



ORIENTIERUNG

Nr. 21 63. Jahrgang Zürich, 15. November 1999

EUROPA NARRT WIE EINE FÉRIE. Je gewisser seine wirtschaftliche und politische Einheit zu werden scheint, desto mehr schwindet sein Begriff, desto fraglicher und fragwürdiger wird, was diesen Kontinent in seinem Innersten zusammenhält. Spätestens dann aber ist der Moment gekommen, seine kulturelle Einheit, seine kulturelle Identität wortreich zu beschwören, von der indes niemand so recht zu sagen weiß, worin sie nun eigentlich besteht, weshalb derlei Reden auch vorzugsweise sonntags gehalten werden.» Mit dieser kritischen Feststellung beginnt Johannes Willms seine Überlegungen zu Novalis' bekanntem Essay «Die Christenheit oder Europa». Für ihn beschwören die Überlegungen von Novalis ein Europa der mittelalterlichen Christenheit, das es so nie in Wirklichkeit, sondern nur als Entwurf und Vorstellung gegeben hat, die spätestens zu jenem Zeitpunkt ihre prägende Kraft erschöpften, als «Christoph Columbus mit der Emphase des Evangeliums die Worte vom Neuen Himmel und der Neuen Erde in seinem Bordtagebuch notierte». Trotzdem konnte die Idee eines christlichen Abendlandes immer wieder belebt werden, um die jeweilige Politik bis zu den blutigen Kriegen der letzten Jahre im ehemaligen Jugoslawien zu legitimieren.

Europa und die Christen

Im Unterschied dazu erkennt J. Willms als konstantes Merkmal europäischer Geschichte der Neuzeit die Abfolge der Kriege, welche die europäischen Staaten und Völker untereinander ausgefochten und im Verlaufe ihrer kolonialen Expansion über die ganze Welt exportiert haben. Wenn sich Europa trotzdem in der Neuzeit als ein Ganzes begreifen konnte, so lag das seiner Meinung nach an den machtpolitischen Zusammenhängen, die anfänglich von der habsburgischen Hegemonie, dann von der napoleonischen Herrschaft und im 19. und 20. Jahrhundert vom Wechselspiel der fünf europäischen Großmächte England, Frankreich, Preußen, Rußland und Österreich-Ungarn, unter denen England die dominierende Rolle spielte, bis 1917 bestimmt waren. Dieser illusionslose Blick auf Europa und die Rede von Europa übersieht aber nicht, daß dort, wo europäische Staaten sich in pragmatischen Lösungen zu einigen wußten, jeweils kulturelle Standards, nämlich soziale Flexibilität und kulturelle Elastizität zur Geltung kamen, die sich auch für ein Zusammenleben der europäischen Völker in der Zukunft als unentbehrlich erweisen könnten.

Dieser beim ersten Blick scheinbar reduktionistische Begriff dessen, was Europa ausmacht, erweist sich als hilfreich bei der Deutung der in den letzten Jahren *unübersichtlich* gewordenen religionspolitischen Situation in den einzelnen europäischen Ländern. Die zunehmende Globalisierung im wirtschaftlichen und technischen Bereich bringt gleichzeitig eine verstärkte Regionalisierung, so daß das Modell von geographisch abgegrenzten Wirtschaftszonen und Kulturräumen, wie sie die These vom «Zusammenprall der Zivilisationen» voraussetzt, seine Plausibilität verliert.² Zusätzlich bringt die Anwesenheit nichtchristlicher Religionen in den europäischen Ländern und das Auftreten «neuer religiöser Bewegungen» verschiedenster Art neue, oft erbittert ausgetragene Debatten mit sich, was als «privat» und was als «öffentlich» zu gelten habe. Damit stehen die christlichen Kirchen in Europa vor Herausforderungen, die mit der Kennzeichnung «neu» nur unzureichend zu erfassen sind.³

Durchgehend wurde in den Redebeiträgen und Debatten auf der in Rom vom 1. bis 23. Oktober 1999 tagenden *Zweiten Sondersammlung für Europa der Bischofssynode* die «neue Situation», in der sich Europa heute befindet, zur Sprache gebracht. Damit wollten die Teilnehmer der Bischofssynode nicht nur die veränderte Lage des Christentums in den europäischen Ländern, sondern in gleichem Maße die politischen und gesellschaftlichen Umbrüche in den Ländern Osteuropas nach dem Mauerfall von November 1989 zur Sprache bringen. Papst Johannes Paul II. hatte dies in der Ankündigung zu dieser zweiten Sondersynode der europäischen Bischöfe ausdrücklich zu deren Thema gemacht. Während seines dritten Pastoralbesuches in Deutschland sprach er

BISCHOFSSYNODE

Europa und die Christen: Ende des Abendlandes und Ende der Christenheit – Illusionsloser Blick auf die europäische Geschichte – Unübersichtliche religionspolitische Lage – Was heißt «privat» und was «öffentlich»? – Eine zweite Sondersynode der Bischöfe für Europa – In der Reihe der Kontinentalsynoden in Vorbereitung auf das Jahr 2000 – Nach dem Mauerfall von 1989 – Johannes Pauls II. geschichtstheologische Deutung der Wende – Neue demokratietheoretische und ekklesiologische Ansätze – Eine geänderte päpstliche Position – Zur unmittelbaren Vorbereitung auf die Synode – Das umstrittene Projekt der «Neu-Evangelisierung» – Zwischen einem Entwurf einer theologischen Anthropologie und der Option für die Armen. (Zweiter Teil folgt). *Nikolaus Klein*

LITERATUR

Conquista und Christianisierung: *Annegret Langenhorsts* Sichtung lateinamerikanischer Literatur – Eine «zweite Entdeckung» Lateinamerikas durch die Literatur – Nach dem Quinto Centenario – Lateinamerikanische Stoffe und Gestalten in der deutschen Literatur – Auf dem Weg zu den präkolumbianischen Quellen – Die Autoren Pablo Neruda, Miguel Angel Asturias, Alejo Carpentier, Ernesto Cardenal, Abel Posse und Carlos Fuentes – Zur theologischen Relevanz der Geschichten-Erzähler – Eine Re-Lektüre von Conquista und Christianisierung durch die Literatur.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

PHILOSOPHIE

Die Unverfügbarkeit des Vergangenen: Phänomenologische Erinnerungsethik als Kritik des gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurses (Erster Teil) – Ein hoch vermintes Terrain – Erinnerung/Gedächtnis als Paradigma der Kulturwissenschaften – Zum Ansatz von *Jan Assmann* – Erinnerung, Schriftkultur und Ethnogenese – Erinnerung im Alten Orient und Exodus-Überlieferung – Die Schwierigkeiten eines rein deskriptiven Ansatzes – Die Monographie «Moses der Ägypter» – Die Debatte um Auschwitz. (Zweiter Teil folgt). *Christoph Lienkamp, Essen*

THEOLOGIE

Pluralität und Anerkennung: Hermeneutische Überlegungen zur pluralistischen Religions-theorie – Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Was heißt pluralistische Religionstheorie? – Arbeit an einer Kriterienlogik – Suche nach einem gemeinsamen Kern der Religionen – Abstraktion vom Konkreten und Entwertung der Vielfalt der Traditionen – Zwischen Religionsphilosophie und Theologie der Religionen – Pluralität in der biblisch-christlichen Tradition – Die theologische Relevanz von Kommunikation. *Knut Wenzel, Regensburg*

am 23. Juni 1996 in Berlin für seine Zuhörer unerwartet von einer zweiten Sondersynode für Europa: «Von dieser berühmten Stadt aus, die in ganz besonderer Weise das Schicksal der europäischen Geschichte dieses Jahrhunderts erfahren hat, möchte ich der ganzen Kirche meine Absicht ankündigen, eine zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa einzuberufen. Sie soll zusammen mit ähnlichen Synodenversammlungen in anderen Erdteilen die Vorbereitung auf das große Jubiläum des Jahres 2000 unterstützen.» Daran anschließend erinnerte er an die erste europäische Sondersynode von 1991, die eine erste Bilanz der nach der Wende von 1989 veränderten kirchlichen Lage gezogen hatte. Weiters formulierte er allgemein, ohne die gesellschaftlichen Konflikte und die kriegerischen Auseinandersetzungen der Jahre nach 1989 zu erwähnen: «Die weiteren Entwicklungen der nachfolgenden fünf Jahre in Europa legten die passende Gelegenheit nahe für ein neues Treffen mit den Vertretern der europäischen Bischöfe zum Zweck einer eingehenden Überprüfung der kirchlichen Lage im Hinblick auf den bevorstehenden Jubiläumstermin. Es ist notwendig, dahingehend zu wirken, daß die gewaltigen geistlichen Kraftreserven des Kontinents in allen Breiten wirkliche Entfaltung finden und die Voraussetzungen für eine Epoche der wahren Wiedergeburt auf religiöser, wirtschaftlicher und sozialer Ebene geschaffen werden. Dies wird Frucht einer neuen Verkündigung des Evangeliums sein.» Zwei Momente sind in dieser Ansprache des Papstes von Bedeutung. Erstens ordnet er die kommende zweite Sondersynode in die Abfolge der Kontinentalsynoden zur Vorbereitung auf das Jahr 2000 ein, und zweitens faßt er in Kurzform seine Deutung der europäischen Geschichte zusammen, wenn er das Bild von der notwendigen «Wiedergeburt Europas aus seinen gewaltigen Kraftreserven» verwendet. Mehrfach während seines Pontifikates hat Papst Johannes Paul II. dieses Bild der «Wiedergeburt Europas» verwendet, und er versteht darunter die Aufgabe, «Europa gemäß seiner wirklichen Identität wiederaufzubauen, die in ihrer ursprünglichen Wurzel eine christliche Identität ist.»⁴ Aus dieser Zuordnung von europäischer Geschichte und von der Geschichte der Christen ergibt sich für ihn zwanglos das Projekt einer Neu-Evangelisierung. Dies alles wird in der Ansprache in Berlin im Blick auf den Zusammenbruch bzw. das Ende der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa formuliert.

Eine zweite Sondersynode für Europa

Für Johannes Paul II. bedeuten die politischen Ereignisse des Jahres 1989 nicht nur das Ende einer weltpolitischen Konstellation, sondern sie sind ihm ein «Fingerzeig Gottes», wie die Kirche in Zukunft ihren Verkündigungsauftrag wahrzunehmen hat. Diese heilsgeschichtliche Deutung des Umbruchs von 1989 entwickelt er vor allem in der Enzyklika «Centesimus annus» (1991), wo die Erfahrungen der gewaltlosen Bürgerbewegungen in den einzelnen Ländern Osteuropas und deren Theorie-Debatten um zivilgesellschaftliche Organisationsformen für ihn das Modell dafür abgeben, wie «die Kirche zu einer Großbewegung

¹ Johannes Willms, Europa? Regionalliga! Was hält den Kontinent im Innersten zusammen? in: Neue Rundschau 107 (1996) Heft 3, S. 46–52; vgl. im gleichen Heft die Interpretationen von Hermann Kurzke, Paul Michael Lützel, Rüdiger Görner, Herfried Münler, Konrad Adam und Otto Kallscheuer zum Text «Christenheit oder Europa» von Novalis.

² Vgl. Dieter Senghaas, Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst. (edition suhrkamp, 2081). Frankfurt/M. 1998.

³ Vgl. Otto Kallscheuer, Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte? Religiöse Identität und europäische Politik, in: Ders., Hrsg., Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularismus und Fundamentalismus. Frankfurt 1996, S. 17–38 und 319–325; Franz-Xaver Kaufmann, Das janusköpfige Publikum von Kirche und Theologie. Zur kulturellen und gesellschaftlichen Physiognomie Europas, in: Peter Hünermann, Hrsg., Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie. (QD 144) Freiburg, u.a. 1993, S. 11–41.

⁴ René Luneau, «Retrouve ton âme, vieille Europe!» in: René Luneau, Paul Ladrière, Hrsg., Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne? Centurion, Paris 1989, S. 25–51, 29.

für die menschliche Person und zum Schutz ihrer Würde» werden kann. Die damit freigesetzten demokratietheoretischen wie ekklesiologischen Herausforderungen hat der Papst aber schon bald darauf in aller Deutlichkeit in der Enzyklika «Veritatis splendor» (1993) zurückgewiesen; die Frage nämlich, wie eine zivilgesellschaftlich sich verstehende und handelnde Kirche mit andern zivilgesellschaftlichen Gruppen in einem freien Wechselspiel der Kräfte zusammenwirken könne.⁵ In zunehmendem Maße wird die Gefahr der Verbindung zwischen Demokratie und ethischem Relativismus hervorgehoben und deutliche Vorbehalte gegen die Austragung von ethischen Konflikten im Rahmen einer repräsentativen Demokratie formuliert. Da diese Position des Papstes nicht mehr gegenüber allen Bürgern der europäischen Gesellschaften durchgesetzt werden kann, hat man sie in den letzten Jahren in immer stärkerem Maße innerkirchlich durchzusetzen versucht.

Die Ende März 1998 veröffentlichten *Lineamenta*, ein Diskussionstext verbunden mit einem Anhang von fünfzehn Fragen zur Vorbereitung eines Konsultationsprozesses für die Sondersynode, bewegt sich innerhalb dieses Rahmens des päpstlichen Denkens.⁶ In seinem einleitenden Teil, in dem eine Situationsbeschreibung Europas vorgelegt wird, spricht der Text ausdrücklich von den Überlegungen und Optionen des Papstes, welche die Grundlagen für den ausgearbeiteten Text abgeben hätten. In einem ersten Teil («Europa auf dem Weg ins dritte Jahrtausend») wird festgestellt, daß die Hoffnungen, die in den politischen Veränderungen von 1989 ihren Ausdruck fanden, sehr rasch enttäuscht worden seien: «Der Zusammenbruch des Totalitarismus und die daraus folgende Wiederherstellung der Demokratie haben auch zu einer Erschlaffung der Werte und objektiven Wahrheiten geführt. Im Bereich der Menschenrechte hat man Maße erreicht, die den Einzelnen unabänderlich schützen, aber es geschieht oft zum Nachteil der Ärmern und Schutzlosen. Die Entscheidungsfreiheit wird als unveräußerliches Recht der Person betrachtet, dient aber auch als Vorwand, um einen auf die eigene Person konzentrierten Verhaltenskodex zu rechtfertigen.» (7) Dieser grundsätzliche Vorbehalt gegenüber der europäischen Tradition der Menschenrechte und der Demokratie bestimmt durchgehend die Kontrastierungen zwischen Phänomenen, die zu neuen Hoffnungen berechtigen würden, und Phänomenen, die als Fehlentwicklungen zurückzuweisen seien. Der Text formuliert sogar ausdrücklich, daß die europäische Kultur heute darauf zielt, «den Bezug zum Glauben (scil. an Jesus Christus) als Grundbaustein und Wiege der europäischen Kultur und ihrer Einheit auszulöschen.» (7) Der zweite Teil der *Lineamenta* («Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche») beschreibt die Gegenwart Jesu Christi in der Geschichte und spricht von der «neuen Evangelisierung» als der zentralen Herausforderung. Der dritte Teil («Jesus Christus Quelle der Hoffnung») gliedert sich in drei Abschnitte. Unter dem Stichwort «Leiturgia» wird die Wiederentdeckung der «christlichen Wurzeln Europas» als jener Weg beschrieben, auf welchem in den Menschen neue Hoffnungen geweckt werden könnten. Unter dem Titel «Martyria» werden die Bedingungen einer Evangelisierung in Freiheit formuliert. Unter der Überschrift «Diakonia» werden einmal die Fortschritte in den Menschenrechten anerkennend zur Kenntnis genommen und gleichzeitig die zunehmende «Unempfindlichkeit gegenüber dem Leiden anderer» kritisiert. Dies wird als tiefer Widerspruch im Leben Europas bezeichnet, der nur durch die Rückkehr zum Evangelium geheilt werden könne. Die «Diakonie» der Kirche an den europäischen Völkern zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist demnach die Verkündigung der Heilsbotschaft: «Die Besonderheit der Kirche in Europa besteht darin, daß sie sich in der Evangelisie-

⁵ Hermann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Paderborn, u.a. 1996, S. 264–278.

⁶ Bischofssynode. Zweite Sonderversammlung für Europa, Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa. *Lineamenta*. Vatikanstadt 1998. Zitate werden im Text nachgewiesen.

...rung als Gemeinschaft eines Kontinents darstellt, dessen Wesenskern christlich ist, auch wenn bei ihm die christliche Botschaft nicht immer in dynamischer und wirksamer Weise ankommt.» (19)

Kontroversen um die «Neu-Evangelisierung»

Da im Text der *Lineamenta* ausdrücklich die erste Sondersynode von Europa aus dem Jahre 1991 erwähnt wird, legt es sich von selbst nahe, zu fragen, wieweit diese nun auf die damals auf der Synode kontrovers debattierten Fragen und auf die Kritik am Schlußdokument von 1991 eingehen. Eine solche Rückschau fällt aber aus. Die Themen, über die damals am heftigsten gestritten wurde, werden in den *Lineamenta* für die Sondersynode von 1999 nicht einmal erwähnt. Strittig war 1991 einmal die Frage nach der Relevanz und dem Ort der Ökumene innerhalb des Projekts einer Neu-Evangelisierung Europas. Metropolitan Spyridon Papagheorghiou als Vertreter des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und Jean-Eugène Fischer als Generalsekretär der «Konferenz der europäischen Kirchen» (KEK) forderten damals, daß die Evangelisierung nicht in einem Geiste der Konkurrenz, sondern nur in einem Klima ökumenischen Engagements zu geschehen habe. Aber auch der Text der Schlußerklärung von 1991 rief heftige Kritik hervor, weil er der Ökumene im bezug auf die Neu-Evangelisierung nur einen nachgeordneten Rang zuordnete. Zwar sprach er davon, «wie sehr die Neu-Evangelisierung Europas das gemeinsame Werk aller Christen ist und wie sehr davon die Glaubwürdigkeit der Kirche im neuen Europa abhängt», aber Ökumene wurde erst im Abschnitt über den interreligiösen Dialog als ein Element innerhalb eines allgemein notwendigen Dialogs mit «allen, die an Gott glauben» erwähnt.⁷

Beim zweiten Konfliktpunkt auf der Sondersynode von 1991, um den vor allem hinter den Kulissen gerungen wurde, ging es darum, ob neben den bisherigen gesamteuropäischen Organen bischöflicher Kollegialität, wie sie im «Rat der Europäischen Bischofskonferenzen» (CCEE) und der «Kommission der Bischöfe der Europäischen Gemeinschaft» (COMECE) ihren organisatorischen Ausdruck gefunden hatte, noch eine eigene zentrale Behörde für die Neu-Evangelisierung Europas geschaffen werden sollte. Mit einer solchen von der römischen Kurie direkt abhängigen Institution wären CCEE und COMECE paralysiert worden. Zwar wurde ein solches Organ in der Folge nicht eingerichtet, aber die im Rahmen des CCEE und des COMECE gemachten Erfahrungen der Zusammenarbeit innerhalb der katholischen Kirche wie im Bereich der Ökumene, vor allem auf der Zweiten Ökumenischen Versammlung in Graz (1997), werden in den *Lineamenta* für die Synode von 1999 nicht erwähnt, obwohl sie ein wichtiges Element der Hoffungsgeschichte der Christen Europas im letzten Jahrzehnt darstellt.

Daß in den *Lineamenta* die konkrete Geschichte der einzelnen Ortskirchen nicht in den Blick genommen wird, wird auch in der vom Londoner «Catholic Institute for International Relations» (CIIR) für die Bischofskonferenz von England und Wales verfaßten Stellungnahme formuliert.⁸ Zusätzlich erinnert aber das CIIR daran, daß die Kirche, wenn sie die «Zeichen der Zeit» zu lesen beansprucht, das Wirken des Geistes auch in sozial und politisch orientierten Bewegungen (z.B. gegen Rassismus) und Kampagnen (z.B. zum Schuldenerlaß für Länder der Dritten Welt) erkennen muß. Solche Bewegungen würden Christen mit Nichtchristen und mit nichtgläubigen Menschen in gemeinsamen Projekten zusammenbringen und müßten als Zeichen der Hoffnung ernst genommen werden. Hoffnungsperspektiven würden sich damit auch außerhalb der Kirchen eröffnen. Diese Kritik an dem in den *Lineamenta* dominierenden exklusiven

⁷ Odilo Noti, Kirchenintegralistische Eroberungsmentalität oder sozial-ethisch orientierte Ökumene, in: Richard Bäuml, u.a., Die Kirchen und Europa. Herausforderungen – Perspektiven. Luzern 1993, S. 31–56, bes. 43–53.

⁸ Vgl. The Tablet vom 15. August 1998.

Burg Rothenfels 1999

Klangfarbenfreude – und der lebendige Gott. Geistliche Tage zu Leben und Werk von Olivier Messiaen im Advent mit Prof. Dr. Ernst-Peter Mauer (Dortmund) vom 3. – 5. 12. 1999.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Telefax 09393-99997.

Heilsverständnis vertieft das CIIR mit der Feststellung, daß es zu den unaufgebbaren pastoralen wie gesellschaftlichen Aufgaben der Kirche gehöre, das verlorene Vertrauen in das Bündnis von Christentum und einer radikal demokratischen Politik wiederzugewinnen. Erst wenn dies gelungen sei, könne die Kirche tatsächlich die Option für die Armen sich zu eigen machen.

Europa und der Beitrag der Christen

Das auf der Basis der eingegangenen Stellungnahmen zu den *Lineamenta* erarbeitete Arbeitsdokument (*Instrumentum laboris*) wurde im Juli 1999 veröffentlicht.⁹ In der Abfolge der Hauptabschnitte und der Kapitel bleibt es den Vorgaben der *Lineamenta* treu. In diesen Rahmen versucht der Text die eingegangenen Stellungnahmen einzubauen und mit einer Fülle von Zitaten aus päpstlichen Ansprachen und Lehrschreiben zu untermauern. Auffallend sind einige Anschärfungen im Text, in denen die Arbeitsweise bei der Redaktion des Textes reflektiert wird oder Hinweise für die kommenden Synodenberatungen gegeben werden, wenn unter anderem z.B. festgestellt wird: «Es genügt jedoch nicht, mehr oder weniger eingehend oder mit größerem oder geringerem Nachdruck die einzelnen Wesenszüge des Europa von heute zu beschreiben. Ebensovienig genügt es, unterschiedlich auf diesen Umstand zu reagieren. Notwendig ist vielmehr, einer aufmerksamen Unterscheidung und Beurteilung Raum zu geben, die in erster Linie die Ursachen erfaßt, indem sie nach den tiefen Beweggründen fragt, die den verschiedenen beobachteten Phänomenen zugrunde liegen.» (21) Wird hier der Prozeß unterscheidenden Erkennens als Frage nach den Ursachen von Phänomenen, also im Sinne eines analytischen Verständnisses der Phänomene beschrieben, wird er an einer anderen Stelle des Arbeitsdokumentes im Theorie-Praxis-Zusammenhang entfaltet, wenn festgestellt wird: «Die Aufgabe der Unterscheidung endet jedoch nicht mit der Synode, sondern ist den Hirten im Leben der Kirche ständig aufgetragen und wird noch dringlicher angesichts des im Laufe der Geschichte sich wandelnden und immer neuen Weltbildes.» (6)

Die Komplexität einer solchen Überlegung wird aber im Text nicht durchgehalten. Außerdem ist bei vielen Passagen materialen Charakters nicht klar, ob durch diese Textabschnitte, in denen oft mit «sowohl-als-auch»-Formulierungen eine Situation oder ein Vorgang zu beschreiben versucht wird, die Meinung der Redaktionsgruppe wiedergegeben wird, oder ob sie auf diese Art und Weise die bei ihr eingegangenen, vielfach voneinander abweichenden, oft auch untereinander sich widersprechenden Stellungnahmen zu einem Thema referieren wollte.

Trotzdem enthält das Arbeitsdokument über die methodischen Überlegungen hinaus einige Hinweise, wie es den von ihm geforderten Prozeß unterscheidenden Erkennens verstanden wissen möchte. Es stellt einmal fest, daß es für die Aufgabe der Kirche heute nicht mehr genügt, sich auf das reiche europäische Erbe und seine christliche Seele zu berufen. (vgl. 51) Begründet wird dies mit dem Hinweis auf die aktuelle multireligiöse Situation Europas und auf die Konflikte und Brutalitäten der europäischen Geschichte im 20. Jahrhundert. An dieser Stelle

⁹ Bischofssynode. Zweite Sondersammlung für Europa, Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa. *Instrumentum laboris*. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 138) Bonn 1999. Zitate werden im Text nachgewiesen.

kommt zumindest in einem ersten Ansatz die Diskontinuität europäischer Geschichte in den Blick. Daran anknüpfend versucht der Text eine Neuformulierung dessen, was europäisches Erbe heute sein könnte: «Vielleicht wäre es besser zu sagen, daß immer noch tiefe christliche Wurzeln in der Geschichte und im Leben Europas festzustellen sind und daß vor allem diese Wurzeln nicht unwiederbringlich vom Säkularisierungsprozeß geschädigt sind und daß ein großes Verlangen nach dem Heiligen und eine vielversprechende Rückkehr auf religiös geartete Bezüge besteht.» (51) Feststellungen ähnlicher Art werden im Arbeitsdokument immer wieder in verschiedenen Varianten gemacht, wobei jeweils knapp eine theologische Anthropologie der Offenheit des Menschen auf Transzendenz entfaltet wird. Diese

Position bleibt im ganzen Dokument vorherrschend. Nur an einer einzigen Stelle wird eine andere Möglichkeit der Argumentation angedeutet, wenn von der «kulturellen Einheit Europas» gesagt wird, daß sie «im Dialog und in der Zusammenarbeit pluralistisch denkbar» sei und ihre Synthese «nach dem Maß des Menschen und des Bürgers» finden müsse. An dieser Stelle spricht der Text sogar von einer Pflicht für eine solche Synthese, die ihr Maß an ihrer Friedensfähigkeit und Integrationskraft hat, «will man nicht in einer Situation ständigen Konflikts und der Ausgrenzung der Schwächsten leben». (10) Hier wird für einen Moment die Option für den Frieden und den Schwachen und Armen zum Kriterium in der interkulturellen und interreligiösen Zusammenarbeit. (Zweiter Teil folgt) *Nikolaus Klein*

Conquista und Christianisierung

A. Langenhorsts Sichtung lateinamerikanischer Literatur

Als Sätze der Schriftsteller noch hoch im Kurs standen, meinte Heinrich Böll, ohne Literatur sei ein richtiges Bewußtsein von einem Land und seiner Geschichte nicht möglich. Es fehle der Untergrund, das andere Gedächtnis, die Perspektive der kleinen Leute, die Kritik der Macht.¹ Zum Selbstbewußtsein eines Volkes, zur Erinnerung von Geschichte, zur Ausbildung von Identität und sprachlicher Kultur leistet Literatur ihren gewichtigen Beitrag. Für Länder, in denen das geschichtliche Bewußtsein wenig entwickelt oder durch Gewalt abgebrochen ist, gilt das noch mehr. Wo die wahre Geschichte unterdrückt, von Machtinteressen gefälscht wurde, bedarf sie kritischer Erinnerungsarbeit. Die lateinamerikanischen Literaturen leisten Höchstes für die Erinnerung der wahren Geschichte ihrer Völker. Sie befreien das Bewußtsein aus europäischen Perspektiven und US-amerikanischen Interessen. Ihre literarische Bewußtseinsarbeit sucht die eigene Identität. Von Europa her gelesen kann diese Literatur zu einer zweiten Entdeckung Amerikas führen. Sie verändert die europäische Sicht, fordert eine andere Wahrnehmung. Nach mehrjähriger literarischer Forschungsarbeit legt *Annegret Langenhorst* (geb. 1966) ihre kenntnisreiche Studie über die Christianisierung der hispanoamerikanischen Völker vor. Deren Geschichte und Bewußtsein ist bis in die Gegenwart belastet durch Conquista und Missionierung. Die interdisziplinäre literaturtheologische Arbeit trägt den etwas schwerfälligen Dissertationstitel: «Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen. Die Christianisierung Amerikas in der hispanoamerikanischen Literatur der Gegenwart».² Langenhorst hat eine schwer überschaubare Literatur von Primär- und Sekundärtexten gesichtet und unter dem Aspekt von Conquista und Christianisierung dargestellt. War die Kirche legitimierende Instanz der Conquista, Instrument der Kolonisierung, moralisches Gewissen? Oder alles zusammen, wenn man nicht nur an *Columbus* und *Cortés*, sondern auch an Bischof *Bartolomé de Las Casas* denkt? Die spanische Eroberung hat die kulturelle Identität der Eingeborenen gestört, die religiöse abgebrochen. Einen Begriff wie «Schoa» für die Vernichtung der Juden gibt es für die der Indios nicht. Der weit zurück liegende Vorgang drängt erst im 20. Jahrhundert in unser Gedächtnis. Papst *Johannes Paul II.* sprach 1992 vor der 500-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas von einer Erinnerung «ohne Triumphalismus oder falsche Scham». Die richtige Scham heißt Erinnern in Reue. Der Papst bittet die Missionierten um Vergebung für zugefügte Leiden. Die Tat des Columbus deutet er trotz geschehenen Unrechts als heilsgeschichtliches Ereignis. Er denkt an die Ausbreitung des Glaubens, an die Universalität der Kirche. An-

ders als die Missionare damals anerkennt er die Gegenwart Gottes vor deren Ankunft. Die Missionierung wurde vor allem von den Orden getragen, zuerst von den Franziskanern, dann von den Dominikanern (von denen einige Protest aussprachen), seit dem beginnenden 17. Jahrhundert von den Jesuiten. «Die konsequenteste Evangelisierung gelang in den Reduktionen der Jesuiten, aus denen weiße Siedler ferngehalten wurden». (32) Langenhorst betont die offenen Fragen. «Kulturzusammenstoß» mit den Folgen des Genozids oder historische Chance eines «Kulturkontakts» mit der spanisch-europäischen Welt? Das schrecklich Geschehene ist vom möglich Gewordenen nicht mehr zu trennen. Die geschichtliche Bewertung hängt ab von der Perspektive der Betrachter. Indianische Gruppierungen und Indigena-Organisationen nannten im Kontext der Fünfhundertjahrfeier die Evangelisierung nicht «authentisch», sondern gewalttätig. Sie sprechen von den Millionen Toten, von «widerrechtlicher Besitznahme unserer territorialen Hoheitsgebiete, Zerstörung unserer sozialen, politischen und kulturellen Organisationen» von ideologischer und religiöser Unterwerfung». Sie kritisieren entschieden das «Nichtvorhandensein einer Indiokirche». (38f.) Langenhorsts materialreiche Arbeit untersucht zunächst die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts zum Thema. Im zweiten Teil stellt sie sechs repräsentative Autoren Lateinamerikas vor und analysiert deren Hauptwerke. Es geht nicht um Einzeluntersuchungen, sondern um das Aufzeigen der Verbindung von Eroberung und Missionierung. Im dritten Teil reflektiert sie die Erfahrung der Betroffenen und die mögliche Rezeption durch europäische Christen.

Die Entdeckung des Stoffes in der deutschen Literatur

Alexander von Humboldt trieb vor zweihundert Jahren große Landschafts- und Naturforschung in Südamerika. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Geschichte lag aber außerhalb seiner Möglichkeiten. Die deutschsprachige Literatur des neunzehnten Jahrhunderts beschäftigte sich nicht mit diesen fernen Völkern. Dafür mußte erst der geschichtliche Blick entwickelt werden. Langenhorst zeigt die Entdeckung des Stoffes im historischen Roman der deutschsprachigen Literatur nach dem Ersten Weltkrieg (Eduard Stucken: «Die weißen Götter»), danach die beginnende Demontage des Abenteurers Columbus bei Georg Heym, Jakob Wassermann, Kurt Tucholsky. Im «Dritten Reich» entdeckten namhafte Autoren die religiösen Protestgestalten. *Las Casas* wird in der dialogischen Erzählung von *Reinhold Schneider* vor seinem König idealisch, im kontextuellen Roman von *Alfred Döblin* («Das Land ohne Tod», I. Teil der «Amazonas»-Trilogie) widersprüchlich, realistisch dargestellt. Im zweiten Band der Trilogie («Der blaue Tiger») erzählt Döblin das hoffnungsvolle Experiment der Jesuitenreduktionen am Paraná. Einführend erfaßt er mit der sozialen Struktur die neu

¹ Heinrich Böll, Frankfurter Vorlesungen, Köln 1966, S. 108ff.

² Annegret Langenhorst, Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen. Die Christianisierung Amerikas in der hispanoamerikanischen Literatur der Gegenwart. (Theologie und Literatur, Bd. 10). Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1998, 463 S., DM 56.–.

entstehende indianisch-christliche Volksreligion. Heute spräche man von Inkulturation. Döblin erzählt den Kampf der Unterdrückten gegen spanische Regentengewalt. Der Österreicher Fritz Hochwälder schrieb wenig später (1941/42) im Schweizer Exil sein klassisch gebautes Schauspiel «Das heilige Experiment». Während die historischen Jesuiten das Aufhebungsdekret von 1767 gehorsam befolgten, argumentieren sie im Drama dagegen. Im Nachkriegsdeutschland tauchte die südamerikanische Stoffgeschichte naturgemäß zunächst nicht auf, bald aber in der Literatur der DDR. Dort mußte die Gestalt des Columbus für Kapitalismuskritik erhalten. Noch vor seiner Übersiedlung in die DDR hat Peter Hacks das Drama «Eröffnung des indischen Zeitalters» geschrieben. Es wurde in München 1955, im Jahr danach in Ost-Berlin uraufgeführt. Anders als der historische Columbus ist der Held im Theater (ähnlich wie Brechts Galilei) sich seiner historischen Bedeutung bewußt. Er eröffnet wie dieser ein neues Zeitalter. Hacks kritisiert die von Wirtschaftsinteressen geleitete Eroberung. Religion erscheint als Instrument der Macht, des Krieges, der Habgier, eben des Kolonialismus, nicht des Sozialismus. Der in Bilbao geborene Fritz Rudolf Fries stellt dagegen in seiner Erzählung «Der Seeweg nach Indien» (1969) Columbus als Hoffnungsgestalt des Volkes dar. Wiederum als eine Art Gegengeschichte zu Fries erzählt die achtzigjährige Anna Seghers (sie lebte im Exil in Mexiko) das Leben einer Haitianerin, die Opfer des Columbus und der Conquista wurde («Drei Frauen aus Haiti», 1980).

Im Spiel mit dem Stoff leistete sich der Zürcher Hugo Loetscher im Roman «Der Immune» (1975) den produktiven Einfall, «Die Entdeckung der Schweiz» aus der Sicht der Azteken zu erzählen. Der in Berlin lebende Peter Schneider läßt in seinem mexikanischen Geiseldrama «Totoloque» (1985) den gefangenen Kaiser Motecuzoma mit dem Eroberer Cortés über den spanischen und aztekischen Gott diskutieren. Der kluge Azteke fragt – im Namen des Autors: «Was für ein Gott ist es, der euch Gesetze gibt und zugleich erlaubt, sie zu übertreten?... Und wenn nur der Mann Gottes Ebenbild ist, wie kann Gott die Frauen lieben?» Im Gegensatz zu diesem rückwärts projizierten theologischen Diskurs nutzt der Münchner Herbert Rosendorfer im Columbusjahr in seinem Roman «Die Goldenen Heiligen oder Columbus entdeckt Europa» (1992) den historischen Namen für eine europäische Menschheits satire. Hans Christoph Buch (er hat eine haitianische Großmutter) stellt in seiner Haiti-Trilogie die Geschichte und Gegenwart der Leiden des Volkes dar. Im dritten Band, der «Rede des toten Columbus am Tag des Jüngsten Gerichts» (1992), klagt Columbus, daß ihm bis heute keine Gerechtigkeit widerfahren sei. Wie Döblin, wie Peter Schneider verläßt Buch die europäische Perspektive, um die Geschichte der Opfer darzustellen. Weltoffenes Bewußtsein wird auch hier von Autoren vorbereitet. Sie zeigen die geschichtliche Verflechtung von «Erster» und «Dritter» Welt.

Die Entdeckung der eigenen Geschichte

Im umfanglichen zweiten Teil ihrer Arbeit stellt Langenhorst lateinamerikanische Literatur mit Bezug auf die Eroberung und Christianisierung der Länder dar. Zahlreiche neuere Autoren beschäftigen sich intensiv und extensiv mit ihrer eigenen Geschichte, die sie dem Volk erzählen. Annegret Langenhorst stellt sechs Autoren der zweiten Jahrhunderthälfte in ihren Haupttexten vor. Es sind der Chilene Pablo Neruda (1904–1973), aus Guatemala Miguel Angel Asturias (1899–1974), aus Cuba Alejo Carpentier (1904–1980), aus Nicaragua Ernesto Cardenal (geb. 1925), aus Argentinien Abel Posse (geb. 1936), aus Mexiko Carlos Fuentes (geb. 1928). Neruda, Carpentier, Carlos Fuentes sind Kommunisten, Cardenal katholischer Christ und Priester. Für alle Genannten markiert die Conquista den fremden Einbruch aus Europa und den Umbruch, ja Abbruch ihrer indigenen Nativität. Gegen die Geschichtsschreibung der Sieger schreiben sie die der Eroberten. Sie arbeiten an der Gewinnung einer kritischen Identität aus Geschichte und Gegenwart für das Bewußt-

sein ihrer geschundenen Völker. Jeder schreibt auf seine Weise an dem einen großen, geschichtsbewußten und gegenwartskritischen Roman der Völker. Die Autoren müssen erst die präkolumbischen Wurzeln aufdecken, ehe sie ihre eigene Erfahrung zulassen, ihre wahre Geschichte finden, ihre Gegenwart anschauen können.³ Wenn von den großen lateinamerikanischen Autoren der Bildungsbürger Jorge Luis Borges (1899–1986) und der das zwanzigste Jahrhundert reflektierende Peruaner Mario Vargas Llosa (geb. 1936) nicht genannt sind, hat das thematische Gründe. Schwieriger zu verstehen ist die Auslassung des nach Neruda einflußreichsten Autors, des Kolumbianers Gabriel García Márquez.

Langenhorst beginnt ihre Darstellung mit Pablo Neruda. Er ist der Vater der neueren lateinamerikanischen Literatur. Sein «Großer Gesang» – geschrieben in den vierziger Jahren, da er als Kommunist verfolgt wurde – ist das lyrische Epos Südamerikas. Neruda distanziert sich im «Canto General» von den europäisierenden, intellektuellen Dichtern Südamerikas, die die Not des Volkes nicht sehen wollen und der Natur nicht mehr verbunden sind. Neruda will, wie Carpentier, wie Cardenal, Dichter des Volkes sein. Der «Große Gesang» hat die Geschichte Lateinamerikas von der präkolumbischen Zeit bis in die Gegenwart zum Thema. Ohne Rückgriff auf einen Schöpfergott evoziert Neruda eine säkulare Kosmogonie.⁴ Er beschimpft die Conquistadoren als «Menschenschinder», «Invasoren», «Tiger», «Verbrecher», «Teufel», «Schakale», «Schlächter». Solcher Schimpf wurde in einigen spanischen Neruda-Ausgaben nicht gedruckt. Neruda, obwohl (wie die meisten gebildeten Autoren) nicht indianischer Abstammung, identifiziert sich mit den indigenen Bewohnern. Er kritisiert, daß selbst der Name (Amerika/Amerikaner), mit dem sie bezeichnet werden, europäisch ist. Schwierig, sagt Langenhorst, sei das Verhältnis der Christen zu dem «Atheisten Neruda». Sie spricht von dessen «Agnostizismus» und seiner sozialistisch begründeten Distanz zur Kirche. Trotz des biblischen Tones, der christlichen Symbolik, der liturgischen Formen, also formaler Elemente, verweigert der «Canto General» jede metaphysische und transzendente Weltdeutung. Nerudas vitale Eros-Welt ist hier und jetzt. Als Sozialist kritisiert er den kalten Antikommunismus Papst Pius' XII. in jenen Jahren. «Der «Canto General» entstammt einer Epoche, da die chilenische Kirche ihren Positionswechsel noch vor sich hatte.» Erst später entwickelte sich eine Annäherung von Christentum und (linken) Sozialisten. Neruda sagte 1962 in einer öffentlichen Rede, daß er übereinstimme mit den sozialkritischen Pastoralbriefen der chilenischen Bischöfe. «Wenn man die Ausgebeuteten spaltet, gewinnt nicht Gott, sondern die Ausbeuter.⁵ Den Dominikaner Las Casas betrachtet Neruda als Kommunisten. Der Chilene weiß durchaus zu trennen zwischen dem Gott der Mächtigen und jenem, den die Unterdrückten anrufen. «In den Kirchen sind die Neger mit ihrem Gott allein», heißt es im «Großen Gesang». Der Sänger glaubt an die «Ewigkeit der Zärtlichkeit». Der kundige Leser erinnert sich hier an Heinrich Böll, auch an Kurt Marti, an deren Bestreitung eines verordneten Gottes und Plädoyer für einen Gott, dem Zärtlichkeit kein Fremdwort ist. War Neruda «Propagandist» oder eine «prophe-tische Stimme», fragt Langenhorst. Er schrieb – wie andere politische Dichter – parteilich, das heißt für ihn im Namen des Volkes.

³ In Lateinamerika gibt es keine individuellen Romane. Wir schreiben alle an einem großen Roman: ein Kapitel wird geschrieben von Carpentier in Kuba, eines von Vargas Llosa in Peru, ein anderes von Cortázar in Argentinien...», sagt Carlos Fuentes (Langenhorst, S. 130).

⁴ Es wäre kulturgeschichtlich interessant, sie mit den altgriechischen Kosmogonien bei Herodot, Hesiod und den Orphikern zu vergleichen.

⁵ Langenhorst, S. 153f. Pablo Neruda: «Es ist bewegend, daß der Pastoralbrief mit einer machtvollen Anklage des wirtschaftlichen und physischen Elendszustandes beginnt, in dem sich unser edles Volk befindet. In dieser Hinsicht tut die Pastoral der katholischen Kirche in Chile nichts anderes, als in ihrem eigenen Stil und mit annehmbaren Argumenten genau das zu unterstützen, was die Kommunistische Partei Chiles ... offenbart und erkämpft hat» (ebd. S. 154).

Auf die Darstellung Nerudas folgen die des Guatemalteken Asturias, des Kubaners Carpentier, des Christen *Cardenal* aus Nicaragua. Der generationsjüngere Cardenal wird oft als «Erbe» Nerudas bezeichnet. Beide Dichter, sagt Langenhorst, schreiben eine «poesia impura».⁶ Beide schrieben unter diktatorischen Regimen. Beide beleben die Gattung episch zyklischer Gesänge. Beide bringen die präkolumbische Geschichte in ihre Gedichte ein. Beide setzen sich mit der Conquista poetisch auseinander. Beide verstehen sich als Dichter des Volkes. Langenhorst eröffnet ihren Diskurs mit der inzwischen zur Etikette gewordenen Charakterisierung Cardenals als «Mystiker und Revolutionär.»⁷ Ausdrücklich formal poetische Überlegungen mit Einarbeitung in den Text läßt die inhaltsbezogene Arbeit nicht zu.⁸ Langenhorst strukturiert Cardenals Texte klar in sozialkritische Gedichte, mystische Lyrik und episch-erzählende Dichtung. En passant trägt sie zur vorgenannten «poesia impura» Cardenals eigene Poetik als «exteriorismo» nach.⁹

In den 25 Cantos «Die Ungewisse Meerenge» (1966) vergegenwärtigt Cardenal Episoden und Stationen aus der Zeit der spanischen Eroberung. Der Titel meint die Suche der Spanier nach der Meerenge zwischen dem atlantischen und dem pazifischen Ozean: Der Chronist Cardenal berichtet darin auch von zwei Zeugen christlicher Opposition gegen die Eindringlinge. Enthalten diese Gesänge seine Kritik an den erobernden Spaniern, so entfalten die Gesänge von «Die Farbe des Quetzal und «*Wolken aus Gold*» (1969/70 und erweitert 1980) seine Hommage «für die Indianer Amerikas». Im Canto «Die verlorenen Städte» blickt Cardenal zurück auf die Frühzeit der Mayas. Aus dem (gemäß seinen Informationen) Fehlen von Herrschernamen und Kriegsberichten entwirft er eine rückwärts gewandte Utopie, fast ein außerchristliches Jerusalem.

«Das Wort «Herr» war in ihrer Sprache unbekannt,
Und das Wort «Mauer». Sie umgaben ihre Städte nicht mit Mauern.
Ihre Städte bestanden aus Tempeln, und sie lebten auf den Feldern...
Die Straßen waren nur für Prozessionen da.
Die Religion war die einzige Verbindung zwischen ihnen,
doch es war eine frei angenommene Religion,
die ihnen weder Unterdrückung war noch eine Last.
Ihre Priester hatten keine weltliche Macht,
und die Pyramiden wurden nicht in Zwangsarbeit erbaut.
Der Höhepunkt ihrer Zivilisation verwandelte sich nicht in ein
Kaiserreich...»¹⁰

Cardenal, angetan von Tertullians «anima naturaliter christiana», versammelt die positiven Elemente der indigenen Kultur(en) und typisiert sie zu einer Idealgemeinschaft. Er erkennt Bilder des neuen Menschen in der altindianischen Welt. Er hält den Menschentyp mit christlich-kommunistischen Zügen gegen den kapitalistischen Welttext. Der Priesterpoet Cardenal bedenkt, wieviel Reichtum die indigenen Religionen in den reli-

⁶ D. h. sie führen Alltagssprache, reale Namen, ausführliche Zitate, unpoetische Realien in ihre Gedichte ein.

⁷ Siehe dazu P. K. Kurz, Umformung durch Liebe. Ernesto Cardenals Erinnerungen «Verlorenes Leben», in: Orientierung, 15. Januar 1999, S. 6–9.

⁸ Fast alle Arbeiten (Dissertationen) der Grünwald-Reihe «Theologie und Literatur» sind inhaltsbezogener Art. Das ist bei interdisziplinärer Fragestellung kaum vermeidbar, setzt aber Grenzen literarischen Verstehens und Wertens.

⁹ Cardenal: «Die exterioristische Poesie drückt Ideen oder Gefühle mittels realer Bilder aus der Außenwelt aus: sie verwendet Straßen- und Ortsnamen, Eigennamen von Menschen, Daten, Zahlen, Anekdoten, wörtliche Zitate, umgangssprachliche Wendungen... wissenschaftliche Fachausdrücke, historische Dokumente oder Fragmente aus Briefen oder journalistischen Reportagen... D. h. sie integriert alle Elemente, die bisher der Prosa vorbehalten waren... Sie unterscheidet sich von der Prosa dadurch, daß sie intensiver, kürzer, wirksamer ist, nicht aber durch ihre Sprache oder die Wahl ihrer Themen» (Langenhorst, S. 248). Cardenal erweitert den Begriff «poesia impura», indem er ihn noch mehr der Prosa annähert. Zeitlich noch vor Neruda wurde Cardenal von Ezra Pound und Walt Whitman beeinflusst. Über die Schwächen des Melos, des Rhythmus, des sprachlichen Klangs bei Cardenal – nicht nur in den deutschen Übertragungen, wird in Langenhorsts thematischer Darstellung nicht gefragt.

giösen Dialog einbringen könnten. Die Poeten der Indianer waren die Weisen, die Weisen «die Flöten Gottes» denen «aufgetragen ist, über die Götter zu sprechen». Cardenal setzt idealisch eine archaische Ganzheit voraus, die sich mit einem differenzierteren Bewußtsein noch nicht auseinandersetzen mußte. Langenhorst stimmt Cardenals mitunter märchenhaften Gegenbildern kritiklos zu. Mit seiner Vorstellung von «Dichter Dolmetscher Priester» vollziehe er eine «Wiedergeburt der Poesie aus Mythos und Religion». Zweifellos gelingt Cardenal eine kreative Synthese von indigener und christlicher Tradition. Wenn aber Cardenal idealisch mythische Bilder (implizit und explizit) gegen den Realismus der modernen Welt setzt, bleiben meines Erachtens Fragen, auch Vorbehalte gegenüber den poetischen Weiß-Schwarz-Bildern. Cardenals Hommage an die Indianer versilbert die Vergangenheit, seine Gesellschaftskritik schwärzt die schwierige Gegenwart. Welche Farbe hatte die sandinistische Revolution, welche sein politisches Engagement in ihr? Scheiterte deren mit hohem moralischen Ansprüchen angetretene Umformung der Gesellschaft nicht auch an der mangelnden Moral einiger sandinistischer Minister?¹¹ Aber eindrucksvoll erzählen Cardenals Cantos dem nominell christlichen Land seine indigenen Wurzeln. Er stellt Armen und Besitzenden ein anderes Menschenbild vor. Politisch wie theologisch strahlt es provozierende Energien aus.

Ein gewichtiger Autor in bezug auf Langenhorsts Thema ist der Argentinier *Abel Posse* (geb. 1936). Im außerspanischen Europa ist er noch wenig bekannt. Posse hat in Paris, Tübingen, Moskau, Sevilla und Venedig studiert. Er identifiziert sich mit dem kommunistisch-kubanischen Chronisten Carpentier. Posse arbeitete über zwei Jahrzehnte an einer amerikanischen «Gegengeschichte». Der vielseitig gebildete Autor schrieb eine Romantrilogie über die Eroberung Amerikas. Drei historische Personen aus unterschiedlichen Phasen der Conquista sind die Protagonisten. Im Roman «Dämon» (1978) ist es der grausame Conquistador Lope de Aguirre, in «Die Hunde des Paradieses» (1983) Columbus, in «Die lange Abenddämmerung des Wanderers» (1992) Cabeza de Vaca, der einfühlsame Entdecker der fremden Kultur.¹² Posse lehnt mit dem missionarischen Anliegen der Eroberer deren jüdisch-christliches Gottesbild ab. Er läßt seinen Columbus sagen, Christus sei zwar die äußerste Möglichkeit des Judengottes gewesen, aber er habe nur die Seelen erlöst, nicht die Leiber auf Erden. Geradezu schwärmerisch vertritt dieser Gegen-Columbus die (von Marx inspirierte) «Erlösung auf Erden». Posses Religionskritik ist nach Langenhorst die theologisch schärfste, nicht nur geschichtlich, sondern grundsätzlich. Zuletzt stellt sie den mexikanischen Kosmopoliten *Carlos Fuentes* (geb. 1928, er hat einen sozialistischen Großvater aus Darmstadt) vor. Für Fuentes erschließt – anders als für Cardenal – weder die aztekische noch die christliche Religion einen Weg in die Gegenwart. Sein mehr als tausendseitiger Roman «Terra nostra» (1975) liegt seit 1979 in vorzüglicher deutscher Übersetzung vor. Der Roman will eine Summe der Mythen und eine Neuschreibung der Geschichte sein, Erinnerung von und Reflexion über Amerika, Nachdenken auch über Religion, Kunst und Literatur, ein Abenteuerroman und zukünftiger Entwurf, also ein enzyklopädischer Roman.¹³ Man darf den großen Text hinsichtlich Repräsentanz und Anspruch neben Nerudas «Canto general» stellen. In ausführlicher Analyse zeigt Langenhorst Fuentes' «oppositionelles kulturelles Gedächtnis». Der Mexikaner sucht – diesseits von Kungs «Weltethos», vor und gegen Huntingtons «Clash of civilizations» – eine «Weltkultur als gleichberechtigte Vielfalt der einzelnen Kulturen».

¹⁰ Langenhorst, S. 266. Den ungekürzten Text zitiere ich aus Ernesto Cardenal. Die Farbe des Quetzal. Für die Indianer Amerikas I. Wuppertal 1986, S. 28f. Der Quetzal ist ein kleiner bunter Klettervogel, Wappentier von Guatemala.

¹¹ Dazu erwarten Cardenals Freunde wichtige Mitteilungen in der Fortsetzung seiner Autobiographie.

¹² Der Roman «Die Hunde des Paradieses» ist als bisher einziger ins Deutsche übersetzt (Berlin 1993).

¹³ Langenhorst, S. 322–345.

Zur theologischen Relevanz der Geschichte(n)erzähler

Fragen, wie die Kulturen und das Christentum in dieser Zeit zusammengehen, zusammenkommen können, drängen sich dem Leser auf. Wie können sie nach einer so langen dogmatischen Glaubens- und politischen Streitgeschichte miteinander reden? Im abschließenden dritten Teil «Zur theologischen Relevanz der Geschichte(n)erzähler» spricht Langenhorst theologische und ekklesiologische Fragen an. Oft formuliert sie die erkannten Erfordernisse appellativ. Zum Dialog gehört Solidarität, beide setzen das gegenseitige Interesse und den Willen zum Kennenlernen des Fremden voraus. Der Weg müßte von der «Missionierung» zur «Inkulturation» gehen. Aber bleibt auch der eine Einbahnstraße? «Wir haben eine Art, Gott gegenwärtig im Volk zu verstehen, und nicht nur als Samen des Gotteswortes in unserem Leben. Haben wir nun eine Erfahrung Gottes oder nur die Gegenwart des Samens? Wir kennen Gott. Die Kirche allerdings sagt, es gibt nur Samen des Gotteswortes, nicht jedoch Gottes Samen bei den Völkern. Die Religionserfahrung des Indiovolkes aber ist ein Heilsweg zu Gott», sagt der südamerikanische Theologe *Enrique Rosner*. «Die Transzendenz Gottes und gleichzeitig die Immanenz des Göttlichen, das allen Kreaturen Leben schenkt; die Integration und Partizipation aller Geschöpfe, die Vorstellung der Heiligen Mutter Erde als wirkkräftiges Symbol Gottes, ... die Bedeutung der Sinne für die religiöse Erfahrung, ... die Bedeutung des Festes, die Gemeinschaft mit den Vorfahren, die tiefe Bedeutung von Arbeit und Gastfreundschaft», formulierten die Dominikaner behauptend, verweisend, kritisch Werte südamerikanischer Völker bei ihrem zweiten Treffen zur Indigena-Pastoral in Cochabamba 1992.¹⁴ Wenn der Gott der Juden ein Gott der Europäer wurde, könnte er nicht auch ein Gott der hispanischen Amerikaner sein? Wenn nordamerikanische Christen meinten, ihre USA sei «God's own country», könnte es nicht sein, daß der Gott der Armen auf der unteren Seite ihres Kontinents wohnt?

Annegret Langenhorst hat die bisher umfangreichste Darstellung der hispanoamerikanischen Literatur unter dem Aspekt der Eroberung und Christianisierung geschrieben. Ihre Kenntnis, Sondierung und Zusammenführung des Materials sind bewundernswert.¹⁵ Naturgemäß bestimmen in der interdiszi-

¹⁴Zitate bei Langenhorst, S. 388, 390.

plinären Arbeit inhaltliche Gesichtspunkte Auswahl und Darstellung. Die schwierige Wegsuche einer Gliederung ist im ganzen gelungen. Im abschließenden theologischen Teil spielt allerdings der «exemplarische Blick auf die deutsche Literatur» aus dem Anfangsteil keine Rolle mehr. Er war unter theologischem Gesichtspunkt nicht zu integrieren. Langenhorst sichtet und strukturiert die Literatur der Anderen, ihre Frage nach ihrem und unserem Gott auf einer breiten Basis. Die moderne Bestreitung eines Gottes (bei Neruda, Carpentier, Posse u. a.) aus dem seit zwei, drei Generationen auch in Südamerika wirkenden Geist der Aufklärung ist vergleichbar unserer «Gott-ist-tot»-Literatur aus dem 19. Jahrhundert bei Heinrich Heine, Georg Büchner, Friedrich Nietzsche und ihren Nachfolgern. Wer sein Interesse auf hispanoamerikanische Literatur ausdehnen kann und gewillt ist, die kulturelle Thematik als religiöse zu erkennen, erhält bei Annegret Langenhorst differenzierte Information. Wer nach dem interkulturellen Gott, seinen Völkern und seiner Geschichte unter den Völkern fragt, findet in dieser Gottesgeschichte «der Anderen» reiche Anregung. Der Autorin ist eine bedeutende dialogische Studie gelungen.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

¹⁵Das Verzeichnis der Primär- und Sekundärliteratur umfaßt sechzig Seiten. Die nicht nur belegenden, sondern auch weiterführenden Anmerkungen übersteigen die Zahl zweitausend. Naturgemäß zeigt die Arbeit auch die Nöte einer Dissertation, als da sind schwerfällige Formulierungen («Ehe jedoch im folgenden zur ersten Orientierung Fragestellung, Methode und Aufbau der Arbeit vorgestellt werden, erscheint es unabdingbar...» [14]), Wiederholungen, Weitschweifigkeit und Redundanz zu Lasten präziser, konziser Formulierungen; eingesetzte Begriffe, die inzwischen fast zu Worthülsen geworden sind («Option für die Armen»). Die anvisierte Thematik bringen die Kapitelüberschriften des zweiten Teils zu wenig auf den Nenner. Was sagt und will der «Poet und Prophet Nicaragua», was Carpentier, «der kubanische Chronist Amerikas», was «der mexikanische Kosmopolit» (Kapitelüberschriften) Carlos Fuentes in bezug auf das Thema? Weil das Literaturverzeichnis so reich und informativ ist, seien einige Ergänzungen erwähnt. Unter den deutschen Primärtexten fehlen (S. 427) Franz Werfel, Juárez und Maximilian. Dramatische Historie, 1924. Uwe Timm, Der Schlangenbaum. Roman. Köln 1986. In der hispanoamerikanischen Primärliteratur fehlt (S. 434f.) bei Gabriel García Márquez der Roman «Hundert Jahre Einsamkeit» (1967, Köln 1979), bei Augusto Roa Bastos der Roman «Menschensohn» (München 1962, Frankfurt 1976). Unter «Sekundärliteratur im Überblick» wäre die von Michael Rössner herausgegebene vorzügliche «Lateinamerikanische Literaturgeschichte» (Stuttgart 1995, 542 S.) dem forschenden Leser hilfreich.

DIE UNVERFÜGBARKEIT DES VERGANGENEN

Phänomenologische Erinnerungsethik als Kritik des gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurses (I.)

In der Arbeit an dem Begriff der Erinnerung und dem ihm verwandten Begriff des Gedächtnisses betreten wir philosophisch und theologisch vor allem seit seiner Einführung in der neuen politischen Theologie oder dem philosophisch-historischen Diskurs der achtziger und neunziger Jahre ein hoch vermintes Terrain. Trotzdem soll hier eine Annäherung versucht werden, zumal sich um Erinnerung/Gedächtnis (ich unterlasse hier zunächst die erforderliche genauere Unterscheidung) in den letzten zehn Jahren nicht nur das neue Paradigma der Kulturwissenschaften aufbaut, sondern um und mit ihm auch eine breite und zuweilen heftig ausgetragene gesellschaftlich-öffentliche Diskussion geführt wird¹, wie dies in der Debatte um das Mahnmal zum Gedenken an die ermordeten Juden in Berlin und der hauptsächlich in der Medienöffentlichkeit geführten Debatte zwischen dem Schriftsteller Martin Walser und seiner Rede zur

¹Gerade an diesem Begriff läßt sich aber auch zeigen, wie schwer und unsinnig eine zu starke Unterscheidung von zwei verschiedenen Begriffen von Öffentlichkeit (die gesellschaftlich-politische Öffentlichkeit und die des rationalen Diskurses) ist, wie sie neuerdings wieder von dem evangelischen Theologen Ingolf Dalferth gefordert wurde. Denn die Konjunktur des Erinnerungsbegriffs in der Öffentlichkeit des rationalen Diskurses hängt mit seiner zunehmenden Thematisierung in der gesellschaftlich-politischen Öffentlichkeit zusammen.

Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1998 sowie den öffentlichen Reaktionen, insbesondere der von Ignatz Bubis, des Vorsitzenden des Zentralrates der Juden in Deutschland, zum Ausdruck kam.

Ich möchte deshalb in einem ersten Schritt die kulturwissenschaftliche Forschung vor allem anhand der Arbeiten Jan Assmanns und der Diskussion um die Exodus-Überlieferung bzw. neu aufgeflammt Diskussion um die Bedeutung des Mose nachzeichnen und danach in einem zweiten Schritt die theologisch-philosophischen Untiefen der Walser-Bubis-Debatte ausloten. In beiden Diskursen wird zwar implizit immer wieder auf normative Grundlagen Bezug genommen, diese werden allerdings kaum entfaltet. So entsteht das Desiderat der philosophischen Fundierung einer Ethik der Erinnerung. Deshalb möchte ich zunächst zwei aussichtsreiche Kandidaten aus dem Kontext der Gerechtigkeitsethik einerseits und einer Ethik des guten Lebens andererseits vorstellen, die allerdings letztlich aporetisch bleiben, weil sie nicht zu zeigen vermögen, warum eine ethische Bezugnahme auf Vergangenes notwendig und wie sie möglich ist, ohne daß das Problem der Zeitlichkeit und das der Alterität des geschichtlichen Lebens ausgeblendet werden müssen. Dies ist das Anliegen einer Ethik der Erinnerung als gegengeschicht-

liches Überleben, wie sie von Burkhard Liebsch im Anschluß an Emmanuel Lévinas und Bernard Waldenfels in den letzten Jahren ausgearbeitet wurde. Eine solche Ethik der Erinnerung ist nicht nur grundlegend für eine philosophische Ethik, sondern sie hält auch wichtige Impulse für die Theologie, besonders die neue politische Theologie bereit, die aber in diesem Rahmen nicht weiter entfaltet werden können.

Kulturwissenschaftliche Diskussion – Jan Assmanns Ansatz

Kaum ein Kulturwissenschaftler der Gegenwart hat sich um die Frage der Bedeutung der Schrift (für die Erinnerung bzw. das kulturelle Gedächtnis) so verdient gemacht wie der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann, und seine vielen kulturtheoretischen und kulturgeschichtlichen Arbeiten haben auch der Theologie neue Fragehorizonte erschlossen. Für diese Konjunktur des Erinnerungsbegriffs benennt Assmann zunächst vor allem zwei Gründe: «Zum einen erleben wir mit den neuen elektronischen Medien externer Speicherung (und damit: des künstlichen Gedächtnisses) eine kulturelle Revolution, die an Bedeutung der Erfindung des Buchdrucks und vorher der der Schrift gleichkommt. Zum anderen, und damit zusammenhängend, verbreitet sich gegenwärtig gegenüber unserer eigenen kulturellen Tradition eine Haltung der «Nach-Kultur», in der etwas Zu-Ende-Gekommenes allenfalls als Gegenstand der Erinnerung und kommentierender Aufarbeitung weiterlebt.»² Doch Assmann sieht über die Speicherkapazitäten und die Suchbewegungen der Postmoderne hinaus den entscheidenden, existenziellen Kern im Untergang der lebendigen Erinnerung aufgrund des Aussterbens der Zeitzeugen der schwersten Verbrechen der Menschheitsgeschichte. Darin mag auch eine Ursache für den Streit tun die Erinnerung in der gegenwärtigen gesellschaftlich-politischen Diskussion um das Mahnmal zur Erinnerung an die Vernichtung der europäischen Juden und die Walser-Bubis-Debatte liegen.

Im folgenden ist genauer danach zu fragen, welches Verständnis von Erinnerung/Gedächtnis für Assmann leitend ist. Dabei geht er zunächst von der Frage aus, was die Bildung von Identität fundiert. Diese Fundierung ist, so Assmann, kulturübergreifend in der Erinnerung gegeben. Jede Kultur bilde eine solche *konnektive Struktur* aus, d.h. daß diese Struktur in zeitlicher und sozialer Hinsicht verknüpft und verbindet; in sozialer Hinsicht, weil sie Menschen durch eine symbolische Sinnwelt in einen gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum einbindet, der Vertrauen und Orientierung stiftet; in zeitlicher Hinsicht durch die Formung und Vergegenwärtigung von Bildern und Geschichten anderer Zeiten und durch die Stiftung von Hoffnung und Erinnerung. «Beide Aspekte: der normative und der narrative, der Aspekt der Weisung und der Aspekt der Erzählung, fundieren Zugehörigkeit und Identität, ermöglichen dem Einzelnen, «wir» sagen zu können. Was einzelne Individuen zu einem solchen Wir zusammenbindet, ist die konnektive Struktur eines gemeinsamen Wissens und Selbstbilds, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsame bewohnte Vergangenheit stützt.» (16f.) Der narrativen und normativen Dimension entsprechen die Grundprinzipien des Vergangenheitsbezugs: Wiederholung und Vergegenwärtigung. In der Wiederholung steht der normative Aspekt bzw. die rituelle Kohärenz im Vordergrund, in der Vergegenwärtigung der narrative Aspekt bzw. die textuelle Kohärenz. Während beide Aspekte zunächst gleichbedeutend waren, so Assmann weiter, vollzieht sich mit dem Schriftlichwerden von Überlieferungen «ein allmählicher Übergang von der Dominanz der Wiederholung zur Dominanz der Vergegenwärtigung, von «ritueller» zu «textueller Kohärenz». Damit ist eine neue konnektive Struktur entstanden. Ihre Bindekräfte heißen nicht Nachahmung und Be-

wahrung, sondern Auslegung und Erinnerung. An die Stelle der Liturgie tritt die Hermeneutik.» (18) Woran Assmann sich nun abzuarbeiten sucht, ist die Dynamik des kulturellen Prozesses, sind die Verfestigungen, Steigerungen, Lockerungen und Auflösung dieser konnektiven Struktur. «Gesellschaften», so stellt er fest, «imaginieren Selbstbilder und kontinuierieren über die Generationenfolge hinweg eine Identität, indem sie eine Kultur der Erinnerung ausbilden.» (18)

Erinnerung, Schriftkultur und Ethnogenese

Assmanns Arbeiten stehen im Kontext einer Rekonstruktion kultureller Zusammenhänge von Erinnerung, Schriftkultur und Ethnogenese, d.h. einer allgemeinen Kulturtheorie. Dabei nimmt der Begriff des kulturellen Gedächtnisses, wie er vor allem von Maurice Halbwachs entwickelt wurde, eine zentrale Rolle ein. «Dieser Begriff des «kulturellen Gedächtnisses» bezieht sich auf eine der Außendimensionen des menschlichen Gedächtnisses.» (19) Dies widerspricht zunächst der geläufigen Auffassung des Gedächtnisses als einem reinen Innenphänomen. «Was dieses Gedächtnis aber inhaltlich aufnimmt, wie es diese Inhalte organisiert, wie lange es etwas zu behalten vermag, ist weitestgehend eine Frage nicht innerer Kapazität, sondern äußerer, d.h. gesellschaftlicher und kultureller Rahmenbedingungen.» (19f.) Konstitutiv für das kulturelle Gedächtnis sind für Assmann drei Außendimensionen des Gedächtnisses; das mimetische Gedächtnis, das Gedächtnis der Dinge und das kommunikative Gedächtnis. Dabei bildet das kulturelle Gedächtnis neben diesen drei Gedächtnisarten gleichzeitig eine weitere Außendimension und den Raum, «in den alle drei vorgenannten Bereiche mehr oder weniger bruchlos übergehen.» (21)

An dieser Stelle wird es in Assmanns Argumentationsgang zur zentralen Fragestellung, welche Rolle die Schrift bei der Entstehung des sozialen Gedächtnisses, d.h. bei der Überschreitung der mimetischen Routine und des Dinggedächtnisses in einen Sinnhorizont hinein, spielt. Erst mit der Schrift (als externalisiertem Gedächtnis) «bildet sich ein Gedächtnis (Raum der Erinnerung) aus, das mehr oder weniger weit über den Horizont des in einer jeweiligen Epoche tradierten und kommunizierten Sinns hinausgeht und den Bereich der Kommunikation ebenso überschreitet wie das individuelle Gedächtnis den des Bewußtseins. Das kulturelle Gedächtnis», und Assmann besteht auf dieser Unterscheidung, «speist Tradition und Kommunikation, aber es geht nicht darin auf.» (23) Es dürfte klar geworden sein, daß das kulturelle Gedächtnis ein Phänomen sui generis ist und nicht einfach mit Begriffen wie Tradition identifiziert werden kann, denn die Schrift, die für Assmanns Verständnis des kulturellen Gedächtnisses konstitutiv ist, geht über das hinaus, was jeweils innerhalb einer Gruppe als Sinn zirkuliert und ermöglicht die Verselbständigung und das Komplexwerden des Außenbereichs der Kommunikation. Gleichzeitig hat die Schrift durchaus gegenteilige Auswirkungen auf das kulturelle Gedächtnis. «Sie ermöglicht als externalisiertes Gedächtnis eine ungeahnte Ausdehnung zur Wiederaufnahme gespeicherter Mitteilungen und Informationen, führt aber gleichzeitig zu einer Verkümmern der natürlichen Gedächtniskapazität.» (23) Assmanns spezifischer Begriff des kulturellen Gedächtnisses gründet also in einer kulturellen Dynamik, mitbedingt vor allem durch die Medientechnologie. In der Deutung der Wandlungsprozesse dieser konnektiven Struktur einer Gesellschaft stehen sich der geistesgeschichtliche Ansatz, der die Ursache dieser Transformationen mit der Vision einer transzendenten Fundierung von Lebensordnungen durch große einzelne Gestalten³ verbindet und die mediengeschichtliche Deutung – vor allem vertreten von Jach Goody und Eric A. Havelock – gegenüber. Letztere Deutung trägt die Gefahr in sich, die Prozesse allein auf mediale Veränderungen zurückzuführen, «während die geistesgeschichtliche

²J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 2. durchges. Aufl. München 1997, S. 11 (im folgenden Seitenzahlen im Text).

³Dieser Ansatz wurde vor allem durch K. Jaspers (Achsenzeit) und S.N. Eisenstadt ausgearbeitet.

Deutung für die zweifellos zentrale Bedeutung der Schrift und ihrer wachsenden Einbeziehung in kulturelle Traditionen und gesellschaftliche Institutionen in erstaunlicher Weise blind geblieben ist». (25) Über diese gegensätzlichen Deutungen suchen die Studien Assmanns hinauszukommen, indem sie die Fragen der Schriftkultur in einen größeren Horizont der «Konstruktion kultureller Zeit»⁴ einerseits und kollektiver Identitätsbildung bzw. politischer Imagination andererseits einstellen.

Erinnerung im Alten Orient und Exodus-Überlieferung

In seinen kulturgeschichtlichen Studien (vor allem zu Ägypten) unterscheidet Assmann zwischen zwei Optionen kultureller Erinnerung, heiße und kalte Erinnerung, wie er im Anschluß an Lévi-Strauss' Unterscheidung von heißen und kalten Gesellschaften formuliert. Während kalte Gesellschaften dem Eindringen von Geschichte u. a. mit Hilfe der von ihnen selbst geschaffenen Institutionen Widerstand leisten, sind heiße Gesellschaften entschlossen, das geschichtliche Werden zu verinnerlichen, «pour en faire le moteur de leur développement». (Lévi-Strauss) Assmann geht allerdings über Lévi-Strauss' immer noch evolutionärem Denken verhaftete Schema (von Kälte zu Hitze) hinaus, wenn er Kälte und Hitze im Sinne kultureller Optionen bzw. gedächtnispolitischer Strategien (Erhaltung von Herrschaft durch Allianz mit Vergessen oder Erinnern, eine entsemiotisierte Erinnerung, wie sie sich durchweg in den altorientalischen Kulturen Mesopotamiens und Ägyptens finden) versteht. Erinnerung im Sinne verinnerlichter Vergangenheit eines Geschehens dagegen findet sich beispielhaft in der Exodusüberlieferung, deren normative Bedeutung für die westliche (Freiheits-)Geschichte zuletzt von Michael Walzer und Hauke Brunkhorst philosophisch und politisch herausgearbeitet wurde.⁵

Dabei spielt es für den fundierenden Charakter dieser Geschichte nach Assmann keine Rolle, ob diese Geschichte fiktiv oder faktisch ist, ihre fundierende Bedeutung ist unabhängig von archäologischer Verifikation. Dies ist für ihn die Kennzeichnung des Mythos. «Mythos ist eine Geschichte, die man sich erzählt, um sich über sich selbst und die Welt zu orientieren, eine Wahrheit höherer Ordnung, die nicht einfach nur stimmt, sondern darüber hinaus auch noch normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt.» (76) Nicht die Unterscheidung, wie Mythos (Ägypten, Mesopotamien), da Geschichte (Israel), ist die wichtige Unterscheidung zwischen Israel und seinen Nachbarkulturen, sondern: während diese sich auf kosmische Mythen gründen, setzt Israel einen geschichtlichen Mythos ein und verinnerlicht dadurch sein geschichtliches Werden, um es zum Motor seiner Entwicklung zu machen. Damit hat die Exodus-Überlieferung für Assmann in erster Linie fundierende Funktion, während die Deutungen der Exodus-Geschichte durch Walzer und Brunkhorst die freiheitliche und revolutionäre Bedeutung für die westliche Kultur, d. h. eher den kontrapräsentischen Charakter dieser Überlieferung betonen. Doch, so Assmann, «prinzipiell kann jeder fundierende Mythos in einen kontrapräsentischen umschlagen». (79) Die kontrapräsentische Erinnerung trägt jedoch häufig – gerade unter Bedingungen von Fremdherrschaft und Unterdrückung – apokalyptisch-millennaristische Züge.

Gerade die Diskussion um den Charakter der Exodus-Überlieferung und ihre Bedeutung in der Geschichte des Judentums bzw. der westlichen Kultur im allgemeinen führt auf die zentrale Schwierigkeit des allein deskriptiven, kulturtheoretischen An-

satzes hin, wenn es um die Normativität von Erinnerung geht. Um diesem Defizit abzuwehren, nähern sich Kulturwissenschaft und Religionswissenschaft zentralen Positionen der kritischen Theorie – und der politischen Theologie (gefährliche Erinnerung, Ungleichzeitigkeit) – an, ohne allerdings die Begründungsdefizite, unter denen auch diese Theorien leiden, aufheben zu können oder gar eine Ethik der Erinnerung zu entwickeln.

Während Brunkhorst und Walzer in der Exodus-Geschichte die Erinnerung an die Befreiung aus gesetzloser Knechtschaft und Ursprung der Gesetzgebung und die Urgeschichte der modernen Freiheitsidee überhaupt sehen, betont Assmann neuerdings (in seinem Moses-Buch⁶) den ausgrenzenden Charakter eben dieses Gesetzes oder mit Bezug auf Ezechiel 20,25 («So habe denn auch ich ihnen Satzungen gegeben, die nicht gut waren und Gebote, durch die sie nicht am Leben bleiben konnten») seine Problematik.

J. Assmanns «Moses, der Ägypter»

Er unterstreicht aber auch die Bemühungen der verschiedenen Kulturen, die für Identität unvermeidlich notwendige Konstruktion von Fremdheit/Andersheit (Heidentum, Idolatrie) durch Techniken der Übersetzung zu kompensieren. «Die antiken Polytheismen gehören zu solchen Techniken der Übersetzung. ... Diese gegenseitige Übersetzbarkeit der polytheistischen Gottheiten muß man als große kulturelle Leistung verbuchen. ... Den antiken Polytheismen war der Begriff einer unwahren Religion völlig fremd.»⁷ Demgegenüber war die Mosaische Unterscheidung etwas radikal Neues, und diese Unterscheidung fand «ihre normative Ausprägung denn auch in Gesetzen, die die Verdammung der Idolatrie an die alleroberste Stelle setzte».⁸ Dieser Gedanke findet sich zugespitzt in dem Moses-Buch des israelischen Wissenschaftlers Hannes Stein.⁹ Was Walzer für das Buch Exodus und Jacob Taubes für den Römerbrief leisten, das unternimmt Stein für die gesamte Bibel: Er will den politisch-revolutionären Zündstoff ihrer polemischen Semantik freisetzen. Die Bibel, so Steins These, ist ein Text der radikalen Aufklärung und der politischen Revolte, der Götzenlästerung und der Demokratie. Demokratie heißt für ihn: Alle Macht geht vom Gesetze aus, und nicht von Menschen. Athen, das bedeutet für Stein Abstimmungsrituale der oberen Zehntausend, aber nicht Demokratie. Das Gesetz muß für alle da sein, und alle müssen vor ihm gleich sein. Dieser monotheistischen, in ihrer Zuspitzung problematischen Verschärfung gegenüber sucht Assmann in seinem Moses-Buch eine Lanze für die von der Bibel als Heidentum ausgegrenzte und verunglimpftete Welt Israels zu brechen. Steins Moses-Buch gilt Moses dem Hebräer und ist das genaue Gegenstück zu Assmanns «Moses, der Ägypter». Es stellt die Trennung zwischen der wahren und der falschen Religion, die mit der Figur des Mose in die Welt kam, in ihrer ganzen Schärfe heraus. Assmanns Moses-Buch will demgegenüber «diese Zäsur um der Vernunft und des Friedens willen abbauen» (FAZ 1.12.1998)¹⁰ und leistet eine zumindest «partielle theolo-

⁶ Jan Assmann, *Moses der Ägypter – Entzifferung einer Gedächtnis Spur*, München 1998; vgl. dazu auch M. Brumlik, *Gott in Ägypten zu entdecken*. Jan Assmanns «Moses der Ägypter», in: *Babylon Heft 18* (1998) S. 132–138.

⁷ Assmann, *Moses*, a. a. O. S. 19.

⁸ A. a. O. S. 20.

⁹ H. Stein, *Moses und die Offenbarung der Demokratie*, Berlin 1998.

¹⁰ In diesem kulturwissenschaftlichen Streit um Erinnerung und Gedächtnis, wie ich ihn am Beispiel von Assmanns kulturtheoretischem Ansatz und an den beiden Moses-Büchern von Stein und Assmann nur kurz skizzieren konnte, hat die katholische politische Theologie, in der der Begriff der Erinnerung eine zentrale Bedeutung hat, zwar nicht direkt Stellung bezogen, sie hat aber in der Auseinandersetzung mit dem Konzept historischer Sinnbildung in der Geschichtswissenschaft die spezifische Hermeneutik der politischen Theologie als einer Theologie nach Auschwitz einzubringen versucht. Die Beiträge kommen allerdings bisher über eine negative Geschichtsphilosophie – das muß ich so verkürzt sagen – nicht hinaus und vermögen sich den Herausforderungen der kulturwissenschaftlichen Diskussion um den Erinnerungsbegriff nicht am Material zu stellen.

⁴ Vgl. auch das neue Buch von Aleida Assmann, «Erinnerungsräume». Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999, das, zunächst als anglistische Habilitationsschrift verfaßt, in der jetzt vorliegenden Buchform in wesentlich überarbeiteter Form möglichst viele Ansichten auf das komplexe Erinnerungsphänomen eröffnen will.

⁵ Vgl. M. Walzer, *Exodus und Revolution*, Berlin 1988; H. Brunkhorst, *Vom Bundesgedanken zur Rechtsidee*, in: *Nachmetaphysisches Denken und Religion*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Würzburg 1996, S. 85–98; ders., *Exodus – der Ursprung der modernen Freiheitsidee und die normative Kraft der Erinnerung*, in: *Babylon Heft 6* (1989) S. 22–35.

gisché und moralische Rehabilitation jener Kultur, die die düstere Kontrastfolie für das Befreiungsgeschehen am Sinai abgibt: Ägypten».¹¹ Das führt aber keineswegs dazu, daß er die jüdische Kultur und vor allem die gegenwärtig relevante Diskussion um die Erinnerung an die Ermordung der europäischen Juden durch die Nazis vernachlässigt, im Gegenteil: es kennzeichnet den Assmannschen Ansatz, daß er sich der Frage einer Kultur (-wissenschaft) nach Auschwitz nicht entzieht. Ja mehr noch: für Assmann ist der existenzielle Kern des gegenwärtigen Erinnerungsdiskurses in der Tatsache zu suchen, daß «eine Generation von Zeitzeugen der schwersten Verbrechen und Katastrophen in den Annalen der Menschheitsgeschichte nun auszusterben beginnt. 40 Jahre markieren eine Epochenschwelle in der kollektiven Erinnerung: wenn die lebendige Erinnerung vom Untergang bedroht und die Formen kultureller Erinnerung zum Problem werden».¹²

Auch der von ihm und Aleida Assmann herausgegebene vorläufig letzte der Tagungsbände zur Archäologie der literarischen Kommunikation mit dem Titel «Geheimnis und Öffentlichkeit» (bzw. Geheimnis und Offenbarung) stellt einen Aufsatz zu «Auschwitz – das Geheimnis der Geheimnisse» an den Be-

¹¹ Brumlik, a. a. O. S. 134.

¹² Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, a. a. O. S. 11.

ginn.¹³ Darin arbeitet Aleida Assmann als vier Charakteristika des Geheimnisses «Auschwitz» die Einzigartigkeit und Unfaßlichkeit des Ereignisses, auf Seiten der Opfer den Kassiber als heimlich-briefliche Form der Mitteilung sowie das Tabu über Auschwitz zu sprechen und auf Seiten der Täter die Tarnung bzw. Geheimhaltung der Massentötungen heraus. Merkwürdig unvermittelt stehen diese Überlegungen aber in der Gesamtanlage des Sammelbandes da. So ist in den einführenden Bemerkungen überhaupt nicht von diesem Beitrag und seiner Bedeutung für das ganze Buch die Rede, lediglich vom Geheimnis als «Vorbedingung und Kennzeichen aller zivilisierten Formen menschlichen Zusammenlebens». Die ledigliche Erwähnung 'Auschwitz' sollte deshalb nicht über den Tatbestand hinwegtäuschen, daß die Einwände Adornos gegen eine Kultur nach Auschwitz zwar genannt werden, aber in der Assmannschen Theorie des kulturellen Gedächtnisses nicht systematisch aufgegriffen werden, vielleicht nicht aufgegriffen werden können. (Zweiter Teil folgt) Christoph Lienkamp, Essen

¹³ A. u. J. Assmann, Hrsg., Schleier und Schwelle, Archäologie der literarischen Kommunikation V, Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, München 1997, darin der Beitrag von A. Assmann S. 18–21; Bd. 2: Geheimnis und Offenbarung, München 1998.

PLURALITÄT UND ANERKENNUNG

Hermeneutische Überlegungen zur pluralistischen Religionstheologie

Seit einigen Jahren bereits – zunächst im anglo-amerikanischen, nun auch im deutschsprachigen Raum – findet eine lebendige und wichtige, auch theologiepolitisch geführte Debatte um die sogenannte pluralistische Religionstheologie statt.¹ Ihr Thema ist die Frage nach der richtigen bzw. angemessenen Beschreibung des Verhältnisses der Religionen zueinander. Auffällig ist dabei, daß sie weitgehend oder ausschließlich im christlichen Bereich geführt wird und nicht selbst bereits interreligiös initiiert ist.

Die Frage nach dem Verhältnis der Religionen zueinander beinhaltet die Thematisierung der Wahrheitsansprüche der Religionen und ihre Ansprüche, Heilswege zu sein. Die vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil katholischerseits vorherrschende *exklusivistische* Bestimmung jenes Verhältnisses geht von einer ausschließlichen Reservierung der Wahrheits- und Heilsfähigkeit für die christliche Religion (und dort wiederum für die römisch-katholische Kirche) aus. Der *inklusive* Position zufolge können Menschen auch in anderen Religionen unter bestimmten Bedingungen das Heil erlangen und an der Wahrheit partizipieren, insofern nämlich in diesen Religionen auf mehr oder weniger ausdrückliche oder eben anonyme Weise sich jenes Heil und jene Wahrheit verwirklichen, die im Christentum abstrichlos zum Ausdruck gekommen sind. Im Unterschied zu diesen Positionen nimmt die *pluralistische Religionstheologie* eine vorderhand gleichwertige Bezogenheit aller Religionen auf das an, was sie aussagen wollen. Während also Exklusivismus und Inklusivismus den Absolutheitsanspruch des Christentums auf je deutlich andere Weise wahren und zum Ausdruck bringen (nämlich die Heilsbedeutung der anderen Religionen negierend oder als auf die Christusoffenbarung hingebend behandelnd), kann die pluralistische Religionstheologie einen solchen Anspruch für keine Religion gelten lassen und bezieht in diesem Sinn dezidiert oder implizit eine relativistische Position.

¹ Die topographische Skizze dient lediglich einer groben Orientierung. Weder soll mit ihr überdeckt werden, welche Relevanz für die Entwürfe etwa John Hicks und Paul Knitters die Situation christlicher Kirchen und Gemeinden in nichtchristlichen Kontexten (Indien, Japan) hatte, noch daß es bedeutende Beiträge zur pluralistischen Religionstheologie aus anderen Regionen – und auch aus anderen Theoriekontexten – gibt, so etwa die Religionstheologie des belgischen Jesuiten Jacques Dupuis, der noch vor kurzem an der Päpstlichen Universität Gregoriana lehrte.

Was heißt: pluralistische Religionstheologie?

Die religionspluralistische Annahme einer prinzipiellen Gleichwertigkeit der Religionen führt diese erkenntnistheoretisch auf die Begrenztheit und kulturell geprägte Perspektivität menschlichen Denkens und Verstehens zurück. Die unterschiedlichen Religionen repräsentieren die vor allem kulturell ausdifferenzierten bzw. (kultur-geschichtlich vermittelten menschlichen Antworten auf die Selbstoffenbarung des einen Transzendenten.² Nur annäherungsweise sagen die Religionen jenes Göttliche aus, weswegen die Differenzen, ja Widersprüche zwischen den Aussagen unterschiedlicher Religionen als nicht kontradiktorisch, sondern komplementär gewertet werden.

Die Kennzeichnung der pluralistischen Religionstheologie als relativistisch – eine Charakterisierung, die von den Vertretern der pluralistischen Religionstheologie zum Teil ausdrücklich zurückgewiesen wird – soll nicht mit dem Indifferentismus verwechselt werden, arbeiten doch die pluralistischen Religionstheologen an einer Kriteriologie zur Bewertung von Religionen. Der Bezugspunkt einer solchen Bewertung wäre freilich weniger in der Wahrheitsfrage als in der Heilsfrage zu sehen. Nicht: Welche Religion sagt das Göttliche adäquater aus, ist die Frage, sondern: Welche Religion verhilft dem Menschen eher dazu, von seiner Selbstbezogenheit abzulassen und sich der äußersten Wirklichkeit zu überlassen. Die Kriterien wären also soteriopraktischer Natur, das heißt: sie würden angeben, inwieweit, wo und auf welche Weise eine Religion im Feld des Handelns Menschen ihrem Heil, ihrer Bestimmung, ihrem Wesen, ihrer Vollendung usw. näherbringt.

² Innerhalb des Spektrums der pluralistischen Religionstheologie kann derselbe Zusammenhang auch mit der Vielfalt der Selbstmitteilungen des Göttlichen begründet werden, was eine nicht unbedeutende Akzentverschiebung darstellt. Perry Schmidt-Leukel verwendet beide Begründungen als Synonyme: Die von der pluralistischen Religionstheologie unternommene Deutung des Phänomens Religion besteht darin, «religiöse Vielfalt grundsätzlich als Widerspiegelung der verschiedenen Wege zu würdigen, in denen sich Gott der Menschheit bezeugt hat, bzw. anders herum gesagt: Weil die Menschheit in sich vielfältig ist, wird die Selbsterschließung Gottes auf vielfältige Weise erfahren». Perry Schmidt-Leukel, Was will die pluralistische Religionstheologie?, in: MThZ 49(1998), S. 318.

Dies alles wird nicht im einzelnen Gegenstand der folgenden Überlegungen sein (wobei freilich bereits an dieser Stelle die Frage aufgeworfen werden kann, ob ein solches, eher dem Ansatz John Hicks zuzuordnendes soteriologisches Konzept nicht allzu individualistisch angelegt ist³ – und auf diese Weise dann allerdings auch die geschichtlich-kulturelle Erscheinung «Religion» unterläuft). Vielmehr werden lediglich einige hermeneutische Bedingungen und Konsequenzen des Projekts einer pluralistischen Religionstheologie angesprochen.

Insofern nun im Rahmen dieses Projekts eine Funktion herausgearbeitet wird, die als das allen Religionen gemeinsame Basismodul gelten soll und die vielleicht folgendermaßen formuliert werden kann: Religionen sind jeweils *Ausdruck der Erfahrung der äußersten Wirklichkeit*⁴ –, wird eine Operation der Abstraktion oder der Formalisierung durchgeführt, wie sie etwa im Kontext eines religionsphilosophischen Diskurses möglich und legitim ist und freilich auch dort kritikfähig bleibt.

Die Frage nach einem gemeinsamen Kern der Religionen

Hinsichtlich jener auf dem Weg der Formalisierung gewonnenen Aussage stellt sich nun aber die Frage, ob ihr Stellenwert in ihrer Verwendung innerhalb der pluralistischen Religionstheologie klar ist. Wird mit ihr auf einem den Religionen unzugänglichen Niveau gesagt, was diese «eigentlich» meinen, worum es in ihnen letztlich geht, und dies in einer Einfachheit und Eindeutigkeit, wie sie in den Sprachen der Religionen nicht verwirklicht ist, dann hat dies eben erhebliche Konsequenzen für den Status der pluralistischen Religionstheologie in ihrem Verhältnis zu den Religionen – und damit auch für den Status, wie er von jener Theorie den Religionen zugewiesen wird. Im Grund, so könnte man meinen, besteht die Relativität der Religionen nicht darin, daß sie alle letztlich auf dasselbe bezogen sind, sondern darin, daß ihnen allen dasselbe *fehlt*, daß sie vereint sind in einer spezifischen Inkompetenz: Ihre jeweilige Artikulation dessen, was sie eigentlich sagen wollen, ist wesentlich undeutlich. Dieser sozusagen alle Religionen vereinende Mangel wird von der pluralistischen Religionstheologie unwillkürlich dadurch aufgewiesen, daß sie sich in der Lage sieht, die unterschiedlichen Äußerungen der Religionen in ein prinzipiell für alle gültiges Basisschema zu übersetzen. Die Ausdrucksweisen der Religionen – ihre Riten, Kulte und Institutionen, ihre Schriften, Bekenntnisse, Lehren und kritischen Reflexionen – stellen dementsprechend Variationen der Undeutlichkeit dar.

Indem die auf dem Weg der Formalisierung religiöser Ausdrucksweisen gewonnene Kernformulierung der pluralistischen Religionstheologie den Maßstab der Klarheit und Distinktheit markiert, vollzieht sich unterderhand ein Statuswechsel dieser Formel: Nicht mehr ist sie primär abgeleitet, sondern sie wird identifizierbar (oder ist bereits identisch gesetzt) mit der adäquaten sprachlichen Repräsentation des – anthropologischen – Grunddatums der Erfahrung der äußersten Wirklichkeit, so daß sie zum Prototyp religiöser Ausdrucksweisen schlechthin wird. So als würde die pluralistische Religionstheologie, die ohnehin eine gewisse Nähe zum Ethos einer Aufklärungstheologie Lessingscher Prägung erkennen läßt, die Pointe der Ringparabel

³Dies nicht nur mit Blick auf den fehlenden (oder doch zumindest unterrepräsentierten), gleichwohl zentralen soteriologischen Umweg eines sozial- bzw. alteritätsvermittelten Heils, sondern auch angesichts einer ziemlich unausgeglichenen (Heils-)Ökonomie des Verhältnisses zwischen einem unüberschaubar ausdifferenzierten religiösen Bedeutungsgefüge auf der einen Seite – und dem jeweils höchst individuellen, ja privaten und eben auf diese Weise ungeteilten Heil auf der anderen Seite. Anders als Hick versteht Paul Knitter die pluralistische Theologie der Religionen ausdrücklich als Theologie der Befreiung; vgl. hierzu: Paul Knitter, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt/Paderborn 1997, besonders: S. 177–231.

⁴So in John Hicks Definition des Religiösen als «spiritual state, or existential condition, constituted by a person's present response to the ultimate divine Reality». John Hick, *A Philosophy of Religious Pluralism*, in: Ders., *Problems of Religious Pluralism*, Basingstoke: Macmillan, 1985, S. 28–45, hier: S. 29.

wieder kassieren – der originale Ring ist doch identifizierbar. Findet aber auf diese Weise nicht eine grundlegende Entwertung der religiösen Traditionen statt? Nicht ihre Selbstäußerungen, ihre Selbstbeschreibungen und -reflexionen, bilden den Ausgangspunkt der Bestimmung und Begründung des Phänomens Religion, sondern die oben beschriebene Basisformel. Daß Religionen sich anders und je unterschiedlich und vor allem: selbst, d.h. mit je eigener Stimme begründen, spielt insofern keine entscheidende Rolle, als die pluralistisch-religionstheologische Bestimmung von Religion an die Stelle jener Selbstäußerungen rückt. Was eine Religion jeweils sei, ist dann prinzipiell klärbar, ohne noch weiterhin den Stimmen der konkreten, geschichtlich-kulturell eigensinnig gebildeten religiösen Traditionen Gehör schenken zu müssen. Und findet nicht auch eine grundlegende Enteignung der Religionen statt, indem als ihnen allen gemeinsames Thema eine Aussage identifiziert wird – *die Befreiung des Menschen aus seiner Selbst-Zentriertheit hin zu einem Ausgerichtetsein auf das äußerste Wirkliche* –⁵ welche unter Umständen in dieser Form von den Religionen selbst nicht als ihr Thema ausgewiesen wird? Wenn als Thema etwa der christlichen Religion das eschatologische Heilshandeln Gottes identifiziert werden kann, dann ist die soteriopraktische Formel der pluralistischen Religionstheologie selbstverständlich auch christlich sagbar – aber eben als auf das grundlegende Thema bezogene und in dieser Bezogenheit auszuweisende Fortdeutung in einem anthropologischen bzw. gnadentheologischen Diskurskontext.⁶

So entsteht das eigenartige Paradox, daß einerseits die pluralistische Religionstheologie mit dem Ziel entwickelt worden ist, eine theologische Begründung für die Existenz einer Pluralität von Religionen und für die Wertschätzung nichtchristlicher Religionen zu erarbeiten, daß aber andererseits diese Wertschätzung gerade auf Kosten einer Würdigung der religiösen Traditionen in ihren konkreten, kulturell-geschichtlich-theologisch differnten Ausfaltungen angezielt wird. Man kann sich fragen, ob auf dem Weg der Formulierung von transzendentalen religiösen Basisaussagen eine Wertschätzung überhaupt erreichbar ist, beinhaltet diese doch die Anerkennung der Andersheit des Anderen und nicht deren Überblendung.⁷ (Bei näherem Hinsehen könnte sich freilich herausstellen, daß die Anerkennung des Anderen und seine Wertschätzung sich primär nicht auf religiöse Traditionen und deren Aussagen beziehen, sondern auf die in ihnen und vermittels ihrer sich artikulierenden Menschen, auf sie und ihren Anspruch, von Gott zu sprechen – wie in der biblisch-christlichen Tradition zu formulieren wäre. Dann aber bezieht sich der Gestus der Anerkennung und der Wertschätzung nicht vorrangig auf Wahrheitsansprüche, sondern in ihm vollzieht sich eine genuin ethische Handlung.) In ähnlicher Weise werden interreligiös (zu schweigen von innerreligiös) destruktiv wirksame Faktoren nicht angemessen erfassbar, wenn der Königsweg der Verständigung zwischen den Religionen über die Herauspräparierung konsensfähiger religiös-ethischer Maxime («Du sollst nicht töten») zu führen hat – sind doch jene destruktiv

⁵Vgl. etwa Hicks Bestimmung von Glauben als personale Transformation. «This transformation is essentially the same within the different religious contexts within which it occurs: I would define it formally as the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness.» Ebd.

⁶Vgl. zum hier zugrundegelegten Verständnis des Begriffs «Thema» Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, S. 9–12, 28–31. Im Kontext der Christologie unterscheidet Dalferth zwischen dem eigentlichen *Thema* des theologischen Diskurses – das sich satzhaft als «Gottes eschatologisches Heilshandeln» aussagen läßt –, dem *Gehalt*, das heißt den theologischen Konzeptionen und Darstellungsformen des Themas, also etwa der Inkarnationschristologie, und schließlich der *Themaregel*, die angibt, inwiefern eine jeweilige Darstellungsform adäquat das Thema zur Sprache bringt, und die in dem Satz «Jesus ist auferweckt» ausgedrückt werden kann.

⁷Vgl. zur Argumentation, nur die religionspluralistische Position könne zu einer Wertschätzung der Pluralität von Religionen kommen, Perry Schmidt-Leukel, *Was will die pluralistische Religionstheologie?* (Anm. 2), S. 315–318.

wirksamen Faktoren gebunden gerade an die jeweils charakteristischen Differenzen. Interreligiöser Dialog hätte bei den Differenzen anzusetzen (und sich durchgängig an ihnen entlang zu bewegen) und nicht sich von ihnen zu dispensieren zugunsten einer Diskursebene, auf der kraft des dort erreichbaren Formalisierungsgrads interreligiöse Verständigungsprobleme als immer schon gelöst gelten können – wie dann gleichermaßen die an dieselben Differenzen gebundenen Reichtümer als aufgelöst zu gelten hätten.

Zwischen Religionsphilosophie und Theologie der Religionen

Die pluralistische Religionstheologie formuliert eine *Metatheorie der Religionen* (und bewegt sich damit in einem *religionsphilosophischen Diskurszusammenhang*), versteht diese aber dezidiert als aus dem biblisch-christlichen Erbe entfaltete *Theologie der Religionen*.

▷ Als *Metatheorie* bewegt sie sich jenseits der Religionen; sie nimmt eine Position ein, von der aus sie formulieren kann, was Religionen in ihrer Verschiedenheit als Gemeinsames auszeichnet. Die Frage ist, ob sie nicht in eins mit den Formalisierungen von Religion und Glauben eine Art aufgeklärt-liberales, globalisierungsfähiges *Credo* formuliert – womit sie auf die Ebene der Religionen selbst sich begäbe: als Rivalin, als, da sie ja zugleich als Metatheorie auftritt, Superreligion. Wie weit wäre sie dann vom Elitarismus der Gnosis entfernt?

▷ Als *Theologie* beansprucht die pluralistische Religionstheologie, *zunächst* eine authentische Interpretation der christlichen Tradition zu bieten, die *in einem zweiten Schritt* eine Erleichterung für den interreligiösen Dialog darstellt. Wie kann sie aber den Anspruch, Theologie zu sein (also die Gottesrede systematisch zu reflektieren im Licht eines geschichtlich-konkreten religiösen Traditionsbündels), aufrecht erhalten, ohne dabei die Religionen von dieser Tradition aus zu beurteilen, sondern (wie es ihr Anspruch ist) allen, also auch der «eigenen» Tradition, in gleicher Weise Gerechtigkeit widerfahren lassen? Wenn dies sich als nicht möglich herausstellen sollte, wird es schwierig für die pluralistische Religionstheologie werden, sich davor zu bewahren, ihrerseits inklusivistisch zu sein. Kann eine Religions-theorie, die (christliche) Theologie zu sein beansprucht, anders als inklusivistisch sein – vorausgesetzt, das Triptychon von Ex-

klusivismus, Inklusivismus und Pluralismus ist das letzte Wort über die prinzipiellen Möglichkeiten einer Theologie der Religionen?

Pluralität in der biblisch-christlichen Tradition

Schließlich: Kann eine pluralistische Religionstheologie, die einigermaßen umstandslos eine Logik der Identifizierung des in den pluralen Religionen Identischen in Szene setzt, so ohne weiteres, wie sie es zu verstehen gibt, auf eine letztlich gegebene Identität der «eigenen» religiösen, der biblisch-christlichen Tradition zurückgreifen? Insofern die biblisch-christliche Tradition selbst Identität *in einem monologischen und präsentischen Sinn* nicht zu bieten hat – und dies trotz pneumatologischer Figuren der Begründung von Kontinuität und Einheit der Tradition und doxologischer Figuren der Bekräftigung der Orthodoxie theologischer Aussagen –, verschärft sich die Frage nach der Anerkennung und der Verständigung um die synchrone und diachrone Pluralität der eigenen Tradition. An die Stelle eines Modells von Verständigung über ein immer schon gegebenes gemeinsames Identisches tritt die Notwendigkeit schöpferischer Gestaltung von Pluralität. Kommunikation könnte dann verstanden werden weniger als Strategie der Herstellung von Konsens über alle Differenzen hinweg denn als angenommene und fruchtbar gemachte Pluralität. Maßstab einer solchen annehmenden, fruchtbar machenden, schöpferisch gestaltenden Kommunikation wäre ein ethischer in soteriologischer Perspektive: die Ermöglichung, Herbeiführung, Erhaltung und Gestaltung von Humanität. Dieser Maßstab ist – bezogen auf die biblisch-christliche Tradition – kein importierter; er erwächst aus dem Heilshandeln des schöpferischen und (bundes-)treuen Gottes, aus der Praxis und dem Leben Jesu Christi. Bis hinein in die literarische Durchformung der Zeichen setzenden Lehrpraxis Jesu in den synoptischen Gleichniserzählungen reichen die lebendigen Spuren der Zuwendung Jesu zu den Armen, und in ihr die Hinwendung Gottes zu den Menschen; die Gleichniserzählungen bergen ihre Bedeutung nicht exkludierend in sich, sie entbergen sie aber auch nicht, ohne daß Hörer und Leser bis heute einbezogen werden in sie und sich in dem solchermaßen eröffneten Bedeutungsraum zum Sprechen mit eigener Stimme ermächtigt finden.

Das heißt aber, daß Sinn und Bedeutung zentraler christlicher Glaubenszeugnisse nicht vollends interpretatorisch eingeholt und lehrmäßig festgelegt, d.h.: nicht vollends transparent gemacht werden können; während nämlich womöglich hier diese Arbeit gerade unternommen wird, entwickelt dort jemand eine weitere Deutung, deren Authentizität nicht *prima facie* zurückgewiesen werden kann, die zugleich aber von jener Arbeit an der Transparenz nicht berücksichtigt werden kann. So entsteht (und ist ja längst entstanden von Anfang an) unhintergebar und unaufhebbar Pluralität innerhalb der einen biblisch-christlichen Tradition.

Dies anzuerkennen bedeutet, nicht nur instrumentell über Kommunikationsmittel und -techniken zu verfügen, sondern Kommunikation selbst theologisch hochzuschätzen. Ist Pluralität in der einen und eigenen Tradition, geschieht auf dem Weg der Kommunikation Theologie in unvorherbestimmbarer Weise. – Die Anerkennung von Pluralität bedeutet zugleich nicht den Absturz in den Indifferentismus. Wenn auch nicht sogleich Kriterien zur Bewertung des jeweils Anderen bzw. der jeweils anderen Position bei der Hand sind (ob dies überhaupt wünschenswert wäre, ist noch einmal eine andere Frage), so geschieht doch die Hochschätzung von Kommunikation und die Anerkennung des Anderen sowohl im Licht einer biblisch-christlichen Motivierung als auch mit Blick auf einen biblisch-christlich begründeten Maßstab: Motiviert durch Jesu (in der Struktur- und Gleichniserzählungen lebendig und präsent gehaltene) Ermächtigung eines jeden zu eigenverantwortlichem Sprechen in unverletzbarer Würde; bezogen auf die dem Heilswillen Gottes entspringende und entsprechende je größere Humanisierung.

Knut Wenzel, Regensburg

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2000:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 57.– / Studierende Fr. 42.–
Deutschland: DM 69.– / Studierende DM 49.–
Österreich: öS 520.– / Studierende öS 400.–
Übrige Länder: sFr. 53.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.