstruction of economy must have such political implications, it is evident that *any* ecotheology would have to take into account this criticism of capitalism as the very beginning of reformulating the androcentrism and patriarchalism of an economic „of material things and of capital“¹⁷⁷ as an act of *establishing an eco-economy* as a livable alternative.¹⁷⁸ For any theology that wants to liberate from these structures that are oppressive of human existence and nature, it is almost mandatory to become critical of the capitalism that forces us into such a slavery in which everything is only mere material for monetary exchange and the enrichment of the powerful.¹⁷⁹ While Liberation Theology, from Gustavo Gutierrez's 1972-book *Theology of Liberation* with its political implications of the „option for the poor“, began with the economic side of the criticism, John Cobb, with the already mentioned *Is It too Late?* of the same year, developed his ecotheology beginning with the recognition of the ecological crisis and moving to the economic analysis in his landmark theological deconstruction of capitalist economy in his 1989-book with Herman Daly *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, Environment, and a Sustainable Future*. This eco-economy in theological perspective is one of the first profound criticisms of the intricate vicious circle between economic materialism and the non-ecological mechanisms of human and human-nature relationships. It was succeeded by the eco-economic strategies of the *sustainable* use of our natural recourses in his 1992-book *Sustainability: Economics, Ecol-*

176 Note for the intimate interaction between capitalist economy and its androcentrism Claude Levi-Strauss' in his 1949-book *Elementary Structures of Kinship* proposed analysis of economy in terms of its *primordial* act, namely the *exchange of women* between clans. To understand the profound impact this thesis has made in post-structuralist and feminist studies cf. Butler, *Gender Trouble*, *op. cit.*, 49-55.

177 Whitehead, *Adventures of Ideas*, *op. cit.*, 202.

178 There is a use of the term Divine economy for a criticism of economy, its capitalist underpinning in Liberation Theology, but also in the sphere of Radical Orthodoxy. Cf. D. St. Long, *Divine Economy: Theology and the Market*. Radical Orthodoxy Series (New York: Routledge, 2000). But while this study favors John Milbank's subordination of the useful to the good and beauty, the eco-theopoetic approach to eco-economy, without denying this valuation, is more concerned with the *ecological* „universal relativity“ and *processual* disequilibrium of the Divine eco-economy as *nomadic Eros*. There is agreement, however, that if there were any heresy today, it would be Capitalism.

179 For the relation of capitalism and slavery cf. R. Faber, „Amid a Democracy of Fellow Creatures“ – Onto/Politics and the Problem of Slavery in Whitehead and Deleuze,” in R. Faber & H. Krips, eds., *Event & Decision: Ontology and Politics in Badiou, Deleuze and Whitehead* (in production).

ogy, and Justice and the 1995-follow up *Sustaining the Common Good: A Christian Perspective on the Global Economy*.¹⁸⁰

While today it has become abundantly clear that there is an intrinsic relation between eco-economy, sustainability, social justice, democracy, and liberation, and that ecotheology is the promotion of these issues out of the theological traditions out of which it grows, the implications of the *Divine* eco-economy remain hardly addressed beyond the anthropic limitations of ecotheology and ecotheopolitics.¹⁸¹ In other words, while today the literature on ecotheology and ecopolitics is immense and the manifold of organizations promoting ecotheological strategies of sustainability and eco-justice are abundant, much of the discourse is still bound to the Anthropic Principle. This is obvious by at least three characteristics of the ecotheopolitical imperative: it is vastly, if not exclusively, aimed at *human survival* for which the ecological embeddedness is mandatory; it is, therefore, oriented towards sustainability as a medium of the *conservation of energies* in order to stabilize the resources for human survival; and it legitimates the economic and ecological development as the *stabilization* of conditions for survival with the theological notion of God's order of creation and human stewardship for the conservation of this order.¹⁸²

In eco-theopoetics, however, the aims will be different because of its characteristic triad *polyphilia*, *theoplicity* and *ecotheosis*. God's *polyphilia* always means that God insists on a process of novelty that has no fixed aim (or essential completion) ever to be reached; it is the very *resistance* against any such completion – as reintroduction of a „logic of the One“ – that has caused or implied or expressed the patriarchal, coercive, and anthropic reduction to simplicity where only complexity and novelty should reign. God's nature *itself* stands for this resistance; it should always be written in exclamation – „*theoplicity!*“ Hence, it is not God's eco-economy to complete creation or to overcome its multiplicity in process by any preservation of a perfect state of harmony. On the contrary, if God is „seeking intensity, and not preservation“¹⁸³, the chaotic openness of the ecoprocess is „final“ and, hence, ecoprocess is *ecotheosis*.¹⁸⁴

180 For Cobb's early use of „sustainability“ in the context of human economy, cf. Birch & Cobb, *Liberation*, *op. cit.*, 36.

181 Cf. the themes in D. Hessel & L. Rasmussen, eds., *Earth Habitat: Eco-Injustice and the Church's Response* (Minneapolis: Fortress, 2001).

182 Cf. R.A. Butkus, „Sustainability: An Eco-Theological Analysis,“ in C. J. Dempsey & R. A. Butkus, eds., *All Creation is Groaning*, (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 161.

183 Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, 105.

184 Cf. R. Faber, „God's Advent/ure: The End of Evil and the Origin of Time,“ in: J. Bracken, ed., *World Without End: Christian Eschatology from Process Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 91-112.

Consequently, Divine eco-economy, is not primarily directed towards human survival and all its strategies but towards intensity and harmony, i.e., the disequilibrium of discord and disharmony that allows for Life. In God's eco-economy, the primordial function of Divine immanence in the world is not a fixed state (or the „fixing“ of its loss) but the flexibility of „nomadic“ movement, disturbance, ambivalence, complexity, and appetite. The *nomos* of eco-economy indicates God's „incarnation“ to be that of the disturbing Eros of Life.¹⁸⁵ And the very existence of the Universe is initiated as *erotic disturbance issuing in the disequilibrium of Life*.¹⁸⁶

Divine eco-economy leads „naturally“ to an awareness of the *limitations of an anthropic ecotheopolitics of „preservation“ of an ecological status quo*. And if the ecoprocess does not indicate any equilibrium – what is called „ecological equilibrium“ – but if its Divine Eros always „desires“ disequilibrium, *no relatively stable ecological state can indicate an ideal to be preserved*. The consequences for wildlife preservations or a certain state of global temperature are obvious: they are not the expression of a Divine aim in God's eco-economy but rather surprising points of calmness in the turbulence of the ecoprocess.¹⁸⁷ In fact, if no „state“ is „ideal“, the very conditions of human existence on this planet are not pre-ordained by Divine order; and if we feel them to be „holy“, it is not because of their stability but because of their intrinsic value.

What, then, in an ecoprocess view of *ecotheosis* is the relevance of Global Warming? If no equilibrium is *per se* „normal“ or even „just“, the problem of Global Warming is not that its happening is evil, not even if it is caused by human beings – there were times in which global temperature was such that human existence was impossible and there will be times in which this will become reality again.¹⁸⁸ If, in an ecoprocess view, Divine eco-economy is not directed toward stability but toward disturbance, the evil of Global Warming is the *anthropic denial of intensity, complexity and harmony of the manifold of the Earth*

185 Cf. Whitehead, *Adventures of Ideas*, *op. cit.*, 198.

186 The use of „*nomos*“ instead of „*logos*“ does not indicate a repetition of the problem of a pre-given „Law“ but, in following the definition of both terms by Deleuze, indicates the *nomadic* openness of chaotic movements that always, in Whitehead's terms, are creative of laws which then are also contingent on the *khōric* space of mutual immanence. Cf. G. Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia UP, 1994), 36.

187 This is the problem with „ecological“ approaches to conservation that, even if they are sympathetic to certain environments, not wishing them to become extinct, they actually presuppose an ecopolitical ideology of the status quo. Cf. D. Egan & E. A. Howell, eds., *The Historical Ecology Handbook: A Restorationist's Guide to Reference Ecosystems. The Science and Practice of Ecological Restoration Series* (Washington DC: Island Press, 2005).

188 For the inclusion of natural rhythms and its influences on human history (but not primarily based on economic manipulations) and its relation to economic intrusions cf. G. E. Christianson, *Greenhouse: The 200-Year Story of Global Warming* (Walker, 1999).

by capitalist androcentrism which negates the ecoprocess altogether.¹⁸⁹ The warning Global Warming in Divine eco-economy represents is twofold: that the recognition of the contingency of the equilibrium of global temperature asks human beings always to develop into the direction of *higher intensity and complexity*, not into the direction of the interests of the *anthropos economicos*¹⁹⁰ and that the recognition of the *interdependence*, in which the world becomes part of our metabolism and we become part of the Earth's metabolism, must not seek any stability that would arrest any Life but must seek the metabolisms of which human beings are a part to take an ever more *non-violent development*.

Global Warning, hence, could become a paradigm for how an eco-economy with its ecological strategies doesn't look back but *activates* us to transcend ourselves toward a *new future* as yet unknown. If it is an *eco-economically* informed future, it will seek intensity and complexity, but it always will understand the grace of the contingency that allows humanity to exist without guarantee and entitlement. For the eco-economical development of human society,¹⁹¹ we might follow Whitehead's *eco-economic* imperative as being expressive of the ecoprocess of the Universe, we may say that the

foundation of all understanding of sociological theory – that is to say, of all understanding of human life – is that no static maintenance of perfection is possible. This axiom is rooted in the nature of things. Advance or Decadence are the only choices offered to mankind. The pure conservative is fighting against the essence of the universe. (AI 274)

For the realization of this non-anthropoc adventure of eco-economy, we might want to realize this higher intensity and harmony by taking into account all the interrelated metabolisms of nature and humanity in nature as the formation of a new interdependent „society of societies“ not of human beings but *between* humanity and Nature. As advocated by Bruno Latour's 2004-book *Politics of Nature*, we would have to give up a Political Ecology that is still based on the dualistic distinction of human „persons“ and natural „things“ and would bring us together in a Collective of Humans and Nonhumans with a new form of „togeth-

189 Cobb's differentiation between „balance of nature,” which can never be reached, and „sustainability,” which takes care of the resources we waste in our metabolism and economies despite their intrinsic value, is important for the motivation of the respect for circles of life. Cf. Birch & Cobb, *Liberation, op. cit.*, ch. 1.

190 In her new book, Sally McFague also argues for such alternative economic order and for our relational identity as part of an unfolding universe that expresses divine love and human freedom; cf. Sally McFague, *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming* (Minneapolis: Fortress Press, 2008).

191 For a good understanding of the interrelation between ecology and human society cf. M. Redclift & T. Benton, *Social Theory and the Global Environment* (London: Taylor & Francis, 2007). For a good introduction to such a future field of research of transformation cf. F. L. Bates, *Sociopolitical Ecology: Human Systems and Ecological Fields*. Contemporary Systems Thinking (Springer, 1997).

erness“ where, as Whitehead says, we „find ourselves in a buzzing world, amid a democracy of fellow creatures.“¹⁹²

It is my thesis that theology, especially in the form of ecotheology, only will become relevant for the current ecopolitical discussion – and avoid being just an immanent recipient of outside developments it just repeats ineffectively – if it assumes the ecoprocess by overcoming the anthropic principle of ecotheopolitics. In other words, the ecopolitical imperative based on the Divine eco-economy – the immanence of the Divine Eros in the ecoprocess – is this: We should not try to preserve any status quo of society and the ecological present of the Earth but transform the Earth and ourselves toward instabilities of deeper intensities and harmonies of deeper complexities – thereby realizing ever more the non-violent „circle of Love“ that is *the metabolism of God and the World*.

In light of *this* eco-economic imperative of ecotheopolitics, we should not „stop“ Global Warming (in preserving an already lost *status quo*) but actively *transform us with* the Earth by learning to understand the world differently in a way that allows for the recognition of the „environmental field“ of social-economic structures and reforms, by accepting the *functional openness* of the future of the developing disequilibrium (i.e., by not expecting any final state), and by allowing for a „creative transformation“ *with* the world. Theologically, this means to leave home like Abraham towards an unknown land that *transforms* the Earth *and* us with it – *and* God.

All the more, this *Divine metabolism* will induce an *eco-economy of compassion and sympathy*. Instead of aiming at the preservation of any „state“, it will want to find and feel and develop and „save“ the intrinsic intensities of every becoming. It is the hope of ecoprocess theology that in the Divine eco-economy we all have a place in the compassion and sympathy of God's *theoplicity* – as the expression of the eco-economy of *ecotheosis*.

192 Whitehead, *Process and Reality*, op. cit., 50.

Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen¹

Ulrich Winkler, Salzburg

Israel verworfen, die Kirche stattdessen neu erwählt. Das Zweite Vatikanum hat dieser Austragung der Erwählungskonkurrenz ein Ende bereitet und an der bleibenden Erwählung Israels und fortdauernden Treue Gottes festgehalten. Es ist deshalb keine Übertreibung, von einer Revolution zu sprechen, die das letzte Konzil im Verhältnis der katholischen Kirche zu den Juden angesichts einer fast zweitausendjährigen Geschichte eingeleitet hat; oder mehr theologisch, von einer Umkehr. Doch was bedeutet diese Bekehrung für die bisherige Tradition, konkreter für die Rezeption der Lehre der frühen Kirche in Theologie und Kirche heute?

Noch verhältnismäßig einfach liegen die Dinge, die unter die Kategorie der moralisch relevanten Schuld fallen, die Johannes Paul II. vor Gott getragen hatte.² Abgesehen von den Missverständnissen um die Formulierung von der

- 1 Der Aufsatz geht auf einen Vortrag an einer Fachtagung zurück, die vom 18. bis 20. Januar 2008 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim zum Thema „Das Verhältnis von Judentum und Christentum in den ersten Jahrhunderten – Forschungsstand und Konsequenzen für die Theologie“ unter Leitung von Rainer Kampling (Berlin) und Wolfram Kinzig (Bonn) abgehalten wurde.
- 2 Am Ende seiner Pilgerreise in das Heilige Land hat Johannes Paul II. am 26. März 2000 an der Klagemauer in Jerusalem ein Schuldbekenntnis mit Vergebungsbitte für das von Christen an Juden verübte Unrecht niedergelegt, das am ersten Fastensonntag am 12. März 2000 zu St. Peter in Rom in einer Liturgie ausgesprochen worden war: Johannes Paul II., Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte am Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom, in: Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum 2. Dokumente von 1986-2000*. Veröffentlichung im Auftrag der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Paderborn/Gütersloh 2001, 151-156. – An der Schwelle zum dritten Jahrtausend war dem Papst die „Reinigung des Gedächtnisses“ oder „purificazione della memoria“, ein zentrales Anliegen: „Da ist vor allem das Zeichen der Reinigung des Gedächtnisses: es verlangt von allen einen mutigen Akt der Demut, nämlich die Verfehlungen zuzugeben, die von denen begangen wurden, die den Namen Christen trugen und tragen.“ Johannes Paulus II., *Incarnationis mysterium*. Verkündigungsbulle des großen Jubiläums des Jahres 2000. 29. November 1998 (VAS 136), Bonn 1998, Nr. 11; vgl. ders., *Novo millennio ineunte*. Apostolisches Schreiben vom 6. Januar 2001 an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000 (VAS 150), Bonn 2001, Nr. 33-36. – Diesem Schritt ging vorbereitend die Arbeit zweier Vatikanischer Kommissionen voraus: Die eine unter Leitung von Kardinal Walter Kasper: Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa“ vom 16. März 1998, in: Henrix/Kraus, *Die Kirchen und das Judentum 2*, 110-119; – die andere unter Leitung von Kardinal Joseph Ratzinger: Internationale theologische Kommission, *Erinnern und Ver-*

„Reinigung des Gedächtnisses“ und den berechtigten Anfragen nach der ausreichenden Tragweite dieses Schuldbekenntnisses, die beispielsweise Hans Hermann Henrix unter der Überschrift „Offene Fragen und bleibende Herausforderungen – Nur Versagen der Söhne und Töchter der Kirche und keine Schuld der Kirche?“ zusammenfasst,³ steht die Behandlung der fundamentaltheologischen Fragen im Rahmen einer theologischen Erkenntnistheorie noch aus. Es geht mir also nicht bloß um eine Wiederholung des Textbefundes patristischer Quellen zur Offenlegung eines Streites um die verwirkte und neu erworbene Erwählung, sondern um die Frage, welchen Stellenwert diese Texte angesichts der Umkehr des Zweiten Vatikanums für eine Israeltheologie und überhaupt für die Theologie als solche und darüber hinaus für die Kirche und die Liturgie einnehmen. Oder noch bedrückender: Wie konstitutiv war und ist ein christlicher Antijudaismus für die Entwicklung und Darstellung der christlichen Dogmatik? Welche Verbindlichkeit muss oder darf der exklusiven Erwählungstheologie der frühchristlichen Quellen angesichts heutiger Affirmation einer bleibenden Erwählung Israels noch zugesprochen werden? Kann die Tradition so „einfach“ der *Adversus-Judaeos*-Theologie entledigt werden, wie für moralische Vergehen Vergebung für einen Neuanfang erflcht wird?

Die Untersuchung geht entlang verschiedener Interpretationen der Bedeutung der Erwählungstheologie. (1.) Muss sie überhaupt eliminiert werden, weil sie gefährlich ist? (2.) Als Beleg dafür kann ihr Exklusionsmechanismus angeführt werden. (3.) Damit ist aber noch nicht entschieden, ob nicht auch integrative Möglichkeiten bereitstehen.

söhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Ins Deutsche übertragen und hg. von Gerhard Ludwig Müller / Johannes Paul II., *Ansprache und Vergebungsbitten* (Neue Kriterien 2), Einsiedeln ³2000. – Vgl. Accattoli, Luigi, Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „*mea culpa*“ von Papst Johannes Paul II. an der Wende zum dritten Jahrtausend. Übertragung ins Deutsche von Dr. Peter-Felix Ruelius, Innsbruck/Wien 1999; Hubmann, Franz D., Nach der römischen „Reflexion über die Shoah“. Zum Dokument der Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden von 1998, in: *ThPQ* 147 (1999) 53-61; Wandinger, Nikolaus, „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Kommentar zu den kirchlichen Schuldbekenntnissen und Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000, in: Schwager, Raymund/Niewiadomski, Józef (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt - Einspruch!* Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung“ (Beiträge zur mimetischen Theorie 15), Thaur 2003, 143-179.

- 3 Henrix, Hans Hermann, *Katholische Kirche und Judentum. 40 Jahre nach Nostra aetate* – am Ende eines bedeutenden Pontifikats, in: 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 2007, 123-141, hier 132ff. Vgl. Kuschel, Karl-Josef, *Erinnern ohne Erneuern? Über das Schuldbekenntnis des Papstes*, in: *Der Spiegel* Nr. 11, 13.3.2000.

1. Eine gefährliche Bedeutung der Erwählungstheologie. Einwände gegen die Erwählungstheologie

Konkurrierende Exklusivitätsansprüche sind anfällig für Gewalt.⁴ Mit dieser Vermutung, ja vielmehr mit diesem Tatbestand hat sich das Thema „Religionen“ im 21. Jahrhundert in der Öffentlichkeit und auf die Bühne der Medien zurückgemeldet. Die Gewaltanfälligkeit gehört zur Gegenwartssignatur der Religion. Das entsprechende theologische Axiom christlicher Theologie lautet: „extra ecclesiam nulla salus“ - „außerhalb der Kirche kein Heil“. Wer außerhalb steht, muss nicht gemutmaßt werden. Die katholische Kirche hatte davon ganz klare Vorstellungen. Das Konzil von Florenz (1439-1445) nennt im sog. Jakobitendekret die stehende Trias von Heiden, Juden und Häretikern.⁵

Auch die Erwählungstheologie gehört in diesen *Vorstellungskreis*, jedoch mit einem entscheidenden Unterschied und einer brisanten Verschärfung: Der Exklusivismus, der sich in diesem Extra-Axiom manifestiert, kann leichter gedeutet werden als Absolutheitsanspruch, als Anspruch, den die Kirche für sich selbst erhebt.⁶ Die Vorstellung einer Erwählung durch Gott ist aber noch unvergleichlich stärker, weil der Akteur der Erwählung außerhalb liegt und das Subjekt des Anspruches nicht die Kirche ist, die mit Hilfe ideologiekritischer Instrumentarien des Eigennutzes entlarvt werden kann: Gott hat erwählt, es liegt nun mehr daran, sich dieser Wahl Gottes als würdig zu erweisen. Nicht die Kirche reklamiert für sich einen Anspruch, sondern Gott selbst erwählt die Kirche.

4 Vgl. Schmidt-Leukel, Perry, Die theologischen Wissenschaften als Vermittler im Dialog der Kulturen?, in: Berka, Walter/Schmidinger, Heinrich (Hg.), Vom Nutzen der Wissenschaften (Wissenschaft - Bildung - Politik 10), Wien 2007, 75-94.

5 Vgl. DH 1351.

6 „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“. Werbick, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 2000, 388. „Der Terminus *Absolutheitsanspruch* ist deshalb geradezu blasphemisch.“ Werbick, Jürgen, Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: ders./Michael von Brück (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), Freiburg/Basel/Wien 1993, 11-61, hier 57. – Gerd Neuhaus sieht die Berechtigung des Begriffs vielmehr für die Botschaft gegeben, die absolut beansprucht. Neuhaus, Gerd, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“ (QD 175), Freiburg/Basel/Wien 1999. – Noch skeptischer Hans Kessler: „Definitiven Anspruch erhob Jesus nicht formal-abstrakt für sich ..., sondern für einen bestimmten Inhalt, der ihn erfüllte.“ Kessler, Hans, Pluralistische Religionstheologie und Christologie. These und Fragen, in: Schwager, Raymund (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg/Basel/Wien 1996, 158-173, hier 162.

Ihr privilegierter Status ist das Ergebnis des Handelns Gottes. Sie ist nur demütige Dienerin.

Ich gehe deshalb auf zwei gegenwärtige Kritiken ein, die aus einer Außenperspektive auf die Dogmatik schauen, die eine von der Religionssoziologie, die andere von der Religionswissenschaft. Die erste formuliert eine Ablehnung, die zweite eine Relativierung.

1.1. „Gott in Sippenhaft“: Die Fundamentalkritik von Klaus-Peter Jörns an der Erwählungstheologie

Der ehemalige Berliner Religionssoziologe Klaus-Peter Jörns hält ein engagiertes Plädoyer für einen notwendigen Abschied von der Erwählungstheologie.⁷ Er setzt ein mit einer Begriffsbestimmung. Das Proprium von Erwählung gegenüber einer Wahl ist der Beweggrund der besonderen Gunst und der Liebe auf Seiten des Erwählenden gegenüber den Erwählten. Mit dieser Liebe „binden sich die Erwählenden selbst an die Erwählten.“⁸ Auf der anderen Seite gibt es im Unterschied zu einer Wahl nicht einfach Wahlverlierer, sondern die Kehrseite der Erwählungsvorstellung ist vielmehr der Hass gegenüber den Verworfenen. „Ist nicht Esau Jakobs Bruder? – Spruch des Herrn –, und doch liebe ich Jakob, Esau aber hasse ich.“ (Mal 1,2f) Die „Erbfeindschaft zwischen den Isaak-Söhnen Jakob (= Israel) und Esau (= Edom) [beruht ...] auf Jahwes liebevoller Erwählung im einen und seiner haßerfüllten Verwerfung im anderen Fall ... Das wirkliche Problem in Maleachis Gottesspruch liegt aber darin, daß sich der Gott Israels selbst in das Schema Liebe und Haß zu ganzen Völkern verwickelt hat.“⁹

Den Theologen und Religionssoziologen Klaus-Peter Jörns interessieren die religionspsychologischen Motive hinter diesem Vorgang. Er analysiert als grundlegendes Problem „daß der Gott Israels von einem Propheten *dafür in Anspruch genommen werden konnte*, durch Liebe und Haß, also Erwählung und Verwerfung, eine Feindschaft zwischen Völkern gestiftet zu haben.“¹⁰ Der Hass zwischen den Völkern und Religionen kann somit auf eine göttliche Autorität zurückgeführt werden. Gott wird „buchstäblich in Sippenhaft genommen“¹¹. Der Konflikt wird damit unversöhnlich. „Das Göttliche der Erwählung und Verwer-

7 Jörns, Klaus-Peter, *Notwendige Abschiede*. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2004; vgl. ders., Zur Notwendigkeit, von Erwählungsvorstellungen in der Theologie Abschied zu nehmen, in: Maier, Christl u.a. (Hg.), *Exegese vor Ort*. FS Peter Welten, Leipzig 2001, 177-198.

8 Ebd. 198.

9 Ebd. 192.

10 Ebd. 192.

11 Ebd. 192.

fung bewirkt ihre Unaufhebbarkeit¹², die nur eschatologisch aufgelöst werden kann.

Diese Vorstellungen gerinnen zu einer „normativen Selbstdefinition“¹³. Damit greift Jörns das Konzept von Jan Assmann¹⁴ auf, der die Ursprünge des israelitischen Monotheismus in Echnatons Ägypten ortet und das „Einzigartigkeitsbewußtsein auf [die] Gottesbeziehung“¹⁵ zurückführt, die sich in der Ethik ausdrückt. Dabei vollzieht sich eine Identitätskonstruktion, so Assmann: „Orthopraxie heißt ... auch: Distinktion, Seklusion [Selbstabschließung], Einzigartigkeit“¹⁶. Diese Vorstellungen wurden ebenso von den Christen übernommen. „Gott wird zum Gefangenen der Erwählungsvorstellung derer, die sich für erwählt halten. Er darf nicht sein, was er nach dem Evangelium Christi ist: *unbedingte und unbegrenzte Liebe*. dieses Evangelium ... steht der Verbindung des Erwählungsgedankens mit der christlichen Gottesvorstellung strikt entgegen.“¹⁷ „Die Entdeckung, daß Gottes Liebe *allen* Mensch gilt, zu der Jesus, Paulus und Petrus über die eigenen inneren Schranken hinweggeführt worden waren, wird von der Christenheit in seiner Geschichte wieder verworfen, ja, desavouiert.“¹⁸ Solche Korrektive sind keine neutestamentliche Erfindung, sondern Jörns sieht sie auch in alttestamentlichen und jüdischen Traditionen angelegt.¹⁹ Doch ohne Erfolg. Vielmehr wirkte die jüdisch-christliche Erwählungskonfrontation verschärfend, sie versperrte erst recht diese „Öffnung zur ganzen Menschheit hin“²⁰.

„Weil die Erwählungsidee versucht, Gott an eine bestimmte Gruppe von Menschen zu binden, *müssen wir diese Idee aufgeben*. So vielfältig biblisch und außerbiblisch belegt Erwählungsvorstellungen auch sind, von der unbegrenzten Liebe Gottes kann man nur glauben, daß sie die ganze Schöpfung meint.“²¹ „Es ist nun einmal wahr, daß nicht zuletzt unter Berufung auf biblische Zeugnisse von göttlicher Erwählung und Gewaltanwendung Menschen für Land und Volk, für partikulare Wertvorstellungen und religiöse Wahrheiten ohne Rücksicht auf das Leben von anderen Menschen ... gekämpft haben.“²²

12 Ebd. 192.

13 Ebd. 193.

14 Jörns zitiert: Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2. Aufl. München 1999 [1997]; vgl. Assmann, Jan, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt 2000 [München 1998].

15 Jörns, Abschiede 193.

16 Assmann, Gedächtnis 197; Jörns, Abschiede 193.

17 Jörns, Abschiede 202.

18 Ebd. 212.

19 Vgl. Ebd. 194f.

20 Ebd. 200.

21 Ebd. 203.

22 Ebd. 212.

Es geht Jörns nicht einfach um eine Humanisierung von Religion, sondern um ureigenste theologische Anliegen gegen eine parteiliche Instrumentalisierung Gottes. „[D]ie Erwählungsidee [ist] eine anthropozentrische Falle ...: Sie bindet Gott an das Liebesvermögen, zu dem wir fähig sind.“²³

Sie bedient narzisstische Kränkungen gegen die unvermeidlichen Selbstrelativierungen und verbindet ein gutes Selbstgefühl mit einem übermächtigen Bündnispartner. Ein reifer Narzissmus²⁴ lernt Sozialität und Nächstenliebe. „Das Gebot der *Amixia* aber, der Nichtvermischung mit Angehörigen anderer Stämme, Völker und Religionsgemeinschaften, hat Menschen ... in der Position einer sehr geschwächten Selbstwahrnehmung festgehalten.“²⁵ Denn was Martin Buber dialogisch für das Individuum gedacht hat, gilt auch für Gemeinschaften. Selbstwahrnehmung ist gebunden an die Begegnung mit einem Gegenüber.

Was hier entwicklungspsychologisch abgehandelt wird, besitzt m.E. auch eine bemerkenswerte theologische Relevanz. Die Kränkung der Selbstrelativierung kann zur Stärke werden. Identitätskonstruktionen können einher gehen mit Einschluss der Selbstrelativierung!

Jörns fordert nicht nur einen notwendigen Abschied von der Erwählungstheologie, sondern konsequenter Weise auch eine „Didaktik zur Entwöhnung von Erwähltheitsbedürfnissen“²⁶, nämlich eine schrittweise Herausarbeitung des Verbindenden: auf Basis der Schrift mit den abrahamitischen Religionen, und auf der Basis einer Heilsgeschichte mit allen Religionen. Durch „das uns zugewandte Gesicht Gottes ... [müssen wir] hindurch auf den Einen blicken“²⁷ und den „Schritt aus der Gefangenschaft von Erwählungsbewußtsein und Ethnozentrismus heraus“²⁸ vollziehen. Als zentralen Gesichtspunkt sieht Jörns den liturgischen Umgang mit alttestamentlichen Verheißungen.

1.2. Eine religionswissenschaftliche Relativierung der Erwählungstheologie durch Edgar J. Bauer

Ich beziehe mich auf den Artikel „Erwählung“²⁹ im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Das von Cancik, Gladigow und Laubscher herausge-

23 Ebd. 202.

24 Vgl. Ebd. 205f.

25 Ebd. 211.

26 Ebd. 212.

27 Ebd. 212.

28 Ebd. 212.

29 Bauer, Edgar J., *Erwählung*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher, unter Mitarbeit von Günter Kehrner und Hans G. Kippenberg, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 330-341.

gebene *Handbuch* zeichnet sich nicht gerade durch Schmeicheleien gegenüber der Theologie aus. Deshalb überrascht es, dass es zwar klare Hinweise auf die „Problematik von Erwählung“³⁰ gibt, aber das Konzept als solches nicht in Bausch und Bogen desavouiert wird. Vielmehr hält Edgar J. Bauer mit Karl Jaspers daran fest, dass „die Kategorie der Erwählung eine der für das Abendland grundlegenden Artikulationen religiöser Erfahrung darstellt.“³¹

Deshalb liegt ihm an der Herausarbeitung von Unterscheidungen, für die er v.a. bei der prophetischen Tradition des Alten Testaments im Sinn einer „anspruchsvolle[n] Verpflichtung“³² und beim Judentum fündig wird. Denn er fasst Erwählung schon von seiner Begriffsbestimmung her mit einer „teleologischen Grundstruktur“ auf, durch welche „die Partikularität des Erwählten in der Allgemeinheit bzw. Universalität des zu erreichenden Zweckes ... transzendiert.“³³ Erwählung und Verwerfung werden dadurch asymmetriert. Mit der Erwählung der Erwählten soll ein Zweck verfolgt werden, der nicht auf der gleichen Ebene wie die Verwerfung liegt.

„Es ist bezeichnend, daß oft auf die Kategorie der Erwählung rekurriert wird, wenn es darum geht, einen Bruch in der kontinuierlichen Überlieferung einer Religion und den darauf folgenden Neuanfang zu legitimieren.“³⁴ Erwählung erscheint also als Legitimationsfigur in einer prekären Lage einer bestimmten Gruppe. Damit liefert Bauer ein wichtiges Kriterium für die Beurteilung dieser Vorstellung. Sie bewährt sich in Übergangssituationen, hat eine stärkende Funktion in einer Notlage. Sie hilft auf die Beine. Was aber ist, wenn diese Prekarität wegfällt, eine Gruppe etabliert ist und fest im Sattel der Geschichte sitzt? Mit der Veränderung der Situation muss auch die Erwählungstheologie Schritt halten.

Obwohl Erwählung schlechthin mit dem Judentum identifiziert wird, sieht er diesen Vorgang jedoch überall dort am Werk, wo Völker eine „unverwechselbare Identität durch den Rekurs auf ... göttliche Instanzen“³⁵ zu sanktionieren versuchen. Dort, wo es zu einer „Gleichsetzung der eigenen Identität mit der schlechthin menschlichen“³⁶ kommt, spricht er von Primitivität, die auch noch „in der Form von äußerster Elaboriertheit ... die Weigerung [darstellt], vollgültige Menschheit auch dort anzuerkennen, wo sie sich anders präsentiert als im vertrauten Lebenshorizont.“³⁷

Der Begriff der Erwählung wird nicht prinzipiell delegitimiert, sondern seine Unterkomplexheit wird zu Recht angegriffen. Er kritisiert nicht, dass mit

30 Ebd. 338.

31 Ebd. 340.

32 Ebd. 333.

33 Ebd. 331.

34 Ebd. 332.

35 Ebd. 338.

36 Ebd. 338.

37 Ebd. 338f.

der Erwählung Identitätsdiskurse bestritten werden, sondern nimmt *solche* Diskurse ins Visier, in denen – biblisch gesprochen – der partikulare Sinai-Bund nicht vom universalen Noah-Bund flankiert wird, in denen „Gottes Absolutheit zur Legitimierung von allzumenschlichen Interessen in einer wesentlich »unvollendbaren« Geschichte beansprucht“³⁸ und „die prinzipielle Legitimität der religiösen Vielfalt“³⁹ bestritten wird. Edgar Bauer verstehe ich so, dass der Begriff der Erwählung nicht per se usurpiert sein muss von herabsetzenden und ausschließenden Selbstvergewisserungsinteressen, die sich nach den Analysen von Carl Schmitts politischer Theologie⁴⁰ besonders – säkular gewendet – in Totalitarismen ausgetobt haben. Identitätsdiskurse können vielmehr auch fähig sein, Alterität einzuschließen und Selbstrelativierung zuzulassen. Religionen können pluralismusfähig sein. Dies habe ich als Kriterium für eine religionstheologische Beurteilung von Religionen vorgeschlagen.⁴¹

Diese Hinweise auf die Gefährlichkeit der Erwählungstheologie stützen sich auf eine Tradition exklusiver Bedeutung. Diese wird im nächsten Schritt vorgestellt.

2. Eine exklusive Bedeutung der Erwählungstheologie bei den Kirchenvätern

Ich gehe in meinen Überlegungen davon aus, dass das Thema der Erwählungskonkurrenz von Juden und Christen keine marginale Tradition christlicher Theologie darstellt, die ein Theologe am Schreibtisch ausgräbt und eventuell antikirchlich hochstilisiert, sondern dass die christliche Auseinandersetzung mit der Erwählung Israels zu den zentralen Diskursen der christlichen Theologie gegenüber dem Judentum gehört. Heinz Schreckenberg eröffnet seinen ersten Band der *Adversus-Judaeos*-Texte mit der Feststellung: „Im Mittelpunkt der christlich-jüdischen Kontroverse der Kirchenväterzeit steht vom Beginn der Streit um Erwählung und Verwerfung.“⁴²

38 Ebd. 339.

39 Ebd. 339.

40 Vgl. Schmitt, Carl, *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 4. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 1934 erschienenen 2. Aufl. 1985.

41 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: Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005, 233-265.

42 Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte* und ihr literarisches und historisches Umfeld [1]. 1.-11. Jh. (Europäische Hochschulschriften 23/172), Frankfurt 4. Aufl. 1982 [1999], 41.

Meine Annahme lebt von zwei weiteren Voraussetzungen, dass zum einen die Erwählung für Israel eine konstitutive theologische Rolle⁴³ spielt, und zum anderen der christliche Diskurs apologetisch und exklusiv gegenüber Israel ausgetragen wird. Seit den frühesten außerkanonischen christlichen Quellen ist das jüdisch-christliche Verhältnis im Streit um die Erwählung in eine *Entweder-Oder-Alternative* manövriert worden. Das Volk Israel und die christusgläubige Judengemeinde mit den Heidenchristen werden als einander ausschließende Größen verstanden. Sie haben keinen Platz unter einem gemeinsamen Dach der Erwählung. Das Haus der Erwählung kann nur einer bewohnen. Diese Entscheidung hatte unauslotbare Konsequenzen, an die ich im nächsten Unterpunkt kurz erinnern will.

2.1. „Der größte Raubzug der Weltgeschichte“ (Friedrich Heer)⁴⁴

Austria meets Austria, der österreichische Katholik Friedrich Heer (1916-1983) spürt dem Glauben oder vielmehr dem Judenhass eines anderen österreichischen Katholiken nach, wie Heer sein Buch untertitelt. Als sog. Linkskatholik saß Heer mit seiner Sicht der Dinge zwischen allen Stühlen. Vielen galt er als der Vernichter der Kirche, weil er Hitler und den christlichen Antijudaismus in einen Zusammenhang brachte. Den anderen war er wiederum nicht radikal genug in seiner Kirchen- und Religionskritik. Bis heute ist es in der theologischen Wissenschaft verpönt, Friedrich Heer zu zitieren. Seine ca. 3.500 Veröffentlichungen würden bis heute einen reichen Fundus ergeben. Es gehört zu den Verdiensten meines Lehrers Gottfried Bachl, der den Mut hatte, eine systematisch-theologische Dissertation anzuregen und gegen den Atheismusverdacht der „Vision des Christlichen bei Friedrich Heer“ – so der Titel des Buches⁴⁵ von Wolfgang Müller – nachzugehen. In einer durch Exklusivitätsansprüche vergifteten aber dennoch pluralen Gesellschaft rief er auf zum „Gespräch der Feinde“⁴⁶, eine klare Gegenstrategie zur Entweder-Oder-Alternative. Als den „größten Raubzug der Weltgeschichte“ bezeichnet Friedrich Heer die christliche Enteignung des Judentums und seiner Bibel, die bereits an der Schnittstelle von biblischem Kanon und frühchristlicher Literatur beginnt.

43 Vgl. Preuß, Horst Dietrich, *Theologie des Alten Testaments 1. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, 2. Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991-1992.

44 Heer, Friedrich, *Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler*, München 1967, 54.

45 Vgl. Müller, Wolfgang F., *Die Vision des Christlichen bei Friedrich Heer* (Salzburger Theologische Studien 19), Innsbruck/Wien Tyrolia-Verlag 2002.

46 Vgl. Winkler, Ulrich, *Gespräch der Feinde. Friedrich Heer mahnt die Christen zur weltoffenen Gestaltung der pluralen Gesellschaft. Eine neue Studie von Wolfgang F. Müller*, in: Salzburger Nachrichten UNI-Beilage 1.6.2002, 12.

Friedrich Heer steht damit in der Tradition einer jüdisch-christlichen Hermeneutik, die wesentlich mit Adolf von Harnack (1851-1930) verbunden ist und bis in die Gegenwart dauert. Dieser kontrastiert zu Recht bereits die allerfrüheste Entwicklung christlicher Israeltheologie, die er als „dezidierten Antijudaismus“ bezeichnet, mit Paulus, der an der „Zweiheit der Menschheit (Juden und »Völker«) ... trotz der *einen* Kirche Gottes“ und an „besonderen den Juden geschenkten Verheißungen“⁴⁷ festhält. Harnack trifft in seiner Beschreibung genau den entscheidenden Punkt, in dem sich die frühen Theologen von Paulus abgesetzt haben. Sie brachten die Idee des Einen, des Einzigen und somit der Ausschließung in die Verhältnisbestimmung gegenüber dem Judentum ein.

„Kommt dem Volk Israel noch *ein* Sonderrecht zu, bedeutet auch nur *eine* Sonderverheißung irgendetwas, muß auch nur *ein* Buchstabe in Kraft erhalten bleiben ... war damit das Recht der Heidenkirche überhaupt in Frage gestellt.“⁴⁸ Die Existenz des Christentums wurde verbunden mit der Delegitimation des Judentums. „Das Selbstbewusstsein der christlichen Gemeinde, das Volk Gottes zu sein, musste sich vor Allem in der Stellung zum Judentum ausdrücken, dessen bloße Existenz ... jenes Selbstbewusstsein am stärksten bedrohte.“⁴⁹ Hier liegt eine klassische Identitätskonstruktion im Singular vor, auf die ich im letzten Abschnitt noch zurückkommen werde.

Die Ablösung der Erwählung Israels durch die Christusgläubigen war keine isolierte Behauptung, sondern steht in einem Netzwerk von Argumenten. Engstens damit verbunden ist die Kunst der Schriftbeweise. Denn die Juden sollten mit den eigenen Waffen geschlagen werden. Die Heilige Schrift musste Israel entrissen werden. Die Juden haben zwar die Schrift, doch sie sind blind, verstehen sie nicht und sind deshalb ohne Glauben. Mit Hilfe der Allegorese wurden die Heilszuschreibungen an Israel außer Kraft gesetzt, die Bibel den Juden enteignet, Israel verworfen und von vorneherein als gar nie erwählt betrachtet. Vielmehr ist die Kirche schon von Anfang an von Gott erwählt.

Entsprechend zieht Harnack in seiner Dogmengeschichte ein deftiges Resümee. Nach der übereinstimmenden Ansicht der christlichen Schriftsteller der nachapostolischen Zeit „ist Israel eigentlich zu allen Zeiten die Afterkirche gewesen“⁵⁰. In seiner Missionsgeschichte findet sich die gleiche Textpassage mit einer kleinen aber signifikanten Erweiterung, die deutlich macht, dass Israel nicht nur *chronologisch* nach der Kirche zu reihen ist, sondern darüber hinaus

47 Alle: Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924 [1902], 72.

48 Harnack, *Mission* 73

49 Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Tübingen 1931, 197.

50 Harnack, *Dogmengeschichte* 1, 198f.

das Gegenprogramm von Kirche ist. „So ist Israel eigentlich zu allen Zeiten die After- bzw. Teufelskirche gewesen“.⁵¹

Somit sind die Juden nicht nur ihrer Erwählung und ihrer Schrift beraubt, sondern auch ihrer Geschichte enteignet. Die Heilsgeschichte Gottes mit dem Volk Israel ist gar nicht ihre Geschichte, sondern die der Kirche. „[D]ie Kirche ist zwar erst in letzter Zeit *erschienen*; sie ist aber von Anfang an von Gott vorhergesehen und geschaffen. ... Das jüngere Volk ist somit eigentlich das ältere ..., das ursprünglichere. Die Patriarchen, Propheten und Gottesmänner ... haben mit dem *Volke* der Juden innerlich nichts gemein; sie sind Gottes Erwählte, die ... als Vorläufer und Väter des Volkes der Christen betrachtet werden müssen. Dies ist die übereinstimmende Ansicht aller Schriftsteller des nachapostolischen Zeitalters. Die Christen sind das wahre Israel“.⁵²

Eindrücklich hat Friedrich Nietzsche diese Kunst der Bibelexegese entlarvt und über sie gespottet:

„[I]n den Jahrhunderten ihrer Begründung [hat das Christentum] jenes unerhörte philologische Possenspiel um das alte Testament aufgeführt: ich meine den Versuch, das alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte Nichts als christliche Lehren und *gehöre* den Christen als dem *wahren* Volk Israel: während die Juden es sich nur angemaasst hätten. Und nun ergab man sich in einer Wuth der Ausdeutung und Unterschiebung, welche unmöglich mit dem guten Gewissen verbunden sein kann: wie sehr die jüdischen Gelehrten auch protestiren, überall sollte von Christus und nur von Christus die Rede sein, überall namentlich von seinem Kreuze, und wo nur ein Holz, eine Ruthe, eine Leiter, ein Zweig, ein Baum, eine Weide, ein Stab genannt wird, da deutete diess eine Prophezeiung auf das Kreuzesholz: selbst die Aufrichtung des Einhornes und der ehernen Schlange, selbst Moses, wenn er die Arme zum Gebet ausbreitet, ja selbst die Spiesse, an denen das Passahlamm gebraten wird, – alles Anspielungen und gleichsam Vorspiele des Kreuzes! Hat diess jemals Jemand *geglaubt*, der es behauptete?“⁵³

Mit der Entweder-Oder-Alternative der Erwählung und ihrer Rückprojektion in die Schrift wurde die schriftinterne Dialektik von Erwählung und Verwerfung zerbrochen. Nicht das gleiche Israel wurde erwählt und im Fall des Scheiterns mit der Verwerfung bedroht, sondern die präfigurierte Kirche war erwählt und Israel galt die Verwerfung. Neben dieser eigennützigen Sicht der Geschichte ist dieser Vorgang noch aus einem ganz anderen Grund signifikant. Er zeugt auch von einem grundlegenden Missverständnis von Erwählung. Erwählung scheint hier einen extramundan abgesicherten, quasi metaphysischen Status einer unhinterfragbaren Superiorität und Bevorzugung zu begründen. Erwählung wird gänz-

51 Harnack, Mission 75.

52 Harnack, Dogmengeschichte 1, 198f inkl. Anm. 1.

53 Nietzsche, Friedrich, Morgenröte, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. durchges. Aufl. [1988] Neuauflage 1999, 9-331, hier 79f [Aphorismus 84], vgl. Schreckenberg, Adversus-Judaeos-Texte 1, 32f.

lich herausgelöst von der damit verbundenen Aufgabe. Eben *weil* Erwählung in die Pflicht nimmt, kann sie auch ins Scheitern führen. Obwohl in der christlichen Argumentation Israel wegen des Unglaubens an Jesus und – in die vorjesuani-sche Zeit projiziert – wegen seines Götzendienstes scheiterte, war es ja nie wirk-lich erwählt, weil die Erwählte immer schon die Kirche war. Mit diesem Zerbren-chen der Dialektik von Erwählung und Verwerfung hat sich die christliche Theologie eine gewaltige Hypothek aufgeladen.

Unter dieser Voraussetzung ging es um sehr viel: Die Legitimität des Mes-siasbekenntnisses wurde davon abhängig gemacht, dass die Christusbekenner die einzig richtige Sicht der Schrift haben. Das Ende Jesu am Kreuz, seine Niedrig-keit und die offene Situation, ob man nun seinem Anspruch des mit ihm ange-brochenen messianischen Reiches glaubt oder nicht, diese offene Situation sollte in Eindeutigkeit und Hoheit überführt werden. Damit wurde das Selbstverständ-nis des eigenen Glaubens in die Sackgasse einer Entweder-Oder-Hermeneutik bugsiert. Die vielfältigen alttestamentlichen Heilsbilder wurden auf *eine* Größe hin reduziert und christlich monopolisiert.

Die Hermeneutik der Ausschließung führt zur Substitution Israels durch die Kirche. Sie ist das neue Volk, das erwählte Volk Gottes, das neue Israel, das geistige Israel. Verworfen ist das ungläubige und fleischliche Israel. Noch einmal Harnack, der auf dem Hintergrund seiner Hellenisierungsthese schreibt: „Eine solche Ungerechtigkeit wie die der Heidenkirche gegenüber dem Judentum ist in der Geschichte fast unerhört. Die Heidenkirche streitet ihm alles ab, nimmt ihm sein heiliges Buch, und, während sie selbst nichts anderes ist als transformiertes Judentum, durchschneidet sie jeden Zusammenhang mit demselben: die Tochter verstößt die Mutter, nachdem sie sie ausgeplündert! ... Auf einer höheren Stufe stellt sich die Sache anders dar: das jüdische Volk hat durch die Verwerfung Jesu seinen Beruf verleugnet und sich selbst den Todesstoß versetzt; an seine Stelle rückt nun das neue Volk der Christen.“⁵⁴ Israel ist abgedrängt in eine Schatten-existenz (Kol 2,17).

2.2. *Alles halb so schlimm?*

Das Forschungsparadigma jüdisch-christlicher Geschichte, für das Adolf von Harnack⁵⁵ steht, ist in die Kritik geraten. Damit meine ich nicht die Opposition des christlichen Antijudaismus, der selbst nach dem Ende des Naziregimes nicht

54 Harnack, *Mission* 76

55 Für ein differenziertes Judenbild Harnacks zwischen antijüdischen Stereotypen, christli-chen Erfüllungstheorien und jüdischen Kontextualisierungen vgl. Kinzig, Wolfram, Har-nack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain, Leipzig 2004.

sofort erloschen ist. Vielmehr beziehe ich mich auf eine Kritik, die einen hundertjährigen Forschungskonsens aufbricht und einen mehr oder weniger kontinuierlich diagnostizierten Antijudaismus christlicher Geschichte in Frage stellt. Die theologisch-historische Forschung nach der Shoah fügte sich ein in das generalisierende Geschichtsbild der Antisemitismusforschung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, wonach das Verhältnis der Juden zur Umwelt im Allgemeinen und im Besonderen der Christen zu den Juden wenigstens als problematisch⁵⁶, wenn nicht gar durchgängig negativ und feindselig gesehen wurde. Dabei seien – so die Kritik – die sozialgeschichtlichen Facetten des alltäglichen Zusammenlebens, das in bestimmten Perioden und Regionen durchaus gedeihlich⁵⁷ war, kaum erforscht oder für das Geschichtsurteil unbedeutend geblieben. Zudem zeigen insbesondere auch neuere jüdische Forschungen, wie lange in der christlichen Antike klare Distinktionen von Juden und Christen als abgeschlossene Entitäten gefehlt haben und Grenzen durchlässig waren.⁵⁸

Wenn ich hier eine christlich theologische Auseinandersetzung mit dem Judentum analysiere, rede ich damit keineswegs dieser angeblichen Generalisierung das Wort. Ich bin auch nicht der Überzeugung, mit Antisemitismus sei die alles beschreibende Kategorie dieser Geschichte getroffen, die durch Nachweise von Philosemitismus korrigiert werden müsste.⁵⁹ Der angestrebte Paradigmenwechsel ist jedoch insofern begrüßenswert, als er unzulässige Implikationen theologischer Forschung verwehrt. Aus theologisch-apologetischen und antijudaistischen Textsammlungen der christlichen Antike kann nicht einfach auf ein tatsächlich vergiftetes (Zusammen)Leben von Juden und Christen geschlossen werden. Vielmehr lässt die repetierende Gesetzgebung und homiletische Paränese geradezu auf das angenommene Gegenteil schließen, auf Durchlässigkeiten der Grenzen, florierenden Austausch hier und dort, Wertschätzung der Praktiken, Feste und Traditionen der Juden, gegenseitige Anziehungen etc. Ein einziger Gesetzeserlass reichte eben nicht gegen die Mischehenpraxis, und gerade der

56 Vgl. ein neueres Beispiel: Kotowski, Elke-Vera/Schoeps, Julius H./Wallenborn, Hiltrud (Hg.), *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa 1. Länder und Regionen / 2. Religion, Kultur, Alltag*, Darmstadt 2001.

57 Der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) an der Universität Bonn geförderte Sonderforschungsbereich 534 „Judentum – Christentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart“ untersuchte im Projektbereich A „Zu den Ursprüngen von Judentum und Christentum“ unter Leitung von Moshe Zimmermann und Wolfram Kinzig „Faszination und Herausforderung des Judentums für das Christentum“.

58 Vgl. die Arbeiten von Daniel Boyarin Anm. 67.

59 Vgl. Kinzig, Wolfram, *Philosemitismus angesichts des Endes? Bemerkungen zu einem vergessenen Kapitel jüdisch-christlicher Beziehungen in der Alten Kirche*, in: Lexutt, Athina/Bülrow, Vicco von (Hg.), *Kaum zu glauben. Von der Häresie und dem Umgang mit ihr* (Arbeiten zur Theologiegeschichte 5), Rheinbach 1998, 59-95; ders., *Philosemitismus. Teil 1: Zur Geschichte des Begriffs, Teil 2: Zur historiographischen Verwendung des Begriffs*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105 (1994) 202-228.361-383.

entspannte Umgang der Christen mit jüdischen Gebräuchen und Nachbarn erbohte Johannes Chrysostomos zu seinen wilden Judenpredigten. Ich kann auch nicht sehen, dass die beiden wichtigsten deutschsprachigen Werke zur theologischen Geschichte der Juden und Christen von Rengstorf / Kortzfleisch⁶⁰ und Heinz Schreckenbergs⁶¹ sich dieser Unterscheidung nicht bewusst wären.⁶² Vielmehr werden durchgängig Überlegungen angestellt, wie theologische Konstruktionen und Sozialgeschichte ineinander gespielt oder sich vielmehr unterschieden haben, wie rhetorische Stilmittel eingesetzt und als solche in den Kontext antiker Literatur gestellt werden müssen etc. Eine andere Frage ist freilich das heuristische Prinzip, mit denen Texte ausgewählt und Traditionen aufgegriffen werden, oder wie die Repräsentanz von Ereignissen – wie 388 n. Chr. die unsäglich Brandschatzung der Synagoge von Callinicum / Euphrat durch Mönche, die Ambrosius vor den Strafen Kaiser Theodosius' I. in Schutz nimmt – für einen gesamten Geschichtsabschnitt eingeschätzt wird.

Deutschland suchte unter der Ära von Bundeskanzler Schröder einen Weg zurück in die Normalität nationalstaatlichen Selbstbewusstseins jenseits der historischen Schuldenlast der Verbrechen des Hitlerregimes. Der nach der Katastrophe der Shoah zusätzlich forcierte Antisemitismusessentialismus erfährt durch heutige Sozialhistoriker Kritik und Differenzierung. Doch ein Eskapismus aus unserer Geschichte bleibt verwehrt. Auschwitz bleibt, und ebenso die Verdammung der Juden durch das Florentiner Konzil in das Höllenfeuer. Unsere Theologie steht – nach dem Titel der Prolegomena von Friedrich-Wilhelm Marquardt

60 Rengstorf, Karl Heinrich/Kortzfleisch, Siegfried (Hg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen 1-2*, Stuttgart 1968/1970.

61 Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* [1]. 1.-11. Jh. (Europäische Hochschulschriften 23/172), Frankfurt 4. Aufl. 1982 [1999]; ders., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte* (11.-13. Jh.), (Europäische Hochschulschriften 23/335), 2. Aufl., Frankfurt/M. 1991; ders., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (13.-20. Jh.) (Europäische Hochschulschriften 23/497), Frankfurt/M. 1994.

62 Mitglieder des Forschungsbereiches bestätigen den beiden Werken durchaus meine Einschätzung, vgl. zu Rengstorf / Kortzfleisch: Kinzig, Wolfram, *Nähe und Distanz. Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*, in: Kinzig, Wolfram/Kück, Cornelia (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen* (Judentum und Christentum 11), Stuttgart 2002, 9-27, hier 24; vgl. ders., *Closeness and Distance. Towards a New Description of Jewish-Christian Relations*, *Jewish Studies Quarterly* 10 (2003), 274-290. Zu Schreckenberg vgl. Mendels, Doron, *The Relationship of Christians and Jews during the Years 300-450. A Preliminary Report of the Christian Point of View*, in: Kinzig, Wolfram/Kück, Cornelia (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen* (Judentum und Christentum 11), Stuttgart 2002, 45-54, hier 52.

– im Zeichen von „Elend und Heimsuchung“⁶³. Die willkommenen Geschichten von *convivencia* entdramatisieren trotzdem die jüdisch-christliche Geschichte keineswegs! Nicht, weil jeder antike antijudaistische Text schon Hitlers Helfer antizipieren würde. Trotzdem ist der Zusammenhang zwischen christlichem Versagen und industrieller Judenvernichtung nicht zu zerreißen. Hier ist Schuld zu benennen, so Johannes Paul II.⁶⁴ Umso bohrender stellt sich die Frage – nicht so sehr nach dem Rückschluss vom theologischen Antijudaismus auf die historischen Realien, als vielmehr – nach der Konstitutivität dieser *Adversus-Judaeos*-Theologie für die Entwicklung und den Bestand der christlichen Lehre, die ohne Zweifel – wenn auch nicht kurzschlüssig – Praxis affiziert. Die neueren sozial-historischen Untersuchungen würden dann einen Einwand gegen meine Anfragen bedeuten, wenn sie über die geschichtlichen Differenzierungen hinaus umfängliche Texte einer nennenswerten positiven Israeltheologie zu Tage fördern würden, die in Opposition zu *Adversus-Judaeos*-Theologie stehen und die Entwicklung des trinitarischen und christologischen Dogmas, der Ekklesiologie und Kirchendisziplin mit einer theologischen Wertschätzung Israels als bleibend von Gott erwähltes Volk verbinden.

2.3. Vorstellungskreise

Es würde den Rahmen sprengen, über die obigen Andeutungen zur Entweder-Oder-Alternative der Erwählung hinaus das ganze Netzwerk an Argumentationen und Schriftverweisen darzustellen, die für die Substitution der Erwählung Israels durch die Kirche gebraucht wurden. Ich beschränke mich hier darauf, einige Vorstellungskreise, die argumentativ miteinander aufs engste verbunden waren, zusammenfassend aufzuzählen:

1. Die Ablösung, Ersetzung und Verwerfung Israels wurde möglich durch *Brechung der Dialektik von Erwählung und Verwerfung und ihre Aufteilung auf Juden und Christen*.
2. Damit korrespondiert eine weitere Aufteilung zwischen *Partikularismus und Universalismus*. Das Alte Testament und seine Heilsperspektive seien partikularistisch – erst der Neue Bund öffnete sie universalistisch auf die Völker und alle Welt.
3. *Anciennität* war in der Antike ein gewichtiges Wahrheitskriterium. Deshalb war es wichtig, dass das neue Volk Gottes der Christen keine Neuerung darstellt, sondern älter ist als Israel mit seinem partikularen und gebrochenen Sinaibund und anknüpfen kann an den Abrahambund und die Verheißungen der „Hebräer“

63 Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, Gütersloh ²1992 [München 1988].

64 Vgl. Anm. 2.

(Eusebius). Innerhalb Israels wird also nochmals unterschieden zwischen der Hebräerkerche und dem verlorenen Israel (Augustinus).

4. Die *Beweise* liegen in der Schrift vor. Israel ist jedoch verstockt und mit Blindheit geschlagen, so dass es der spirituellen Christus-Exegese nicht folgen kann.

5. Der schlagende Beweis, dass Israel und sein Heilsweg von Gott verworfen sind, liefert die *Zerstörung Jerusalems und des Tempels* durch die Römer 70 n. Chr. Der Bericht von Josephus Flavius ist eine gern von Christen zitierte jüdische Quelle. Die aber dennoch fortdauernde Existenz Israels bildete eine knifflige theologische Herausforderung.

2.4. *Justins Dialog mit dem Juden Tryphon: Das Urbuch der Adversus-Judaeos-Theologie*

Ich werde in diesem Abschnitt keine Wiederholung der bekannten Texte aus der Patristik bringen, die bereits verdienstvoll in den eben schon erwähnten Bänden von Rengstorf/Kortzfleisch⁶⁵ und Heinz Schreckenberger⁶⁶ zusammengestellt worden sind. Dazu kommt eine unüberschaubare Anzahl von Monographien und Aufsätzen zu einzelnen Autoren. Ebenso werde ich keine einzelnen schweren Ausfälle der Polemik präsentieren, wie den Barnabasbrief oder den schon zitierten Johannes Chrysostomos, dem Goldmund und Namensgeber der orthodoxen Liturgie, der die Entweder-oder-Alternative in aller Schärfe gegen judenchristliche Elemente in den eigenen Reihen gerichtet hat. Ich will einige Grundstrukturen der Erwählungsablösung anhand eines geschichtsträchtigen Textes nachzeichnen und dafür Justins (+165) Dialog mit dem Juden Tryphon zu dieser Frage näher heranziehen.

Gegen Adolf von Harnack muss man vorausschicken, dass man in den ersten Jahrhunderten kaum – und schon gar nicht zur Zeit des Bar-Kochba-Krieges (132-135), in dessen Umfeld der Dialog literarisch angesiedelt ist – von geschlossenen und abgegrenzten Entitäten „Judentum“ und „Christentum“ sprechen kann. Daniel Boyarin nimmt eine Spätdatierung der Trennung vor und begreift die Konstituierung einer jüdischen Identität wesentlich in Auseinandersetzung mit christlichen Themen bis hin zum christlichen Staatskirchentum.⁶⁷ Wann immer man sich auf die frühchristliche Auseinandersetzung bezieht, muss man diesen spezifischen historischen Kontext bedenken. Heidenchristen, Judenchrist-

65 Vgl. Anm. 60.

66 Vgl. Anm. 61.

67 Boyarin, Daniel, *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999; Boyarin, Daniel, *Border lines. The partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; vgl. Rutishauser, Christian M., *Jewish-Christian Dialogue and the Theology of Religions*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 1 (2005-2006) 53-66.

ten und Juden sind noch schwer – mit eindeutigen Kriterien – voneinander abgrenzbare Größen. Ein Teil des Problems der frühchristlichen *Adversus-Judaeos*-Literatur ist die zunehmende Verselbständigung der Argumente und die rasante Abstraktion von konkreten jüdischen Gesprächspartnern und Gemeinden. Die Dekontextualisierung dieser Literatur – der sie selbst bereits Vorschub geleistet hat – trägt einen wesentlichen Teil zur Verschärfung des christlichen Antijudaismus bei. Die erfolgreiche Rezeption von Justin ist auch dafür ein geschichtsträchtiges Beispiel.

Nun zum Text Justins: Für eine Gliederung gibt es zahlreiche Vorschläge.⁶⁸ Das zentrale Interesse gilt dem *Beweis der Messianität Jesu, die das Gesetz und den Alten Bund zugunsten des Neuen ablöst, und die Christen als wahres Israel und als universale Religion einsetzt*. So könnte ein Kurzabstract lauten.

Justins Methode ist der *Erfüllungsbeweis*. Gegenüber dem jüdischen Anspruch führt er eine „exzessive christologische Exegese“ durch, wie Heinz Schreckenberg sie bezeichnet. Justin ist „der erste Autor der Alten Kirche, der »ausgehend von den einschlägigen Ansätzen des Neuen Testaments«, ein wirklich umfassendes System der Bibeldeutung entwirft, das alle Linien alttestamentlicher Verheißung in Jesus Christus münden läßt.“⁶⁹ So Schreckenberg, der den Dialog als eine „im Grunde ... überdimensionale Schriftstellensammlung“⁷⁰ beschreibt. Bei einer groben Zählung bin ich auf etwa 200 Belege gestoßen, in denen Justin alttestamentliche Texte verarbeitet hat.

Einige Argumentationspfeiler: Zum ersten Mal erscheinen die Juden als *Feinde Christi*, die ihre Feindschaft auch auf die Gläubigen ausdehnen. Die Juden sind *Ungläubige*, da sie trotz der Masse an Schriftbeweisen nicht an Jesus glauben wollen. Auf dem Hintergrund der Logotheologie sieht Justin beim Handeln Gottes im Alten Testament *überall Christus* am Werk. Schon *vor Abraham und Mose* war ein gerechtes und gottgefälliges Leben möglich. Die *Tora* hat eine *vorübergehende* Bedeutung und wurde nur wegen der *Herzenshärte* und der Sünde der Israeliten als Erziehungs- und Strafinstrument mit begrenzter Dauer und Bedeutung gegeben. Selbst die *Beschneidung* ist ein Strafzeichen. Zwei Unbeschnittene werden zu zentralen Figuren: Abraham wegen seines Glaubens, und Melchisedek als Priester außerhalb des jüdischen Ritus. Gott braucht auch *keine Opfer*. Doch Israel hat die Weisheit der *Propheten* und den angekündigten *neuen universalen Bund* verachtet. Da die Abrahamsverheißung denen gilt, die glauben und die wahre Gottesverehrung vollziehen, sind die Christusgläubigen das

68 Vgl. Rudolph, Anette, „Denn wir sind jenes Volk ...“ Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht (*Hereditas* 15), Bonn 1999, 71ff.

69 Schreckenberg, *Adversus-Judaeos*-Texte 1,183.

70 Ebd. 1,183.

wahre, geistige und neue Israel, das neue universale Volk Gottes. Das fleischliche Israel, das auf seine Abstammung pocht, ist abgelöst und verworfen.

Der zentrale Text des Dialogs ist das Kapitel 11, das alle wesentlichen Argumente für die Ablösung der Erwählung bringt, die v.a. im letzten Teil ab Kapitel 109 ausführlich bekräftigt wird.

Dial. 11,1. „Tryphon, es wird nie ein anderer Gott sein, noch war von Ewigkeit her ein anderer Gott als der, welcher dieses Weltall gemacht und geordnet hat. Wir glauben ferner, daß unser Gott kein anderer ist als der eurige, daß er vielmehr ein und derselbe ist wie der, welcher eure Väter aus Ägypten geführt hat »mit starker Hand und erhobenem Arme« (Dtn 5,15; Ps 135,2). Auch haben wir auf keinen anderen Gott unsere Hoffnung gesetzt – es gibt ja keinen anderen –, sondern auf denselben wie ihr, auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Nicht aber sind es Moses und das Gesetz, welche uns zur Hoffnung geführt haben; in diesem Falle würden wir wahrlich es euch gleich machen.“⁷¹

Die Propheten sind die bessere Philosophie. So lautet die Entdeckung Justins am Eingang des Dialogs. Der ewige Gott ist der Schöpfer. Er ist der Gott Israels und der Gott der Christen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist auch der Gott Jesu Christi und der Christen. Zu beachten ist hier die Reihenfolge: Abraham, Isaak und Jakob, die unten gleich umgestellt wird.

Nach dieser gemeinsamen Basis kommt der entscheidende Unterschied: Die Hoffnung der Christen gilt nicht dem Gesetz, und Moses ist nicht die zentrale Figur.

Dial. 11,2. „Nun aber habe ich ja gelesen, Tryphon, daß schließlich noch ein Gesetz kommen soll und ein Bündnis, welches alle Bündnisse übertrifft, und an welchem jetzt alle Menschen, die Anspruch auf Gottes Erbe machen, festhalten müssen. *Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist bereits veraltet und gehört euch allein, das unsere aber ist für alle Menschen überhaupt.* Ist aber ein Gesetz gegen ein anderes aufgestellt, so abrogiert es das frühere, und ein späteres Bündnis hebt in gleicher Weise das frühere auf. Als ewiges und endgültiges Gesetz ist uns Christus gegeben, und verlassen können wir uns auf den Bund, dem kein Gesetz, keine Verordnung, kein Gebot folgt.“⁷²

Zwischen „uns“ und „euch“ besteht also ein Unterschied, das Gesetz des Mose. Dieser zweite Absatz weist a) darauf hin, dass auch Tryphon zu der neuen Erkenntnis in der Lage sein müsste, und b) auf die Qualität des neuen Gesetzes: es übertrifft alles und es betrifft alle. Es ist ein schlechthin universales Gesetz.

Der zweite Satz wiederholt und macht das Angedeutete explizit. Er gehört zum Zentrum des Dialogs. „Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist bereits veraltet und gehört euch allein, das unsere aber ist für alle Menschen überhaupt.“ Das Gesetz Mose wird qualifiziert a) als veraltet, b) als nur den Juden gehörend. – In Opposition dazu steht das Gesetz der Christen, denn es gehört nicht nur den Christen, sondern allen Menschen.

71 Justinus, *Dialog mit dem Juden Tryphon*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Philipp Häuser (Bibliothek der Kirchenväter 1,33), Kempten/München 1917, 16.

72 Ebd. 16f (kursiv U.W.).

Dann kommt ein Argument aus der Juristik zur Gültigkeit des neuen – und Ungültigkeit des alten – Gesetzes. Damit ist die Entweder-Oder-Position bezogen und eine Entscheidung von großer Tragweite getroffen. Altes und Neues, Partikulares und Universales könnten ja auch nebeneinander oder ergänzend gedacht werden. Nein, sie sind ausschließend.

Und eine letzte Qualifikation des neuen Gesetzes in diesem Absatz ist entscheidend. Es kann nicht wieder von einem *noch* neueren abgelöst werden, was durchaus mit dem juristischen Argument vereinbar wäre. Denn das neue Gesetz ist endgültig, weil es das ewige Gesetz ist. Damit schließt sich der Kreis zum Beginn des zitierten Textes. Der Bogen reicht vom ewigen Gott der Schöpfung zum ewigen Gesetz der Christen heute bis in alle Zukunft. Das Gesetz der Christen geht zurück auf den ewigen Gott. – Das Gesetz des Mose hingegen ist eine partikuläre Zwischenepisode.

Dial. 11,3. „Oder hast du nicht gelesen, was Isaias (51,4-5) sagt? »Höre mich, höre mich, mein Volk! Und ihr Könige, schenket mir Gehör! Denn ein *Gesetz* wird von mir ausgehen, und mein Gericht wird sein *zur Erleuchtung der Heiden*. Eilends naht meine Gerechtigkeit, und mein Heil wird ausziehen, und auf meinen Arm werden die Heiden hoffen.« Durch Jeremias (31,31-32) spricht er über eben diesen Neuen Bund also: »Siehe, es kommen Tage – spricht der Herr – und ich werde einen *Neuen Bund* schließen mit dem *Hause Israel und dem Hause Juda*, nicht wie ich ihn geschlossen habe mit ihren Vätern am Tage, da ich sie bei der Hand nahm, um sie aus dem Lande Ägypten zu führen.«⁷³

Dieser Text ist die Quelle für die klassische *Kombination* der beiden Prophetenverheißungen: die Tora für die Heiden und die *berit hadash*, der neue Bund mit Israel. Als Autorität zieht Justin die Propheten heran, die die Juden nicht anerkennen wollen und die sie getötet haben.

Dial. 11,4. „Wenn nun Gott die Einrichtung eines Neues Bundes angesagt hat, und zwar zur Erleuchtung der Heiden, wir aber es sehen und davon überzeugt sind, daß es Menschen gibt, welche gerade durch den Namen des gekreuzigten Jesus Christus sich von den Götzen und dem anderen Unrecht trennen, Gott zuwenden und bis zum Tode in Geduld ausharren, um Gott zu preisen und ihn zu verehren, dann kann jedermann aus den Tatsachen und aus der sie begleitenden wunderbaren Macht erkennen, dass hier das *neue Gesetz und der Neue Bund* und die Erwartung (vgl. Gen 49,10) derer ist, welche unter allen Völkern das göttliche Heil erwarten.«⁷⁴

Hier wird mit der oben gewonnenen Kombination weiter argumentiert. Der bei *Jeremia an Israel und Juda* verheißene *neue Bund* wird hier zum „Neuen Bund“ *für die Heiden*. Die Tora für die Heiden wird übergangen. Das Gesetz erfährt keine Ausweitung und Universalisierung, sondern fällt dem Neuen zum Opfer. Es wird übergangen, denn es ist für Justin nur eine interimistische Verlegen-

73 Ebd. 17 (kursiv U.W.).

74 Ebd. 17 (kursiv U.W.).

heitsveranstaltung. Die Tora kommt erst wieder nach der Beweisführung vor, und zwar wieder in Kombination mit dem Neuen Bund.

Der Skopus dieses Absatzes liegt in der Beweisführung. Die Verheißung der Propheten hat sich erfüllt. Diese Erfüllung besteht darin, dass Menschen von den Götzen zur wahren Gottesverehrung gelangen – was ein gemeinsames Ziel der wahren Philosophie und der Bibel ist – und weiters, dass sie ein rechtschaffenes Leben führen und für ihre Überzeugungen in den Tod gehen. Die Christen erfüllen mit ihrer hochstehenden Ethik also Philosophie und Bibel.

Dial. 11,5. „Das wahre, geistige Israel nämlich und die Nachkommen Judas, Jakobs, Isaaks und Abrahams, der trotz seiner Vorhaut, infolge seines Glaubens, von Gott sein Zeugnis erhielt, von ihm gesegnet und zum Vater vieler Völker ernannt wurde, *das sind wir*, die wir durch diesen gekreuzigten Christus zu Gott geführt wurden, wie sich noch im Laufe des weiteren Gespräches zeigen wird.“⁷⁵

„Das wahre, geistige Israel ..., das sind wir“, so lautet die prägnante Konklusion Justins, die er genau vorbereitet hatte. Die Verheißung des neuen Gesetzes zum Licht für die Heiden hat die ursprüngliche Zielgruppe des Neuen Bundes, nämlich Israel und Juda, zugunsten der Heiden abgelöst (Dial 11,3f). Nun (Dial. 11,5) wird das Volk Israel wieder aufgegriffen und subtil zweigeteilt in zwei verschiedene Gruppen. In folgenden Texten wird diese Unterscheidung ausführlich argumentiert. Einerseits das „geistige Israel“, und später wird es heißen, „Israel dem Fleische nach“. Das geistige Israel wird hier zwar noch in die Nachkommenschaft der Erzväter gestellt, aber mit einer signifikanten Umstellung. Die bekannte Reihenfolge aus Ex 2,24 „Abraham, Isaak und Jakob“ wird hier verändert: Juda kommt hinzu und wird vor Jakob/Israel gereiht und damit der Anklang zu den unterschlagenen Adressaten des Neuen Bundes hergestellt. Weiters wird Abraham an den Schluss gestellt, um ihn durch eine weitere Erklärung zu würdigen. Abraham ragt heraus. Er ist der Unbeschnittene, also der Gerechte ohne Gesetz. Er ist die Gestalt des Glaubens. Durch den Glauben gehört er auf die Seite des geistigen Israels. Er ist die Vorbild- und Zielfigur, auf die die genannten Erzväter ausgerichtet sind. – Das sind die Einschübe in den Hauptsatz: „Das wahre, geistige Israel ..., das sind wir“.

Da die Juden jedoch nicht an den Neuen Bund glauben und blind sind für die Schriftbeweise, haben sie sich ins Unrecht gesetzt und die Wahrheit verleugnet. Sie werden ersetzt durch das wahre Israel, das dem Geist der Verheißungen folgt. Justin vollzieht hier eine stramme Selbstbehauptung: „das sind wir!“ Das alte Israel ist anschlussfähig, wenn es glaubt. Es gilt das gleiche Kriterium wie für die Christen, ihr beider Weg zu Gott ist der Glaube an Christus. Das Gesetz des Mose ist in seiner Funktion überflüssig. Das alte Israel des Gesetzes ist ersetzt durch das neue Israel. Die Christen sind das erwählte universale Volk Gottes.

Nach dem Kapitel 11 füge ich noch vereinzelte Hinweise hinzu. Die Christen sind die neuen Eigner der Erwählung. Dazu:

Dial 119,5. „Mit Abraham werden wir auch das heilige Land erben und werden das Erbe für alle Ewigkeit in Besitz nehmen; denn Kinder Abrahams sind wir, da wir gleich ihm glaubten (vgl. Gal 3,7).

Dial 119,6. Gleichwie nämlich Abraham dem Worte Gottes »glaubte und es ihm zur Gerechtigkeit angerechnet« (Gen 15,6; Röm 4,3; Gal 3,6) wurde, ebenso glauben auch wir dem Worte Gottes, das uns von neuem durch die Apostel Christi verkündet wurde und durch Propheten gepredigt worden war ... Das Volk also, welches Gott dem Abraham verheißt, glaubt gleich Abraham, fürchtet Gott, ist gerecht und erfreut den Vater (vgl. Spr 10,1). Da euch jedoch der Glaube (vgl. Dtn 32,10) fehlt, so seid nicht ihr jenes Volk.“⁷⁶

Hier lässt sich sehr schön beobachten, wie diese Behauptung „Das wahre, geistige Israel ..., das sind wir“ mit Oppositionen abgesichert wird. Die Parallele mit Abraham wird durch den Glauben unterstrichen – Israel hingegen fehlt der Glaube. Glaube, Gottesfurcht und Gerechtigkeit sind die Vorzüge der Christen. Noch prägnanter ist die Absicherung im ersten Satz. Dem Glaubenden gelten die Verheißungen Abrahams. Justin lässt keinen Zweifel, diese Verheißungen gelten den Christen. Sie sind Erben. Damit bedient er eine rechtliche Kategorie – und zwar mit höchster Effizienz. Aus dem Glauben erwächst eine absolute Rechtslage. Die Christen erlangen ein „Erbe für alle Ewigkeit“.

Diese Folgerung Justins ist höchst signifikant. Der Glaube ermöglicht einen *Besitzstatus*. War es nicht genau das, was Justin den Juden ankreidet, dass sie sich in der fleischlichen Abstammung sicher fühlen? Steht denn der neue Besitzstand der Christen nicht in der gleichen Logik? So würde ich heute fragen. Für Justin stellte sich diese Anfrage aber so nicht, weil er die Erwählung von vornherein so konzipierte, dass sie universal auf die Völker und weniger auf Israel angelegt war.

Im gleichen Duktus der Selbstbehauptung und Eigenqualifikation stehen die vorangehenden Sätze:

Dial 119,3. „Doch nicht nur sein Volk sind wir, wir sind sein heiliges Volk ...

Dial 119,4. Wir sind also kein verachtenswertes Volk, noch Barbarenvolk, noch eine Nation wie die Karer oder Phryger. Nein, *gerade uns hat Gott erwählt* ... Denn wir sind jenes Volk, das Gott dereinst dem Abraham versprochen hatte.“⁷⁷

Denkt man an die Erwählung Israels in Dtn 7,7 („Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern.“), so wird Israel gerade *nicht* wegen eines Vorzuges erwählt, sondern allein aus Gottes Erbarmen. Justin hin-

76 Ebd. 193f.

77 Ebd. 193 (kursiv U.W.).

gegen bringt die Erwählung in Zusammenhang mit einer Auszeichnung. Er verwendet die Kategorie der Erwählung, setzt sie aber als *Selbstbehauptung* gegenüber den Juden ein. Deshalb wiederum meine Frage an Justin: Setzt er hier nicht Mittel ein, die er genau an Israel damit widerlegen will?

Zur Zweiteilung Israels vgl.

Dial. 125,5. „Mit dem Namen Israel benannte er [Christus] seinerzeit den seligen Jakob, um durch seinen eigenen Namen ihn zu segnen und dadurch zu verkünden, daß alle, welche durch ihn zum Vater ihre Zuflucht nehmen, ein *gesegnetes Israel* sind. Ihr aber habt für all das kein Verständnis und wollt es auch nicht haben, da ihr (nur) der *fleischlichen* Abstammung nach Kinder Jakobs seid und dennoch die volle Erlösung erwartet. Allein daß ihr auch hierin euch irret, habe ich wiederholt gezeigt.“⁷⁸

Die Jakobskindschaft und der Segen des Stammvaters sind verwirkt, da sie in seinen Wurzeln nicht Christus zu erkennen vermögen. So bleibt nur die Verbindung durch die Geburt. Das fleischliche Israel aber hat keine Erlösung zu erwarten. Ihm gilt der Zorn Gottes, es glaubt nicht und betreibt Götzendienst, es ist eingereiht unter die anderen Völker. Der Exodus aus Ägypten und die folgende Erwählung am Sinai sind gegenstandslos geworden. Die Erwählung des Volkes Gottes richtet sich nach dem Christusglauben:

Dial. 130,3. Ihr könnt erkennen, „daß Gott einstens alle Menschen zerstreut hatte nach Völkern und Sprachen, daß *euer Volk*, das er aus allen Völkern befreit hat, *ein Volk ohne Wert, ohne Gehorsam, ohne Glaube* (vgl. Hos 8,8; Is 30,9; 65,2; Dtn 32,20) ist, daß dagegen nach seiner Lehre die, welche er sich aus jedem Volk auserwählt, seinem Willen in der Kraft Christi gehorchen, den er Jakob nennt und als Israel bezeichnet. Diese müssen ... Jakob und Israel sein.

Dial. 130,4. Da es nämlich hieß: »Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volke!«, weist er ihnen ein Erbe zu ... Ihr habt nämlich durch euren Götzendienst Gott zum Zorn gereizt, und die, welche Götzen dienten, werden von ihm gewürdigt, seinen Willen zu erkennen und sein Erbe zu erhalten.“⁷⁹

Wie subtil Justin in die Texte eingreift, zeigt ein letzter Beleg, wo er die Zweiteilung Israels in einen erwählten und verworfenen Teil am Abrahamsbund vornimmt. Das Verheißungsbild vom Sand am Meer wird zur Verwerfungsmetapher!

Dial. 20,2. „[E] einige eures Geschlechts [werden] als Kinder Abrahams ... anerkannt werden, weil sie Anteil an Christus haben, während andere als Kinder Abrahams werden befunden werden, da sie dem »Sande am Gestade des Meeres« (Gen 22,17) gleichen, welcher nichts hervorbringt und keine Früchte trägt, zwar zahlreich ist und nicht gezählt werden kann, aber absolut unfruchtbar ist, nichts als Meerwasser trinkt. Gerade so zeigt sich auch die große Masse eures Volkes. Lehren der Bitterkeit und Gottlosigkeit trinken sie miteinander, das Wort Gottes aber spucken sie aus.“⁸⁰

78 Ebd. 206 (kursiv U.W.).

79 Ebd. 212f

80 Ebd. 195.

Hier schließe ich mit den Texten.⁸¹ Rückblickend will ich zusammenfassen und zwei Fragen stellen:

1. Was sind die Juden bei Justin? Was ist ihr soteriologischer Status?

(1) Sie sind *Feinde Christi*, Christismörder, aber keine Gottesmörder, Prophetenmörder, Christenverfolger und Teufelsgehilfen (Dial 131,2).

(2) Sie hängen dem *Gesetz* an, das nur ein Zugeständnis, aber eigentlich kein Heilsweg ist.

(3) Sie pflegen deshalb eine völlig *defizitäre Gottesverehrung* oder sind gottlos und glauben nicht. Beide Varianten gibt es.

(4) Sie *verweigern* sich der Anerkennung der Propheten und der *Universalisierung* ihres Glaubens, die Justin nur christologisch versteht.

(5) Sie sind mit *Blindheit* geschlagen, dennoch ruft sie Justin zur Umkehr auf.⁸²

81 Eine Randbemerkung zu der Monographie von Anette Rudolph: „Denn wir sind jenes Volk ...“ Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht (Hereditas 15), Bonn 1999. Diese Untersuchung rekonstruiert den Dialog mit der Ausrichtung auf ein einziges Ziel, nämlich das Christentum mithilfe der Logos-theologie als die neue universale Religion herauszuarbeiten. Anette Rudolph liest den Dialog von den Apologien her, die Justin gegenüber der hellenistischen Philosophie verfasst hat. Ich vermisste hingegen die *theologisch* kritische Auseinandersetzung damit, wie das Judentum hier gezeichnet wird. Gibt z.B. Justin wirklich die historischen Verhältnisse wieder? Werden die Einwände gegen das Judentum zu Recht vorgetragen? Welche theologischen Verzeichnungen des Alten Testaments werden im christlichen Interesse gegen das Judentum vorgetragen. Ist diese umfassende und verdienstreiche Monographie von einem ausreichenden Problembewusstsein gegenüber der Adversus-Judaeos-Tradition geprägt? Auch eine Bemerkung am Schluss des Buches hat mich etwas ratlos hinterlassen: Was könnte gemeint sein, wenn sie aufgrund ihrer Untersuchungen von Chancen für einen jüdisch-christlichen Dialog spricht? Wenn die *theologische* Grundlage von Juden und Christen der gemeinsame Gott ist, der auf einer *religionsphilosophischen* Basis mithilfe einer „besseren Philosophie“ (der Propheten) entwickelt wird, assoziiere ich damit das Dilemma, das seitens der Religionstheologie gegenüber der Israeltheologie besteht. Der Dialog der Religionen und ein gleichwertiges Verhältnis zueinander – oder eine quasi universale Religion – werden auf Kosten Israels entwickelt. Vgl. Winkler, Erwählung Israels.

82 Mit diesen Motiven und Argumenten steht Justin am Anfang einer langen Tradition. Er hat meiner Einschätzung nach das „Urbuch“ der Adversus-Judaeos-Literatur verfasst. Seine Konstruktion der Argumente wurde wegweisend für die gesamte christliche Tradition. Darüber hinaus hat vor allem das Geschichtsbild von Eusebius (+339) Durchschlagskraft bekommen. Dort spielt das endende Zeitalter Israels und seine Ablösung durch die Kirche und das römische Friedensreich eine tragende Rolle. Einen gewissen Abschluss sehe ich in Augustinus (+430). Sein Tractatus Adversus Judaeos stellt in kompakter Form die berechnete Verwerfung der Juden und die Erwählung und Beerbung der Kirche dar. Über Justin hinaus sind für die Patristik zumindest noch folgende Motive zu nennen: Gottesmord (Meliton von Sardes), explizite Verdammung der Juden, Geschichtstheologie der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, Verschärfung der Polemik, Ausmerzungen jüdenchristlicher Einflüsse im Christentum, die Fortexistenz der Juden als blinde Zeugen des Gerichts und Diener (Eusebius, ausgeprägt bei Augustinus) und Judengesetzgebung.

2. Wie bestimmt Justin das Verhältnis von Juden und Christen?

Justin konzipiert also das Verhältnis von Juden und Christen entlang der Unterscheidung universal – partikular, erwählt – verworfen. Der Vorwurf gegenüber den Juden ist ihr halsstarriges Pochen auf die Erwählung. Dazu wieder fünf Beobachtungen:

- (1) Ihre Erwählung im Sinaibund war nur ein *temporäres Zugeständnis*, keine eigentliche Heilsveranstaltung.
- (2) Eigentlich und von vorneherein sind jedoch *alle erwählt*, von den unbeschneideten Gerechten bis zu den Christusgläubigen.
- (3) Die Erwählung wird Israel *eigentlich gar nicht weggenommen*, weil sie nur der Teil, der an Christus glauben wird, empfangen hat. Also würde gar keine Enteignung vorliegen. In Wirklichkeit steckt in dieser Argumentationsfigur eine Verschärfung der Verwerfung.
- (4) Die Erwählung kann erkannt werden im wahren Gottesdienst und im rechten Leben. – Justin gibt also ein klares *Verifikationskriterium* für das Leben in der Erwählung an. Erwählung wird nämlich dort gelebt, wo ethnische Grenzen überschritten werden auf eine rechte Verehrung des einen und universalen Gottes durch alle Völker. Damit kommt Justin dem biblischen Sinn von Erwählung sehr nahe. Erwählte tragen Verantwortung.
- (5) Bei diesem Erwählungsverständnis Justins muss auch die *Kritik* an ihm ansetzen. Denn mit der Zuteilung von Erwählung und Verwerfung an Christen und Juden unterläuft er sein eigenes Kriterium. Christen sind quasi im unverlierbaren Besitz der Erwählung, Juden haben sie gar nie richtig bekommen und können sie gar nicht erlangen. Um sowohl den Juden gerecht zu werden als auch die eigene Geschichte kritisch handhaben zu können, wäre die Unterscheidung von Erwählung und Verwerfung *je innerhalb* von Judentum und Christentum höchst notwendig. Denn nicht nur Juden sind gefährdet, Erwählung exkludierend zu leben, sondern auch Christen sind davor nicht gefeit. – Dieser Dialog Justins ist eine Apologie des Christusglaubens gegenüber jüdischer Gelehrsamkeit. Rechnet Apologetik aber nicht mit Fehlentwicklungen im eigenen Glauben, und werden diese nur im Außen wahrgenommen, fehlen der Apologetik also Differenzierungsmöglichkeit und Selbstrelativierung, wird sie zur Ideologie. Eine Ideologie, die im Eigenen genau das hervorruft, was an den anderen abgelehnt wird. Ideologische Apologetik immunisiert die eigene Geschichte und opfert andere, ohne zu erkennen, dass sie dadurch selbst zum Opfer genau ihrer eigenen Kritik wird. In diesem Vorgang zeigt sich ein *performativer Selbstwiderspruch*. Doch das ist eine Lektion, die das Christentum erst seit der Aufklärung zu lernen hat.

3. Eine integrale Bedeutung der Erwählungstheologie nach dem Zweiten Vatikanum

Die Adversus-Judaeos-Tradition des Christentums und der katholischen Kirche ist eine richtige „Erfolgsstory“. Sie ist wirklich angekommen, sie hat sich im Kirchenvolk bis zu den letzten Bauernhöfen durchgesprochen. Ich bin im Mühlviertel, also im nördlichen Oberösterreich aufgewachsen, vergleichbar mit der Schwäbischen Alb oder noch besser mit dem Schwarzwald – mit dem Unterschied, dass hinter unseren Wäldern zu meiner Kindheit der „Eiserne Vorhang“ gezogen war, also gleichsam am Ende der Welt. Meine Eltern sind Bauersleute, wenige Jahre Schulbildung, Bücher gab es daheim keine. Die letzten Kriegstage hatte mein Vater in Haft verbracht, da er sich als kaum Sechzehnjähriger aus religiösen Gründen geweigert hatte, für Hitler in den Krieg zu ziehen. Meine Herkunftsfamilie war alles andere als Nazis, vielmehr tief gläubige Katholiken. Auch keine Antisemiten. Trotzdem kenne ich viele Argumente der Adversus-Judaeos-Theologie, die ich mir als Theologe angelesen habe, schon seit meiner Kindheit aus den Erzählungen meiner Mutter, die bis heute eine gewissenhafte Hörerin der sonntäglichen Predigten und Katechesen ist, die in meiner elterlichen Pfarrei von durchwegs gut ausgebildeten Pfarrern gehalten wurden. Diese Theologie ist solide vermittelt und rezipiert worden.

3.1. Genügt ein Dementi?

Mit dem Zweiten Vatikanum ist die Kirche umgekehrt, sie hat sich wahrhaft bekehrt. Nicht zu vergessen das Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. und seine großen Gesten gegenüber den Juden. Gewiss: „[D]ie Juden [sind ...] immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“ (NA 4.4), „[und] die Kirche ... darf ... die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen“ (NA 4.6). Ausdrücklich hat Johannes Paul II. beim Besuch der Synagoge in Mainz am 17.11.1980 den Bund in den Mund genommen und von Israel als dem „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes“⁸³ gesprochen. Diese beiden Zitate im Telegrammstil stehen für eine veritable Israeltheologie und Dialoggeschichte, die in den Kirchen seitdem entstanden ist. Dennoch frage ich:

83 Johannes Paul II., Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum 1*. Dokumente von 1945-1985. Gemeinsame Veröffentlichung der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Paderborn/München 1988, 74-77, hier 75.

Genügt ein kurzer Satz in *Nostra aetate* und ein einziger Artikel in der Menge der Konzilstexte? Reicht das als Antwort auf die fast 2000-jährige Ent eignungsgeschichte? Lässt sich die *Adversus-Judaeos*-Tradition mit einer einfachen Gegenbehauptung aus der Welt schaffen oder – besser – aus der christlichen Tradition ausscheiden und aus dem Gedächtnis löschen?

Daran schließt sich eine noch grundsätzlichere Frage: Lässt sich die *Adversus-Judaeos*-Tradition auf eine Weise ausscheiden, dass sie von den anderen christlichen Lehren säuberlich isoliert und separiert werden kann? Ist es möglich, die Lehrtradition der Kirche so zu sezieren, dass der christliche Antijudaismus für sich heute ins Unrecht gesetzt wird, ohne die anderen Inhalte der Dogmatik zu involvieren? Steht etwa die gesamte Identität des Christentums in ihrer gewachsenen Form auf dem Spiel, kennt doch die Abgrenzung gegenüber dem Judentum – bis hin zu einer ausgeprägten Feindgeschichte – eine veritable kirchliche Tradition seit den neutestamentlichen Anfängen? Eine robuste und überzeugende *Adversus-Judaeos*-Theologie bildete für viele patristische Quellen eine sichere Grundlage für die christologischen, soteriologischen, trinitarischen und ekklesiologischen Argumente. Wurde mit ihr nicht eine metaphysische Absicherung des Erwählungsstatus der Christen betrieben? Kommt mit der Isolierung und Eliminierung des Antijudaismus die gesamte christliche Dogmatik ins Trudeln?

Für viele frühchristliche Apologeten und Kirchenväter ging die Einzigartigkeit der christlichen Soteriologie eine bedingende Konjunktion mit der Bestreitung jüdischer Heilsvorzüge und Prärogative ein. Es ist zu fragen, ob damit quasi nur eine Werbemaßnahme und Pränese für den neuen Glauben vorliegt, oder ob diese Verknüpfung auch eine inhaltliche Notwendigkeit besitzt, die nicht aufgetrennt werden kann. Kann man so ohne weiteres davon ausgehen, Genese und Geltung zu unterscheiden, die Argumente zur Entstehung des Dogmas mit der historischen Kritik zu entsorgen und den Anspruch einer gereinigten Lehre umso überzeugter vorzutragen? Wäre es auf umgekehrten Weg denkbar, dass die altkirchliche Christologie in theologisch geschwisterlichen Beziehungen mit dem Judentum entwickelt worden wäre?

Hans Hermann Henrix⁸⁴ und andere haben im Anschluss an das päpstliche Schuldbekenntnis schon die richtigen Fragen gestellt: Handelt es sich nur um „die Fehler und das Versagen ... [einzelner] Söhne und Töchter der Kirche“⁸⁵, die schuldig geworden sind, oder nicht auch der Kirche selbst, hat doch ihr Lehramt himmelschreiende Sätze gegen die Juden verkündet? Die Anfrage mil-

84 Vgl. Henrix, 40 Jahre 132ff, vgl. Anm. 3.

85 „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa“ vom 16. März 1998, in: Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum 2. Dokumente von 1986-2000. Veröffentlichung im Auftrag der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz*, Paderborn/Gütersloh 2001, 110-119, hier 117.

dert sich nicht ab, sondern verschärft sich, visiert man nicht nur die Schuldgeschichte an, sondern fragt nach der Konstitutivität der *Adversus-Judaeos*-Theologie für die Entwicklung der christlichen Dogmatik:

Steht und fällt das Bekenntnis zu Christus als alleinigem Erlöser und seiner Kirche als endzeitlichem Heilsweg mit der Widerlegung des Judentums? War das Ende des jüdischen Heilsweges konstitutiv für die Herausbildung der Christologie⁸⁶ und der Trinitätslehre? Oder anders gefragt: Gibt es eine Chance, das Entweder-Oder von Juden *oder* Christen theologisch in ein Sowohl-als-auch umzuwandeln?

An Justin lautet die Frage: Lässt sich seine Logostheologie mit der bleibenden Erwählung Israels zusammendenken? Denn Justin besitzt eine dogmengeschichtlich hoch angesehene Autorität hinsichtlich seiner Logostheologie. „Unklarheiten“ wie der Sohn als *deuteros theos* oder die „Unordnung“ zwischen den Engeln und dem Heiligen Geist sieht man ihm gerne nach. Kann man auch seinen Dialog mit Tryphon diskret zum Vergessen bringen und nur die „bewährten“ und ausgesuchten Textpassagen in den dogmengeschichtlichen Textbüchern belassen?

Die verdienstreichen und voluminösen Textbände von Rendtorff/Henrix⁸⁷ und Hermann/Kraus⁸⁸ oder das Opus von Friedrich-Wilhelm Marquardt⁸⁹ markieren einen weiten Weg, der in den letzten Jahrzehnten seitens der Kirchen und Theologie zurückgelegt worden ist. Doch die größten Anstrengungen stehen der christlichen Dogmatik erst bevor! Im letzten Abschnitt umreißt ich drei Wege für theologische Lösungen.

86 Antijudaismus als „linke Hand der Christologie“, so lautet die paradigmatische Formulierung von: 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, 19. Die Christologie repräsentiere die „Kehrseite des Antijudaismus“ ebd. 229. Und umgekehrt sei der Antijudaismus die „negative Kehrseite ... [des] Bekenntnisses zu Jesus dem Christus“. Dies., *Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen*, in: *Conc(D)* 29 (1993) 85-93, hier 88.

87 Vgl. Rendtorff/Henrix, *Die Kirchen und das Judentum* 1, vgl. Anm. 83.

88 Vgl. Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum* 2, vgl. Anm. 2.

89 Vgl. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988 (Gütersloh ²1992); ders., *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie* 1-2, München 1990-1991 (Bd. 2: Gütersloh ²1998); ders., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie* 1-3, Gütersloh 1993/1994/1996; ders., *Eia, wärn wir da - eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997 (Abkürzungen: P, C, E, U).

3.2. Lösungsvorschläge

3.2.1. Eine Theologie der Erwählung

Der Streit um die Erwählung bildet in der frühen Kirche die zentrale Frage der Abgrenzung der Christusgläubigen von den Juden. Deshalb kommt man an einer Stellungnahme gegenüber der Erwählungstheologie nicht vorbei. Einleitend habe ich das Plädoyer von Klaus-Peter Jörns für einen Abschied und die Überlegungen von Edgar Bauer für eine Relativierung der Erwählungstheologie vorgestellt.

a) Kann es eine Theologie der Erwählung nur als negative Theologie geben? Ist also ihr Abschied angesagt? Die Argumente Jörns' sind bestechend. Auch eine Reihe jüdischer Stimmen votiert dafür.⁹⁰ Doch diese These vom Abschied verbleibt in einer negativen Abhängigkeit zur Exklusionstradition der Erwählung. Sie kann sich davon nicht lösen, auch nicht im Modus des Verschweigens. Die Ablehnung bleibt ganz im Muster der Apologetik, dass nämlich Erwählung ein Ausschlussdiskurs sei.

b) Deshalb muss Erwählung *theologisch* überzeugend neu gelöst werden mit einer Theorie, die nicht nur tragfähig ist gegenüber dem Judentum, sondern auch gegenüber anderen Religionen. Israeltheologie und Religionstheologie dürfen nicht neuerlich zu Inkompatibilitäten führen. Deshalb vertrete ich die These, dass die Erwählungstheologie theologisch-kritisch rekonstruiert werden muss. Doch von einer solchen Rekonstruktion sind wir noch weit entfernt.⁹¹

90 „Notwendige Abschiede“ werden auch im Judentum vorgeschlagen, vgl. Bauer, Erwählung 337f: Leo Baeck, Mordechai M. Kaplan, Richard L. Rubenstein.

91 Man denke an die Verlegenheit der christlichen Theologie um den Staat Israel. Spielte die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels 70. n.Chr. weit über die patristische Apologetik hinaus eine eminente Bedeutung als geschichtstheologische Bekräftigung des Untergangs und der Verwerfung des jüdischen Heilsweges, so sehr drückt man sich 60 Jahre nach der Gründung des gegenwärtigen Staates Israel um theologische Stellungnahmen. Würde die eigene Geschichtstheologie fortgeschrieben werden, müsste das in Anspruch genommene Gottesurteil über Israel revidiert und zur eigenen Widerlegung führen. Oder sollte nicht vielmehr diese Art von Theologie dekonstruiert werden? Die Mehrheit des damaligen Judentums lebte und funktionierte in der Diaspora ohne Tempel. Die Schilderungen von Josephus Flavius gelten bis heute als Kronzeugen einer christlich stilisierten ultimativen Katastrophe, die sie nie in dem Ausmaß war: nicht als Gottesurteil und nicht historisch. – Ein anderes Beispiel sind die unsäglich Auseinandersetzungen um die Judenmission. Sie sind zuletzt entbrannt rund um das Theologendokument „A Sacred Obligation“: Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations, A Sacred Obligation. Rethinking Christian Faith in Relationship to Judaism and the Jewish People, 1. Sept 2002. http://www.bc.edu/bc_org/research/cjl/Christian_Scholars_Group/Sacred_Obligation.htm; Übersetzung: Eine heilige Verpflichtung. Den christlichen Glauben in seinem Verhältnis zum Judentum neu reflektieren. Erklärung der Christlichen Akademikerguppe für christlich-jüdische Beziehungen (USA), in:

Religionstheologischer und kirchenpolitischer Ärger liegt immer wieder auf der Christologie, wie die Lehrbeanstandungen der letzten Jahre zeigen. Wie verstehen wir Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, wenn Israel immer schon Gottes Sohn ist und bleibt? Gegen das Entweder-Oder muss eine differenzierte Erwählungstheologie betrieben werden, die Partikularität und Konkretion mit Universalität und Verantwortung vermittelt.⁹² – Eine solche Theologie der Erwählung hat m.E. drei Komponenten:

(1) Eine Rekonstruktion der Erwählungstheologie auf *biblischen Grundlagen*. Dazu zähle ich einige Stichpunkte auf.

<http://www.jcrelations.net/de/?id=1051>. USA, 2002. Es zeigt Reue über die „Lehre der Verachtung“ und sucht nach einer „neue[n] Lehre des Respekts“. Es betrachtet „eine Revision der christlichen Lehre über das Judentum und das jüdische Volk [als] eine zentrale und unumgängliche Verpflichtung der Theologie in unserer Zeit“ und spricht sich in der siebten These gegen Judenmission aus: „Christen sollten nicht versuchen, Juden zu bekehren.“ Aus dem gleichen Jahr sprechen sich ebenfalls Vertreter der Bischofs- und Synagogenkonferenz in den USA gegen Judenmission aus: Reflections on Covenant and Mission. Consultation of The National Council of Synagogues and The Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs (USCCB) 12.8.2002, in: http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/documents/interreligious/ncs_usccb120802.htm. „Eine vertiefte katholische Wertschätzung des ewigen Bundes zwischen Gott und dem jüdischen Volk, zusammen mit einer Anerkennung einer den Juden göttlich-gegebenen Mission, Gottes treue Liebe zu bezeugen, führte zu der Überzeugung, dass missionarische Bemühungen, Juden zum Christentum zu bekehren, in der katholischen Kirche theologisch nicht länger annehmbar sind.“ Dabei berufen sich die Kommissionen in der zentralen Argumentation auf Kardinal Walter Kasper, den zuständigen Präsidenten der Päpstlichen Kommission für die Religiösen Beziehungen zum Judentum, und zitieren ihn: „Der Begriff »Mission« meint streng genommen die Bekehrung von falschen Göttern und Götzen zum wahren und einen Gott, der sich in der Heilsgeschichte mit seinem erwählten Volk offenbarte“. Kardinal Kasper hatte hierauf zahlreiche Stellungnahmen und Erklärungen abzugeben, um nicht zuletzt vatikanischen und christlich-fundamentalistischen Anfragen in den USA zu begegnen. Vgl. Kasper, Walter, The Relationship of the Old and the New Covenant as One of the Central Issues in Jewish-Christian Dialogue. Address delivered at the Centre for the Study of Jewish-Christian Relations, Cambridge, England, Dec. 6, 2004, in: www.bc.edu/research/cjl/metaelements/texts/cjrelations/resources/articles/Kasper_Cambridge_6Dec04.htm; ders., The Commission for Religious Relations with the Jews. A Crucial Endeavour of the Catholic Church, Boston College 6.11.2002, in: http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/articles/Kasper_6Nov02.htm. – Doch der ehemalige „Streit der Kardinäle“ (Alexander Foitzik) scheint nun durch die von Benedikt XVI. am 4. Februar 2008 promulierte Abänderung der Karfreitagsfürbitte – in der durch »Summorum pontificum« vom 7. Juli 2007 wiederzugelassenen Tridentinischen Messe – entschieden zu sein. Der Papst lässt wieder für die Bekehrung der Juden beten und verwendet dabei das Wortspiel vom Licht, auch wenn die Negativseite vom Schleier und der Verblendung der Juden aus dem Tridentinischen Text weggelassen wird.

92 Vgl. „Partikularer Erwählungsglaube und universale Heilserwartung sind anscheinend Gegensatzkomplemente, deren Zuordnung und innere Verbundenheit sich erst in theologischer Deutung erschließen.“ Schreckenber, Adversus-Judaeos-Texte 1,41.

> Die alttestamentlichen Aussagen zur Erwählung laufen keineswegs auf einen israelitischen Chauvinismus hinaus. Mit der Erwählung wird der Erwählte, wird Israel in die Pflicht genommen *für* andere. Unser landläufiges Verständnis von Erwählung umschreibt das ziemlich Gegenteil. Insofern trifft ein Gutteil der Kritik einen richtigen Punkt. Erwählung bedeutet biblisch nicht Abschließung.

> Die Komplexität biblischer Vorstellungen darf nicht reduziert werden z.B. auf eine singuläre Heilserwartung. Das Alte Testament kennt eine ganze Reihe von Bundesschlüssen, nicht nur alt und neu.

> Es gibt eine Legitimität verschiedener Schriftinterpretationen, innerhalb der Theologie, der Kirchen, und eben auch von Juden und Christen.

> Die Vielfalt biblischer Hoffnungen kann nicht auf eine singuläre oder gar exklusive Messiaserwartung hin bereinigt werden. Auch im christlichen Messiasglauben gibt es einen gewaltigen Verheißungsüberhang.

> Deshalb muss man die Legitimität anderer Hoffnungen herausstreichen. Welche Hoffnungen können sich der Gerechtigkeit des anbrechenden Reiches Gottes als würdig erweisen? Der Anspruch des Christentums steht hier besonders auf dem Prüfstand.

> Die Geschichte bleibt auch für Christen offen für die Bewährung, sie ist nicht abgeschlossen, nicht durch Pfingsten, nicht durch die Zerstörung Jerusalems, nicht durch den ersten christlichen Kaiser etc.

(2) Eine Theologie der Erwählung muss *theologische Gegendarstellungen* bringen. Sie muss in eine offensive Konfrontation mit den Adversus-Judaeos-Traditionen treten. Dementi reichen nicht. Wie es eine Verkündigung des Antijudaismus bis zum letzten Bauernhof gab, muss auch eine entgegengesetzte Verkündigung und Liturgie entwickelt werden. Das aktuelle Lesejahr A mit der Perikopenordnung des Matthäusevangelium⁹³ mit seiner Erfüllungstheologie wäre dafür ein ausgezeichnete Einstieg. Eine positive Darstellung wie die „Richtlinien und Hinweise“⁹⁴ sie empfehlen, reicht nicht aus. Es muss sich eine Gegentradition herausbilden, sonst bleiben die antijudaistischen Bausteine selbstverständliches christliches Traditionsgut.

93 Vgl. Frankemölle, Hubert, Der „ungekündigte Bund“ im Matthäusevangelium? Von der Unverbrüchlichkeit der Treue Gottes im Matthäusevangelium zu Israel und zu den Völkern, in: ders. (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172), Freiburg/Basel/Wien 1998, 171-210; ders., Für eine neue Lektüre der Bibel. Antijudaismus im Matthäus-Evangelium?, in: ders., (Hg.), Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend. „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“, Paderborn/Frankfurt 2000, 151-182.

94 Vgl. Päpstliche Kommission für die Religiösen Beziehungen zu dem Judentum, Richtlinien und Hinweise für die Konzilerklärung „Nostra Aetate“, Art. 4. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet von Willehad Paul Eckert (Nachkonziliare Dokumentation 49), Trier 1976.

(3) Eine *Dekonstruktion der Identitätsdiskurse*: Sowohl Jörns und Bauer als auch Irenäus widmen sich zentral dieser Frage. Den Dialog mit dem Juden Tryphon prägt die Logik der Suche nach der *einen* Identität des Gottesvolkes, was ich als Entweder-Oder-Alternative bezeichnet habe. – Es war nicht die christliche Trinitätslehre, die der christlichen Theologie zu einem Begriff der Vielheit, Differenz, Relation und Bezogenheit verholfen hätte, der sich in den Beziehungen zu den anderen abbildet. Sondern es war der Druck von außen, von der Aufklärung und Religionskritik, der Geschichte des Machtverlustes, der Katastrophe der Shoah, und die Einsprüche der sog. Postmoderne gegen den Mythos des Einen. Doch mit keinem der Einsprüche ist eine Umkehr garantiert, wie man das in dramatischer Weise zeigen kann mit dem „Wort zur Judenfrage vom 8. April 1948“⁹⁵ des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Selbst drei Jahre nach dem Ende des Nationalsozialismus gingen ihnen nicht die Augen auf: „2. Indem Israel den Messias kreuzigte, hat es seine Erwählung und Bestimmung verworfen. 3. Die Erwählung Israels ist durch und seit Christus auf die Kirche aus allen Völkern, aus Juden und Heiden, übergegangen.“

Gegentheologien müssen hart erfochten werden, denn – nochmals – Dementi reichen nicht. Die Perspektiven von Außen, wie sie im ersten Kapitel als Ablehnung und Relativierung der Erwählung vorgestellt worden sind, sind ernst zu nehmen. Sie formulieren geradezu mit Treffsicherheit Abwege der Erwählungsvorstellung. „Gott in Sippenhaft“ (Jörns), der für eine normative Selbstdefinition, für eine Identitätskonstruktion und das Einzigartigkeitsbewusstsein einer Gruppe in Anspruch genommen wird, steht nicht nur gegen das Evangelium Christ von der bedingungslosen Liebe Gottes zu allen Menschen, sondern steht ebenso gegen eine biblische Theologie der Erwählung. Der Ausweg, den Jörns vorschlägt, ist weit kompatibler mit der Erwählungstheologie, als er denkt. In der Identitätskonstruktion mit Einschluss der Selbstrelativierung sehe ich genau den Skopus der Erwählungstheologie.

Auch die Kritik von Edgar Bauer beleuchtet Erwählung, die als Legitimationsfigur in Anspruch genommen wird. Nicht die Suche nach der „unverwechselbaren Identität“ mit Hilfe von Erwählungsvorstellungen ist selbst schon das Problem, sondern erst, wenn der Rekurs auf Gott nicht nur Identität stiftet, sondern diese in Namen Gottes abschließt, wenn von Gott die Bestreitung der Vielfalt ausgeht, wenn Gott nicht wieder zur Relativierung dieser Identität ebenfalls im Namen Gottes führt, ist er doch der „Vater aller Menschen“ (NA 5.1). Wer Gott in seinen Identitätsdiskurs einbaut, muss sich auch wieder die Relativierung gefallen lassen. Denn Erwählung hat eine „teleologische Grund-

95 Vgl. Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Wort zur Judenfrage vom 8. April 1948, in: Rendtorff/Henrix, Die Kirchen und das Judentum 1,540-554, vgl. Anm. 83.

struktur“ (Bauer), die nicht endet, wenn eine Gruppe zufrieden ist, sondern die fortbesteht und um Gottes Willen auf die anderen hin ausgerichtet bleibt.

Diese Kritiken von Außen sind erstaunlich nahe dran an der Kritik, die Justin ebenfalls von Außen am Judentum übt. Selbstabschließung und Besitzdenken lassen sich nicht mit dem Schöpfergott und dem Logos vereinbaren. Vielmehr ist Erwählung so zu denken, dass sie alle Menschen einschließt. Es ist eine regelrechte Tragik dieser klaren Einsicht, dass Justin Verfehlung und Gelingen der Erwählungstheologie auf Judentum und Christen aufteilt. – Oben habe ich diesen Vorgang mit einem Begriff der Diskurspragmatik (Karl-Otto Apel) performativen Selbstwiderspruch genannt, denn die vertretene Theorie wird im Vorgang der praktischen Beanspruchung gleichzeitig widerlegt. Er karikiert nicht nur das Judentum bis zur Unkenntlichkeit, sondern diese Verzeichnung macht auch das Evangelium Jesu Christi unter den Christen unkenntlich. Was Justin treffsicher im Außen kritisch erkennen kann, dagegen ist er im Innen immunisiert. Er verfällt damit seiner eigenen scharfen Kritik.

Daraus hat die Theologie ihre Lehren zu ziehen. Identität als Selbstvergewisserung des modernen absoluten Subjektes und als Strategie aggressiver Selbsterhebung und Superiorität ist zu verabschieden zugunsten einer relationalen Selbstbestimmung, der eine Selbstrelativierung zur Sicherung gegen diese Logik des Einen und der Gewalt inhärent ist. Es ist höchste Zeit, den Kopf aus dieser Identitätsfalle zu ziehen, wie jüngst der aus Indien gebürtige Nobelpreis Amartya Sen in seinem Buch⁹⁶ titelt. Darin kritisiert er die Konstruktion von Identität entlang eines einzigen Kriteriums und somit als Singular. Faktisch verhält es sich so, wie Amartya Sen die mangelnde Einübung des Westens in kulturelle Pluralismusfähigkeit aufgrund seiner chronischen Überlegenheit analysiert, auch mit dem Christentum. Es hat einschneidender Relativierungen der Kirche(n) von Außen bedurft, um in Innen eine theologische Besinnung auf eine Selbstrelativierung als Geheimnis für eine belastbare Identitätskonstruktion einzuleiten.

Der Anstoß besteht also nicht darin, dass Identitätsdiskurse geführt werden – denn sie sind unvermeidlich – sondern *wie* sie geführt werden. Schon Paulus hat die Erwählungstheologie verbunden mit der Warnung vor der Überheblichkeit (Röm 11,20). Die christliche Adversus-Judaeos-Tradition ist ein bedrückendes Zeugnis der Missachtung dieser Warnung.

96 Sen, Amartya, „Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt“. Aus dem Englischen von Friedrich Griese, München 2007.

3.2.2. Eine Dekonstruktion der christlichen Adversus-Judaeos-Tradition

Neben einer erneuerten Theologie der Erwählung plädiere ich für eine Dekonstruktion der christlichen Adversus-Judaeos-Tradition und ihrer Rolle bei der Entwicklung einer christlichen Dogmatik und einer ekklesiologischen Identität. Ich verstehe dies als Form von kontextueller Theologie und beschreibe das Projekt, das ich als Forschungsprojekt an unserem Zentrum in Salzburg angeregt habe, als „Rekontextualisierung“. Zum einen muss Licht hineingebracht werden in die antijudaistischen Voraussetzungen und Implikationen von Dogmatik und Liturgie – so muss z.B. die Interessenslage spiritueller, d.h. allegorischer und typologischer Schriftlesung durchschaubar werden. Zum anderen muss der sozialgeschichtliche und politische Kontext dieser Theologien erhoben und eingearbeitet werden. Was bisher die Wissenssoziologie geleistet hat, muss in ähnlicher Weise auch als Theologiesoziologie betrieben werden. Dafür vermitteln die sozialhistorischen Forschungen, die ich im ersten Abschnitt erwähnt habe, einen wertvollen Beitrag.

3.2.3. Eine jüdisch-christliche komparative Theologie

Den Begriff der *comparative theology*⁹⁷ habe ich hier verfremdet, um meine Vorstellungen zu markieren. Die Vertreter gegenwärtiger wie vergangener Komparativer Theologie beschäftigen sich mit den sog. östlichen Religionen. Ein vergleichbares Projekt, das für Juden und Christen einschlägiger ist, nennt sich *scriptural reasoning*.⁹⁸ Beide Projekte sind keine religionswissenschaftlichen

97 Aus der Fülle der Literatur vgl. die beiden wichtigsten Protagonisten mit kurzen neuesten Einführungen: 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; ders., Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR), in: *SaThZ* 11 (2007) 140-152. – Neville, Robert Cummings, *The Role of Concepts of God in Crosscultural Comparative Theology*, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today* (Currents of Encounter - Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs and Cultures 32), Amsterdam/New York 2007, 513-529. – Vgl. eine historisch-systematische Einordnung bei: Hintersteiner, Norbert, *Intercultural and Interreligious (Un)Translatibility and the Comparative Theology Project*, in: ders. (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today* (Currents of Encounter - Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs and Cultures 32), Amsterdam/New York 2007, 465-491; ders., *Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der Komparativen Theologie*, in: *SaThZ* 11 (2007) 153-174.

98 Vgl. die Grundlagenwerke: Frymer-Kensky, Tikva u.a. (Hg.), *Christianity in Jewish Terms* (Radical traditions theology in a postcritical key), Oxford 2000; Ochs, Peter/Levene, Nancy (Hg.), *Textual reasonings. Jewish philosophy and text study at the end of the twentieth century* (Radical traditions), London 2002; Ford, David F./Pecknold, C.C. (Hg.), *The*

Außenvergleiche unter Abstraktion des Teilnehmerstandpunktes, sondern bei beiden Unternehmungen geht es um die Glaubensperspektiven, die die Gesprächspartner in die gemeinsame Arbeit einbringen. M.W. haben die beiden Diskurse noch kaum Verbindungslinien. Die Zweijahreskonferenz der ESITIS (European Society for Intercultural Theology and Interreligious Studies) wird nächstes Jahr diese beiden Projekte in Salzburg miteinander ins Gespräch bringen.

Comparative theology lässt sich auf ein Abenteuer ein, nicht nur die Textlektüre anderer zu beherzigen, sondern sich von anderem Glauben beanspruchen zu lassen.⁹⁹ Es geht nicht nur um Vergleiche, was geschieht hüben, was drüben, sondern der eigene Glaube ist in anderen Glauben involviert. Dem anderen Glauben wird Raum gelassen, ihm wird Wahrheit zugetraut. Die apologetische Richtung wird umgedreht und die Wahrheitsvermutung wird nicht a priori für die eigene Position beansprucht.¹⁰⁰ Der eigene Glaube taucht tief in einen anderen ein, und lässt auch für ihn die Wahrheitsvermutung gelten.¹⁰¹

Nichts geringer als diese Zumutung sehe ich von einer Erwählungstheologie ausgehen. Gott der Vater aller Menschen und der Gott Israels stellt meinen Glauben vor den Glauben anderer. Die Relativierung, die dadurch mein Glaube erfährt, macht mich nicht ärmer, kleiner und unbedeutender, sondern mutet mir die Größe zu, zu glauben inmitten von Glauben.

promise of scriptural, Malden/Oxford 2006; Ford, David F., *Shaping theology. Engagements in a religious and secular world (Challenges in contemporary theology)*, Malden 2007.

99 Vgl. Winkler, Ulrich, *Zum Projekt einer Komparativen Theologie*, in: Ritzer, Georg (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch...“ FS Friedrich Schleizer (Salzburger Theologische Studien 34), Innsbruck/Wien 2008, 115-147.

100 Dabei geht es um mehr, als „christliche Theologie im Angesicht Israels“ – wie die einschlägigen Titel heißen – zu treiben.

101 Vgl. zur Diskussion um double oder multiple belonging: Cornille, Catherine (Hg.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity (Faith Meets Faith)*, Maryknoll 2002.

Prof. P. Dr. Dr.h.c. Bruno Schüller SJ

*** 9. November 1924 † 30. Oktober 2007**

in memoriam

Joachim Hagel O.Praem., Salzburg

Am 30. Oktober 2007 verstarb in Münster in Westfalen der Jesuit und Moralthologe Prof. P. Dr. Dr. h.c. Bruno Schüller SJ, „der in den siebzig Jahren des vorigen Jahrhunderts vielleicht am meisten Meinung bildend unter deutschen Moralthologen gewirkt hat.“¹ Das Requiem für Pater Bruno Schüller SJ wurde am 7. November 2007 in der Universitätskirche zu Münster, der Petrikirche, gefeiert und er wurde am 8. November 2007 auf der Jesuitengrabstätte des Friedhofs Köln – Melaten beigesetzt. In diesem Beitrag soll an sein Leben, an seine Schriften und – überwiegend durch ausgewählte Zitate – an seine wissenschaftlichen Forschungsbeiträge zur *normativen Ethik* und zur *Metaethik* erinnert werden.

1. Leben

B. Schüller wird am 9. November 1925 in Rhens am Rhein – heute im Landkreis Mayen-Koblenz gelegen – geboren. Nach seinem Schulbesuch, dem Kriegsdienst bei der Marine und der Gefangenschaft besteht er 1946 das Abitur in Koblenz. Am 3. September 1946 tritt er in die Niederdeutsche Provinz der *Gesellschaft Jesu* ein. Die Jesuitenausbildung – mit dem Noviziat, dem Philosophiestudium an der ordenseigenen *Hochschule für Philosophie München* in Pullach, dem pädagogische Praktikum am Kolleg in Büren, dem Theologiestudium an der ordenseigenen *PTH St. Georgen* in Frankfurt am Main, dem Tertiat, einem Seelsorgspraktikum in Stockholm und einem Spezialstudium der evangelischen Theologie in Münster in Westfalen – beendet er im Jahr 1963 mit einer Promotion in Moralthologie an der *Päpstlichen Universität Gregoriana* in Rom bei Josef Fuchs SJ (1912 – 2005) mit einer Arbeit über „die theologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie“.

Am 30. Juli 1956 empfängt er im Frankfurter Dom die Priesterweihe. An der *PTH St. Georgen* in Frankfurt am Main beginnt er im Jahr 1961 seine Lehrtätigkeit im Fach Moralthologie und wird nach seiner Habilitation im Jahr 1965 zum Professor ernannt. Im Jahr 1968 erfolgt die Berufung zum Professor für

1 So B. Fraling (2007): Vom Kinderglauben zur Theologie, in: K. Hilpert (Hg.): Theologische Ethik – autobiographisch, Paderborn u.a., 99-118, hier 114.

Moraltheologie an der *Ruhr-Universität Bochum*, wobei er seine Lehrtätigkeit in Frankfurt fortsetzt. Er wirkt im Jahr 1973 auch als Gastprofessor an der *Päpstlichen Universität Gregoriana* in Rom sowie zuvor im Jahr 1971 an der *Universität in Regensburg*, deren Ruf auf einen Lehrstuhl er allerdings ablehnt. Im Jahr 1974 erhält er einen Ruf an die *WWU Münster* in Westfalen, an der er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1991 bleibt.

Von 1973 bis 1987 betreut er als Herausgeber die ersten dreizehn Bände der *Moraltheologischen Studien – Systematische Abteilung*. Zusammen mit Bernhard Kötting gibt er die Reihe *Münsterische Beiträge zur Theologie* heraus. Er ist Mitglied der internationalen *Societas Ethica* und der *Ethikkommission* der Universität Münster. Nach reiflicher Überlegung lehnt er eine Berufung an das *Kennedy-Institute der Georgetown University* in Washington (1976) ab. Die *Universität Lund* in Schweden ehrt ihn im Jahr 1984 mit der Ehrendoktorwürde. Im Jahr 1986 wird er Mitglied der *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*. Als Doktorvater betreut er unter anderen die Dissertationen von Rudolf Ginters, Hans-Josef Wilting, Dieter Witschen, Thomas Hoppe, Cornelia Wiemeyer-Faulde Michael Lehmann, Wolfgang Mommsen und Werner Wolbert, der zugleich im Sommersemester 1985 in Münster habilitiert wird.²

B. Schüller verhält sich Zeit seines Lebens seinen Hörern an der Universität gegenüber als ein korrekter und fairer Wissenschaftler, der ausschließlich das eigenständige kritische Denken seiner Schüler fördern will. Prophetische Philosophie und Theologie, die sich als Seelsorge mit den Mitteln des Elenchos und des Protreptikos versteht, steht er distanziert gegenüber:

„Sie beginnt mit dem Elenchos, also damit, dass sie die Menschen überführt, ein verfehltes Leben zu leben. Danach wechselt sie über zum Protreptikos, indem sie eben zur Umkehr aufruft. ... Man müsste diese prophetische Philosophie, aber auch die ihr genau entsprechende prophetische Theologie gleichsam idealtypisch kennzeichnen, vor allem, insoweit sie von Hochschullehrern geübt wird. Doch dieser Aufgabe weiß ich mich nicht

- 2 R. Ginters (1973): Versprechen und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit, Düsseldorf; H.-J. Wilting, (1975): Der Kompromiss als theologisches und ethisches Problem, Düsseldorf; W. Wolbert (1981): Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7, Düsseldorf; ders. (1987): Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster; D. Witschen (1984): Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral, Düsseldorf; Th. Hoppe (1986): Friedenspolitik mit militärischen Mitteln: eine ethische Analyse strategischer Ansätze, Stuttgart u.a.; C. Wiemeyer-Faulde, Ethik und christlicher Glaube. Beiträge zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik von Basil Mitchell, Keith Ward und John Macquarrie (Münsteraner Theologische Abhandlungen 11), Altenberge 1990; Michael Lehmann, Gesinnung und Erfolg: zur normativ-ethischen Diskussion in der deutschsprachigen Ethik um die Wende zum 20. Jahrhundert, Diss. Münster 1991; W. Mommsen, Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan (Münsteraner Theologische Abhandlungen 25), Altenberge 1993.

gewachsen. Zudem fürchte ich, dass ich ein starkes Vorurteil gegen diese Art einer Philosophie und Theologie habe. Denn die Züge, die mir am meisten an ihr auffallen, sind solche, die zur Kritik herausfordern. Unter diesem ausdrücklich erklärten Vorbehalt einige persönliche Eindrücke: Ich meine, bei Theologen der genannten Art eine Vorliebe für zwei Varianten der *reductio ad absurdum* beobachten zu können: (a) für die *reductio ad impietatem* (= Gottlosigkeit), (b) für die *reductio ad improbitatem* (= Unmoral). ... Der prophetische Elenchos, wenn in dieser Manier durchgeführt, stellt sich mir als Rätsel dar. Er wirkt auf mich so, als lebe er von einer Suspension des Ethischen, von einer Suspension fundamentaler Regeln des Rechts und der Fairness. Es kommt mir so vor, als führe man keinen Prozess gegen den Andersdenkenden, sondern mache einfach kurzen Prozess mit ihm, so als wisse man überhaupt nichts von einschlägigen Regeln wie: *nemo malus praesumitur, sed probatur; in dubio pro reo; audiatur et altera pars*. Und soweit der Elenchos von Theologen gegen Theologen, von Theologen der Gegenwart gegen Theologen der Vergangenheit geübt wird, drängt sich mir eine Variation über Gal 6,10 auf: Seid zu allen fair, *sogar* zu euren eigenen Glaubensgenossen, und zwar selbst dann noch, wenn sie nicht mehr zu den Lebenden zählen, mithin keinen Protest mehr einlegen können gegen ihnen angetanes Unrecht.“ Schüller (1988a) 37–39.

B. Schüller teilt auch nicht die von manchen wissenschaftlichen Kollegen gefühlte permanente Krisenstimmung in der Moraltheologie, sondern er reagiert mit Humor:

„Jeder kennt den Wissenschaftler, der seiner eigenen wissenschaftlichen Disziplin die Diagnose stellt, sie befinde sich in einer Krise. Wenn ich das lese, wie noch kürzlich bei einem christlichen Sozialethiker, verspür ich keinerlei Beunruhigung. Ich selbst doziere seit 1961 Moraltheologie. In diesem Zeitraum befand die Moraltheologie sich ständig in einer Krise, wenn man den Diagnosen des einen oder anderen ihrer Vertreter Glauben schenken wollte: Dieser Krisenzustand lässt sich mindestens bis zum Ende des ersten Weltkrieges zurückverfolgen. Wie hat man das zu erklären? Man wird dazu wohl auf eine streng theologische Erklärung zurückgreifen müssen: Das hat die göttliche Vorsehung in ihrer Weisheit so gefügt, damit jeder Generation von Moraltheologen gleichermaßen die große Aufgabe zufalle, sich als Retter der Moraltheologie zu erweisen.“ Schüller (1988a) 34.

Nach seiner Emeritierung bleibt B. Schüller in Münster wohnen. Im Jahr 1995 wird er von schwerer Krankheit heimgesucht. Die letzten zwei Lebensjahre muss er in einem Pflegeheim in Münster verbringen. Er stirbt am 30. Oktober 2007.

2. Schriften

a) Monographien

01. (1963): Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie, Rom.
02. (1966a): Gesetz und Freiheit, Düsseldorf.
03. (1973): Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, 1. Aufl., Münster.
04. (1980a): Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, 2. überarb. u. erw. Aufl., Münster, [3. Aufl. 1987].

05. (1982a): Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral [= Moraltheologische Studien – Systematische Abteilung 12], Düsseldorf. Mit den Aufsätzen: I. Zur Metaethik: 3-27: Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion; 28-53: Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse; 54-88: Deizisionismus, Moralität, Glaube an Gott; II. Zur Sprache der Moral: 91-99: Vokabeln, Wörter und Begriffe; 100-119: Der menschliche Mensch; 120-138: Der Nächste des Nächsten; 139-147: Der chirurgische Eingriff als »erlaubte Körperverletzung«; 148-55: Der gute Zweck und die schlechten Mittel; 156-183: Das Geschick eines Wortpaares.
06. (1986): Wholly Human. Essays on the Theory and Language of Morality (= Übersetzung von: Der menschliche Mensch), übers. v. Peter Heinegg, Dublin/Washington.
07. (1988a): Pluralismus in der Ethik. Zum Stil wissenschaftlicher Kontroversen [= Münsterische Beiträge zur Theologie 55], Münster. Mit den Aufsätzen: 1-25: Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik; 27-44: Zum Pluralismus in der Ethik; 45-82: Das Muster einer schlagenden Widerlegung des Utilitarismus; 83-104: Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren; 105-144: Das sog. Ideal christlicher Bürgerlichkeit in den Pastoralbriefen.

b) Aufsätze

01. (1965a): Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren? in: Lebendiges Zeugnis (1965) 41-65 (englisch: Can Moral Theology Ignore Natural Law?, in Theology Digest 15 (1967) 94-99).
02. (1965b): Religionsfreiheit und Toleranz, in: Karl Rahner/Otto Semmelroth (Hg.): Theologische Akademie 1, Frankfurt, 99-116.
03. (1965c): Das irrige Gewissen, in: Karl Rahner/Otto Semmelroth (Hg.): Theologische Akademie 2, Frankfurt, 7-28.
04. (1966b): Zur Analogie sittlicher Grundbegriffe, in: Theologie und Philosophie 41 (1966) 3-19.
05. (1966c): Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, in: Theologie und Philosophie 41 (1966) 481-503 (englisch übersetzt von William Loewe: A Contribution to the Theological Discussion of Natural Law, in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hg.): Natural Law and Theology (Reading in Moral Theology 7), New York u.a. 1991, 72-98).
06. (1967a): Todsünde – Sünde zum Tod? Bedenken zur Theorie der Endentscheidung, in: Theologie und Philosophie 42 (1967) 321-340 (englisch: Mortal Sin – Sin unto Death?, in: Theology Digest 16 (1968) 232-235).
07. (1967b): Todsünde – läßliche Sünde, in: Ludwig Bertsch (Hg.), Buße und Beichte, Frankfurt, 9-67.
08. (1967c): Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: Theologie und Philosophie 42 (1967) 534-551 (englisch: Remarks on the Authentic Teaching of the Magisterium of the Church, in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hg.): The Magisterium and Morality (Reading in Moral Theology 3), New York u.a. 1982, 14-33).
09. (1968): Ist das Ideal des mündigen Christen eine Utopie? in: Der Männerseelsorger 18 (1968) 193-199.
10. (1968): Naturrecht und Offenbarung, in: Deutsches Institut für Bildung und Wissen (Hg.): Naturrecht, Menschenrechte, Offenbarung: Referate der Tagung vom 15.-20. Mai

- 1967 in Arnsberg (Sonderdruck aus „Die Pädagogische Provinz“ H 1-2/1968), Frankfurt a.M., 103-113.
11. (1969a): Beansprucht die Botschaft Christi eine Zuständigkeit in Fragen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung?, in: Kath. Sozialakademie Österreichs (Hg.): Möglichkeiten und Grenzen einer katholischen Soziallehre: Bericht über das Symposium der Kath. Sozialakademie Österreichs v. 8.-10.11.1968, redigiert von Heide Hillbrand (Fragen des sozialen Lebens 6), Wien, 16-39.
 12. (1969b): Lehramt der Kirche und Gewissensfreiheit der Gläubigen. Veröffentlichung von Helmut Stich für dieses Heft überarb. und v. Verf. durchges., Kevelaer.
 13. (1970a): Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 1-23 (englisch: What Ethical Principles are Universally Valid, in: Theology Digest 19 (1971) 23-28).
 14. (1970b): Das Handeln in der Welt unter dem eschatologischen Vorbehalt, in: Paul-Werner Scheele/Gerhard Schneider (Hg.): Christuszeugnis der Kirche. FS Bischof Franz Hengsbach, Essen, 231-246.
 15. (1970c): Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 526-550.
 16. (1971a): Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: Theologie und Philosophie 46 (1971) 321-341.
 17. (1971b): Zu den ethischen Kategorien des Rates und des überschüssigen guten Werkes, in: Hans Wolter (Hg.): Testimonium Veritatis. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart. FS Bischof Wilhelm Kempf, Frankfurt (Frankfurter Theologische Studien 7), 197-209.
 18. (1971c): Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen, in: Georg Teichtweier/Wilhelm Dreier (Hg.): Herausforderung und Kritik der Moralthologie, Würzburg, 105-130.
 19. (1972): Direkte Tötung – indirekte Tötung, in: Theologie und Philosophie 47 (1972) 341-357 (englisch: Direct Killing / Indirect Killing, in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hg.): Moral Norms and Catholic Tradition (Reading in Moral Theology 1), New York u.a. 1979, 138-157).
 20. (1972): Zum Problem ethischer Normierung, in: Orientierung 36 (1972) 81-84.
 21. (1974): Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen“, in: Franz Furger u.a., Fragen christlicher Ethik [Theologische Berichte 4], Zürich/Einsiedeln/Köln, 109-182.
 22. (1976a): Typen der Begründung sittlicher Normen, in: Concilium (D) 12 (1976) 648-654 (englisch: Various Types of Grounding for Ethical Norms, in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hg.): Moral Norms and Catholic Tradition (Reading in Moral Theology 1), New York u.a. 1979, 184-198).
 23. (1976b): Anmerkungen zu dem Begriffspaar »teleologisch-deontologisch«, in: Gregorianum 57 (1976) 741-756.
 24. (1976c): Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik, in: Theologie und Philosophie 51 (1976), 321-343 [englisch: The Debate on the Specific Character of Christian Ethics, in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hg.): The Distinctiveness of Christian Ethics (Reading in Moral Theology 2), New York u.a. 1980, 207-233. Erweitert und versehen mit einigen zusätzlichen Fußnoten wieder abgedruckt in: ders. (1982a) 3-27: Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion].
 25. (1976/1977): Empfängnisverhütung im Lichte einer ethischen Theorie teleologischen Typs, in: Religion Wissenschaft Kultur 25 (1976/77) 57-63.
 26. (1977): Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: ders./Klaus Demmer (Hg.): Christlich glauben und handeln: Fragen einer funda-

- mental Moraltheologie in der Diskussion. FS Josef Fuchs, Düsseldorf, 261-286 (italienisch: Klaus Demmer/Bruno Schüller/Giuliano Riva (Hg.): *Fede Cristiana e Agire Morale*, Assisi 1980: L'importanza del l'esperienza per la giustificazione delle norme di comportamento morale).
27. (1978a): The Double Effect in Catholic Thought. A Reevaluation, in: Richard A. McCormick/Paul Ramsey (Hg.): *Doing Evil to Achieve Good*, Chicago, 165-192.
 28. (1978b): Dezionismus, Moralität, Glaube an Gott, in: *Gregorianum* 59 (1978) 465-510 [wieder abgedruckt in: ders. (1982a) 54-88].
 29. (1978c): Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse, in: *Gregorianum* 59 (1978) 5-37 [wieder abgedruckt in: ders. (1982a) 28-53].
 30. (1978d): Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik, in: *Theologie und Philosophie* 53 (1978) 538-555.
 31. (1979a): Philosophische Ethik und Christlicher Glaube, in: Norbert Huppertz (Hg.): *Die Wertkrise des Menschen*. FS Hans Reiner, Meisenheim am Glan, 147-158.
 32. (1979b): Gewissen und Schuld, in: Josef Fuchs (Hg.): *Das Gewissen*. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? (SKAB 88), Düsseldorf, 34-55.
 33. (1980b): La Moralité des Moyens, in: *Recherches des Sciences Religieuses* 68 (1980) 205-224 [deutsch erschienen in: ders. (1982a) 148-155: Der gute Zweck und die schlechten Mittel].
 34. (1980c): Artikel Pflicht, in: Alfred Klose/Wolfgang Mantl/Valentin Zsifkovits (Hg.): *Katholisches Soziallexikon*, 2. Aufl., Innsbruck u.a., 2107-2110.
 35. (1980d): Artikel Utilitarismus, in: Alfred Klose/Wolfgang Mantl/Valentin Zsifkovits (Hg.): *Katholisches Soziallexikon*, 2. Aufl., Innsbruck u.a., 3120-3122.
 36. (1982b): Eine autonome Moral, was ist das? in: *Theologische Revue* 78 (1982) 103-106.
 37. (1983a): Zur Begründung sittlicher Normen, in: Heinz Althaus (Hg.): *Der Mensch und sein sittlicher Auftrag*, Freiburg/Basel/Wien, 73-96.
 38. (1983b): Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren, in: *Theologie und Philosophie* 58 (1983) 535-555 [wieder abgedruckt in: ders. (1988a) 83-104].
 39. (1983c): Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik, in: Bernhard Fraling/Rudolf Hasenstab (Hg.): *Die Wahrheit tun*. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. FS Georg Teichtweier, Würzburg, 217-240 [wieder abgedruckt in: ders. (1988a) 1-25].
 40. (1983d): Artikel Naturrecht, in: Hanfried Krüger/Werner Löser/Walter Müller-Römheld (Hg.): *Ökumene-Lexikon*. Kirche – Religion – Bewegungen, Frankfurt, 847-852.
 41. (1984): Die Quellen der Moralität, in: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 535-559.
 42. (1985): The Double Effect in Catholic Thought. A Reevaluation, in: Richard A. McCormick/Paul Ramsey (Hg.): *Doing Evil to Achieve Good*. Moral Choice in Conflict Situations (= Chicago 1978), Lanham/New York/London, 165-192.
 43. (1988b): Autonomous Ethics Revisited, in: Joseph A. Selling (Hg.): *Personalist Morals*. Essays in Honor of Professor Louis Janssens, Löwen, 61-70.
 44. (1989a): Naturrecht und Naturgesetz, in: Wilhelm Ernst (Hg.): *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Leipzig 1989 (= Würzburg 1989), 61-74.
 45. (1989b): Zur Interpretation der Antithesen der Bergpredigt, in: Willi Marxsen u.a. (Hg.): *Jesu Rede von Gott und ihre Nachfolge im frühen Christentum*: Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. FS Willi Marxsen, Gütersloh, 101-115.
 46. (1989c): Philosophical Foundations of Catholic Medical Morals, in: Edmund D. Pellegrino u.a. (Hg.): *Catholic Perspectives on Medical Morals: Foundational Issues*, Dordrecht, 61-78.

47. (1989d): Zur Wiedergewinnung eines rechten Tugendbegriffs, in: Ludwig Hagemann/Ernst Pulsfort (Hg.): *Ihr alle aber seid Brüder*, FS Adel Theodor Khoury (WFM.R 14), Würzburg/Altenberge, 438-455 (= ²1990).
48. (1990): *Paraenesis and Moral Argument in Donum Vitae*, in: Edmund D. Pellegrino/John Collins Harvey/John Langan (Hg.): *Gift of Life. Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Washington, 82-98.
49. (1991): *Überlegungen zum »Gewissen«* (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 311), Opladen.

c) *Herausgeberschaft*

1. Klaus Demmer/Bruno Schüller (Hg.): *Christlich glauben und handeln: Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion*. FS Josef Fuchs, Düsseldorf 1977.
2. Klaus Demmer/Bruno Schüller/Giuliano Riva (Hg.): *Fede Cristiana e Agire Morale* (= Übersetzung von: *Christlich glauben und handeln*) Assisi 1980.
3. Reihe: *Moralthologischen Studien – Systematische Abteilung*.
4. Reihe: *Münsterische Beiträge zur Theologie* (zusammen mit Bernhard Kötting).

3. *Wissenschaftliches Wirken auf dem Gebiet der normativen Ethik*

B. Schüller führt mit dem Wortpaar »teleologisch«–»deontologisch« eine neue Terminologie in die deutschsprachige Literatur zur normativen Ethik ein, die zwar vielfach aufgegriffen aber zugleich von wissenschaftlichen Kollegen – bis heute – oft missverstanden wird:

„Es ist ungefähr zehn Jahre her, dass ich für meine Überlegungen zur Normenbegründung von der angloamerikanischen Philosophie das Wortpaar »teleologisch«–»deontologisch« übernahm. Schon einige Zeit vorher hatte ich gelernt, in der angewandten normativen Ethik der katholischen Tradition verschiedene Typen der Argumentation zu identifizieren. Beim Studium von C.D. Broad's bekanntem Buch »five Types of Ethical Theory« musste ich dann zu meiner Überraschung feststellen, dass dieser Unterschied in der Begründung sittlicher Normen seit langem begrifflich erfasst und terminologisch fixiert war. Der eine Typ der Argumentation war »teleologisch«, der andere »deontologisch« genannt worden. Ich trug keinerlei Bedenken, diese Benennung zu übernehmen. Nennt man ein Wort »univok«, wenn es nur eine Bedeutung hat, dagegen »äquivok«, wenn es verschiedene Bedeutungen hat, so lässt sich mit einer mittleren Genauigkeit sagen: Wie ich das Wortpaar »teleologisch«–»deontologisch« übernommen hatte, war es als »univok« zu bezeichnen. In der Zwischenzeit hat es jedoch unter deutschsprachigen Theologen eine Reihe zusätzlicher Bedeutungen angenommen, so dass es schon seit Jahren als äquivok beurteilt werden muss.“ Schüller (1982a) 156.

Er unterscheidet eine »deontologische Ethik der milderer Art«, bei der kein grundsätzlicher Unterschied hinsichtlich der Bestimmung der sittlich richtigen Handlung besteht und die in W.D. Ross (1877-1973) und W.K. Frankena (1908-1994) ihre bekanntesten Vertreter gefunden hat, und einer »deontologischen Ethik der strengeren Art«, für welche sich in der Tradition der katholischen Mo-

ralthologie die beiden Schlussfiguren *unerlaubt, weil naturwidrig* und *unerlaubt, weil unberechtigt* finden.

„Seit 1974 habe ich eine mildere (a) und eine strengere (b) Deontologie unterschieden und so definiert: (a) Handlungen sind immer auch, aber nicht immer nur nach ihren Folgen zu beurteilen; (b) es gibt wenigstens einige Handlungen, die ohne Rücksicht auf ihre Folgen zu beurteilen sind. Allerdings verwende ich auch den Ausdruck »deontologische Norm« und verstehe darunter eine Norm, die besagt, eine bestimmte Handlungsweise sei unerlaubt, gleichviel was ihre Folgen sein sollten. Solche deontologischen Normen sind in unserer kath. Tradition vergleichsweise gering an Zahl. Ich konnte aufzeigen, in welchem Maße diese Tradition bestrebt ist, solche Normen im Hinblick auf ihre Folgen restriktiv auszulegen.“ Schüller (1988a) 57.

B. Schüller versteht unter »teleologische Ethik« folgenden normativ-ethischen Argumentationstyp:

„Nach allem bietet es sich an, drei Kennzeichnungen teleologischer Ethik zu unterscheiden: (1) die sittliche Richtigkeit aller Handlungen bestimmt sich ausschließlich von ihren Folgen für das Wohl und Wehe aller Betroffenen; (2) die Liebe (im Sinne von Röm 13,8-10) ist letzter Bestimmungsgrund für die sittliche Richtigkeit aller Handlungen; alle sonstigen ethischen Prinzipien müssen als partikuläre Ausformungen dieser Liebe angesehen werden; (3) die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht.

Diese drei Kennzeichnungen teleologischer Ethik erläutern und ergänzen einander. Aus systematischer Sicht dürfte die dritte die fundamentalste sein. Sie gibt nicht nur an, wie das sittlich Richtige zu verstehen sei, nämlich als Taten, die die Liebe fordert. Sie erklärt auch, sittliche Güte bestehe in der Liebe als Gesinnung. Die zweite Kennzeichnung nimmt die partikulären Ausgestaltungen des sittlich Richtigen für gegeben und verweist auf deren gemeinsamen Grund in der Liebe. Durch diesen Verweis stellt sie teleologische Ethik in einen Gegensatz zu der Auffassung, ethische Prinzipien wie Gerechtigkeit und Treue könnten aus völlig eigenem Recht Anspruch auf Geltung erheben. Es handelt sich dabei um einen eher spekulativen Gegensatz, solange man mit den weitaus meisten angloamerikanischen Deontologen Pflichten der Gerechtigkeit oder Treue als solche nur für präsumtive Pflichten (*prima facie duties*) hält. Von unmittelbarer praktischer Tragweite ist der Gegensatz, sooft einer solchen partikulären Pflicht ohne Rücksicht auf eventuell konkurrierende Pflichten Geltung zugeschrieben wird, also im Stil des: Befehl ist Befehl; Versprechen ist Versprechen; *fiat iustitia, pereat mundus*. Eine derartige Bestimmung des sittlich Richtigen ist nur möglich, indem man den Handelnden von vornherein freispricht von der Verantwortung für die negativen Folgen eines solchen Verhaltens. Die dritte Kennzeichnung teleologischer Ethik bestreitet diese Eingrenzung menschlicher Verantwortung. Denn indem sie erklärt, die sittliche Richtigkeit einer Handlung bestimme sich ausschließlich von den Folgen her, macht sie den Menschen verantwortlich für alle voraussehbaren Folgen seines Handelns.“ Schüller (1980a) 289f.

Im Sinne von B. Schüller entspricht das Wortpaar »teleologisch«-»deontologisch« der klassischen Gegenüberstellung von »Verantwortungsethik« und »Gesinnungsethik« bei M. Weber (1864-1920). So wird im deutschsprachigen Raum die alternative Bezeichnung »Verantwortungsethik« zu einem Ehrennamen für die teleologische Ethik, während die ältere Bezeichnung »Utilitarismus« bevorzugt von Gegnern der teleologischen Ethik verwendet wird. Mit diesen Gegnern setzt sich

B. Schüller auch auseinander – siehe Schüller (1988a) 45-82 – gemäß seinem Grundsatz, den er in seinen Vorlesungen den Studenten einschärft: „Kritisieren Sie immer nur Kritiker!“

In seinem weit verbreiteten Lehrbuch der Moralthologie, *Die Begründung sittlicher Urteile*, stehen grundlegende Fragen der *normativen Ethik* im Vordergrund.³ Ab der zweiten Auflage interpretiert B. Schüller ausführlich das *Doppelgebot der Liebe* und die *Goldene Regel* als sprachliche Formulierungen des moralischen Beurteilungsstandpunktes und grenzt die *Paränese* von Fragen der *normativen Ethik* und Fragen der *Metaethik* ab. Er hebt unter anderem die Bedeutung folgender Unterscheidung für die normative Ethik hervor: *Liebe als Gesinnung* und *Liebe als Tat*, *sittlicher Wert* und *nicht-sittlicher Wert*, *sittlich guter* oder *schlechter Wille* und *sittlich richtige* oder *falsche Handlung*. Er legt die grundlegenden Wertvorzugsregeln dar und analysiert die *streng deontologische Normierung*, die in der Tradition der katholischen Moralthologie in einzelnen Fällen angewandt und zum Teil restriktiv ausgelegt wird. Die »Tradition« denkt und urteilt nach B. Schüller grundsätzlich teleologisch:

„Es ist überhaupt kein Zweifel darüber möglich, dass von diesem fundamentum divisionis her die katholische Moralthologie zur teleologischen Ethik gehört. Um in wenigen Worten den dafür ausschlaggebenden Grund zu wiederholen: der Moralthologie sind Gottes- und Nächstenliebe der Inbegriff der sittlichen Forderung. Sie sagt, der Mensch *schulde* Gott und dem Nächsten Liebe, und zwar Gott wegen dessen absoluter Güte, dem Nächsten um dessen Personwürde willen. Indem die Tradition die Liebe als eine *geschuldete* oder *gesollte* mit der Gutheit dessen begründet, dem diese Liebe gilt, schreibt sie den Begriff des Guten eine Priorität zu vor dem Begriff des Sollens. Also denkt sie teleologisch.“ Schüller (1980a) 288f.

4. Wissenschaftliches Wirken auf dem Gebiet der Metaethik

a) Zur Sprache der Moral

In dem Lehrbuch, *Die Begründung sittlicher Urteile*, finden sich auch Belege für die gewissenhafte Beachtung von *Homonymie* und *Synonymie* in der Sprache der Moral und der daraus resultierenden Vorliebe von B. Schüller für analytische und stipulative Definitionen, um das von ihm in Vorlesungen so genannte »Rumpelstilzchen-Syndrom« im Sinne des Fehlers des »unum nomen – unum nomen« zu vermeiden:

„Insofern lässt er sich durch das »unum nomen – unum nomen« in die Irre führen, d.h. durch die Annahme, solange es in der Sprache mit rechten Dingen zugehe, habe ein

3 Rudolf Ginters hat in terminologischer und sachlicher Übereinstimmung mit B. Schüller ein alternatives und gut zu lesendes Lehrbuch der Moralthologie aus der Sicht der teleologischen Ethik vorgelegt: R. Ginters (1982): *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Göttingen Düsseldorf.

Wort genau eine Bedeutung, bezeichne eine vox genau eine res. ... Erfahrungsgemäß bedingt der Fehler des »unum nomen – unum nominatum« oft eine Verschmelzung von vox und res, d.h. die Vorstellung, im unterschiedlichen Gebrauch einer Vokabel spreche sich ein unterschiedliches Urteil über ein und dieselbe Sache aus.“ Schüller (1988a) 130f.

So macht B. Schüller beispielsweise ausdrücklich aufmerksam auf den Unterschied zwischen einer »Norm« im Sinne der *lex indita* (= res), die stets eine universelle (= ausnahmslose) Gültigkeit beanspruchen muss, und »normativen Sätzen« im Sinn der *lex scripta* (= vox), die auch eine Geltung kennt, die Ausnahmen zulässt (Schüller [1980a] 297f). Er erläutert unter anderem ausführlich den homonymen Gebrauch der Wörter »Natur«, »natürlich« und »Naturrecht« in der Moralthologie (Schüller [1980a] 155-169), und unterscheidet »reine« von »gemischten« Normen (Schüller [1980a] 313 u. 319f). In seinen Vorlesungen hat B. Schüller den Studenten auch empfohlen auf die homonyme Vokabel »Begriff« zu verzichten:

„Die Synonymie von »Wörter« und »Begriffe« liegt womöglich noch klarer zutage, so oft ein Philosoph von einem *Begriff* konstatiert, er sei mehrdeutig, um daraufhin die *verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffs* anzugeben und zu erläutern. Wie mir scheint, kann ein Begriff nur dann die Eigenschaft haben mehrdeutig zu sein, wenn mit »Begriff« ein Wort gemeint ist. Der mehrdeutige Begriff ist nichts anderes als die homonyme Vokabel. ... »Begriff« heißt auch die *Bedeutung* eines Wortes. In diesem Sinn kann man sagen, dass zwei synonyme Ausdrücke für denselben Begriff stehen, während ein homonymer Ausdruck für verschiedene Begriffe steht. Ein Begriff in diesem Verständnis kann einfach, zusammengesetzt, komplex oder vielschichtig sein. ... offenkundig ist die Komplexität oder Vielschichtigkeit eines Begriffs (= der Bedeutung eines Wortes) etwas ganz anderes als die eventuell verwirrende Vieldeutigkeit eines Wortes. Aber erwiesenermaßen ist die Gefahr groß, dass man diese Vieldeutigkeit eines Wortes als Vielschichtigkeit eines Begriffs missversteht, wenn man ein Wort »Begriff« nennt. So schreibt beispielsweise jemand, ohne vorher irgendwelche semantischen Untersuchungen angestellt zu haben, von der Vielschichtigkeit des Begriffs »Erfahrung«. Vom Begriff »Erfahrung« in der *Einzahl* kann man wohl nur sprechen, wenn mit »Begriff« dasselbe wie Vokabel gemeint ist. Die Vokabel »Erfahrung« ist aber mehrdeutig, nicht vielschichtig. Solche Vorkommnisse lassen es geraten sein, beim synonymen Gebrauch von »Wörter« und »Begriffe« doch einige Zurückhaltung zu üben.“ Schüller (1982) 92.

Aber vielen Verlagen ist offenkundig dieser Wunsch von B. Schüller unbekannt, so dass auf der Kopie seines Artikels *Naturrecht* im Ökumene-Lexikon, die ich eines Tages aus seinen Händen erhielt, der Ausdruck »Begriff«, mit dem der Artikel beginnt, durchgestrichen war. Denn tatsächlich erläutert B. Schüller unter diesem Punkt die Homonymie des Ausdrucks »Naturrecht«. B. Schüller nennt noch eine dritte Bedeutung des Wortes »Begriff«:

„»Begriff« heißt hier sicher auch so viel wie »Ansicht« oder »Auffassung«. »Senecas Freiheitsbegriff« meint Senecas Auffassung über die Freiheit des Menschen, also Senecas Gedanken über diese Freiheit. Nun ist der Ausdruck »Freiheit des Menschen« alles andere als eindeutig. Er kann beispielsweise für Freiheit der Entscheidung, für sittliche Freiheit oder für politische Freiheit stehen. Und es macht einen Unterschied aus, ob

unter »Senecas Freiheitsbegriff« Senecas Gedanken zur Freiheit der Entscheidung oder zur sittlichen Freiheit oder zur politischen Freiheit zu verstehen sind. Aber nach der Erfahrung zu urteilen, dürfte alles das zugleich gemeint sein. Denn die *eine* Vokabel »Freiheit«, vor allem wenn »Begriff« genannt, täuscht irgendwie eine Einheit der Bedeutung vor, die ihrerseits, weil auch sie »Begriff« heißt, allenfalls als vielschichtig erscheint. Somit fließen ineinander: (1) Begriff »Freiheit« = Vokabel »Freiheit«; (2) Begriff der Freiheit = Bedeutung oder Bedeutungen der Vokabel »Freiheit«; (3) Freiheitsbegriff = Gedanken über ein Phänomen oder über mehrere Phänomene, die allesamt »Freiheit« heißen. Solche Beobachtungen vermitteln einen Begriff (= Vorstellung) davon, zu welchen Verwirrungen die Homonymie des Wortes »Begriff« führen kann.“ Schüller (1982a) 93.

In dem Lehrbuch, *Die Begründung der sittlichen Urteile*, findet sich dementsprechend auch ein Abschnitt mit der Überschrift: „Der Umgang mit dem Wort »Gewissen«“. Er erläutert dort die verschiedenen Bedeutungen des Wortes »Gewissen« in der deutschen Sprache: (1) »Gewissen« im Sinn von »moralisch« oder »sittlich«; (2) »Gewissen« im Sinn von »sittlichem Erkenntnisvermögen«; (3) »Gewissen« im Sinn von »innerem Gebieter und Richter«; und (4) „Gewissen« im Sinn von »Herz« als sittlichem Subjekt. Siehe Schüller (1980a) 40-57. Weitere Artikel von B. Schüller zur Sprache der Moral finden sich in dem Sammelband *Der menschliche Mensch*. Siehe Schüller (1982a) 89ff.

b) Zu Kognitivismus, Dezisionismus und dem Proprium einer christlichen Ethik

Für die traditionelle metaethische Theorie des »Naturrechts« als »Vernunftrecht«, die B. Schüller in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts vor Missverständnissen gern in Schutz nimmt – siehe Schüller (1963); ders. (1965a) und ders. (1966c) – bevorzugt er in den späteren Schriften die Bezeichnung »Kognitivismus«, die in der Erkenntnistheorie auch »Intuitionismus« genannt wird. Als überzeugter Kognitivist grenzt er die kognitivistische Position einerseits von der metaethischen Theorie des »Naturalismus« und andererseits von den beiden non-kognitivistischen Theorien des »Dezisionismus« und des »Emotivismus« ab. Die metaethische Theorie des »Naturalismus« beruht auf dem von G. E. Moore (1873-1958) so genannten *naturalistischen Fehlschluss*. In der innertheologischen Diskussion sind auch die Vertreter einer »Glaubensethik« dem Naturalismus zuzurechnen, insofern sie einen theonomen Moralpositivismus vertreten:

„1. Jede sittlich gute Handlung ist von Gott geboten, weil sie sittlich gut ist; 2. Jede von Gott gebotene Handlung ist sittlich gut, weil sie von Gott geboten ist. Der theonome Moralpositivismus nimmt das zweite Begründungsverhältnis an. Damit begehrt er, mit G.E. Moore zu sprechen, den naturalistischen Fehlschluss.“ Schüller (1982a) 30.

Die innertheologischen Gegner einer »Glaubensethik« im Sinne des theonomen Moralpositivismus vertreten eine »autonome Moral«, die B. Schüller als eine kognitivistische Position im Sinne des ersten Begründungsverhältnisses identifiziert. Für B. Schüller als Kognitivist sind Werte und Übel nachfolgende,

konsekutive Eigenschaften, die auf bestimmten deskriptiven Eigenschaften notwendigerweise aufrufen und mittels der *praktischen Vernunft* des Menschen unmittelbar, d.h. intuitiv, erkannt werden können. Werturteile sind in der Sprache von I. Kant (1724-1804) *synthetische Urteile a priori*. So erkennt die *praktische Vernunft* der menschlichen Gesundheit einen Wert zu, während sie mit der Krankheit eines Menschen intuitiv ein Übel verbindet. Ebenso kommt der Lebensfreude ein Wert zu und die Schmerzen, unter denen ein Mensch oder ein Tier leidet, bilden ein Übel. Wenn der Mensch nun einen Wert beziehungsweise ein Übel wahrnimmt, dann weiß er sich gemäß der Auffassung der autonomen Moral zugleich aufgefordert, den Wert anzuerkennen und zu bejahen sowie das Übel zu bedauern und abzulehnen. Der Mensch fühlt sich durch die Stimme seines Gewissens von Gott aufgefordert, alles gemäß seinem Wert zu lieben: Wir sollen Gott lieben, weil er der überaus Gute ist. Wir sollen jeden Menschen lieben, weil ihm Würde zukommt, und wir sollen alle Tiere, alle Pflanzen und die gesamte Schöpfung entsprechend ihrem Wert lieben und achten. Damit ist genau die Position eines Wertkognitivismus umschrieben. Der Mensch erkennt mit Hilfe der *praktischen Vernunft* als sein sittliches Erkenntnisvermögen die ihm objektiv vorgegebenen Werte und Übel, denen gemäß der autonomen Moral ein *gerundivischer Charakter* zukommt, der uns auffordert, alle Werte zu lieben und alle Unwerte zu bedauern:

„Der barmherzige Samariter sieht einen Menschen am Wegrand liegen, ausgeraubt und halbtotgeschlagen. Er erfährt sich aufgefordert, zu helfen. So gut er helfen kann. Ist dieser Imperativ nicht zutiefst ein personaler Imperativ, ausgehend von der Würde und der Not eines Menschen? Würde dieser irgendwie noch »personaler« und noch verbindlicher, wenn er zugleich durch einen menschlichen Gesetzgeber positivrechtlich sanktioniert wäre?“ Schüller (1982a) 45.

G.E. Moore und H. Rashdall (1858-1924) stehen in der Metaethik für eine kognitivistische Theorie, die sie selber »idealen Utilitarismus« nennen, um sich in der Metaethik abzugrenzen von der hedonistischen Werttheorie der klassischen Utilitaristen, die nur einen Wert – Lebensfreude – und nur ein Übel – Schmerz – kennen. Der »ideale Utilitarismus« als kontradiktorische Werttheorie zum Hedonismus steht für eine Vielzahl von Werten und Übeln. Insofern wird es verständlich, warum es für B. Schüller eine selbstverständliche Aufgabe der normativen Ethik ist, Wertvorzugsregeln zu entwickeln.⁴

Der Kognitivismus als objektive Werttheorie wird von B. Schüller abgegrenzt vom Dezisionismus und vom Emotivismus als subjektive Werttheorien. Für Dezisionisten und Emotivisten gibt es keine objektiven Werte und Übel. Dem Menschen steht auch keine *praktische Vernunft* zur Verfügung, die intuitiv

4 Zu den Wertvorzugsregeln bei B. Schüller siehe A.M. Weiß (1996): Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen (Studien zur theologischen Ethik 73); Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br., bes. 186-239.

Werte und Übel erkennen kann. Der bekannteste Vertreter des Emotivismus ist Charles L. Stevenson (1908-1979). Für ihn sind Werturteile Ausdruck von rational nicht mehr kritisierbaren Gefühlen.

Auf der metaethischen Basis des Dezisionismus wird von den Ethikern R.M. Hare (1919-2002) und J.C. Harsanyi (1920-2000) eine Variante der teleologischen Ethik vertreten, die unter der Bezeichnung »Präferenzutilitarismus« bekannt ist. Der Mensch muss angesichts der Fakten und der Logik frei über seine *subjektiven Präferenzen*, seine *Interessen* entscheiden. Werturteile sind Sache einer rational nicht mehr kritisierbaren Entscheidung. Objektive Wertsachverhalte werden ersetzt durch Präferenzen der Menschen. R.M. Hare hat in diesem Sinn ein Buch mit dem programmatischen Titel *Freiheit und Vernunft* schreiben können. Zuerst entscheidet der Mensch frei, was er als Wert oder Unwert ansehen will. Anschließend – wenn die persönlichen Präferenzen feststehen – setzt die *theoretische Vernunft* ein, um auf dieser subjektiven Basis normativ-ethisch zu argumentieren.

In der Auseinandersetzung mit dem Dezisionismus entdeckt und erläutert B. Schüller folgendes Problem:

„Das Problem ist: Der Glaube an Gott als den allweisen und allliebenden Schöpfer scheint unausweichlich zu fordern, dass Moralität verstanden wird als bonum supremum des Menschen und damit als dessen teleologische Bestimmung; der Kognitivismus ist offen für ein solches Verständnis, nicht aber – wie es scheint – der Dezisionismus.“ Schüller (1982a) 78.

B. Schüller macht darauf aufmerksam, dass der Christ sich als Geschöpf ganz und gar Gott als seinem Schöpfer verdankt, der ihm auch ein sittliches Erkenntnisvermögen geschenkt hat, das man gemeinhin »Gewissen« nennt. Durch dieses Geschenk ist die Erkenntnis von Wertsachverhalten logisch vorgängig zur Gotteserkenntnis möglich. Der »Glaube an einen Gott« im Sinne einer Gotteserkenntnis durch die Schöpfungs- oder Wortoffenbarung ist keine notwendige Voraussetzung, um zu einer Werterkenntnis zu gelangen. In der Tradition der katholischen Moraltheologie wird gesagt, dass alle Gebote des Neuen Gesetzes auch Gebote des natürlichen Sittengesetzes seien und Christus zu diesem natürlichen Sittengesetz kein moralisches Gebot positiver Art hinzugefügt hat. Jede sittliche Forderung wird im Sinne eines *φύσει δίκαιον*, dem von Natur aus Gerechten, begriffen, das sicher abzugrenzen ist von einem *θεσει δίκαιον*, dem positiven Recht. Die Wahrnehmung von Werten ist für Christen daher – in systematischer Perspektive – auch nicht eine Sache des Glaubens, wie Vertreter des Dezisionismus dies gelegentlich behaupten. Denn in gnoseologischer Hinsicht gilt das Dictum von Augustinus (354-430) in *De utilitate credendi*: „Quod intellegimus igitur, debemus rationi, quod credimus, auctoritati“. Was wir einsehen, verdanken wir unserer Vernunft, und was wir glauben, verdanken wir der Autorität Gottes. Werte und Übel müssen wir nicht wie ein Glaubensmysterium als wahr annehmen, sondern können wir unabhängig von der Schriftoffenbarung

durch die *praktische Vernunft* als wahr erkennen. In *genetischer Hinsicht* ist allerdings zu beachten:

„Die Genese vor allem existentiell bedeutsamer Einsichten und Irrtümer hängt allem Anschein nach mit der sittlichen Befindlichkeit der Menschen zusammen. Wer sich einem Leben in Selbstsucht verschreibt, mag dadurch verschlossen werden gegenüber dem sittlich Geforderten, so dass er es tatsächlich nicht erfasst. Die Vernunft des Menschen ist, wie die Kirche lehrt, »*primi hominis culpa obtenebrata*« (DS 2853): Die Enzyklika »*Humani Generis*« gibt dazu eine Erläuterung. Sittliche Wahrheiten seien derart, dass sie den Menschen zu einem selbstlosen Leben aufforderten. Infolge der Erbsünde stehe der Mensch aber unter dem Einfluss eigensüchtigen Begehrens. In *rebus morum* rede er sich darum gern ein, es müsse falsch oder wenigstens zweifelhaft sein, wovon er nicht wolle, dass es wahr sei. Das erkläre, warum der Mensch oft solche Schwierigkeiten habe, zu richtigen sittlichen Einsichten zu gelangen (DS 3875). Im Hinblick darauf stellt das Erste Vatikanische Konzil fest, es brauche die jüdisch-christliche Offenbarung, damit die Menschen, wie sie faktisch sind, »*expedite, firma certitudine et nullo admixto errore*« erkennen, »*quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt*« (DS 3005). Da andererseits der Glaube auch Gehorsam ist, Umwandlung »durch die Erneuerung des Sinnes«, bringt er eine existentielle Aufgeschlossenheit mit sich für das, »was der Wille Gottes ist: Das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene« (Röm 12,2; vgl. auch Phil 1,9f). Das alles sind Aussagen zur Genese sittlicher Einsichten und Irrungen. Sie gelten nicht einer gnoselogischen Abgrenzung des Bereichs möglicher Vernunftkenntnis von der Glaubenserkenntnis.“ Schüller (1982a) 24f.

»Glauben« und »Glaubensentscheid« lassen sich mithin nicht nur kognitiv verstehen, sondern auch in einem volitiven Sinn, wie er sich bei Paulus findet: Glaube als Gehorsam und nicht als Erkenntnisweise. »Glaube« in dieser Bedeutung schließt die Entscheidung (*optio fundamentalis*) zum moralischen Beurteilungsstandpunkt (*moral point of view*) mit ein. Bereits in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts greift B. Schüller – siehe Schüller (1966b); ders. (1967a) und ders. (1967b) – in die Debatte um die so genannte *optio fundamentalis* ein. Er widerspricht der Endentscheidungshypothese des Religionsphilosophen Ladislaus Boros (1927-1981), dass der Mensch während seines Lebens keine grundsätzlichen Entscheidungen fällen kann und erst im Moment des Todes zu einem vollpersonalen Akt fähig ist.⁵ Für den Christen ist die *optio fundamentalis* – der Entschluss, ein Leben gemäß dem Evangelium und der sittlichen Grundeinsicht zu führen – lediglich die Entscheidung, das zu tun, wozu er sich durch das natürliche Sittengesetz bereits sittlich verpflichtet weiß. Werturteile selbst sind Sache der Erkenntnis und nicht des Glaubensgehorsams.

Die *Paränese* als sittliche Mahnrede will den Menschen ermuntern, an der sittlich guten Lebensführung festzuhalten oder zu ihr zurückzukehren.

„Wie schon mehrfach erwähnt, äußert Paränese sich in ethischen Sätzen, deren Wahrheit sich von selbst versteht. Es wäre aber verkehrt, daraus zu folgern, Paränese sei eine Sa-

5 Siehe dazu H. Vordermayer (2006) Die Lehre vom Purgatorium und die Vollendung des Menschen. Ein moraltheologischer Beitrag zu einem Lehrstück aus der Eschatologie (Salzburger Theologische Studien 27), bes. 70-93.

che, die man nicht ganz ernst zu nehmen brauche. Gewiss, Paränese vermittelt von sich aus keine neuen sittlichen Einsichten. Aber sie bewirkt oder will bewirken, dass der Angesprochene sich von seinen sittlichen Einsichten persönlich betroffen sein lässt, sie erfährt als Aufforderung, umzukehren, Buße zu tun, sein Leben zu ändern, das zu tun, wovon er weiß, dass er es tun soll. Paränese ist nicht primär nach ihrem Wahrheitswert, sondern nach ihrem Wirkungswert zu beurteilen, ob sie wirkungsvoll oder wirkungslos ist, ob sie gelingt oder misslingt. ... Am wirksamsten scheint sie zu sein, wenn sie in der Form des »reinen guten Beispiels« auftritt.“ Schüller (1982a) 11f.

Für B. Schüller muss eine christliche Moraltheologie die Wahrheit der metaethischen Theorie des Kognitivismus unterstellen. Der Theist, der die Existenz Gottes bejaht, muss – wenn er den Fehler eines theonomen Moralpositivismus vermeiden möchte – sich die metaethische Theorie des Kognitivismus zu eigen machen. Diese Annahme erscheint auch höchst plausibel, denn für den Theisten ist der Mensch nicht das erste sinnstiftende Wesen, vielmehr ist ihm sein Sinn oder – philosophisch und theologisch gesprochen – sein Worumwillen auf Erden schon von Gott her aufgegeben. Nur wenn eine vorgängige Pflicht des Menschen zu einem Leben gemäß der sittlichen Grundeinsicht zweifelsfrei feststeht, ist die theologische Rede vom Sünder, welcher der Rechtfertigung und Erlösung bedarf, weil er seiner sittlichen Verpflichtung nicht nachkommt, sinnvoll.

Für den Dezisionisten gibt es dagegen lediglich ein dem moralischen Verhalten entgegengesetztes *nicht*-moralisches Verhalten der Parteilichkeit und des Egoismus, das aber nicht als *un*-moralisches Verhalten sittlich qualifiziert werden kann. Der Mensch entscheidet frei zwischen den beiden konträren Lebensweisen und kann nicht zum Sünder werden, der einer Rechtfertigung bedarf. Theismus und Dezisionismus scheinen demnach unvereinbar zu sein. Anders sieht es aus, falls man den Standpunkt des Atheismus oder des Agnostizismus einnimmt. Für den Atheisten, der die Existenz Gottes verneint, ist der Mensch das erste sinnstiftende Wesen auf Erden. Von daher scheint es einsichtig, dass dem Menschen auch keine objektiven Wertsachverhalte vorgegeben sind, sondern er gleichsam schöpferisch die Werte einführt, wenn er sich den moralischen Beurteilungsstandpunkt zu eigen macht. Die Plausibilität des Dezisionismus wird unter der Akzeptanz des Atheismus wesentlich erhöht.

„Angenommen, die zuletzt vorgetragenen Überlegungen seien in sich schlüssig, aus agnostischer oder atheistischer Sicht erweise sich der Dezisionismus als im hohen Grad plausibel, so folgt daraus selbstverständlich nicht, der Glaube an Gott sei die *logische* Bedingung dafür, dass jemand sich das begründete Urteil bilden könne, Moralität stelle sich vernehmender Vernunft dar als sittliche Güte und unbedingte Forderung. Denn die Gründe, die dieses Urteil rechtfertigen, sind nicht unmittelbar theologischer Natur. Was aus agnostischer Sicht den Dezisionismus plausibel macht, das macht den Kognitivismus gleichsam unbegreiflich, widerlegt ihn aber nicht. Und wenn man, nicht in historischer, sondern in systematischer Absicht fragt, wie ein theistisches von einem nicht-theistischen Verständnis von Moralität unterscheide, so kann das, wie mir scheint, nur bedeuten: Was an dem einen wahren Verständnis von Moralität nimmt den Charakter des rein Faktischen und nicht weiter Begreifbaren an, sobald man unterstellt: *non est Deus*? Der

Dezisionismus gibt darauf eine Antwort, auch wenn er in der Hauptsache kaum von dieser Fragestellung her entwickelt worden sein dürfte.“ Schüller (1982) 88.

In der Debatte um das *Proprium einer christlichen Ethik* zeigt B. Schüller daher gemäß der naturrechtlichen Tradition der katholischen Moralthologie auf, dass dieses Proprium nicht in der *normativen Ethik* – in genuin christlichen Normen, in genuin christlichen Begründungen oder in genuin christlichen Geltungsansprüchen – zu finden ist, sondern seinen Platz in der metaethischen Auseinandersetzung mit den non-kognitivistischen Theorien, in der *Paränese* und in der Frage der *Genese von sittlichen Einsichten* hat.

SteuerSünden

|| Zur kritischen Funktion der Theologie

Die Aufregung war groß, als in Deutschland Anfang Februar dieses Jahres ein Steuerskandal von seltener Dimension ans Tageslicht kam und schlagartig die mediale Aufmerksamkeit auf die prominenten Namen der Steuersünder lenkte. Denn betroffen waren keine Durchschnittsverdiener, die Bagatellbeträge vor den Steuerbehörden zu verheimlichen suchten, sondern Groß- und Spitzenverdiener, die namhafte Summen am heimischen Fiskus vorbei in die Steueroase Liechtenstein verschoben hatten. Die Reaktionen der Politik fielen dementsprechend heftig aus: Die Eliten, so hieß es, koppeln sich vom Rest der Gesellschaft ab und entziehen sich ihrer sozialen Verantwortung; sie definieren für sich selbst eigene Spielregeln; Steuerflucht und -hinterziehung höhlen den Sozialstaat aus, was dessen Spielraum weiter einenge. Die Politik drängte auf eine rasche Aufklärung, überdeckte damit aber zugleich eine entscheidende Paradoxie, die sie selbst ermöglicht hatte. Das Delikt der Steuerhinterziehung besitzt wie viele Handlungsvollzüge am Schnittpunkt von Privatheit und Öffentlichkeit eine doppelte Dimension, eine individuelle und eine strukturelle. Erst in ihrem Zusammenwirken entwickelt sich die besondere gesellschaftliche Signifikanz. Aus subjektiver und individualistischer Perspektive lassen sich gewiss viele und möglicherweise auch gute Gründe für ein solches Verhalten anführen: Das nagende Gefühl, unverhältnismäßig zur Kasse gebeten zu werden, das latente Unbehagen, dass die eigene Leistung zu wenig belohnt wird, der bohrende Verdacht, der Staat erweise sich als ein schlechter Verwalter, das starke Bedürfnis, möglichst viel von seinem »erarbeiteten« Geld für sich selbst zu behalten, die verführerische Macht, die eine stattliche Summe Geld aus sich heraus verleiht, all das sind Motive, die aus einer persönlichen Interessenslage Steuerhinterziehung motivieren können. So verständlich dies vielleicht aus dem Blickwinkel der eigenen Betroffenheit auch sein mag, so problematisch erweist es sich im Hinblick auf die Gesellschaft, in die eine solche Praxis eingebettet ist. Hier zeigen sich nun markante Bruchlinien, die unter der Oberfläche eines genau bestimmbar Deliktes, das ohnehin vom Steuerrecht sanktioniert wird, auf tief greifende gesellschaftliche Veränderungsprozesse hinweisen. Auf moralische Empörungen oder Schuldzuweisungen lässt sich getrost verzichten, nicht aber auf eine umfassende Analyse des politischen und ökonomischen Kontextes. Da nichts so mobil und flexibel ist wie das Kapital, wandert es nach einer berühmten Formulierung stets dorthin, wo es sich am wohlsten fühlt. In diesem Kampf um das Geld hat seitens der Staaten ein regelrechter Steuerwettbewerb nach unten eingesetzt, von dem insbesondere die internationalen Konzerne und großen Kapitaleigner profitieren. Aber auch die Wirtschaftseliten können sich zu den Gewinnern dieser Entwicklung zählen. Aktuelle Zahlen verschiedener Wirtschaftsforschungsinstitute zeigen, dass die Steuerbelastung der Vermögen und hohen Einkommen in den letzten Jahren deutlich gefallen ist – und dennoch die Bereitschaft abnimmt, einen entsprechen-

den Beitrag für die öffentlichen Belange zu leisten. Der Konsens darüber, wer wie viel beisteuert, ist brüchig geworden, weshalb hier implizit ein Gerechtigkeitsdiskurs angemahnt wird, der öffentlich jedoch kaum geführt wird. Große Teile der ökonomischen Eliten wenden sich nicht nur finanziell vom Rest der Gesellschaft ab, sondern auch in kultureller und sozialer Hinsicht. Die Häuser liegen abgeschottet und gesichert in exklusiven Wohngegenden, in den Garagen stehen überdimensionierte Autos, die Kinder besuchen teure Privatschulen (oft in kirchlicher Trägerschaft), die medizinische Versorgung wird ebenfalls privat organisiert, die Kontakte oder Berührungspunkte zu den übrigen Teilen der Gesellschaft beschränken sich auf das Notwendigste.

Kürzlich veröffentlichte das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung in Berlin eine Studie über die Einkommensentwicklung der letzten Jahre.¹ Dieser Bericht dokumentiert eine tief greifende Erosion der Mittelschicht, deren Einkommen von 2000 bis 2006 anteilmäßig von 62 auf 54 Prozent zurückgegangen ist. Gestiegen sind hingegen die oberen Einkommen, im gleichen Zeitraum wuchs der Anteil der Spitzenverdiener von 18,8 auf 20,5 Prozent. Stabil erweist sich die Lage nicht nur in den obersten Sphären, sondern auch im untersten Segment. In beiden Gruppierungen ist eine hohe Persistenz beobachtbar, wobei die Beharrungsquote am unteren Ende der Skala ausgeprägter ist. Einmal dort angekommen, sinkt die Chance, wieder aufzusteigen. Konnten vor einigen Jahren noch 46 Prozent ihre angespannte ökonomische Situation verbessern, gelingt dies gegenwärtig nur mehr 34 Prozent. Waren 2000 noch 64 Prozent der arbeitenden Bevölkerung vollzeitbeschäftigt, sank ihr Anteil bis 2006 auf 55 Prozent. Die Minijobs, Praktika und Teilzeitbeschäftigungen klettern nun die Bürotürme hinauf. Wohl können unterschiedliche Einkommensverhältnisse, so die ökonomische Lehrmeinung, eine positive Dynamik auslösen, indem sie das Streben nach sozialem Aufstieg und Karriere fördern, doch sind in den letzten Jahren die Aufstiegschancen nicht nennenswert gestiegen. In dieser klaren Verfestigung der Einkommensschichten liegt für viele die eigentlich schlechte Nachricht dieser Studie. Die ohnehin unzureichenden Bemühungen der Politik, etwa durch Bildungsprogramme oder eine offensive Arbeitsmarktpolitik die Chancengleichheit zu erhöhen und insbesondere die Situation der Schwachen und Armen zu verbessern, brechen an den Strukturen einer Gesellschaft, die den Imperativen von Markt und Profitorientierung immer weniger entgegensetzen kann oder möchte.

Das Anwachsen der Vermögen und Einkommen im obersten Segment spiegelt auch die seit 1987 alljährlich vom amerikanischen Wirtschaftsmagazin *Forbes* veröffentlichte, exklusive Liste der Dollar-Milliardäre. Das Ranking ist we-

1 Grabka, Markus M./Frick, Joachim R., Schrumpfende Mittelschicht – Anzeichen einer dauerhaften Polarisierung der verfügbaren Einkommen? (<http://www.diw.de/documents/publikationen/73/79586/08-10-1.pdf>); auch wenn die Zahlen für Österreich weniger ausgeprägt sind, zeigen sie in die gleiche Richtung: vgl. Guger, Alois/Marterbauer, Markus, Langfristige Tendenzen der Einkommensverteilung in Österreich – ein Update. Die Verteilung von Einkommen und Vermögen ([http://www.wifo.ac.at/www/servlet/wwa.upload.DownloadServlet/bdoc/WP_2007_307\\$.PDF](http://www.wifo.ac.at/www/servlet/wwa.upload.DownloadServlet/bdoc/WP_2007_307$.PDF)).

niger wegen der illustren Namen und kolportierten Summen als wegen der jährlichen Verschiebungen von Interesse. Obwohl in der Liste immer noch die Zahl der US-Amerikaner überwiegt, holen die Transformations- und Dritte-Welt-Länder auf. Vier der zehn Reichsten sind Inder, aber auch ein Südafrikaner und ein Nigerianer haben es in diesen elitären Kreis geschafft. Die Zahl der Milliardäre umfasst gegenwärtig 1125 Namen und hat sich damit in den letzten 10 Jahren mehr als verdoppelt, wobei Diktatoren und Königshäuser nicht aufgenommen sind.

Die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich wird im globalen Maßstab eine der zentralen Herausforderungen bleiben, auch wenn in der absoluten Armutsbekämpfung in den letzten Jahren große Erfolge erzielt wurden. Hinzu kommt, dass die Klimaveränderung und der Kampf um die Ressourcen den weltweiten Wettbewerb um die Lebenschancen weiter verschärfen werden. Doch auch in den entwickelten Industriestaaten kann sich das Auseinanderklaffen zu einer ernsthaften Bedrohung entwickeln. Für Europa prognostizieren manche SoziologInnen eine Wiederkehr der Klassengesellschaft im Stile des 19. Jahrhunderts. Nach einer aktuellen Studie des Britischen Verteidigungsministeriums, die zahlreiche Risiken und Bedrohungen für die nächsten 30 Jahre auflistet, zählen innerhalb der westlichen Länder die wachsenden Einkommensunterschiede zu den großen Gefährdungspotentialen der Zukunft.² Die ökonomischen Ungleichheiten, so die Autoren, werden Unruhen, Kriminalität und Konflikte schüren und können somit zum Wiederaufleben von antikapitalistischen Ideologien und religiösen, anarchistischen oder nihilistischen Bewegungen führen. Aber auch eine Renaissance populistischer Bewegungen und eine „Wiederkehr des Marxismus“ erscheinen möglich. Anfällig dafür sei insbesondere die Mittelschicht, die sich durch den zunehmenden Abstand zu den Reichen transnational zum „Mittelklasseproletariat“ verbinden könnte.

Doch was haben diese Befunde, so könnte man nun fragen, mit Theologie zu tun? In welcher Weise werden hier Fragestellungen des Glaubens berührt? Sollte man nicht besser die Ökonomie den Ökonominen und Ökonomen, die Gesellschaft der Öffentlichkeit und die Politik den politisch Verantwortlichen überlassen? So sehr die neuzeitliche Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme eine Errungenschaft darstellt, hinter die es kein Zurück mehr geben darf, so deutlich werden unter den gegenwärtigen Bedingungen aber auch die Grenzen dieses Konzepts sichtbar. Die aus blutigen Erfahrungen errungene Entflechtung von Religion und Politik hat unter anderem zu einer Privatisierung von Glaube und Kirche geführt, die das Religiöse konsequent in die Sphären der Innerlichkeit und der persönlichen Integrität verbannte. Soll das Christentum aber mehr sein als eine private, wenn auch gemeinschaftlich vollzogene Form der Kommunikation mit einer personalen Transzendenz, dann kommt es nicht umhin, die Welt, wie sie sich uns zeigt, als einen Ort der Bewährung und der Gestaltung

2 http://www.mod.uk/NR/rdonlyres/4DFA218B-7B49-4EDB-82BD-770928C6334F/0/20071218_strat_trends_prog_U_DCDCIMAPPS.pdf.

zu begreifen. Der weithin sichtbare Rückzug der Glaubenskommunikation ins Spirituelle und Esoterische verdeckt die grundlegende Grammatik des Christentums, dass es nicht nur eine symbolische Form eines bestimmten Gottes- und Weltverhältnisses ist, sondern zugleich eine performative Praxis, um diese Welt im Sinne der Reich-Gottes-Botschaft Jesu zu gestalten und zu verändern. Für das Christentum ist die Welt und nichts anderes der Ort, an dem die Gottesbeziehung ihre Plausibilität und ihre nach außen sichtbare Gestalt findet. In ihrer kommunikativen Form erhebt die religiöse Rede implizit einen dreifachen Anspruch, dass sie auf einer rationalen Ebene kognitiv wahr, auf einer personalen Ebene existenzerschließend bzw. authentisch ist und auf einer politisch-praktischen Ebene Gerechtigkeit schafft und befreiend wirkt. Keiner dieser drei Ansprüche lässt sich verabsolutieren, streichen oder in einen anderen hinein auflösen, als ginge es im Christentum allein um die Wahrheit oder allein um die Kultur der Authentizität oder nur um eine rechte Praxis. Erst in ihrem wechselseitigen Zu- und Ineinander bringen sie die Botschaft des Evangeliums in ihrem Reichtum zur Sprache. Deshalb besitzt jedes Reden von Gott, das in einen existentiellen Vollzug eingebettet ist, zugleich eine politische Relevanz, ob diese nun explizit reflektiert oder entschieden negiert wird. Für die theologische Reflexion kann es deshalb nicht gleichgültig sein, wie die konkreten politischen und ökonomischen Strukturen bzw. Verhältnisse gestaltet sind und in welche Richtung sie sich entwickeln. Die Bibel nennt als einen grundlegenden Maßstab für den Weltauftrag die Gerechtigkeit (Hos 10,12; Jes 61,1-3), die keine billige Universalformel darstellt, sondern als eine eschatologische Aufgabe jeweils an den konkreten, einzelnen Problemen zu vermessen ist. Natürlich sind in den hoch komplexen und vernetzten Gesellschaften einfache Lösungen verwehrt, aber dieses Argument dient oft als Vorwand, sich der politisch-praktischen Verantwortung zu entziehen. In den Debatten um die konkrete Gestaltung unserer Gesellschaften darf die Stimme der Kirchen ebenso wenig fehlen wie in den brennenden ethischen Auseinandersetzungen, die gegenwärtig etwa in der Biotechnologie geführt werden. Die Gefahr, dass sich die Gesellschaft mit dem Ausschluss religiöser Argumente wichtiger Sinnressourcen und bewährtem Orientierungswissen leichtfertig entschlägt, wird von vielen nachdenklichen ZeitgenossInnen mit Sorge registriert. Die notwendige Einmischung des Christentums kann aber nicht im Modus des erhobenen Zeigefingers oder der Moralkeule erfolgen. Solche Formen desavouieren sich in der säkularen Öffentlichkeit regelmäßig selbst, weil sie den Glauben auf eine moralische Praxis reduzieren und ihn damit deutlich verfehlen. Die notwendige gesellschaftliche Einmischung bedarf heute anderer, überzeugenderer Formen. Nur der performative Anspruch der christlichen Botschaft kann den Glauben aus den Behaglichkeiten der privaten Frömmigkeit herausführen. Allerdings lässt er sich erst dann glaubwürdig erheben und begründen, wenn er eng an die konkreten Lebenssituationen der einzelnen Menschen und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gebunden wird. Man könne, so hat Karl Barth in einem Brief an den Freund Eduard Thurneysen einmal gemeint, Theologie eigentlich nur vor der aufgeschlagenen Bibel und der aufgeschlagenen Zeitung

gleichermaßen betreiben.³ Das ist gewiss ein hoher Anspruch und stellt die theologische Reflexion vor die schwierige Aufgabe, sich auf fremdes und unsicheres Terrain zu begeben. Doch gibt es dazu eine Alternative? Das Ende der großen Entwürfe und die zunehmenden Erosionserscheinungen des Sozialen erfordern von theologischer Seite verstärkte Anstrengungen, die Gesellschaft als einen eigenen, konstitutiven locus theologicus zu reflektieren. Damit wird keine neue spektakuläre Agenda eröffnet, die nach öffentlichkeitswirksamen Inszenierungen rief. Vielmehr sind hier kontinuierliche und unspektakuläre Schritte gefordert: ausgeschlossene Diskurse in die gesellschaftlichen Debatten zurückzuführen, verdrängte Fragen zu formulieren, den Marginalisierten eine Stimme zu verleihen, Ungerechtigkeiten beim Namen zu nennen, an Vergessenes zu erinnern. Vieles ließe sich hier noch hinzufügen. Wer spricht beispielsweise heute noch von der Gemeinpflichtigkeit des Eigentums, einem der unverrückbaren Pfeiler der kirchlichen Soziallehre? Ist Gerechtigkeit nicht einer der bevorzugten Namen Gottes? Liegen hohe Einkommen und Vermögen ausschließlich an der individuellen Tüchtigkeit? Oder sind sie nur möglich, weil Infrastruktur, Rechtsstaatlichkeit, Herkunft, Bildungs- und Gesundheitswesen das entsprechende Umfeld dafür schaffen? Ist es nicht selbstverständlich, dass diejenigen, die mehr »leisten« können, auch dementsprechend mehr zum Gemeinwohl beitragen müssen? Die Orientierung an den Gesetzen des Marktes und am Recht des Stärkeren ist kein Naturgesetz, sondern Resultat individueller und politischer Entscheidungen. Auch wenn es inopportun erscheinen mag und vielleicht anachronistisch klingt, es ist und bleibt eine der Hauptaufgaben gegenwärtiger Theologie, Ideologiekritik zu betreiben und je neu zu reflektieren, wie in der Welt von heute Gerechtigkeit und sozialer Zusammenhalt noch möglich sind.

Alois Halbmayr

3 Brief vom 11. November 1918, in: Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel 1913-1921 (KBGA 5), Zürich 1973, 299-301.

FRETTLÖH, Magdalene L., Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2006, 368 p., Pb 34,90 Eur[D], ISBN 978-3-7887-2072-8

Mit „Gott Gewicht geben“, einer überarbeiteten Fassung ihrer Habilitationsschrift, legt Magdalene L. Frettlöh „Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre“ vor. Ihre systematisch-theologischen Überlegungen orientieren sich an den Leitfragen einer „kavodologischen Gotteslehre“, die Genderfragen thematisiert und das Gewicht des Bilderverbots beachtet. Die drei Perspektiven *Kavod*, *Geschlechtergerechtigkeit*, *Bilderverbot* werden in den vier Hauptteilen der Arbeit durchgängig so verbunden, dass sich neue, teils überraschende Blickwinkel eröffnen.

Frettlöh, die 2003/2004 an der Universität Bochum in Systematischer Theologie habilitiert hat und zurzeit Rektorin des *Kirchlichen Fernunterrichts der Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteldeutschland* ist, gewichtet die Theologie Karl Barths sehr hoch. Ihr Ausgangspunkt ist die Dialektik von Unausweichlichkeit und Unmöglichkeit menschlicher Gottesrede. Zugleich setzt sie einen neuen Akzent, indem sie den Neologismus „kavodologisch“ prägt. Sie knüpft damit an das Hebräische כבוד (*kavod*) an, das häufig mit *Ehre* oder *Herrlichkeit* übersetzt wird, dessen Grundbedeutung aber „Schwere, Gewicht“ ist. „Ein kavodologisches Reden von Gott ist ein solches, das Gott das IHR zukommende *Gewicht* gibt bzw. lässt, Gott wichtig nimmt, IHM Würde verleiht.“ (2) „GotteslehrerIn sein“ (Teil A) ist damit Profession und Konfession zugleich. In der Spur des Jakob, der bis zum Morgengrauen mit dem namenlosen Fremden kämpft, ist sie „nachhinkende Erkenntnis“, die der verwunderten und verwundeten Begegnung erwächst.

Im Anschluss an ihre Dissertation „Theologie des Segens“, die 2005 in 5. Auflage erschien und damit ein beachtlicher Erfolg ist, interpretiert Frettlöh den Jakobskampf als Schlüsseltext barthianischer Theologie. „In der wiederholten Aufnahme dieser biblischen Erzählung ringt Barth als Mensch und Theologe in der Person des Jakob selbst mit Gott.“ (21) Frettlöh merkt an, dass Barth den Text *theologisch* fokussiert, so „dass der Kontext der Jakob-Esau-Erzählungen, dass insbesondere der Bruderzwist weitgehend ausgeblendet bleibt“ (21). Es ist bedauerlich, dass Frettlöh diese Spur zwar benennt, aber – Barth *nachdenkend* – nicht weiter verfolgt. Welche Gravuren schreiben sich in die Gottesrede ein, wenn man den Kampf nicht als isolierten Zugriff Gottes, sondern in Verbindung mit dem Bruderzwist begreift, wie das der Bibeltext selbst nahe legt („denn mit Gott und den Menschen hast du gestritten und hast gewonnen“, Gen 32,29)? Dieser Spur zu folgen, hätte über Genderfragen hinaus zur Verortung und Gewichtung Gottes in heutigen Fragen des sozialen Lebens beigetragen.

Mit ihrem kavodologischen Akzent bricht Frettlöh in „Göttlichkeit von Gewicht“ (Teil B) Einseitigkeiten der Verdeutschung von *kavod* mit „Herrlichkeit“

als Synonym für Göttlichkeit auf. Sie legt das männliche Sprachformat offen und kritisiert „die fehlende genderspezifische Problematisierung des Herrlichkeitsattributs“ in der Dogmatik (155). Eine kavodologische Theologie spürt die gewichtige Präsenz des transzendenten Gottes in der Immanenz auf und macht seine Inkarnation als Verkörperung zum Thema. Gott verortet sich, wird geschichtlich, körperlich. Aufgabe der Theologie ist daher jene Verortung, die der Präsenz Gottes Gewicht verleiht und Menschen an den Orten erreicht, an denen sich ihr Leben abspielt.

In „Von der Notwendigkeit, geschlechtergerecht von Gott zu reden“ (Teil C) befragt Frettlöh Positionen gegenwärtiger Dogmatik nach der Spannung von Bilderverbot, Gottebenbildlichkeit und geschlechtergerechter Gottesrede. Hier findet sich eine inspirierend-humorvolle Auseinandersetzung mit dem Diktum Klaus Bergers: „Die weibliche Metaphorik taugt nicht zur Benennung für das, was Gott sich selbst vorbehalten hat.“ (188-196) Die Argumentation in Teil C greift punktuell auf Feministische Theologie zurück, katholische Klassikerinnen wie Elisabeth A. Johnson oder Rosemarie Radford Ruether kommen nicht vor. Theologisch verortet Frettlöh weibliche und männliche Gottesmetaphern im „Ausmalen des Bilderverbotes“. Ausschließlich – und damit *ausschließende* – männliche Formatierungen der Gottesrede werden hier als Verstoß gegen das Bilderverbot offenbar. Eine geschlechtergerechte Gottesrede hingegen ermöglicht die Wahrung des Bilderverbots. Mit dieser Verortung gelingt es Frettlöh, das Anliegen der Geschlechtergerechtigkeit theologisch neu ins Spiel zu bringen.

„Zur möglichen Unmöglichkeit, geschlechtsspezifisch von Gott zu reden“ (Teil D) diskutiert „Mutterschöbigkeit“ als weibliches Gottesbild, wo „Gott aus der Männerrolle fällt“ und wo „Bild-Störungen“ der eingespurten Gottesrede von Frauen und Männern ins Wort fallen. Mit der weiblichen Metapher vom *Erbarmen* Gottes, die in der hebräischen Sprache (und übrigens auch im Mittelhochdeutschen *barm*) auf die Wortwurzel „Mutterschoß“ zurück geht, erhält *Leiblichkeit* theologisches Gewicht, auch wenn „eine Gebärmutter noch kein Erbarmen macht“ (286). Den metaphorischen (d.h. nicht biologistischen) Gehalt dieser Verleiblichung zeigt Frettlöh an der maternité-Konzeption von Emmanuel Lévinas auf und kommt zu dem Schluss: „Gottes »Mutterschöbigkeit« – ein *menschlches* Gottesbild unter *göttlichem* Vorbehalt“ (321ff).

Über einige Schwerpunkte, die Frettlöh in ihrem Buch setzt, ließe sich trefflich streiten. Warum erfolgt eine so raumgreifende Auseinandersetzung (121-150) mit Wolf Krötkes Eigenschaftslehre? Aber Frettlöh betont, dass ihre Überlegungen „Bausteine“ sind, und lädt dazu ein, sie zum Weiter-, Um- und Neubau an unterschiedlichen Orten der Theologie zu nutzen. Die Betonung von Gottes *kavod* als Gewicht, Schwere, Gewichtung macht Körperlichkeit zum Thema, verortet die Gottesrede in konkreten geschichtlichen Bezügen und ist daher eine zukunftsweisende Weiterführung dialektischer Theologie. Dabei wäre zu überlegen, ob anstelle der Bezeichnung „kavodologische Gottesrede / Theolo-

gie“, die den Logos verdoppelt, nicht einfacher auf das Wort Kavod-Theologie zurückzugreifen ist, das im Judentum wie in der christlichen Exegese bereits verwendet wird. Ob sich der Begriff „Kavodologie“ durchsetzt, wird die Zukunft zeigen.

Insgesamt weisen die Auseinandersetzungen Frettlöhs eine klare Orientierung an *evangelischer* Dogmatik auf, katholische Theologie kommt wenig zu Wort. Dies wirft Fragen an die Ökumene auf, die in der Systematischen Theologie einer intensiven Debatte wert sind. Wie verhält sich die kavodologische Gotteslehre zur katholischen Tradition der Immanenzapologetik? Was bedeutet die Orientierung an Orten, die mit der „Gewichtung“ Gottes einhergeht, für den ökumenischen Dialog? Welche neuen Perspektiven eröffnet die Kavod-Orientierung der christlichen Inkarnationslehre?

Abschließend sei die Sprachfähigkeit Frettlöhs hervorgehoben, die Metaphern beim Wort nimmt und nicht verschweigt, wo Gott ins Denken fällt und sich in den Körper einschreibt. Über die Gottesschau Jakobs heißt es: „nur *unterwegs*, in seinem Ergehen bleibt sie ihm gegenwärtig, bleibt er von ihr gezeichnet. Dass er, an Pni’el [Angesicht Gottes] vorübergehend, im Licht der ihm aufgehenden Sonne seines hinkenden Gangs gewahr wird, wirft ein Licht auf den Weg seiner Gotteserkenntnis: Auch sie hinkt; in dieser Gangart geht ihr das Sehen Gottes nach und geht sie ihm nach.“ (41) Bei aller Ernsthaftigkeit des Themas schreibt auch der Humor seine Gravuren in die Analysen ein, so dass die Lektüre von „Gott Gewicht geben“ auf vergnügliche Weise inspirierend sein kann.

Hildegund Keul

LOCKMANN, Ute, Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet (Innsbrucker theologische Studien 66), Innsbruck Tyrolia-Verlag 2004, brosch.; 520 p.; Eur[D] 49,- ISBN 3-7022-2580-3.

In Notlagen des alltäglichen Lebens wie in kirchlichen Liturgien wird wie selbstverständlich das Bittgebet praktiziert. Spätestens seit Aufklärung und Religionskritik begleitet diese Praxis freilich die Frage nach deren Sinn, mehr noch: der Verdacht auf deren Illusionsgehalt und Ideologiegestalt. Ist Bittgebet nicht Ausdruck und Realisierung eines vorausgeklärten religiösen Selbst- und Weltverhältnisses? Handelt es sich nicht um eine spezifische Form der Selbstentmündigung bzw. der autosuggestiven Verschiebung innerweltlich ungelöster Probleme auf eine göttliche Instanz, der wunderbares Eingreifen und helfende Einmischung

zugetraut und zugemutet werden? Ist die mit dem Bittgebet mitgesetzte Voraussetzung eines (möglichen und wirklichen) Handelns Gottes angesichts der säkularisierten und aufgeklärten Welt- und Vernunftkonzepte überhaupt noch verantwortbar, im theologischen Diskurs wie in der spirituellen Praxis?

Solchen Fragen stellt sich die gründliche Bonner Promotion aus der Schule von Karl-Heinz Menke mit systematischer Kraft. Ausgehend von der freilich nicht selbstverständlichen These etwa Karl Barths, dass das Bittgebet die Grundfigur von Beten überhaupt sei (welchen Status hat der Dank?), wird nach den „Möglichkeitsbedingungen der Rede vom Handeln Gottes in der Welt“ (19) gefragt. Die religiöse Praxis wird kritischer Reflexion unterzogen, die im Glauben behauptete Voraussetzung eines Handelns Gottes wird kritisch diskutiert. Im ersten Abschnitt werden Gesichtspunkte jener Säkularisierung zusammenfassend porträtiert, die das überlieferte Sprechen vom Handeln Gottes in der Welt und in der Geschichte in die Krise brachten: das mechanistische Naturverständnis zuerst und die Dominanz einer empiristischen Zugangsweise zur Wirklichkeit im Ganzen, die Herrschaft naturwissenschaftlich-technischer Methodik im Verbund mit einer strukturellen Anthropozentrierung geschichtlicher Vorgänge und gesellschaftlicher Verhältnisse. „Der Verzicht auf das göttliche Allmachtsprädikat“ kann als typisches „Signum vollkommener Abwehr der Annahme eines Handelns Gottes“ gelten. Der Verdacht, dass Beten, vor allem Bittgebet, sinnlos sei, steht also zentral im Raum – für manche als Entlastung und Befreiung verstanden, für andere als faktische Verabschiedung des Biblischen und Christlichen. Aus dieser Problemkonstellation ergeben sich begründet zwei umfangreiche Teile. Der erste diskutiert „die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des (Bitt-)Gebets auf Seiten Gottes und auf Seiten des Menschen“, der zweite entfaltet die spezifisch christliche Perspektive und entziffert die Geschichte Jesu Christi als das konkrete und maßgebende Handeln Gottes in der Welt – im Handeln dieses Menschen, das sowohl anthropologisch wie geschichtstheologisch christlich bestimmend ist und gerade unter den säkularistisch-empiristischen Voraussetzungen als nicht unvernünftig, ja als schlechterdings wohltuend und befreiend aufgewiesen werden kann. (Das wäre auch an theologischen Zentralworten wie „Wunder“ und „Vorsehung“) durchzudeklinieren.)

Eindrücklich nimmt Lockmann Ansätze und Ergebnisse aus den chaostheoretischen, quantenphysikalischen und evolutionsbiologischen Forschungen der Naturwissenschaften des 20. Jahrhunderts auf und entfaltet Größe und Grenze naturwissenschaftlicher Erkenntnis in der Vermessung ihrer Geltungsbe-reiche und Geltungsbedingungen. Bekanntlich sind nicht nur die Gegenstandsbe-reiche, sondern auch die Methoden der Wirklichkeitserfassung zwischen Naturwissenschaften und Theologie (wie Philosophie) unterschiedlich, wie Lockmann mit Mutschler veranschaulicht: „So wie der Physiker die Grammatik des Textes untersucht und aufzudecken sucht und diese grammatische Analyse prinzipiell nichts über Sinn oder Unsinn des Textes ausmachen kann, genau so wenig

kann die Physik Aussagen über den Sinn der Wirklichkeit als Ganzer machen. Wiewohl es eine Korrelation zwischen grammatikalischer Struktur und Sinnstruktur insofern gibt, als beide Zugangsweisen – weil sie sich auf den gleichen Text beziehen – aufeinander hingeordnet sind, so vermag der Grammatiker, auch wenn ihm seine grammatikalische Analyse nichts über Sinn und Unsinn des Textes zeigen kann, hieraus doch nicht zu schließen, er berge überhaupt keinen Sinn.“ (111). Kurzes Zwischenfazit also: gerade wenn man den wohlthuenden Unterschied von Gott und Welt und in ihm die Einheit der Beziehung mit Gründen voraussetzt, führt das naturwissenschaftliche wie das theologische Verständnis der Weltwirklichkeit, recht verstanden, nicht zu Konkurrenz und Ausschluss, sondern zu einer wechselseitig kreativen wie kritischen Verhältnisbestimmung. Der biblische und christliche Schöpfungsbegriff meint ja genau die inmitten noch so großer Beziehungseinheit zwischen Gott und Welt immer noch größere Beziehungsunterschiedenheit beider. Die Rede vom Handeln Gottes entmündigt und entmächtigt nicht die Autonomie menschlichen Handelns, sondern ermöglicht und entfaltet diese in spezifischer Weise.

Um derart den „*concurus*“ zwischen göttlichem und geschöpflichem Handeln zu bestimmen, bündelt Lockmann die differenzierten Überlegungen in zwei systematischen Strängen. Sie unterscheidet (allzu holzschnittartig) das kausale vom personalen Handlungsmodell, ohne sie zu vermischen und ohne sie zu trennen. (Die Hermeneutik dieser nicht selbstverständlichen Verhaltensbestimmung bleibt unklar und argumentativ nicht ausgewiesen.) „Die kausale Wirken-Gottes-Konzeption reflektiert den Glauben an das Weltwirken Gottes im Rahmen eines eher sachlich-metaphysischen Denkens“ und hebt ab „auf den Aspekt der Universalität und Kontinuität des göttlichen Wirkens“ (286f). Das personale, freiheits- und subjekttheoretische Handlungsmodell betont nicht nur „den personalgeschichtlichen Aspekt des Glaubens an das Handeln Gottes“, sondern „den personalen Charakter und die Konkretheit einzelner göttlicher Taten“. „Während das kausale Handlungsmodell den Menschen als (Sekundär-)Ursache göttlichen Wirkens bezeichnet, spricht das personale Handlungskonzept von den Menschen als »(Kommunikations-)Partnern« im Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch und insofern von »Subjekten« und »Tätern« des Handelns Gottes.“ (289). Pointiert könnte man mit Schoonenberg das kausale Handlungsmodell z.B. scholastischer Theologie (und Frömmigkeit) durch die *Maxime* kennzeichnen: „Nicht ich, sondern Er durch mich“. Verstehe ich das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Handeln dagegen wirklich als „Dialog zweier Freiheiten“ – so nicht zufällig der Titel und die These des Buches – dann wäre etwa im Sinne biblischer Bundestheologie von einer *Perichorese* göttlich freigebender und menschlich befreiter Freiheit zu sprechen. Gottes Handeln in der Welt wäre dann nicht länger als unmittelbarer Eingriff zu denken, sondern „als Befreiung zur Freiheit“ (242), die stets symbolisch-intersubjektiv sich darzustellen und zu realisieren hat, vorgängig in der Anerkennung des Anderen als des Anderen, in

einem sowohl schöpfungstheologisch wie anthropologisch pointierten Differenzmodell „unvermischt und ungetrennt“. Ersichtlich steht hier vor allem die imponierende Freiheits- und Befreiungstheologie Thomas Pröppers im Hintergrund. Im Blick auf die Leitfrage der Arbeit heißt dies: alles, was ist, darf und muss ins Gebet genommen werden und will in wirklicher und wirkender Erhörungsge-wissheit auf jenen Gott bezogen werden, der wirklich wirkt und wahrhaft handelt. „Die Erhörung der Bitte ereignet sich nicht *im Anschluss an* das Gebet, sondern vollzieht sich *im* Gebet ... Ein Gebetsverständnis, das davon ausgeht, dass das Gebet dort erhört wurde, wo das Subjekt unbedingten Sinn (seine Befreiung zur Freiheit) erfahren hat, unterstellt das Bekenntnis zur Erhörung eines jeden Gebets und die in ihr vorausgesetzte Annahme des Handelns Gottes dem Glauben.“ (282)

In genau korrelierender Kompositorik antwortet der zweite Teil von Lockmanns beispielhafter Entfaltung auf den bisher dargestellten Argumentationstrag: Geschichte und Gestalt Jesu Christi sind, in der christlichen Theologie jedenfalls, Maßstab und „Muster“ für die personale Verhältnisbestimmung von geschöpflichem und göttlichem Handeln: Jesu Handeln wird verstehbar „als Erweis von Gottes eigener, unbedingt für den Menschen entschiedener Liebe und als solches das Handeln Gottes in der Geschichte“ (376). Entsprechend sind die biblischen Überlieferungen vom (Bitt-) Gebet Jesu selbst auch theologisch-systematisch von besonderem Gewicht: die Erhörungsbitte Jesu in seiner Passion wird zur Bewährung seiner eigenen Gebetsverkündigung und seines Bekenntnisses zu Gottes Weltherrschaft und seinem allmächtigen Handeln. Abgründig ist von Jesu Erhörungsge-wissheit in der Passion und dem Auferstehungsereignis selbst zu sprechen. Wohltuend ist zweifellos, dass Lockmann nicht der weit verbreiteten theologischen Versuchung erliegt, die Theodizeefrage zu hypostasieren und als Letztzentrum von Theologie überhaupt zu behaupten; andererseits sind ihre christologischen Reflexionen zu Leiden, Tod und Auferstehung Jesu im Gesamtzusammenhang der Arbeit dann doch nicht vom Verdacht frei, eine stimmige oder gar stillstellend erklärende Gesamtperspektive vorzuschlagen, die dem Abgrund jesuanischer wie menschheitlicher Leidensgeschichte nicht genügen könnte und das Warum des Kreuzesschreis eschatologisch nicht zureichend offen hält. Gerade wenn christliche Selbst- und Weltdeutung derart vom „Dialog zweier Freiheiten“ bestimmt ist, wie Lockmann dies eindrücklich entfaltet, gilt es – bis in die Denk- und Sprachform – auch von der Abgründigkeit solcher Freiheiten zu sprechen. In der hier entfalteten Christozentrik, die faktisch ohne die messianische Hoffnung Israels auskommt, könnte (und musste) der eschatologische Vorbehalt allen theologischen Sprechens und kirchlichen Handelns m.E. deutlicher „systembildend“ sein – gerade bei einer Theologie des Bittgebets und der inständigen Ausständigkeit seines Inhalts.

Der christologischen Konzentrierung entsprechend münden die unterschiedlichen Argumentationslinien der Arbeit im Abschnitt über die trinita-

rische Grundstruktur christlichen (Bitt-)Gebetes: „Im Heiligen Geist dank und durch Jesus Christus zu dem Gott, der uns Vater und Mutter ist“. Drei Kriterien werden begründet hervorgehoben: die trinitarische Grundstruktur selbst, der communiale Charakter des Betens und drittens das in ihm bestehende proportionale Verhältnis von Wort und Tat. Gerade wenn man, wie hier beispielhaft gelungen, die christlich religiöse Praxis der theologischen Anstrengung des Begriffs unterwirft und offensiv im Dialog mit Natur- und Kulturwissenschaften neuzeitlichen Typs diskutiert, dann muss in der Tat deutlich werden: die theoretische Verantwortung des Glaubens dient jener Praxis, der sie sich dann selbst verdankt. „Alles mit Gott, alles gegen Gott, nichts ohne Gott“ – das ist die Logik christlichen (und biblischen!) Betens, Denkens und Handelns, wie z.B. Theodor Haecker formulierte und wie christliche Mystik bezeugt.

Gotthard Fuchs

BAIER, Karl (Hg.), Handbuch Spiritualität. Zugänge – Traditionen – Interreligiöse Prozesse, geb. 368 p., 79,90 Eur[D], Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2006, ISBN-13 978-3-534-16911-5, ISBN-10 3-534-16911-5.

Eine „Roadmap für bewegte Zeiten, die zur Belebung und Konsolidierung eines faszinierenden Wissensgebietes beitragen soll“ (7), will K. Baier mit diesem Handbuch vorlegen, in dem es vorrangig um philosophische und systematisch-theologische Grundlagenreflexion der Spiritualität und der Mystik, um Durchgänge durch die Hauptstationen christlicher Spiritualitätsgeschichte sowie um die Begegnung mit interreligiöser Spiritualität, exemplarisch mit Hinduismus und Buddhismus, geht. Damit füllt das Handbuch eine Lücke in der bestehenden deutschsprachigen Forschung zu Spiritualität und Mystik.

In einem einleitenden Artikel widmet sich der Herausgeber der Darstellung der wichtigsten Stränge und Ergebnisse heutiger Spiritualitätsforschung aus den Bereichen Anthropologie der Spiritualität, Spiritualitätsgeschichte, systematische Theologie der Spiritualität, komparative und transreligiöse Studien und Angewandte Spiritualitätsforschung. Baier plädiert für eine interdisziplinäre Einordnung des Faches „Christliche Spiritualität“, wobei das Fach unbeschadet seiner Nähe zu den systematischen Disziplinen vorrangig als eine auf Praxis abzielende kritische Disziplin zu verstehen sei, wobei von dieser Disziplin belebende Impulse für die Theologie insgesamt ausgehen könnten.

Im ersten Hauptteil des Buches, betitelt mit „Zugänge“, kommen philosophische, systematisch-theologische, psychologische und soziologische Per-

spektiven zu den Themen Spiritualität und Mystik zu Wort. So führt etwa der Philosoph Peter Widmer in die angelsächsische Mystikdebatte ein, und die feministische Theologin Grace Jantzen stellt ihre kritisch-feministische Analyse der Mystik vor, die sich am konstruktivistischen Paradigma orientiert und dementsprechend sowohl die soziale Konstruktion der Idee der Mystik und der Mystikerin sowie die Bedeutung von Machtverhältnissen für diese Konstruktion herauszustellen. Hubert Knoblauch skizziert eine Soziologie der Spiritualität, in der er Spiritualität als soziologische Kategorie mit besonderen Merkmalen auffasst: Erfahrungsorientierung, Generalisierung des Charismas, Distanz zum Dogma und zu organisierten Formen der Religion, Subjektivismus, Ganzheitlichkeit. Der Psychologe und Theologe Siegfried Essen analysiert die Beziehung zwischen Spiritualität und systemischer Therapie am Beispiel der „autopoietischen Aufstellungsarbeit“. Roman Siebenrock widmet sich einer dogmatischen Grundlagenreflexion über die Bedeutung der Erfahrung als Möglichkeit der Begegnung mit dem Heilswillen Gottes, und dies am Leitfaden zentraler Impulse des Zweiten Vatikanums sowie der Theologien, die das Vatikanum geprägt haben bzw. durch es befördert wurden, so etwa die Mysterientheologie Odo Casels, die Theologien Karl Rahners und Edward Schillebeeckx, die Theologie der Befreiung und die Theologie nach Auschwitz. Für eine dezidiert politisch sich verstehende Spiritualität plädiert Paulo Suess und geht dabei vor allem auf das Beispiel einer politischen Spiritualität und Pastoral in Brasilien ein. Suess betont dabei den Zusammenhang von Hingabe, Machtlosigkeit und Armut und verweist hier auf die Mystik: „Vielleicht müssen Menschen, die um eine Welt für alle ringen, wieder bei den Mystikern in die Schule gehen, um den Zusammenhang von Armut und Wahrheit, Gleichheit und der Präsenz Gottes zu verstehen.“ (155).

Der zweite Hauptteil des Bandes, überschrieben mit „Christliche Traditionen“, untersucht wichtige Stationen der christlichen Spiritualitäts- und Mystikgeschichte. Der Patristiker Andrew Louth skizziert die Spiritualität des frühen christlichen Mönchtums, der Religionspädagoge Franz Nikolaus Müller reflektiert die Bedeutung des Hesychasmus, des Herzensgebetes, für die spirituelle Praxis, insbesondere für die interreligiöse Begegnung, und stellt in diesem Zusammenhang die Entwicklung des Herzensgebetes in der christlichen Tradition vor. Eckard Wolz-Gottwald zeigt den Bezug zwischen Philosophie und Spiritualität auf, insbesondere am Beispiel von Platon, Paulus, den Viktorinern und Meister Eckhart. Irene Leicht führt in die bedeutende Tradition christlicher Liebesmystik ein, wobei sie sich vorrangig auf Bernhard von Clairvaux, Bonaventura und Margeruite Porete konzentriert. Die Verbindung von Mystik und Politik bei Meister Eckhart stellt Dietmar Mieth heraus und argumentiert so gegen das Vorurteil, dass Mystik, insbesondere die spekulative Mystik Eckharts, unpolitisch sei. Die spirituelle Theologie des Karmeliterordens, insbesondere bei Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila und Therese von Lisieux, stellt Elisabeth Hense vor.

Der interkulturelle und transreligiöse Aspekt von Spiritualität steht im Zentrum des dritten Hauptteils. Nach der Möglichkeit eines intermonastischen Dialoges am Paradigma der „Wüste der Alterität“ fragt Fabrice Bleé, Bettina Bäumer und Francis D'Sa stellen spirituelle Praxen des Hinduismus vor (Vijnana Bhairava Tantra und Yoga in der Bhagavadgita) und werben für die bereichernden Impulse, die auch eine christliche Spiritualität aus diesen Traditionen empfangen kann. Der Philosoph Rolf Elberfeld geht auf die Bezüge zwischen Zen-Buddhismus und Philosophie ein, und dies am Beispiel des Zen-Meisters Dogen und dessen Einfluss auf die europäische Philosophie, insbesondere bei Martin Heidegger und dessen Schüler Eugen Fink. Die vielfachen Bezüge zwischen christlicher Spiritualität und Zen bilanziert Ursula Baatz, und aus der Perspektive der pluralistischen Religionstheologie fragt Perry Schmidt-Leukel nach dem Einfluss der interreligiösen Begegnung auf die religiöse Identität. Es überrascht nicht, dass Schmidt-Leukel hier für eine offene religiöse Identität wirbt, für eine multiple religiöse Identität im Bewusstsein einer Offenheit und Leerheit des Transzendenten. Ein Epilog von Rainer Buland steht am Ende des Bandes, in dem er seinen Entwurf einer Theologie des Spiels vorstellt, in dem das Thema „Spiritualität“ von zentraler Bedeutung ist.

Das „Handbuch Spiritualität“ ermöglicht in seiner Breite nicht nur neue Zugänge zum Phänomen „Spiritualität“ aus interdisziplinärer und interreligiöser Perspektive, sondern auch eine theologische Auseinandersetzung um Begriff und Bedeutung von Spiritualität im Blick auf interreligiöse Prozesse. Insofern bietet es für jede und jeden, die sich mit dem Thema „Spiritualität“ beschäftigt – ob als Wissenschaftlerin oder interessierter „Laie“ – eine anregende Lektüre und ist daher für alle, die an diesem Thema interessiert sind, unbedingt empfehlenswert.

Saskia Wendel

KIM, Kyong-Kon, Der Mensch und seine Erlösung nach Sön-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.

Kim Kyong-Kon untersucht in der 2005 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn angenommenen Arbeit das Mensch- und Erlösungsverständnis des koreanischen Sön/Zen-Meisters Bojo Chinul (1158-1210) und des katholischen Theologen Karl Rahner (1904-1984). Auf den ersten Blick trennen Welten den koreanischen Zen-Meister Chinul und den katholischen Theologen Rahner. Welchen Sinn hat hier ein Vergleich? Stehen die so unterschiedlichen historischen Kontexte und Kulturen der

beiden nicht derart im Vordergrund, dass das Unternehmen als solches äußerst gewagt erscheint? Was soll ein solcher Vergleich bringen? Kim beantwortet diese sich in den Vordergrund drängenden Fragen mit dem Verweis auf Ähnlichkeiten, die er entdeckt habe, besonders in der konkreten Frage nach der „Erlösung des Menschen“. Hätten bisherige Autoren im Dialog der Religionen auch schon aus anthropologischer Sicht nach der Vergleichbarkeit von Buddhismus und Christentum gesucht, so sei sein Anliegen diesen Blick auf die „Erlösung des Menschen“ zu präzisieren (12).

Das Werk Kims gliedert sich in vier Teile: Nach einer knappen (I.) Einführung (11) folgt der erste Hauptteil (II.) Bojo Chinul (14), in dem der große Denker des koreanischen Zen entlang seiner Biographie mit besonderem Blick auf die Frage nach seinem Menschenbild und der Erlösung des Menschen dargestellt wird. Der zweite große Hauptteil beschäftigt sich mit dem Menschenbild und der Frage nach seiner Erlösung bei (III.) Karl Rahner (89). Schließlich (IV.) vergleicht Kim die Perspektiven Chinuls und Rahners im Blick auf den Menschen, die letzte Wirklichkeit und die Erleuchtung bzw. Erlösung. Die Ergebnisse führen ihn in der Suche nach der koreanischen Theologie (226) zu einigen Ideen für diese (240), die das Buch abschließen.

Die knappe Einführung stellt die Gliederung der Arbeit vor und verweist auf grundlegende Literatur zum Thema. Vergeblich sucht man vertiefende Reflexionen zu Methodik und Hermeneutik der Arbeit und des in ihr angestrebten Vergleichs, die gerade im Blick auf den Abstand von gut sieben Jahrhunderten zwischen den beiden religiösen Denkern hilfreich gewesen wären. Interessant ist hier die methodische Herangehensweise der chronologischen Darstellung der Ideen und ihrer Entwicklung.

Die ausführliche Darstellung des Denkens von Chinul ist eine Leistung in sich. Zwar gibt es inzwischen eine der grundlegenden Arbeiten zu Chinul von Heesung Keel in deutscher Übersetzung (Heesung Keel, Chung-Mi Hwang Bo, Harald Erben, *Denken und Handeln des Son: Zur Begründung des koreanischen Zen-Buddhismus durch Chinul*, Harrassowitz 2005.), dennoch ist der Wegbereiter des Jogye-Ordens, der die Philosophischen Schulen (Kyo) und die Zen-Schulen (Sŏn) zu harmonisieren versuchte, bisher im deutschsprachigen Raum so gut wie unbekannt. Kim wendet sich ausführlich der Darstellung des Begriffs „Maūm“ (kor. Herz) zu, das Chinul mit der Buddha-Natur absolut in Verbindung setzt und das daher die Grundlage der Erleuchtung des Menschen ist.

Unter Rücksicht auf die große Bekanntheit Rahners, gerade im deutschsprachigen Raum, konzentriert sich Kim hier wesentlich auf die Frage des Menschenbildes und der Erlösung des Menschen im Werk Rahners, die er in großer Dichte gekonnt herauschält, um sie dann mit Chinul vergleichen zu können.

Die eigentliche Leistung der Arbeit steckt in dem nuancenreich – mit einem Blick auf das Wesentliche – erarbeiteten Vergleich des koreanischen Zen-Meisters und des wohl einflussreichsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts.

Zunächst stellt Kim bereits unter Bezug auf die Biografie Anknüpfungspunkte fest: Chinul habe in der instabilen Koryŏ-Gesellschaft ausgleichend gewirkt (187), Rahner hätte bereits vor dem II. Vatikanischen Konzil, als die Kirche noch im Modernismustreit gefangen war, mit seiner Transzendentaltheologie den modernen Menschen und seine Lebenssituation ernst genommen. Beide beantworten die Frage nach der Mitte des Menschen mit den Homonymen „Maŭm“ bzw. „Herz“, dabei sei das Verständnis des Menschen bei Rahner und Chinul nicht abgeschlossen, sondern offen. Doch genügen diese Ähnlichkeiten als Fundament, um darauf ein Gebäude vergleichender Religionstheologie errichten zu können? Kim zeigt eindrucksvoll, dass beiden Denkern nicht nur eine anthropozentrische Perspektive eigen ist, sondern diese auch bei beiden auf die Frage nach dem Heil hinausläuft (189). Die Erkenntniswege des Menschen vollführen nach Kim bei beiden den Weg vom erkennenden Subjekt zum Objekt und zurück, dabei gründe die Erkenntnis nach Chinul auf der Erfahrung der Erleuchtung, während bei Rahner die thomanische Erkenntnistheorie zugrunde liege. Trotz dieses Unterschiedes lasse sich mit dem Herzensbegriff, der bei beiden auf die Mitte des Menschen verweise, eine „gegenseitige Komplementarität“ feststellen. Bei Chinul ist das „Maŭm“ der Buddha, bei Rahner das Herz Symbol der leibgeistigen Personmitte (192).

Kim ist zuzustimmen, wenn er feststellt, dass zwar beide das Verstehen aus dieser Mitte des Menschen heraus denken, aber dennoch zu einem unterschiedlichen Begriff der Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen: Für den Buddhisten Chinul ist das Erkennen der Wirklichkeit die direkte Erfahrung in der Erleuchtung und somit vollkommene Klarheit. Für den Christen Rahner bleibt eine unmittelbare Erfahrung Gottes unmöglich, da Gott letztlich „Geheimnis“ bleibt (195). Dies unterstreicht Kim noch mit dem Hinweis auf die unterschiedliche Benennung der letzten Wirklichkeit. Chinul verwendet den Begriff „Kong/Mu“ (Leere, Nichts) als Upāya, also als „geschicktes Mittel“, der positiv auf die letzte Wirklichkeit hinzuweisen vermag, während das „Nichts“ für Rahner eher nihilistisch verstanden werde und „nichts in Bewegung zu bringen vermöge“ (202). Sehr hilfreich für ein Verstehen der Perspektiven Rahners und Chinuls im Vergleich ist auch Kims Darstellung des Problems der (Un)Umkehrbarkeit von Mensch und Letzter Wirklichkeit, die auch Unterschiede, wie etwa den Glauben an einen persönlichen Gott bei Rahner, in ihrer Konsequenz in Bezug auf die Stellung des Menschen deutlich werden lassen.

Deutlich arbeitet Kim auch eine unterschiedliche Fragestellung hinsichtlich der Erlösung des Menschen bei Chinul und Rahner heraus. Chinul frage, ganz im Sinne Buddhas, schlicht nach dem „Wie“ der Erleuchtung, während Rahner das „Warum“ der Erlöstheit des Menschen zu ergründen suche (209). Der wertvolle Hinweis, Rahners Theologie könne als „Exerzitien-Theologie“ verstanden werden, den Kim von K.P. Fischer übernimmt (Fußnote 50, 209), eröffnet die eindrucksvolle Perspektive, beide als Lehrer eines spirituellen Weges zu sehen,

die neben der Erfahrung auch die Möglichkeiten des Intellektes ernst nehmen. Diesen Pfad führt Kim nun in einem Exkurs über die Sön-Übungen und die ignatianischen Exerzitien aus. Dabei macht er das radikale Loslassen und die Erfahrung des Angenommen-Seins durch und in der letzten Wirklichkeit als Konvergenzpunkt aus (218).

Abschließend versucht Kim die Ergebnisse seines Vergleiches für die koreanische Theologie fruchtbar zu machen, „weil die Sön-Lehre Chinuls in Korea verwurzelt ist“ (226). Den Advent einer koreanischen Theologie sieht Kim bereits gekommen, Korea habe eine „Liebesbeziehung“ zum Christentum und die katholische Kirche Koreas sei bereits mit einer eigenen Theologie „schwanger“. Die Zeichen der nahen Geburt seien schon da (231). Interessant ist hier, dass Kim die Minjungtheologie, die als erste genuin koreanische Befreiungstheologie angesehen wurde, als erste Gehversuche einer Inkulturation sieht, aber noch nicht als eigenständige Theologie Koreas (232). Hieraus könne sich aber weiterführend eine soteriozentrische Theologie entwickeln (240). Kim betrachtet die koreanische Theologie zudem als notwendigen Weg über die Konzepte hinaus und schlägt hier den Begriff *Kenosis conceptionis* in Anlehnung an Nishida vor (242). Die Erfahrung des Sön mache es auch notwendig, den Menschen nicht nur als Objekt der Erlösung zu betrachten, sondern auch die Subjekthaftigkeit des Menschen in seiner Erlösung zu betonen. Ein anthropologischer Ansatz einer solchen Theologie könne den Menschen zur Selbstanerkennung und schließlich zur Selbstentleerung in das Geheimnis Gottes führen (243), so dass sie letztlich die Priorität der Erfahrung akzeptieren und vor allem eine Rede von der Erfahrung mit Gott sein solle (243). Christologisch versteht Kim in einer koreanischen Theologie das Leben und den Kreuzestod Jesu vor allem als prophetische Selbstentleerung. Im Dialog mit der spirituellen Typologie Chinuls würde die zukünftige Theologie Koreas eine Art „Typologie der Spiritualität“ entwickeln, die den jeweiligen Menschen und seine Fähigkeiten ernst nimmt. Diese Bewegung müsse letztlich in einen dialektischen Prozess von Inkulturation und Exkulturation, einem Hinausgehen der Religiosität über die Kultur, geschehen. Kim schließt seine Arbeit mit einem Zitat Rahners: „Mein Christentum ist darum, wenn es sich selbst nicht mißverstehen soll, der Akt eines Sich-Loslassens in das unbegreifliche Geheimnis hinein.“ (Karl Rahner, *Wagnis des Christen*, Freiburg 1974, 30)

Der kühne Spagat zwei so unterschiedlicher Denker zwischen dem Zen-Meister des 12. Jahrhunderts aus Korea und dem katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts gelingt Kim und er zeigt gerade in seiner Analyse der Begriffe „Mensch“, „Herz“ und „Erlösung“, wie sich das Thema des „Menschen und seiner Erlösung“ mit Hilfe dieses Dialoges auf erfrischende Art und Weise fruchtbar machen lässt. Die Frucht einer koreanischen Theologie, angestoßen vom Dialog mit Rahners anthropologischer Transzendentaltheologie und aus der sön-buddhistischen Quelle Chinuls schöpfend, wird im Keim deutlich, so dass

diese Arbeit auf weitere Konkretisierungen der von Kim angekündigten koreanischen Theologie warten lässt.

Martin Rötting

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.

„Wie kommt ein »einfacher« Gemeindereferent der Erzdiözese Freiburg dazu, eine Studie über Jesusfilme seit den 1990er Jahren zu schreiben?“ So lautet der erste Satz im Vorwort dieses Buches, und bescheiden fügt der Autor einige Absätze später hinzu, dass seine Arbeit „keinen Anspruch auf eine wissenschaftliche Qualifikationsarbeit im Sinne einer Dissertation“ erhebt, behauptet aber: „dennoch ist *auch* ein wissenschaftlicher Maßstab angelegt“. Der Rezensent muss gestehen, dass er diesen selbst bei sehr genauer Lektüre des gesamten Buches nicht wirklich entdecken konnte. Was aber sehr wohl deutlich wird, sind die „persönlichen Hintergründe“ des Autors und die Tatsache, dass sein Werk von der „persönlichen Begeisterung für das Thema Jesusfilme“ geprägt ist (Vorwort 12). Ohne Zweifel, L. ist Fan von Zeffirellis „Jesus von Nazareth“, ihm verdankt er sein Berufungserlebnis, um begeisterter Sammler und Kenner von Jesusfilmen zu werden.

Die Studie ist den seit 1990 erschienenen Jesusfilmen gewidmet. Die irreführende Covergestaltung ist wohl einer ungeschickten Wahl des Verlags anzulasten (gut zwei Drittel der in Kreuzform montierten Filmclips stammen aus älteren Filmen, die in L.s Buch keine Rolle spielen).

In der Einleitung legt L. Grundlagen und -gedanken dar. So stelle der Jesusfilm nach wie vor „*eine* ernstzunehmende Gelegenheit dar, sich mit dem Gründer unseres Glaubens auf eine anschauliche, lebendige und reizvolle Weise zu befassen“ (13), der Schwerpunkt seiner Darstellung liege aber – einschränkend – „eindeutig auf der Ebene, wie Jesus ganz konkret und lebendig auf der Grundlage der Bibel und möglicherweise anderer historischer Schriften und Legenden im Film dargestellt wird“ (15). Die Formulierung ist sowohl bibelwissenschaftlich als auch filmkritisch äußerst problematisch und lässt bereits an dieser Stelle die Befürchtung aufkommen, hier in einem Werk zu lesen, das weitgehend im Oberflächlichen bleibt, statt in jene Tiefen vorzudringen, auf die der Untertitel des Buches hoffen ließe. Zunächst aber wundert sich der Rezensent über L.s erstes Fazit: „Außer vielen Artikeln zu einzelnen Filmen ist Literatur

über Jesusfilme kaum zu finden.“ Ein Blick ins Literaturverzeichnis klärt hier auf: dort finden sich u.a. die Werke von R. Zwick, L.s offensichtlichem Hauptgewährsmann, und dem Hg. der Reihe, Georg Langenhorst, die umfangreiche(re) und (z.T.) einschlägige(re) englischsprachige Fachliteratur wird aber ausnahmslos ignoriert. Das ist sogar angesichts des bewusst niedrigen wissenschaftlichen Maßstabs dieser Arbeit unverständlich, zumal L. selbst durchaus englischsprachige Bücher zur weiteren Lektüre ausdrücklich empfiehlt (z.B. 178 zum Animationsfilm „Der Mann der 1000 Wunder“). Was L. an Literatur zusammengetragen hat, ist dennoch enorm und reicht bis hin zu Filmrezensionen in Kirchenzeitingen, Filminformationen in TV-Programmzeitschriften und – vor allem – Artikeln aus dem Internet. Allerdings werden die sehr breit gefächerten Quellen von L. einfach aneinandergereiht und kaum kritisch in ihrem Aussagewert unterschieden.

In Kapitel 2 bietet L. eine Übersicht über die Geschichte des Jesusfilms seit 1990 und vermittelt auf diesem Weg einen ersten Einblick in die Vielfältigkeit und Breite des Genres. Viele Leserinnen und Leser werden zahlreiche Hinweise dankbar zur Ergänzung der eigenen DVD-Sammlung nützen können. Die Unterscheidung zwischen direkten und indirekten Jesusfilmen sowie Filmen, in denen Erlösgestalten, die Anklänge an Jesus aufweisen, hervorgehoben werden, ist gelungen. Dass nicht alle an dieser Stelle genannten Filme im Hauptteil eingehender vorgestellt werden, ist schade. Hier eröffnet sich ein Desiderat für eine weitere Publikation.

Kapitel 3 widmet sich unter dem Titel „Kriterien zur Untersuchung der neuen Jesusfilme“ den Fragen der „Darstellung von Jesus Christus selbst“ (hier vor allem der entscheidenden Aufgabe, Jesus als Sohn Gottes und gleichzeitig als Mensch darzustellen) sowie der „Frage nach den (biblischen) Quellen“ (mit berechtigter Kritik am so häufig gewählten Weg der Evangelienharmonie und kritischer Beleuchtung der Verwendung von „Apokryphen und Legenden“ als Ausgangstexte). Die Auseinandersetzung mit den Themen „Spiritualität im Film“, „Zwischen Filmkunst und Kitsch“ und „Darstellung von Gewalt“ runden dieses Kapitel ab, ohne aber in einen eigentlichen Kriterienkatalog zu münden, der für den folgenden Hauptteil des Buches nützlich, ja wichtig wäre. Die Leserinnen und Leser seien deshalb auf den von E.S. Christianson, P. Francis und W.R. Telford hg. Sammelband „Cinéma Divinité“ (2005) verwiesen oder auf das im selben Jahr bereits in 2. Aufl. erschienene Handbuch von Th. Kuchenbuch „Filmanalyse. Theorien – Methoden – Kritik“, um nur zwei Werke stellvertretend für viele zu nennen, die man bei L. vergeblich sucht.

Die Kapitel 4 bis 9 sind konkreten Filmbesprechungen gewidmet, wobei L. zwischen herausragenden Einzelfilmen (Kap. 5), Jesusfilmen der Produktionsfirma „The Visual Bible“ (Kap. 6), Filmen, die Jesus aus der Sicht seiner Mutter Maria darstellen (Kap. 7), der Filmreihe „Jesuslegenden“ (Kap. 8) und Jesusfilmen für Kinder (Kap. 9) unterscheidet. Die Leserinnen und Leser sind durch-

wegs gut beraten, keine kritischen Besprechungen zu erwarten, die jeweils den gleichen Kriterien und einem einheitlichen Aufbau folgen, sondern sich mit L. darauf einzulassen, dass nicht jeder Jesusfilm mit vergleichbarer Ergiebigkeit auszuwerten ist. Die Hintergrundinformationen und Inhaltsbeschreibungen sind wertvoll und unterschiedlich ausführlich, die Anregungen zum Weiterdenken und zum Einsatz in Gemeinde oder Schule durchaus hilfreich. Die Reihenfolge innerhalb der Kapitel ist eine chronologische. Den Beginn macht Roger Youngs Jesusfilm aus der umfangreichen Serie „Die Bibel“, anhand dessen L. beispielhaft und ausführlich untersucht, inwieweit der Regisseur die kanonischen Evangelien verarbeitet hat und worin er – als inhaltliche Besonderheiten – davon abweicht. Die Darstellung eines sehr menschlichen Jesus wird einerseits als willkommene Entwicklung kommentiert, andererseits aber auch problematisiert. Auch das Verhältnis von Wort und Wunder wird kritisch beleuchtet. Darin zeigt L. ebenso seine Stärken wie in den vorgeschlagenen Fragestellungen und Einsatzmöglichkeiten in Schule und Gemeinde (63–65).

Bei „Jésus“ von Serge Moati kommt das Mittel der Verfremdung ausgiebig zum Einsatz; L.s Besprechung lässt tatsächlich hoffen, dass dieser Film auch außerhalb Frankreichs zugänglich wird.

Die mit Abstand umfangreichste Besprechung lässt der Autor sodann Mel Gibsons „Passion Christi“ zuteil werden. Auf über 30 Seiten beleuchtet er vor allem die Parallelen in den mystischen Betrachtungen der Anna Katharina Emmerich sowie in Passionsspielen und deren Entwicklung (v.a. Oberammergau) und zeigt auf, dass der Film erst durch Einbeziehung dieser Quellen verstehbar wird. Etwas weit hergeholt erscheint hingegen der Verweis auf Wegkreuze. Eine kritische (und gelungene) Auseinandersetzung mit dem Thema Gewalt fehlt bei diesem „bisher brutalsten Jesusfilm“ ebenso wenig wie die (weniger gelungene und eher oberflächliche) Beschäftigung mit dem Antisemitismusvorwurf. Auf den versteckten und damit gefährlicheren Antisemitismus in diesem Film geht L. nicht ein (z.B. dass Jesus als einziger Jude bei Gibson gebildet genug ist, um sich mit dem römischen Statthalter auf Lateinisch unterhalten zu können, während alle anderen Juden scheinbar darauf angewiesen sind, dass die Römer mit ihnen Aramäisch sprechen; abgesehen von historischen Grobheiten wird Jesus auf diese Weise bewusst und auf Kosten des Judentums entjudaisiert). Kritisch anzufragen wäre noch, ob nicht schon die Ausführlichkeit der Besprechung von Gibsons Jesusfilm an sich (sie ist fast so lang wie die Besprechungen aller anderen „herausragenden Einzelfilme“ zusammen) diesen Film in seiner Bedeutung überschätzt, zumal L. selbst feststellen muss, dass seine Einsatzmöglichkeiten äußerst begrenzt und im Schulunterricht aufgrund der Altersbeschränkung kaum gegeben sind.

Die Besprechung weiterer Filme fällt vergleichsweise knapp aus. Auf J.S. Bachs Johannes-Passion fußt „Es wäre gut, dass ein Mensch würde umbracht für das Volk“, „Jesus Christ Superstar“ von Nick Morris ist die Filmfassung einer

Bühnen-Neuaufgabe „des bekannten Jesus-Musicals“ (oder war damals in den 1970er Jahren nicht von der ersten Rock-Oper der Musikgeschichte die Rede?), „The Life of Jesus the Revolutionary“ ist ein evangelikaler und halbdokumentarischer Umsetzungsversuch, und „Judas“ von Charles Robert Carner erzählt – als indirekter Jesusfilm – die Heilsgeschichte aus dem Blickwinkel der Titelfigur. Ausführlicher besprochen wird „I giardini dell' Eden“, da L. hier auch einen Blick auf Jesus-Romane wirft und den Versuch, die Geschichte Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten („ein Heranwachsender und Suchender“) zu rekonstruieren, kritisch unter die Lupe nimmt. Durch den beschränkten Blickwinkel darauf, was alles nicht in der Bibel stehe und ob es überhaupt notwendig sei, die Lücken im Leben des heranwachsenden Jesus zu füllen, nimmt sich L. freilich von vornherein die Möglichkeit, zu den tieferen Schichten und Absichten dieses Films vorzudringen, z.B. zu Josef als irdischem Vater Jesu, von dem der Sohn Gottes – in der Sichtweise dieses Films – bedeutend mehr als das Bauhandwerk erlernt haben soll (z.B. auch jene menschliche Einstellung gegenüber dem Gesetz, die wir als typisch jesuanische aus den Evangelien kennen).

Das 6. Kapitel ist der Serie „The Visual Bible“ gewidmet, also dem Versuch, die Schriften des NT wortwörtlich in das Genre Film umzusetzen (bisher sind Mt, Joh und Apg auf DVD erhältlich). Im Zusammenhang mit diesem Projekt sowie mit den anschließend besprochenen Marienfilmen (Kap. 7) und „Jesuslegenden“ (Kap. 8) ist L.s Zugang besonders oberflächlich. Die Filme werden nicht als Ausdruck ihrer Entstehungszeit und gesellschaftlicher Fragestellungen gesehen und hinterfragt, zudem unterlaufen L. einige Fehlinformationen: so ist es nicht die Verfilmung des Matthäusevangeliums in der „Visual Bible“ Serie, die erstmals in der Filmgeschichte das Klischee der „heiligen drei Könige“ aufbricht – dieses Qualitätsmerkmal gebührt bereits einem der frühesten Jesusfilme überhaupt („La vie et la passion de Jésus-Christ“ von Georges Hatot und Louis Lumière aus dem Jahre 1897); die Mt-Verfilmung ist auch nicht die erste, in der das abgeschlagene Haupt Johannes' des Täufers in den Thronsaal von Herodes Antipas getragen wird, dies war auch schon in Ch. Bryants Verfilmung des Oscar Wilde Stückes „Salome“ (1922) zu sehen. Und es besteht kein Anlass, dass sich L. darüber auslässt, dass Herodes der Große in der ersten Folge der „Jesuslegenden“ seinen Sohn Antipas hinrichten lässt, damit dieser dann in der zweiten Folge wieder aufersteht (wenigstens die unterschiedlichen Schauspieler wären Anlass genug gewesen, um den historischen Fehler dort zu suchen, wo er tatsächlich liegt: der im „Joseph“-Film hingerichtete Herodessohn, den Herodes der Große dort auch ausdrücklich als seinen Erstgeborenen vorstellt, hieß nicht Antipas, sondern Antipatros).

Dass den Jesusfilmen für Kinder ein eigenes Kapitel gewidmet wird, ist begrüßenswert. Hier ist in den letzten Jahren viel Wertvolles auf den Markt gekommen. Die TV-Serie „Jesus und Josefina“ hält der Rezensent allerdings (im Gegensatz zu L.) schon im Ansatz für absurd, den „Mann der 1000 Wunder“

hingegen (mit L.) für unbedingt empfehlenswert; viele werden hier für die ausführliche Besprechung dankbar sein.

Die Kapitel 10 bis 13 bieten Hinweise zum „Umgang mit Jesusfilmen“, stellen ein Unterrichtsprojekt (mit vielen Anregungen) vor, erheben „Thesen und Forderungen“ und bieten eine „Zusammenfassung“, auf die ein separater „Abschluss“ folgt. Im Anhang bietet der Autor eine sehr brauchbare Filmografie zu den näher beschriebenen Filmen (mitsamt unnötiger Schleichwerbung für den weltgrößten Internet-Buch-und-DVD-Versand) und das bereits oben kommentierte Literaturverzeichnis.

Das gesamte Werk krankt augenscheinlich an einer verengten Sichtweise, die es mit jenen Bereichen teilt, denen längst zu wünschen ist, den Blick über den eigenen (deutschen) Nabel hinaus auf den gar nicht so kleinen Rest der Welt auszuweiten.

Noch einmal zurück zum Vorwort, wo L. bekennt: „Mit der vorliegenden Arbeit erfüllt sich so etwas wie ein Lebenstraum, nämlich dass meine persönliche Beschäftigung mit Jesusfilmen ... vielen Jesusfilm-Interessierten zugänglich gemacht“ wird. Es bleibt aufrichtig zu hoffen, dass dies noch nicht alles war. Dass die an Jesusfilmen Interessierten dazu verurteilt wären, ohne Lektüre dieses Buches einen Jesusfilm „nur gedankenlos zu konsumieren“, wie L. auf p. 44 suggeriert, ist jedenfalls zu bezweifeln.

Peter Arzt-Grabner

SaThZ 1 (1997), Heft 1

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

SaThZ 2 (1998), Heft 1

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

SaThZ 2 (1998), Heft 2

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

SaThZ 3 (1999), Heft 1

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

SaThZ 3 (1999), Heft 2

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

SaThZ 4 (2000), Heft 1

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

Migrationskirchen – ein neuer ökumenischer Brennpunkt einer Theologie interkulturell

Editorial

„Religionen bieten Sprachen für Identitätsverluste an, mit denen die zunehmenden Ortsverluste von immer mehr Menschen verbunden sind ... die Migrationskirchen ... an den gesellschaftlichen und kirchlichen Rändern ... definieren ... einen markanten Punkt der globalisierten Welt: den ausgeschlossenen Raum ... das »verworfenene Leben« ... die »Ausgegrenzten der Moderne« (Zygmunt Bauman)“¹. Mit diesem kurzen Zitat von Gregor Maria Hoff ist der neue Horizont abgesteckt, den eine theologische Reflexion von Migration und Migrationskirchen abzuschreiten hat. Im Aufstöbern unvermuteter Orte und unerprobter Wissensformen von Offenbarung ist diese programmatische Ansage für die Entwicklung einer Theologie der Migration(skirchen) eingestreut, der es künftig nachzukommen gilt. Damit ist eine Entwicklung markiert, die erst in allerjüngster Zeit zu Tage tritt.

Zwei anstehende Gedenktage sind für das anfängliche und bis heute andauernde Migrationsparadigma signifikant. Die Vereinten Nationen riefen 1990 den Tag der Beschlussfassung der *Internationale Konvention zum Schutz der Rechte aller Gasterbeiter und ihrer Familienangehörigen*, den 18. Dezember, als *Internationalen Tag der Migranten* aus. Die Staaten der Weltgemeinschaft sollten auf Humanität und Recht zum Schutz der Migrant/inn/en verpflichtet werden. Einen knappen Monat später begeht die katholische Kirche zum 94. Mal den *Welttag des Migranten und Flüchtlings*, der zu Beginn des Jahrhunderts der Weltkriege eingeführt wurde. Im Mittelpunkt stand und steht ebenfalls die humanitäre Frage. Der gegenwärtige Papst erinnert zudem an sein ehemaliges Publikum als Professor und schenkt selbst den jungen Migranten der globalisierten Bildungswege Aufmerksamkeit.

Die katholische Kirche in Deutschland hat sich dementsprechend ganz in einer pastoralen und auch gesellschaftspolitischen Weise des Themas angenommen. Der seelsorgliche und karitative Einsatz leitet das Handeln. Den maßgeblichen Text haben die Deutschen Bischöfe 2001 verabschiedet unter dem Titel: „Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung“². Der Fokus von Migration ist auf „Menschen ohne Aufenthaltsrecht

- 1 Hoff, Gregor Maria, Offenbarung als theologische Wissensform, in: Nehring, Andreas/Valentin, Joachim (Hg.), *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen* (ReligionsKulturen 1), Stuttgart 2008, 135-149, hier 147.
- 2 Die deutschen Bischöfe – Kommission für Migrationsfragen, *Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung*, hg. von Karl Kardinal Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, und Weihbischof Dr. Josef

und Duldung“ gerichtet, somit auf den humanitären Dienst an der Grenze der Illegalität – mit einiger gesellschaftspolitischer Tragweite. Verfolgt man die Nachrichten zu den Aktivitäten der *Migrationskommission der Deutschen Bischofskonferenz* unter Leitung des Münsteraner Weihbischofs Josef Voß, so ist dieses Leitbild nach wie vor bestimmend und folgt damit einer wichtigen Linie der Arbeit des *Päpstlichen Rates der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs*, der vor nicht ganz vier Jahrzehnten eingerichtet wurde. Dieser hingegen steht in einer gewissen Nähe zu einer theologischen Aufgabe der Mission und somit der *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* und des *Päpstlichen Rates „Cor Unum“*. Die katholische Kirche integrierte das Migrationsphänomen in den Rahmen der Weltkirche und in ihr bekannten lokalen und globalen Strukturen. Fragen stellten sich hinsichtlich der Intensität des sozialen Engagements und der Grenzen des karitativ Leistbaren. Und gelebte Nächstenliebe drängt zudem seit jeher zu einem expliziten Zeugnis vom liebenden Gott. Regional konzentrierte Migrationsströme und demographische Entwicklungen warfen darüber hinaus erste Fragen nach kultural überformten Diffusionierungen lokal-kirchlicher Kolorite auf. Die vertraute Matrix franst aus.

Unterwegs- und Fremdsein lockt nicht nur zahlreiche biblische Assoziationen hervor, sondern enthält eine ekklesiologische Herausforderung, die sich in unerwarteter Weise auswächst. Bot sich der katholischen Kirche zumindest bislang das epistemische und pragmatische Schema des kulturellen Austausches der Ortskirchen, so stellte sich die Frage nach der theologischen Valenz³ in den evangelischen Kirchen naturgemäß brisanter. Die Migrationsfrage wurde demnach auch als eine Frage nach den Kirchen und somit als ökumenische Frage erkannt. Migration stellt nicht nur ein pastorales und gesellschaftspolitisches Handlungsfeld der Kirchen dar, sondern mit den Migrant/inn/en wächst Kirche neu und wachsen neue Kirchen. Die öffentlichen Debatten, ob Multikulturalität, Integration oder Assimilation, spitzen sich in den Kirchen nochmals zu. Längst sind Prozesse im Gang, die mit Gregor M. Hoff als „Gegen-Kolonialisierung“ beschrieben werden könnten.

Es kommt zu einer Verflüssigung der Inkulturationsdebatte. Ist diese bisweilen nicht gänzlich gefeit vor dem großmütigen Blick auf die jungen Kirchen außerhalb Europas und ihr vermeintlich unbeholfenes theologisches Schaffen kultureller Integration, so ereignete sich innerhalb der letzten eineinhalb Jahrzehnte – von den akademischen theologischen Diskursen in Europa fast un-

Voss, Vorsitzender der Migrationskommission (XIV) der Deutschen Bischofskonferenz (Erklärungen der Kommissionen 25), Bonn 21. Mai 2001.

3 Vgl. die epd Dokumentation 14-15 vom 3. April 2007: Gemeinsam Kirche sein. Ökumenische Herausforderungen und Perspektiven für das Zusammenleben von christlichen Gemeinden unterschiedlicher Sprache und Herkunft; darin u.a. Bergunder, Michael, Migrationsgemeinden als Teil der christlichen Ökumene in Deutschland – Situation, Entwicklungen, Probleme und Herausforderungen, 9-14.

bemerkt – eine turbulente Umkehrung. Die Frage der Inkulturation kommt zurück nach Europa, nicht als ein Konferenzthema zum essentiellen, hellenistischen kulturellen Erbe des Abendlandes, sondern mit großer Wucht, spiritueller Vitalität und brennendem praktischem Handlungsbedarf; und mit theoretischem Reflexionsbedarf: Der beglückte Hinweis auf die Vitalität und das sogenannte Jungsein der zuvor noch als Missionsgebiete geltenden Kirchen bedarf dringend der kritischen postkolonialen Dekonstruktion, um die asymmetrischen Machtmechanismen und Kolonialisierungen hinter solchen Verklärungen und Orientalismen aufzudecken. Es ist nahe liegend anzunehmen, dass die Ausblendung solcher Diskurse uns Europäern Überraschungen beschert. Längst stellt sich nicht mehr nur die Frage, wie Gast- und Migrationsgemeinde miteinander feiern, wer wann und wo trommelt oder Orgel spielt, am Friedhof tanzt oder sich in stiller Trauer übt. Am folkloristischen Design dieser Debatten sind nicht wenige dieser Integrationsversuche gescheitert. Neue Charismatiker werden geboren und neue Kirchen entstehen mitten unter uns. In der Mehrzahl sind Migrant/inn/en afrikanischer Provenienz betroffen. Schon früh galt es als ausgemacht, dass afrikanische Religionen abseits der sog. Weltreligionen zu rangieren haben. Ihre Ausdrucksformen wurden verstanden als kulturelle Bräuche. So haben die Religionswissenschaftler Afrika den Ethologen überlassen und sich den Hoch- und Schriftreligionen zugewendet, mit erheblichen Folgen bis in die Situation der Migrationsgemeinden hier und heute. Nicht billige Akkomodation ist angesagt, sondern wir stehen vor der Herausforderung eines Dialogs theologischer Subjekte, wie fremd, unkonventionell und abwegig diese uns auch erscheinen.

Der interkulturelle Dialog mag noch verdächtig vertraut sein. Ihn als interreligiösen zu begreifen, fehlt erst recht die Erfahrung, will man nicht mit Synkretismusverdikten schnell zur Hand sein. Am bedrängendsten wirkt er, wird er als ökumenischer begriffen. Ob es gefällt oder nicht, Gemeinden beginnen sich als Kirchen zu verstehen und wollen als solche ernst genommen zu werden. Mit der eingeübten Praxis europäischer Definitionshoheit ist nichts mehr auszurichten. Die bisherige Konsensökumene brachte zwar nicht die erwarteten kirchenamtlichen Erfolge, ihre Diskursformen aber sind ausgereift. Die Fachtheologen an den Verhandlungstischen mit durchdachten Tagesordnungen sind verärgert bei der Erstellung von Dialogdokumenten. Doch neue Akteure der Ökumene stehen vor der Tür. Neue Menschen und neue Kirchen mit unvertrauten Praktiken und Theologien in der Mitte unserer Gesellschaft und Gemeinden. Die Frage ist unausweichlich: Sind sie – ökumenehistorisch gesprochen – nur ein Fall für *Life and Work* oder kommen sie auch auf die Tagesordnung von *Faith and Order*?

Auch wenn sich der Präsident des *Päpstlichen Rates der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs*, Kardinal Renato Raffaele Martino letztes Jahr kurz nach seinem Amtsantritt mit einer ausgesprochenen Life-Frage in der Öffentlichkeit – er konstatierte die Unvereinbarkeit von Amnesty international

für Katholiken – zu Wort gemeldet hat, spricht einiges dafür, dass sich die Perspektiven nicht nur im Ökumenischen Rat der Kirchen, sondern auch in der katholischen Kirche zu einer theologischen Auseinandersetzung wandeln. In Ausrichtung auf muslimische Kontexte sind bei der letzten Vollversammlung des genannten Päpstlichen Migrationsrates wiederholt theologische Perspektiven für einen interkulturellen und interreligiösen Dialog aufgetaucht und ökumenische Komponenten angesprochen worden.⁴ Fragen nach Orts- und Identitätsverlust und Religion, Ausschließung und Einschließung, Zentrum und Peripherie lassen sich in den Debatten identifizieren, ein möglicher Anfang für eine Panorama-vermessung, wie sie im Eingangszitat abgesteckt worden ist.

Diese Zeitschriftennummer steht inhaltlich wie performativ im Zeichen der Migration. Nicht alle verpflichteten Autorinnen und Autoren mit Migrations-existenz konnten aufgrund ihrer Lage die Beiträge bereitstellen. Deshalb ist die Zahl der Artikel zum Themenschwerpunkt geringer als geplant. Christina WEICHELBAUMER vom Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg stellt das gegenwärtig bedeutendste kirchliche Dokument für Migrationsfragen vor. Die jüngste ökumenische Studie „Mapping Migration. Mapping Churches' Responses“ liefert neben einer inzwischen schon viel diskutierten statistischen Basis für Europa besonders auch theologische Reflexionen. – Garnet PARRIS, Direktor des Centre for Black Theology an der Universität Birmingham/UK, gibt eine eindrückliche Einführung in die Geschichte und Theologien der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AIC), die sich eine Eigenständigkeit gegenüber den Europäischen Ursprungskirchen gegeben haben. Scheiterte schon in Afrika eine gedeihliche Integration indigener religiöser Traditionen und Bräuche innerhalb der Missionskirchen, so stehen Migrant/inn/en dieser kirchlichen Herkunft erneut vor den schier unüberwindbaren Hürden der großen Konfessionskirchen in Europa. G. Parris kann dazu auf eigene Langzeitstudien in Mitteleuropa zurückgreifen. – Heimatlosigkeit und Fremdheit zu lindern, ist nicht nur eine karitative Aufgabe von Christinnen und Christen angesichts der durch die Globalisierung forcierten Migrationsströme, sondern besitzt schon seit biblischen Zeiten eine eigene theologische Bedeutung. Glaube kann nie – und schon gar nicht mehr seit dem Zweiten Vatikanum – ohne, sondern nur *in* der Welt von heute verstanden und gelebt werden. Diesen generellen Zusammenhang aktualisiert Fabian Ndubueze MMAGU, derzeit Pfarrer nigerianischer Herkunft in einer burgenländischen Gemeinde, anhand der Kirchenwerdung der Afrikanischen Gemeinde in Wien. Aus der individuellen Migrationsexistenz der Afrikaner/innen und ihrer Gemeinde wächst Beheimatung, nicht als folkloristi-

4 Vgl. Päpstlicher Rat der Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs, Migration und Unterwegssein aus und in Länder mit islamischer Mehrheit. Schlussdokument der XVII. Vollversammlung, Vatikan 15.-17. Mai 2006.

sche Enklave, sondern dort, wo das Prinzip Gerechtigkeit Gast- und Migrationsgesellschaft, alte und neue Kirchengemeinden integriert und verbindet.

Zu diesem Migrationsschwerpunkt kommen noch zwei Artikel mit interkultureller und ekklesiologischer Relevanz. Thomas FORNET-PONSE erläutert im Anschluss an das Werk von Raúl Fornet-Betancourt Begründungen der interkulturellen Philosophie für die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs. Nach einem Überblick über zentrale Anliegen interkulturellen Philosophierens plädiert er für eine interkulturelle Transformation der Theologie, die gegen eine Ökonomie der Globalisierung die Vernetzung und Eigenberechtigung der kulturellen Perspektiven herausstellt und konsequent auch die Religionen einbezieht. Austausch und Dialog sind kein nachträgliches Unterfangen monolithischer Entitäten, sondern Realisierung eines Konstitutivums. Deshalb muss eine solche Theologie des religiösen Pluralismus nicht auf die Depotenziierung von religiösen Wahrheitsansprüchen und Schwächung von religiöser Identität setzen. – Kardinal Avery Dulles zählt zu den bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jh. in den USA. František ŠTĚCH aus Budweis bespricht seine Kirchenmodelle, die konsequent die ekklesiologischen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanums aufgreifen. Keines der fünf von ihm vorgestellten Modelle kann auf ein anderes reduziert werden, sondern jedes enthält unverzichtbare Akzente. Dennoch hat Dulles selbst in einer neueren Publikation einen Vorschlag zur Integration dieser Modelle vorgelegt, der die theologischen Anliegen der Tradition mit einem heutigen Verständnishorizont besser zusammenbringt.

Ulrich Winkler

Eine Kartographie der Migration und die Antworten der Kirchen

Die jüngste Studie der Kommission der Kirchen für Migranten in Europa

Christina Weichselbaumer

In diesem Beitrag wird die Studie „Mapping Migration. Mapping Churches' Responses“¹ vorgestellt, die im Auftrag des CCME (Churches' Commission for Migrants in Europe), in Zusammenarbeit mit dem ÖRK, dem Nova Research Centre und mit Unterstützung vieler weiterer Organisationen und Personen entstand. Darin wird eines der Kernthemen der ÖRK Projekte behandelt, nämlich der Zusammenhang von Migration und die dadurch sich stetig verändernde eklesiale Landschaft sowie die daraus resultierenden Herausforderungen für unsere säkulare Gesellschaft.

Migration ist kein Phänomen, welches sich erst in den letzten Jahren entwickelte, denn schon Jahrhunderte zuvor migrierten Menschen teils freiwillig, teils unfreiwillig aus verschiedenen ökonomischen, kulturellen, sozialen oder politischen Gründen. Dabei spielen vor allem neue Informations- und Kommunikationssysteme eine entscheidende Rolle. Durch sie ist das heutige Maß an individueller Mobilität erst möglich geworden. Schienen die Grenzen Europas vor einigen Jahren noch unüberwindbar zu sein, so sind wir heute frei in der Wahl unseres Aufenthaltsortes und nicht mehr nur an ein Land gebunden.

Geschichtlich betrachtet sind steigende Migrationstendenzen seit den 1920er Jahren zu verzeichnen. Der Grund für diese Zunahme ist unzweifelhaft auf das Bevölkerungswachstum und die beginnende wirtschaftliche Globalisierung zurückzuführen. Laut Schätzungen der Vereinten Nationen (UN) gab es im Jahr 2005 weltweit ungefähr 200 Millionen Migrantinnen und Migranten, inklusive circa neun Millionen Zuflucht suchender Menschen. In Europa alleine lag im Jahr 2005 die Zahl der Migranten bei schätzungsweise 63,9 Millionen. Im Vergleich dazu lag die Zahl an Einwanderern nach Österreich im Jahr 2004 bei 97.200 und die Anzahl der Auswanderer bei 46.100. Vor allem in den 1960er Jahren gab es in Österreich einen starken Zustrom von Gastarbeitern sowie in den späten 1980er Jahren eine „Neue Einwanderungswelle“ aus osteuropäischen, afrikanischen und asiatischen Ländern. Den Großteil der österreichischen Immigranten bilden heute Menschen aus der Türkei und dem ehemaligen Jugosla-

1 Jackson, Darrel/Passarelli, Alessia & Churches' Commission for Migrants in Europe/World Council of Churches, Mapping Migration. Mapping Churches' Responses. Europe Study, Brussels 2008.

wien. Damit verbunden sind Fragen, wie man nun, seitens der Politik, aber auch seitens der Kirchen auf diese Sachlage reagieren soll.

Die beiden Autoren dieser Studie führen zu diesen Fragen gegenwärtige europäische Migrationsmodelle an, welche feststellen, dass sich die EU-Politik vordergründig mit den Themen Sicherheit, Grenzkontrolle und Rückführung beschäftigt, jedoch weniger auf die Entwicklung von Methoden und Programmen zur Integration von Migrantinnen und Migranten in die europäische Gesellschaft bzw. auf die Unterstützung von Asylsuchern und Flüchtlingen konzentriert. Und gerade hier öffnet sich ein Raum, an dem eine „Theologie der Migration“ ansetzen kann, indem sie sich um die heimatlosen Menschen kümmert, ihnen Unterstützung zusagt und sie in ihre Kirchen einlädt. Vor allem in der Diaspora versucht man sich an seine Kultur und an seinen Glauben zu klammern. Für viele Menschen ist gerade Glaube ein wichtiger Bestandteil ihrer Identität und bestimmt ihr Leben und ihre Einstellungen auch dann noch, wenn sie in ein anderes Land kommen. Besonders in einer neuen Situation, wenn Familie und Freunde zurückgelassen wurden, kann Glaube zu einem wichtigen Baustein der persönlichen und sozialen Stabilität werden. Jedoch kann dieser Baustein sowohl einen positiven, als auch einen negativen Beitrag im persönlichen Integrationsprozess leisten. Er kann in die Isolation, in die Abgrenzung von Anderen führen, aber auch zu einem verbindenden Element der Zugehörigkeit werden. Letzteres mag dazu beitragen, dass der Migrant eine neue Identität aufbaut, die sowohl Elemente seines Herkunftslandes, als auch Elemente des neuen Landes beinhaltet. Hier kreuzen sich Religion und Kultur, wobei jedoch stets eine Unterscheidung beider Elemente notwendig ist.

Falls es aber zu einer Abgrenzung, zur Ghattobildung von Glaubensgemeinschaften kommt oder gar zu Gründungen von neuen Kirchen, ist eine Integration schwer möglich und führt nicht selten zu Konflikten und Spannungen. Die Theologie darf sich hier der Wirklichkeit nicht verschließen, sondern muss die Immigranten unterstützen und für sie eintreten. Man steht der Herausforderung gegenüber, nicht einfach wegzuschauen, sondern die Vorurteile zu überwinden und sich dem Fremden zu öffnen. In diesem Zusammenhang werden auch die Ansätze für eine bessere Integration der Migranten seitens der Kirchen, welche sich vor allem auf die Nächstenliebe und die Menschenwürde zurückführen lassen, in Nick Spencers Buch „Asylum and Immigration“ (2004) und der Beitrag von Gioacchio Campese „Religion and Social Justice for Migrants“, sowie weitere Modelle und Reaktionen seitens der Kirchen gegenüber Migranten, vorgestellt.

In einigen Ländern haben sich die Kirchen dazu entschlossen, sich den neuen Situationen, welche Migration unweigerlich mit sich bringt, nicht zu stellen und sind ihren bisherigen Weg weitergegangen. In einigen Fällen hat dies dazu geführt, dass sich Migrationskirchen so schnell entwickelt haben, dass sie heute

größer als die einheimischen traditionellen Kirchen sind. Anderswo wiederum sind Kirchen, welche im Land zuvor eine Minderheit darstellten, größer geworden, wie die protestantische Kirche in Italien und Irland, die römisch-katholische Kirche in Schweden, oder die orthodoxe Kirche in Frankreich. In anderen Ländern hat man Beziehungen zu den Migrationskirchen hergestellt und sie in ihrer Entwicklung unterstützt. Diese Beziehungen waren jedoch nur materiell geprägt und der gegenseitige Glaubensdialog und -austausch wurde einfach ausgeblendet. Es gibt Migranten wie auch Kirchen, die sich vor einem Dialog verschließen bzw. bei denen die benötigte Offenheit für eine Integration fehlt. Dadurch gründen Migranten nicht selten neue Kirchen und Glaubensgemeinschaften, um so ihren Glauben, wie einst in ihrem Heimatland, ausüben zu können. Sie benützen ihre Muttersprache und ihre eigenen religiösen Traditionen. So gibt es zum Beispiel eine afrikanische Kirche in Frankreich, welche ihren Mitgliedern anbietet, ihre eigene Spiritualität zu leben, auch wenn sie weit von ihrer Heimat entfernt sind.

Daneben existieren aber auch Gemeinschaften aus einheimischen und zugewanderten Menschen, die sich vollkommen angepasst und in die lokalen christlichen Kirchen integriert haben. Eine weitere Realität bilden Glaubensgemeinschaften, welche dadurch zusammenzuwachsen versuchen, dass sie gegenseitig voneinander lernen und gemeinsam etwas Neues entwickeln, mit dem jedes Kirchenmitglied zufrieden ist, um so in Richtung einer Universalkirche zu schreiten. Auch die unabhängigen Kirchen und Pfingstgemeinden sowie die verschiedenen sprachigen Glaubensgemeinden finden sich in den meisten europäischen Hauptstädten wieder.

Somit ist längst nicht mehr zu übersehen, dass Migration zu einer facettenreicheren christlichen Präsenz und Veränderung der religiösen Landschaft Europas beiträgt.

Die Studie stellt desweiteren die Frage nach einem transnationalen Christentum in Europa. Als Beispiel hierfür wäre die Kirche des nigerianischen Pastors Sunday Adelija „The Embassy of the Blessed Kingdom of God for All Nations“ in Kiew zu nennen, welche 25.000 Mitglieder hat und über 100 Glaubensgemeinschaften in der Ukraine sowie über 200 Tochtergemeinschaften in 22 verschiedenen Ländern betreut, deren Mitglieder nicht nur Afrikaner sondern auch andere Nationalitäten sind.

Abgeschlossen wird die Studie mit drei persönlichen Berichten von Migranten und zwei Fallstudien, welche die protestantische Kirche in Portugal und Schweden betreffen. Diese beiden Studien illustrieren die Vielfalt der Situationen, welche den Kirchen in Europa begegnen, einschließlich der Herausforderungen angesichts der Migrationskirchen. Vor allem in den 1950er und 1960er Jahren kamen viele Flüchtlinge aus Südamerika, vorwiegend Katholiken, nach Schweden. Mitte der 80er Jahre lag die Zahl der Flüchtlinge ungefähr bei 50.000. Diesen Zuflucht suchenden Menschen boten die schwedischen Kirchen

materielle Unterstützung, gliederten sie jedoch nicht in ihre Kirche ein. Erst 25 Jahre später, als man sah, dass sich die Flüchtlinge nicht mehr in ihrem Glauben beheimatet fühlten, begann man sich mit ihnen und ihrer Situation auseinanderzusetzen und sie auch auf ihrem religiösen Weg zu begleiten. Dadurch wurde die schwedische Kirche zu einer Kirche, welche für jede/n offen steht, unabhängig von seinem/ihrer Glaubensbekenntnis. Im Gegensatz dazu entstanden in den Vororten Lissabons, in welchen vornehmlich Migranten aus Angola und dem Kongo leben, zwei afrikanische Kirchen, die „Kimbanguist Church“ und die „Tocoist Church“, welche jeweils von „prophetischen“ Personen gegründet wurden und in denen vor allem das Pfingstereignis eine große Rolle spielt. Bei ihren gemeinsamen Gottesdienstfeiern, welche drei bis vier Stunden dauern können, werden Elemente aus der afrikanischen Kultur miteinbezogen, wie gemeinsame Tänze und traditionelle Kleidung. In diesen Gemeinschaften gibt es verschiedene Pastoren sowie „Wunderheiler“ und eine klare hierarchische Ordnung. Gerade Kirchen, welche von prophetischen Personen gegründet wurden bzw. von ihren Anhängern als göttlich betrachtet werden, schaffen starke dogmatische Probleme für die ökumenische Bewegung.

Solche Glaubensgemeinschaften können aber auch als neue Zentren der Evangelisation und nicht nur als Behinderung der Gemeinschaft zwischen den Kirchen betrachtet werden. Dabei muss man mit sich mit den dadurch auftretenden neuen ökumenischen Fragen befassen. Wie können kulturelle und theologische Unterschiede eine bereichernde religiöse Quelle und nicht ein Anreiz für Konflikte sein, um zum Aufbau einer interkulturellen Gemeinschaft beizutragen? Wie kann man die archaisch bzw. spirituell geprägte afrikanische Weltsicht in die moderne westliche Kultur eingliedern? Wie gestaltet man den interkulturellen Dialog im Kontext der gemeinsamen christlichen Kirchen angesichts der neu gegründeten prophetischen Kirchen mit ihren spirituellen Bewegungen? Wie können einheimische Kirchen mit den „Migrationskirchen“ zusammenarbeiten und zusammenleben, ohne dabei ihre eigene Identität zu verlieren?

Insgesamt bietet die Studie „Mapping Migration in Europe – Mapping Churches' Responses“ eine klarere Sicht auf die Wirklichkeit von Migration in unserer heutigen Zeit und weist gleichzeitig auf die Herausforderungen sowie auf den Wandel und die Auswirkungen hin, welche diese für die Kirchen und die ekklesiale Landschaft bereitstellen. Sie vereinigt und präsentiert in einer kurzen aber präzisen Form Informationen über Migration, welche sonst nur durch eine reichliche Bandbreite von Statistiken und Daten, die teilweise schwer zugänglich sind, erreicht werden. Sie soll zu fruchtvollerem Gedankenaustausch und Zusammenarbeit im Bereich Migration anregen. Die Studie stellt Informationen und Daten für 47 europäische Länder der aktuellen Immigration und Emigration in den jeweils zwei Seiten umfassenden „Country Profiles“ bereit und versucht, die Mannigfaltigkeit der christlichen Präsenz aufzuzeigen. So wird ein Vergleich quer durch die verschiedenen Länder ermöglicht und den Kirchen werden die

statistischen Informationen, welche sie für ihre Arbeit im Bereich der Migration benötigen, zugänglich gemacht. Auf Grund dieser Vielfältigkeit ist diese Arbeit bei weitem nicht abgeschlossen. Ein Wunsch der Autoren ist es, dass diese Arbeit mit all ihrem Datenmaterial die Kirchen und die mit ihr in Beziehung stehenden Organe zu einem genaueren Blick und zu eigenen Untersuchungen anhalten, sowie zu einem intereuropäischen Austausch und Zusammenarbeit auf dem Feld der Migration anregen, um gemeinsame Antworten und Lösungen für die sich daraus ergebenden neuen ökumenischen Fragen zu finden.

Eine Theologie der Migrationskirchen in Europa

Die derzeitigen Gegebenheiten in Europa*

Garnet Parris, Birmingham / UK

Die architektonische Landschaft der Städte ist ständigen Veränderungen unterworfen, da sich wirtschaftliche Interessen um die Vorherrschaft über die Städte streiten. Als eine Möglichkeit dies zu erreichen, werden oft Gebäude gesehen, die die Skyline der Städte dominieren, wie moderne wirtschaftliche Kathedralen, die an das antike Babel erinnern. Dennoch hätten wir wohl die letzten fünfzig Jahre verschlafen, hätten wir nicht bemerkt, dass sich auch die sakrale Landschaft in Westeuropa in Bezug auf Afrikanische Migrationskirchen verändert hat. Als Folge der Migration von Menschen aus verschiedenen Ländern Afrikas, südlich der Sahara, nach Westeuropa, befinden sich unterschiedliche Religionen in Europa, die in manchen Städten mehr Bedeutung haben als in anderen. Diese Kirchen sind sowohl mit Ost- und West-, als auch Zentralafrika verbunden, im Besonderen mit dem Kongo. Dieser Artikel beschäftigt sich mit den Gegebenheiten dieser Migrationskirchen und richtet das Augenmerk auf ihre Geschichte und ihre Fragen, die sie in Bezug auf Theologie und Ökumene auf unterschiedlichen Ebenen aufwerfen.

Was beinhaltet ein Name?

Das „Department of Missionary Studies“ des Ökumenischen Rates der Kirchen berief 1962 eine Konferenz ein, um die Frage nach der Terminologie in Bezug auf diese Kirchen zu klären. Sie wurde im Ökumenischen Zentrum in Mindolo, in Kitwe (Uganda) abgehalten. Das Ergebnis dieser Konferenz und der Internationalen Missionsstudie von 1963 war folgende Einigung:

Die Kirchen wurden in zwei große Kategorien eingeteilt:

„(a) Die Älteren Kirchen – als Bezeichnung für jene Kirchen, die in der Kontinuität der historischen Kirchen des Westens stehen: inkludiert sind die Katholische, Anglikanische, Qua Iboe, Heilsarmee, Presbyterianische, Methodistische, Baptisten Kirchen und andere – sie werden auch als Mainline, Mission, Tradition, »Orthodoxe«, Historische und Staatskirchen bezeichnet.

(b) Afrikanische unabhängige Kirchen (African Independent Churches, AIC) bezeichnen jene Kirchen, die seit den 1920er Jahren aus Missionskirchen hervorgegangen sind. Sie werden auch »Indigenous Christian Movement«, Aladura und »African Instituted Churches« bezeichnet.

* Aus dem Englischen übersetzt von Beatrix Sulzer.

ches« bezeichnet. Diese Kirchen gelten als autark, selbstfinanziert und selbstverwaltet. Sie sind auf keine finanzielle oder spirituelle Unterstützung von Missionsbehörden, einzelnen Personen oder ausländischen Gruppen angewiesen. Weiters unterschied die Konferenz zwischen zwei großen Kategorien von AICs.¹

Diese Kategorien sind: die *Äthiopische*, in denen die Unabhängigkeit als Hauptakzent der Kirchen hervorgehoben wird, obwohl die grundlegenden Elemente der Glaubenslehren und Praktiken ihrer Ursprungskirche beibehalten wurden. Die andere Kategorie wird als *zionistisch* bezeichnet, wobei der Fokus auf dem Wirken des Heiligen Geistes liegt, mit einer besonderen Betonung der verschiedenen Formen der Charismen, nämlich Offenbarung und Heilung. Diese werden üblicherweise im Hinblick auf die konkreten Bedürfnisse der Ortskirche kontextualisiert.

Äthiopismus

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts entstand in Afrika neben der bestehenden sozialen Schichtung eine bedeutende, obwohl relativ kleine, gebildete Elite. Eine interessante Veränderung, die als Folge dieser gebildeten Elite eintrat, war die Entstehung eines afrikanischen religiösen Nationalismus oder Äthiopismus. Dieser Begriff wurde vom biblischen Vers: „*Äthiopien wird eilends seine Hände ausstrecken zu Gott*“ (Ps 68,31) abgeleitet. „Das Hauptanliegen dieser Bewegung war die Gründung von Kirchen, die von Afrikanern selbst geleitet werden, deren Lehren und Rituale von Afrikanern selbst festgelegt werden und deren Glaubenslehren und Rituale im Einklang mit afrikanischen Kulturen und Traditionen stehen.“² Diese Entwicklung erfolgte aufgrund von Reaktionen der afrikanischen gebildeten Elite auf die damaligen pseudowissenschaftlichen rassistischen Theorien in Europa und Amerika, die den schwarzen Mann aufgrund seiner Hautfarbe als minderwertig betrachteten. Es wird angenommen, dass „die meisten europäischen Missionare und Administratoren vor ihrer Ankunft in Afrika von diesen Ideen überzeugt waren“³, und viele Afrikaner machte die daraus resultierende Diskriminierung von gebildeten Afrikanern, sowohl in der Kirche als auch im Staat, wütend. Einige dieser gebildeten Afrikaner empfanden sich in zunehmendem Maß auch darüber, dass die Missionare alles, was afrikanisch war, verurteilten.

Dies begann „in Westafrika in den 1860er und in Südafrika in den 1870er Jahren und erreichte seinen Höhepunkt in den 1880er, als der erste richtige Ableger, die Äthiopische Kirche oder Afrikanische Unabhängige Kirche 1884 von

1 Ayegboyin, Deji/Ishola, S. Ademola, *African Indigenous Churches*, Lagos 1997, 18-19.

2 Boahen, A. Adu, *African Perspectives on Colonialism*, Baltimore 1987, 19.

3 Ebd.

Nehemiah Tile in Südafrika gegründet wurde, und eine weitere 1888 von einer Gruppe Nigerianischer Kirchenleiter der Südlichen Baptisten Mission in Westafrika.⁴ Äthiopismus setzte sich zuerst in Südafrika, dann in ganz Zentral- und Ostafrika durch, und hatte einen großen Einfluss in ganz Afrika und wurde so ein dynamisches Instrument für den Widerstand gegen den Kolonialismus.

Zionismus

Einige Kirchen in Europa fallen in die Kategorie des Zionismus, aber es sollte bedacht werden, dass einige afrikanische Migrationskirchen in Europa einfach nur als Pfingstkirchen und nicht notwendigerweise als Unabhängige Afrikanische Kirchengründungen bekannt sein möchten. Dennoch können die vom Volk der Yoruba genannten *Aladura*-Kirchen dieser Gruppe der Zionisten zugeordnet werden. „Es liegt daran, dass sie drei Kriterien erfüllen: a) Sie betonen das Wirken des Heiligen Geistes; b) sie nehmen Bezug auf verschiedene Formen der Offenbarung und Heilung und c) sie betonten die Neuinterpretation des Christentums bezogen auf die Notwendigkeiten der lokalen Kultur.“⁵

Folgende Kirchen zählen in Europa zu den Aladura-Kirchen: die Himmlische Kirche Christi, die Cherubim und Seraphim Bewegung und die Church of the Lord (Aladura), die ihren Ursprung in Nigeria haben. Weitere Kirchen, die in Europa existieren, sind die Musama Disco Christo Kirche mit dem Ursprung in Ghana, die Kimbanguistenkirche mit dem Ursprung im Kongo und viele Pfingstkirchen, die in Europa in vielen Kirchen, Gemeindesälen und anderen gemieteten Orten, in denen sich afrikanische Migranten zum Gottesdienst treffen, angetroffen werden können. Dennoch ist die Geschichte Afrikanischer Migrationskirchen in Europa nicht nur auf West- und Zentralafrika beschränkt, denn wenn wir in den Osten von Afrika blicken, sind auch die historischen orthodoxen Kirchen von Äthiopien und Eritrea in Westeuropa vertreten.

Ich möchte drei der oben erwähnten Kirchen hervorheben, um sowohl ihre Anfänge als auch ihre Anziehungskraft für afrikanische Migranten zu verstehen und schätzen zu können, wobei ich anmerke, dass diese Kirchen bei den Menschen aus afrikanischen Kulturen, aus denen sie ursprünglich abstammen, beliebt sind.

4 Ebd.

5 Ayegboyin, *African Indigenous Churches* 15.

Die Cherubim und Seraphim Bewegung

Trotz der Beteuerung, dass ihre Gemeinschaft von Gott gegründet wurde, ist es doch so, dass sie 1925 als Gebetsgruppe in Lagos begonnen hat. Sie stand unter der Leitung eines Propheten namens Moses Orimolade Tunolase, einem Prinzen des Staates Ondo, der mit einem deformierten Fuß geboren wurde. Bevor er sein Wirken begann, hatte er angeblich eine Vision, in der er gebeten wurde, Wasser vom nahe gelegenen Fluss zu nehmen. Orimolade gehorchte und wurde teilweise geheilt. Für den Rest seines Lebens konnte er sich hinkend fortbewegen.

Orimolade wurde ein Wanderprediger. Er reiste zwischen 1916 und 1924 in verschiedene Teile von Yoruba, Bendel und Nordnigeria. Wo immer er auch predigte, wurde berichtet, dass „Gott seine Worte mit gewaltigen Zeichen und Wundern bestätigte. Obwohl er ungebildet war, waren seine Anhänger davon fasziniert, wie er aus dem Gedächtnis umfangreiche biblische Belege zitierte.“⁶ Sein Bekanntheitsgrad als Wundertäter stieg und er wurde *Baba Aladura* (der Betende Vater) genannt, weil er Menschen in ihren Häusern besuchte und mit ihnen betete. Orimolade fuhr mit seinem auf Bekehrung ausgerichteten Einsatz fort, ohne offensichtlich die Gründung einer Kirche anzustreben, bis ein bemerkenswertes Treffen mit einer jungen Frau namens Christianah Abiodun Akinso-won diesen Standpunkt änderte.

1925 erlebte die fünfzehnjährige Christianah Akinsowon eine katholische Fronleichnamsprozession in Lagos mit, von der sie etwas später verkündete, dass sie eine Vision des Engels des Herrn hatte. Daraufhin bekam sie Fieber und wurde schnell nach Hause gebracht, wo sie in Trance fiel, die einige Zeit andauerte. Nachdem die Gebete der anderen sie nicht wieder beleben konnten, wurde Prophet Orimolade gerufen und seine Gebete waren erfolgreich. Anschließend erzählte das Mädchen von den Mysterien, die ihr in der himmlischen Stadt offenbart wurden. Die Nachricht über die wundersame Genesung brachte immer mehr Menschen unter Orimolades Einfluss, und sie kamen in seinem Haus zusammen, um Abioduns Geschichte zu hören. Baba Aladura nützte diese Gelegenheit, um eine regelmäßige Gebetsgemeinschaft zu gründen, die sich sehr schnell weiterentwickelte.

Als die Gemeinschaft größer wurde, rief Orimolade ein dreitägiges Fasten aus, damit Gott den Namen der Gemeinschaft offenbaren konnte. Am dritten Tag verkündete ein Mitglied dieser Gemeinschaft, dass sie, in Feuer geschrieben, die Buchstaben SE im Himmel gesehen habe. Ein weiteres Mitglied der Gruppe erklärte, dass die zwei Buchstaben der Beginn des Wortes SERAFU (Seraph) waren. Es herrschte einstimmige Zustimmung zu dieser Interpretation und sie setzten den Namen *Egbe Serafu* (Seraphim Gesellschaft) fest. Später wurde der Name KERUBU (Cherub) miteingebunden, als Reaktion auf eine weitere Vi-

sion, die behauptete, die Trennung der Zwillinge Cherub und Seraph war falsch. Daraufhin einigten sich die Mitglieder auf den Namen Cherubim und Seraphim Gesellschaft. Gemäß weiterer Offenbarungen entschloss sich die Bewegung, die Verbindung zwischen ihrer Gesellschaft und den himmlischen Heerscharen zu festigen, indem sie den Erzengel Michael zu ihrem Patron und den Engel Gabriel zu dessen Stellvertreter wählten. Diese „Wahl, die als im Himmel gegründet und geoffenbart galt, überzeugte die Mitglieder, dass ihre Gesellschaft bereits im Himmel existiert hatte, bevor sie in Lagos eingeführt worden war.“⁷ Daraufhin setzte Orimolade fest, dass alle Mitglieder weiße Kleider tragen, wie Cherubim und Seraphim, von denen gesagt wurde, dass sie in weiße Gewänder gekleidet waren. Die Ansicht, dass die Bewegung ein besonderes Geschenk Gottes war und dass die ganze Welt davon erfahren musste, bedeutete, dass die Gesellschaft die Bekehrungstätigkeit sehr ernst nahm. Drei Jahre später waren bereits lebendige Zweige in verschiedenen Teilen Nigerias gegründet.

Es sollte beachtet werden, dass die Cherubim und Seraphim Gesellschaft viele afrikanische Praktiken beibehalten hat, und zwar:

Gebete: Ihre Art des Betens entspricht der Tradition, indem sie glauben, dass die Erfüllung dessen, worum sie beten, vom Befolgen einer systematischen Ordnung abhängt.

Eheschließung: Eine offenkundige Weise, in der sie bereit sind, der afrikanischen Kultur und ihren Überzeugungen zu entsprechen, ist die Akzeptanz der Polygamie. Das hat einige Männer angezogen, die durch mehrere Eheschließungen gebunden waren und doch keine Absicht hatten, sie aufzugeben. Im Gegensatz zu den afrikanischen und äthiopischen Kirchen, die ihrem Klerus Polygamie untersagen, duldet die Cherubim und Seraphim Gesellschaft derartige Eheschließungen für ihre spirituellen Anführer.

Spirituelle Kräfte: Die Mitglieder und Anführer sind überzeugt, dass das menschliche Schicksal – wie in der afrikanischen Tradition – von spirituellen Kräften bestimmt oder verändert wird. Im Gegensatz zu den Missionskirchen behauptet die C&S, über das Wissen böser Geister zu verfügen, die die Samen für Leid und Krankheiten säen und Unfruchtbarkeit und Zeugungsunfähigkeit verursachen. Deshalb ist der Exorzismus eine gängige Praktik dieser Kirche, wie auch in der traditionellen Religion.

Gottesdienste: Die C&S Kirchen verwenden indigene Instrumente wie Trommeln, Sekere (Trommeln, die aus einer bestimmten Kürbisart gefertigt werden, an die Perlen- oder Schneckenhäuserketten gebunden sind), Flöten etc. Der Inhalt ihrer Lieder und Rhythmen spiegelt ihre Verbundenheit zu Afrika wider. In ihren Predigten, die üblicherweise weniger formal sind (ein Mitglied kann währenddessen jederzeit ein Lied anstimmen), verwenden sie Vorstellungen der Yoruba, um den christlichen Glauben zu erklären.

Sprache: Sie sind sich der entscheidenden Rolle der Sprache bewusst, da sie das Medium ist, um die Bedeutung und das Verständnis einer Kultur zu vermitteln. Sie scheinen deshalb auf eine kulturelle Wiederbelebung durch den Gebrauch ihrer Muttersprache zu bestehen, die dann ins Englische übersetzt wird.

Status der Propheten und Älteren: Ungeachtet ihres Alters nehmen sie in den Gottesdiensten einen Ehrenplatz ein. Sie werden durch Niederknien begrüßt und als Alagba (ein Ältester oder Ehrwürdiger) bezeichnet, gemäß der Tradition der Yoruba.

Auslegung der Offenbarung: Auslegungen von Träumen, Visionen, Trancen etc. spielen in der C&S und in den traditionellen afrikanischen Praktiken eine große Rolle. Die Propheten, sowie der magische Priester, sind die wichtigsten Ausleger dieser Mysterien.

Die Kirche des Herrn (Aladura)

Die Kirche des Herrn (Aladura) hatte ihren Beginn mit zehn Leuten, die an der Einsetzung in Ogere (Nigeria) am 30. Juli 1930 teilgenommen haben. Ab diesem Zeitpunkt wuchs diese Gruppe zu einer internationalen Organisation. Seit der Ausweitung der Kirche über die Grenzen Nigerias hinaus gibt es sie heute in Sierra Leone, Liberia, Ghana, der Elfenbeinküste, London, New York, Frankfurt und der englischsprachigen Karibik. Jene, die die Gemeinschaft gegründet haben, „folgten dem Katecheten Oshitelu, der sich von der Anglikanischen Kirche trennte, weil er beschuldigt wurde, sich mit unorthodoxen Praktiken wie der Heilung durch die Medien Gebet, Weihwasser und heilige Namen beschäftigt zu haben.“⁸ Die kirchliche Missionsgesellschaft konnte Oshitelus Meinung zu den angeführten Praktiken nicht ändern, und er musste deshalb die Anglikanische Kirche verlassen.

Wer war Oshitelu? *Ifakoya Dawodu Oshitelu* wurde 1902 in Ogere als Kind nichtchristlicher Eltern geboren. „Bei seiner Taufe verzichtete er auf seine ersten beiden Namen und nahm die Namen Josiah Oluwalowo (Gott verdient Ehre) an.“⁹ Während er Fachlehrer werden wollte, erteilte ihn der Ruf in der Nacht des 17. Mai 1925, in der er eine Reihe von intensiven visionären Erfahrungen hatte, die ihn verfolgten und rastlos machten. Er suchte weisen Rat und ein alter Prophet, Somoye, erklärte ihm, dass die Begebenheiten bedeuteten, dass Oshitelu als Prophet zur Arbeit an Gottes Weinberg gerufen wurde. Dieser alte Prophet erteilte ihm außerdem den Rat, vom Gebrauch der traditionellen Medizin abzusehen, auf Gott zu vertrauen und das Buch der Psalmen für seine tägliche Andacht

8 Ebd. 90.

9 Ebd. 91.

zu verwenden. Die Vorhersagen des Propheten Somoye wurden für Oshitelu durch Stimmen, die er hörte, bestätigt, und seine spirituelle Entwicklung entfaltete sich durch Gebet und Fasten. Daraufhin bemerkten die Ältesten der Anglikanischen Kirche die neuen Dimensionen, die Oshitelu in der Kirche einführte und ermahnten ihn, von den neuen Praktiken abzusehen. In dieser Phase wurde er von der Anglikanischen Kirche entlassen. Er kehrte daraufhin zu Pa Somoye zurück, um bis 1929 zwei Jahre lang eine Ausbildung als sein Jünger zu absolvieren. Danach trat er als öffentlicher und prophetischer Prediger auf. Am 9. Juni veranstaltete er seine erste Wiederkehr in seiner Heimatstadt in Ogere. Im folgenden Jahr entstand seine Kirche in seiner Heimatstadt.

Wie bei vielen anderen vor ihm, verbreitete sich sein Ruhm schnell, und die Leiter der „Faith Tabernacle Kirche“ zeigten Interesse, mehr über den tatkräftigen jungen Propheten aus Ogere zu erfahren. Sie waren über Oshitelus Gebrauch von Heiligen Namen unglücklich und er trennte sich wieder von der Gruppe. Dies hielt ihn von seinem Enthusiasmus nicht ab und er begann sofort wieder gemeinsam mit seinen Anhängern mit erfolgreichen Massenevangelisierungen. Die Kirche breitete sich rasch auf weitere Gebiete Nigerias aus und in der Mitte der 1940er Jahre wurde die Gemeinschaft in Lagos begründet. 1945 hatte Primas Oshitelu eine Vision von der Ausdehnung seiner Kirche über Nigeria hinaus und er beauftragte die Apostel Adejobi und Oduwole, andere afrikanische Länder zu besuchen. Dadurch wurde die Kirche in anderen westafrikanischen Ländern begründet. Während Adejobi 1961 einen zweijährigen Kurs am „Bible Training Institute“ in Glasgow besuchte, gründete er den ersten Zweig seiner Gemeinschaft in Großbritannien und erfüllte somit die Prophezeiung von Primas Oshitelu, dass die Kirche über den afrikanischen Kontinent hinaus reichen würde.

Musama Disco Christo Church (MDCC)

Die MDCC ist eine der ältesten indigenen Kirchen in Westafrika. Sie wird als eine Kirche gesehen, die auf der Suche nach zufriedenstellenderen Antworten auf Probleme des heutigen Lebens ohne weiters auf die traditionelle Religion und Kultur der Akan zurückgreift. Joseph William Egyanka Appiah, der Begründer der MDCC, wurde 1893 in Abura Edumfa, im Zentralgebiet Ghanas, geboren. „Die Tradition berichtet, dass ein Unbekannter sein Prophetentum fünf Tage nach seiner Geburt vorhersagte und seinen Eltern riet, ihn zur Schule zu schicken. Obwohl seine Eltern arm waren, folgten sie dem Rat, und der zukünftige Prophet schloss mit 18 Jahren seine Grundschulbildung in Cape Coast ab. Nach vielen Anstellungen nahm er einen Posten als Lehrer und Katechet in Gomoa Dunkwa an. In dieser Stadt begegnete er dem Propheten Samuel Nyakson, der einen tiefen Eindruck auf Appiah hinterließ und seinen innigen Wunsch, ein Pro-

phet zu werden, beeinflusste.¹⁰ Appiah begann zu fasten und zu beten. Es wird berichtet, dass er einmal in Trance fiel, in der er drei Engel sah, die ihm eine Krone aufsetzten. Daraufhin bestätigte ihm ein Jünger des Propheten Nyakson, dass er ein Priester-König werden würde. Dieser Jünger gab Appiah auch den Rat, ein großes Grundstück zu erwerben, das eine große Menschenmenge beherbergen und als Gebetslager dienen konnte. Appiah befolgte den prophetischen Ratschlag und kaufte ein Grundstück. Im August 1919, als er an diesem Ort betete, wird uns berichtet, dass „der Geist Gottes auf ihn herab kam und er in fremden Zungen sprach.“¹¹ Weiter heißt es, dass er als Wundertäter bekannt wurde und innerhalb der ansässigen Kirchengemeinde eine Gebetsgruppe gründete, aber kurz darauf wurde er in eine größere Stadt namens Gomoa Oguan versetzt. Hier gründete er ebenfalls eine Gebetsgruppe und traf etwas später seine Ehefrau, die auch seine Stellvertreterin wurde.

Nachdem die Gruppe eigenständig und einflussreich wurde und die Mitglieder auf göttliches Heilen, Zungenreden und Prophetie großen Wert legten, rief der lokale Superintendent die Mitglieder zur Ordnung und forderte Appiah ausdrücklich auf, die „okkulten Praktiken“ zu unterlassen. In Übereinstimmung mit vielen anderen ähnlichen Anführern weigerte sich Appiah und wurde kurzerhand von der Methodistenkirche ausgeschlossen.

Der Prophet Appiah und seine Frau Hannah, die sich für von Gott bestimmt hielten, ernannten andere Anführer und nahmen die Titel Akoboa oder Akaboha an, was „der Höchste“ bedeutet, und Akatabiti oder Akatitibi, was „Königin“ bedeutet. Er führte dann die Anhänger nach Fomena Gomoa, wo er seine Egyidifu Kuw (Glaubensgemeinschaft) gründete. Es geschah in einem der Treffen dieser Glaubensgemeinschaft, dass der offizielle Name der Gesellschaft, die Musama Disco Christo Church (Kreuzarmee der Christuskirche), vom Himmel offenbart wurde.

Praktiken

Diese Kirche schaffte es, verschiedene religiöse Traditionen miteinander zu verbinden. Während im Alten Testament religiöse Praktiken grundlegend und normativ sind, ist hier eine Mischung aus methodistischen, katholischen und afrikanischen traditionellen Gebräuchen einschlägig. Die Organisation verzichtete nicht auf die Praktiken der Methodistischen Kirche, in der der Gründer ursprünglich Katechet war. Wie bei der Methodistischen Kirche ist auch die Kirchenleitung dieser Organisation die jährliche Generalversammlung. Sie ist wiederum in Be-

10 Ebd. 114-115.

11 Ebd. 115.

zirke unterteilt, ernennt Diakone und Diakoninnen und verwendet für ihre Gottesdienste das Methodistische Gesangsbuch.

Im Gegensatz zum Methodismus kennt diese Kirche auch Praktiken, die offenbar von anderen Religionen übernommen sind. Dazu zählt die Verwendung des Rosenkranzes, der sich auf den himmlischen Yinaabi bezieht. Die Schnur wird verwendet, um die Gebete beim Meditieren zu zählen. Darüber hinaus betont die Kirche die göttliche Heilung, im Besonderen die Heilung durch Gebet und Wasser, und die Mitglieder dürfen keine Form von heidnischer oder westlicher Medizin verwenden.

Wie auch andere indigene Kirchen, betrachtet sich diese als von Gott geschaffen, und ihre Mitglieder sind von Gott für die Organisation erwählt. Dies wird außerdem durch den Namen der Kirche hervorgehoben, der, wie sie behauptet, in der Sprache der Engel mitgeteilt wurde, weiters durch die Tatsache, dass jedes ihrer Mitglieder einen besonderen himmlischen Namen bekommt. Darüber hinaus besitzen die Mitglieder neben dem himmlischen oder heiligen Namen einen Geheimnamen oder Identifizierungsworte, durch die sie sich gegenseitig erkennen. Diese mündliche Kommunikation wird häufig bei der Begrüßung eines anderen Mitglieds verwendet. Diese Kommunikation hat auch eine tiefe religiöse Bedeutung, indem sie eine Art Segnung des anderen Mitglieds ist. Die Mitglieder tragen Kupferringe und verwenden Kupferkreuze mit der Inschrift MDCC als religiöses Symbol. Darüber hinaus, verwendet die MDCC in gewöhnlichen Gottesdiensten Kerzen und Weihrauch, und die Mitglieder sprechen das Nizänische Glaubensbekenntnis, mit dem Unterschied, dass sie die MDCC anstatt die Heilige Katholische Kirche bekennen. In der MDCC tragen die Heiler, Propheten, Lehrer und Priester Talare. Dies wird auch den Mitgliedern empfohlen. Ich möchte hier festhalten, dass dieses Tragen der Talare in vielen indigenen Kirchen üblich ist.

Schlussendlich ist das Gebet der MDCC normalerweise mit Fasten verbunden und besteht aus der Durchführung bestimmter Rituale, die von den Propheten ad hoc angeordnet werden, um bestimmten bevorstehenden Gefahren oder Leiden entgegenzuwirken. Ein Mitglied, dem beispielsweise von den Propheten vorausgesagt wird, dass ihm oder ihr Gefahr drohe, könnte aufgefordert werden, „einen Palmzweig in der rechten Hand zu halten, sich ganz weiß zu kleiden und bestimmte Gebete zu sprechen, während er oder sie vor drei brennenden Kerzen steht.“¹²

Die Einflüsse des Alten Testaments

Die Kirche nimmt in Anspruch, dass allein die Bibel (und natürlich himmlische Offenbarungen) als Anleitung oder Richtlinie für das Handeln, für Vorschriften, Leitung, Andacht und Gottesdienst dient. Aber es ist auffällig, dass diese Kirche besonderen Wert auf das Alte Testament legt. Insbesondere der Pentateuch stellt eine wichtige Instanz dar, da er Jahu-Appiah als einen Vorläufer von Moses sieht, einer der Führer, Prophet und Befreier zugleich ist. Ähnlich wie Moses führte er seine Anhänger von Gomoa Oguan ins gelobte Land, das Neue Muzano.

Genauso wie Jakob einen Altar und ein Steinmal errichtete, als er aus Haran nach Bet-El zurückkehrte (vgl. Gen 35,1-15), errichtete die MDCC am Südeingang von Muzano ein Steinmal („Nokwarbo“, Stein der Wahrheit oder des Bundes). Die MDCC besitzt außerdem eine Bundeslade, die am heiligsten Ort (Kronkronbea) aufbewahrt wird. Ähnlich wie im Alten Testament ist es nur dem Hohepriester (Akaboa) gestattet, ihn aufzusuchen, und er betritt ihn nur einmal pro Jahr, um die erforderlichen Rituale auszuführen.

Obwohl die Praxis des Tieropfers in den MDCC in Großbritannien nicht ausgeübt wird, wird sie in Nigeria nach den Vorschriften des Alten Testaments umgesetzt. Die Mitglieder leben auch nach den Nahrungsvorschriften aus dem Buch Levitikus.

Das afrikanische Erbe

Der Gründer der MDCC war ein begeisterter Goldküsten-Nationalist [britische westafrikanische Kronkolonie], der sich damit beschäftigte, afrikanischen Einrichtungen und Bräuchen wieder Geltung zu verschaffen angesichts ihrer – wie er es bezeichnet – totalen Ablehnung zugunsten europäischer Konventionen. Die Organisation der Kirche schien in mancher Hinsicht mit der traditionellen Akan Staatsstruktur überein zu stimmen, die auf *Nana Akaboa* (König, Höchster oder oberster Leiter) basiert. Wie auch bei anderen Akan Königen gibt es ihm zur (rechten und linken) Seite stehende und ihm unterstellte Leiter. Deshalb wurden Namen, die zur Struktur der Akan Häuptlingschaft gehören, wie etwa Omanhene (oberster Häuptling), Nifahene (rechts stehender Häuptling) und Benkumhene (links stehender Häuptling) etc., als alternative Bezeichnungen für Kirchenleiter übernommen. Diese Ehrfurcht innerhalb der Akan Struktur zeigt sich darüber hinaus auch dadurch, dass der Omanhene, Nana Akaboa I. sowohl seine eigenen Insignien, als auch Zepter, Schirme, Schwerter, Sänften, Gefolgstrommler, Hornbläser, Berater und Ältere besitzt. In gleicher Weise besitzt die MCDD Königin ihr Krönungswappen und ihre Hofbeamten.

Gemäß der Ehre, die den Akan Königen erwiesen wird, ist die Persönlichkeit der Akaboa von großer Bedeutung für diese Organisation. In Verbindung mit diesem Amt gibt es einige Tabus. Da er als heilig betrachtet wird, darf er niemanden schlagen, noch darf er geschlagen werden. „Er darf niemals barfuss gehen und es wird von ihm erwartet, dass er überallhin nur in Begleitung seiner Älteren, Beratern und Schirmträger geht. Als Zeichen der Ehrfurcht vor ihm werden Sandalen und Schuhwerk in seiner Gegenwart abgelegt. Frauen knien bei der Begrüßung. Es ist ebenfalls beachtenswert, dass die Stellung des Akaboa als König von anderen traditionellen Häuptionen anerkannt wird, und sie laden ihn häufig zu ihren öffentlichen Feierlichkeiten und wichtigen gesellschaftlichen Treffen ein.¹³ Darüber hinaus liegen die Formalitäten und Rituale zum Tod und zur Amtseinssetzung eines Akaboa nahe an den traditionellen Praktiken der Akan in Bezug auf Tod und Installation eines Häuptionen. „Wenn ein verstorbener Akaboa feierlich aufgebahrt wird, wie es bei den Akan üblich ist, versammeln sich seine Kirchenmänner zu Mitternacht vor dem Leichnam und legen einen feierlichen Eid ab, dass sie seinem Nachfolger treu bleiben.“¹⁴

Die Kirche praktiziert „kontrollierte Polygamie“, spricht sich aber gegen jede Form von Scheidung aus. Als afrikanische Kirche glaubt sie nicht, dass Polygamie eine moralische Sünde ist. Der kirchliche Gottesdienst ist für einen Westafrikaner spirituell und emotional angemessen. In der Liturgie wird afrikanische Musik verwendet, und – wie es beim Volk der Fante üblich ist – ermutigt die Kirche zum Gesang, weshalb sich auch eine Fülle von Fante-Liedern entwickelt hat. Sie besteht auch auf der Bedeutung der ghanaischen Sprache bei den Gottesdiensten. Schlussendlich spiegelt sich in ihr auch das traditionelle Weltbild der Akan, indem sie die Existenz und diabolischen Werke von Dämonen, bösen Geistern, Hexen und Zauberern anerkennt, obwohl sie an Gottes Überlegenheit über alle dämonischen Tätigkeiten glaubt.

Herausforderungen

Wie gestaltet sich nun im Lichte dieser Ausführung, die nur eine Facette der Beschreibung der hier in Europa existierenden afrikanischen Kirchen ist, die Reaktion der Hauptkirchen/Mehrheitskirchen, die auf Traditionen der apostolischen Sukzession blicken können und einen Wert auf die verschiedenen kirchlichen Konzilien legen und deren Entscheidungen als wichtig für die Legitimierung dieser Kirchen betrachten? Ich würde behaupten, dass es in den letzten Jahren zwei Reaktionen der Hauptkirchen gab, die untersucht und infrage gestellt werden müssen. Ich betrachte das besonders aus der Perspektive meiner zurückliegenden

13 Ebd. 121.

14 Ebd. 121-122.

Arbeit beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und meiner gegenwärtigen Beschäftigung mit den afrikanischen Kirchen in Deutschland, Dänemark, Frankreich und Großbritannien.

Zunächst werden afrikanische Kirchenführer als gewissermaßen eingeschränkt bezüglich ihrer Fähigkeit angesehen, eine Autorität außerhalb ihres eigenen kirchlichen Umfelds auszuüben, weshalb eine Art sanfter Bevormundung im ökumenischen Bereich stattfindet. Dies wurde vor einigen Jahren verdeutlicht, als ich Teil einer Delegation afrikanischer Kirchen war, die um einen Raum gefragt haben, um ihre Begräbnisse und Totenwachen für verstorbene Angehörige afrikanischer Kirchen abhalten zu können. Das war in Frankfurt. Die entstandene Diskussion lief auf einen „Dialog mit Tauben“ hinaus, da den afrikanischen Kirchenführern unmissverständlich gesagt wurde, dass sie in deren Gebäuden aufgrund des Kirchenrechts keine Trauerzeremonien durchführen könnten und dass die Begräbnisse von einem Ortspriester gehalten werden müssten. Probleme, die die Tradition, Sprache und die daraus resultierenden Sprachbarrieren betrafen, spielten keine Rolle. Andererseits wurde es aber nie zu einem Problem, dass von genau diesen Kirchen anderswo Gottesdienste abgehalten wurden. Niemand führte je das Kirchenrecht als Hindernis an, denn dringend benötigte Einnahmen konnten durch die Miete sichergestellt werden.

In der Tat entstand deshalb eine große Verbitterung, da alle Afrikaner durch ihre Gehälter Kirchensteuer zahlten, ohne dafür die Gegenleistungen erkennen zu können. Das Treffen endete mit einer Forderung an den Bischof nach einer Regelung. Drei Jahre danach warten nun die afrikanischen Kirchen immer noch auf eine Antwort.

Es wurde auch – auf höchster Ebene – bei der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Ende 1998 in Harare demonstriert, als die Mitglieder des ÖRK eine Aufnahme der Himmlischen Kirche Christi (Celestial Church of Christ, CCC) vorschlugen. Geschlossen votierten die Orthodoxen Kirchen gegen den Antrag für die Aufnahme der CCC, da diese immer noch polygame Kleriker hatte. Es wurde empfohlen, die Aufnahme dann in Erwägung zu ziehen, wenn es keine Kleriker mehr in polygamen Beziehungen gab. Ich möchte mich in dieser Arbeit nicht mit der Frage der Polygamie beschäftigen, aber es war offensichtlich, dass manche Gruppen nur ein geringes Verständnis für die Eigentümlichkeiten der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (African Initiated Churches, AIC) zeigten.

Möglicherweise ergibt sich eine interessantere Sichtweise aus einigen Führungsebenen innerhalb einiger AICs. Die Geschichten der meisten Gruppen sprechen von individuellen Berufungen, von Heilungen und der öffentlichen Anerkennung, dass die Hand Gottes im Leben eines Menschen gewirkt hat, sowie vom Aufschwung der Organisation in bestimmten Orten oder Regionen. Die Führung kann dann auf Familien beschränkt sein. Für viele im Westen sieht das nach einer Dynastie aus. Ihnen erscheint das Verständnis von Kirchenführung

problematisch, wenn sie mit den afrikanischen Maßstäben von Führung konfrontiert werden. Die Herausforderung liegt aber darin, zu verstehen und zu akzeptieren, dass diese afrikanischen Kirchen keine Anerkennung der westlichen Kirchen benötigen, um sowohl das geistliche Amt als auch die Leitung auszuüben. Es muss die Bereitschaft bestehen, diese Bereiche als Herausforderung zu sehen und sie zu bewältigen, und nicht als Hindernisse. Damit verbunden ist die Vielzahl an ghanaischen und nigerianischen Pfingstkirchen, die aus dem Boden schießen, weil sich jemand (nicht ordiniert, unausgebildet und nicht mit einer bestimmten anerkannten Gruppe verbunden) von Gott berufen fühlt, sein Wirken in Deutschland zu beginnen. Einige Priester berichteten davon, dass sie ihre Arbeit zuerst begonnen haben und sich erst in einer späteren Phase an eine größere Organisation aus der Heimat angeschlossen haben. Ich konnte in Frankfurt das Problem beobachten, dass evangelische Pfarrer die Rechtmäßigkeit dieser Kirchen nicht verstanden. Möglicherweise wird die Situation durch eine Initiative für die Ausbildung von Pfarrern mit Migrationshintergrund in Hamburg verbessert. Dennoch trifft das immer noch nicht das afrikanische Verständnis der göttlichen Berufung, das bis jetzt noch nicht, so wie im Westen, institutionalisiert wurde.

Bezeichnend für die AICs in Europa sind die verschiedenen Praktiken, die auf das Alte Testament zurückgreifen, damit die Leichtigkeit, mit der der Mantel der Macht weiter gereicht werden kann, und weiter die Tatsache, dass das einfach mit der afrikanischen Tradition verbunden werden kann. Wie auch immer wir diese Herausforderungen betrachten, es ist wichtig, zu erkennen, dass diese Kirchen kulturelle und religiöse Bestätigung für viele Afrikaner bieten, in einer Welt, in der sie ständig unterschiedlichen Formen von Diskriminierungen ausgeliefert sind. Sie bietet außerdem Möglichkeiten, auf die fremde Gesellschaft einzuwirken und sie sind ein Mittel zur Integration. Eine Herausforderung für die afrikanischen Kirchen selbst ist vielleicht die Notwendigkeit, vermehrt zum ökumenischen Dialog mit europäischen Kirchenleitungen zu ermutigen, da diese Kirchen auf örtlicher Ebene sehr ökumenisch ausgerichtet sind. In Großbritannien sind sie und ihre Beiträge sicherlich auf allen Ebenen der ökumenischen Gemeinschaft willkommen.

Migrationskirchen Ein Theologumenon im Zeichen der Globalisierung

**Kirche am Prüfstand des Zeitgeistes – Ekklesiologisch-soteriologische
Erfahrungen in der „African Catholic Community Vienna“**

Ndubueze Fabian Mmagu, Großpetersdorf

Ein Blick auf die gegenwärtige Zeitgeschichte

Wir sind in der gegenwärtigen Weltgeschichte allüberall mit dem Phänomen der Migration konfrontiert. Die ganze Menschheit ist nicht nur durch die Realität der Globalisierung in eine Bewegung sondergleichen gekommen, sondern gleichzeitig spielen Individualgeschichten beim Migrationsphänomen im gegenwärtigen Geschichtsbewusstsein eine besondere Rolle. Die Welt, in der wir leben, ist durch die Informationstechnologie unter dem Zeichen von „www“ (World Wide Web, ein Welt umspannendes Netzwerk, also) überschaubarer geworden. Sie ist zu einer „multimedialen Gesellschaft“¹ geworden. Es ist allerdings eine globalisierte Welt, in der es ungeahnte und unvorstellbare Ungerechtigkeiten und vielfältige Formen der Menschenverachtung gibt, sodass von „Gestürmte Festung Europa“² und vom „Imperium der Schande“³ die Rede ist. Carlo Maria Martini beschreibt ganz nüchtern die Realität unserer so genannten globalisierten Welt hinsichtlich ihres negativen Einflusses auf das Schicksal vieler Menschen und Menschengruppen wie folgt: „Die Erde der Menschen, auf der wir leben, ist voller Ungerechtigkeiten und Übergriffe. Sie ist ein umkämpfter geographischer Raum, in dem das Zusammenleben oft schwierig ist: in politischer, ethnischer und auch religiöser Hinsicht. Sie ist ein Planet, der dabei ist, sich selbst zu beschädigen, und dessen Gleichgewicht durch die Verschwendung der natürlichen Reichtümer und die Umweltverschmutzung immer mehr gestört wird. Diese Erde ist beschwert und voller Schmerzen und scheint einen Schleier vor dem klaren Blick zum Himmel zu tragen.“⁴ In das gleiche Horn stößt die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu (Hermannstadt), Rumänien, wenn sie nicht nur das durch die Globalisierung und die turbokapitalistische Marktwirt-

- 1 Vgl. Brauner, Josef/Bickmann, Roland, Die multimediale Gesellschaft, Frankfurt/New York 1994.
- 2 Vgl. Milborn, Corinna, Gestürmte Festung Europa. Einwanderung zwischen Stacheldraht und Ghetto. Das Schwarzbuch, Graz 2006.
- 3 Vgl. Ziegler, Jean, Das Imperium der Schande. Der Kampf gegen Armut und Unterdrückung, München 2007.
- 4 Martini, Carlo Maria, Die Rast der Taube. Dem Frieden Raum geben, München 1996, 37.

schaft verursachte traurige Schicksal von Millionen Menschen analysiert, sondern gleichzeitig die gemeinsame Verantwortung aller christlichen Kirchen unterstrichen hat. In allem geht es um das christliche Prinzip Hoffnung:

„Das Licht Christi scheint auf die »Gerechtigkeit« und verbindet sie mit der göttlichen Barmherzigkeit. So erleuchtet, lässt es keinen doppeldeutigen Anspruch zu. Überall auf der ganzen Welt und in Europa führt der gegenwärtige Prozess einer radikalen Globalisierung der Märkte dazu, dass die Spaltung der menschlichen Gesellschaft in Sieger und Verlierer noch größer wird, der Wert von unzähligen Menschen nicht geschätzt wird, und die katastrophalen Auswirkungen auf die Umwelt, vor allem der Klimawandel, mit der Sorge um die Zukunft unseres Planeten nicht vereinbar sind.“⁵

Im Kontext dieser nüchternen Analyse der Weltsituation, wie sie die Existenzgrundlage von Millionen Menschen betrifft, werde ich mich in diesem Artikel mit dem Thema der „Migrationskirchen“ am konkreten Beispiel von zwei Menschengruppen in Österreich ausführlich auseinandersetzen. Gerade durch das Phänomen der Migration sind wir mit einem Thema menschlicher Existenz konfrontiert, welches „gerade heute von äußerster Wichtigkeit ist“⁶. Es ist ein Thema, das in unserer globalisierten Welt von heute an besonderer Brisanz gewonnen hat: *Heimat*. An dieser Stelle wende ich mich einer großen Gestalt in der Europäischen Philosophiegeschichte, die Nachdenkliches über „Heimat“ geschrieben hatte, zu. Es handelt sich um Friedrich Nietzsche, dessen Gedanken über das Thema „Heimat“ die ganze Tiefe der Emotionalität zum Ausdruck bringen. Gerade die Realität dieser Emotionalität wird ein wichtiges Thema bei der Erörterung meiner unmittelbaren Erfahrung mit der Migrationskirche der Afrikanischen Katholischen Gemeinde in Wien sein. Für Nietzsche bedeutet die Heimatlosigkeit nicht nur Vereinsamung, sondern im wahrsten Sinne des Wortes „Selbstverlust“ sowie „Identitätsverlust“. Eine jedwede Erörterung von „Migrationskirchen“ wird deshalb wohl der existenziellen Erfahrung der Entwurzelung eine besondere Rechnung tragen müssen. Darauf werde ich noch zurückkommen. Versuchen wir jetzt mit dem Gedicht von Nietzsche in nähere Berührung zu kommen:

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n –
Wohl dem, der jetzt noch Heimat hat!

5 Botschaft der dritten europäischen ökumenischen Versammlung, Sibiu, Rumänien; 4.-9. September 2007; Document 165-07, p. 4.

6 Havel, Václav, *Moral in Zeiten der Globalisierung*, Reinbek bei Hamburg, 1998, 208.

Nun stehst du starr,
Schaust rückwärts, ach! wie lange schon!
Was bist du Narr
Vor Winters in die Welt – entfloh'n?

Die Welt – ein Thor
Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer Das verlor,
Was du verlorst, macht nirgend Halt.

Nun stehst du bleich,
Zur Winter-Wanderschaft verflucht,
Dem Rauche gleich,
Der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg, Vogel, schnarr'
Dein Lied im Wüsten-Vogel-Ton! –
Versteck' du, Narr,
Dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n,
Weh dem, der keine Heimat hat!

Friedrich Nietzsche⁷

Zur biblischen Hermeneutik von Migration und Heimat

Die Bibel liefert einige Beispiele von Migrationserfahrungen im Rahmen der heilsgeschichtlichen Volkwerdung des Volkes Gottes. Paradigmatisch für eine solche Migrationserfahrung ist allerdings meines Erachtens die prototypische Szene in der „deuteronomischen Gesetzessammlung“, wie diese dem Moses offenbart worden ist. „Prototypisch“ gerade deshalb, weil ganz bestimmte Erfahrungen, welche darin enthalten sind, ähnliche Erfahrungen vieler Menschen in der Situation der Migration in unserem 21. Jahrhundert widerspiegeln. Das Buch Deuteronomium führt uns die Erfahrung des Volkes Israel rührend und anschaulich vor Augen. Es geht dabei um die Erfahrung des Neubeginns im vollen Bewusstsein einer tragischen Leidenserfahrung. Diese Geschichte soll deshalb auf

7 Nietzsche, Friedrich, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 11, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. durchges. Aufl. 1988, 329.

Grund ihrer Bedeutung bezüglich des vorliegenden Unterfangens einer Erörterung der „Migrationskirchen“ in ihrer ganzen Länge wiedergegeben werden:

„Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen. Und siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Herr. Wenn du den Korb vor den Herrn, deinen Gott, gestellt hast, sollst du dich vor dem Herrn, deinem Gott, niederwerfen. Dann sollst du fröhlich sein und dich freuen über alles Gute, das der Herr, dein Gott, dir und deiner Familie gegeben hat: du, die Leviten und die Fremden in deiner Mitte.“⁸

Welche Erkenntnisse gewinnen wir aus dieser Bibelstelle? Eine Analyse dieses Textes ergibt folgende Gesichtspunkte, die uns im Rahmen unserer Erörterung tragfähige Orientierungshilfen liefern können:

- 1) die Migrationsfrage unserer Zeit ist eine Auseinandersetzung mit der konkreten Existenz von Menschen, welche sich in einem unverwechselbaren historischen Kontext befinden;
- 2) das Phänomen der Angst auf der Seite des Gastgeberlandes kann von der Auseinandersetzung nicht ausgeklammert werden;
- 3) die Migrationsfrage wird zu einer Integrationsfrage angesichts des unaufhaltsamen Zuwachs der Migrant/inn/en;
- 4) die Migrationsfrage ist eminent eine Frage der Sicherung von Menschenwürde und Menschenrechten (darauf wollen folgende Begriffe hinweisen: Fronarbeit, Schreien, Rechtlosigkeit, Arbeitslast und Bedrängnis);
- 5) diese Bibelstelle unterstreicht für unsere Überlegungen, dass christliches Theologiebetreiben notwendigerweise eine „Theologie der Geschichte“ sein muss. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass die Weltgeschichte, welche die menschliche Geschichte in einem darstellt, der Ort der Entzifferung des göttlichen Heilswillens ist. „In einer Geschichte und durch eine Geschichte wurde die Offenbarung vollzogen. Und von dieser Werk- und Wortoffenbarung leben wir jetzt in der sakramentalen Erscheinung der Kirche und durch den kirchlichen Wortdienst. Heilsgeschichte und Wort geben uns kraft des Glaubenslichtes Ausblick auf die geoffenbarte Wirklichkeit, der wir uns im Glauben anschließen. Wie wir die Möglichkeit einer Theologie in der objektiven und subjektiven Seite des Glaubensaktes grundlegten,

so findet in diesen beiden Aspekten auch die positive und spekulative Funktion der Theologie ihre Rechtfertigung.“⁹

- 6) die persönliche Erfahrung von der Befreiung (sprich „Erlösung“) wird zu einer unumgänglichen Herausforderung aus dem Glauben zu einer fundamentalen Option für ein ethisches Handeln gegenüber den Fremden in der Mitte des eigenen Volkes.

Welche Schlüsse lassen sich aus dieser Betrachtung der biblischen Geschichte ziehen? Es scheint offenkundig zu sein: Die Bibel mit ihrer Geschichte von der schmerzvollen Wanderung des Volkes Israel gibt uns den Anlass zu der Annahme und zu der Behauptung, dass es heute kein vernünftiges und vollständiges Theologietreiben geben kann ohne die Einbeziehung des weltweiten Phänomens der Migration. Migration ist fürwahr ein Kind der vieldiskutierten Globalisierung, und zwar im Negativen wie auch im Positiven. Im Negativen gerade deshalb, weil die ungeheuerlichen Leidensgeschichten vieler Menschen in vielen Ländern, welche bisher in der Verborgenheit waren, ans Tageslicht der Völkergemeinschaft getreten sind. Die mediale Aufmerksamkeit richtete sich fast ausschließlich auf die episodischen Gewaltvorkommnisse in einigen Ländern, welche im Vergleich zur europäischen Kultur als „Unzivilisation“ abqualifiziert wurden. Zur Realität der Globalisierung gehört darum unzertrennlich die Informationstechnologie, durch welche der Datenaustausch zu einem neuen Dialogprozess geführt hat, sodass die Migration zu einer Herausforderung auf der weltpolitischen Bühne geworden ist. Das Leid vieler Menschen in einer Völkergemeinschaft ist oft erdrückend und macht sie hilflos, da sie ohne einen machtpolitischen Einfluss sind. Im Positiven, weil gerade erst durch die Globalisierung die Migration in ihrem jetzigen unbegrenzten Ausmaß als eine Zeitbombe für das friedliche Zusammenleben der Völker erkannt worden ist. Migration ist zu einer brennenden Frage der Gerechtigkeit geworden und wird folglich im Bewusstsein der gemeinsamen Verantwortung für die Friedenssicherung wahrgenommen.

Genau in diesem nicht nur ethischen, sondern gleichzeitig eminent theologischen Kontext verstehe ich meine Erörterung der „Migrationskirchen“. Es kann sich eben nicht nur um die Ethik des Phänomens „Migration“ handeln, weil wir in diesem Artikel die Migration im engen Kontext der „Theologie der Geschichte“ sehen wollen. Obschon eine solche Theologie die Frage der Ethik niemals ausschließen darf und kann, geht doch ihr Sinnhorizont weit über die bloße Ethik hinaus. Es ist geradezu eine gut verstandene „Theologie der Geschichte“, welche die Ethik gut begründet. Warum dies so zu verstehen ist, geht aus dem folgenden Zitat von Joseph Ratzinger hervor:

„Geschichte wird für den Menschen immer dann zum Problem, wenn eine Geschichtsgestalt in die Krise gerät. Dann wird ihm die Distanz oder gar der Widerspruch zwischen

Geschichte und Wesen, zwischen dem Geschichtlichen des Menschen und seinem Wesentlichen offenbar, und er muss neu nach der Einheit seines Wesens mit der Geschichte suchen, sei es, indem er die bisherige Geschichte zerbricht, sei es, indem er sie von ihren Wurzeln her neu empfängt. Damit ist der Sache nach schon der Ausgangspunkt des Problems der Heilsgeschichte wie auch der Grund seiner gegenwärtigen Aktualität aufgedeckt. Wo immer Menschen aus der bloßen täglichen Konfrontation mit den rettenden und drohenden Kräften des Kosmos herausfinden und sich als Gemeinschaft erkennen, die gemeinsam der Notdurft des Daseins begegnet und über die Generationengrenze hinweg eine bergende und sichernde Form des Daseins aufbaut, da entsteht Geschichte als Form des Heils: Der Mensch ist nicht mehr allein den Abgründen seines eigenen Daseins ausgeliefert, sondern erfährt sich als Glied eines Stammes, eines Volkes, einer Kultur, von der her er unmittelbar Form und Ordnung seines Daseins empfängt, die ihm Sicherheit, Freiheit, Leben gewährleisten – »Heil« sind.¹⁰

Uns muss es darum um einen größeren Sinn- und Geschichtszusammenhang gehen, zu dem die ethische Dimension gehört. Die Selbstoffenbarung Gottes hängt in der Bibel mit dem Geschichtsbewusstsein des Volkes Israel aufs Engste zusammen. In seiner Erfahrung der ägyptischen Gefangenschaft und der „Wüstenwanderung“ bis hin zur Sesshaftigkeit und Volkswendung ist die Vorbildung der Geschichte des „neuen Gottes Volkes“ zu sehen. Das Zweite Vatikanische Konzil ist diesbezüglich sehr deutlich: „Wie aber schon das Israel dem Fleische nach auf seiner Wüstenwanderung Kirche Gottes genannt wird (2 Esr 13,1; vgl. Num 20,4; Dtn 23,1f), so wird auch das neue Israel, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt (vgl. Hebr 13,14) in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht, Kirche Christi genannt (Mt 16,18).“ (LG 9)

Welche Bedeutung kommt dem „neuen Volk Gottes“ „in der gegenwärtigen Weltzeit“ zu? Die Erwählung des „alten Volkes“ war kein Selbstzweck. Die Völker sollten durch es Segen erlangen. Das Volk soll zu einem Ort werden, an dem Gottes Gerechtigkeit sichtbar und erlebbar wird: „In jedem dritten Jahr sollst du den ganzen Zehnten deiner Jahresernte in deinen Stadtbereichen abliefern und einlagern, und die Leviten, die ja nicht wie du Landanteil und Erbesitz haben, die Fremden, die Waisen und die Witwen, die in deinen Stadtbereichen wohnen, können kommen, essen und satt werden, damit der Herr, dein Gott, dich stets segnet bei der Arbeit, die deine Hände tun.“¹¹ Gottes Volk soll sich zu einem empathiefähigen Volk bilden. In der Tat entspricht dies dem Geist der Konzilsväter in der „Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“, wenn es darin heißt:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Wiederhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet

10 Ratzinger, Joseph, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 159f.

11 Dtn 14,28f.

werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS1)

Die „Geschichte der Menschheit“, in der sich die Kirche Jesu Christi mit den Menschen verbunden wissen muss, ist allerdings eine traurige Geschichte der Migration und der Heimatlosigkeit, eine Geschichte der Entrechtung und der wirtschaftlichen Ausbeutung. Es geht um die konkrete Frage, ob die Kirche Jesu Christi eine *Heimat* für die vielen Heimatlosen sein kann. Meine Überlegungen in diesem Artikel ernähren sich aus dieser Überzeugung, welche meiner Ansicht nach ihre Grundlage in der Bibel hat. Dieser Überzeugung wenden wir uns im folgenden Abschnitt zu.

Die Migrationsfrage im Licht der African Catholic Community of Vienna (ACCV) – Geschichte und Kontextbezug

Die Afrikanische Katholische Gemeinde von Wien wurde 1980 offiziell ins Leben gerufen. Wie bei jeder menschlichen Geburt musste das Kind wachsen und gehen lernen. Es musste lernen, durch die Multidimensionalität und Multikulturalität innerhalb der eigenen Reihe zusammenzuwachsen. Der Sprössling wurde in der „Klinik“ des Afro-Asiatischen Instituts geboren (AAI). Die Pioniere dieser jungen Gemeinde waren hauptsächlich Studenten, die im Genuss eines Stipendiums waren, das auf die Zusammenarbeit zwischen der Erzdiözese und dem Staat zurückgeht. In einem langen Entwicklungsprozess verspürten jene Pioniere die Notwendigkeit einer religiösen Beheimatung innerhalb der eigenen Kultur. So wurde aus der kleinen Herde in der Institutskapelle eine sehr bewegte Glaubensgemeinschaft, eine katholische Gemeinde, eine Kirche. Die Vorgeschichte zu dieser Gemeindebildung ist sicherlich nicht ohne besondere Bedeutung für unser Thema der Migrationskirchen. Die Erfahrung in der großen Stadt als „Fremde“ mit der „schwarzen Hauptfarbe“ war alles andere als angenehm! Eine Lyrik fasst diese Erfahrung der Ablehnung zusammen:

„Verflucht wer vertrieben wird
Aus der Vertrautheit der Wiege
Aus der Geborgenheit der familiären Zugehörigkeit
Aus dem Wachstum kultureller Identität
Verflucht sind Menschen auf der Flucht.

Sie kommen von überall her
Durch geschlossene offene Grenzen
Enge Grenzen wollen sie überschreiten
Sie wollen sich niederlassen
In begrenzten Räumen mit begrenzter Zukunft.

Wehrt euch!
Wir wehren uns gegen die Wehrlosen
Wehrt euch gegen alle Suchenden
Wehrt euch gegen alle Heimatlosen
Wir wehren uns gegen die Schutzlosen.

Wir wehren uns gegen die Wehrlosen für das Volk!¹²

Dies war leider nicht nur die Erfahrung der Betroffenen draußen in der Stadt, die mit noch größerer Enttäuschung die Ausgrenzung auf Grund ihres Ursprungs im existenziellen Raum der Kirche erfahren haben. Viele wollten deshalb nicht mehr an der Eucharistiefeier der „weißen Menschen“ teilnehmen. Sie kamen sich in allen Kirchen nicht nur „emotional“ fremd vor, sondern konnten feststellen, dass sie in der Tat „unerwünscht“ waren. Eine derartige verletzte religiöse Diskriminierung führte letztendlich dazu, dass die meisten, die ohnehin die Einsamkeit des Fremdseins am Leib verspürten, die Flucht in die Diskotheken ergriffen. Es waren ohnehin die „eigenen“ Diskos. Da fühlten sie sich angenommen. Sie kamen dort zusammen und tauschten sich aus. Dort konnten sie sich bezüglich Arbeitsplatzchancen gegenseitig informieren und helfen. Die Diskos wurden zu einer emotionalen Beheimatung! Die heutige ACCV¹³ mit ihren offiziell über 500 Mitgliedern¹⁴ ist in dieser berührenden geschichtlichen Entwicklung eingebettet.

Zur geschichtlichen Entwicklung ACCV gehört ihre Wanderschaft. Denn im Laufe der Zeit, als die Zahl der Mitglieder zunahm, ergab sich die Notwendigkeit der Suche nach einem größeren Ort. Die Lebensentwicklung dieser Gemeinde kann verhältnismäßig mit der Erfahrung von der Wanderschaft des Volkes Israel verglichen werden. Immer wieder musste sie von einer Kirche in einem Bezirk zu einer anderen Kirche wieder in einem anderen Gemeindebezirk herumwandern. Immer wieder war das Hauptproblem nicht allein die Enge der Kirche, sondern vielmehr die „Enge des Geistes“. Es kam zu einem „Kulturkonflikt“ mit der Gastbergemeinde. Ist doch die religiöse Emotionalität der Afrikaner/innen von der Andachtsweise der meisten Europäer/innen grundverschieden. Die „exzentrische“ Andachtsweise der Afrikaner/innen entspricht nicht der „Innerlichkeit“, der „emotionalen Scheu“ vieler Europäer/innen. Die Folge war, dass die Afrikanische Katholische Gemeinde zu einer „Wanderkirche“, zu einer

12 Mmagu, Ndubueze Fabian, „Wehrt euch“, aus einer unveröffentlichten Lyriksammlung, 2007.

13 Fortan verwende ich diese Bezeichnung für den vollen Namen der African Catholic Community of Vienna.

14 Die Afrikanische Katholische Gemeinde von Wien hat bei weitem über 1000 Mitglieder, wenn all jene dazu gezählt werden, die sporadisch an Auswahlsonntagen „Kontakte“ suchen. Die Auferstehungskirche im 5. Wiener Gemeindebezirk ist eine „Oase“ für die in der „Wüsten-Stadt“ suchenden Afrikaner/inne/n.

„Migrantenkirche“ geworden ist.¹⁵ Eine möglicherweise „endgültige“ Niederlassung, eine wahre „Heimat“ scheint die derzeitige Kirche im 5. Wiener Gemeindebezirk zu sein. Diese lange Beheimatung ist dem neuen Weihbischof Mag. Dr. Franz Scharl zu verdanken, der sich seit seiner Studienzeit als „Afrikafan“ bezeichnet. „Franz Scharl hat vor seiner Weihe zum Bischof in seiner Wiener Pfarre die afrikanische katholische Gemeinde aufgenommen, ihr die Feier der Gottesdienste ermöglicht und sich auch in sozialen und integrativen Belangen für die Menschen stark gemacht.“¹⁶ Ein wichtiger Aspekt dieser Hilfe bei der Integrationsarbeit durch den Weihbischof war anlässlich seiner Bischofsweihe im Stephansdom zu beobachten, bei der die afrikanische Gemeinde in voller Kulturpracht mitgestaltend teilgenommen hat. Es soll sich hierin die Bestätigung finden, dass die Frage der Migration eine eminent unverzichtbare für die Kirche und schlussendlich für die Theologie ist. Denn immer – wie uns die Bibel hinlänglich zeigt – ist die konkrete Geschichte der Ort für die Heilsveranstaltung Gottes. Es handelt sich um eine Heilsgeschichte, wie sie Gott an seinem Volk manifestiert hat und welche mit der aus dem Selbstbewusstsein der eigenen Geschichte entsprungenen Verantwortung gegenüber den „Fremden“ eng verbunden ist. Im Klartext: „Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen. Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausnützen. Wenn du sie ausnützt und sie zu mir schreit, werde ich auf ihren Klageschrei hören. Mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch mit dem Schwert umbringen, so dass eure Frauen zu Witwen und eure Söhne zu Waisen werden.“¹⁷ So wird das Prinzip der Gerechtigkeit zum Wesensmerkmal der neuen Heimat erhoben, die die Israeliten gefunden haben. Es ist eine Gerechtigkeit, die auch für „Fremde“ gilt. Auf diese Dimension müssen wir unsere Aufmerksamkeit richten, wenn wir die theologische Dimension der „Migrationskirchen“ erörtern.

Die Kirche als Heimat: Die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in der Definition der Heimat im Verhältnis zu Migrationskirchen

In einer „Rede vor den Mitgliedern des Deutschen Bundestages und des Bundesrates im Plenarsaal des Bundestages“ am 24. April des Jahres 1997 widmete sich der damalige Präsident der tschechischen Republik ausführlich der Analyse des Begriffes „Heimat“, um sowohl die Gefahren als auch die Chancen, welche in

15 Hier eine kleine Übersicht dieser Wanderung: AAI-Kapelle (9. Bezirk) -> Kirche in der Wiedner Hauptstraße (4. Bezirk) -> Canisius-Kirche (9. Bezirk) -> Kirche am Tabor (2. Bezirk) -> Auferstehungskirche (5. Bezirk).

16 Kathpress-Tagesdienst Nr. 209, 5. September 2008, p. 6.

17 Ex 22,20-23.

diesem Begriff enthalten sind, anschaulich zu machen. Er postulierte dabei eine Neudefinition des Begriffs bezüglich seiner Sinnhaftigkeit für die Friedensarbeit.¹⁸

Ausgehend von der Notwendigkeit eines solchen inhaltlich neuen Verständnisses gewinne ich den Eindruck, dass der neue Begriff in einem engen Zusammenhang mit der Realität der Kirche steht. Was lässt diesen Vergleich zu? Václav Havel macht zuerst darauf aufmerksam, dass es die Staaten sind, welche zumeist für ihre Bürger und Bürgerinnen den Begriff der „Heimat“ definieren. Das tun sie zugunsten der nationalstaatlichen Sicherheit. Der ehemalige tschechische Präsident erwähnte jedoch den historischen Moment der Europäischen Integration als einen unverzichtbaren Faktor bei der erforderlichen Neudefinition von „Heimat“. Es ist gerade diese Europäische Integrationspolitik, welche „alle Europäer zwingt, erneut darüber nachzudenken, was in der neuen Ära für sie Heimat darstellt oder darstellen wird, wie sich ihr Patriotismus mit dem Phänomen des vereinten Europa und hauptsächlich mit dem Phänomen des Europäertums vertragen wird und inwieweit heute noch gültig bleibt, dass unter Heimat einfach der Nationalstaat im klassischen Sinne des Wortes und unter Patriotismus nur die Liebe zum eigenen Volk zu verstehen sind.“¹⁹ Vom christlichen Standpunkt her leben wir als Getaufte im „Zeichen der universalen Geschwisterlichkeit“, wie dies im Auftrag Jesu nach seiner Auferstehung deutlich wird: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“²⁰ Aus diesem Auftrag ergibt sich nicht nur die universale Geschwisterlichkeit, sondern die Verpflichtung, nach der „Lehre“ Jesu zu leben. Die Evangelien zeigen uns jedoch, dass seine Lehren immer mit der konkreten Lebensgeschichte des Menschen zu tun haben. Es handelt sich allerdings um eine Lebensgeschichte, welche je nach Umstand verschieden und aktuell ist. Darum betrachte ich die brennende Frage der Migration als eine konstitutive Dimension des Evangelisierungsauftrags Jesu. Werfen wir nun einen kurzen Blick darauf.

Evangelisierung im Kontext der Migration bzw. der Migrationskirchen

In seiner Enzyklika „*Evangelii nuntiandi*“ betonte Papst Paul VI. die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen der Hauptaufgabe der Evangelisierung und ihrer zweitrangigen Pflicht. Bei der Hauptaufgabe der Evangelisierung geht

18 Vgl. Havel, *Moral* 208-220.

19 Ebd. 209.

20 Mt 28,18b-20.

es um „die Substanz, die man nicht verändern noch unter Schweigen übergehen kann, ohne die Evangelisation selbst schwer zu entstellen.“²¹ Was ist aber die „unveränderbare Substanz“ der Evangelisierung nach der Ansicht des Papstes? „Evangelisierung besagt zuallererst, auf einfache und direkte Weise Zeugnis zu geben von Gott, der sich durch Jesus Christus geoffenbart hat im Heiligen Geist. Zeugnis davon zu geben, dass er in seinem Sohn die Welt geliebt hat; dass er in seinem menschengewordenen Wort allen Dingen das Dasein gegeben und die Menschen zum ewigen Leben berufen hat.“²² Nichtsdestotrotz ist sich der Papst dessen bewusst, dass eine Evangelisierung, welche den scharfen Blick auf die „conditio humana“ verliert, der Gefahr der Einseitigkeit, der Spiritualisierung der Frohen Botschaft ausgeliefert ist. Deshalb betont er:

„Zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung – Entwicklung und Befreiung – bestehen in der Tat enge Verbindungen: Verbindungen anthropologischer Natur, denn der Mensch, dem die Frohbotschaft gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen; Verbindungen theologischer Natur, da man ja den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann, der hineinreicht bis in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt. Verbindungen schließlich jener ausgesprochen biblischen Ordnung, nämlich der der Liebe: Wie könnte man in der Tat das neue Gebot verkünden, ohne in der Gerechtigkeit und im wahren Frieden das echte Wachstum des Menschen zu fördern?“²³

Nach meinem Dafürhalten ist das Phänomen der Migration ein konstitutives Erscheinungsbild unserer gegenwärtigen Weltgeschichtslage und stellt eine große Herausforderung für die Evangelisierung dar. Hierin ist das Wesen der „Migrationskirchen“ zu orten.

Das Phänomen der Migration ist eine urmenschliche Erfahrung und hat nichtsdestotrotz in der gegenwärtigen Konstellation der Weltlage sichtlich einen erstrangigen Platz in den tagespolitischen Themen eingenommen. Allein in Österreich ist aufgrund der anhaltenden Auseinandersetzungen bezüglich des Phänomens der Migration in der Öffentlichkeit eindeutig geworden, *dass dieses Thema kein Randphänomen für den Glauben und für die Kirchen sein kann. Die Migration ist längst für die Kirchen besonders hierzulande und in vielen anderen Europäischen Ländern zu einem Zentralthema der Verkündigung vom im Sinne Jesu (Mk 1,15) angebrochenen Reich Gottes geworden.* Wer im September des vergangenen Jahres an der 3. Ökumenischen Versammlung in Sibiu, Rumänien, teilgenommen oder die Medienberichterstattung mitverfolgt hat, weiß nicht nur um die Unausweichlichkeit dieses Themas für die christliche Verkündigung,

21 Paul VI., *Evangelii nuntiandi* (1975), in: *Texte zur katholischen Soziallehre*. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ, Bornheim, 8. erweiterte Auflage 1992, p. 519.

22 Ebd. Nr. 26, p. 520.

23 Ebd. Nr. 31, p. 522-523.

er/sie spürt und erkennt die dringende Notwendigkeit einer gemeinsamen Verantwortung aller Kirchen der Ökumene bei der Lösung dieser brennenden Migrationsfrage. Die Migration ist gerade deshalb ein Zentralthema in der christlichen Verkündigung, weil es offensichtlich um den konkreten Menschen geht, der gemäß der biblischen Kunde nach dem Bilde Gottes geschaffen worden ist. Zudem kommt, wie uns die Nach-Exodus-Stelle im Buch Deuteronomium gezeigt hat, dass die Migration eines der Themen in der Bibel ist, das *betroffen* und *erschüttert* macht. *Migration* ist gemäß biblischer Erfahrung *eine eminent theologische Frage*. In welcher Hinsicht ist sie eine „eminent theologische Frage“? Zusätzlich zu den obigen Erörterungen soll nun in den folgenden Unterabschnitten auf einige Aspekte der „Migrationskirchen“ im Verhältnis zu der ACCV eingegangen werden.

Die Bedeutung der therapeutischen Dimension des Glaubens in einem Migrationssetting

Die ACCV (Afrikanische Katholische Gemeinde von Wien) ist ein besonderer Topos für eine Dimension der Theologie, welche von Eugen Biser propagiert worden ist.²⁴ Ausgehend von den alttestamentlichen als auch den neutestamentlichen Heilungsgeschichten vertritt er die Ansicht, dass die „therapeutische“ Dimension christlicher Theologie zu keiner Zeit bedeutender war als heute. Die Berechtigung zu dieser Überzeugung sieht Biser in der mit dem angebrochenen Reich Gottes verbundenen Heilungsabsicht Jesu: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Darum lernt, was es heißt: *Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer*. Denn ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten.“²⁵ Nach der Aussage Jesu vollzieht sich hier eine radikale Umkehrung: Die Kultstätte wird zum Ort der praxisbezogenen Nächstenliebe; die Grundhaltung des Opfer-Gebets wird zur Pflicht der Tat gegenüber dem Mitmenschen. Das geht aus der etymologischen Bedeutung des Wortes „Barmherzigkeit“ hervor. „Barmherzigkeit (lateinisch: *misericordia*) – der Wortbedeutung nach Mitleid – desjenigen, der ein Herz für die Unglücklichen hat, ist Ausdruck der Nächstenliebe, die der eigenen Betroffenheit über die Not von Mitmenschen und der persönlichen Anteilnahme für diese entspringt. Sie kann als Ausdruck der Option für die Armen gesehen werden, die sich in konkreter Hilfsbereitschaft auswirkt.“²⁶ Es ist offenkundig, dass Jesus sein Wort der Heilung nicht ausschließlich auf die Leidenden und Kranken beschränkt hat. Das Leid hat au-

24 Vgl. Biser, Eugen, *Glaubensbekenntnis und Vaterunser. Eine Neuauslegung*, Düsseldorf 1993, 126.

25 Mt 9,12b-13.

26 Biser, Eugen u.a., *Lexikon des Christlichen Glaubens*, München 2003, 44f.

ßerdem viele Gesichter. Hunger gehört ebenso dazu. Ich lenke nun den Blick auf diese unverzichtbare Dimension der Ekklesiologie.

Eine Pfingstgemeinde: Immer wieder erinnert(e) mich die ACCV bei der Messfeier an das große Pfingstereignis in der Apostelgeschichte (Apg 2,1-13). Die in den beiden Kapiteln 2 und 4 gelebte Einheit der Urgemeinde erweitert sich auf viele Völker und Sprachen zum großen Pfingstfest. Trotz der Pluralität der Sprachen konnten sich die Menschen verständigen! Eine starke Parallele ist zur ACCV zu ziehen. Denn gerade am Beginn dieser gemeindlichen Existenz hatte sich das Problem der Sprache eingestellt. Welche Sprache sollte bei der Eucharistiefeier verwendet werden? Es ging auch nicht nur um die bloße Sprache. Jede Sprache bedeutet gleichzeitig Kultur. Also galt es, die Multikulturalität der ACCV gleich von Beginn an zu berücksichtigen. Wer bei den sonntäglichen Messfeiern anwesend war, war über die Harmonie der Sprache erstaunt und erfreut. Keine Sprache war in der „Minderheit“. Alle zeigten echtes Interesse daran, die Sprache der Anderen zu lernen. Zusammengehörigkeit war das Markenzeichen der Gemeinde. Die innere Integrationskraft der Kirche stellte sich im Sprachenverständnis unter Beweis!

Die Kirche als eine Diakonische Gemeinschaft: Die ACCV ist erfahrungsgemäß ein Ort der *Heilung von der existenziellen Gebrochenheit*, welche durch den von der Massenarbeitslosigkeit vieler junger Gemeindemitglieder verursachten Hunger besonders spürbar wird. Der Auftrag Jesu an seine Apostel, nachdem sie von ihrer Verkündigungsmission zurückgekehrt sind, findet ihr Pendant bei der Sonntagsmessfeier der ACCV. „Gebt ihr ihnen zu essen!“ (Lk 9,13b), das ist der Auftrag, dem sich die Leitung der Gemeinde verpflichtet fühlt. Das Prinzip des Teilens, wie dies in der Urgemeinde (Apg 2,43-47; 4,32-37) praktiziert wurde, wird in der Gemeinde ernst genommen. Im ersten Korintherbrief 11,17-29 hat der Apostel Paulus seine Gemeinde vor der „sozialen Unempfindlichkeit der Mahlteilnehmer“²⁷ gewarnt. Nicht nur zu der damaligen Zeit, sondern genauso in unserer Zeit ist die Versuchung groß, „Eucharistie und Diakonie aufzuspalten“²⁸. Vor allem ist die vorrangige „Option für die Armen“ (ein unverzichtbarer Aspekt der Soziallehre der Kirche, die von der Theologie der Befreiung nach langer Auseinandersetzung übernommen worden ist!) nicht von der Selbstidentifikation Jesu mit den Hungrigen zu trennen: „Ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben“ (Mt 25,35). Die Exegese ist hier eindeutig: „Das Mahl des Herrn ist auch ein Ort des caritativen Teilens und der gelebten Gemeinschaft – sonst ist es kein Mahl des Herrn.“²⁹ Somit ist die Kirche sichtbares Zeichen gelebter Solidargemeinschaft. Die „Gütergemeinschaft“ in

27 Söding, Thomas, Blick zurück nach vorne. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg 1997, 101.

28 Ebd.

29 Ebd. 102.

der ACCV besteht darin, dass nach der Messfeier gefragt wird, welche Personengruppe sich bereit erklärt, verschiedene Nahrungsmittel zubereitet mitzunehmen. So werden die Hungrigen „geschwisterlich“ gespeist. Ist es doch so, dass viele junge Menschen in dieser Gemeinde keine reale Möglichkeit auf einen sinnvollen Arbeitsplatz haben. Dadurch aber sind sie existenziell bedroht!

Dienst der Versöhnung: Eine ekklesiogenetische Dimension im Leben der ACCV ist der Dienst der Versöhnung, wie dies Jesus im Evangelium gefordert hat (Mt 8,15-20). Wie zur Volkswendung des Volkes Israel die gegenseitige Achtung, die „Gerechtigkeit“ gehörte, so gehört auch zur Gemeindebildung der ACCV die Grundhaltung der Versöhnung bzw. der Vergebung. Im Versöhnungsdienst liegt jene wichtige „therapeutische“ Dimension christlicher Theologie nach Eugen Biser.

„Vergebung, so ist daraus zu folgern, ist in der Sicht Jesu primär Heilung in diesem die Verstörung des Menschenseins von ihren Wurzeln her ergreifenden Sinn. Deshalb spricht auch alles für eine Neubestimmung des Christentums. Galt dieses bisher vor allem als eine Religion des Opfers und der Sühne, so klärt sich heute im theologischen ebenso wie im interreligiösen Disput, dass es im Unterschied zum Buddhismus gerade nicht als einen asketische, sondern als eine therapeutische und mystische Religion begriffen werden muss. Und diese Erkenntnis liegt so sehr in der Konsequenz des von Jesus entdeckten Gottes, dass sie dem Glaubensbewusstsein des Kirchenvolkes nicht länger vorenthalten werden darf.“³⁰

Wie schaut es nun in der ACCV mit der „Konfliktlösungsstrategie“ aus? Es gehört zur Erfahrung der Gemeinde, dass sich die Mitglieder im Falle von „unlösbaren“ Auseinandersetzungen an die „Vereinigung von higerianischen Priestern und Ordensfrauen in Österreich“ (NIPRA: Nigerian Priests and Religious in Austria) wenden können. Es handelt sich um eine Vereinigung, welche im Jahr 1997 ins Leben gerufen wurde. Die Motivation der Gründung kommt der der ACCV ähnlich. Es soll vermehrt zum Austausch unter den Priestern und Ordensleuten kommen. Die Sehnsucht nach der emotionalen Beheimatung spielte ebenfalls eine gewaltige Rolle. Das erste Apostelkonzil in der Apostelgeschichte ist für die ACCV in Form der NIPRA zum Modell der Konfliktlösung geworden. Im „Apostelkonzil in Jerusalem“ (Apg 15,1-35) erblicke ich das Modell christlicher „Krisenintervention“ in den Gemeinden. Dieses Konzil lehrt uns, wie notwendig es ist, im Falle einer „Sackgasse“ beim Versuch einer Problemlösung, eine „dritte Person“, eine „dritte Instanz“ in den Konflikt einzubeziehen. Genau diese Rolle hat NIPRA mehrmals wahrgenommen. Bei einer solchen gemeindlichen Krisenintervention im Sinne des „Apostelkonzils“ manifestiert sich die Grundlage ihres möglichen Erfolges: „Deshalb haben wir uns geeinigt und beschlossen, Männer auszuwählen und zusammen mit unseren lieben Brüdern Barnabas und Paulus zu euch zu schicken, die beide für den Namen Jesu Christi, unseres Herrn, ihr Leben eingesetzt haben“ (Apg 15,25f). Erkennbar ist, dass es

sich um „erprobte Mitglieder“ handelt. Von noch größerer Bedeutung scheint hier der Bezug auf den „Namen Jesu Christi“ zu sein. Es sollen also bei solchen Kriseninterventionen Frauen und Männer sein, die ihre einzige Orientierung in Jesus Christus sehen. Dadurch soll herausgestellt werden, dass es sich um die „Sache Jesu“ handelt und nicht um „menschliche Interessen“. Dass die NIPRA zum wiederholten Mal bezüglich solcher Konfliktsituationen in der ACCV nach reifen Überlegungen eingegriffen hat, stellt eindeutig unter Beweis, wie wichtig und notwendig die „Außensicht“ für ein gedeihliches Miteinander in der Gemeinde ist.

Ein wichtiger Aspekt des Lebensvollzugs der ACCV soll noch hier wegen seiner hohen politischen Bedeutung in Erwägung gezogen werden. Es handelt sich um etwas, was ich als eine „interaktive Integrationsarbeit“ der Gemeinde charakterisieren möchte. Worum geht es bei dieser „interaktiven Integrationsarbeit“? Ein besonders auffallender Aspekt des kirchlichen Lebens der ACCV ist daran erkennbar, dass die Gemeindemitglieder stets darum bemüht sind, in den Grundzügen ihrer Ursprungskultur ihren christlichen Glauben zu leben. Die lebendige Tradition des Erntedankfestes, besser als „Harvest and Basar“ bekannt, trägt zum ersehnten Heimatgefühl der Menschen bei. Dabei kommt die interaktive Integrationsarbeit dadurch zum Tragen, dass viele Einheimische – Österreicher/innen – dazu eingeladen werden. Es handelt sich um eine Messfeier, bei der anschließend die mitgebrachten Dank-Opfer in einem festlichen Rahmen wieder verkauft werden. Der Erlös dient den diversesten Aufgaben der Gemeinde. Ein solches Erlebnis ist nicht nur für meine erste Gemeinde im Südburgenland unvergesslich geblieben, sondern hat die Sehnsucht danach geweckt, hin und wieder an dieser Veranstaltung teilzunehmen. Wie wertvoll eine solche Interaktion im Raum der Kirche ist, kann nicht zur Genüge hervorgehoben werden. Wenn man dem jüdischen Philosophen Martin Buber zustimmt, dass „alles wahre Leben eine Begegnung ist“, müsste dies auch für „Harvest and Basar“ in der ACCV gelten. Welche Bedeutung kommt doch einer solchen Begegnung im Hinblick auf die Herausforderung einer kirchenpolitischen Wahrnehmung der Ausländerfeindlichkeit und dem notwendigen Abbau von Vorurteilen zu!

Ausblick: Kirche als Heimat – das Ineinander von Migration und Ekklesiologie

Die volle Bedeutung von Migrationskirchen ist nur im größeren Geschichtsrahmen des Doppelpacks von Migration und Globalisierung zu erfassen. Die Realität unserer Welt starrt uns ins Gesicht: „Unser Planet steht unter dem Druck von zwei ungeheuren, einander entgegengesetzten Kräften: der Globalisierung und

der Zersplitterung.³¹ Der amerikanische Fernsehsender CNN berichtete in seiner Sendung am 17. 06. 2008 davon, dass nach Angaben der UNO (UNHCR) im Jahr 2007 11,4 Millionen Menschen vom weltweiten Phänomen der Migration betroffen waren. Daraus lässt sich natürlich leicht schließen, dass die Beheimatung ein ausgesprochen brennendes Grundbedürfnis vieler Menschen in unserem 21. Jahrhundert darstellt. Es scheint aber auch nicht so zu sein, dass die zunehmende Selbsteinmauerung westeuropäischer Länder gegenüber den Migranten/innen eine nachhaltige Lösung darstellt.³²

Die Migrationswelle zeigt überdeutlich, dass das Problem des Hungers in den ärmeren Ländern nicht mehr allein durch die Almosen zu lösen ist. Sicher ist, dass der Hunger leidende Mensch nicht nur ein mit Vernunft begabtes Wesen ist, sondern dass er im Besitz eines Überlebensinstinkts ist. Deshalb wird auch die so genannte „Festung Europa“ dem instinktartigen Drang der Hungrigen nach einem Leben im Wohlstand nichts anhaben. Wenig ist auch damit geholfen, solche Flüchtlinge als Kriminelle abzuqualifizieren. „Die afrikanischen Bootsflüchtlinge, die nach Europa übersiedeln wollen, sind keine Kriminellen. »Die reichen Länder müssen begreifen, dass sich die Armen auf den Weg machen, um einen Anteil am Wohlstandskuchen einzufordern«.“³³ Die Hauptverantwortlichen in der (europäischen) Politik brauchen ein neues Bewusstsein hinsichtlich der Migrationsfrage. Man kann derzeitiges Geschichtsbewusstsein nicht von der Wirtschaftsfrage trennen. „Der Hungernde, der Arbeitslose, der gedemütigte Mensch, der an seiner Entehrung leidet, schluckt seine Scham so lange hinunter, wie er glaubt, seine Lage sei unabänderlich. Er verwandelt sich in einen Kämpfer, in einen Aufständischen, sobald er einen Hoffnungsschimmer sieht und die vermeintliche Fatalität die ersten Risse zeigt. Dann wird das Opfer zum Subjekt seines Schicksals.“³⁴ Im Hinblick auf die Subjektwerdung des/der Migranten/in messe ich der Ekklesiologie in ihrem inneren Zusammenhang mit der Soteriologie und Christologie eine besondere Bedeutung bei. Ein Einblick in die Bibelkunde verschafft uns diesbezüglich mehr Verständnis.

Wir lesen im Buch des Propheten Jesaja über die Völkerwallfahrt:

„Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn / steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. / Zu ihm strömen alle Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg; sie sagen: / Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn / und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, / auf sei-

31 Martin, Hans-Peter/Schumann, Harald, Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand, Hamburg 132007, 46.

32 Ich verweise hier auf: Milborn, Corinna, Gestürmte Festung Europa. Einwanderung zwischen Stacheldraht und Ghetto. Das Schwarzbuch, Graz 2006.

33 Bischof Martin Happe von Mauretanien: Letzte Hoffnung Europa, in: CiG 60 (2008) 458.

34 Ziegler, Jean, Das Imperium der Schande. Der Kampf gegen Armut und Unterdrückung, München 2007, 16

nen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung des Herrn, / aus Jerusalem sein Wort. Er spricht Recht im Streit der Völker, / er weist viele Nationen zu recht. Dann schmieden sie Pflugschafen aus ihren Schwertern / und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, / und übt nicht mehr für den Krieg. Ihr vom Haus Jakob, kommt, / wir wollen unsere Wege gehen im Licht des Herrn“ (Jes 2,2-5).

Erkennbar ist, dass der universale Frieden vom „Berg Zion“ ausgehen wird/soll. Es gibt *noch* einen „Ort der Hoffnung“! An diesem Berg erweist sich die Glaubwürdigkeit sowohl des Gottes Israel als auch des Volkes selbst. Denn gerade beim Volk Gottes auf dem „Berg Zion“ erhofft man sich einen positiven Wendepunkt im eigenen Leben. Die Migrant/inn/en sind Menschen unterwegs, gekennzeichnet mit dem Wunsch nach einer neuen Beheimatung, mit der Hoffnung auf einen Neubeginn im Frieden. Sie wollen sich am Gewand ihrer Schwestern und Brüder in Christus festhalten³⁵, um mit ihnen auf dem Weg des Lebens und mit ihnen zusammen zu sein. „Wir wollen mit euch gehen; denn wir haben gehört: Gott ist mit euch“ (Sach 8,23). Somit wird meiner Ansicht nach die Migration zu einer Schicksalsfrage, zu einer Glaubwürdigkeitsfrage für die Kirche Jesu Christi. Beim zehnjährigen Bestandsjubiläum des „Kardinal-König-Integrationshauses“ sprach der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl über die große Herausforderung für die Kirche durch die Einwanderung. Wörtlich heißt es: „Die Humanität eines Landes und einer Stadt erweist sich daran, »wie man mit Menschen mit Migrationshintergrund umgeht, ihre Würde schätzt und ihnen Wege zu einem neuen Lebensanfang schafft«“³⁶.

Die Afrikanische Katholische Gemeinde Wien ist ein lebendiges Beispiel sowie ein Zeugnis für die Bedeutung der Kirche als „Heimat“. Als ein Modell für die Migrationskirchen unterstreicht sie die dringende Notwendigkeit für die Kirche Jesu im Geist des *aggiornamento* Johannes' XXIII. und der „Zeichen der Zeit“. Die Heimatlosigkeit gehört unverkennbar zum besonderen Zeichen unserer Zeit. Die jesuanische Herausforderung im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums bleibt für seine Jünger/innen und für seine Kirche hochaktuell: „Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen“ (Mt 25,35c). „Die Kirche ist jenes Geflecht von Beziehungen zwischen Menschen, die aus Gnade so sehr von seiner Ankunft geprägt sind, dass sie in einer neuen Art der Verwandtschaft geeint werden, einer Verwandtschaft, die sehr viel stärker ist als die von Fleisch und Blut. Sie vermag – über alle Unterschiede der Hautfarbe, Mentalität, Sprache oder Kultur hinaus – die einen für die anderen zur Bedingung der im Heute erlebten Bekanntheit und Vertrautheit mit Christus werden zu lassen“³⁷. Damit steht einmal fest, dass die Frage der Migration sowie der Integration nicht

35 Vgl. Sach 8,23.

36 Krätzl, Helmut, in: Kathpress-Tagesdienst Nr. 230, 30. Sept. 2008, p. 3

37 Schönborn, Christoph, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung, Wien 1998, 48.

dem politischen Kalkül der Parteien überlassen werden kann. Migration ist aus dem Zusammenhang der Heilsgeschichte nicht weg zu denken. Denn gerade die Geschichtserfahrung des Volkes Israel, wie wir in Dtn 26 gesehen haben, ist ein besonderer Ort der Gotteserfahrung. Die Migrationsfrage ist zu einer unumgänglichen Herausforderung für die „Theologie der Geschichte“ geworden. Was wäre jedoch eine „Theologie der Geschichte“ ohne die fortschreitende Selbstoffenbarung Gottes bis hinein in das Neue Testament, wobei die „Geburt der Kirche“ in dieselbe Fortschreitung der Selbstmitteilung Gottes mit hineingehört? Es geht dabei um die Sammlung des Volkes Israel, welche sich im Neuen Testament fortgesetzt hat. „Die endzeitliche Sammlung Israels, die Jesus begonnen hatte, wird von der nachösterlichen Jüngergemeinde in Treue zu Jesus weitergeführt.“³⁸ Diese Sammlung muss sich *heute* (es ist das biblische HEUTE bei Jesus im Evangelium!) unter dem Anzeichen einer turbulenten Welt – sprich Globalisierung und Migration – neu ereignen. „Gerade diese furchtbare Not müsste die Christen endlich dazu zwingen, der Welt zu zeigen, dass von Gott her eine ganze andere Form von Gesellschaft möglich wäre. Dies lässt sich freilich nicht durch Belehrungen, sondern allein durch Praxis plausibel machen.“³⁹ Dafür ist die Afrikanische Katholische Gemeinde Wien ein lebendiges Zeugnis.

38 Lohfink, Gerhard, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg 1982, 90.

39 Ebd. 154.

Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog

Thomas Fornet-Ponse, Bonn

Ist ein Dialog der Religionen für das Christentum notwendig? Angesichts der gegenwärtigen (weltpolitischen) Lage wird man geneigt sein, diese Frage mit „Ja“ zu beantworten. Zumal auch jüngere Ereignisse wie die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI.¹ und ihre Folgen die Notwendigkeit eines Dialogs als offenkundig erscheinen lassen. Aber trifft dies nur aus politischen Gründen zu oder können auch genuin philosophische und/oder theologische Gründe für die Notwendigkeit eines Dialogs angeführt werden? Ein wichtiges vatikanisches Dokument scheint solches nahezulegen, wenn für es „der interreligiöse Dialog wahrhaft Teil des von Gott ausgehenden Heilsdialogs“² ist. Der Schwerpunkt dort liegt allerdings auf der Praxis und weniger auf der philosophischen oder theologischen Grundlegung eines solchen Dialogs. Auch der sogenannten Theologie der Religionen geht es primär um andere Fragen. Denn während ihre Anfangszeit vor allem von dem dogmatischen Problem bestimmt wurde, ob nichtchristlichen Religionen eine Heilsbedeutung zukomme bzw. ob es Heil überhaupt außerhalb des Christentums geben könne, kann seit den 80er Jahren ein Streit um Modellbildungen beobachtet werden. Perry Schmidt-Leukel nennt vier Modelle: den Atheismus, den Exklusivismus, den Inklusivismus und den Pluralismus, wobei seit den 90er Jahren das Konzept der *komparativen Theologie* als Ausweg aus dem Grunddilemma zwischen dem eigenen Anspruch und der Anerkennung der Anderen vorgeschlagen wird (und damit den Akzent nicht mehr auf die Heilsfrage legt).³ Hier kann und soll es nun nicht um einen weiteren

- 1 Unter diesem Blickwinkel vgl. Ozankom, Claude, Einander in der Wahrheit begegnen. Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikt XVI. und der interreligiöse Dialog, Regensburg 2007, sowie die betreffenden Beiträge in: Wenzel, Knut (Hg.), Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg u.a. 2007.
- 2 Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (VAS 102) Bonn 1991, Nr. 80.
- 3 Vgl. zur ersten Kategorisierung: Schmidt-Leukel, Perry, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 184-201 (Lit.); Ders., Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 62-95; sowie zur komparativen Theologie: Stosch, Klaus von, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen? in: ZkTh 124 (2002) 294-311. Vgl. ferner Gmainer-Pranzl, Franz, „Partitur des Unermesslichen“ – Der „Polylog der Religionen“ als fundamentaltheologische Herausforderung, in: ZMR 90 (2006) 101-120.

(fundamentaltheologischen bzw. systematisch-theologischen) Beitrag zu dieser Fragestellung gehen, sondern um eine philosophische Begründung der Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs.

Im Folgenden möchte ich daher die besondere Eignung einer interkulturellen Philosophie für eine Theologie hervorheben, die sich der Pluralität der geschichtlichen Wirklichkeit stellt. Dazu skizziere ich zunächst knapp das von mir vorausgesetzte Verständnis interkultureller Philosophie, nenne sodann unter Rekurs auf Raúl Fornet-Betancourt⁴ einige Argumente für die Notwendigkeit einer interkulturellen Transformation der Theologie, woraus ich schließlich Konsequenzen für die Fragestellung ziehe.

*Welche interkulturelle Philosophie?*⁵

Angesichts der verschiedenen gegenwärtig vertretenen Ansätze interkultureller Philosophie und damit auch jeweils unterschiedlichen Verständnisse dessen, was interkulturelle Philosophie ist bzw. leisten soll, will ich mich zunächst innerhalb dieser Landschaft verorten. Dies erfolgt in Abgrenzung von einer komparativen Philosophie, wie sie Gregor Paul vertritt und dies auch „interkulturelle Philosophie“ nennt.⁶ Eine solche hat immer Philosophien zum Thema und starken

Als grundlegendes Problem der genannten Modelle nennt Stosch an anderer Stelle prägnant: „Exklusivismus und Inklusivismus scheitern bei der Lösung des Dilemmas daran, dass sie keine Perspektive aufzeigen können, in der Andere in ihrer Andersheit als gleichwertig angesehen werden können; der Pluralismus scheitert daran, dass er den eigenen Unbedingtheitsanspruch und jedes verständliche Reden von Wahrheit in Bezug auf Gott aufgeben muss.“ (Ders., Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn u.a. 2006, 308f.)

- 4 Fornet-Betancourt, Raúl, El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina, in: Ders., La interculturalidad a prueba. Aachen 2006, 105-120; ders., Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo, Quito 2007, v.a. 9-31. Auf den philosophischen Ansatz Fornet-Betancourts rekurrieren verschiedene Vertreter und Vertreterinnen interkultureller Theologie: vgl. Espín, Orlando O., Grace and Humanness. Theological Reflections Because of Culture, Maryknoll 2007, sowie verschiedene Beiträge in: Pilar Aquino, María/Rosado-Nunes, María José (Hg.), Feminist Intercultural Theology. Latina Explorations for a Just World, Maryknoll 2007.
- 5 Einführend in die von mir nun erwähnten Ansätze vgl. Becka, Michelle, Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie. Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten, Frankfurt a.M. 2005, 45-107; de Vallescar, Diana, Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural, Madrid 2000, 181-333; Yousefi, Hamid Reza/Mall, Ram Adhar, Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2005.
- 6 Vgl. Paul, Gregor, Einführung in die interkulturelle Philosophie. Darmstadt 2008; ders., Komparative und interkulturelle Philosophie und ihr Szenario im deutschsprachigen Raum, in: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 26 (2000) 381-412.

vergleichenden Charakter. Demgegenüber will die interkulturelle Philosophie, der ich mich anschließe, solche Vergleiche überwinden und setzt sich daher zum Ziel, „Philosophie im Sinne eines ständig offenen Prozesses zu realisieren, in dem die philosophischen Erfahrungen der gesamten Menschheit immer wieder zusammenkommen und lernen, miteinander zu leben.“⁷

Entstanden ist interkulturelle Philosophie Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts vor allem aus der Einsicht in die Herausforderungen angesichts der neoliberalen wirtschaftlichen und politischen Globalisierung und deren Tendenz zur (kulturellen) Vereinheitlichung sowie der zunehmenden Begegnungen und Konflikte der Kulturen. Ihr geht es mithin primär um den gegenseitigen Austausch und weniger um den Vergleich der Kulturen. Bei einem solchen verbleibt wohl auch der Ansatz Ram Adhar Malls noch zu sehr, wie schon im Namen seines einschlägigen Werkes deutlich wird.⁸ Gleichwohl können seine Bemühungen um eine interkulturelle Hermeneutik durch die Interpretation und das Verstehen kultureller Überlappungen als eine der drei zentralen Stoßrichtungen interkultureller Philosophie angesehen werden. Die zweite Stoßrichtung wird durch die kritische Auseinandersetzung mit der (bisher) westeuropäisch geprägten Philosophiegeschichtsschreibung gebildet, wie sie vor allem von Franz Martin Wimmer betrieben wird und die die verschiedenen neben Griechenland bestehenden „Geburtsorte“ der Philosophie hervorhebt.⁹ Indem sowohl Mall als auch Wimmer primär nach kulturellen „Überlappungen“ suchen, rekurrieren sie stark auf die Kategorie der Transkulturalität, was von den Vertretern der dritten Stoßrichtung (vor allem Raimon Panikkar und Raúl Fornet-Betancourt), denen ich mich anschließe, abgelehnt wird. Ihnen geht es primär um eine interkulturelle Transformation der Philosophie, die davon ausgeht, ihre gegenwärtigen Grenzen mit anderen Denkformen zu überprüfen und sich das ausdrückliche Ziel setzt, „die Beschäftigung mit der Philosophie als eine befreiende Tätigkeit in der heutigen Welt umzugestalten“¹⁰. Philosophie soll hier eine

7 Fornet-Betancourt, Raúl, Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität. Frankfurt a.M. 1997, 103.

8 Vgl. Mall, Ram Adhar, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995. Vgl. zu meiner Einschätzung seines Ansatzes de Vallescar, Cultura 196, sowie: Kimmerle, Heinz, Interkulturelle Philosophie zur Einführung. Hamburg 2002, 11.

9 Vgl. besonders Wimmer, Franz Martin, Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie I., Wien 1990 (der zweite Band ist nie erschienen); ders., Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität, Wien 2003; ders., Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung, Wien 2004. Dabei zeigt er sich immer noch als stark okzidental geprägt, vgl. de Vallescar, Cultura 196. Weitere Kritikpunkte an den Ansätzen Malls und Wimmers erwähnt Becka, Anerkennung 46-87.

10 Fornet-Betancourt, Raúl, Einleitung: Voraussetzungen, Grenzen und Reichweite der interkulturellen Philosophie, in: ders., Zur interkulturellen Transformation der Philoso-

radikal neue Gestalt gewinnen, wovon auch ihre Rationalitätskonzepte betroffen sind.

Diese drei Stoßrichtungen dürfen aber nicht als sich gegenseitig ausschließend vorgestellt werden, sondern sind komplementär, weil sie alle auf ihre Weise zu zentralen Anliegen der interkulturellen Philosophie wie Überwindung des Eurozentrismus, Korrektur der postmodernen Fragmentation der Vernunft, Überwindung des kulturellen Relativismus, Förderung eines Dialogs zwischen philosophischen Kulturen, Förderung der Entwicklung kontextueller Philosophien, etc. beitragen. Gemeinsam ist ihnen ferner die Betonung der Kontextualität bzw. kulturellen Abhängigkeit jeder Philosophie, die erkenntnistheoretische Bescheidenheit, dass keine kulturelle Tradition alleiniger und absoluter Ort der Wahrheit sein könne, sowie die Kritik eines jeglichen expansiven oder integrativen Zentrismus, der den Konsens der eigenen Tradition zum einzig gültigen Maßstab erhebt und diesem universelle Geltung entweder dadurch verschaffen will, dass er aktiv andere konkurrierende Sinnangebote auszuschalten sucht oder dadurch, dass sein Modell als vorbildlich gelebt werden und sich so in der Praxis als das beste erweisen soll. Dies steht nicht im Widerspruch zur Kontextualität jeder Philosophie, sondern soll der Verabsolutierung einer bestimmten aus einem bestimmten Kontext heraus formulierten Philosophie einen Riegel vorschieben.

Die Grundcharakteristika des von mir geteilten Ansatzes interkultureller Philosophie seien im Rekurs auf Fornet-Betancourt in zehn Thesen zusammengefasst:

1. Die interkulturelle Philosophie plädiert ausgehend von der Pluralität der Philosophien für eine Transformation der Philosophie und der philosophischen Tätigkeit. Um ihre eigenen kulturellen Grenzen wissend, toleriert sie nicht nur andere Denkformen, sondern solidarisiert sich mit ihnen, da sie diese als eigene Welten anerkennt und sich bewusst ist, sich nur mit ihrer Hilfe auf das Universale öffnen zu können.
2. Die interkulturelle Philosophie verteidigt gegenüber dem „Globalisierung“ genannten Phänomen – gemeint ist die Folge einer unkontrollierbaren Expansion eines politischen und wirtschaftlichen Neoliberalismus mit dem ausdrücklichen Ziel, den Planeten gemäß den Forderungen des kapitalistischen Marktes zu homogenisieren und zu monotonisieren – die kulturelle Diversität als Reichtum und das Recht der Völker, eigene Kulturen zu haben und zu kultivieren.
3. Die interkulturelle Philosophie stellt grundsätzlich die ethische und kulturelle Legitimität der (neoliberalen) Globalisierung in Frage, indem sie auf die ihr zugrunde liegende Ideologie bzw. Geschichtsphilosophie hinweist sowie

darauf, dass die große Mehrheit der Menschheit nicht ihr Subjekt, sondern das Objekt des mit ihr verbundenen reduktiven Prozesses ist.

4. Die interkulturelle Philosophie versteht sich als Beitrag zur Reorganisation der Beziehungen zwischen Völkern und Kulturen, insistiert auf der gerechten Kommunikation der Kulturen und schlägt als Alternative ein neues Verständnis von Universalität vor, nämlich als Solidarität und freie Kommunikation der differenten Kulturen.
5. Die interkulturelle Philosophie beinhaltet in ihrem Ansatz einen Plan, die Welt dadurch umzugestalten, dass Welt und Geschichte vom gegenwärtigen Zentrismus des bestimmenden Zivilisationsmodells befreit werden. Dazu wird das Recht der Kulturen gefordert, von sich aus ihre Kontexte (vor allem ihre wirtschaftlichen) zu konfigurieren.
6. Die interkulturelle Philosophie verteidigt weder die Ontologisierung der Kulturen noch setzt sie ihre Sakralisierung als Träger unberührbarer und unbestreitbar guter metaphysischer Werte voraus. Vielmehr berücksichtigt sie deren ambivalenten Charakter und versteht sie als historische und öffentliche Konfigurationen für die freie Realisierung ihrer Mitglieder.
7. Die interkulturelle Philosophie vertritt gegen die neoliberale Globalisierung einen alternativen Entwurf, der eine ethische Option für Respekt, Toleranz und Solidarität ist.
8. Die interkulturelle Philosophie beinhaltet in ihrem Ansatz eine Reihe direkter Konsequenzen für das Philosophieren: Transformation der Philosophie, Pluralisierung der Geburtsorte, Anfänge, Methoden und Formen der Philosophie, Erweiterung der Quellen und Traditionen; Polyphonie statt Monologie.
9. Die interkulturelle Philosophie hebt hervor, dass in jeder Kultur aufgrund ihrer geschichtlichen Entwicklung Momente des Austausches und der Interaktion zu finden sind, wodurch die interkulturelle Erfahrung nicht nur eine externe, sondern auch eine interne Erfahrung ist.
10. Die interkulturelle Philosophie verifiziert dies am konkreten Beispiel der iberoamerikanischen Welt, die in besonderem Maße die Interkulturalität und den kulturellen Umgang repräsentiert – als Resultat fünf großer kultureller Konfigurationen (der christlich-abendländischen, der islamischen, der jüdischen, der amerindischen und der afroamerikanischen).¹¹

11 Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001, 371-382. Zu diesen Thesen vgl. de Vallescar, *Cultura* 330-333 und allgemeiner zum Ansatz Fornet-Betancourts vgl. Becca, Michelle, *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts*, Nordhausen 2007.

Dabei rekurriert Fornet-Betancourt auf die Idee der Respektivität Xavier Zubiris¹², um die Relationalität der Kulturen herauszustellen. Mit dieser könne ein Relativismus überwunden werden, in den man sonst leicht gerät, wenn man bereit ist, seine Wahrheit anfragen zu lassen und sie der Dialektik der Gegenüberstellung unterstellt. Die Respektivität kann nach Fornet-Betancourt die formale Möglichkeit einer nicht-totalitären Ordnung der Realität sichern. „Die Respektivität bestätigt die Mehrdimensionalität der Wirklichkeit, jedoch ohne sie in die Isolierung abzuschieben – die eigentlich die Wurzel des Relativismus ist –, sondern indem sie den formalen Raum zum Überdenken seiner substantiellen Verbindung öffnet.“¹³ Diese Idee kann einen wichtigen Impuls für eine interkulturelle Philosophie geben, indem sie die Relationalität der verschiedenen Kulturen unterstützt und dadurch vor einem separatistischen Relativismus bewahrt. Ein respektives Denken, das aus dem Dialog der füreinander offen miteinander kommunizierenden Subjekte hervorgeht, ermöglicht die Überschreitung der eigenen Tradition und ein kommunikatives Zusammenleben mit den anderen Subjekten. Mit einem solchen Denken transformieren sich die Subjekte. „Das *respektive Denken* ist das Denken eines transformierten Subjektes, eines Subjektes, das nicht bloß den anderen erkennt, sondern gelernt hat, mit dem anderen zu erkennen. Denken und Erkennen wären demnach ein kontinuierlicher Prozess der gemeinsamen Geburt mit dem anderen Subjekt. Deshalb möchte und sollte das *respektive Denken* ein Denken sein, das neue Felder der Realität, der Realität des Zusammenlebens, konstituiert.“¹⁴ Hier zeigt sich ein Verständnis von Universalität als Solidarität und Zusammenleben der verschiedenen kulturellen Universa.

Interkulturelle Philosophie unterstützt mithin nicht nur einen interreligiösen Dialog, sondern fordert ihn geradezu – um der Wahrheit und des gemeinsamen Einsatzes für eine bessere Welt willen. Dabei darf der Unterschied zwischen Religion und Kultur sowie Philosophie und Theologie nicht nivelliert werden. „Das Ineinander von kulturellen und religiösen Kontexten lässt sich aus der Sicht interkulturellen Philosophierens am besten als ein Verhältnis begreifen, in dem zwei Dimensionen des menschlichen Lebens *de facto* verquickt, aber *de iure* zu unterscheiden sind.“¹⁵

12 Vgl. dazu Lacilla Ramas, María Fernanda, Consideración genética de la respectividad en Zubiri, in: Burgense 31/1 (1990) 115-198; Zubiri, Xavier, Respectividad de lo real. In: Realitas III-IV (1979) 13-43; ders., Inteligencia sentiente. Madrid 1980; ders., Inteligencia y Logos, Madrid 1982; ders., Inteligencia y Razón, Madrid 1983. 'Respektivität' ist Zubiris Neologismus für die allem vorausliegende Einheit der Wirklichkeit, die die Grundlage für alle Beziehungen bildet.

13 Fornet-Betancourt, Lateinamerikanische Philosophie 122.

14 Ebd. 167.

15 Gmainer-Pranzl, Franz, Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls, Wien/Berlin 2007, 383.

Interkulturelle Transformation der Theologie

Auf dieser Basis können wir uns nun den Konsequenzen zuwenden, die ein solches Konzept interkultureller Philosophie für eine christliche Theologie besitzen kann, die wie die Philosophie vor der Herausforderung der Globalisierung und der (nicht nur friedlichen) Begegnung der Kulturen (und Religionen) steht. Da Theologie (als Wissenschaft) ebenso grundsätzlich durch ihren jeweiligen Kontext und ihre jeweilige Denktradition geprägt ist wie Philosophie, ist sie wie diese durch diese neue Situation gefordert, über ihr Unterfangen selbstkritisch nachzudenken. Ausgehend von einer Philosophie, die die interkulturelle Transformation ihrer selbst als historische Notwendigkeit angesichts der gegenwärtigen historischen Situation versteht, kann für die Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie plädiert werden. Die Theologie muss sich fragen, ob sie sich auf der Höhe ihrer theologischen Aufgabe in der konkreten Geschichte befindet. Weiterhin stark monokulturell geprägte Auffassungen darüber, was Theologie ist oder sein soll, sind „unzureichend für eine theologische Methode, die der wirklichen Geschichtlichkeit des Glaubens Rechnung trägt.“¹⁶ Vielmehr ist bei aller Achtung vor der westlichen theologischen Tradition die Vermittlung der Offenbarung wie auch der Erfahrung der Gnade in den erfahrbaren menschlichen Kulturen zu bedenken, so dass von der Wirklichkeit der Offenbarung als einer kulturell pluralen Wirklichkeit zu sprechen ist. Für den lateinamerikanischen Kontext bedeutet diese Selbstkritik die Möglichkeit zu einer radikalen Reform und Transformation der Erinnerung der Weisheiten vieler Völker Lateinamerikas. So formuliert Fornet-Betancourt die These, „dass die Forderungen dieses Kontextes eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der theologischen Tätigkeit in unseren Köpfen, unseren Arbeitsgewohnheiten, unseren Lehrweisen, unseren Institutionen etc. notwendig machen.“¹⁷

Diese Transformation ist notwendig nicht primär wegen der Nähe von Theologie und Philosophie, sondern wegen der Forderungen des Kontextes der

16 Pilar Aquino, María, Die theologische Methode der US-amerikanischen Latino/a-Theologie. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Theologie für das Dritte Jahrtausend, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), Glaube an der Grenze. Die US-amerikanische Latino-Theologie, Freiburg i.Br. u.a. 2002, 48-101, 52. Vgl. auch Espín, Orlando O., Überlegungen zur Theologie der Gnade und Sünde, in: ebd., 236-274.

17 Fornet-Betancourt, El quehacer teológico 107, meine Übersetzung hier und im folgenden. Vgl. ders., Interculturalidad y religión 11. Ein Beispiel dafür ist die sich selbst als interkulturell verstehende US-amerikanische Latino/a-Theologie, die immer noch der Versuchung ausgesetzt ist, „die Theologie in Übereinstimmung mit dem Vokabular und den methodologischen Kanones der herrschenden abendländischen Wissenschaft zu artikulieren.“ (Pilar Aquino, Methode 65.) Dagegen müsse sie von ihren eigenen vielgestaltigen und komplexen Ausdrucksformen ausgehen und in einen authentischen Dialog mit anderen Theologien eintreten, wobei dann auch Beiträge abendländischer Wissenschaft kritisch angeeignet werden können.

Theologie in Lateinamerika – und m.E. in den Grundzügen auch weit darüber hinaus. Denn als hervorstechendes Merkmal des neuen Kontextes nennt Fornet-Betancourt die Faktizität des Pluralismus, was zweifelsohne auch für einen (west)europäischen Kontext gilt. Denn auch hier kann von der Diversität, Pluralität und den Differenzen zwischen Kulturen gesprochen werden. Weil die Wirklichkeit des kulturellen Pluralismus die geschichtliche Kontextualität unserer gegenwärtigen theologischen Beschäftigung mitkonstituiert, ist ein Kurswechsel notwendig, um zu prüfen, ob wir theologisch in der Lage sind, „uns verantwortlich mit den neuen Forderungen aus einer durch den kulturellen Pluralismus gekennzeichneten Realität auseinanderzusetzen.“¹⁸ Indem die Realität des kulturellen Pluralismus Alteritäten mit sich bringt, muss die Theologie nach ihrer interkulturellen Transformation fragen. Dies gilt weltweit und nicht nur für die christliche, sondern auch für andere Theologien – seien es die von Muslimen, Buddhisten oder Guaraní. Diese einzelnen Theologien erscheinen aus dem Blickwinkel des kulturellen Pluralismus als Regionen und können selbstkritisch erkennen, dass ihre kulturelle Normalität es ihnen unmöglich macht, ihre Botschaft in einer wirklich universalen Perspektive zu formulieren. Wohl gemerkt, ist hier von Theologien die Rede und nicht von Religionen; diese können m.E. durchaus eine universale Perspektive besitzen, ja müssen dies im Falle der monotheistischen Religionen wahrscheinlich auch. Aber daraus folgt nicht notwendig die Universalität einer bestimmten Theologie, die sich in einer solchen Religion herausgebildet hat.¹⁹

18 Fornet-Betancourt, *El quehacer teológico* 108.

19 Angesprochen ist damit ein Grundproblem des Judentums, des Christentums und des Islams: „Obgleich sie sich an ein partikuläres geschichtliches Ereignis gebunden fühlen, einer partikulären Tradition zugehören, erheben sie doch einen universalen Geltungsanspruch.“ (Siller, Hermann Pius, *Interkulturell Theologie treiben. Eine Reflexion*, in: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26 (2000) 353-379, 355.) Angesichts der neuen Herausforderungen und Erfahrungen ist eine Relektüre der kirchlichen Tradition möglich. „Die Katholische Kirche muss im Rückgriff auf die eigene Tradition in ihre Katholizität erst hineinwachsen und auf einem neuen Niveau das Gleichgewicht von Einheit und Verschiedenheit gewinnen“ (361). Ähnlich formuliert Elizondo die Demut, das „Wissen um die eigene Bedeutungslosigkeit“, als eine der wesentlichen Voraussetzungen für einen interkulturellen theologischen Dialog innerhalb der Kirche. Sie besteht primär nicht darin, sich herabzusetzen, sondern demütig den anderen höher einzuschätzen als sich selbst – und sich somit in einer Gemeinschaft zu befinden. (Vgl. Elizondo, Virgil, *Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog*, in: *Conc (D)* 20 (1984) 18-25, 23.

Vgl. auch Pilar Aquino, *Methode* 71: „Mit Fernando Segovia lehnen wir die Vorstellung ab, eine einzelne Theologie oder Kultur könne »die einzigartige und überlegene Inkarnation der christlichen Tradition repräsentieren.«“ (Das Zitat von Segovia stammt aus Segovia, Fernando, *Aliens in a Promised Land: the Manifest Destiny of U.S. Hispanic American Theology*, in: Isasi-Díaz, Ada Maria/ders. (Hg.), *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, Minneapolis 1996, 15-42, 16.) „Keine menschliche

Angesichts der lateinamerikanischen Realität, in der die christlichen Theologien ein Monopol der theologischen Produktion des Kontinents haben, bedeutet die Notwendigkeit einer solchen Transformation, die theologische Normalität ins Wanken zu bringen. Im Dialog der Kulturen erfährt die Theologie, dass sie in ihrer bisherigen Form nicht erschöpfend alle kulturellen Erfahrungen Gottes beachten kann. Die interkulturelle Transformation der Theologie kann mithin nicht nur als eine von außen kommende Notwendigkeit gesehen werden, sondern „als eine interne Notwendigkeit, die nicht nur einer Erfahrung der Endlichkeit des ausgefeilten theologischen Diskurses entspringt, sondern auch auf gewisse Weise vorausahnt, dass im kulturellen Pluralismus und der Interkulturalität sich die sublimale Unendlichkeit des Wortes ankündigt, dessen Druck der Diversität jede kulturelle Grenze sprengt und jede Theologie zum fortdauernden *Exodus* zwingt.“²⁰ Damit aber verlängert sich die interkulturelle Transformation der Theologie in eine interreligiöse. Das bedeutet nicht die Forderung einer synkretistischen Theologie oder Religion, sondern die Notwendigkeit, Theologie aus interreligiösen Erfahrungen heraus zu rekonfigurieren. Denn es gibt keinen Dialog der Kulturen ohne einen Dialog der Religionen (und damit auch der Spiritualitäten), wenn er nicht an der Oberfläche verbleiben will. Die intendierte interkulturelle und interreligiöse Transformation der Theologie kann als eine Forderung aus der profunden und unerschöpflichen Diversität des Heiligen Geistes angesehen werden, die für uns notwendig ist, um Gott nicht zur Beute unserer partikulären Theologien oder unsere Religionen zu Gefängnissen für den Geist, der uns zur Befreiung ruft, werden zu lassen.²¹

Nach den Ausführungen über die Notwendigkeit einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der Theologie wendet sich Fornet-Betancourt der Frage nach ihrer Möglichkeit zu. Deren Fundament sieht er im Mysterium Gottes und seines Heilsplans in unserer Geschichte. Denn die Realität, die wir Gott nennen, wird mit vielen Namen und in vielen Sprachen, Kulturen und Religionen benannt. Somit konkretisiert sich der erste Schritt einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der theologischen Tätigkeit (in Lateinamerika) in der Ausarbeitung einer Hermeneutik der eigenen Tradition aus der Beziehung zu

Tradition kann von sich aussagen, sie sei *die* menschliche Tradition.“ (Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión* 12.)

20 Fornet-Betancourt, *El quehacer teológico* 111.

21 Ähnlich verweist auch Elizondo, Voraussetzungen 18f. auf das Pfingstereignis, um die Bejahung der je eigenen Identität der unterschiedlichen Sprachen und Kulturen hervorzuheben. – Siller sieht bei einem inklusiven Ansatz, wie ihn das II. Vatikanum grundsätzlich vertritt, zunächst die eigene Glaubensgemeinschaft betroffen. Im interreligiösen Gespräch zeige sich die eigene Überlieferungsgemeinschaft „in ihrer historischen Kontingenz und in der fragmentarischen Unabgeschlossenheit ihrer Tradition. Sie ist geradezu auf die Erfahrung anderer angewiesen, um die eigene Grunderfahrung einzuholen und den eigenen Tradierungsprozess weiterzutreiben.“ (366)

den Traditionen des Anderen. Diese Hermeneutik „ist möglich kraft der gleichen Kontextualität des kulturellen und religiösen Pluralismus“²². Dieser Pluralismus ist keine reine Vielzahl der Kulturen, vielmehr ist die Relativität, die Bezüglichkeit der verschiedenen Gesichtspunkte zu betonen. Ein solcher Pluralismus bekräftigt die Diversität, indem er seine Begrenzungen anerkennt, weil er um die Beziehung zum anderen weiß und damit um die Notwendigkeit, die Universalitätsansprüche jedes kulturellen oder religiösen Universums in Beziehung zu setzen. Auf diese Weise ermöglicht der Pluralismus eine Hermeneutik des eigenen aus der Anerkennung der Beziehung zum anderen. Die Möglichkeit einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der theologischen Tätigkeit in Lateinamerika zeigt sich in einem zweiten Schritt in der Entfaltung der kontextuellen Theologien, die in den indigenen und afroamerikanischen Völkern des Kontinents verwurzelt sind.²³ Während dieser zweite Schritt nicht ohne weiteres ein europäisches Pendant finden kann, ist dies beim dritten Schritt anders. Dieser besteht in der Rezeption des lateinamerikanischen religiösen Pluralismus (nicht zu verwechseln mit einer pluralistischen Religionstheologie) innerhalb einer europäischen christlichen Theologie. Ähnliches gilt für den vierten Schritt, die Ausarbeitung einer interkulturellen und interreligiösen theologischen Methodologie. Damit diese aber tatkräftig entwickelt werden kann, erscheint es grundlegend, die theologische Beschäftigung in der Dynamik der religiösen Identität der Menschen zu inkarnieren, die in ihrem alltäglichen Verlauf wohl interkultureller und interreligiöser ist als das, was von „Professionellen“ formuliert wird.²⁴

Allerdings müssen noch einige Probleme einer solchen interkulturellen und interreligiösen Transformation genannt werden. Neben externen Problemen, wie der die kulturelle Diversität nivellierenden neoliberalen Globalisierung, bestehen interne, vor allem für die christliche Theologie aus ihrer Verbindung mit der Missionsidee, die voraussetzt, die Mission bringe die wahre Religion und die wahre Theologie. Angesichts der klaren Begrenzung der theologischen Tätigkeit durch ein solches Konzept stellt sich die Frage: „Wie kann die missionarische Arbeit der christlichen Kirchen und die Universalität der christlichen Heilsbotschaft in diesem neuen Kontext des ernststen und wahrhaftigen Respektes angesichts des Faktums des religiösen und kulturellen Pluralismus umjustiert oder umgedeutet werden?“²⁵ Ein zweites Problem entstammt dem theologischen Para-

22 Fornet-Betancourt, *El quehacer teológico* 113.

23 Weitreichende Konsequenzen eines Dialogs mit andiner Theologie nennt z.B. Estermann, Josef, *Dios no es europeo, y la teología no es occidental*, in: Sidekum, Antônio/ Hahn, Paulo (Hg.), *Pontes Interculturais*. FS Fornet-Betancourt. São Leopoldo 2007, 41-60.

24 Diese Betonung der Volksreligiosität findet sich u.a. auch bei Pilar Aquino, *Methode* 89ff., Siller, *Theologie* 374f. und ganz prägnant bei Espín, Orlando O., *The Faith of the People. Theological Reflections on Popular Catholicism*, Maryknoll 1997.

25 Fornet-Betancourt, *El quehacer teológico* 117.

digma der Inkulturation und besteht in einem monokulturellen Konzept der Universalität des Christentums. Eine interkulturelle Transformation der Theologie versucht dagegen weniger in alle Kulturen zu intervenieren, als vielmehr, sich ohne Reserven für die theologischen Potentialitäten zu öffnen, die der religiöse und kulturelle Pluralismus bereitstellt. Drittens wäre auf die dogmatische Theologie zu verweisen, die – unterstützt durch lehramtliche Verlautbarungen – ein monokulturelles Konzept theologischer Rationalität vertritt, das durch eine interkulturell und interreligiös transformierte Theologie dekonstruiert werden kann. Auf einer ganz persönlichen und konkreten Ebene liegt die vierte Schwierigkeit, nämlich die unserer eigenen Routine und Trägheit. Schließlich besteht die fünfte Schwierigkeit darin, die kulturellen und religiösen Differenzen als kontradiktorisch anzusehen, was ein gravierendes Hindernis für die interkulturelle und interreligiöse Transformation jeder Theologie im gegenwärtigen Kontext ist. Diese Kontradiktionen sind zunächst auf ihre Ursprünge hin zu untersuchen und darauf hin, wie sie sich als solche herauskristallisiert haben, sodann zu redimensionieren aus „dem Dialog im Lichte eines größeren Horizontes, in dem sie sich bestenfalls einfach als das »Gegen« offenbaren, das das Relief der »Diktion« des Anderen ergibt“²⁶.

Mithin ist eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der Theologie nicht nur angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen der kulturellen Vielfalt notwendig, sondern sie besitzt auch großes Potential, mit diesen Herausforderungen produktiv umzugehen, ohne die Differenzen in einem Relativismus vereinfachend aufzulösen.²⁷

Theologie der Religionen und Interreligiöser Dialog

Dies zeigt sich deutlich, wenn wir uns abschließend kurz der Fragestellung der Theologie der Religionen widmen. Denn auf der Basis einer einem respektiven Denken verpflichteten Philosophie und Theologie, die das Zusammenleben und den gegenseitigen Austausch der Kulturen, Philosophien, Theologien und Religionen fördern wollen, wird einem relativistischen Pluralismus, der letztlich die verschiedenen Religionen isoliert betrachtet, eine klare Absage erteilt. Vielmehr wird die in sich differenzierte und komplexe Einheit der Wirklichkeit betont, die – das sei nebenbei bemerkt – auch schöpfungstheologisch begründbar ist.

26 Fornet-Betancourt, *El quehacer teológico* 119.

27 Für einen innerkirchlichen interkulturellen Dialog formuliert: „Das Ziel eines authentischen interkulturellen theologischen Dialogs besteht nicht darin, daß man seine eigene Meinung für die eines anderen preisgibt, sondern darin, daß die gesamte katholische Kirche in Einheit und Universalität wachsen kann.“ (Elizondo, *Voraussetzungen* 24.)

Die Respektivität betrifft zunächst den Stil, wie ein (gleich zu begründender) Dialog der Religionen geführt werden kann bzw. soll: Denn wird bedacht, dass alles Reale grundlegend „offen-auf“ bzw. respektiv zu ... ist, wird die Gefahr vermieden, die eigene Position in einer Weise zu verabsolutieren, die eine totalitäre Ordnung der Realität zur Folge hätte und eine kulturelle (!) Position als definitiven Ort der Wahrheit oder absolute Ausdrucksmöglichkeit derselben zu verstehen droht. Wenn ich demzufolge (auch aufgrund der Überzeugung der menschlichen und kreatürlichen Endlichkeit, Begrenztheit und Bedingtheit) bereit bin, „meine“ Wahrheit (vor allem im Blick auf ihre konkrete Ausformulierung bezogen) im Dialog in Frage stellen zu lassen und mein Gegenüber zu Gleichem bereit ist, wird man auch nicht den jeweils erhobenen Absolutheitsanspruch verschweigen brauchen. Vielmehr wird er in die Mitte des Dialogs gehören, sofern er die Realität einer Religion betrifft (ansonsten verschwiege ich eine konstitutionelle Eigenschaft dieser Religion, was aufgrund des Zusammenhangs aller Eigenschaften zu einer unvollständigen und falschen Darstellung führt). Aber dies geschieht unter der Prämisse, dass jeder der Partner aufgrund der fundamentalen Öffnung auf ... bereit ist, sich vom anderen etwas sagen und von ihm in Frage stellen zu lassen, um sich auf diese Weise gegenseitig zu helfen, die jeweiligen Begrenztheiten des eigenen Denkkontexts durch einen solchen interkulturellen und interreligiösen Dialog prozesshaft zu überwinden (oder zumindest zu erweitern). Dies kann dann auch vielfältige Formen der praktischen Zusammenarbeit im Einsatz für eine gerechtere Welt beinhalten.

Neben dem Stil des Dialogs (der letztlich immer nur der einzelner Vertreter sein kann) ist aber auch das fundamentale Verhältnis der Religionen untereinander betroffen. Hierzu kann auf der Basis der Überzeugung von der Einheit der Realität, die ihrerseits in einer Respektivität der einzelnen realen Dinge und ihrer Öffnung auf sich selbst und aufeinander gründet, eine Theologie der Religionen entwickelt werden, die als erste Fragestellung die grundlegende Respektivität der Religionen zueinander in den Blick nehmen kann. Indem ineins damit auch der Kontextualität menschlichen Denkens besser Rechnung getragen wird als in einer Position, die direkt mit Modellen wie Exklusivismus, Inklusivismus oder Pluralismus beginnt (worüber zudem letztlich immer nur innerreligiös diskutiert werden kann), geht es so zunächst darum, die je andere Religion als *ex se* bestehende Realität und in *ihrer* Bedeutung (aus ihrem je *eigenen* geschichtlichen und kulturellen Kontext) wahrzunehmen. Die Religionen verweisen als in der Wirklichkeit befindliche über sich bzw. ihren Inhalt hinaus, sind „transzendental“; in dieser Öffnung auf andere sind sie mehr als sie selbst. Darin gründen die Relationen der Religionen und die Möglichkeit eines Dialogs.

Wenn somit die Einheit der Wirklichkeit die Öffnung einer jeden Religion auf andere beinhaltet, so dass diese letztlich ihre Realität von dieser Einheit her erhalten und somit gerade in der Respektivität auf andere real sind, bedeutet dies keineswegs notwendig eine (ontologische) Gleichwertigkeit der oder auch nur ei-

niger Religionen, wohl aber ihr fundamentales Bezogensein aufeinander sowie ihrer jeweiligen Eigenarten. So muss sie auch nicht einer pluralistischen Position das Wort reden, da diese grundsätzlich die einzelnen Religionen als rein für sich bestehende Entitäten behandelt. Es besteht somit keine Notwendigkeit, auf der Basis einer interkulturellen Philosophie mehrere Inkarnationen Gottes anzunehmen oder die Inkarnation zu depotenzieren. Die Einzigkeit Christi braucht nicht in Frage gestellt zu werden – durchaus angefragt werden können aber unsere menschlichen und daher immer bedingten Ausdrucksweisen. Denn indem eine interkulturelle Philosophie eine völlige Inkommensurabilität der Kulturen (und Religionen) genauso ablehnt wie eine völlige Kommensurabilität, ist es möglich, andere Lebensformen zu respektieren, meine eigenen Normen nicht anmaßend zu universalisieren, ohne aber die andere Norm notwendig als richtig erachten zu müssen. „Der anderen Position die Möglichkeit der Berechtigung zuzugestehen, bedeutet demnach nicht, den Wahrheitsanspruch der eigenen Position aufzugeben. Der anderen dann tatsächlich Wahrheit – in dem erwähnten relativen Sinn – zuzusprechen, braucht ebenfalls nicht die Aufgabe des Wahrheitsanspruchs der eigenen Überzeugung zur Konsequenz zu haben.“²⁸ Das gilt, solange die Positionen von unterschiedlichen Prämissen ausgehen und kein gemeinsamer Argumentationsrahmen besteht, d.h. beide zumindest partiell inkommensurabel sind.

Ferner wird der gesamten Realität Rechnung getragen, in der nun einmal die Existenz vieler und sehr unterschiedlicher Religionen und religiöser Phänomene nicht bestritten werden kann. Zudem muss – wenn man davon überzeugt ist, dass diese Welt in ihrer Einheit und mit ihren Phänomenen von Gott geschaffen wurde und von ihm in ihrem Sein erhalten wird, – christlich-theologisch zumindest mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass diese Vielfalt gegenwärtig nicht völlig gegen seinen Willen besteht.²⁹ Dieser Aspekt soll hier aber nicht weiter ausgeführt werden, da es hier einzig und allein um eine philosophische Begründung eines interreligiösen Dialogs ging.

Wie schon erwähnt, begründet interkulturelle Philosophie mithin nicht nur die Möglichkeit und Legitimität, sondern letztlich sogar die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs. Gleichzeitig bewahrt sie vor einem Relativismus, indem sie die plurale Einheit und Mehrdimensionalität der Wirklichkeit in den Blick

28 Cesana, Andreas, Philosophie der Interkulturalität: Problemfelder, Aufgaben, Einsichten, in: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache. Intercultural German Studies 26 (2000) 435-461, 457.

29 Vgl. dazu auch Dominus Iesus, worin die Theologie eingeladen wird, „über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestaltung und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können.“ (Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (VAS 148), Bonn 2000, Nr. 14.)

nimmt, ohne die einzelnen kulturellen und religiösen Universa isoliert voneinander zu sehen. Für eine nichtpluralistische bzw. nichtrelativistische christliche Theologie der Religionen bedeutet dies, der Notwendigkeit zum Dialog um der Wahrheit und des eigenen Selbstverständnisses willen ebenso Rechnung tragen zu können wie der eigenen Überzeugung, in Jesus Christus habe sich Gott vollständig und endgültig offenbart.

Damit das Volk Gottes zum Licht der Völker wird*

František Štěch, České Budějovice (*Budweis*)/ *Tschechien*

Die Kirche hat im Laufe ihres Bestehens eine Reihe dramatischer Veränderungen durchgemacht. Das Verständnis für die einzelnen Formgestalten der Kirche im Lauf der Geschichte und für das geheimnisvolle Zusammenspiel zwischen Gott und den Menschen, wie es A. Dulles in seiner Ekklesiologie skizziert, kann uns eine Orientierung liefern auf dem Weg, der zu einer lebendigen Kirche führt, zu der eine Kirche in vielen verschiedenen Gestalten.

Den amerikanischen Theologen Avery Dulles SJ¹, im Jahre 2001 zum Kardinal ernannt, können wir mit Recht zu der Generation der Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils zählen. Das Konzil als solches hat für das gegenwärtige theologische Denken grundlegende Bedeutung, weil es die Zeit für gekommen hält, alle schöpferischen Konzeptionen des letzten Konzils noch einmal zu reflektieren. Eine davon ist der Versuch von Dulles, die verschiedenen Modelle der Kirche zusammen zu tragen und sie zu klassifizieren. Das ist wahrscheinlich die bedeutendste ekklesiologische Arbeit seit 1965.² – Der Verfasser dieser Arbeit geht zuerst von den Kirchenaussagen des Konzils aus. Dabei fühlt er sich sehr stark verpflichtet, die Gedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils in Zusammenhang mit der gesamten Kirchengeschichte zu bringen. Er betont dabei nicht nur die katholische Tradition, sondern ist ökumenisch offen.

* Erstveröffentlichung in: *Universum* 2/2006 (Praha/Prag) 15-22. Aus dem Tschechischen übersetzt von J. Georg Kohl.

1 Avery Dulles SJ, 24. August 1918: geboren in Auburn (USA)
1940: Harvard College beendet
1942-1946: bei der US-Kriegsmarine
1946: Eintritt bei den Jesuiten
1951: Abschluss des Philosophie-Studiums an Woodstock College
16. Juni 1956: Priesterweihe
1957: Abschluss des Theologie-Studiums an Woodstock College
1957-1958: Theologie-Studium in Münster (Deutschland)
1960: Doktor der Theologie an der Università Gregoriana (Rom)
1974-1988: Professor der Systematischen Theologie an der Katholischen Universität in Washington D.C.

ab 1988 – emeritierter Professor an der Katholischen Universität in Washington und Professor of Religion and Society am Institut Laurence J. McGinley, Fordham University, Bronx, New York.

2 Vgl. Fahey, M. A., *Církev. Současný kontext ekleziologie* (Die Kirche. Der gegenwärtige Kontext der Ekklesiologie). In: Fiorenza, F. S. a Galvin, J. P.: *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva* (Systematische Theologie 2. römisch-katholische Perspektive), Brno 1998, 164.

Dulles führt eine übersichtliche Modellanalyse des Phänomens Kirche durch, die dem Leser einen breiten Ausblick bietet und ihm sowohl den Raum als auch die Freiheit lässt, sich selbst in das angebotene Spektrum der Kirchenmodelle verantwortlich einzuordnen.

Ziel dieser Studie ist es, zuerst kurz in Erinnerung zu rufen, warum das Zweite Vatikanische Konzil ein Konzil über die Kirche war, und danach jene schöpferische Entfaltung der Konzils-Ekklesiologie vorzustellen, wie sie sich im Werk von Kardinal Dulles darstellt.

Das Zweite Vatikanische Konzil über die Kirche

In der Vergangenheit hat sich die katholische Kirche vor allem um die Bestimmung der eigenen Position gegenüber der Welt bemüht. Dabei wurde die Welt häufig als die schlechte und verdorbene Welt dargestellt. Dem gegenüber galt die abgesicherte Burg der Kirche als eine Oase der Ruhe und Sicherheit. Dieses Paradigma des Kirchenverständnisses begann nach und nach zu bröckeln und die katholische Kirche wurde sich bewusst, dass die eigene Identität neu bedacht und zugleich die eigene Position in der von wesentlichen Veränderungen geprägten Welt neu reflektiert werden muss. Die Welt – erschüttert und besudelt durch die zwei Weltkriege – sucht eine neue Ausrichtung und mit ihr auch die Kirche. Die kirchliche Wende hat ihre konkrete Gestalt im Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils gefunden.

Als Papst Johannes XXIII. die Absicht äußerte, ein Konzil einzuberufen, dachte er nicht zuletzt an die komplizierten Verhältnisse in der damaligen Welt. Er stellte die Frage nach dem Platz der Kirche im Kontext dieser neuen Strömungen. Sollte sie sich davon treiben lassen? Sicher nicht! Hier hat sich der Papst als der richtige Lotse erwiesen. Da er sich jedoch seiner Verantwortung voll bewusst war – und auch aus Besorgnis –, hat er entschieden, jenes imaginäre Steuerrad der Kirchenleitung nicht allein umzudrehen, sondern Unterstützung anzufordern und dazu die Bischöfe der ganzen Welt zusammenzurufen. Nach der Bekanntmachung seiner Entscheidung 1959³ folgte zuerst tiefes Schweigen, erst langsam entwickelte sich eine Diskussion. Es wurde jedoch in keiner Weise ersichtlich, welche Ausrichtung die Konzilsvorbereitungen nehmen würden. Die klare Richtung wurde erst durch die Ansprache von Papst Johannes XXIII. vom 11. September 1962 vorgegeben, als er die Radiobotschaft „*Ecclesia Christi, lumen gentium*“⁴ über das Konzil in die ganze Welt sandte. Jetzt wurde klar, dass das in Vorbereitung befindliche Konzil ein Konzil über die Kirche sein würde, und zwar in zwei Dimensionen:

3 Vgl. Skalický, K., *Radost a naděje* (Freude und Hoffnung), Kostelní Vydří 2000, 49f.

4 Vgl. Ebd. 52.

- 1) *ad intra*: über die Kirche in Bezug auf sie selbst, auf ihr Wesen, auf ihre innere Struktur usw. Diese Dimension hat ihren Ausdruck vor allem in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ (LG) gefunden.
- 2) *ad extra*: über die Kirche in ihrer Ausrichtung nach außen, insofern sie real existiert in ihren Beziehungen zu ihrer Umwelt, der sie sich als ihres Kontextes bewusst geworden ist. Diese zweite Dimension hat ihren Ausdruck vor allem im Text der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ (GS) gefunden.

Das wachsende Interesse an der Kirche schlug sich in einer sehr großen Zahl theologischer Literatur nieder, die die Konzilsgedanken reflektierte und erörterte. Das klassische Beispiel stellt hier insbesondere Kardinal Dulles mit seinen Kirchenmodellen dar.

Die Methode des „Modellierens“ in der Theologie

Die Dullessche Methodologie, die er in seiner Ekklesiologie und schließlich auch in seiner Offenbarungslehre angewandt hat, ist tief in der scholastischen Tradition der katholischen Kirche verwurzelt⁵ und zugleich offen für die neuen Zugänge und Bemühungen um die Kontextualisierung der Theologie (DC 44). Diese beiden Stränge im Denken von Dulles werden mittels der dialogischen Methode zu einer historischen Synthese verbunden. Gerade hier lässt sich seine Denkrichtung festmachen, die Modellierungsmethode für die theologische Arbeit zu nutzen. Worin genau die Modellierungsmethode in der Theologie besteht, wird hier kurz zu erklären versucht.

Von alters her haben Menschen mit anschaulichen Darstellungsformen gearbeitet, sie haben ihre Umgebung modelliert, sie bemühten sich, mit einem Bild die Flüchtigkeit des Augenblicks oder des augenblicklichen Eindrucks festzuhalten. Die uralten Höhlenmalereien, die Darstellungen von Göttern und Götzen, und letztendlich die ganze Geschichte der Sakralkunst sind Belege dafür. Anfangs hat der Mensch vermutlich nur intuitiv begriffen, wie wichtig es für ihn ist, die eigene Erfahrung mit dem unbegreiflich Heiligen festzuhalten, und er hat diese Erfahrung in ein Bild oder in den Text eines Literaturwerkes einzubauen versucht, um sie besser zu verstehen. Kein Bild des Heiligen, auch das vollkommenste, kann aber den radikalen Unterschied zu der realen Erfahrung des Heiligen voll zum Ausdruck bringen. Im Christentum – aber auch in anderen Religionen – werden von Anfang an Symbole und Metaphern benutzt, um dem in seiner immanenten Welt lebenden Menschen den transzendenten Gott näher zu

5 Dulles, A., *The Craft of Theology. From Symbol to System*, New York 2000, 41 (künftig mit dem Sigel DC und Seitenzahl zitiert).

bringen. Es handelt sich um Bilder, die keineswegs bloß menschliche Phantasieprodukte sind. Diese Bemühungen um Darstellung des Heiligen weisen vielmehr weit über sich hinaus. Sie spiegeln die unbeschreiblichen inneren Erlebnisse ihrer Urheber in ihrem radikalen Überstieg über die menschliche Existenz.

Wenn wir also von der Kirche reden als einem Phänomen, das sowohl die transzendente als auch die immanente Komponente enthält, liegt es nahe, dass man dabei Bilder verwenden muss. Man kann sogar sagen, dass die Ekklesiologie (und schließlich die ganze Theologie) von Bildern direkt abhängig ist, weil das „Objekt“ ihrer Forschung die unfassbare Wirklichkeit des unendlichen Geheimnisses ist. Der über die Kirche reflektierende Theologe muss zwangsläufig mit verschiedenen Bildern arbeiten – einige davon sind aktuell, andere dürften geschichtlich oder kulturell schon wieder überholt sein –, er muss sie deshalb sehr sorgfältig und vorsichtig verwenden. Durch das Verwenden von Bildern erstrebt der Theologe ein besseres Verständnis seines untersuchten Phänomens. Er muss sich jedoch der Tatsache bewusst sein, dass ein Bild nur bis zu einem bestimmten Grenzwert nützlich ist. Sobald diese Wertmarkierung überschritten wird, kann das Bild zu einem Trugbild werden. Dulles führt als Beispiel das Bild der Kirche als Herde Christi an. Das kann zu mehreren unterschiedlichen Deutungen führen. Christus kann als der Hirte gedeutet werden, der für seine Schafherde sorgt, und jedes Schaf stellt einen Gläubigen dar. In diesem Sinne ist das Bild der Kirche als eine Schafherde nützlich. Es kann jedoch untauglich werden, wenn der Sinn des Bildes überschritten wird und durch das Bild z.B. der Eindruck entsteht, die Kirchenmitglieder produzieren Wolle. *„Als Theoretiker muss der Theologe sich selbst fragen: Welches sind die kritischen Prinzipien, die zum genauen Unterscheiden zwischen der gültigen und der ungültigen Anwendung eines Bildes führen?“*⁶ Nur so können wir die starken und die schwachen Stellen beim Verwenden von Bildern und Modellen überhaupt erkennen. Die von Dulles verwendeten Modelle versuchen, die Synthese der einzelnen Offenbarungsaussagen, ihre Erklärung und ihre übersichtliche Anordnung herzustellen. Dadurch bemüht sich Dulles, möglichen Konflikten aus dem Weg zu gehen (DC 48f.).

Das Verwenden von Modellen hat also zweifelsohne viele Vorteile, aber zugleich muss man bei deren Benutzung Acht geben, weil Vereinfachungen und Verallgemeinerungen leicht möglich sind. Es kann ebenfalls in Bezug auf einzelne Theologen eine gewisse „Schachtelung“, eine Neigung zu Relativierung und zu Agnostizismus, oder auch eine starre Unfruchtbarkeit sowie das Produzieren vieler Bücher über Unbedeutendes, was ohnehin schon längst geschrieben wurde, angeprangert werden (DC 50-52). So oder so, die Verwendung von Bildern, Analogien, Modellen oder Metaphern und deren wechselseitiges Zusammenspiel weisen auf die Vitalität der Theologie hin, die mit einem geeigneten

6 Dulles, A., *Models of the Church*, New York 5th expanded Edition 2002, 15 (künftig mit dem Sigel DM und Seitenzahl zitiert).

Bild immer angemessen den Glaubenskontext reflektieren kann. Diese Eigenschaft ist von wesentlicher Bedeutung besonders in unserer Zeit, in der die Forscher überall auf der Welt mit der Problematik gegenseitiger Herausforderung und der Kulturvermischung konfrontiert sind. Jede Kultur hat nämlich ihre spezifischen Eigenheiten, die eine kodierte Botschaft in ihren Äußerungen enthalten. Das Verstehen und Annehmen dieser innerhalb der Kultur umlaufenden Botschaften bilden die Identität der einzelnen und derjenigen, die sich mit ihr (dieser Kultur; *Anm. d. Übers.*) identifizieren. Weil das Christentum auf ihre eigene Art und Weise praktisch in allen Kulturen der Gegenwart verankert ist, ist es enorm wichtig, dass in der theologischen Sprache die richtigen Bilder verwendet werden.

Das besondere Volk des Herrn

Das Buch von Dulles „Models of the Church“ stellt die praktische Anwendung der Modell-Methodologie dar. Der Verfasser möchte zeigen, wie die verschiedenen Ekklesiologien auf verschiedenen Metaphern oder Bildern gründen und wie sie dabei unterschiedliche konzeptionelle Kategorien und Begrifflichkeiten verwenden. Unter diesen Voraussetzungen definiert Dulles die fünf grundlegenden Modelle, die zu paradigmatischen Modellen der gegenwärtigen Ekklesiologie geworden sind. Diese übersichtliche Synthese hat nicht die Aufgabe, die bestehende Gliederung zu vertiefen, sondern sie will eine Plattform für den Dialog zwischen den einzelnen ekklesiologischen Zugängen und Schulen schaffen. Es geht darum, dass der Leser neben der eigenen auch andere Ekklesiologien deutlich erkennt und dass er die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den Ekklesiologien zu suchen und herauszufinden in der Lage ist (DC 49). Zugleich ist es dann möglich, die Vorteile wie auch die Grenzen des eigenen ekklesiologischen Paradigmas zu entdecken. Diese Methode regt zum weiteren Studium an, sie führt zum Dialog und inspiriert uns, das zu finden, was wir unter normalen Umständen vielleicht kaum gesucht hätten. Es geht überhaupt nicht darum, unter den vorhandenen Modellen irgendeine Auswahl zu treffen. Dulles hat genau das Gegenteil im Sinn. Seine Modellmethode ist zugleich eine im hohen Maße ökumenische Methode. Deshalb ist unbedingt zu vermeiden, ein Modell auf Kosten der anderen Modelle hervorzuheben und es zu dem vollkommensten und definitiven zu machen.

„Weil die Bilder von den endlichen Wirklichkeitserfahrungen abgeleitet werden, können sie niemals das Geheimnis der Gnade voll adäquat repräsentieren. Jedes Kirchenmodell hat seine Schwächen. Man darf keines davon zum Maßstab für die anderen machen. Anstatt nur ein – das absolut beste – Bild auszusuchen, ist es ratsam zu erkennen, dass die mannigfaltigen Bilder, die uns die Schrift und die Tradition liefern, sich gegenseitig ergänzen“ (DM 24).

Im folgenden Textabschnitt versuche ich, eine kurz gefasste Übersicht der Kirchenmodelle Dulles' zu liefern, von denen jedes seine spezifischen Akzente und sein eigenes Kirchenverständnis besitzt. Als Ganzes ergeben die Modelle eine spektrale ökumenische Ekklesiologie.

Die fünf Modelle

1. Das institutionelle Modell – Kirche als Institution

Die typische Beschreibung des institutionellen Kirchenverständnisses finden wir schon bei Robert Bellarmin:

„Die eine wahre Kirche ist die Gemeinschaft der Menschen, die unter dem einen Bekenntnis des gleichen christlichen Glaubens versammelt sind und die in der Gemeinschaft der gleichen Sakramente verbunden, durch die legitimen Hirten und besonders den römischen Bischof, den einzigen Stellvertreter Christi auf Erden, verwaltet werden“.⁷

Die so beschriebene Kirche umfasst drei wesentliche Elemente, durch welche sie von der umgebenden Welt abgegrenzt wird und auf deren Grundlage Bellarmin in der Lage war, alle diejenigen auszuschließen, deren Ansichten mit denen der einzigen wahren Kirche Christi nicht übereinstimmen. Das erste Element ist das Bekenntnis des wahren Glaubens, das zweite die Sakramentengemeinschaft und das dritte die Unterordnung unter die legitimen Hirten. Durch die schrittweise Anwendung dieser Kriterien werden nacheinander die Heiden, die Angehörigen anderer Religionen, Abtrünnige und Häretiker zusammen mit den Exkommunizierten, Schismatikern und Katechumenen ausgeschlossen. Als Ergebnis bleibt nur der wahre römische Katholik. Die Kirche wird durch politisch-soziale Analogien beschrieben und als sichtbare, straff organisierte Struktur gedacht.

Das institutionelle Element war freilich in der Kirche von Anfang an vorhanden (z.B. im Brief an Titus), weil jede menschliche Gesellschaft sich von ihrer Natur her irgendwie organisiert. So hatte auch das Christentum immer seine institutionelle Seite. Es hatte seine Lehrer, seine vorgeschriebenen Gebete, Formeln und eine öffentliche Liturgie. Die Betonung des institutionellen Aspekts der Kirche war im Spätmittelalter vorherrschend und wurde während der Gegenreformation vertieft. Das geschah infolge der Notwendigkeit auf die Kritik am Papsttum und an der Kirchenhierarchie zu antworten, denen übermäßige Weltlichkeit vorgeworfen wurde. Die institutionelle Sicht der Kirche erreichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Hier kann man in dem ersten Entwurf der dogmatischen Kirchenkonstitution des Ersten Vatikanischen Konzils lesen:

⁷ Bellarmin, R., *De controversiis*. tom. 2. liber 3. *De ecclesia militante*, cap. 2. „De definitione Ecclesiae“, Naples 1857, 75.

„Die Kirche hat alle Merkmale einer vollkommenen Gesellschaft. Christus hat diese Gesellschaft nicht ohne Definition und Formbestimmung hinterlassen. Umgekehrt, er selbst ließ sie entstehen und sein Wille bestimmte die Weise ihrer Existenz und schenkte ihr ihren Charakter. Die Kirche ist weder Teil noch Mitglied einer anderen Gesellschaft. Sie ist in sich so vollkommen, dass sie sich von allen menschlichen Gemeinschaften unterscheidet und sie steht hoch über ihnen“ (DM 29).

Aufgrund der drei Grundfunktionen der Kirche (Lehre, Heiligung und Leitung) kann man die Kirche auf lehrende und lernende, heiligende und geheiligte, leitende und geleitete aufteilen. Auf der einen Seite steht also die kirchliche Institution, die die Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten hat, auf der anderen Seite stehen die gläubigen Laien, die belehrt, geheiligt und geleitet werden.

Nach Dulles hat die starke Betonung des institutionellen Aspekts der Kirche drei positive Eigenschaften. Die erste besteht darin, dass die Strukturen des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der übernatürlichen Offenbarungsordnung verankert werden. Das gibt diesen Strukturen mehr Gewicht und es trägt zur organisatorischen Einheit innerhalb der Kirchengemeinschaft bei. Die zweite positive Eigenschaft sieht Dulles in der Betonung der Kontinuität mit den christlichen Wurzeln, die auf das Bedürfnis nach einem starken Fundament und nach Sicherheit in der gegenwärtigen Welt, die chaotisch und voll von Extremen ist, hinweist. Die dritte positive Eigenschaft ist dann der Sinn für eine gemeinsame Identität. Die Katholiken wussten dank dieses Aspekts viele Jahrhunderte sehr genau (gleichgültig ob es gut war oder nicht), wer sie sind, was sie wollen und was sie tun müssen (DM 34f.).

Am institutionellen Modell kann man jedoch viele Nachteile finden. Der erste Nachteil besteht in der ungenügenden Möglichkeit, es in den biblischen Texten zu verankern. Diese Konzeption kann sich nur auf einige wenige Texte aus dem Neuen Testament stützen und auch die muss man in bestimmter Weise interpretieren (DM 35). Des Weiteren führt die übertriebene Betonung des Institutionsaspektes zu unglücklichen Konsequenzen für das christliche Leben der einzelnen und der ganzen Gemeinschaft. Es handelt sich hauptsächlich um Klerikalismus, Juridizismus und Triumphalismus. Der dritte Vorwurf hängt mit der Einschränkung der Freiheit theologischer Forschung zusammen, da das institutionelle Modell den Theologen die Pflicht auferlegt, die Position des Lehramtes zu unterstützen. Nicht zuletzt ist eine Ekklesiologie, die Institution und Hierarchie voranstellt, ökumenisch unfruchtbar, da sie viel zu sehr auf sich selbst konzentriert ist. Damit steht sie in einem Spannungsverhältnis zu den Zeichen der Zeit, die ein starkes Bedürfnis nach Ökumenismus, Dialog, Interesse an Weltreligionen und Politik aufweisen. Aus diesem Blickwinkel scheint dieses Modell für die Gegenwart, die nach den Soziologen vom Kollaps der geschlossenen Gesellschaften gekennzeichnet ist, untragbar zu sein. Nichtsdestoweniger muss man auch die positiven Seiten sehen, die es lohnen, sich auch gegenwärtig davon inspirieren zu lassen.

2. Das gemeinschaftliche Modell – Kirche als mystische Gemeinschaft

Bei der Vorstellung dieses Modells benutzt Dulles die im Deutschen vorhandene Unterscheidung zwischen „*Gesellschaft*“ und „*Gemeinschaft*“ (DM 39). Während also das vorhergehende Modell auf der rein formalen und institutionellen gesellschaftlichen Organisation (Gesellschaft) wie jede andere säkulare Institution gründet, betont dieses Modell das Miteinander der Menschen (Gemeinschaft). Zugleich muss man bei der als Gemeinschaft verstandenen Kirche die horizontale und die vertikale Dimension unterscheiden. Die Horizontale dieses Modells weist auf die soziologische Beziehung unter Menschen hin, während die Vertikale die Beziehung des Menschen zu seiner transzendenten Realität als zu der des Schöpfers beschreibt. Und es ist gerade die vertikale Dimension, die die Kirche von anderen menschlichen Gemeinschaften unterscheidet. Die geschwisterliche Gemeinschaft der Liebe unter Menschen wäre nur ein soziologisches Konstrukt der immanenten Ordnung, würde sie nicht auf dem tieferen Fundament des übernatürlichen Geschenks der Gnade und der Nächstenliebe ruhen. Das harmonisiert nach Dulles das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft mittels biblischer Bilder: *Kirche als der Leib Christi* und *Kirche als das Volk Gottes*.

Die Metapher „der Leib Christi“ unterscheidet sich von allen anderen bekannten Bildern und deshalb spricht Dulles von einer organischen Metapher. Der Leib Christi ist ein übernatürlicher Organismus, dessen Lebensprinzip der Heilige Geist ist. Die Kirche sieht man analog dem menschlichen Organismus, der sich aus unterschiedlichen Teilen zusammensetzt und der durch ein geheimnisvolles Lebensprinzip in Gang gehalten wird. Die Herkunft dieser Metapher kann man bei Paulus suchen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat die Ekklesiologie den übertriebenen Institutionalismus verlassen und – bereichert durch die Rückkehr zu den biblischen und patristischen Quellen – sich mit der Theologie des mystischen Leibes beschäftigt. Das hat ihren Ausdruck besonders in der Enzyklika „*Mystici Corporis Christi*“ von Pius XII. gefunden, in der dieser Papst das „Gesellschafts-Konzept“ von Bellarmin mit dem „Gemeinschafts-Konzept“ des mystischen Leibes Christi zu harmonisieren versucht. Das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt diesen Gedanken (LG 8-9), identifiziert jedoch den mystischen Leib Christi nicht ausschließlich mit der römisch-katholischen Kirche (LG 8).

Die zweite Metapher ist Kirche als „Volk Gottes“. Diese grundlegende Metapher des Zweiten Vatikanischen Konzils ist besonders in der alttestamentlichen Darstellung Israels tief verwurzelt. Israel ist das von Gott auserwählte Volk und die Christen werden in Kontinuität mit diesem alttestamentlichen Volk als das neue Israel, bzw. als das Volk des neuen Bundes bezeichnet. Das Volk Gottes ist also eine vom Geist erfüllte Gemeinschaft der Liebe, der Wahrheit und des Lebens (LG 2). Wir dürfen mit Dulles behaupten, dass „*die Analogien des Leibes Christi und des Volkes Gottes praktisch gleichwertig sind*“ (DM 45). Sie stellen nämlich das Netz der Beziehungen zwischen den einzelnen Mitgliedern

des Leibes Christi (bzw. des Volkes Gottes) dar, das nur kraft des Heiligen Geistes zusammenhält. Der Hauptvorteil der Metapher „*Volk Gottes*“ besteht in ihrer Deutung der Kontinuität der Gnade Gottes auch in Bezug auf die Buße des Gottesvolkes. Die Kirche ist heilig, aber auch sündig, und sie ist also kein stabiles Phänomen, sondern eine Gemeinschaft, „*quae semper reformanda est*“ (LG 8)⁸. Die Kirche, die vor allem dynamisch ist, existiert im Laufe der Zeit nicht statisch, sondern sie entwickelt sich andauernd, sie modifiziert sich und sie verwirklicht sich, wie ein vom Geist erfüllter Leib.

Dulles bewertet sein zweites Modell folgendermaßen:

„[D]iese zwei Modelle – der Leib Christi und das Volk Gottes – werfen auf die Kirche als eine Gemeinschaft oder eine Kommunität das Licht aus unterschiedlichen Winkeln. Die Kirche ist in dieser Sicht nicht primär eine Institution oder eine sichtbar organisierte Gesellschaft. Sie ist vielmehr eher eine solche menschliche Gemeinschaft, die vor allem innerlich, aber auch äußerlich, durch das Credo (Glaubensbekenntnis⁹), den Gottesdienst und das kirchliche Band verbunden und geprägt ist“ (DM 47f.).

Abschließend kann man also sagen, dass dieses Modell sehr gut in der Schrift (besonders in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen), als auch in der Tradition (Augustin, Thomas von Aquin, Pius XII., Zweites Vatikanisches Konzil) verwurzelt ist. Es ist nicht nur für den ökumenischen, sondern auch für den interreligiösen Dialog offen, besonders dann, wenn die Metapher des Gottesvolkes von einer zur Exklusivität neigenden Interpretation befreit wird. Die Betonung der Anwesenheit des Heiligen Geistes ist für das spirituelle Leben der Kirche wichtig, sie entdeckt die Kraft des Gebetes, und hebt gleichzeitig die Bedeutung von interpersonellen Beziehungen in der Kirche hervor und fordert die Kommunikation.

3. Das sakramentale Modell – Kirche als Sakrament

„Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Verbindung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1.9.48; GS 42 usw.) Aufgrund dieser Konzilsaussage können wir die Kirche als Sakrament betrachten. Als Sakrament hat die Kirche eine innere und eine äußere Seite. Sie umfasst sowohl den Institutionsaspekt, ohne den sie keine sichtbare Gemeinschaft und kein Zeichen der Gnade Gottes sein könnte, als auch den spirituellen Aspekt, ohne den die Ämter und Rituale der Kirche leere Institutionen und Gesten wären. Das Sakrament ist darüber hinaus ein dynamisches Prinzip, es ist ein Ereignis. Deshalb ist auch die Kirche nur

8 „sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“. (Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg im Breisgau 1966.) Anmerkung des Übersetzers.

9 Einfügung des Übersetzers.

so weit Sakrament, wie ihre Tätigkeit durch die sichtbaren Zeichen dem Volk die Gnade Gottes vermittelt. Wir können sagen, dass die Kirche sich selbst als Sakrament durch das Spenden der sieben bekannten Sakramente verwirklicht. Die Kirche ist in diesem Verständnis das Sakrament Christi, der wiederum das Sakrament seines Vaters ist, und deshalb ist in der Kirche die Gnade Gottes ständig anwesend. Die Gnade Gottes ist aber nicht nur in der Kirche präsent, sondern in der ganzen Schöpfung, die Kirche ist jedoch in Christus und durch den Heiligen Geist ihr sichtbares Zeichen.

Das dritte – sakramentale – Modell von Dulles strebt verhältnismäßig erfolgreich und theologisch fundiert nach einer Synthese der beiden vorhergehenden Modelle. Im 20. Jahrhundert haben dazu viele, besonders katholische Theologen beigetragen. Dieses Modell bringt die positiven Aspekte aus dem institutionellen und dem spirituellen Kirchenverständnis zusammen und harmonisiert damit die Beziehung zwischen der sichtbaren Institution und der Gemeinschaft der Gnade (DM 65). Der sakramentale Zugang hat den Vorteil, die Ekklesiologie mit der Christologie, mit der Pneumatologie und mit der Sakramentenlehre zu verbinden und damit die traditionellen theologischen Themen in ein miteinander verbundenes Ganzes zu integrieren. Der letzte Vorteil des sakramentalen Zugangs ist nach Dulles seine Dynamik. Die Kirche wird ununterbrochen dazu gerufen, ein immer vollkommeneres Zeichen Jesu Christi zu werden (DM 66).

Wie alle vorhergehenden Modelle hat auch dieses Modell seine Kritiker. Die protestantischen Theologen werfen ihm eine relativ schwache Verankerung in der Schrift vor. Einige Autoren kritisieren die Vertreter des sakramentalen Modells wegen ihrer zu starken Betonung der äußeren Dimension auf Kosten der inneren sowie wegen der Vernachlässigung des geistlichen Wertes des Mysteriums der Kirche. Eine weitere Kritik betrifft vor allem die Tatsache, dass der enge Sakramentalismus kaum genug Raum für die Dienstfunktion der Kirche (diakonia) übrig lasse und dass er zu einer narzisstischen Sichtweise führen könne, die dann einen vollen Einsatz für die sozialen und ethischen Fragen nicht fordere. Es ist einsichtig, dass dieses Modell fast ausschließlich bei katholischen Theologen Anklang gefunden hat.

4. Das kerygmatische Modell – Kirche als Verkünderin

Das vierte der Dullesschen Modelle betrachtet die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, die vom Wort Gottes – dem Evangelium – gesammelt und geformt werden. Die primäre Aufgabe der so verstandenen Kirche ist die Verkündigung. Dulles bezeichnet dieses Modell mit dem Wort „herald“ – Bote; die Schlüssel-Metapher ist hier also die des Boten (Herold), der in früheren Zeiten den Willen des Herrschers bekannt machte – der Herold hat ihn verkündet. Die Kirche als Botin und Verkünderin hat mit dem Verständnis der Kirche als Volk Gottes sehr

viel gemeinsam. Das Gottesvolk ist nämlich dazu da, dass es die auf dem Hören des Gotteswortes gegründete Glaubensgemeinschaft bilde und für die Weitergabe des Gotteswortes Sorge trage. Der Aufbau von interpersonellen Beziehungen und der mystischen Glaubensgemeinschaft ist eine nachrangige Aufgabe. Deshalb können wir diesen Typ der Ekklesiologie als eine kerygmatische charakterisieren, eine radikal christozentrierte und vorrangig auf die Schrift hin orientierte, denn die Schrift wird hier als der eigentliche Zeuge der großen Heilstaten Gottes betrachtet. Es ist deshalb einsichtig, dass dieses Modell sehr stark in den protestantischen Kreisen verwurzelt ist, wenn sich auch einige katholische Autoren von ihm in ihrer Arbeit inspirieren ließen. Stellvertretend für alle jene Autoren erwähnt Dulles zum Beispiel Hans Küng (DM 71).

Die drei bisher besprochenen Modelle haben die gegenseitige Durchdringung der eschatologischen und der zeitlichen Dimension der Kirche thematisiert. Als Gegensatz dazu unterscheidet dieses (vierte) Modell messerscharf die irdischen Formen der Kirche von der eschatologischen Vision des Gottesreiches. Am deutlichsten hat das gerade Hans Küng zum Ausdruck gebracht, als er sagte: genauso wenig wie die Kirche das Reich Gottes sei, genauso wenig könne sie das Reich Gottes hier auf Erden aufbauen, weder verbreiten, und erst recht nicht verwirklichen. Das Reich Gottes kann nur Gott allein aufbauen. Die Kirche solle sich ausschließlich ihrem Gottesdienst widmen, also dem Verkünden des Wortes Gottes.

Das verbindende Grundelement der Kirchengemeinden ist in diesem Fall der Glaube, der sich als Antwort auf das Evangelium äußert und der nichts anderes als die Verkündigung des Heilsereignisses des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ist. Die Form der Kirche ist hier gemeindebezogen und jede Gemeinde ist als einzelne dasselbe, was auch alle zusammen sind. Jede Kirchengemeinde ist dann die vollständige Kirche, wenn in ihr das Wort Gottes verkündet wird. Das verleiht jeder Gemeinde eine absolute Souveränität. Konsequenz bedeutet das also, dass jede Gemeinde als Kirche verstanden werden kann, und dass die so verstandene Kirche völlig unabhängig von irgendeiner die ganze Welt umspannenden Institution ist (DM 75). Ganz nach dem Matthäusevangelium: *„Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“* (Mt 18,20).

Jedoch auch im Rahmen dieses Zuganges existieren bestimmte Bemühungen um Minderung einer nur lockeren Gemeinschaft der Gemeinden allein nach dem Prinzip: *ich, der Herr, du, der Herr*. Die Einheit aller örtlichen Gemeinden sollte dadurch gewährleistet werden, dass in allen das eine und selbe Wort Gottes gegenwärtig ist und verkündet wird. Zwischen solchen Kommunitäten müssten ebenfalls Interaktion, Kommunikation und gegenseitige Mahnung existieren. Das gibt der nach diesem Modell organisierten Kirche Gelegenheit und ausreichenden Raum für eine demokratische Selbstverwaltung. Ziel und Zweck der Kirche ist es, nur das Evangelium zu verkünden, aus dem alle diejenigen Nutzen ziehen

können, die dessen Worte hören (Lk 11,28; Offb 1,3). Es geht überhaupt nicht darum, die größtmögliche Anzahl von Konvertiten zu gewinnen, wie es bei der institutionell verstandenen Ekklesiologie der Fall ist, sondern darum, nach Möglichkeit die ganze Welt mit der frohen Botschaft des Evangeliums bekannt zu machen.

Der größte Vorteil dieses Modells liegt – aus der Sicht von Dulles – in seiner unzweifelhaft biblischen Verankerung, sowohl in der prophetischen Tradition des Alten Testaments, als auch in den Evangelien und in Paulus. Dieses Modell umschreibt sehr klar die Identität und die Aufgaben der Kirchenmitglieder und hat ein eindeutig bestimmtes Ziel. Zuletzt fordert es eine auf den unendlichen Abstand („*infinite distance*“) zwischen Gott und Mensch ausgerichtete Spiritualität, die zu „*Gehorsam, Demut und Bereitschaft zu Buße und Umkehr*“ führt (DM 77). Die protestantische Theologie des Wortes ist ein bedeutendes und wertvolles Korrektiv zu dem mysteriös unwitterten Prunk der sakramental ausgerichteten katholischen Theologie.

Aus den gleichen Gründen wird jedoch dieses Modell kritisiert. Der erste bedeutende Vorwurf betrifft die einseitige Konzentration auf das Wort Gottes, denn das Christentum steht und fällt mit der Annahme der Tatsache: „*Und das Wort ist Fleisch geworden*“ (Joh 1,14). Es scheint, fährt Dulles fort, dass viele Protagonisten der Wort-Theologie die zitierte Stelle gerne mit einem anders lautenden Satz vertauscht hätten: „*Und das Wort ist Wort geworden*“ (DM 77). Eine weitere Kritik betrifft die Organisation. Ihr wird zu große Freiheit bis hin zur Beliebigkeit vorgeworfen und die damit verbundene Gefahr des Verlustes der Einheit. Gerade in der Brüchigkeit der Einheit sehen viele Kritiker einen großen Nachteil der Ekklesiologie des Verkündigungstyps und raten, dass ein wenig Institutionalismus nicht schaden würde, da gerade eine Institution ihrer Meinung nach das Potential besitzt, die einheitsstützende Tradition und Kontinuität zu erhalten. Der letzte Kritikpunkt, den wir hier erwähnen wollen, betrifft die ungenügende Offenheit für den Aufbau einer besseren menschlichen Gesellschaft, oder – wenn Sie wollen – des Gottesreiches hier auf Erden. Dem Verkündigungsmodell wird vorgeworfen, dass es nur auf das Zeugnis ausgerichtet sei und dass es die konkreten Taten unterlasse (DM 79), wodurch es sich außerhalb des christlichen Engagements für die Gegenwart und die Zukunft der Menschheit entsprechend der Lehre vom Gottesreich (GS) stehe.

5. Das diakonale Modell – Kirche als Dienerin

Während die bisherigen vier Modelle an die erste Position die Kirche gestellt haben – zuerst in ihrer Beziehung zu sich selbst und danach in ihrem Bezug zur Welt, in der sie existiert – verfährt das Paradigma des letzten und fünften Modells, umgekehrt. Die Kirche wird hier nicht mehr als das aktive *Subjekt* gese-

hen, das ein passives *Objekt* – also die Welt (DM 81) beeinflusst. Die Welt wurde in Bezug auf die Kirche in ihrer eigenen Subjekthaftigkeit anerkannt, und so sind beide *Subjekte* in einen gegenseitigen Dialog getreten. Das Zweite Vatikanische Konzil hat ein ganz neues Verständnis der Beziehung zwischen der Kirche und der gegenwärtigen Welt ausgearbeitet, was besonders in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (GS) seinen Ausdruck gefunden hat. Diese Pastoralkonstitution charakterisiert Dulles als

„einen nie dagewesenen und den bedeutendsten Beitrag des Zweiten Vatikanischen Konzils“, weil sie „die legitime Autonomie der menschlichen Kultur und besonders der Wissenschaft anerkennt (GS 59), sie ruft die Kirche dazu auf, sich zu aktualisieren – auch was ihre Lehre und die institutionellen Strukturen betrifft (GS 44) ... Die Kirche muss die weltlichen Erkenntnisse respektieren und daraus lernen, sonst bleibt sie zurück und wird unfähig, das Evangelium zu verkünden (GS 62)“ (DM 83-84).

Die Kirche hat zugleich zum Ausdruck gebracht, dass sie sich allen Menschen öffnen möchte und dass sie Kirche für alle Menschen sein möchte, nicht nur für die Glaubenden (GS 1 und 3), wie auch Christus nicht in die Welt kam, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen. Das ekklesiologische Modell, das die Figur des Dienens als seine hauptsächliche Metapher benutzt, erfuhr nach dem Konzil eine sehr große Popularität. Dulles nennt einige offizielle Texte, die die Zugehörigkeit zur Ekklesiologie des Dienens klar formulieren:

„Presbyterianisches Bekenntnis 1967, Erklärung des Weltkirchenrates von Uppsala 1968, Zusammenfassung der zweiten Generalsynode der Bischöfe aus Lateinamerika in Medellin 1968 und das Dokument Gerechtigkeit in der Welt der römisch-katholischen Bischofssynode vom Herbst 1971“ (DM 85).

Dieses fünfte Modell von Dulles fand Widerhall bei vielen Theologen, von denen sich jedoch zwei in besonderer Weise um die Ausarbeitung der Grundlagen der Ekklesiologie des Dienstes verdient gemacht haben: Pierre Teilhard de Chardin und Dietrich Bonhoeffer.

Nach den Prinzipien dieses Modells wurde besonders die protestantische Theologie des Diakonats und – im katholischen Umfeld – die so genannte „kenotische Theologie“ entwickelt, die auf der Äußerung des hl. Paulus im Philipperbrief fußt: „*er entäußerte sich, wurde wie ein Sklave*“ (Phil 2,7). Der Gedanke der Selbstentäußerung, Selbsterniedrigung oder Selbstverleugnung bis zum Tod enthält eine für die Ekklesiologie wichtige Verhaltensänderung. „*Die Kirche darf nicht mit Macht herrschen, sondern sie muss durch die Liebe an sich ziehen*“ (DM 88).

Das einigende Prinzip ist der Sinn für die gegenseitige Geschwisterlichkeit beim Einsatz für den Anderen, beim Einsatz für eine bessere Welt, der durch das Wirken des einzelnen in seiner unmittelbaren Umgebung entfaltet wird. Wenn wir diese Theorie radikalisierten wollen, dann ist für die Befürworter des diakonalen Modells jeder Mensch dieser Welt ein Bruder oder eine Schwester.

Eine besondere Beachtung wird der Ökologie, dem Umweltschutz ge-

schenkt. Die Welt wird als eine gute Schöpfung Gottes verstanden und der Mensch als Diener des Schöpfers und als Verwalter seines Werkes, nicht als sein Beherrscher. Die Aufgabe der Kirche ist dann weder die Anwerbung neuer Mitglieder, noch unnötiges Theoretisieren über die Sakramente, noch ein gezielter Aufbau von Kommunitäten. Die primäre Aufgabe der Kirche ist es, überall da zu helfen, wo es nötig ist – mit Wort, mit Gebet, mit finanzieller Unterstützung, mit der aktiven persönlichen Hilfe. Die Kirche soll in der Welt die Hoffnung und Sehnsucht nach dem Reiche Gottes und nach seinen Werten lebendig halten.

Dulles hält für die größte Stärke und für den größten Vorteil dieses Modells besonders seine Entsprechung zur gegenwärtigen Situation. Die Kirche beschäftigt sich im Rahmen dieses Modells nicht so sehr mit den eigenen Angelegenheiten und wird sensibler für die sie umgebende Welt. Damit ist noch eine weitere Eigenschaft verbunden. Die Kirche ist nämlich Trägerin von bestimmten moralischen Wertvorstellungen, die – wie gerade die Analysen der gegenwärtigen Gesellschaft zeigen – den Menschen fehlen. Hier steht also die Kirche vor einer großen Aufgabe, nämlich, diese Wertvorstellungen aufzuzeigen und denen in der Welt zu vermitteln, denen daran liegt, sie kennen zu lernen, sowie den Menschen, die nach Macht und Erfolg jagen, die Möglichkeit einer alternativen Verwendung ihrer Kräfte, nämlich zum Dienen, anzubieten. Dulles mutmaßt, dass es der Kirche mit diesem Modell gelingen sei, die Beschäftigung mit sich selbst zu überwinden und sich in eine dienstbare Institution zu transformieren, die in die Welt das Bild des verheißenen Gottesreiches hineinträgt (DM 90f.).

Genauso wie die vorhergehenden Modelle hat auch dieses seine kritikwürdigen Aspekte. Die erste Kritik bezieht sich, wie beim sakramentalen Modell, auf den Mangel an direkter biblischer Begründung. Jesus betont zwar an einigen Stellen des Neuen Testaments die Notwendigkeit der materiellen und geistlichen Unterstützung, aber trotzdem ist es nicht möglich, in der Schrift einen einzigen Hinweis auf eine diakonale Sendung der Kirche für die Welt zu finden (DM 91). In der neutestamentlichen Zeit kam keinem in den Sinn, begründet Dulles, dass *„die Kirche den Auftrag, die bestehenden sozialen Einrichtungen zu ändern, haben sollte, wie die Sklaverei oder den Krieg, oder die römische Herrschaft über Palästina“* (DM 92). Eine weitere Kritik betrifft die Vieldeutigkeit des Begriffes *„Dienst“*. Dulles nennt drei mögliche Konnotationen dieses Wortes: *„1. Arbeit, die nicht freiwillig, sondern auf Anordnung verrichtet wird. 2. Arbeit, die eher zu Gunsten von anderen als zum Nutzen des Arbeitenden geleistet wird. 3. Arbeit, die erniedrigend ist“* (DM 91). Zu der ersten Bedeutung muss man sagen, dass weder Christus noch der Christ ein Sklave der gesellschaftlichen Umweltverhältnisse ist. Christus ist nur dem Willen seines Vaters gehorsam. Er ist Diener Gottes. Und so sollte auch die Kirche keiner weltlichen Sache dienen, sondern nur Gott. Gott zu dienen führt paradoxer Weise in die Freiheit der Söhne

(und Töchter¹⁰), während die Ablehnung des Dienstes zur Sklaverei der Sünde führt. Zur zweiten Bedeutung ist zu sagen, dass der Christ für die anderen aus Liebe arbeitet, und deshalb erstrebt er nicht primär seinen Vorteil. Liebe ist die Triebkraft des Dienstes am Nächsten. Zur dritten Bedeutung muss man sagen, auch ein erniedrigender Dienst ist für den Christen nicht beschämend, weil er ebenfalls von der Liebe motiviert ist und – bildhaft gesprochen – die Christen zum „*gegenseitigen Fußewaschen*“ berufen sind, wie es Jesus durch sein eigenes Beispiel zeigt (Joh 13,5).

Alles, was hier erwähnt wurde, wird im Neuen Testament und auch in der kirchlichen Tradition als „*diakonia*“ – Dienst – bezeichnet. Diakonia umfasst alle Ausprägungen des kirchlichen Dienstes: den Dienst am Wort, den Dienst am Sakrament und auch jede konkrete Lebenshilfe. Alle kirchlichen Ämter sind im Wesentlichen eine Form der Diakonie. Jeder (Christ) dient gemäß seinen Fähigkeiten, seinen Möglichkeiten und seiner Berufung. Das biblische Diakonieverständnis als Dienst am Nächsten stellt keinesfalls das Gebet und die Sakramente in die zweite Reihe. Es gibt da eher eine Verbindung. Der Dienst, der in den Sakramenten und in ehrlicher Gebetspraxis verwurzelt ist, muss von der Liebe motiviert sein und er kann wirklich helfen. Die Zugehörigkeit zur geistlichen Ordnung dieses hier behandelten Modells bringt auch die Enzyklika von Papst Benedikt XVI. „*Deus Caritas est*“ sehr aktuell zum Ausdruck.

Der wichtigste Beitrag dieses Modells ist eine Verschiebung der Machtkonzeption der Kirche, die besonders im institutionellen Verständnis dominiert, hin zur Konzeption der Liebe und des Dienens. Dulles begrüßt diese Verschiebung als Zeichen des geistlichen Fortschritts und er würdigt die Idee des Gottesreiches, die im Rahmen der auf die Welt ausgerichteten Theologie eine neue Dimension des Christentums gezeigt hat: „die soziale Verantwortung“ (DM 94).

Die Gemeinschaft der Jünger als Volk Gottes und Licht der Völker

Acht Jahre nach dem ersten Erscheinen des Buches „*Models of the Church*“, in dem die Beschreibung der fünf Modelle der Kirche zu finden ist, hat Dulles eine weitere ekklesiologische Konzeption entworfen, die er (im Zusammenhang mit der ersten Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. *Redemptor hominis*) als „*Gemeinschaft der Jünger*“ bezeichnet hat.¹¹ Dieses Modell soll eine Art Überwölbung bzw. Verbindung der Verschiedenheit der bisherigen fünf Modelle darstellen. Dieses sechste Modell möchte also die fünf anderen Modelle weder auflösen noch überwinden, sondern nur unter deren Einbeziehung vollständig verstanden

10 Ergänzung des Übersetzers.

11 Vgl. Dulles, A., *A Church to Believe In. Discipleship and Dynamics of Freedom*, New York 1982; DM.

werden. Die Kirche wird hier als eine Gemeinschaft solcher Gläubigen verstanden, die auf den Ruf Christi: „Folge mir nach!“ antworten (Joh 2,43; Mt 4,18-22; 8,18-22; 9,9; Mk 2,16-20; Lk 5,27 usw.). Die Gemeinschaft der Zwölf bildete zusammen mit Jesus – ihrem Meister und Lehrer – eine gewisse Art „*alternativer Gesellschaft*“ oder eine „*Kontrastgesellschaft*“, die mittels ihres radikalen Lebensstils (besonders im Sinne der Bergpredigt – Mt 5-7) die Aufgabe hatte, die Aufmerksamkeit des Volkes Gottes auf die Werte des Gottesreiches zu richten (DM 200). Es gibt also einen fundamentalen Zusammenhang zwischen der Jüngerschaft Jesu und dem (alten) Volk Gottes. Das Volk Gottes (Israel) ist hinsichtlich der Verkündigung des „*neuen Israels*“ blind. Die Gemeinschaft der Jünger ist also in diesem Sinne ein konkreter Versuch Gottes, jenes Neue in einem bestimmten historisch-geographischen Kontext zu verwirklichen, damit dieses *verwirklichte Neue* (Reich Gottes) das „*Zeichen für die Völker*“ wird.¹² „Der König der Juden“ – der von den Jüngern geliebte Rabbi – wurde jedoch verhaftet, verhört, gefoltert und schließlich auf den Hügel namens Golgatha (Joh 19,17) geschleppt, damit er am Kreuz einen schmachvollen Tod sterbe. So hat sich im vollen Licht gezeigt, was es wirklich bedeutet, ein Jünger Jesu zu werden:

„sich selbst verleugnen, sein Kreuz auf sich nehmen, das eigene Leben verlieren, der Letzte unter den Kleinsten werden, den Kelch austrinken, den Jesus austrinken musste und mit der Taufe Jesu getauft zu werden ... der Weg Jesu ist der Weg des Jüngers und die Jüngerschaft besteht im Wandeln auf dem Weg Jesu“.¹³

Der größte Vorteil dieses letzten Modells, das der „*Jüngerschaft*“, ist offensichtlich seine Nähe zur menschlichen Lebenserfahrung. Es schreckt nicht mit Institutionen, zu welchen der Mensch von Natur aus eine gewisse Abneigung besitzt, es scheint verständlicher zu sein als das Sakrament, der mystische Leib oder auch der Tempel des Heiligen Geistes. Dieses Modell fordert überdies die Gläubigen zur Nachahmung des Lebens Jesu auf, wodurch sie zu der uns schon bekannten Kontrastgesellschaft – zu der sichtbaren Kirche – werden. Das ist laut Dulles gegenwärtig besonders wichtig, weil die Mehrheitskultur sich herzlich wenig um die christlichen Werte kümmert, geschweige denn sie offen unterstützt. Alle Vorzüge wie auch die Einschränkungen dieses Modells treten klar hervor, sagt Dulles, wenn wir „*es mit dem sakramentalen Modell vergleichen*“ (DM 214). Man weiß, dass das Sakrament vier charakteristische Eigenschaften besitzt: 1) Es ist von Gott in Christus gestiftet. 2) Es ist das sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade. 3) Es beinhaltet die Gnade, die es bezeichnet. 4) Es spendet die Gnade, die es beinhaltet.

Man kann also die Kirche deshalb Sakrament nennen, weil sie von Christus

12 Vgl. Waldenfels, H., Kontextová fundamentální teologie (Die kontextuelle Fundamentaltheologie), Praha 2000, 429.

13 Stock, A., The Call to Discipleship. Wilmington 1982, 146.

gegründet wurde, sie ist sein Zeichen, sie beinhaltet und übermittelt das Heilswerk seines Gründers, der selbst das Sakrament Gottes ist. Die gleiche Charakteristik gilt auch für den Fall, dass man die Kirche als die Gemeinschaft der Jünger bezeichnen möchte. Dulles führt die vier vorher genannten charakteristischen Eigenschaften des Sakramentes im Zusammenhang mit dem Jüngerschaftsverständnis der Kirche auf. Er behauptet nämlich, dass dieses Modell eigentlich die gleiche Wirklichkeit wie das sakramentale Modell zum Ausdruck bringt, obwohl die beiden auf unterschiedlichen Analogien beruhen.

Die Gemeinschaft der Jünger hat – genauso wie das Sakrament – ihren Ursprung in Christus, der sie während seines irdischen Lebens eingesetzt und danach mit dem Heiligen Geist erfüllt hat. Und durch den Heiligen Geist belebt und stärkt Christus sie ununterbrochen durch seine Gegenwart. Der Jünger ist weiterhin sozusagen ein „*alter ego*“ seines Meisters, den er sichtbar repräsentiert (vgl. Lk 10,16; Mt 10,40–42). Aus diesem Zusammenhang ergibt sich auch das dritte Charakteristikum – Jesus ist in der Gemeinschaft der Jünger genauso wie im Sakrament gegenwärtig, weil er sagt: „*Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr für mich getan*“ (Mt 25,40). Genauso wie man sich zu dem Jünger Christi verhält, verhält man sich zugleich auch zu Christus selbst. Der letzte Aspekt ist die dauernde Gegenwart Christi in der Gemeinschaft seiner Jünger. Diese ist

„dynamisch und effektiv. Er (Jesus) arbeitet ständig an der Transformation der Jünger zu seinem Bild, er beansprucht deren Leben für seinen Dienst, er befähigt sie zur Mission und er lässt sie Früchte bringen (Mt 28,20; Joh 15,8)“ (DM 215).

Obwohl sich die beiden gerade diskutierten Modelle ähneln, hat das Konzept der Jüngergemeinschaft gegenüber dem sakramentalen Modell gewisse Vorteile. Während das sakramentale Verständnis die Kirche ein wenig unkritisch sieht und ihr keine Fehler zugesteht, betrachtet das Jüngermodell die Kirche als eine Gemeinschaft von reumütigen Sündern. Das Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit kann im Ergebnis viel fruchtbarer sein als das Selbstbewusstsein einer vollkommenen Gemeinschaft. Im Vergleich mit den übrigen Modellen hat die Jüngergemeinschaft eine sehr gute Grundlage in der Schrift und besonders in den Evangelien. Man kann eine ähnliche Vergleichsanalyse des Jüngermodells auch in Beziehung zu den übrigen Bildern durchführen, wie z.B. zu dem Bild Leib Christi, das man als „*sichtbare Erweiterung Christi in der Welt*“ verstehen kann, „*die als sein Leib fungiert*“ (DM 215).

Auch dieses Modell – wie Dulles es dargelegt hat – blieb nicht ohne Einwände. Der erste Einwand weist auf die mögliche Gefahr hin, dass die Kontrastgemeinschaft der Jünger allzu sehr unterscheidend wirkt, was sie dann im Ergebnis vom Rest der Gesellschaft völlig abtrennen und sie im Rahmen der Sozialbeziehungen marginalisieren kann. Dadurch könnte die Jüngergemeinschaft zu einer Art christlicher Sekte werden (DM 215). Dulles akzeptiert diese Kritik und

er gibt zu, dass die anderen Kirchenmodelle (besonders das der Dienerin) deutlicher die Notwendigkeit der Solidarität mit der Welt zum Ausdruck bringen. Das Jüngerschaftsmodell weist jedoch auf einen wichtigen Aspekt der Nachfolge Jesu hin. Der Eintritt in die als Jüngergemeinschaft verstandene Kirche bedeutet zwangsläufig auch einen Eintritt in die dauerhafte Spannung zwischen Kirche und Welt. Die Kirche steht von Anfang an unter dem Zeichen des Kreuzes. Für den Jünger Christi bedeutet es, seine (kenotische) Sendung zu übernehmen, die ihn dem leidenden Heiland ähnlich macht und die der eigentlichen ewigen Verherrlichung vorangeht.

Die zweite kritische Bemerkung schließt sich unmittelbar an die von Dulles auf den vorgenannten Einwand gegebene Antwort an. Das Leben eines Jüngers nach den beschriebenen Kriterien sei für den gängigen Christen zu anspruchsvoll, falls überhaupt möglich. Es scheine, dass das Leben eines berufenen Jüngers – in der Zeit Jesu genauso wie auch heute – nur für einen kleinen Teil der ganzen christlichen Gemeinschaft bestimmt sei. Dulles beruft sich in seiner Antwort auf das nachösterliche, auf alle Gläubigen erweiterte Verständnis der Jüngerschaft. Sicher, nicht alle sind dazu berufen, den Lebensstil der ersten Jünger mit allem Drum und Dran zu übernehmen, der nachösterliche Blickwinkel zeigt jedoch, dass jeder ein Jünger Christi werden kann. Jeder ist berufen, in das tiefe Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung einzutreten und somit in eigener spezifischer Art und Weise am Apostolat der ganzen Kirche teilzunehmen.

Der letzte Vorwurf, dem sich das sechste Modell von Dulles aussetzen muss, ist der übermäßige Individualismus. Die Kritiker verstehen das Modell „*Kirche als Gemeinschaft*“ der Jünger als „*einen freien Verbund von einzelnen, die sich freiwillig zum edlen Dienst gemeldet haben*“ (DM216). Das scheint den Kritikern im krassen Widerspruch zur katholischen Kirchenauffassung zu stehen, wonach die Kirche für alle notwendig ist. Eine solche Interpretation des Jüngerschaftsmodells zeigt, dass es nicht verstanden wurde, entgegnet Dulles. Der Status eines Jüngers wird in erster Linie von der Berufung durch Christus selbst abgeleitet und aus dieser Berufung fließt auch die für deren Annahme benötigte Gnade. „*Die Kirche vermittelt den Ruf Christi und ermöglicht den Zugang zum Gotteswort und zu den Sakramenten, ohne all dieses wäre die Jüngerschaft nur schwer erreichbar*“ (DM 217).

Die Konzeption der Kirche als Gemeinschaft der Jünger bietet also nicht nur Raum für eine individuelle Selbstverwirklichung, sondern sie betont zugleich die Wichtigkeit der ganzen Gemeinschaft für jeden Jünger, weil nur durch die Teilnahme daran ein Mensch echter Jünger Christi im vollen Sinne seiner Bedeutung werden kann. Trotz der hohen Bewertung, die Dulles seinem letzten Modell als dem universellsten und wahrhaftigsten von allen von ihm ausgearbeiteten Modellen zuschreibt, betrachtet er es nur als eine von vielen Visionen der Kirche. Alle anderen Modelle haben auch ihre Bedeutung, da sie die verschiedenen Dimensionen der Kirche zeigen und man durch das Nachdenken über diese

Visionen ein vertieftes Verständnis für das Konzept der Jüngerschaft erreichen kann.

Abschließende Würdigung

Nach dieser Darlegung der sechs Kirchenmodelle des bedeutenden amerikanischen Theologen, Kardinal Avery Dulles, werde ich im Folgenden versuchen, die gegenseitigen Beziehungen dieser Modelle zu beurteilen. Die gegenseitigen Beziehungen dieser Modelle sind – zweifelsohne – nicht ohne Spannungen, einige widersprechen sich sogar grundsätzlich. Deshalb ist auch deren einfache Synthese zu einem „Supermodell“ unmöglich, andererseits kann man aber die einzelnen Modelle auch nicht voneinander isolieren. Durch die gegenseitige Isolierung würden die negativen Aspekte des jeweiligen Modells nämlich besonders stark hervortreten. Das erste Modell, das Institutionsmodell, könnte im Ergebnis dazu führen, Gott selbst durch die Institution zu ersetzen und somit zur gefährlichen Idolatrie werden. Das zweite, das Gemeinschaftsmodell könnte zu einem übertriebenen spirituellen Enthusiasmus führen und darin verfallen. Das sakramentale Modell wiederum könnte zu einer „*narzisstischen Selbstkontemplation*“ (DM 186) werden. Das kerygmatische Modell enthält gefährliche Keime eines Fundamentalismus und das diakonale Modell kämpft mit der Gefahr der unkritischen Übernahme säkularer Werte. Bei dem letztgenannten Modell könnte es darüber hinaus zu einer Verschiebung des Heils von der Ebene der eschatologischen Verheißung in die konkrete Geschichte kommen (wie zum Beispiel in einigen radikalisierten Formen der Befreiungstheologie). Der Glaube an solches Heil könnte dann leicht für ideologische Zwecke von politischen Interessensgruppen oder chiliastischen Sektierern missbraucht werden.

In seiner gründlichen Analyse macht Dulles alle denkbaren Aspekte der von ihm entworfenen Modelle bewusst und setzt sich für deren Harmonisierung ein. Sie muss so durchgeführt werden, dass die Unterschiede der einzelnen Modelle sich nicht widersprechen, sondern sich vielmehr gegenseitig ergänzen. Darin sieht Dulles die angemessene und richtige Methode der Arbeit seiner Modelle. Das aber bedeutet nicht, dass eine entsprechende Ekklesiologie in ihrer Ausarbeitung nicht mit einem der Modelle beginnen könnte. Es ist genau umgekehrt. Dulles betont den besonderen Stellenwert des sakramentalen Verständnisses in der Ekklesiologie. Er behauptet, dass dies eine gute Grundlage für den Aufbau einer ausgewogenen Ekklesiologie sein könnte, da es die Berücksichtigung des institutionellen Aspektes einbezieht und dessen transparente Strukturen eine Kirche mit sichtbaren Konturen abbildet. Genauso beinhaltet das sakramentale Verständnis den Wert der Gemeinschaft, weil die Kirche, wäre sie keine Kommunität, auch kein authentisches Zeichen von Jesus Christus sein könnte. Es enthält auch die kerygmatische Komponente, dank welcher die Kirche wahrhaftiges und

sichtbares Zeichen Christi ist. Letztendlich umfasst es auch den Sinn für das Modell des Dienstes, weil die Kirche ohne die Praxis des Dienstes an der Welt kein Zeichen von Christus – dem Diener und Vollstrecker des Willens seines Vaters – sein könnte. Dem gegenüber kann nach Dulles das institutionelle Modell niemals als primäre Basis einer Ekklesiologie dienen.

Man kann die einzelnen Modelle mit Musiknoten vergleichen, die man so anordnen muss, dass sie eine Harmonie bilden. Wenn dies nicht gelingt, so entsteht nur eine Dissonanz, die weder das Ohr noch den Geist erfreut. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die die Kirche untersuchenden Wissenschaftler zukünftig immer neue und zutreffendere Modelle der Kirche schaffen und damit deren Analogien für ihre Zeitgenossen aktualisieren werden. Dulles behauptet freilich, dass alles aus der Vergangenheit heraus wächst und das Christentum auf den festen Fundamenten der Schrift und der zweitausendjährigen Glaubenstradition steht, wo jedes der aufgeführten Modelle ein redlicher menschlicher Versuch ist, sich mit den großen und geheimnisvollen Themen der Kirche auseinanderzusetzen. Von diesem Standpunkt aus ist er sicher, dass die Modelle, die er in seinem Buch entwirft, ihre Bedeutung für die Ekklesiologie auch noch im Laufe vieler Generationen beibehalten werden, selbst wenn vielleicht neue und zutreffendere Modelle entstehen werden (DM 194).

Dulles setzt sich für die schöpferische Übernahme der Tradition ein, und das beeinflusst im erheblichen Maße die in der gegenwärtigen theologischen Forschungstätigkeit sich abzeichnenden künftigen Trends. Darin sieht er den künftigen Weg einer ausgewogenen und lebendigen Ekklesiologie. Das Zweite Vatikanische Konzil war eine große Verheißung der Erneuerung und der Reformen, gegenwärtig sind wir jedoch eher Zeugen einer Rückkehr zum Konservatismus. Diese Entwicklung führt zwangsweise zur Frage: „*Wird der statische Traditionalismus das letzte Wort haben, oder treten Menschen mit prophetischen Visionen auf, um das Volk Gottes beherzt in die Zukunft zu führen?*“ (DM 193f.). Ob so oder anders, die Zukunft der Kirche wird nicht nur vom Klerus bestimmt sein, der immer noch großteils das Erscheinen der Kirche prägt und bestimmt (Mt 7,16. 20), sondern sie wird auch vom freien Wehen des Heiligen Geistes und von den Charismen der Laien beeinflusst werden. Gerade die Laien sind es, die ganz gewöhnlichen Gläubigen, die aufgrund ihrer Teilhabe an der Sendung der Kirche gleichfalls Erben des priesterlichen Amtes Jesu Christi sind. Insoweit also die Menschen dem dynamischen und freien Wirken des Heiligen Geistes folgen, werden sie auch frei und fähig sein, ihre eigenen Ortskirchen und auch die gesamte Kirche dynamisch so zu entwickeln (Offb 2,17), dass das Volk Gottes wirklich das Licht der Völker sein wird.

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), Verlag Mohr Siebeck Tübingen 2007, 403 p., geb., 99,- Eur[D], ISBN 978-3-16-149330-0.

Die Frage nach der *Konstitution* des Glaubens mag etwas ungewohnt klingen und erinnert an manche „analysis fidei“-Diskurse früherer Zeiten. In dieser Arbeit, die 2006 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhardt-Karls-Universität Tübingen als Dissertation angenommen wurde, geht es zwar um Fragen theologischer Erkenntnis und Begründung, allerdings mit dem Fokus auf eine besondere Auseinandersetzungsgeschichte der Theologie des 20. Jahrhunderts: auf Rudolf Bultmanns Ansatz existentialer Glaubensinterpretation und den Ansatz „Neuer Hermeneutik“ von Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling. Vf. beabsichtigt eine „ontologische Interpretation“ des Christusglaubens in dem Sinn, dass sie „das Wirklichkeitsverständnis entfaltet, das in den Selbstäußerungen des Glaubens enthalten ist“ (10). Als Ansatz wählt er die Methodik und Theorie theologischer Phänomenologie, deren Thema „die Wirklichkeit des Glaubens in ihrem Erscheinen für den Glaubenden ... und die sich dem Glaubenden präsentierende Sicht geschöpflicher Wirklichkeit“ (11) darstellt. Von diesem Interpretationsrahmen her untersucht Vf. das Glaubensverständnis der drei genannten Vertreter hermeneutischer Theologie „als einen Existenz begründenden Verstehensvollzug“ (15).

Die Position von *Rudolf Bultmann* (1884-1976) stellt Vf. im ersten Kapitel (21-54) vergleichsweise knapp dar. Glaube hat mit der Möglichkeit *eigentlicher* Existenz zu tun, die dem Menschen „erst durch die eschatologische Tat Gottes in Jesus Christus und durch die vergegenwärtigende Anrede im Kerygma“ (34) eröffnet wird. Als freie Entscheidung, die keiner inneren oder äußeren Sicherung bedarf, vollzieht sich Glaube als „Tat des Gehorsams, in der die Existenz ohne ausweisbaren Grund auf das Wort der Verkündigung hört und an den verkündigten Christus glaubt“ (43). In diesem Zugang, der gegenüber einem objektivistischen oder mythischen Glaubensverständnis ein wichtiges Korrektiv einbringt, sieht Vf. allerdings auch das Problem, „dass die eschatologische Existenz nichts in der Welt Vorfindliches und objektiv Feststellbares ist“ (53). Wie also im Zusammenhang einer theologischen Phänomenologie der Glaubenswirklichkeit von einem Handeln Gottes am Menschen gesprochen werden kann, bleibt offen.

Der hermeneutische Beitrag von *Ernst Fuchs* (1903-1983), den Vf. im zweiten Kapitel (55-202) beleuchtet, setzt sich von Bultmanns existentialtheologischer Formalisierung ab. Die Frage: „Woran hängt das explikative »Interesse« des Evangeliums: am Sinn unserer Existenz oder am Wort Gottes selbst?“ (73f.), beantwortet Fuchs im Sinn der zweiten Option und setzt den theologischen Dis-

kurs nicht an der Fraglichkeit, sondern an der „*Sprachlichkeit* der Existenz“ an (75). Fuchs möchte in seiner biblischen und systematischen Auseinandersetzung „den christlichen Glauben aus dem Ereignis bedenken, dem er sich verdankt“ (101), und greift diesbezüglich auf die Kategorie „Sprachereignis“ zurück. Es ist aber nicht dieser Begriff, der die „*Neue Hermeneutik*“ ausmacht, sondern eine grundsätzlich veränderte Disposition des hermeneutischen Zugangs: „Ich bezeichne unsere Hermeneutik als »neue« Hermeneutik, weil wir nicht mehr nur nach dem Sinn des Textes fragen, sondern nach der mit dem Text selbst gegebenen hermeneutischen Hilfe“ (146), so Fuchs in einem Brief an Ebeling. Der Text ist nicht bloß ein passives Objekt des Verstehens, sondern erweist sich selbst „als hermeneutische Hilfe“, die das Sprachereignis als „Sache des Textes“ (ebd.) zugänglich macht. Ein Sprachereignis aber besteht fundamental darin, Freiheit zu gewähren, und das heißt – in reformatorischer Diktion –, dass „das Sprachereignis eine Existenz coram und cum Deo ermöglicht, und zwar in Gestalt des Glaubens“ (130). Auf Basis dieser rechtfertigungstheologisch interpretierten „Sprachlichkeit der Existenz“ (153) reformuliert Fuchs den Bezug von Text und Leben, Gott und Mensch, Glaube und Geschichte, Sprache und Welt und gelangt zu einem „sakramentalen“ Verständnis des Sprachereignisses, das darin besteht, dass es „Gott und Mensch im *Glauben* zusammenschließt und deshalb auch Mensch und Mensch als lebendige Gemeinde versammelt“ (183). Letztlich aber ist Glaube als Liebe zu begreifen: „Die von Fuchs angebotene Beschreibung des Existenzwandels als Sprachereignis der Liebe Gottes begreift die Liebe als die Größe, die den Glauben ins Dasein bringt“ (192). Diesem Gedankengang stimmt Vf. grundsätzlich zu, sieht aber in der Bestimmung von Offenbarung als Sprachereignis „keine umfassende und differenzierte Beschreibung der Glaubenskonstitution“ (199) gegeben; vor allem der „Bereich *vorsprachlichen* Erlebens als Gegenstand hermeneutischer Besinnung“ (200) sei bei Fuchs ausgeblendet.

Das Thema „Glaubenskonstitution“ stellt sich in der Theologie von *Gerhard Ebeling* (1912-2001), die im dritten Kapitel (203-353) des Buches zur Sprache kommt, als „Frage nach dem Offenbarungsverständnis“ (218). Dieses wiederum wird bei Ebeling, dessen theologischer Ansatz grundlegend von der hermeneutischen Wende Luthers geprägt ist, von der Kategorie „Wort Gottes“ her verstanden. Ebeling gab dem Ansatz der „Neuen Hermeneutik“ ebenfalls eine charakteristische Beschreibung: „Das primäre Verstehensphänomen ist nicht das Verstehen von Sprache, sondern das Verstehen durch Sprache“ (224). Auch hier wird der Text zum „hermeneutischen Helfer“ (225), um das in ihn eingegangene *Wortgeschehen* – so der Schlüsselbegriff Ebeling – wieder neu zur Sprache zu bringen. Das Wort Gottes verifiziert die Wirklichkeit des Menschen; es ist „ein die Existenz im Gewissen treffendes Sprachgeschehen“ (232). Das Verständnis der Glaubenskonstitution hängt bei Ebeling wesentlich mit dem Gewissensbegriff zusammen; dieser wird zum Brennpunkt einer Sicht menschlicher Existenz, die „davon ausgeht, dass der Mensch ursprünglich in ein Wortgeschehen einbezogen

ist, aus dem allein das Wesen seines Daseins (als Angeredetsein) erfasst werden kann“ (251). Wort Gottes als Verifikation der menschlichen Grundsituation, die als Wortgeschehen zu verstehen ist und in der Erfahrung des Gewissens zur Sprache kommt – so lässt sich Ebelings Glaubensverständnis präzisieren. Anders formuliert: „Von Glaubenserfahrung kann nach Ebeling erst dann die Rede sein, wenn Erfahrung zur *Gewissenserfahrung* wird, in der es zur Gewissheit über die Wirklichkeit kommt“ (326). So aufschlussreich diese Perspektive der Glaubenskonstitution auch ist, es wird – so Vf. – „nicht ersichtlich ..., wie das das Gewissen treffende Wortgeschehen evidente Wahrheit präsentiert und sich als ein den Menschen wahr machendes Ereignis vollzieht“ (334).

Welchen Schluss (354-379) zieht Vf. aus seiner Untersuchung? Zum einen sieht er den Impuls der „Neuen Hermeneutik“ – der durch diese Arbeit dankenswerterweise dem Vergessen entrissen wird – als wichtigen Beitrag dazu an, die Frage nach dem Glauben als „Besinnung auf die in den neutestamentlichen Texten zur Sprache kommende Sache“ (355) zu stellen. Zum anderen aber sei die Wiedergewinnung einer „Phänomenologie des christlichen Glaubens“ (364) gefordert, die einen zu eng geführten Rekurs auf die Sprachlichkeit der Wirklichkeit aufbreche und die „Frage nach dem Gegenstand des Glaubens, seiner Gegebenheitsweise für den Glauben und der Bezogenheit des Glaubens auf ihn“ (365) stelle. Zwar ist der Vorschlag, eine Theorie der Glaubenskonstitution „aus der konsequenten Besinnung auf den Gegenstand, seine Gegebenheitsweise und den Gegenstandsbezug des eigenen Theorieunternehmens“ (ebd.) zu entwickeln, als Grundanliegen fundamentaler Theologie zu begrüßen, nur kann sich die Frage danach, wie christlicher Glaube entsteht, nicht gänzlich vom *Außen* dieser Konstitution dispensieren. Sich „konsequent auf das Selbsterleben des Glaubens“ (369) einzulassen, wie es Vf. als Grundzug theologischer Phänomenologie anzeigt, ist wohl nur die eine Seite biblisch begründeter Glaubensverantwortung, die sich auch mit den *Außenbedingungen* menschlicher Freiheit auseinandersetzen muss – einer Dimension der Lebens- und Erfahrungswirklichkeit übrigens, die Gerhard Ebeling in seinen Beiträgen zur gegenwärtigen Glaubenssituation stets vor Augen hatte. Vf. hat in seiner Studie einen Abschnitt neuerer Theologiegeschichte kenntnisreich aufbereitet und auf die Frage nach der Konstitution des Glaubens hin fokussiert; sein Vorschlag zu einem Neuansatz theologischer Phänomenologie allerdings – zugespitzt in dem bekundeten, „nahezu naiven Vertrauen, dass die Dinge sich zeigen, wie sie sind, wo man sich aufmacht, sie zu entdecken“ (378) – fällt hinter das kritische Niveau etwa der theologischen Erfahrungsanalyse Ebelings weit zurück.

BIRNBACHER, Dieter, Analytische Einführung in die Ethik, Walter de Gruyter Berlin, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage 2007, 460 p. kt., 24,95 Eur[D], ISBN 978-3-11-019442-5.

Das Lehrbuch von D. Birnbacher ist nach Auskunft des Klappentextes der zweite Band der vom Verlag geplanten Reihe der Analytischen Einführungen in die Disziplinen. (Im Internet findet man aber auch schon die Einführungen in die Erkenntnistheorie, Philosophie des Geistes und politische Philosophie.) Solche Einführungen gibt es von unterschiedlicher Art. Manchmal stellt der Autor/die Autorin im Wesentlichen seine/ihre eigene Position dar. B. stellt hingegen verschiedene Positionen vor und diskutiert diese. Vor allem unterscheidet er sorgfältig die Ebenen, auf denen ethische Diskurse geführt werden. Das ist insofern verdienstlich, als in manchen Darstellungen verschiedene Positionen einfach aneinandergereiht aufgeführt werden, ohne diese unterschiedlichen Ebenen deutlich zu machen. Der Autor selber umschreibt sein Ziel so: „die Hauptfragestellungen der Moralphilosophie und die historischen und zeitgenössischen Ansätze zu ihrer Beantwortung in einem »analytischen« Geist vorzustellen, d.h. unter weitestmöglichem Rückgriff auf systematische Begriffsklärungen, begriffliche Unterscheidungen und die Analyse philosophischer Probleme von der Analyse der sprachlichen Mittel her, mit denen sie formuliert sind.“ (V.) Dagegen will die Bezeichnung „analytisch“ nicht andeuten, dass das Buch sich auf Fragen der Metaethik konzentriert.

Nach einer Einführung in „Wesen und Aufgabenstellung der Ethik“ und die rekonstruktive Ethik behandelt B. folgende Positionen: Verfahrensethik, deontologische Ethik, konsequenzialistische Ethik, Theorien des nicht-moralisch Guten, moralische Motivation und moralischer Wert, die Sprache der Moral, moralisches Wissen, Moralbegründung ohne Erkenntnisanspruch. Ein Glossar am Schluss gibt Kurzinformationen über wichtige ethische Termini.

Rekonstruktive Ethik versucht ein herrschendes Ethos zu systematisieren, ausführlich oder im Sinne eines harten Kerns (so etwa der Principlism von Beauchamp/Childress). Zur Verfahrensethik zählen u.a. die diversen Vertragstheorien sowie Kohärenz- und Konsensstheorien. Bei der Darstellung der deontologischen Ethik geht B. davon aus, dass man den Gegensatz zur teleologischen Ethik heute konträr und nicht kontradiktorisch versteht. Das führt m.E. oft zu Unklarheiten.¹ Ich habe auch Bedenken gegen die Formulierung, eine deontologische Ethik gründe ihre Normen mindestens auch auf die „innere Beschaffenheit der jeweiligen Handlung“ (116). Es wäre besser, von einem *Merkmal* der Handlung zu reden, das nicht mit den Handlungsfolgen zu tun hat. Bei letzteren ist zu unterscheiden zwischen handlungsbeschreibenden und nicht-handlungsbeschreibenden

¹ Vgl. Wolbert, Werner, *Gewissen und Verantwortung*, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2008, 29-45.

Folgen (was B. selbst andeutet; vgl. 122-127); erstere gehören durchaus zur „inneren Beschaffenheit“ der Handlung (wie etwa der Tod des Opfers zur Handlung „Vergiften“). Entsprechend wäre auch die Rede vom extrinsischen und intrinsischen Wert einer Handlung (119) zu präzisieren. Wenn B. Kants kategorischen Imperativ als Beispiel für einen „deontologischen Prinzipienmonismus“ hinstellt (136), ist das insofern berechtigt, als Kant nicht deutlich zwischen dem kategorischen und dem deontologischen Charakter einer Norm unterscheidet und den falschen Eindruck erweckt, er halte den Kategorischen Imperativ für ein nicht nur notwendiges, sondern auch zureichendes Prinzip sittlicher Richtigkeit. Da aber spätestens in der „Metaphysik der Sitten“ klar wird, dass dem nicht so ist, trifft diese Einordnung nur bedingt zu. Vielmehr dürften die Goldene Regel und ähnliche Formulierungen ein Grundkriterium darstellen, das Teleologen und Deontologen gemeinsam ist.

Es gäbe noch andere Dinge aufzulisten, die der Rez. anders sehen würde. Dennoch ist diese Einführung als solche uneingeschränkt zu empfehlen, da sie ihrem „analytischen“ Charakter im besten Sinne des Wortes gerecht wird.

Werner Wolbert

FORSCHUNGSKONSORTIUM WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, 235 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-531-15464-0.

Es geschieht selten, dass sich liberale Kirchenkritiker und konservative kirchennahe Kreise einig zeigen in ihren Beurteilungen von organisatorischen Maßnahmen, welche die Kirchenleitung setzt. Bei den katholischen Weltjugendtagen (WJT), die auf Initiative von Johannes Paul II. seit mehr als 20 Jahren an international wechselnden Orten stattfinden, gibt es diese Einmütigkeit. Der Gegenstand der Klage von beiden Seiten ist der gleiche: der zugespitzte Eventcharakter der Veranstaltung. Die einen sehen darin eine bloße Selbstinszenierung des Klerus, die anderen kritisieren die Anbiederung der Kirche an die Spaßgesellschaft, die eine Preisgabe ihrer geistigen und geistlichen Inhalte bedeute. Betrachtet man sich manch populärkulturelles Produkt, das der XX. WJT 2005 in Köln hervorgebracht hat, z.B. den in Anspielung an Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger so genannten „Ratzefummel“ (ein häufig getragenes T-Shirt mit der Aufschrift „Mach et, Ratzel!“), ist man geneigt, gleich beiden Lagern Recht zu geben. Dennoch: Im Hinblick auf Erfolgskriterien (Teilnehmer/nnen/zahl, mediale Aufmerksamkeit, funktionierende Organisation), die für ein Massenerignis Anwendung finden, ist das „Veranstaltungsformat“ nicht anders denn als großer Erfolg zu bezeichnen. Wie lässt sich dieser erklären? Ein Team von Sozialwissen-

schaftlerInnen hat sich anlässlich des Kölner WJT zusammengefunden, um die offenkundige Attraktivität der Veranstaltungsform einer Erklärung zuzuführen: „Dem »Geheimnis« dieses besonderen Ereignisses auf die Spur zu kommen, ist Absicht und Ziel des vorliegenden Buches.“ (12) Anlage und These des Werkes sind bestechend:

Das Großereignis wird von drei differenten soziologischen Disziplinen, der Jugend-, Medien- und Organisationssoziologie, analysiert, denen die drei Hauptteile zuzuordnen sind. Jugendsoziologisch wird der WJT als „Erlebnis“ qualifiziert (19-114). Besonders bemerkenswert sind die bei dem Event zu beobachtenden, durchaus paradoxen Sozialformen der Jugendlichen. Einerseits bildet das euphorische Gemeinschaftserlebnis ein emotionales Zentrum des Treffens: „Das Weltjugendtagserlebnis ist ein vitales, berauschendes Gemeinschaftserlebnis, dessen Fokus die Gemeinschaft selbst ist: Gemeinschaft als Gemeinschaftserlebnis!“ (86) Andererseits spiegeln die Verhaltensformen der Jugendlichen auch den hohen Individualisierungsgrad der spätmodernen Gesellschaft wider. Die Autor/inn/en sprechen von einer „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ (212) und meinen damit, dass viele Jugendliche zwar den auf dem WJT kommunizierten kirchlichen Lehren Autorität zusprechen, zugleich jedoch auch „in relativer Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie und ihren Lehren eine »eigene Interpretation« des Katholischen zu finden und umzusetzen“ (24) suchen. Insgesamt weist der WJT damit – exemplarisch für die spätmoderne Gesellschaft – Formen von „Vergemeinschaftung unter Individualisierungsbedingungen“ (90) auf.

Die mediensoziologische Sicht (115-161) hebt insbesondere auf die Kooperation von medialen und kirchlichen Akteuren in der öffentlichen Inszenierung ab, bei der beide Seiten sowohl voneinander profitieren konnten als auch Kompromisse eingehen mussten. Der von den Veranstaltern bewusst als Medienevent geplante WJT unterlag damit zugleich einer Mediatisierung. „Mediatisierung bedeutet, dass mit denselben Mustern über diese »katholische Jugendkultur« berichtet wird, wie sie generell aus der populärkulturellen Berichterstattung der Medien bekannt sind.“ (140) Damit trat neben die Inszenierung des Sakralen, wie sie von kirchlichen Akteuren etwa in den Fernsehgottesdiensten angezielt wurde, auch eine von diesen eher unerwünschte boulevardeske Berichterstattung (z.B. über das angeblich etwas freizügige Outfit mancher Teilnehmerinnen).

Das in der Qualität der Darstellung etwas abfallende organisationssoziologische Kapitel (163-204) weist neben anderen interessanten Aspekten auf ein Missverhältnis zwischen der Intention des WJT und den dafür eingesetzten Kommunikationsformen hin. Der Idee nach richtet sich die Veranstaltung an die Jugend der Welt ohne konfessionalistische Einschränkungen; die faktisch verwandte Werberhetorik jedoch verblieb häufig in den Grenzen kirchlicher Binnensprache. „Der Kirchenjargon, der ... gewählt wurde, dürfte für kirchenferne Jugendliche

nachgerade unverständlich sein und bei diesen im besten Fall Desinteresse, möglicherweise auch Ablehnung evozieren.“ (174)

Auffällig ist, dass eine explizit religionssoziologische Perspektive unter den gewählten Herangehensweisen fehlt. Gerade dies sorgt jedoch für die von den Die Autor/inn/en angestrebte und für die Leser/innen erhellende Außensicht auf ein religiöses Großereignis, die es vermeidet „einfach die Worte der religiösen Experten wiederzugeben“ (12).

In der die drei Teiluntersuchungen übergreifenden Grundthese versuchen die Die Autor/inn/en das „Geheimnis“ des WJT zu lüften und seine überraschende Breitenwirkung zu erklären. Das Spezifikum liegt in seinem Charakter als „*postmodernistisches religiöses Hybridevent*“ (18). „Hybridevent“ (von „hybrid“ = aus zweierlei Quellen) meint, dass sich die Veranstaltung aus zwei Reservoirs von Symbol- und Kulturbeständen speist: Kulturelle Ausdrucksformen des Katholizismus werden mit Motiven gegenwärtiger Jugend- und Populärkultur zu einer eigenständigen „Mischung aus ehrwürdiger katholischer Liturgie, traditioneller Volksmission, Wallfahrt, Happening und Spektakel“ (13) kombiniert. Genau diese Synthese macht das Hybridevent „Weltjugendtag“ zu einem Ereignis *sui generis*. Aber die Spezifität der Mischform allein kann ihre Attraktivität für katholische Jugendliche wie für die nichtkirchliche Medienlandschaft nicht erklären. WJT sind, so lässt sich die These der Die Autor/inn/en weiter zusammenfassen, in ihrem Hybridcharakter zugleich eine zeitgemäße Reaktion auf ein religionssoziologisches Grundproblem: Glaubensgemeinschaften stehen strukturell in der Spannung von starrer, aber Kontinuität sichernder Institution einerseits und dem lebendigen, aber flüchtigen Charisma religiöser Erfahrungen andererseits („Grundkonflikt zwischen Charisma und Organisation“ [215]). Unter den Bedingungen spätmoderner, das heißt insbesondere individualisierter Gesellschaften verschärft sich dieser Gegensatz. Auf der einen Seite wird Kirche immer stärker als lebensferne gesellschaftliche Organisation neben anderen angesehen. Auf der anderen Seite wächst die Neigung, „religiös-charismatische Erfahrungen »auf eigene Faust« und in erlebnisaffinen Formen zu suchen“ (215). Die populär- und jugendkulturell gestalteten, auf Emotionalität, Gemeinschaftserlebnis und popkulturelle „Starinszenierung“ des Papstes abhebende Form des WJT kann nun die Kluft zwischen der Sehnsucht nach charismatischer Religiosität und vorfindlicher bürokratischer Institution momenthaft überbrücken. Damit gelangt die Studie zu dem optimistischen Ergebnis, dass die „katholischen Weltjugendtage zu den wenigen kirchlichen Veranstaltungen zählen, die den Besonderheiten jugendlicher Religiosität unter spätmodernen Bedingungen augenscheinlich ziemlich kongenial entsprechen“ (216).

Formal ist die Studie in ihrer ausgewogenen Mischung aus wissenschaftlicher Analyse, aussagekräftigen Zitaten, sprechenden Bildern und übersichtlichen Tabellen überaus gut lesbar und – wie die Die Autor/inn/en zu Recht versprechen (vgl. 16) – unterhaltsam, ohne trivial zu werden. Inhaltlich überzeugen

nicht nur die drei soziologischen Außenperspektiven auf den WJT, die in einer anregenden religionssoziologischen These gebündelt werden, sondern auch das bewusst exemplarische Verfahren des Forschungsprojekts. Das Buch ist mehr als eine empirische Studie zu einem singulären Ereignis. Es stellt Grundmuster spätmoderner Religiosität und Gesellschaft im Prisma des Kölner WJT dar, der sich als „ideale[s] Anschauungsobjekt für gesamtgesellschaftlich relevante Wandlungsprozesse“ (16) entpuppt. Gerade an dieser „*Pars pro toto*-Interpretation“ des WJT kann sich jedoch auch soziologische Kritik und theologische Skepsis entzünden. Es ist sicher nicht falsch, die Eventform als kongeniale Inszenierung von Religion unter spätmodernen Lebens- und Glaubensbedingungen anzusehen. Was nicht in den Befunden, aber in den Interpretationen der Studie jedoch zu kurz zu kommen droht, ist die *kompensatorische Funktion*, die der WJT in der Lebenswelt der TeilnehmerInnen einnimmt. Denn das religiöse Groß- oder Hybridevent bildet nicht nur bestimmte Strukturen der spätmodernen Gesellschaft ab, es konterkariert zugleich den Alltag spätmoderner Lebenswelten. Dem alltäglich erfahrenen Individualismus setzt es Gemeinschaftseuphorie, der überwiegenden Rationalität der Lebensführung Emotionalität, der Monotonie von Arbeitswelt und Ausbildungsinstitutionen das Außergewöhnlich-Charismatische, den Routinen konventioneller kirchlicher Frömmigkeits- und Liturgieformen die spektakuläre Inszenierung entgegen. Wie es die Die Autor/inn/en selbst beschreiben, ist der WJT für die Teilnehmenden ein „einmaliges, oftmals überwältigendes, auf jeden Fall aber außeralltägliches Ereignis“ (109). Mit diesem Befund tut sich aber zugleich eine analytische Lücke auf, die auch theologisch von Belang ist. Der *Alltag* kirchlicher Vollzüge und der Lebensformen katholischer Jugendlicher tritt hier nicht oder nur *ex negativo* in den Blick. Dieser Alltag ist aber soziologisch, pastoral und theologisch betrachtet von herausragender Bedeutung. Glaubensgemeinschaften stehen nicht nur vor dem beschriebenen religionssoziologischen Problem des Gegensatzes von Institution und Charisma, sondern – damit zusammenhängend – auch vor der Herausforderung einer notwendiger Weise einsetzenden „Veralltäglichung des Charismas“ (Max Weber). Daher bedürfen sie über die Inszenierungen außeralltäglich-charismatischer Momente hinaus einer im Alltag tragfähigen Theologie, Spiritualität und Pastoral. Von der Aufgabe, alltagskompatible religiöse Ausdrucksformen zu entwickeln, kann kein unter Eventkriterien noch so erfolgreicher, aber notwendigerweise nur momenthafter WJT Kirche, Theologie und Pastoral dispensieren.

Ansgar Kreutzer

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

- ABU-ZAID, Nasr Hamid, Sezgin, Hilal, Mohammed und die Zeichen Gottes.** Der Koran und die Zukunft des Islam, Herder Freiburg 2008, 222 p., geb. 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-29274-3.
- ARENS, Edmund. Gottesverständnis.** Eine kommunikative Religionstheologie, Herder Freiburg 2007, 272 p., geb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-451-29670-3.
- AUGUSTIN, Georges / KRÄMER, Klaus (Hg.), Gott denken und bezeugen** (FS Walter Kardinal Kasper), Freiburg Herder 2008, 648 p., geb. 28,00 Eur [D], ISBN 978-3-451-29786-1.
- BAUSCHKE, Martin, Der Spiegel des Propheten.** Abraham im Koran und im Islam, Lembeck Frankfurt 2008, 176 p., kart. 16,00 Eur[D], ISBN 978-3-87476-552-7.
- BENTZ, Udo, Jetzt ist noch Kirche.** Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien 80), Tyrolia Innsbruck 2008, 552 p., Pb. 54,00 Eur[D], ISBN 978-3-7022-2919-1.
- BERNHARDT, Reinhold / SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hg.), Multiple religiöse Identität.** Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 5), Theologischer Verlag Zürich 2008, 256 p., Pb. 24,00 Eur[D], ISBN 978-3-290-17455-2.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008,** Gütersloher Gütersloh 2007, 288 p., kart. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-06465-9.
- BIRNBACHER, Dieter, Analytische Einführung in die Ethik,** de Gruyter Berlin 2007, 460 p., Pb. 24,95 Eur[D], ISBN 978-3-11-019442-5.
- BISCHOF, Hartwig, Coutourier, Marie-Alain.** Ein Traditionalist und Revolutionär. Eine theologische Biographie, Schöningh-Verlag Paderborn 2007, kart. 403 p., 38,90, ISBN 978-3-506-76327-3.
- BRANDAU, Robert, Innerbiblischer Dialog und Dialogische Mission.** Die Judenmission als theologisches Problem, Neukirchener Neukirchen-Vlyn 2006, 518 p., Pb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-7887-2167-1.
- BRUNS, Irmgard, Von der jüdischen Sekte zur Staatsreligion.** Machtkämpfe im frühen Christentum, Patmos Düsseldorf 2008, 240 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-491-70414-5.
- BÜTTNER, Gerhard (Hg.), Zwischen Nachbarschaft und Abgrenzung.** Fremde Religionen in der Bibel. Ein Symposium zu Ehren von Hans Grewel (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik 1), LIT Münster 2007, 136 p., Pb. 15,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-0456-5.
- CLARKE Peter, The Oxford Handbook of the Sociology of Religion,** Oxford University Press Oxford 2009, 1046 p., geb. \$ 170.00, ISBN-13 978-0-19-927979-1.
- COBB, John B., Christian Faith and Religious Diversity.** Mobilization for the Human Family. Augsburg Fortress 2002, 72 p., kart. £ 3.99[UK], ISBN 978-0-8006-3483-4.
- CORNILLE, Catherine, The Impossibility of Interreligious Dialogue,** Herder & Herder/Crossroad Publishing Company 2008, 304 p., Trade Paper \$ 45.00, ISBN 0-8245-2464-0, ISBN 13 978-0-8245-2464-7.
- DEUSER, Hermann (Hg.), Metaphysik und Religion** (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 30), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2007, 288 p., Pb. 39,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-05357-8.
- EHRMANN, Bart D., Abgeschrieben, falsch zitiert und missverstanden.** Wie die Bibel wurde, was sie ist, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2008, 256 p., geb. 22,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-06450-5.

- FALLERT, Matthias, Mitarbeiter der Bischöfe.** Das Zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 44), Echter Würzburg 2007, 444 p., brosch. 42,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-02882-4.
- FELDTKELLER, Andreas, Jordanien.** EVAs Biblische Reiseführer, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2008, 128 p., Pb. 12,80 Eur[D], ISBN 978-3-374-02462-9.
- FIEDLER, Peter, Das Matthäusevangelium,** Kohlhammer Stuttgart 2006, 440 p., kart. 35,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-018792-4.
- FLASCH, Kurt (Übers.), MEISTER Eckhart, Das Buch der göttlichen Tröstung.** Vom edlen Menschen, Beck München 2007, 160 p., geb. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-406-56324-9.
- FORNET-PONSE, Thomas, Im Geheimnis der Kirche.** Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit? (Concordia Reihe Monographien 45), Verlagsgruppe Mainz Aachen 2007, 297 p., Pb. 30,00 Eur[D], ISBN 3-86130-591-7.
- FÜSSEL, Marian (Hg.), Michel de Certeau.** Geschichte - Kultur - Religion, UVK Konstanz 2007, 372 p., Pb. 34,00 Eur[D], ISBN 978-3-89669-628-1.
- GABEL, Michael / JOAS, Hans (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe.** Jean-Luc Mariens Phänomenologie in der Diskussion (Scientia & Religio 4), Alber Freiburg 2007, 280 p., Pb. 38 Eur[D], ISBN 978-3-495-48183-7.
- GEERLINGS, Wilhelm / GRESHAKE, Gisbert (Hg.), Quellen geistlichen Lebens.** Die Zeit der Väter, Grünewald Mainz 2008, 288p., geb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2712-5.
- GLADIGOW, Burkhard, Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft,** Kohlhammer Stuttgart 2005, 302 p., kart. 40,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-018873-0.
- GRESHAKE, Gisbert / WEISMAYER, Josef (Hg.), Quellen geistlichen Lebens.** Die Neuzeit, Grünewald Mainz 2008, 400 p., geb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2716-3.
- GRESHAKE, Gisbert / WEISMAYER, Josef (Hg.), Quellen geistlichen Lebens.** Die Gegenwart, Grünewald Mainz 2008, 368 p., geb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2717-0.
- GRESHAKE, Gisbert / WEISMAYER, Josef (Hg.), Quellen geistlichen Lebens.** Das Mittelalter, Grünewald Mainz 2008, 296 p., geb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2713-2.
- GRIFFIN, David Ray (Hg.), Deep Religious Pluralism,** Westminster John Knox Press Louisville 2005, 304 p., Pb. \$ 24,95, ISBN 0-664-22914-X.
- HAARMANN, Volker, JHWH-Verehrer der Völker.** Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 91), Theologischer Verlag Zürich 2008, 340 p., Pb. 44,00 Eur[D], ISBN 978-3-290-17492-7.
- HAERS, Jacques SJ / HINTERSTEINER, Norbert / SCHRIJVER, Georges de SJ (Hg.), Post-colonial Europe in the Crucible of Cultures.** Reckoning with God in a World of Conflicts (Currents of Encounter - Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs, and Cultures 34), Rodopi Amsterdam 2007, 253 p., geb. 52,00 Eur[D], ISBN 978-90-420-2204-1.
- HÄNSEL-HOHENHAUSEN, Markus von, Ich denke, also glaube ich. I think, therefore I believe. Cogito ergo credo.** Von Metaphysik und Glaubenswissen als Fundament und Gunst von Naturwissenschaft und westlicher Gesellschaft. Metaphysics and religious knowledge as a fundament for and beneficial force within natural science and western society (Silhouetten aus dem Grossen Hirschgraben), Frankfurter Verlagsgruppe Frankfurt 2008, 305 p., Pb. 19,80 Eur[D], ISBN 978-3-8267-0015-6.
- HÄRLE, Wilfried (Hg.), Grundtexte der neueren evangelischen Theologie,** Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2007, 440 p., Pb. 34,00 Eur[D], ISBN 978-3-374-02469-8.
- HÄRLE, Wilfried / SCHILLING, Johannes / Wartenberg, Günther (Hg.), Luther, Martin,** Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band II (Christusglaube und Rechtfertigung),

- Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2007, 560 p., geb. 38,00 Eur[D], ISBN 978-3-374-02240-3.
- HÄRLE, Wilfried / SCHILLING, Johannes / WARTENBERG, Günther (Hg.), Luther, Martin**, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band I (Der Mensch vor Gott), Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2006, 1800 p., geb. 114,00 Eur[D], ISBN 978-3-374-022397.
- HARTENSTEIN, Judith / PETERSEN, Silke / STANDHARTINGER, Angela (Hg.), "Eine gewöhnliche und harmlose Speise"?** Von der Entwicklung christlicher Abendmahlstraditionen, Gütersloher Gütersloh 2008, 352 p., kart. 39,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08027-7.
- HEINE, Peter (Hg.), Der Islam**. Erschlossen und kommentiert, Patmos Düsseldorf 2007, 400 p., geb. 49,90 Eur[D], ISBN: 978-3-491-72514-0.
- HETTICH, Michael, Den Glauben im Alltag einüben**. Genese und Kriterien der ignatianischen Exerzitien im Alltag Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 71), Echter Würzburg 2007, 412 p., Pb. 42,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-02948-7.
- HILPERT, Konrad / LEIMGRUBER, Stephan (Hg.), Theologie im Durchblick**. Ein Grundkurs, Herder Freiburg 2008, 288 p., kart. 17,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-29883-7.
- HOEPS, Reinhard (Hg.), Handbuch der Bildtheologie**, Bd. 1. Bild-Konflikte, Schöningh Paderborn 2007, 419 p., geb. 44,90 Eur[D], ISBN 3-506-75736-9.
- HÖFFE, Otfried (Hg.), Klassiker der Philosophie** Bd. 1: Von den Vorsokratikern bis David Hume (Beck'sche Reihe 1792), Beck München 2008, 386 p., Pb. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-406-56801-5
- Höffe, Otfried (Hg.), Klassiker der Philosophie** Bd. 2: Von Immanuel Kant bis John Rawls (Beck'sche Reihe 1793), Beck München 2008, 360p., Pb. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-406-56802-2
- HOMOLKA, Walter / ZENGER, Erich (Hg.), "... damit sie Jesus Christus erkennen"**. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Herder Freiburg 2008, 224 p., kart. 11,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-29964-3.
- HORN, Friedrich W. / NÜSSEL, Friederike (Hg.), Taschenlexikon Religion und Theologie (TRT)**, 3 Bände und 1 Registerband, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 1464 p., kart. in Schubert 79,90 Eur[D], ISBN 978-3-525-50124-5
- HORTON, Michael, Covenant and Salvation**. Union with Christ, Knox Press Westminster 2007, 324 p., kart. £ 19,99 [UK], ISBN 978-0-664-23163-7.
- HÜBNER, Siegfried, Im Geheimnis Gottes leben**. Ein theologisches Zeugnis aus dem Raum des Atheismus, EOS St. Ottilien 2008, 287 p., geb. 29,80 Eur[D], ISBN 978-3-8306-7350-7.
- IMBACH, Josef, Marienverehrung zwischen Glaube und Aberglaube**, Patmos Düsseldorf 2008, 256 p., geb. 19,90 Eur[D] , ISBN 978-3-491-72528-7.
- JASCHKE, Helmut, Jesus, der Mystiker**, Grünewald Mainz 2008, 200 p., Pb. 17,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2736-1.
- JASPER, Gerhard, Unterwegs im Dialog**. Zum gelebten Miteinander von Christen und Muslimen (Christentum und Islam im Dialog /Christian - Muslim Relations 12), LIT Münster 2008, 160 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1195-2.
- KADDOR Lamy / MUSSINGHOFF Bernd / BAUER, Thomas (Hg.), Zukunft der Religion in Europa** (Veröffentlichungen des Centrums für Religiöse Studien Münster 5), LIT Berlin 2007, 200 p., br. 19.90 EUR[D], ISBN 978-3-8258-8510-6.
- KASPER, Walter, Der Gott Jesu Christi**, Freiburg Herder 2008, 512 p., geb. 28,00 Eur [D], ISBN 978-3-451-29803-5
- KAUFMANN, Thomas / KOTTJE, Raymund / MOELLER, Bernd / Wolf, Hubert (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte**. Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit (Band 2), WBG Darmstadt 2007, ISBN 978-3-534-19238-0

- KAUFMANN, Thomas u.a. (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte.** Von den Anfängen bis zum Mittelalter (Band 1), WBG Darmstadt 2007, ISBN 978-3-534-15804-1.
- KAUFMANN, Thomas u.a. (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte.** Von der Französischen Revolution bis 1989 (Band 3), WBG Darmstadt 2007, ISBN 978-3-534-19247-2.
- KEEL, Othmar, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus** (Orte und Landschaften der Bibel Band IV,1 und 2), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 149,00 Eur[D], ISBN 978-3-525-50177-1.
- KOGLER, Franz, Herders neues Bibellexikon,** Herder Freiburg 2008, 864 p., Pb. 58,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-32150-4.
- KÖRNER, Bernhard / BAICH, Christa / KLIMANN, Christine, Glauben leben - Theologie studieren.** Eine Einführung, Tyrolia Innsbruck 2008, 200 p., Pb. 17,95 Eur[D], ISBN 978-3-7022-2960-3.
- KÖRNER, Felix, Kirche im Angesicht des Islam.** Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Kohlhammer Stuttgart 2008, 392 p., kart. 19,80 Eur[D], ISBN 978-3-17-020559-8
- KÖRTNER, Ulrich H. / KOPETZKI, Christian / KLETECKA-Pulker, Maria (Hg.), Das österreichische Patientenverfügungsgesetz.** Ethische und rechtliche Aspekte (Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin 1), Springer Wien 2007, 256p., Pb. 29,95 Eur[D], ISBN 978-3-211-70876-7.
- KORZENIOWSKI, Stanislaw, Islam für Neugierige.** Ein Überblick mit "Sitz im Leben" (Interreligiöse Perspektiven 2), LIT Münster 2008, 72 p., Pb. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-0898-3.
- LAGGER, Christian, Dienst.** Kenosis in Schöpfung und Kreuz bei Reich Przywara SJ (Innsbrucker theologische Studien 78), Tyrolia Innsbruck 2007, 340 p., kart. 34,00 Eur[D], ISBN: 978-3-7022-2871-2.
- LEIDHOLD, Wolfgang, Gottes Gegenwart.** Zur Logik der religiösen Erfahrung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2008, 192 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-21046-6.
- LIES, Lothar, Bedankte Berufung.** Die eucharistische Struktur der ignatianischen Exerzitien (Innsbrucker theologische Studien 79), Tyrolia Innsbruck 2007, 476 p., kart. 49,00 Eur[D], ISBN 978-3-7022-2872-9.
- LOHFINK, Gerhard / Weimer, Ludwig, Maria - nicht ohne Israel.** Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Herder Freiburg 2008, 443 p., geb. 28,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-29789-2.
- LOHRMANN, Klaus, Die Päpste und die Juden.** Zweitausend Jahre zwischen Verfolgung und Versöhnung, Patmos Düsseldorf 2008, 320 p., geb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-491-35014-4
- MAIER, Friederike, Wenn nichts mehr bleibt ... Hoffnung in Krisensituationen.** Eine pastoraltheologische Untersuchung anhand von Tagebüchern aus dem Zweiten Weltkrieg (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 76), Echter Würzburg 2008, 456 p., Pb. 42,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-03050-6.
- MAIER, Johann, Judentum,** Studium Religionen (UTB 2886), UTB Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 235 p., kart. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-8252-2886-6.
- MAIER, Johann, Judentum.** Reader, (UTB S Studium Religionen 2912), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 117 p., Pb 8,90 Eur[D], ISBN 978-3-8252-2912-2
- MCGINN, Bernard, Die Mystik im Abendland.** Fülle, Herder Freiburg 2008, 700 p., geb. 70,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-23384-5.
- MEIBNER, Stefan / WENZ, Georg (Hg.), Über den Umgang mit den Heiligen Schriften.** Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft (Interreligiöse Begegnungen 4), LIT Münster 2007, 160 p., kart. 15,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-9471-9.

- MENKE, Karl, Jesus ist Gott der Sohn.** Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Pustet Regensburg 2008, 592 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2115-6.
- MERKT, Andreas (Hg.), Das frühe christliche Mönchtum.** Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2008, 416 p., geb. 79,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-16319-9.
- MITTMANN, Siegfried / SCHMITT, Götz (Hg.), Tübinger Bibelatlas,** Deutsche Bibelgesellschaft, geb. 70,00 Eur[D], ISBN 978-3-438-06022-8.
- MÖDE, Erwin, Theologie der Spiritualität - Spiritualität der Theologie(n)** (Eichstätter Studien - Neue Folge), Pustet Regensburg 2007, 256 p., kart. 34,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2093-7
- MÜLLER, Klaus, Glauben - Fragen - Denken** (Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie, Band I), Aschendorff Münster 2006, 350 p., kart., 16,80 Eur[D], ISBN (10)3-402-00420-8, (13)978-3-402-00420-3.
- NAGEL, Tilman, Allahs Liebling.** Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens, Oldenbourg München 2008, 430 p., Leinen 79,80 Eur[D], ISBN 978-3-486-58535-3.
- NAGEL, Tilman, Mohammed.** Leben und Legende, Oldenbourg München 2008, 1052 p., Leinen 178,00 Eur[D], ISBN 978-3-486-58534-6.
- NEHRING, Andreas / VALENTIN, Joachim (Hg.), Religious Turns - Turning Religions.** Veränderte kulturelle Diskurse - neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1), Kohlhammer Stuttgart 2007, 280 p., kart. 34,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-019963-7.
- NIEMAND, Christoph, Jesus und sein Weg zum Kreuz.** Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Kohlhammer Stuttgart 2007. 544 p., kart. 29,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-019702-2.
- NONN, Christoph, Antisemitismus.** Kontroversen um die Geschichte, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2008, 136 p., kart. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-20085-6.
- OBERSTE, Jörg, Ketzerei und Inquisition im Mittelalter** (Geschichte Kompakt), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2007, 150 p., kart. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-15576-7.
- PESCH, Otto H., Katholische Dogmatik.** Aus ökumenischer Erfahrung. Band I/1 und I/2: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Grünewald 2008, 800 p., geb. 98,00 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2627-2.
- PLATTIG, Michael / STOLINA, Ralf (Hg.), Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen.** Spiritualität zu Beginn des dritten Jahrtausends, Grünewald Mainz 2008, 144 p., Pb. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2697-5.
- PORSCH, Hedwig, Sexualmoralische Verstehtungsbedingungen.** Gleichgeschlechtliche Partnerschaften im Diskurs (Forum Systematik 30), Kohlhammer Stuttgart 2008, 446 p., kart. 44,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-020439-3.
- PRÖPPER, Thomas / RASKE, Michael / Werbick, Jürgen (Hg.), Mystik - Herausforderung und Inspiration** (FS Gotthard Fuchs), Grünewald Mainz 2008, 352 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2719-4.
- RAHNER, Johanna, Einführung in die katholische Dogmatik** (Einführung), WGB (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Darmstadt 2008, 144 p., kart. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-20063-4.
- RECKER, Dorothee, Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils.** Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher - eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung, Bonifatius Paderborn 2007, 464 p., kart. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-89710-369-6.
- REGENBOGEN, Arnim / MEYER, Uwe (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Begriffe,** Meiner Verlag Hamburg 1998, 895 p., geb. 35,80 Eur[D], ISBN 978-3-7873-1325-9.

- RENZ, Andreas, u.a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit?** Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Pustet Regensburg 2008, 280 p., kart. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2113.
- RIESEBRODT, Martin, Cultus und Heilsversprechen.** Eine Theorie der Religionen, Beck München 2007, 316 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-406-56213-6.
- ROBBEN, Andreas, Märtyrer.** Theologie des Martyriums bei Erik Peterson, (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 45), Echter Würzburg 2007, 291 p., Pb 36,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-02926-5.
- RÜPKE, Jörg, Historische Religionswissenschaft.** Eine Einführung (Religionswissenschaft heute Bd. 5) Kohlhammer Stuttgart 2007, 222 p., kart. 25,00 Eur[D] , ISBN 3-17-019796-7.
- RUTISHAUSER, Christian, Christsein im Angesicht des Judentums** (Ignatianische Impulse 28), Echter Würzburg 2008, 93 p., geb. 8,90 Eur[D], ISBN 978-3-429-02980-7.
- SCHMIDT, Werner H., Alttestamentlicher Glaube,** Neukirchener Neukirchen-Vluyn 2007, 504 p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-7887-2267-8.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hg.), Buddhist Attitudes to Other Religions,** EOS St. Ottilien 2008, 300 p., Pb. 19,80 Eur[D], ISBN 978-3-8306-7351-4.
- SCHNELLE, Udo, Theologie des Neuen Testaments** (UTB M), UTB Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 784 p., kart. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-8252-2917-7.
- SCHOBERTH, Wolfgang, Einführung in die theologische Anthropologie** (Einführung), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2006, 168 p., kart. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-15169-1.
- SCHULZE, Markus, Ist die Hölle menschenmöglich?** Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Herder Freiburg 2008, 439 p., kart. 40,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-29905-6.
- SCHWEITZER, Friedrich (Hg.), Religion, Politik und Gewalt.** Die Beiträge des XII. Europäischen Kongresses für Theologie (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 29), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2006, 892 p., Pb. 98,00 Eur[D] , ISBN 978-3-579-05356-1.
- SITTER-LIVER, Beat (Hg.), Utopie heute I.** Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens (Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 23/24), Kohlhammer Stuttgart 2008, 512 p., Pb.62,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-020359-4.
- SITTER-LIVER, Beat (Hg.), Utopie heute II.** Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens (Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 23/24), Kohlhammer Stuttgart 2008, 512 p., Pb.50,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-020360-0
- SOBRINO, Jon, Der Glaube an Jesus Christus,** Grünewald Mainz 2008, 460 p., Pb. 34,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2741-5.
- STOFER, Judith / Lenzin, Rifa'at (Hg.), Koerperlichkeit.** Ein feministisch-interreligiöser Dialog, Religion und Kultur-Verlag Würzburg 2007, 198 p.,Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-933891-18-1.
- TAMCKE, Martin, Christen in der islamischen Welt.** Von Mohammed bis zur Gegenwart (Beck'sche Reihe 1765), Beck München 2008, 205 p., Pb. 12,95 Eur[D] , ISBN 978-3-406-56819-0.
- THÖNISSEN, Wolfgang (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde,** Herder Freiburg 2007, 765 p., geb. 45,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-29500-3.
- THÖNISSEN, Wolfgang, Dogma und Symbol.** Eine ökumenische Hermeneutik, Herder Freiburg 2008, 255 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-451-29806-6.

- TOMKINS, Stephen, Paulus und seine Welt**, Herder Freiburg 2007, 192 p., brosch. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-451-29268-2
- TWORUSCHKA, Monika / TWORUSCHKA, Udo, Die Welt der Religionen - Buddhismus**. Gütersloher Gütersloh 2008, 216 p., geb. 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-06483-3.
- TWORUSCHKA, Monika / TWORUSCHKA, Udo, Die Welt der Religionen - Islam**. Geschichte - Glaubenssätze - Gegenwart, Gütersloher Gütersloh 2007, 216 p., geb. 9,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-06481-9.
- TWORUSCHKA, Monika / TWORUSCHKA, Udo, Die Welt der Religionen - Judentum**, Gütersloher Gütersloh 2008, 216 p., geb. 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-06482-6.
- TWORUSCHKA, Monika, TWORUSCHKA, Udo, Die Welt der Religionen - Christentum**. Geschichte - Glaubenssätze - Gegenwart, Gütersloher Gütersloh 2007, 216 p., geb. 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-06480-2.
- TWORUSCHKA, Uwe (Hg.), Die Weltreligionen und wie sie sich gegenseitig sehen**, Primus Darmstadt 2008, 240 p., geb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-89678-290-8.
- WALTER, Rudolf (Hg.), Leben ist mehr** (Jubiläumsausgabe 2007). Das Lebenswissen der Religionen und die Frage nach dem Sinn des Lebens, Freiburg Herder 2008, 320 p., kart. 8,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-05924-7.
- WARD, Keith, Divine Action**, Examining God's role in an open and emergent universe, Alban Books Edinburgh 2007, 290 p., kart. £ 16,99 [UK], ISBN 978-1599-471303.
- WARD, Keith, Gott**. Das Kursbuch für Zweifler, Primus Darmstadt 2007, 248 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN: 978-3-89678-625-8.
- WEHR, Gerhard, Christliche Mystiker**. Von Paulus und Johannes bis Simone Weil und Dag Hamarskjöld, Pustet Regensburg 2008, 250 p., geb. 22,00 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2147-7.
- WEINGARDT, Markus A., Religion macht Frieden**. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Kohlhammer Stuttgart 2007, 480 p., kart. 24,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-019881-4.
- WEISMAYER, Josef, Leben aus dem Geist Jesu**. Grundzüge christlicher Spiritualität (Topos plus - Taschenbücher 611), Grünewald Mainz 2007, 256 p., kart. 12,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-8611-5.
- WIND, Renate, Dorothee Sölle - Rebellin und Mystikerin**. Die Biographie, Kreuz Verlag Stuttgart 2008, 296 p., geb. 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-7831-3137-6.
- WOHLMUTH, Josef, An der Schwelle zum Heiligtum**. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken (Studien zu Judentum und Christentum), Schöningh Paderborn 2007, 312 p., geb. 42,90 Eur[D], ISBN 978-3-506-76392-1.
- WOLFFSOHN, Michael, Israel**. Geschichte, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden 2007, 523 p., Pb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-531-15654-5.
- WOLFFSOHN, Michael, Juden und Christen ungleiche Geschwister**. Die Geschichte zweier Rivalen, Patmos Düsseldorf 2008, 200 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-491-72508-9.
- WUTHNOW, Robert (Hg.), Encyclopedia of Politics and Religion** (2 Bände), 2006, 1120 p., geb. \$275, ISBN-13 978-0-87289-323-8; ISBN-10 0-87289-323-5.
- YUVAL, Israel, Zwei Völker in deinem Leib**. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur - JRGK), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 304 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-525-56993-1.
- ZEILINGER, Franz, Der biblische Auferstehungsglaube**. Religionsgeschichtliche Entstehung - heilsgeschichtliche Entfaltung, Kohlhammer Stuttgart 2008, 236 p., kart. 22,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-020170-5.
- ZULEHNER, Paul M. (Hg.), Werden, was ich bin**. Ein spirituelles Lesebuch, Schwabenverlag Ostfildern 2008, 120 p., geb. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-7966-1380-7.

ZULEHNER, Paul M., GottesSehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur, Schwabenverlag Ostfildern 2008, 120 p., geb.13,90 Eur[D], ISBN 978-3-7966-1379-1.

SaThZ 1 (1997), Heft 1

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

SaThZ 2 (1998), Heft 1

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

SaThZ 2 (1998), Heft 2

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

SaThZ 3 (1999), Heft 1

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

SaThZ 3 (1999), Heft 2

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

SaThZ 4 (2000), Heft 1

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

