



ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 67. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 2003

DER IM JAHRE 1570 vom Inka *Titu Kusi Yupanki* verfaßte Bericht über den Kampf seines Vaters *Manko Inka* gegen die Spanier, die in der Mitte der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts den größten Teil des Inka-Reiches Peru besetzt hatten, nimmt unter den indigenen Chroniken aus der Zeit der Conquista eine Sonderstellung ein.¹ Während diese durchgehend den Verlust einer unabhängigen staatlichen Organisation eines Volkes und dessen Folgen für Gesellschaft, Wirtschaft und die religiösen Traditionen aus der Sicht der schon Besiegten festhalten, schrieb Titu Kusi Yupanki aus der Position eines Herrschers, der zwar eine Kapitulation unterzeichnet hatte, aber nicht bereit war, seine dadurch erkaufte relative Unabhängigkeit aufzugeben. Es ging ihm nicht nur darum, diese zu verteidigen. Was ihm von seiner früheren Macht noch blieb, begriff er vielmehr als eine Möglichkeit, seine Position aus einer Situation militärischer Unterlegenheit heraus zu festigen, wenn möglich sogar auszubauen, um dadurch die Wiederherstellung der verloren gegangenen Machtverhältnisse zu erreichen.

Das Testament des Inka

Diese Zusammenhänge erschließen sich einem Leser, wenn er Entstehungsort, Adressaten und Inhalt des Berichtes beachtet. Titu Kusi Yupanki schrieb seine Chronik in seiner Residenz in der Stadt Vilcabamba. Sein Vater Manko Inka hatte Vilcabamba, das für die Truppen der spanischen Konquistadoren schwer zugänglich war, zu seiner Hauptstadt (das sogenannte «Neuinka-Reich») gemacht, nachdem ihm in den Jahren 1536 und 1537 die Rückeroberung Cuscos, der Hauptstadt des Inka-Reiches, nicht gelungen war. Dieser militärische Mißerfolg besiegelte das Scheitern seiner diplomatischen wie politischen Bemühungen, mit Hilfe der spanischen Eroberer unter Francisco Pizarro das in den Rivalitätskämpfen zwischen seinen Brüdern Atau Wallpa und Waskar Inka auseinandergebrochene Reich wieder unter der Herrschaft eines einzigen Inkas, nämlich unter ihm, zu vereinen. Manko Inka blieb nur noch der Ausweg, sich mit den übrig gebliebenen Truppen und Verbündeten auf ein für die Spanier schwer zugängliches Territorium seines Reiches zurückzuziehen und von der neuen Hauptstadt Vilcabamba aus einen Guerillakrieg zu organisieren. Dort wurde er 1544 Opfer eines Attentats durch Parteigänger von Diego de Almagro. Diese hatten ihren Anführer in seinem Kampf gegen Francisco Pizarro um die Vorherrschaft über Peru unterstützt und flohen vor dessen Soldaten nach Vilcabamba, wo sie von Manko Inka als Flüchtlinge und Gäste aufgenommen wurden. Dieser Akt der Gastfreundschaft wurde dem Inka von seinen Gästen schlecht vergolten.

Adressat des Berichtes von Titu Kusi Yupanki über den Kampf seines Vaters Manko Inka war der ehemalige Gouverneur des Vizekönigreiches von Peru, Lope García de Castro. Dieser sollte ihn nach Ablauf seiner Amtszeit und nach seiner Rückkehr nach Spanien dem eigentlichen Adressaten des Berichtes, dem spanischen König Philipp II. übergeben. Bei ihm sollte sich Lope García de Castro auf der Grundlage des Berichtes des Inka-Herrschers für eine angemessene Entschädigung für den Verlust seines Reiches durch die spanischen Eroberer einsetzen. Wenn Titu Kusi Yupanki schrieb: «Wollen Sie bitte Seiner Majestät auch ausführlich auseinandersetzen, warum ich mich jetzt unter so schwierigen Umständen in diesen dichtbewaldeten Hügeln aufhalte, wo mich mein Vater, nachdem die Spanier ihn verjagt und dann getötet hatten, zurückließ», so ging es ihm darum zu zeigen, daß diese ausweglose Lage Ergebnis einer auf Konsens gerichteten Politik seines Vaters war, die von seinen spanischen Partnern nicht honoriert, sondern eigennützig ausgeschlachtet worden war. Während auf diese Weise seine Verhandlungsbereitschaft bewiesen werden sollte, setzte er gleichzeitig seine Forderungen so hoch an, daß ihnen eigentlich nicht entsprochen werden konnte. Auf diese Weise hoffte er, Zeit zum Wiederaufbau seiner Macht zu gewinnen.

Dieser Motivation entspricht der Aufbau des Berichtes in seiner Abfolge von Monologen, Dialogen und erzählenden Passagen. Auf diese Weise gelang es Titu Kusi Yupanki, den radikalen Bruch in der Politik seines Vater, nämlich den Übergang von

GESCHICHTE

Das Testament des Inka: Zu einer Ausgabe des Berichtes von Inka *Titu Kusi Yupanki* – Der Kampf gegen die Konquistadoren – Die Perspektive des Berichtes – Entstehungsort, Adressat und Inhalt des Berichtes – Zwischen Diplomatie und Widerstand – Das Ende des Inka-Reiches.

Nikolaus Klein

PAULUS/BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Paulus – Theologe der Kreativität: Eine Begegnung mit *Juan Luis Segundo* (1926–1996) – Ein Kurs in Paris – Ein instruktiver Lernprozeß des Glaubens – Der Mensch ein Erbe und nicht ein Sklave – Eine Freiheit, die nicht verloren werden kann – Die bewußte Selbstwahrnehmung des Menschen – Ein anthropologischer Schlüssel – Was nützt dem Menschen? – Die Würde des Erben – Der Aufbau der Gemeinschaft – Realismus und produktiver Umgang mit den Lebensbedingungen – Gericht über das Projekt des Menschen – Die immer stärkere Gnade – Neutestamentliche Aussagen über das Gericht – Das gute Wort und die Angst des Menschen – Gerechtsprechung oder Kreativität? – Von der Sünde befreit? – Sünde und Gesetz – Die Werkzeuge der Kreativität und ihr Eigengewicht – Der Sieg der Liebe in der Geschichte – Befreiungstheologie und befreiende Spiritualität.

Thomas Philipp, Bern

DIALOG DER RELIGIONEN

Die Würde und Bürde der Differenz: Zu einem Buch von *Jonathan Sacks* – Oberrabbiner des Commonwealth – Nach dem 11. September 2001 – Globalisierung und Religion – Das Gewaltpotential der Religionen – Universalität und Vielfalt – Einzigartigkeit der biblischen Ethik – Der Umgang mit dem Fremden – Die Relevanz der Erinnerung – Die Wahrheit des Monotheismus – Der Weg zu einer öffentlichen Moral – Die Verbindung von Verteilungsgerechtigkeit und Wohltätigkeit – Wert der Arbeit – Das Prinzip der Kreativität – Zwischen Bundesbeziehung und Vergebung – Der Bund der Hoffnung – Die Würde der Differenz – Kontroverse um das Buch – Der Häresievorwurf – Eine unzureichend bedachte Wahrheitsfrage.

Edmund Arens, Luzern

THEOLOGIE/PHILOSOPHIE

D. Bonhoeffer und A. Camus: coincidentia oppositorum: Ein Zweipersonenstück in ungewöhnlicher Besetzung – Ein Wechselspiel zwischen Dissens und Konsens – Überraschende Affinitäten und gemeinsame Suchbewegungen – Solidarisch mit der Welt, in der sie lebten – Verblüffende Analogien in der Gottesfrage – Reaktionen auf Jesus von Nazaret – Entsprechungen in der Ethik – Zivilcourage und Gewaltfreiheit – Im Kampf gegen tödliche Menschenfeindschaft – Die mündig gewordene Welt und die Solidarität der Menschen – Gegen den Wahnsinn des Krieges und für den Frieden – Ein Vergleich, der zu denken gibt.

Sabine Dramm, Asbach

der Kollaboration mit den spanischen Eroberern zum offenen Widerstand und schließlich zum Krieg gegen sie, als von außen aufgenötigt darzustellen. Dementsprechend konnte er dann auch die entscheidenden Reden, in denen sein Vater den totalen Widerstand gegen die Spanier proklamiert hat, zitieren, ohne sich von ihnen distanzieren zu müssen. Daß sie Titu Kusi Yupanki als Ausdruck seiner eigenen Position verstanden hat, wird deutlich, wenn man die Tatsache berücksichtigt, daß er in seinem Bericht mehrfach darauf aufmerksam gemacht hat, die Legitimität seiner Herrschaft in Vilcabamba und sein Anspruch auf ganz Peru beruhe darauf, daß er den ihm aufgetragenen letzten Willen seines Vaters getreulich befolgt habe und weiterhin befolgen werde. Dazu kam noch der Sachverhalt, daß Titu Kusi Yupanki während seiner Herrschaft in Vilcabamba einen verdeckten Krieg gegen die spanische Okkupation führte, dies aber in seinem Bericht mit keinem Wort erwähnt hat.

So überrascht es den Leser bis heute, wie es Titu Kusi Yupanki unter dem Anschein eines Verhandlungsangebotes gelingen konnte, die Aufforderung zum Widerstand gegen die Spanier – gleichsam unter den Augen des mitlesenden spanischen Königs – vorzutragen, indem er dafür die entscheidenden Reden aus der Amtszeit seines Vaters zitierte. In ihnen kündigte Manku Inka nicht nur die Rückkehr in seine alte Hauptstadt Cusco und die Wiedererrichtung der Herrschaft über ganz Peru an. Gleichzeitig forderte er die Bevölkerung auf, sich auf die kommende Auseinandersetzung vorzubereiten und in der Zwischenzeit jede Gelegenheit zum passiven Widerstand zu benützen. Als letztes verlangte er von ihnen, an den traditionellen Religionen festzuhalten, was nicht die Möglichkeit ausschließe, in einer Zwangslage auch Zugeständnisse machen zu können. «Und sollten sie euch befehlen, eure *wakas* [hier: Bilder] in Stücke zu schlagen,

und euch dazu zwingen, so laßt sie nur in dem Maße, wie es unumgänglich ist, zum Vorschein kommen: bewahrt das übrige. So werdet ihr mich ganz zufriedustellen.»

1571 starb der Inka Titu Kusi Yupanki unerwartet an einer Krankheit. Sein Bruder Tupaq Amaru übernahm die Herrschaft, wurde aber schon 1572 nach einem kurzen Kriegszug des neuen Vizekönigs Francisco de Toledo gefangen genommen und hingerichtet. Damit endete das Inka-Reich. Das Ziel, das Titu Kusi Yupanki mit seinem Bericht an den spanischen König verfolgt hatte, ist damit gescheitert. Die nach dem Ende der Inka-Dynastie immer wieder aufbrechenden Widerstandsbewegungen haben sich auf das kulturelle und religiöse Erbe des Inkareiches berufen, und damit nicht nur an die Lebendigkeit dieser Tradition erinnert, sondern jeweils neu darauf aufmerksam gemacht, daß das mit der Conquista geschaffene Ungleichgewicht zwischen Siegern und Besiegten weiterhin ein destruktives Potential birgt. Ob es die Menschen befreit oder neu unterjocht, ist noch nicht entschieden.²

Nikolaus Klein

¹ Titu Kusi Yupanki, Der Kampf gegen die Spanier. Ein Inka-König berichtet. Hrsg., mit einer Einführung versehen und aus dem Spanischen übersetzt von Martin Lienhard. Patmos, Düsseldorf 2003, 176 Seiten, Euro 9,95; SFr 17.50. (Diese Edition ist ein Nachdruck der 1985 im Walter Verlag unter dem Titel «Die Erschütterung der Welt» erschienenen Ausgabe); zum Vergleich mit anderen zeitgenössischen Quellen: Martin Lienhard, La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492–1988. Editorial Horizonte, Lima, 3., verbesserte Auflage 1992, S. 146–166.

² Vgl. Nathan Wachtel, La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530–1570. Gallimard, Paris 1971; Kenneth J. Andrien, Andean Worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish Rule, 1532–1825. University of New Mexico Press, Albuquerque 2001.

Paulus – Theologe der Kreativität

Eine Begegnung mit Juan Luis Segundo (1926–1996)

Im Frühjahr 1991 lehrte Juan Luis Segundo an der Pariser Jesuiten fakultät Centre Sèvres. Sein Seminar über Paulus verblüffte. Juan Luis Segundo, ein hagerer Mann Mitte Sechzig, kehliger Aussprache und spanischen Akzentes, legte uns eine Stelle vor und stellte einfache Fragen dazu. Jede Woche war es das Gleiche: wir rätselten und fanden nicht, worauf er hinauswollte. Nachdem wir einige Zeit gesucht hatten, half er uns mit wenigen Worten auf die Sprünge. Immer wieder war die Antwort verblüffend einfach. Sie leuchtete menschlich ein und zeigte eine *Logik*, die wichtiger war als die Auslegung Vers für Vers. Es war wie im Mathematikunterricht, als man sich den Kopf über einem Beweis zerbrach und es, lag die Lösung auf dem Tisch, wie Schuppen von den Augen fiel. Nur war hier die Aussage existentiell von großer Bedeutung. Erst gegen Ende des Seminars dämmerte es uns, und wir begannen, selbständig antworten zu können. Eine Herausforderung an Freiheit und Gedanken, beglückend wie wenige Erfahrungen meines Studiums! Viel später erst begriff ich, daß ich einem der besten Köpfe der Befreiungstheologie, ja einem der bedeutendsten lebenden Theologen begegnet war.

Juan Luis Segundo, als Jesuit in Uruguay in der Erwachsenenbildung tätig, spricht eine Sprache, die Befreiung erfahrbar werden läßt. Sie ist knorrig, geradezu rau. Ein Mann der einprägsamen Formel ist er nicht. Jeder Satz läßt den Kampf mit tausend Widerständen spüren: lang sind sie und verschachtelt. Der Mut, allein zu gehen, hinterläßt Spuren. Sein Werk ist im deutschen Sprachraum wenig bekannt. Übersetzt liegen zwei bedeutende Handbuchartikel vor, die einen guten Zugang vermitteln und die Paulusinterpretation knapp vorstellen.¹

Ich nehme die Didaktik Juan Luis Segundos auf und trete anhand ausgewählter Stellen und einfacher Fragen in die innere Logik des Apostels ein.² Nicht alle Aussagen habe ich in Juan Luis Segundos Schriften wiederfinden können. Meine Darstellung

behält etwas von einer Erzählung, die zwölf Jahre der Auseinandersetzung und Identifikation nicht verleugnen kann.

Erben, nicht Sklaven!

Juan Luis Segundo begann mit Gal 3,1–4, einem scharfen Tadel des Apostels. Verblindet und unvernünftig, heißt Paulus seine Gemeinde. Ob gar der Weg, den sie gemeinsam gemacht haben, vergeblich gewesen sei? Er spricht erregt, im Zorn wie einer, der im Innersten seines Engagements verletzt ist. Die Galater sind dabei, das Wesentlichste der Botschaft aufzugeben. Sie, die den Geist erfahren haben, halten die Freiheit nicht aus, sondern machen sich aufs neue abhängig: Freiwillig werden sie Sklaven des Gesetzes! 4,8–11 nimmt den Tadel wieder auf. Auch gegenüber den Elementarmächten fühlen sie sich abhängig, und der Vorwurf wird deutlicher: Wie könnt ihr die Freiheit wieder aufgeben, die in euren Herzen schon gegenwärtig geworden ist?

¹ Juan Luis Segundo, Freiheit und Befreiung, in: Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Hrsg., Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Luzern 1995, Bd. I, S. 361–381 (im folgenden zitiert: Freiheit); Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit, ebd., S. 433–460 (im folgenden zitiert: Offenbarung). Die Paulusdeutung (Jesus de Nazareth. La historia perdida y remplazada) rezipiere ich in französischer Übersetzung: Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée. Cerf, Paris 1988 (im folgenden zitiert: christianisme). Einen älteren Stand bietet: The humanist christology of Paul. Jesus of Nazareth yesterday and today. Bd. 3: Orbis Books, Maryknoll/NY 1986. Vgl. Horacio Simian-Yofre, Die Theologie der Befreiung und ihre bibeltheologischen Voraussetzungen, in: Stimmen der Zeit 196 (1978), S. 815–818; Alfred T. Hennelly, Theologies in Conflict: the Challenge of Juan Luis Segundo. Orbis Books, Maryknoll/NY 1979; Marsha A. Hewitt, From Theology to Social Theory. J.L. Segundo and the Theology of Liberation. New York 1990.

² So geht Freiheit, S. 372–377, vor. Christianisme folgt Röm 1–8 und flicht Stellen aus anderen Briefen ein.

Weniger scharf, stößt 1 Kor 3,1–4 in dieselbe Richtung. Auch die Korinther *lassen sich beherrschen*, von Eifersucht nämlich und Streit. Damit werden auch sie zu Sklaven und verfehlen die Mitte der christlichen Berufung. Sie benehmen sich wie unmündige Kinder, die unter fremder Herrschaft stehen. Die «Angst vor der Freiheit, die den Menschen daran hindert, seine Kreativität zu entfalten ..., ist für Paulus ein Kennzeichen der <kindlichen> Periode des Menschseins.»³ «Milch gab ich Euch zu trinken statt fester Speise» – Paulus beurteilt die Korinther geradezu nach dem Maß der Freiheit; das sie vertragen!⁴

Die Frohe Botschaft ist eine Befreiung. Worin besteht sie? Gal 4,1–7 antwortet mit einem Vergleich. Im Leben eines jungen Menschen aus besseren Verhältnissen gab es damals einen wesentlichen Einschnitt. Bis zur Volljährigkeit war er gegenüber Erziehungssklaven, die ihm die griechische Bildung vermittelten, zum Gehorsam verpflichtet. Doch auch solange er dem Sklaven untersteht, ist er mehr als der Sklave. Er ist Erbe des Vaters und damit ihm gleich, nur daß seine Würde noch nicht offenbar ist. Zum Zeitpunkt, den der Vater festsetzt, wird der Erbe vom Gehorsam frei, um selbstverantwortlich zu leben. Mit dem jüdischen Gesetz ist es nun gerade so wie mit einem Erziehungssklaven. Es gab eine Zeit, ihm zu gehorchen. Nun ist es durch Christus außer Kraft gesetzt, und der Gottesgeist ist in den Herzen der Glaubenden gegenwärtig. Damit ist nach des Vaters Wille die Volljährigkeit eingetreten. «Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Kind; bist du aber Kind, dann auch Erbe, Erbe Gottes.» (4,7)⁵

Aus der Freiheit des Erben kann man wieder herausfallen. «Zur Freiheit hat uns Christus befreit! Bleibt daher fest und laßt euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen! Hört, was ich, Paulus, euch sage: Wenn ihr euch beschneiden laßt (und damit das jüdische Gesetz als eure Autorität anerkennt), wird Christus euch nichts nützen» (Gal 5,2; vgl. Röm 6). Die Befreiung ist bedroht durch die «Bestrebung, sich der Bürde der schöpferischen Freiheit entledigen zu wollen, indem der Mensch mit Gott das Geschäft einer strikt wörtlichen Erfüllung des mosaischen Gesetzes abschließt.»⁶ Ein Geschäft: ich gehorche Gott aufs Wort, will aber mit der Verantwortung für die Folgen meiner Tat nicht belästigt werden. Darum mahnt Paulus die Korinther, «daß sie auch das <religiöse> Instrumentarium der christlichen Gemeinde – Verkündigung, Taufe und Ämter – nicht so verwenden dürfen, daß sie daraus ein neues <Gesetz> machen und sich damit der Aufgabe entledigen, freie Geschöpfe zu sein und so die Angst, die manchmal von der Freiheit erzeugt wird, zu vertreiben.»⁷ Christen sind Menschen, die mündig geworden sind. Sie verfehlen ihre Würde, wenn sie sich weiterhin als Unmündige ansehen.

Was erben wir? Die Freiheit? Die Verheißung? Den Glauben? Die Liebe? Es könne nur eines sein, meinte Juan Luis Segundo – tatsächlich ist nur diese Antwort logisch: volljährig geworden, erben die Christen vom Schöpfer *die Welt*, um ihren Gang eigenständig weiterzuführen als «Gottes Mitarbeiter» (1 Kor 3,9). Juan Luis Segundo bestand immer wieder auf der Würde der Erben. Schon Abraham war verheißen worden, «Erbe der Welt» zu werden (Röm 4,13f.); die Christen aber sind «Abrahams Nachkommen», folglich «Erben kraft der Verheißung» (Gal 3,29). «Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi.» (Röm 8,17) Darum «gehört alles euch, Paulus, Apollos, Kephass, Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft, alles gehört Euch!» (1 Kor 3,21f.). «Wenn Paulus also sagt, daß wir die Sohnschaft empfangen haben ..., dann will er damit ausdrücken, daß Gott uns zu etwas wie kleinen Göttern

gemacht hat, zum Mitschöpfer in einem noch unvollendeten Universum; Gott hat uns berufen zu «Hausherren» und also zu «Erben der Welt».⁸

In Gal 4 wimmelt es von Worten, in denen ein Mensch sich selbst wahrnimmt. Wie steht das Bewußtsein zu sich selbst? Für welches Bild von sich selber entscheidet es sich? Auf der einen Seite: Abhängigkeit, unterstellt sein, unmündig, Vormund, schwach, ängstlich, armselig, Sklaven. Erneut Sklaven, vergeblich bemüht, Gesetz, Elementarmächte, Götter, verwaltet werden. Und auf der anderen Seite: freigekaufte Sklaven, Erben, Kindschaft, erkannt von Gott. Die Unterscheidung der Lebensgefühle des Sklaven und des Erben ist der Schlüssel, der die innere Logik öffnet. Paulus spricht anders von der Frohen Botschaft als Jesus. Hatte dieser in Gleichnissen vom anbrechenden Reich Gottes gesprochen und einen eschatologisch-politischen Horizont im Auge, so wählt jener einen existentialistischen, anthropologischen Schlüssel.⁹ Paulus erfährt sich als Feld vieler ineinander und gegeneinander wirkender Kräfte. Er spricht von ihnen, als ob sie eigenständig wirkende Personen wären: Sünde und Gnade, das Gesetz der Glieder und der innere Mensch treten wie Figuren auf der inneren Bühne auf. Paulus spricht im Horizont des Selbstbewußtseins; er spricht nicht von einer Veränderung der äußeren Geschichte. Paulus geht von der Erfahrung aus, seine Frage ist: Was ist *für mich* anders geworden durch Jesus von Nazareth? Er ist der erste systematische Theologe, und darum gilt es nach der inneren Logik (*logique interne*, so Juan Luis Segundo) zu fragen. Sorgfältige philologische Arbeit behält ihren Wert, ist aber nur Vorstufe der systematischen Interpretation.

Was nützt?

Welches Verhalten ist volljährigen Erben angemessen? 1 Kor 6 und 10 antworten auf ethische Fragen der Gemeinde. Paulus beginnt seine Antwort mit «Alles ist erlaubt, aber nicht alles nützt» (6,12; 10,23): das ethische Grundprinzip des Apostels! «Paulus bemüht sich, den Korinthern die logischen Konsequenzen der ... Mündigkeit deutlich zu machen. Der Erbe, der – insofern er noch ein Kind war – Weisungen unterworfen war, die er von Geschöpfen erhielt, welche in Wirklichkeit ihm zugehörig waren ..., hatte sich daran gewöhnt, vor seinem Tätigwerden sich über die <Erlaubtheit> seiner Handlungen zu informieren. Dagegen muß er jetzt, wo er zur vollen Mündigkeit gelangt ist und sein Erbe antritt, an das Ganze mit geänderten moralischen Fragestellungen herangehen. Anstatt sich über die <Erlaubtheit> Gedanken zu machen, muß er mit sich über die <Zweckdienlichkeit> der einen oder anderen Handlungsweise zu Rate gehen. Denn <alles ist erlaubt, aber nicht alles dient dem Guten; alles ist erlaubt, aber nicht alles erbaut.>»¹⁰ Ist es erlaubt? – fragt das Kind, das noch nicht selbst verantwortlich ist. Der Erbe fragt: Nützt es? – womit eine zweite Frage mitgestellt ist: Wozu nützt es? Der Erbe fragt relativ, in Bezug auf ein konkretes Vorhaben. Kind und Sklave hingegen fragen absolut und erwarten eine schwarz-weiße Antwort, ja oder nein, verboten oder erlaubt.

Woran also erkennen, ob etwas nützt? Paulus nennt ein Kriterium nach innen und eines nach außen: Alles ist *mir* erlaubt – aber es soll mich nichts gefangen nehmen (1 Kor 6,12b): Die erste Aufgabe der Freiheit ist, die Würde der Erben zu bewahren gegen die Gefahr, aufs neue Sklaven zu werden, und sei es durch die Hintertür leiblicher Bedürfnisse. Paulus kennt «die Gefahr, daß der frei gewordene Mensch seine Freiheit dazu nutzt, ein Sklave der Launen seiner eigenen Leidenschaften zu werden (Gal 5,13).»¹¹ 1 Kor 6,9–11 illustriert die Gefahr: «Wißt ihr denn nicht, daß Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden?

³ Freiheit, S. 374; vgl. S. 372.

⁴ Vgl. Offenbarung, S. 448.

⁵ Die Einheitsübersetzung (rev. Fassung 1984) kann wie Luther mit Erben Gottes nichts anfangen; beide übersetzen den Genitiv instrumental mit Erbe durch Gott. Die logische Frage, was von wem geerbt wird, bleibt dunkel.

⁶ Freiheit, S. 375, vgl. S. 377.

⁷ Ebd., S. 375.

⁸ Ebd., S. 374.

⁹ Vgl. christianisme, S. 27–29; Freiheit, S. 373.

¹⁰ Ebd., S. 374. Bissig wies Juan Luis Segundo darauf hin, daß Übersetzungen katholischer Herkunft «Alles ist erlaubt!» gern in Anführungszeichen setzen: das Wort sei der Schlachtruf der Gegner des Apostels (so auch die Einheitsübersetzung); vgl. christianisme, S. 182f., Anm. 8.

¹¹ Freiheit, S. 375.

Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Lustknaben, noch Knabenschänder, noch Diebe, noch Habgierige, keine Trinker, keine Lästerer, keine Räuber werden das Reich Gottes erben. Und solche gab es unter euch.» Solche Zustände beschädigen das Bewußtsein der schöpferischen Erben bis zur Unkenntlichkeit! Doch Paulus spürt, daß ein neuer Moralismus droht, und fährt, sich mäßigend, fort: «Aber ihr seid reingewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden im Namen Jesu Christi, des Herrn, und im Geist unseres Gottes.» Es gibt den, der uns auch als Sünder annimmt, und es gibt den Geist in den Herzen der Gläubigen, der sie von innen heraus heilig macht.

Das zweite Kriterium ist das Wohl des anderen und der Bau von Gemeinschaft. Nützlich ist, «in der Geschichte Liebe und Solidarität zu stiften und sich um die Nöte des Bruders zu kümmern».¹² In Korinth tauchte die Frage auf, ob Christen Fleisch von Tieren essen dürfen, die heidnischen Göttern als Opfer geweiht worden waren. Paulus antwortet: Es gibt die Götzen gar nicht, dem Verzehr steht an sich nichts entgegen. Aber sind Erben noch von schwachem Selbstbewußtsein, können sie sich den Götzen verpflichtet fühlen, wenn sie vom Fleisch essen. Dem Götzendienst gerade entronnen, können sie zwischen ihm und der Freiheit der Erben noch nicht unterscheiden. Was baut die Gemeinschaft am besten auf? Auch die Gefestigten sollen in der Gegenwart von Schwachen nicht vom Götzenopferfleisch essen (1 Kor 8,10). Beide Kriterien verlangen eigenes Nachdenken. Droht mich eine Lust zum Sklaven zu machen? Was kann ich einem anderen sinnvollerweise zumuten? Die Kriterien sind relativ zu einer konkreten Situation und lassen sich nicht in absolute Gebote fassen. Erben sind einander nichts schuldig außer der Liebe! Mit ihr ist der Sinn des Gesetzes erfüllt, alle andere Verpflichtung ist hinfällig (Röm 13,8–10).¹³

Erbe sein – kreativ sein!

Der Theologe Paulus findet seinen Standpunkt im Bewußtsein des Erben. Von ihm aus entwickelt er eine dynamische Sicht der Schöpfung, die wenig wahrgenommen wird, wenn man die innere Logik nicht erfaßt: Paulus wird bemerkenswert selten angeführt, wenn Theologen von der Schöpfung sprechen. «Wir sind Gottes Mitarbeiter; ihr seid Gottes Ackerfeld, Gottes Bau.» (1 Kor 3,9) Gott hat eine große Baustelle organisiert, an der ein jeder mitarbeitet und miterbaut wird. Die Welt ist nicht fertig, sie ist kein Garten, den es zu bewahren gälte wie in Gen 1. Sie ist auch nicht Ort blinder Plage, wie Gen 3 nahelegt. Nein, die Schöpfung ist unfertig! Gott hat in Christus den Grund gelegt, auf dem die Christen selbständig weiterbauen sollen (1 Kor 3,11). Es gibt keine Möglichkeit, mit Gott eins zu werden, als durch ein Projekt der Liebe in der Geschichte.

Ja mehr noch: Die Welt ist nicht nur unfertig, sie leidet aufs Heftigste an ihrer Unfertigkeit! «Die ganze Schöpfung wartet ängstlich und sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes. Die Schöpfung ist der Sinnlosigkeit¹⁴ unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung. Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei (!) und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit (!) der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tage seufzt und in Geburtswehen liegt.» (Röm 8,19–22) Das Erbe, die Welt ist im Werden. Sie leidet schwer und erwartungsvoll wie eine Gebärende. Von Natur aus ist die Welt dem Gesetz des Stärkeren, der Gewalt, der Sinnlosigkeit unterworfen. Sie sehnt sich danach, daß die Erben etwas Nützlichliches mit ihr anfangen.

¹² Ebd., S. 374.

¹³ Die Liebe erfüllt den Sinn des Gesetzes, wörtlich: die Liebe setzt einen Kopf auf einen Körper (*anakephalaoutai*). Sie gibt den Teilen Sinn, aus denen der Körper des Gesetzes besteht, gerade so wie es nach Eph 1,10 Christus mit der Schöpfung tut. Vgl. *christianisme*, S. 206f., Anm. 5.

¹⁴ *Mataiotas*: die übliche Übersetzung «Nichtigkeit» ist zugleich zu blaß und zu metaphysisch. Von der Vergänglichkeit können Erben nichts erlösen, von der Sinnlosigkeit schon!

Die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes: ein gewaltiges Wort! Denn Herrlichkeit umschreibt biblisch immer die Gegenwart Gottes. Die Freiheit der Christen ist Ort der Herrlichkeit – das heißt ausdrücklich: in der kreativen Freiheit der Christen ist Gott selbst anwesend. Paulus betont die kreative Freiheit ungleich stärker als Gen 1, wo es um das Herrschen ging im Sinn bewahrenden Hütens, und viel stärker als Gen 3, wo die Freiheit als Zerstörerin der paradiesischen Harmonie vorgeführt wird. Erbe sein heißt, kreativ sein. Erben sind berufen, Mitschöpfer zu werden, die Schöpfung weiter zu bauen, getragen vom Schöpfergeist in ihren Herzen. «Gott selbst hat ja auf die schöpferische Freiheit des Menschen einen entscheidenden Nachdruck gelegt. Er hat die Menschen an so vielen Stellen eng verbunden mit diesem Etwas, das «bestellt» (Acker) oder «hergestellt» (Bau) werden muß. Und er hat diese Freiheit, die in gesellschaftlichen Projekten der Liebe und der Solidarität ... in die Tat umgesetzt wird, als solche so ernst genommen, daß es vom Ausgang dieser Projekte abhängt, ob die Schöpfung selber in ihrer Gesamtheit auf bloße Hinfälligkeit (vgl. Röm 8,19–20) hinausläuft.»¹⁵ Der Mensch, das Leibwesen, ist selbst Teil der unfertigen Schöpfung. Die Gewalt reicht bis in ihn hinein. «Auch wir, obwohl wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Kinder offenbar werden.» (Röm 8,23) Wenn Gott die kreative Freiheit wollte, konnte er gar nicht anders, als eine unfertige Welt zu schaffen. Nur eine Welt, die leiden macht, stellt eine Aufgabe. Sie fordert die Freiheit des Menschen. Eine unfertige Welt rechtfertigt das Dasein der Freiheit.¹⁶ Damit sind Leid und Dunkelheit der Welt nicht erklärt. Es wird plausibel, sie als Aufgabe zu verstehen.

Gericht des Projekts

Ebenso entschlossen formt Paulus die Vorstellung vom Gericht um.¹⁷ Das Gericht ist unverzichtbar – schon um der stummen Hoffnung in allem menschlichen Leiden willen, alles möge doch einen geheimen Sinn haben: An jenem Tag wird man endlich, endlich wissen ... Doch Paulus denkt nicht an ein Gericht der Person und auch nicht des guten oder bösen Willens. Er glaubt an ein Gericht des Projekts. «Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus. Ob aber jemand auf dem Grund mit Gold, Silber, kostbaren Steinen, mit Holz, Heu oder Stroh weiter baut: das Werk eines jeden wird offenbar werden; jener Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt. Hält das stand, was er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt es nieder, so muß er den Verlust tragen.» Und dann der erlösende Satz: «Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch.» (1 Kor 3,11–15) Auf der großen Baustelle baut jeder auf seine Weise weiter. Es stehen allerhand Materialien zur Auswahl, die dem Feuer unterschiedlich gut widerstehen. Gold und Stroh und manches dazwischen, Silber, Stein und Holz. Paulus vermeidet schwarz-weiße Gegensätze. An jenem Tag, vor dem Angesicht Gottes, wird sich zeigen, was vor Gott Sinn hatte; alles andere wird verbrennen.

Die Liebe will etwas Gültiges bauen, sie sucht keinen Lohn als eben dies. Die Sünde – Angst, Haß, Eigennutz – kann, im Unterschied zur Liebe, nichts Gültiges bauen, nichts, das den Tod überdauert. Lohn (1 Kor 3; 2 Kor 5,10) gibt es nur, insofern er in der Tat selbst liegt, daß nämlich einer stolz ist auf das, was er bestehen sieht. Das Wort Strafe fehlt ganz!¹⁸ Denn Strafe hat nur Sinn, wenn es eine Vorschrift gibt, die Verhalten mißt. Damit aber würde der Mensch wieder zum Gehorsam verpflichtet. Auch die Drohung mit der Hölle verträgt sich nicht mit dem Bewußtsein der Erben. Wer um sich selbst Angst haben muß, ist nicht frei,

¹⁵ Freiheit, S. 374f.; vgl. *christianisme*, S. 281.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 273f.; Freiheit, S. 373.

¹⁷ Vgl. *christianisme*, S. 251–256.

¹⁸ Der frühe Paulus hatte noch traditionell gedacht: 2 Thess 1,9 werden die Verfolger der Christen mit ewigem Verderben bestraft.

den Weiterbau der Welt in den Mittelpunkt zu stellen. Die Angst ist nicht besiegt, wenn ich damit rechnen muß, daß auf manche doch die Hölle wartet. Und Juan Luis Segundo fragte: Was ist das für eine Erlösung, in der auch nur eines meiner Geschwister verloren geht?

Schlimmstenfalls muß einer mit ansehen, daß alles niederbrennt, was er gebaut hat – daß er umsonst gelebt hat und sein Leben sinnlos war. Doch auch so ein Mensch wird gerettet werden, durch brennende Reinigung hindurch. Das Feuer greift nicht nur in die Werke, sondern auch in die Geschichte eines jeden und verbrennt, was der Liebe im Weg steht. Daß das ganze Lebenswerk niederbrennt: wer möchte diesen Schmerz ermesen? Es ist eine radikale Vorstellung. Sie steht keinesfalls für billige Harmonie; ich meine, daß die zahlreichen Gerichtsworte des Apostels in ihr Platz haben.

Gott richtet nicht auf Leben und Tod; die Gnade ist in jedem Fall stärker. So wird der Blick frei für die ambivalente Wirkung, die mit menschlichem Handeln immer verbunden ist. Die paulinische Gerichtsvorstellung sieht als einzige im neuen Testament, daß menschliches Tun immer positive und negative Folgen nach sich zieht.¹⁹ Nach Röm 7,25 ist jeder Dienst gemischt, jede Tat bringt auch positive Wirkungen hervor. Gott wird «aus unseren geschichtlichen Werken, in denen immer Liebe und Egoismus miteinander vermischt sind, dasjenige, was ... Gültigkeit besitzt, aussondern und aufbewahren».²⁰ Daß einem Menschen alles niederbrennen könnte, ist deshalb eine abstrakte Grenzvorstellung. Paulus will an der äußersten Möglichkeit nur das Prinzip klarstellen.²¹

Die neutestamentlichen Aussagen zum Gericht weisen offene Widersprüche auf. Arme Sünder, die Matthäus in die äußerste Finsternis geworfen wissen will, um sie heulen und mit den Zähnen knirschen zu hören; und ein Gericht, das zwischen Schafen und Böcken scheidet: diese Vorstellungen sind mit Paulus nicht zu vereinbaren. Ja mehr noch: die matthäischen Zusätze sind nötig, weil sein Jesus ein neuer Gesetzgeber, ein zweiter Mose ist. Matthäus baut seine Theologie gerade auf jenes Konzept, von dem Paulus nichts mehr wissen will: auf Gesetz, Gehorsam und jene Strafandrohung, ohne die kein Gesetz auskommt. Gewiß wollen beide die Liebe voranbringen, aber der Gegensatz der Wege könnte kaum krasser ausfallen. Die ersten Christen haben keine Entscheidung getroffen, sondern beide Theologien in die Schrift aufgenommen²², beide als authentisch christlich akzeptiert. Später hat man mit Fegfeuer und Hölle beide Aussagenreihen nebeneinander gestellt. Offenbar gibt es verschiedene Weisen, authentisch Christ zu sein. Wo die Bibel einen widersprüchlichen Pluralismus aufweist, brauchen wir den Rahmen nicht enger abzustecken. Wie Paulus zu glauben, muß erlaubt sein, solange eine gesetzesorientierte Frömmigkeit nicht verurteilt wird. Der Bewußtseinsunterschied zwischen Starken und Schwachen (1 Kor 8) gehört zum Christentum und ist eine Aufgabe für die gegenseitige Solidarität.

Das gute Wort

Woher rührt die Neigung, sich immer wieder zu Sklaven zu machen? Sklave sein heißt, sich entscheiden «gegen die Berufung zu einer Verantwortung in der Geschichte, im Loslassen seiner selbst Liebe zu schaffen ... man ist Sklave oder Kind, weil man Angst hat».²³ Weil man Schutz sucht gegen das Risiko der Freiheit. «Diese <Freiheit> setzt voraus, daß wir endgültig und ohne <rückfällig> zu werden, die Knechtschaft der <Furcht> abschütteln,

¹⁹ Vgl. *christianisme*, S. 251.

²⁰ *Freiheit*, S. 376.

²¹ Vgl. *christianisme*, S. 255. Tatsächlich wäre das Projekt Gottes in der Geschichte gescheitert, wenn in den Taten nur eines Menschen keinerlei Liebe wirksam wäre (278–282). Er sandte seinen Sohn, damit die Liebe in uns zur Herrschaft komme (Röm 8,3f.). In allen! Wenn vom Erstgeborenen unter vielen Brüdern die Rede ist (8,29), so meint das wie in Röm 5 alle.

²² Vgl. *Offenbarung*, S. 450.

²³ *Christianisme*, S. 161.

ORIENTIERUNG

Wer sich mit ORIENTIERUNG Zeit nimmt zum Lesen und Nachdenken, macht seine/ihre Zeit zum Gewinn.

Geschenkidee für Weihnachten

für Ihre Tochter oder Ihren Sohn, die bereits auswärts wohnen, für Freunde und Freundinnen, für andere Personen, die Ihnen nahe stehen.

Schenken Sie ORIENTIERUNG! Damit helfen Sie uns, Brücken zu bauen zu neuen Lesern und Leserinnen, die uns bisher nicht gekannt haben.

Wir sind jederzeit gerne bereit, Ihnen oder Personen Ihrer Wahl gratis Probenummern abzugeben.

Bestellen Sie unkompliziert per Post: Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, per Telefon: 0041 (0)1 201 07 60, per Fax: 0041 (0)1 201 49 83, per E-Mail: orientierung.abo@bluewin.ch

d.h. die Besorgnis um die Absicherung des eigenen Schicksals – der «eigenen» Erlösung – auf der Grundlage der Anrechnung guter Werke aufgeben.»²⁴

Die Angst ist das große Hindernis, das vom Glauben abhält. Die Angst kann die Freiheit auf schreckliche Weise beherrschen. Und einmal ausgetrieben, tritt sie gern durch die Hintertür wieder ein. Wie also läßt sich «die Angst eines jeden Menschen austreiben (exorciser), um eine Haltung des Glaubens zu begründen, die der Geschichte zugewandt ist?»²⁵ Es gibt nur ein schlagendes Argument gegen die Angst. Am ausführlichsten erscheint es Röm 5,6–10: «Christus ist schon zu der Zeit, als wir noch schwach und gottlos waren, für uns gestorben. Dabei wird nur schwerlich jemand für einen Gerechten sterben; vielleicht wird er jedoch für einen guten Menschen sein Leben wagen. Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren. Nachdem wir jetzt durch sein Blut gerecht gemacht sind, werden wir durch ihn erst recht vor dem (verurteilenden) Gericht Gottes gerettet werden. Da wir mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch (Gottes) Feinde waren, werden wir erst recht, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben.» (vgl. 8,32) Wenn Gott uns sogar, als wir noch Sklaven der Sünde waren, bis zum Äußersten geliebt hat, warum sollte er sich dann wieder von uns abwenden?

Weil Paulus die Hintertüren der Angst kennt, folgen sechs Vergleiche, die Sünde und Gnade unter verschiedenen Hinsichten gegenüberstellen. Nicht alle Vergleiche gelingen gleich gut.²⁶ Das Ergebnis ist jedesmal gleich: die Gnade ist viel stärker als die Sünde (5,15–21)! Die Gnade schlägt die Sünde im direkten Vergleich der *Wirkkraft* (v.15), da jetzt allen Gnade zuteil wird trotz der Sünde. Ebenso werden die Folgen der Sünde vergehen, weil es für alle zur Gerechtersprechung aus Gnade kommt (v.16). Ebenso geht es mit dem *Urteilsspruch*: die Herrschaft des Todes wird überwunden, indem allen Leben geschenkt wird (v.17). Vergleichbar sind Sünde und Gnade, weil sie alle betreffen – aber die Gnade kommt *nach* der Sünde und hebt sie auf, so daß es durch die gerechte Tat eines einzigen «für alle Menschen zur Gerechtersprechung kommen wird, die Leben gibt».²⁷ Eine gewaltige Aussage – nicht nur alle Christen werden gerecht gesprochen, nein, alle Menschen! Die Gnade gilt wirklich allen, und wenn es einige Male heißt «die vielen», so ist das ein Hebraismus, der ebenfalls «alle» bedeutet. Juan Luis Segundo staunte, wie weit auch Autoren wie K. Rahner hinter dieser Aussage zurückbleiben.²⁸ Immer wieder tun Theologen so, als wirke die Sünde von allein, während die Gnade der willentlichen Zustimmung und Anstrengung

²⁴ *Freiheit*, S. 373f.

²⁵ *Christianisme*, S. 163.

²⁶ Vgl. *ebd.*, S. 153–160.

²⁷ Röm 5,18, vgl. 8,1, Gal 3,8 und *christianisme*, S. 278f.

²⁸ Vgl. *ebd.*, S. 162–164.

bedürfe: so daß die Gnade weniger wirksam zu sein scheint als die Sünde. Davon will Paulus nichts wissen. Vergleichbar ist auch die *Wirkweise*, der Ungehorsam des Einen – Adams nämlich, des ersten Sünders – macht alle zu Sündern, der Gehorsam des Anderen – Christus – macht alle zu Gerechten (v.19). Fazit und letzter Vergleich: «Wo die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden, denn wie die Sünde herrschte und zum Tod führte, so soll nun die Gnade herrschen und ... zum ewigen Leben führen.» (v.20f.) Deshalb «haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus» (5,1). Wir sind fähig gemacht zu glauben, «unser Schicksal in Gottes Hand zu legen, um so aus der Zusage zu leben, daß Gott seinerseits die Geschichte in unsere Hände legt».²⁹

Im Mittelpunkt: Gerechtsprechung oder Kreativität?

Dies Wort kann nicht das letzte sein. Denn es ist statisch, der Mensch aber bewegt sich weiter. Die Rettung ist eine Bewegung! Juan Luis Segundo sieht einen ersten Schritt, die Versöhnung, die allein Gottes Tat ist. Christsein bedeutet, unbegreiflicherweise angenommen zu sein, ohne, ja entgegen aller Leistung. Das zweite ist die wirksame Verwandlung des Menschen, die seiner Mitwirkung bedarf. Der Glaube ist auch menschliche Tat, die es durchzuhalten gilt gegen die Versuchung der Sklaverei. Der Mensch wird nicht durch ein juristisches Urteil von außen gerecht, sondern durch schöpferische Verwandlung. Schöpfergeist und Freiheit wirken zusammen, so daß Gott und Mensch gemeinsam den Menschen befreien.³⁰

Juan Luis Segundo distanziert sich von der tridentinischen Theologie. Denn von Gott als gerecht angesehen ist der Mensch, der die Versöhnung annimmt, nicht der die Werke des Gesetzes tut. Er setzt sich auch von der reformatorischen Deutung ab³¹, die das exegetische Feld beherrscht. Statt dessen folgt er jener Tradition, die sich weigert, Angst und Sünde zum Mittelpunkt der Theologie zu machen: den griechischen Vätern, Thomas von Aquin, Karl Rahner – entgegen Augustin, Martin Luther, Eugen Drewermann. Solange die menschliche Frage bei der Angst beginnt, bleibt sie verkrampft, auf sich bezogen. Das Wort von der Annahme befreit so gründlich, daß der Mensch auch die Frage nach der Angst loslassen kann. Er wird frei, schöpferische Fragen zu stellen. So sehr der Standpunkt der Angst menschlich gegeben und darum legitim ist, ist es erlaubt und sinnvoll, aus der Perspektive der Erben zu sprechen.

Juan Luis Segundos Paulus ist kein Intellektueller, Herr über ein ebenso logisches wie statisches System. «Die systematische Darstellung ist nicht seine Stärke. Wenn er theoretisch spricht, dann in dem Maße, als ihn die Probleme zwingen, eine wirksame Lösung zu suchen»; seine Gedanken sind «in fieri», immer im Entstehen.³² Paulus gibt Zeugnis von einem lebendigen Prozeß des Ergriffenwerdens und der Verwandlung, von seinem Fortschreiten und seinen Widersprüchen. Eine Botschaft, die einmal das ganze Bewußtsein erfüllte, kann den Raum für einen anderen Aspekt freigeben. Auch für Paulus mag es einen Zeitpunkt gegeben haben, da die Frage nach der Rechtfertigung alles beherrschte. Doch die vorliegende Gestalt seiner Theologie hat in der schöpferischen Freiheit des Erben ein tieferes Zentrum gefunden. Die Angst um das eigene Heil und die Auseinandersetzung mit ihr haben ihre Spuren hinterlassen. Die Annahme des Sünders allein aus Gnade bleibt wichtig, aber sie bildet nicht mehr die Mitte.

Paulus beschreibt und fordert ein geistliches Werden. Es wird als Werden und damit in seinem Kern verfehlt, wenn die Deutung sich am ersten Schritt, der Rechtfertigung, festklammern will. Paulus ist Theologe der Kreativität und ihres Wachstums, auch in seinen Mahnreden. «Euch aber lasse der Herr wachsen und reich werden in der Liebe zueinander und zu allen ... damit euer Herz

gefestigt wird und ihr ohne Tadel seid, geheiligt vor Gott unserem Vater ...» «Der Gott des Friedens heilige Euch ganz und gar.» (1 Thess 3,12 und 5,23). Das schöpferische Neuwerden ist die gemeinsame Wurzel des systematischen und des mahnenden Paulus.

Von der Sünde befreit?

Was wird der Mensch, der das gute Wort gehört hat, mit sich anfangen? «Heißt das nun, daß wir an der Sünde festhalten sollen, damit die Gnade mächtiger werde (Röm 6,1)?» Natürlich nicht. Wie ist das eigentlich – «sind die Christen sichtlich freier von der Sünde als der Rest der Menschen»?³³ Es müßte so sein, wenn der Glaube befreit. Aber entspricht das unserer Erfahrung? Paulus weicht zunächst in theoretische Überlegungen aus (6,1–7,6), die zögerndste, unlogischste, ja schwächste Passage in Röm 1–8. Denn sie verharrt in einer moralistischen, ja juristischen Sprache: es ist so, weil es so sein muß. «So sollt auch ihr Euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus.» (6,11) Es *kann* ja nicht sein, daß in der Finsternis des Bösen verbleibt, wer getauft, gestorben und erstanden ist mit Christus! Auch wenn die Aussagen theologisch korrekt zwischen Indikativ und Imperativ schillern – sie bleiben blaß und lassen wenig Freiheit spüren. Und nach allem, was Paulus mit den Korinthern und Galatern erlebt hat, kann er kaum der Meinung sein, das sei ein realistisches Wort über die christliche Existenz. Auch die Bilder wollen nicht recht gelingen: Paulus beschreibt Freiheit als Sklaverei für Gott – und bekommt selbst Zweifel, so daß er sich für seinen Vergleich entschuldigt (6,19). Endlich verläßt Paulus die abstrakten Beispiele und findet Worte der existentiellen Erfahrung. Im Mittelpunkt steht nicht mehr ein objektivierbares *er*, sondern *ich*. Es folgt eine der kühnsten Auseinandersetzungen mit der Innenwelt, die die Antike zu bieten hat.³⁴

Warum das Gesetz mit der Sünde nicht fertig wird

Ist der Gläubige frei von der Sünde? Die jüdische Antwort ist: Das Gesetz weist den Weg, seine Weisungen fördern das Gute und seine Verbote drängen das Böse zurück. Gott fordert durch das Gesetz heraus und provoziert inneres Wachstum. Ein Gegenüber, das mich fordert, gibt sich Mühe mit mir und würdigt mich seiner Aufmerksamkeit. Das Gesetz ist eine Auszeichnung Israels. Ob Israel ethisch besser ist als die Völker, bleibt dahingestellt, fest steht, daß es sich am hohen Anspruch zu bewähren hat.

Paulus ist das zu wenig. Er stellt seine Erfahrung dagegen: Das Gesetz wird mit der Sünde nicht fertig, sondern macht alles noch schlimmer. Warum? Weil der Mensch immer Fehler macht. Er kann das Gesetz nie vollständig erfüllen. Das verunsichert ihn, er zweifelt an sich selbst. Und bekommt *Angst*. Er fürchtet, daß er dem Segen nicht länger trauen darf, der ihm sagte: Ja, es ist gut, daß Du da bist! Da klammert er sich ängstlich an das Gebot, um alles ganz genau recht zu machen. Aber: Wer von der Angst motiviert ist, sieht den Nächsten nicht so, wie ihn die Liebe sieht. Die Angst ist ja um sich selbst besorgt und nicht um den anderen! Das drückt sich in immer neuem Scheitern am Gesetz aus. Da beginnt es den Menschen zu zerreißen.

Er hört das Verbot als Nein zu seiner Sehnsucht. Das akzeptiert er nicht, weil er nur glücklich sein kann, indem er sich annimmt. Er fühlt sich vernichtet und beginnt das Gesetz zu hassen. Zwischen Gehorsamsanspruch (Überich) und innerer Auflehnung (Es) wird der innere Mensch (Ich) zerrieben, der Ort der verantwortlichen Entscheidung. Ein Teufelskreis! Das als vernichtend verstandene Gesetz verbündet sich geradezu mit dem Lebenswillen: die beiden «Gesetze» verstärken sich gegenseitig, gerade weil sie sich absolut feind sind. Je drückender das Gesetz, desto

²⁹ Ebd., S. 377.

³⁰ Vgl. ebd., S. 146–149, 163–165, 169f.

³¹ Vgl. ebd., S. 163ff. 175ff.

³² Ebd., S. 20.

³³ Ebd., S. 173, vgl. S. 183.

³⁴ Vgl. ebd., S. 172–193.

gewaltsamer und gröber die Befreiungsversuche; je gewaltsamer die Ausbruchversuche, desto schärfer findet das Gesetz (Überich) Gründe zur Selbstverurteilung. Der Mensch wird immer tiefer gespalten und ist immer weniger fähig zu lieben.

Das Denken in Geboten täuscht. Denn der Mensch vernimmt das (begrenzte) Gebot im Zustand der Angst (Sünde) und hört es als (umfassendes) Nein Gottes zum Menschen. Deshalb faßt Röm 7,7 das Gesetz zusammen mit «Du sollst überhaupt nicht begehren!» – wo doch die Zehn Gebote (Ex 20,17) nur einige Weisen des Begehrens verboten hatten! Das ist dieselbe Täuschung, mit der die Schlange (Gen 3) spielte: Stimmt es, daß ihr von *keinem* Baum des Gartens essen dürft? Gott hatte nur die Früchte eines Baumes verboten. Das Gebot ist gleichsam der Hebel, durch den die Angst (Sünde) das Vertrauen zu Gott zerstört. Juan Luis Segundo verglich das Gesetz auch mit einem Trampolin, auf dem die Angst immer größer wird. Der Fehler liegt nicht im Gesetz selbst, es ist «heilig, gerecht und gut». Das Problem liegt darin, wie der Mensch das Gesetz hört. Faktisch gibt es im Menschen neben Vertrauen und Liebe immer auch die Angst vor Gott, die Sünde. So daß jedes – nicht nur das jüdische – Gesetz den Teufelskreis in Gang setzt.³⁵

Die Werkzeuge der Kreativität sind widerspenstig

Warum kann der Mensch das Gesetz trotz guten Willens nicht erfüllen? Jeder kennt die Erfahrung, daß der gute Wille durchaus nicht immer das Gute bewirkt. Im menschlichen Handeln ist ein geheimnisvoller Widerstand am Werk. Paulus nennt ihn das Gesetz der *sarx*. Die wörtliche Übersetzung *Fleisch* führt in die Irre, weil sie auf das sexuelle Streben weist. Für Paulus ist *sarx* Übersetzung des hebräischen *basar*, das die Leiblichkeit des Menschen bezeichnet. *Basar*, Leib ist der Mensch, insofern er hilflos ist, schwach und vergänglich. «*Leib* ist das Geschöpf in seiner radikalen Schwäche, unsere menschliche Lage als Geschöpfe, die uns den Gesetzen einer Welt unterwirft, die sich um die Projekte der Freiheit nicht schert.»³⁶ Ich übersetze *basar* mit *Verletzlichkeit*.

Der innere Mensch (das «Gesetz der Freiheit») will die Welt verändern. Die Welt aber ist nicht nur Gegenstand des Gestaltens. Sie hat ihre eigene Bewegung. Der Mensch stößt an den Widerstand der Welt. Er stößt an die Trägheit der Materie, die stets den Weg des geringsten Widerstandes sucht. Er stößt an das unbegreifliche Anderssein jenes Anderen, die, den oder das er braucht, um etwas zu bauen. Der gute Wille stößt auf Widerstand im eigenen Körper und in den Gefühlen, in der Atmosphäre und Sprache einer Familie, eines Berufs, eines Paares; auf Gesetze des Staates und des Marktes. Alle Instrumente, derer ich mich bedienen muß, um die Welt zu verändern, folgen ihrer eigenen Bewegung, nicht meinen Zielen. Indem ich mich auf die Mittel einlasse, drehen diese den Spieß herum und benutzen mich. Darum kommt etwas ganz anderes beim Tun heraus, als ich wollte. Das ist das erste: der Mensch befindet sich in dem tragischen Zustand, nicht zum Ausdruck bringen zu können, was er wirklich will. Das erträgt der Mensch nicht. Er fühlt sich einsam, ungewollt, zweifelt an seiner Daseinsberechtigung, schämt sich zu Tode. Deshalb ist der Mensch so anfällig für die Angst. Sie ergreift ihn: das ist das zweite. Und das dritte: der Mensch gibt sich

³⁵ Vgl. ebd., S. 184. 188. – Eine ausführliche Darstellung und Konfrontation mit der deutschsprachigen Paulusexegese (die mit dem Gedanken der Täuschung nichts anzufangen weiß) bei Thomas Philipp, *Die Angst täuscht mich und die Materie bringt mich zur Verzweiflung: Röm 7,7–24 in der Auslegung Juan Luis Segundos*, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 121 (1999), S. 377–395; Ders., *Schlange, Angst und Selbsterfahrung. Eine Psychologie der Sünde*. St. Ottilien 2000, bes. S. 159–196, entwickelt aus Juan Luis Segundos Deutung von Röm 7 ein Verständnis von Sünde und Erbsünde, bei dem therapeutisch gebildete Menschen nicht aufstehen und den Raum verlassen müssen. – Für die Erwachsenenbildung: Ders., *Täuschung und Angst – eine Psychologie der Sünde*, in: Deutsche Bibelgesellschaft/Katholisches Bibelwerk, Hrsg., *Zugänge zur Bibel. Suchen. Und Finden. Ökumenisches Werkbuch zum Jahr der Bibel*. Stuttgart 2002, S. 125–128.

³⁶ Christianisme, S. 279.

auf. Er läßt sein ursprüngliches Wollen los. Er verzweifelt im Innersten seines Herzens, etwas wird dunkel in ihm. Das ist der Dreischritt biblischer Psychologie der Sünde: Leid (Tragik) / Angst (Erbsünde) / Verzweiflung (Tatsünde). So wie es Kain, den unbegreiflich Abgelehnten, heiß überläuft und er den Bruder erschlägt (Gen 4).

Das Gefühl, von Gott getrennt zu sein, kommt also schon vor der Angst. Es ist die Erfahrung, nicht so lieben zu können, wie ich es ersehne. Paulus nennt, etwas mißverständlich, nicht nur die Angst, sondern auch diesen Widerstand Sünde. «Wegen der Schwierigkeit, die in der Handhabung der für die Realisation einsetzbaren Instrumente liegt – sie sind immer mit Mechanismen überfrachtet, die die Freiheit zu ignorieren scheinen – geraten die Projekte immer wieder auf Abwege. Von daher kommt auch der unverständliche Abstand – die Sünde – zwischen dem, was ich tun möchte, und dem, was ich wirklich tue. So wie ein Künstler seine eigene Idee in dem, was er erschaffen hat, nicht mehr wiedererkennt, so geht es auch dem Menschen angesichts seiner geschichtlichen Hervorbringungen. Das Schicksal des Menschen scheint es zu sein, daß seine Vorhaben dem Tode verfallen sind.»³⁷

«Die schöpferische Freiheit ist eine Bürde, die Menschen nur schwer tragen können. Es geht nämlich darum, schöpferisch mit bereits geschaffenen Instrumenten zu arbeiten. Bei diesem schöpferischen Handeln ist alles abhängig von Mechanismen und Eigengesetzlichkeiten, die die Freiheit des Menschen nicht berücksichtigen und bei seinen Projekten den Weg blockieren. Es ist viel leichter, sich der Wirkung der Mittel, die das Universum bereitstellt, zu überlassen, als in ihm die Spuren unserer Projekte zu hinterlassen. Für diesen ganzen Zusammenhang von «Gesetzen», die sich der Freiheit in Form des Weges des geringsten Widerstandes entgegenstellen, verwendet Paulus nur einen einzigen Begriff: «das Gesetz in meinen Gliedern» (Röm 7,23f.) oder, was dasselbe ist, das hauptsächlich durch die Glieder unseres Körpers umgesetzte Gesetz der «Instrumentalisierung» (des Beherrschtwerdens).»³⁸

Wo soll da ein Ausweg sein? «*Ich elender Mensch! Wer wird mich diesem Todesleib entreißen?*» (7,24) Das ist ein Todesschrei. Und in der Tat: der Weg zu schöpferischem Gestalten der Welt führt durch unbegreifliches Scheitern, durch jenes Loslassen seiner selbst, das nicht zu sich zurückkehrt. Der am Kreuz Gescheiterte hat den Weg eröffnet. Er nahm das Leid an der Materie, das Sterben am unbegreiflichen Anderen an. Nur so konnte seine Liebe in der Welt Gestalt gewinnen. Christen sind solche, die dem Erstgeborenen folgen, die Verletzlichkeit annehmen, sich mit der Verzweiflung auseinandersetzen und am ursprünglichen Sehnen festhalten. Christ ist, wer erträgt, an den Personen und Mitteln, die für ein Vorhaben nötig sind, zu scheitern.

Der Sieg der Liebe in der Geschichte

Röm 7 erfährt den Willen als gespalten: der Mensch ist zerrissen zwischen innerem Wollen und dem, was er faktisch bewirkt. Im Scheitern lernt der Erbe, mit dem Widerstand der Instrumente umzugehen – erwachsen zu werden. Dann – Röm 8 – wird die Erfahrung möglich, daß der Wille zum Guten, obgleich gebrochen, auch Liebe wirkt – gebrochen durch jene tödliche Verwandlung, in der ein anderer etwas mit meinem Werk macht. «Was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt. Und was du säst, hat noch nicht die Gestalt, die entstehen wird; es ist nur ein nacktes Samenkorn.» (1 Kor 15,36f.)³⁹ Aus dem gespaltenen wird ein gemischter Dienst. Verwandelt wird nicht die Welt mit ihrer Eigengesetzlichkeit, sondern der Mensch und seine Art zu sehen. Brachte der gesaltene Dienst zur Verzweiflung, so läßt sich im gemischten Dienst lieben. Obgleich es noch nicht zweifelsfrei sichtbar ist: Gott hat «die Berufenen schon gerecht gemacht, die gerecht Gemachten schon verherrlicht» (8,30). Deshalb heißt es

³⁷ Freiheit, S. 375f.

³⁸ Ebd., S. 375.

³⁹ Vgl. christianisme, S. 274.

weiter: «Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn!» (7,25)

Man kann die Erben daran erkennen, daß ihre Liebe (wenn- gleich gebrochen) *wirksam* ist. «Der Glaube wird durch die Liebe *wirksam*.» (Gal 5,6) Die Freiheit von der Verzweiflung ist Frei- heit für die Geschichte. Wo aber Menschen auftreten, die ihre Sehnsucht verwirklichen, ist Auferstehung da. «Für Paulus lautet die eigentliche Definition von «Auferstehung»: «das Offenbar- werden der Freiheit der Kinder Gottes» (Röm 8,19,21).»⁴⁰ Die Erben bauen auf die Zusage von Röm 5 und auf den Geist in den Herzen. Er ist so konkret erfahrbar, daß er «unserem Geist be- zeugt, daß wir Kinder Gottes sind» (8,16). Doch ein umfassender Erfolg der Liebe wird nicht sichtbar. Deshalb ist Paulus die Hoff- nung so wichtig; sie muß das Fehlende überbrücken. «Wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung.» (8,24) Der kreative Erbe hofft, daß der Geist, der Jesus auferweckte, auch den Ausdruck seines eigenen Sehns lebendig machen möge (vgl. 8,11). Er hofft, daß der Geist stärker sei als die Eigengesetzlichkeit der Glieder, so daß die Liebe in der Geschichte sichtbar werde. Die Liebe wirkt verborgen, wie unter einem Mantel. Was das Tun eines jeden wert ist, kann man noch nicht sehen – und «deswegen ist es not- wendig, daß das endgültige Ergebnis der Projekte des Menschen, wie es bei Jesus der Fall war, «offenbar» wird»⁴¹ – an jenem Tag, im Feuer. Auch hier schließt sich der Kreis.

Befreiungstheologische und akademische Methode

Juan Luis Segundos Deutung ist logischer als vieles, was ich in Pauluskomentaren lesen konnte. Und sie bezieht Tod und Auferstehung auf meine Erfahrung.⁴² Ich fühle mich in meinen intimsten Problemen erkannt. Gleichwohl bleiben Fragen. Liest Juan Luis Segundo den ganzen Paulus, oder greift er heraus, was in sein Konzept paßt? Ist es dann verwunderlich, daß er eine klarere Linie findet als Ausleger, die den ganzen Text einbezie- hen? Im einzelnen: Daß Gerichtsaussagen wie 1 Kor 6,9–11 jenen von 1 Kor 3 in einem Maß widersprechen, welches «das Irreale streift», gesteht Juan Luis Segundo selbst zu.⁴³ Ob der pauli- nischen Ethik überall jenes Freiheitspathos zugrunde liegt, ist angesichts der zahlreichen Weisungen des Apostels fraglich (auch wenn man von der Sexualethik absieht, die Paulus unter Niveau zeigt; in 1 Kor 7 fällt ja das Wort Liebe nicht). Und wird es Paulus gerecht, die Anthropologie auf Kosten der Christus- predigt derart in den Vordergrund zu stellen? Grundsätzlich: Welcher Methode folgt Juan Luis Segundo, und wie läßt sie sich rechtfertigen?

Juan Luis Segundo hat seine Methode ausführlich dargestellt⁴⁴, ja zum Zentrum seiner Theologie erklärt. «Die fortschrittlichste Theologie in Lateinamerika ist mehr daran interessiert, befreiend zu sein als von Befreiung zu sprechen ... Befreiung verbindet sich weniger mit dem Inhalt als mit der Methode, die man be- nutzt, um angesichts der Erfahrung von Gott zu sprechen.»⁴⁵ Juan Luis Segundo beschreibt seine Methode als hermeneuti- schen Zirkel in vier Schritten.⁴⁶ Sie beginnt bei der Erfahrung, mit der Wirklichkeit derart unzufrieden zu sein, daß die üblichen Vorstellungen von Leben und Tod, Wissen und Gesellschaft, Politik und Welt ins Wanken geraten.⁴⁷ «Ein hermeneutischer Zirkel setzt immer eine tiefe menschliche Verpflichtung voraus,

das heißt, eine *bewußte Parteilichkeit*, die nicht theologisch, son- dern menschlich begründet ist.»⁴⁸ Dieses «Engagement, das eine Frucht der Einfühlsamkeit ist»⁴⁹, ist eine Suche nach dem Sinn des Daseins, die unüberschaubare Risiken eingeht.⁵⁰ Es ist die einzi- ge Kraft, die eine menschliche Geschichte in Gang bringen kann. Die Theologie der Befreiung nimmt Partei für die Armen; ande- re Situationen bringen andere legitime Engagements hervor.

Das Engagement führt zum *Ideologieverdacht*, der im zweiten Schritt auf den ganzen ideologischen Überbau angewandt wird, insbesondere auf die Theologie. Das führt drittens zu einer *neuen Art, das Christentum zu erfahren*, zu einem Engagement inner- halb der Theologie. Es stellt seinerseits das übliche Verständnis der Bibel unter Ideologieverdacht. Daraus entsteht viertens eine neue Interpretation der Bibel, der Quelle des Glaubens. Ein Zirkel ist der Vierschritt, weil eine neue Interpretation der Bibel wiederum die Praxis verändert, Menschen befreit.⁵¹ Kurz: «Nur die Orthopraxis führt wirklich zur Orthodoxy»⁵² und: «Solange die Orthopraxis nicht verwirklicht ist, einerlei, wie vergänglich und vorläufig ihre Wirklichkeit auch sein *hat der Christ auch keine Kenntnis der Wahrheit*.»⁵³ Die Erfahrung, befreit zu wer- den, ist das Kriterium, daß Gott am Werk ist. «Die Wahrheit ist nur die Wahrheit, wenn sie sich in einer wirklichen Vermensch- lichung verkörpert.»⁵⁴

Der Zirkel führt nicht so sehr dazu, das Wissen gesammelt wird – das wäre ein Lernprozeß ersten Grades. Der Zirkel lehrt zu lernen, immer besser zu beurteilen, was Gott will. Es ist ein Lern- prozeß zweiten Grades. Die ganze Heilsgeschichte ist in der Art des Zirkels strukturiert: Vom Spüren zum Engagement, vom Engagement zur Erkenntnis, die das Alte neu deutet und dem Engagement Richtung für die Zukunft gibt.⁵⁵ Der Zirkel ist nicht eine unter mehreren theologischen Methoden. Er ist für die biblische Tradition der Gotteserfahrung wesentlich!

Die Methode Juan Luis Segundos ist bei der akademischen Theologie auf grundsätzliche Kritik gestoßen.⁵⁶ Das Problem dieser Kritik ist, daß sie nicht von gleich zu gleich erfolgt. Es wer- den nur die Voraussetzungen der Befreiungstheologie kritisiert. Diejenigen der akademischen Theologie bleiben selbstverständ- lich vorausgesetzt. «Die akademische Theologie kann nichts wissen wollen von ihrer unbewußten Parteilichkeit. Doch die Tatsache selbst, daß sie sich als unparteiisch darstellt, ist ein Zeichen ihrer konservativen Parteinahme ganz zu Beginn ihres Vorgehens. Die akademische Theologie ist meistens – mög- licherweise unbewußt – sehr eng mit dem psychologischen, sozia- len oder politischen status quo verbunden.»⁵⁷ Unter diesen Bedingungen ist es für die Befreiungstheologie sinnlos, in die Debatte über ihre Methode einzutreten. Sie tut besser daran, ihr eigenes Projekt zu entwickeln.⁵⁸ Ein faires Gespräch beginnt erst, wenn auch die Aprioris der akademischen Theologie in Frage gestellt werden können. Juan Luis Segundo sagte uns, er sei stolz, nicht Professor zu sein; er geht regelmäßig zum Gegenangriff über, wenn er akademischer Grundsatzkritik an seiner Methode begegnet.⁵⁹

⁴⁸ Liberation, S. 13; vgl. S. 33; Freiheit, S. 368.378.381; A.T. Hennelly, Her- meneutics, a.a.O. (Anm. 46), S. 315.

⁴⁹ Offenbarung, S. 453.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 439ff. 457.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 437; Liberation, S. 8.

⁵² Freiheit, S. 368.

⁵³ Offenbarung, S. 439. Vgl. S. 445.

⁵⁴ Ebd., S. 459. Vgl. S. 453.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 444–459.

⁵⁶ Vgl. z.B. Anthony T. Tambasco, A Critical Appraisal of Segundo's Bib- lical Hermeneutics, in: Ch. Curran, a.a.O. (Anm. 46), S. 321–336. A.T. Tambasco macht Juan Luis Segundo seine Parteilichkeit zum Vorwurf und möchte jede Ideologie durch den Glauben relativiert sehen. Jede theo- logische Frage sei im Licht mehrerer Ideologien anzuschauen. Er will sich nicht auf einen ideologischen Standpunkt festlegen lassen und übersieht, daß seine Engagementlosigkeit ebenfalls eine Wahl, einen existentiellen Standpunkt darstellt.

⁵⁷ Liberation, S. 18. Vgl. A.T. Hennelly, Hermeneutics, a.a.O. (Anm. 46), S. 315.

⁵⁸ Juan Luis Segundo, Les deux théologies de la libération en Amérique latine, in: Etudes (1984), S. 149–161, 158.

⁵⁹ Vgl. Libération, S. 5f. 27.

⁴⁰ Freiheit, S. 376.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. christianisme, S. 291f.

⁴³ Ebd., S. 253, Anm. 5.

⁴⁴ Juan Luis Segundo, Liberation of Theology, Maryknoll/NY 1976 (im folgenden zitiert: Liberation). Zur Methode der Paulusdeutung: christia- nisme, S. 20–26. 275.

⁴⁵ Liberation, S. 9.

⁴⁶ Sie ist in all seinen Schriften aufweisbar: Vgl. Alfred T. Hennelly, The Biblical Hermeneutics of Juan Luis Segundo, in: Charles Curran u.a., Hrsg., Readings in Moral Theology 4: The Use of Scripture in Moral Theology. New York 1984, S. 303–320, 314.

⁴⁷ Vgl. Liberation, S. 8f. – In den *Zeichen der Zeit* findet jenes ursprüng- liche Engagement seinen theologischen Begriff: Offenbarung, S. 450–460.

Wird die biblische Wahrheit am Gelehrtentisch erkannt, oder wird sie getan (Joh 3,21; 1 Joh 1,6), das heißt: sie zeigt sich dem und nur dem, der seine Sehnsucht für sie öffnet und sein Leben für sie einsetzt? Kann man verstehen, was Freiheit ist, ohne sein Leben für erfahrbare Befreiung einzusetzen? Ist es am Ende eine armselige Abstraktion und ein konservatives Vorurteil, die Aussage des biblischen Textes objektiv darstellen zu wollen, ohne Bezug zur heute lebendigen Sehnsucht? Wenn Paulus bekennt, in einer Praxis zu stehen, die vom Gottesgeist getragen ist: Wer wollte ihn dann verstehen, ohne selbst ein Ergriffener zu sein? Wenn die Gegenwart des Gottesgeistes in den Herzen der Gläubigen das Zentrum des Neuen Bundes ist⁶⁰, gibt es dann überhaupt eine andere Möglichkeit, Paulus zu verstehen, als von der Geisterfahrung der Christen heute auszugehen, mithin – von der Praxis? Ich füge hinzu: Ist es ausgemacht, daß das christliche Geheimnis am besten im Universitätsbetrieb erkannt wird, der oft genug zu gefälliger Wiedergabe von Gedachtem statt zu selbständigem Denken erzieht? Führt die Konzentration der Exegeten aufs Historische dazu, auf kleine Fragen große Antworten zu geben – und auf große Fragen gar keine?

Die Aprioris der akademischen Theologie sind so unverwundbar nicht, wie sie daherkommen. Die Fragen an Juan Luis Segundo sind damit nicht erledigt. Sie verbinden sich mit anderen Fragen, denen gemeinsam nachzugehen Fortschritt erhoffen läßt. Ich füge eine weitere hinzu: Wieviel Raum läßt Juan Luis Segundos Interesse an Tätigsein und innerer Logik der Erfahrung jenes Gottes, dem sich der Mensch nicht begreifend, sondern verstummend und anbetend nähert? Zumal sich jene Erfahrung sehr wohl von Paulus her entwickeln läßt (2 Kor 4,6–5,10; 12,7–10; Phil 3,10; Röm 11, 33–36)?

Spiritualität und Theologie

Den Abschluß des Seminars bildete – statt einer schriftlichen Arbeit über eine Spezialfrage – eine Klausur. Juan Luis Segundo

⁶⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II 106,1; Offenbarung, S. 452.

ließ uns zwanzig Minuten, Röm 14,14 zu interpretieren: «Auf Jesus, unseren Herrn, gründet sich meine feste Überzeugung, daß an sich nichts unrein ist ...» – Auf Details kam es ihm nicht an, er wollte sehen, ob einer die Logik anzuwenden wußte. Wenn es etwas objektiv Unreines gäbe, müßte man ja wieder gehorchen. «Paulus bemüht sich darum, den Korinthern die logischen Konsequenzen der zur vollen Freiheit gelangten Mündigkeit deutlich zu machen.»⁶¹ Daher rührte die Verblüffung: in meinem Studium war es unüblich, existentielle Erfahrung und logische Folgerung zu verbinden. Es gab religiöse Erfahrung, Privatsache, ja tabu, und es gab Wissenschaft, in der existentielle Worte nichts verloren hatten. Sie seien ja subjektiv! Juan Luis Segundo forderte uns als Menschen ebenso wie als Denker, und unsere Verblüffung darüber war eine erlernte Denkhemmung. Wir überwinden sie schwer!

Tatsächlich setzt die Reflexion auf das christliche Geheimnis in seiner Hochform immer einen Zustand existentiellen Ergriffenseins voraus. Die Sprache kann nur nachträglich, andeutend von ihm reden. «Die Stärke und die Ausstrahlung einer Theologie bestehen in der geistig-geistlichen Erfahrung, von der her sie motiviert wird», so «daß jede echte Theologie in Kontemplation und Praxis wurzelt ... Unsere Methodologie ist, um die Wahrheit zu sagen, unsere Spiritualität.»⁶² «Eine Theologie, die dieses Namens würdig ist, ist eine Spiritualität, die ihrer religiösen Erfahrung adäquate rationale Instrumente gefunden hat.»⁶³ Große Theologie gibt es nur als Ausdruck geistlicher Erfahrung. Die Frage der Zeit gibt ihr je neu Gestalt – als *theosis* bei den griechischen Vätern, als *contemplatio* bei Thomas von Aquin, als Rechtfertigung bei Martin Luther, als Nähe des Unbegreiflichen bei Karl Rahner – und bei Juan Luis Segundo als Bewußtsein der volljährigen Erben.

Thomas Philipp, Bern

⁶¹ Freiheit, S. 374.

⁶² Gustavo Gutierrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung. München 1986, S. 45f., 150.

⁶³ Marie-Dominique Chenu, *La foi dans l'intelligence*. Paris 1964, S. 266.

Die Würde und Bürde der Differenz

Wenn der Oberrabbiner des Commonwealth mit Bezug auf den 11. September 2001 ein Buch über die Bedeutung der Religionen im Zeitalter der Globalisierung verfaßt, kann er des Interesses gewiß sein. Wenn ein ausgewiesener Orthodoxer sich Gedanken dazu macht, «wie der Zusammenprall der Zivilisationen zu vermeiden ist» (Untertitel), darf man auf seine Vorschläge gespannt sein. Wenn Oberrabbiner Jonathan Sacks als einer der herausragenden öffentlichen Intellektuellen Großbritanniens «Die Würde der Differenz»¹ zum Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation macht, ist mit Differenzen zu rechnen. Was sich nach der Publikation des Werkes im August 2002 in der englischsprachigen Welt abgespielt hat, erscheint als ein Lehrstück über die Bürde der Differenz und den Zusammenprall divergierender Glaubensauffassungen. Die hitzige Debatte gipfelte im Häresievorwurf und in der Forderung, das Buch zurückzurufen und einzustampfen.² In einer überarbeiteten Neuauflage, welche, mit einem neuen Vorwort versehen, Anfang 2003 erschienen ist, hat Sacks die in den Augen seiner ultraorthodoxen Kritiker anstößigsten Stellen entschärft – zum Leidwesen liberaler Rabbiner, die, wie etwa Jonathan Romain, darin «einen Sieg der Dinosaurier» ausmachen. «Die Würde der Differenz» bleibt jedenfalls

auch in der Neuauflage ein eloquentes, brillantes Plädoyer für Toleranz und Verständigung auf der Basis des abrahamitischen Glaubens.

Ground Zero setzt den Auftakt. Am Ort, an dem das am 11. September 2001 zerstörte World Trade Center stand, versammelten sich im Januar 2002 Repräsentanten der Weltreligionen, darunter Jonathan Sacks, zu einem der seltenen «Momente der Zusammengehörigkeit im Angesicht der furchtbaren Mächte der Zerstörung» (1)³. Hier, wo sich die religiös motivierte Gewalt gegen die Globalisierung terroristisch entladen hat, ist es laut Sacks an der Zeit, daß die Religionen ihre Stimmen im Namen des Friedens erheben. Dabei liegt für ihn das große Problem darin, daß Religionen zwar immer wieder für den Frieden eintreten, allerdings zu ihren jeweiligen Bedingungen. Frieden schließen kann indes nur, wer lernt, mit denen zusammenzuleben, die einen anderen Glauben und andere Texte haben. Damit stellt sich unweigerlich das Problem des Umgangs mit Differenz. In einer Welt, welche von Zusammenstößen von Zivilisationen bedroht wird, sind die Weltreligionen aufs neue gefordert. Sacks erkennt in ihnen eine Gegenstimme zum globalen Kapitalismus. Ihm zufolge lautet der Lehrsatz, der «das Herz des Monotheismus ausmacht, nicht wie häufig angenommen: ein Gott, darum ein Weg zur Erlösung. Ganz im Gegenteil besagt er, daß der Einheit in der Differenz die Ehre gegeben wird» (20).

¹ Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations*. London-New York 2002.

² Vgl. S. Bates, Chief rabbi accused of heresy over book, in: *The Guardian*, 26. Oktober 2002; vgl. den ausgezeichneten Hintergrundbeitrag von M. B. Shapiro, *Of Books and Bans*, in: *The Edah Journal* 3,2, 2003, S. 1–16.

³ Zitate aus der revidierten Neuauflage (London-New York 2003) werden im Folgenden im Text ausgewiesen.

Globalisierung und Religion

Sacks zeichnet zunächst ein Bild der Globalisierung, das diese als eine der tiefgreifenden Transformationen der Geschichte begreift, wodurch der globale Kapitalismus als ein Machtssystem installiert wurde, von welchem sich Länder kaum mehr abzukoppeln vermögen. Die Globalisierung habe eine destabilisierende Differenz zwischen Gewinnern und Verlierern hervorgebracht, wobei der «digitale Graben» und die Armutsschere sich nicht nur zwischen Erster und Dritter Welt, sondern auch innerhalb der reichen Länder öffnen. In den Ländern des Westens finde eine neue, ökonomisch bedingte Ausgrenzung statt, die «Sezession der Erfolgreichen»⁴. Der von globalen Eliten ohne lokale Verankerung gesteuerte globalisierte Markt habe andere Institutionen wie Familie, Gemeinschaft, soziale und ethische Bindungen untergraben. Indem der Markt «die Hierarchie kollektiver Verpflichtungen durch den Supermarkt persönlicher Lebensstilpräferenzen ersetzt hat, hat er unsere Fähigkeit, über öffentliche Güter zu reden» (35), geschwächt.

In einer globalisierten Welt kommt es nun überraschenderweise zu einem Wiederaufleben der totgesagten Religion. Vor allem jene, die sich durch die im Zuge der Globalisierung erfolgenden rasanten Veränderungen in einer zunehmend darwinistische Züge zeigenden Welt bedroht fühlen, wenden sich der Religion als einer Quelle der Stabilität und der Würde zu, welche der globale Markt nicht kennt. Sacks macht in der Religion ein «wesentliches Element menschlicher und menschenwürdiger Gemeinschaft» (41) aus, das freilich zugleich eine gefährliche Seite aufweist – denn Religion bindet. Durch Rituale, Geschichten, kollektive Zeremonien und Symbole schweißt sie Menschen zu einem (jeweiligen) Ganzen, zu einer Totalität zusammen. «Politik lebt in der Differenz; aber eben diese transzendiert Religion. Religion bindet; Politik vermittelt.» (42) Lag die große Tragödie des zwanzigsten Jahrhunderts darin, daß sich die Politik wie im Faschismus und Kommunismus in eine Religion verwandelte, so besteht das Risiko des 21. Jahrhunderts in der Politisierung der Religion. Für die Religionen als dem ersten globalen Phänomen der Menschheit gelte bis heute der Imperativ: global denken, lokal handeln.

Der britische Oberrabbiner konstatiert, daß ein Glaube mehr als jeder andere für die Schlachtung der Einzelnen auf den Altären der großen geschichtlichen Ideale verantwortlich sei: «der Glaube, daß jene, die meinen Glauben – meine Rasse oder meine Ideologie – nicht teilen, mein Menschsein nicht teilen» (45). Aus dieser Gleichsetzung sind ihm zufolge die Kreuzzüge wie die Inquisition, die Jihads, die Pogrome und letztlich auch der Holocaust hervorgegangen. Wenn Religion wesentlich mit Identität zu tun hat und Identität exklusorisch verfährt, dann hat auch die Religion am Tribalismus teil, welcher eine der großen Gefahren der Gegenwart darstellt. Doch auch der Glaube, daß die Grundlage unserer Menschlichkeit in der Tatsache liegt, daß wir im Grunde alle gleich sind, ist für Sacks kein Gegenmittel. Den Universalismus bezeichnet er als «Platos Gespenst», das in der westlichen Imagination seit über 2000 Jahren sein Unwesen treibe. Dem platonischen Traum der universalen Vernunft und Wahrheit stellt er die biblische Geschichte als «die große antiplatonische Erzählung der westlichen Zivilisation» (51) entgegen. Diese führe vom Universalen zum Partikularen, von der universalen Schöpfung zur Geschichte eines partikularen Volkes. In Babylon, dem ersten globalen Unternehmen, einem von *Platos* Staat bis zur Sowjetunion wiederholten totalitären Projekt in der Absicht, der von Gott geschaffenen Vielfalt eine künstliche Einheit überzustülpen, erkennt Sacks den Wendepunkt der biblischen Geschichte. Er bringe einen Monotheismus hervor, welcher die Einheit Gottes in der Verschiedenheit der Schöpfung findet. «Gott, der Schöpfer der Menschheit, wendet sich, nachdem er einen Bund mit der ganzen Menschheit geschlossen hat, einem Volk zu und gebietet ihm verschieden zu sein, um auf diese

Weise der Menschheit zu lehren, Platz für Differenz zu machen. Gott mag zuweilen in menschlichen Anderen gefunden werden, in denen, die nicht so sind wie wir.» (53)

Universalität und Vielfalt

Sacks sieht die entscheidende Botschaft der Hebräischen Bibel darin, daß die im Noahbund zum Ausdruck kommende Universalität nur den Kontext bzw. das Vorspiel für die nicht reduzierbare Vielfalt der Sprachen und Kulturen bildet. Die noachischen Gebote stellen ihm zufolge die Tiefengrammatik der menschlichen Erfahrung des Göttlichen dar. «Gott ist der Gott aller Menschen; aber zwischen Babylon und dem Ende aller Tage ist kein einziger Glaube der Glaube der gesamten Menschheit.» (55) Der Gott Abrahams und Sarahs lehre die Menschheit, daß wir zugleich partikular und universal, gleich und verschieden, Menschen als solche und Mitglieder einer bestimmten Familie, Gemeinschaft und Geschichte sind. Insofern ist unsere Partikularität unser Fenster zur Universalität. «Gott, der Autor der Verschiedenheit, ist darin die vereinende Gegenwart.» (56)

Gegenüber einer kontextfreien, «dünnen», philosophischen Ethik bezeichnet Sacks die biblische Moral als «komplex». Sie umfaßt zum einen in Gestalt des Noahbundes und der noachischen Gebote die ganze Menschheit und ist auf universale Gerechtigkeit bezogen; zum anderen ist sie in Gestalt des Abraham- und Mosebundes kontextgebunden und «dicht». Sie betrifft die Loyalitäten und Verpflichtungen gegenüber den Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft. Der Weg zur Universalität und zur menschlichen Solidarität beginne bei der moralischen Partikularität. «Wir lernen die Menschheit lieben, indem wir spezifische Menschen lieben.» (58)

Die Einzigartigkeit der biblischen Ethik zeigt sich für Sacks insbesondere im Umgang mit dem Fremden. «Wie die Rabbinen bemerkt haben, gibt es in der Hebräischen Bibel nur einen Vers, welcher gebietet: «Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst», aber nicht weniger als 36 Stellen, die uns gebieten, «den Fremden zu lieben.»» (58) Die Israeliten haben, wie in der Exodusgeschichte ausgeführt und im Buch Levitikus (19,33f.) festgehalten wird, die für ihre Erinnerung formative und jedes Jahr im Pessachfest zu vergegenwärtigende Erfahrung gemacht, daß sie Fremde waren, daß Gott sich um die Fremden sorgt. Der biblische Glaube stellt Sacks zufolge eine Herausforderung an die religiöse Einbildungskraft dar, nämlich Gottes Bild in denen zu sehen, die nicht nach unserem Bild sind. «Das ist das Gegenteil von Tribalismus. Aber das ist auch etwas anderes als Universalismus. Es nimmt Differenz ernst.» (60) Der Tribalismus gehe davon aus, daß jedes Volk seinen eigenen Gott habe. Der Universalismus behaupte, daß es für die ganze Menschheit einen einzigen Gott und deshalb eine einzige Wahrheit gebe. Beide tun, so Sacks, dem Fremden Unrecht.

Nach 1945 hat die Welt, wie der Oberrabbiner vermerkt, ihren Glauben in der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte», dem modernen Äquivalent zum biblischen Noahbund, zum Ausdruck gebracht. Die abstrakte Sprache der Rechte suggeriere freilich, daß die Besonderheiten einer Kultur nur Zugaben zu unserem wesentlichen und unteilbaren Menschsein seien. Eine solche Sprache untertreibe, wie schwierig und notwendig es sei, Platz für Fremde zu machen. Darum bräuchten wir mehr als einen Code von Rechten und mehr als Toleranz. «Wir werden verstehen müssen, daß ebenso wie die natürliche Umwelt von der Biodiversität abhängt, die menschliche Umwelt auf kulturelle Diversität angewiesen ist, weil keine einzige Zivilisation all die spirituellen, ethischen und künstlerischen Ausdrucksformen der Menschheit umfaßt.» (62) Inmitten der Tragödien des 20. und der Unsicherheiten des 21. Jahrhunderts, so bekennt Sacks, sei er im Hören auf die heiligen Schriften des Judentums der Wahrheit gewahr geworden, welche im Herzen des Monotheismus schlägt: daß Gott die Partikularitäten der Kultur und die Grenzen des menschlichen Verstehens überschreitet, daß er mein Gott und

⁴ Vgl. Robert Reich, *The Future of Success*. London 2001.

der Gott aller Menschen ist, ein Gott der Gerechtigkeit, der uns lehrt, füreinander Platz zu machen.

Wege zu einer öffentlichen Moral

Im Anschluß an das zentrale Kapitel, in dem es Sacks unternimmt, Platos Gespenst durch die Betonung der Würde der Differenz auszutreiben, schlägt er als Richtschnur für humanes Handeln in der gegenwärtigen Welt maximaler Verunsicherung sechs «relativ einfache moralische Prinzipien» (17) vor. Es sind dies: Kontrolle, Mitwirkung, Kreativität, Zusammenarbeit, Mitleiden und Bewahrung.⁵ Während Menschen zunehmend das Gefühl haben, von anonymen ökonomischen, technologischen und politischen Mächten umgeben und dem globalen Markt ausgeliefert zu sein, gelte es, durch die Prinzipien, nach denen sowie durch die Bindungen, von denen wir leben, Vertrauen und Selbstvertrauen zurückzugewinnen. Religionen bieten, da sie, anders als philosophische Systeme, Vorstellungen vom Guten nicht nur reflektieren, sondern in ihren Lebensgemeinschaften verkörpern und verwirklichen, Wege zu einer öffentlichen Moral, welche auf die Würde jedes menschlichen Lebens und die Verantwortung für dessen Zukunft abhebe. Dem bedingungslosen Glauben an den Markt, den er mit *George Soros* «Marktfundamentalismus» (88) nennt, stellt er eine Ethik des Marktes entgegen, wie sie das Judentum vertrete, das den Respekt für das Recht auf Privatbesitz mit der Betonung der Würde der Arbeit verbinde und deren nicht nur materiellen, sondern zugleich spirituellen Wert herausstelle. Das Judentum sehe den Wohlstand als Gottes Segen an und erkenne im Markttausch «die höchste Verkörperung der Idee der Würde der Differenz» (100). Das durch die Globalisierung mitsamt den elektronischen Technologien geschaffene ökonomische Wachstum habe «religiöse Bedeutung, zunächst und zuallererst, weil es uns besser als alle vorangegangenen Wirtschaftssysteme die Ausrottung des Hungers ermöglicht» (97). Der Markt sei gut für die Schaffung von Wohlstand, aber nicht für dessen Verteilung. Dafür bringt Sacks den biblischen Gedanken der *tsedakah* ins Spiel, in welchem sich Verteilungsgerechtigkeit und Wohltätigkeit verbinden. Die Hebräische Bibel insistiert darauf, daß eine freie Gesellschaft nicht allein auf der Grundlage retributiver Gerechtigkeit (*misphat*) aufgebaut werden kann. Es braucht dazu zugleich soziale Gerechtigkeit, «*tsedakah*, eine gerechte Verteilung der Ressourcen» (115). Laut Sacks liegt die heutige Bedeutung der *tsedakah* darin, daß es sich dabei nicht um eine freiwillige Wohltätigkeit handelt, sondern vielmehr um eine rechtliche Verpflichtung zur Verteilung und Umverteilung. Mit der Wertschätzung der Arbeit unterstreicht das Judentum das Prinzip menschlicher Kreativität. Sacks skizziert vier für die Geschichte der Menschheit fundamentale Kreativitätssprünge. Die erste «Revolution der Information» (125) beinhaltet die Erfindung der Schrift, die zweite die Erfindung des Alphabets, die dritte die Erfindung des Buchdrucks. Die religiösen Implikationen und Konsequenzen dieser Revolutionen, die auf eine «Demokratisierung der menschlichen Würde» (125) hinauslaufen, zeigt Sacks pointiert auf. Im Moment vollziehe sich eine vierte Revolution der Information, die der unverzüglichen globalen Kommunikation. Sie ermögliche neue Formen ungeahnter Kreativität. Damit jeder Mensch, «das lernende Tier *par excellence*» (130), seine Kreativität entfalten könne, heiße ein globaler Imperativ heute: Bildung für alle. Dazu habe das Judentum als das Volk des Buches, welches womöglich das Alphabet erfunden habe und in dem Lesen und Schreiben, Wissen und Bildung seit der Antike einen hohen Stellenwert besitzen, einen besonderen Beitrag geleistet. «Das Judentum ist eines der paradigmatischen Beispiele für eine Gruppe, in deren Geschichte der Gedanke einer Gesellschaft gleicher menschlicher Würde weder auf der

⁵ Diese «six Cs»: «control, contribution, creativity, co-operation, compassion and conservation» (S. 17) werden in den Überschriften der Kapitel 4 bis 10 wieder aufgenommen. Allerdings wird das Thema «control» im Kap. 4 nur marginal behandelt (S. 72f.), und das Wort «compassion» taucht im Text des Kap. 6 überhaupt nicht auf.

Burg Rothenfels 2004

Kirche ohne Geld und Vertrauen. Was folgt nach McKinsey?
Mit Prof. Dr. Rainer Bucher (Graz), Dr. Thomas von Mitschke (McKinsey), Magdalena Bogner (KFD), Theo Paul (Generalvikar Osnabrück) u.v.a.
vom 6.–8.2.2004

Die Last des Lebens leichtern. Menschliche Schuld und christliche Feiern der Versöhnung. 5. Rothenfelser Liturgietagung mit Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Prof. Dr. Reinhard Messner, Prof. Dr. Dorothea Sattler, Prof. Dr. Hanne Seitz
vom 11.–13.2.2004

Gotteskünderinnen – Prophetinnen der Hebräischen Bibel mit Prof. Dr. Irmtraud Fischer
vom 27.–29.2.2004

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

Verteilung des Wohlstands, noch der Macht, sondern auf dem Zugang zu Bildung beruhte; und es hat geklappt.» (139)

Bundesbeziehungen – Vergebung

Die Zivilgesellschaft und ihre Institutionen können nach Auffassung des Verfassers nicht auf der Basis von Vertragsbeziehungen funktionieren, wie sie die liberale politische Philosophie seit Hobbes vertritt. Dazu bedürfe es vielmehr fundamentalerer Beziehungen, die er im Anschluß an die biblischen Bundesschlüsse als Bundesbeziehungen bezeichnet. Solche, weder von Interessen geleiteten, noch auf den eigenen Vorteil bedachten, langfristigen Beziehungen, in denen wir die Grammatik und Syntax der Reziprozität erlernen, Vertrauen entwickeln und Loyalität lernen, fänden sich in der Ehe, der Familie, in Freundschaften und anderen Gemeinschaftsformen. Ohne derartige, durch den Individualismus, den Konsumismus und die «Idolatrie» (159) des Marktfundamentalismus bedrohten Bundesbeziehungen gehe die Basis für jene Verhaltensgewohnheiten der Kooperation verloren, «welche die Basis für das Vertrauen bilden, auf dem die Wirtschaft wie die Politik einer freien Gesellschaft beruhen» (158). Eine der klassischen Rollen der Religion bestehe eben darin, «einen – physischen wie metaphysischen – Raum zu bewahren, der gegenüber den Zwängen des Marktes immun ist» (158).

Bewahrung der Schöpfung – lautet nach Sacks ein weiterer Imperativ, zu dem der biblische Glaube Entscheidendes beizutragen hat. Im Buch Genesis, das die Natur weder divinisiert noch instrumentalisiert, sondern dem Menschen treuhänderisch zur Bearbeitung und zur Fürsorge übergibt, sieht er eine Quelle ökologischen Bewußtseins. Die Schöpfung, so hält er im Anschluß an die Psalmen und den mittelalterlichen Philosophen *Maimonides* fest, habe als Gottes Meisterwerk ihre eigene Würde. Die den Sabbat und das Jubeljahr betreffenden Gebote der Hebräischen Bibel erfolgen im Interesse der Nachhaltigkeit. Durch Gebet, Ritual und Erzählung bilden sich zudem «Gewohnheiten des Herzen» (Alexis de Tocqueville) aus, die den Charakter formen, Verhaltensdispositionen schaffen und uns helfen, uns Muster der Selbstbeschränkung anzueignen. «Es ist eines, einen abstrakten Gedanken ökologischer Verantwortung zu haben, ein anderes, jede Woche den Sabbat zu feiern.» (171) Alle großen Weltreligionen verkörpern dem Oberrabbiner zufolge Respekt für die Natur und stellen von daher ein wichtiges Gegengewicht zum modernen Glauben an Wissenschaft und Technik dar. Die Würde der Differenz beziehe sich auf die Natur wie die Kultur: «Diversität braucht Schutz.» (173)

In der Vergebung erkennt Sacks angesichts der Spirale der Rache und Gewalt die Gegengerührung der Hoffnung. Verge-

bung kann es nur zwischen freien Personen geben. Der Begriff der Vergebung komme ins Spiel, wenn Gott, wie in der Hebräischen Bibel als Person erkannt, als Richter und Elternteil wahrgenommen wird. «Nicht von ungefähr kommt das hebräische Wort *rachamin*, welches Erbarmen bzw. die Fähigkeit zur Vergebung bedeutet, vom Wort *rechem*, Gebärmutter.» (181) Das Judentum werde fälschlicherweise häufig als Religion des Rechts anstelle des Erbarmens und der Vergebung dargestellt. Aber beide gehen Hand in Hand. Das Recht sei die unpersönliche, die Vergebung die persönliche Wiederaufrichtung der moralischen Ordnung. «Das Recht korrigiert Unrecht; die Vergebung baut zerbrochene Beziehungen wieder auf. Es gibt, so Maimonides, keinen anderen Weg.» (187) Sacks macht die politische Bedeutung der Vergebung an zwei Beispielen deutlich: Auf dem Balkan und im Nahen Osten werde es erst dann Frieden geben, wenn beide Seiten das Menschsein ihrer Gegner anerkennen. «Solange Israelis und Palästinenser nicht in der Lage sind, einander zuzuhören, den Schmerz und die Wut der Anderen zu hören und für deren Hoffnungen kognitiv Platz zu machen, gibt es keinen Weg vorwärts.» (190)

Bund der Hoffnung

Im Schlußkapitel setzt sich Sacks für einen «Bund der Hoffnung» ein, der die globalen Belange nicht nur als ökonomische oder politische, sondern zuallererst als moralische versteht und vertritt. Toleranz ist ihm zufolge nicht genug, um den von *Samuel Huntington* an die Wand gemalten «Zusammenprall der Zivilisationen», das gegenseitige Aufschaukeln von Imperialismus und Fundamentalismus zu vermeiden, welche beide einer pluralen Welt eine einzige Lebensweise aufzuzwingen versuchen. Im Gegenzug zu diesem babylonischen Projekt sind die abrahamitischen Religionen gefordert, die Diversität der *conditio humana* nicht nur zu tolerieren, sondern aus der Mitte ihres Glaubens zu bejahen: «Der eine Gott, Schöpfer der Vielfalt, gebietet uns, seine Schöpfung zu ehren durch Respekt für die Vielfalt. Gott, der Schöpfer von allem, hat der Person als solcher sein Bild eingepägt, vorgängig zu und unabhängig von den verschiedenen Kulturen und Zivilisationen und so dem menschlichen Leben eine Würde und Heiligkeit verliehen, die unsere Differenzen überschreitet. Das ist der Leitgedanke seines Bundes mit Noah und darin mit der ganzen Menschheit.» (200)

Der Gedanke der Würde der Differenz ist für Sacks alles andere als relativistisch. Er beruhe auf der radikalen Differenz des einen Gottes gegenüber der erstaunlichen Vielfalt des geschaffenen Universums. Im Unterschied zu einem globalen Gesellschaftsvertrag, der zudem nicht in Sicht sei, biete der Gedanke eines globalen Bundes eine Alternative: Durch Bundesschlüsse werden Bindungen geschaffen, welche einander nicht ausschließen, plural und intergenerationell sind, auf Vertrauen und Verantwortung basieren und abzielen. Ein Bund der Hoffnung, in der die Differenz ihre Würde erhält und behält und Gott im menschlichen Anderen aufgespürt wird, das sei der Beitrag der abrahamitischen Traditionen. «Erst wenn wir die Gefahr des Wunsches erkennen, daß jeder das Gleiche haben soll – zum einen den gleichen Glauben, zum anderen die gleiche *McWorld* –, werden wir den aus dem Geist der Bedrohung und der Angst geborenen Zusammenprall der Zivilisationen verhindern. Sobald wir die gottgegebene, weltbereichernde Würde der Differenz verstehen, werden wir lernen, mit der Vielfalt zu leben.» (209)

Häresievorwurf

Mit «The Dignity of Difference» hat Jonathan Sacks ein hochinteressantes und höchst relevantes Buch vorgelegt. Darin, daß es gleich nach seiner Publikation derartige Kontroversen ausgelöst hat, zeigen sich seine Brisanz und brennende Aktualität. Zwei führende orthodoxe Rabbiner Großbritanniens, *Joseph Dunner* und *Bezalel Rakow*, haben den Oberrabbiner in einer Anzeige im «Jewish Chronicle» einer «gravierenden Abweichung von den

Pfaden des traditionellen und authentischen Judentums» sowie der Leugnung der Einzigartigkeit des jüdischen Glaubens beschuldigt und zum Widerruf seiner inakzeptablen These aufgefordert.⁶ Einer der angesehensten Torahgelehrten der Welt, der Jerusalemer Rabbiner *Yosef Elyashiv*, befand, das Buch enthalte «Häresie und Dinge, die gegen unseren Glauben an die Heilige Torah verstoßen. Darum ist es verboten, ein solches Buch zu Hause zu haben.»⁷ *Jonathan Rosenblum* hat Sacks des «Ausverkaufs des Judentums», der «Verzerrung der Torah» und der «geistlichen Verwüstung» bezichtigt, weil er die strikte Trennung zwischen dem Judentum, dem allein Gott die Torah geöffnet hat, und den anderen Religionen verwische und damit die einzigartige Identität der Juden untergrabe.⁸ Rabbiner *A.A. Cohen* hält gegen Sacks fest, er gebe den Kern der Orthodoxie preis, daß das Judentum die einzig wahre Religion sei.⁹ Das eigene Religionsgericht des britischen Oberrabbiners, der Londoner *Beit Din*, hat in einer Annonce im «Jewish Chronicle» erklärt, Teile des Buches seien für eine Interpretation offen, die sich mit den grundlegenden jüdischen Glaubensüberzeugungen nicht vereinbaren lasse. Beim dezidierten Häresievorwurf wie beim diplomatischen Klärungsverlangen geht es zentral um die Einzigartigkeit der biblischen Offenbarung, damit um die Einzigartigkeit und (buchstäbliche) Wahrheit der Torah, und folglich um die Einzigartigkeit des jüdischen Glaubens sowie des jüdischen Volkes, welche die genannten und andere Vertreter der Orthodoxie durch Sacks' pluralistische Position gefährdet bzw. geleugnet sehen. Sacks hat indes weder widerrufen noch seine «Sünde»¹⁰ bekannt und bereut, noch, wie der liberale Rabbiner *Charles L. Arian* meint, «vor seinen rechten Gegnern kapituliert».¹¹ In der zweiten überarbeiteten Auflage hat der mächtig in die Zange genommene Oberrabbiner einige Veränderungen vorgenommen, um sein Plädoyer «für Toleranz im Zeitalter des Extremismus» (vii) zu präzisieren und zugleich zu entschärfen. Er hat die anstößigsten Stellen entfernt und insbesondere den Satz, der seine Gegner ganz besonders auf die Palme gebracht hat, gestrichen, nämlich die Aussage: «Gott hat zur Menschheit in vielen Sprachen gesprochen, zu den Juden durch das Judentum, zu den Christen durch das Christentum, zu den Muslimen durch den Islam ... Im Himmel ist die Wahrheit, auf Erden gibt es Wahrheiten. Kein Bekenntnis besitzt ein Monopol auf die spirituelle Wahrheit.» In der Neuauflage heißt es stattdessen: «Gott kommuniziert in menschlicher Sprache, doch gibt es Dimensionen des Göttlichen, die sich uns auf immer entziehen. Als Juden glauben wir, daß Gott mit einem einzelnen Volk einen Bund geschlossen hat. Aber das schließt die Möglichkeit nicht aus, daß andere Völker, Kulturen und Religionen im geteilten Rahmen der noachidischen Gebote ihre eigene Beziehung zu Gott finden. (...) Gott ist der Gott aller Menschen; aber zwischen Babylon und dem Ende aller Tage ist kein einziger Glaube der Glaube der gesamten Menschheit.» (55)

Unzureichend bedachte Wahrheitsfrage

Im Rahmen einer Tagung zum Thema «Menschheit vor Gott: Gegenwärtige Gesichter jüdischer, christlicher und islamischer Ethik», die vom 21. bis 23. Oktober 2003 an der Divinity School der Universität Chicago stattfand, hat sich der amerikanische Philosoph *Hilary Putnam* ausführlich mit dem umstrittenen Buch befaßt. In seinem Eröffnungsvortrag über «Monotheismus und Humanismus» bedauerte er, daß Sacks den anstoßerregenden Kernsatz der ersten Auflage ersetzt hat. Putnam unterstrich, der

⁶ In: *The Jewish Chronicle*, 24. Oktober 2002.

⁷ Zit. nach M. B. Shapiro, *Of Books and Bans*, a.a.O. (Anm. 2), S. 9.

⁸ Jonathan Rosenblum, *Rabbi Sacks revisited*, in: *Mishpacha Magazine*, 3. Oktober 2002.

⁹ Zit. nach M. Hilton, *Review Article*, in: *Interreligious Insight*, April 2003

¹⁰ So der Life President of the Union of Orthodox Hebrew Congregations, Rabbi Elchonon Halpern.

¹¹ So Charles L. Arian in seiner Besprechung in: *In A Word* (The Institute for Christian and Jewish Studies) Vol. 5, Spring 2003.

Gedanke, eine einzige Heilige Schrift sei die Stimme Gottes, sei Triumphalismus und Überheblichkeit. Sacks habe Recht, wenn er etwas fordere, was er, Putnam, als einen nötigen «Verfassungszusatz» zu den monotheistischen Religionen bezeichne: «Gott spricht zu den beiden anderen abrahamitischen Religionen.»

Auch in der revidierten Fassung von «Dignity of Difference» bleibt manches ungeklärt. Daß Sacks einerseits den globalen Kapitalismus geißelt, andererseits die Globalisierung in vieler Hinsicht feiert und dem freien Markt seinen Segen gibt, mag ihm als politischer «New Labour»-Opportunismus ausgelegt werden.¹² Wie er die Geschichte des Judentums interpretiert, kann wie eine «jüdische Selbstbeweihräucherung» aussehen.¹³

Problematisch erscheint mir weniger das Insistieren auf dem Beitrag der eigenen Glaubenstradition und auch nicht die Umformulierung des Kernsatzes der ersten Auflage. Fragwürdig ist aus meiner Sicht, daß Sacks nicht zwischen Wahrheit und Wahrheitsansprüchen, die keine «Wahrheiten» sind, unterscheidet. Eine monotheistische Glaubensgemeinschaft, die ihren eigenen Glauben ernst nimmt und diesen nicht dem pluralistischen Nirgendwo preisgibt, muß nach meiner Auffassung behaupten und bekennen, daß Gott sich in ihrer formativen und normativen Geschichte wahrlich und verbindlich zur Sprache bringt. Diesem Wahrheitsanspruch widerspricht nicht die Behauptung, daß der eine Gott zu allen Menschen spricht, die – in den abrahamitischen Religionen ausdrücklich – sein Wort im Rahmen ihrer jeweiligen Glaubensgemeinschaft hören, annehmen, bezeugen

¹² So der Senior Rabbi der Liberal Jewish Synagogue in London, David J. Goldberg, in seiner Besprechung in: www.ljs.org/Religion/Sermons/Archives/Book080902.html.

¹³ So der liberale Rabbiner Michael Hilton in seinem «Review Article», a.a.O. (Anm. 9).

und bekennen. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß die in anderen monotheistischen Glaubensstraditionen formulierten Glaubensaussagen von den eigenen differieren und dazu im Widerspruch stehen. Im theologischen Streit um die Wahrheit, dem nicht religionspluralistisch auszuweichen, sondern der diskursiv, das heißt mit dem Ziel der Verständigung (auch über die bleibenden Differenzen) auszutragen ist, ist es hilfreich und heilsam, um die Differenz zwischen der einen Wahrheit Gottes und den diversen religiösen Wahrheitsansprüchen zu wissen.

Außer der unzureichend bedachten Wahrheitsfrage erscheint mir Sacks' Umgang mit dem Universalismus fragwürdig, den er einerseits als «Platos Gespenst» denunziert, auf den er andererseits in seinem Rekurs auf moralische Prinzipien und mit seinem Plädoyer für einen «globalen Bund» selbst insistiert. Universalismus ist für jemanden, der globale Probleme und Projekte im Blick hat, ebenso unvermeidlich wie unverzichtbar. Universalismus und Absolutismus sind keineswegs deckungsgleich. Der Noahbund im kosmischen Zeichen des Regenbogens hat universalen Charakter. Die biblischen Propheten Amos und Jesaja haben eine universalistische Botschaft. Sacks selbst legt, so vermerkt einer seiner Kritiker zu Recht, ein «mutiges Plädoyer für universale Werte anstelle von Partikularismus»¹⁴ ab.

Was sein erfreulich unausgewogenes, bisweilen unausgegorenes Buch auszeichnet: es ist nach meinem Verständnis ein fulminantes Bekenntnis zu einem religiös inspirierten, an der eigenen jüdischen Tradition durchezerzierten, in Glaubensgemeinschaften inkarnierten, differenzfreundlichen Universalismus, einem Universalismus mit menschlichem Antlitz.

Edmund Arens, Luzern

¹⁴ David J. Goldberg, a.a.O. (Anm. 12).

D. Bonhoeffer und A. Camus: coincidentia oppositorum

Dietrich Bonhoeffer und Albert Camus? Ist das nicht eine unmögliche, eine geradezu absurde Verknüpfung? Muß es nicht heißen: Bonhoeffer oder Camus? Paradoxerweise: nein! Was jedoch ist jenem Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in Breslau, dem heutigen Wroclaw, geborenen Theologen und jenem nur wenig später in Mondovi, Algerien, geborenen Schriftsteller gemeinsam?

Bei ihrer Gegenüberstellung handelt es sich um ein «Zweipersonenstück», dessen Besetzung auf den ersten Blick in der Tat ungewöhnlich, wenn nicht gar undenkbar erscheint, aber im Wechselspiel zwischen Konsens und Dissens bei Bonhoeffer und Camus eröffnen sich neue Perspektiven der Einsicht und Welt-sicht. In einem unerwarteten «Pas de deux» lassen sich Bonhoeffer und Camus miteinander konfrontieren und kombinieren: ihr real gelebtes Leben, ihr Glauben, ihr Unglauben, ihre Lebens- und Todesauffassungen, ihre Konsequenzen für Ethik und Engagement. Es geht um zwei Lebensmodelle, um zwei Prototypen christlicher und nicht-christlicher Existenz, die offenkundig gegensätzlich waren – und zwar gänzlich gegensätzlich.

«So fern sie einander stehen, so nah sind sie miteinander verwandt», konstatierte einmal der Geschichtsphilosoph Karl Löwith im Blick auf Karl Marx und Søren Kierkegaard, diesen zwei großen Antipoden des Geistes des neunzehnten Jahrhunderts.¹ Damit ist präzise auch die Spannung zwischen Distanz und Nähe bei Bonhoeffer und Camus beschrieben.

Lichtjahre liegen zwischen ihren Lebenswelten, sowohl derer ihrer Kindheit und Jugend als auch derer ihres – relativ kurzen – Erwachsenenlebens. Der eine: Sohn eines prominenten Psychiaters, aufgewachsen im großbürgerlichen Milieu der damaligen deutschen Metropole schlechthin, in Berlin. Brillanter und

umstrittener Theologe. Angeklagt wegen Hochverrats, wurde er nach zwei Jahren Gefangenschaft im Alter von neunund-dreißig Jahren im April 1945 ermordet. (Sein Tod konnte erst nach Monaten mühsam recherchiert und dokumentiert werden.) Der andere: Sohn eines mittellosen, nach Algerien gezogenen Franzosen. Nach dem frühen Kriegstod des Vaters 1914 – er selber war damals ein Jahr alt – wächst er unter materiell schwierigsten Bedingungen in einem Armenviertel Algiers auf. Als einer der bis dahin jüngsten Schriftsteller erhält er im Dezember 1957 den Literaturnobelpreis. Mit sechsundvierzig Jahren kommt er bei einem Autounfall ums Leben. (Die Meldung von seinem Tod im Januar 1960 ging in die Schlagzeilen rund um die Welt ein.)

Trotz dieser Gegensätze gibt es zahlreiche konvergierende Komponenten ihrer konkreten Existenz zu entdecken. Sie läßt sich am bündigsten beschreiben als solidarische Existenz, freilich und immer nur mit dem Zusatz des Camus'schen Wortspiels versehen, das seine Erzählung *Jonas oder Der Künstler bei der Arbeit* abschließt: «[...] ohne indessen sicher zu sein, ob es heißen sollte *«solitaire»* oder *«solidaire»*».² Trotz, mehr noch: in der Gegensätzlichkeit ihrer Standorte schälen sich mannigfache Affinitäten heraus. Eine überraschende geistige Verwandtschaft tritt zutage, etwa in ihren Reflexionen über den Selbstmord als Freitod, in ihren Suchbewegungen nach der jeweils anderen, sprich: theologischen bzw. philosophischen Wahrheit, in ihrem Lebensempfinden und ihrem Todesverständnis. Und für beide ist die Todesfrage die Lebensfrage schlechthin. (Bonhoeffer schrieb zur Jahreswende 1942/43 an seine Gefährten des Widerstands³: «Wir

² Albert Camus, *Jonas oder Der Künstler bei der Arbeit*, in: Ders., *Gesammelte Erzählungen*, Reinbek bei Hamburg 1966, S. 213.

³ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Dietrich Bonhoeffer Werke Band 8 (DBW 8), hrsg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt. Gütersloh 1998, S. 37.

¹ Karl Löwith (1941), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995, S. 179.

können den Tod nicht mehr so hassen, wir haben in seinen Zügen etwas von Güte entdeckt und sind fast ausgesöhnt mit ihm»; «ohne Aufbegehren zu sterben», sind die letzten Worte des Manuskriptes des autobiographischen Romans⁴, den Camus nicht mehr beenden konnte. Aber bleiben wir zunächst noch in beider Leben.)

Fast zeitgleich geboren, war ihre Kindheit und Jugend geprägt durch einen Zeitbruch, nämlich durch das, was im nachhinein als Erster Weltkrieg in die Geschichte eines an Kriegen so verheerend reichen Jahrhunderts einging. Bonhoeffers Jugend glich unter bestimmten Aspekten eher der einer «jeunesse dorée» – allerdings einer preußisch-disziplinierten –, während die Camus' sich permanent am Rande des Existenzminimums bewegte und seit dem siebzehnten Lebensjahr unter der Diagnose der damals noch lebensbedrohlichen Lungentuberkulose stand. Zwischen den Zeiten, genauer: zwischen den Kriegen, lag die Phase ihrer schulischen und beruflichen Sozialisation. Es war die schleichende Wucht der dreißiger Jahre im nationalsozialistischen Deutschland und im französisch-kolonialisierten Algerien und endgültig das Trauma des Zweiten Weltkrieges, wodurch sie beide zu Menschen in Widerstand und Revolte wurden – mit tödlichem Ausgang für Bonhoeffer.

Solidarisch mit der Welt, in der sie lebten

Beide waren solidarisch («solidaire») mit der Welt, in der sie lebten, und mit den Menschen, die nicht für sich selber sprechen konnten. Ihr Mittel: das Wort. Die Predigt, der Vortrag, die Rede, die Meditation, die Reportage, der Leitartikel, das Buch, die Briefe, die Tagebücher, die Aufzeichnungen, der Aufruf – das Wort, immer wieder das Wort. Und der konkrete, nicht zuletzt auch materielle Einsatz in der Existenz des Alltags. Beide waren «Querköpfe» resp. Querdenker, waren Einzelgänger («solitaire») oder zumindest Außenseiter – Bonhoeffer innerhalb der Bekennenden Kirche und in der ökumenischen Bewegung, Camus innerhalb der damaligen Linken und in der intellektuellen Pariser *scène*. Beide waren von ihrer eigenen Sache faszinierte und ihrerseits faszinierende Menschen: der eine als theologischer Lehrer und Unruhestifter in der Bekennenden Kirche, als geduldig-ungeduldiger Vorreiter in der Ökumene und als einsamer Grenzgänger des Widerstandes; der andere als unerbittlicher sozialkritischer Reporter und als mit Worten einmalig malender und mahrender Schriftsteller, als *combattant* unter falschem Namen in der *Résistance* und schließlich als passionierter *homme de théâtre*. Ihr in jeder Hinsicht unorthodoxes Denken und Tun machte es immer schon schwer, sie mit Etiketten zu versehen und somit *ad acta* zu legen; es verführte aber auch dazu, daß sie – ungefragt und ungewollt – beliebig vereinnahmt wurden.

Beide fühlten sich angezogen auch und gerade von Menschen, die nicht ihren Kreisen zugehörten – Bonhoeffer z.B. von nicht glaubenden Menschen: «Oft frage ich mich, warum mich ein <christlicher Instinkt> häufig mehr zu den Religionslosen als zu den Religiösen zieht, und zwar durchaus nicht in der Absicht der Missionierung, sondern ich möchte fast sagen <brüderlich>».⁵ Camus hingegen empfand größte Hochachtung vor praktizierenden Christen: Er habe katholische Freunde, und für jene, die es wahrhaftig seien, habe er mehr als Sympathie, er empfinde ihnen gegenüber eine Art Verpflichtung. Und zwar deshalb, weil sie sich für dieselben Dinge interessieren wie er.⁶ Beide waren spätestens im Widerstand Bündnispartnern begegnet, in einer behutsamen und intensiven Weise, von der Menschen sich keine Vorstellung machen können, die einem doktrinären Denken, einem *closed mind*, verhaftet sind.

Ihr Denken und Fühlen zentrierte sich immer wieder mit Leidenschaft und Rationalität um das Leben in dieser Welt: bei Camus, weil es das einzige war; bei Bonhoeffer, weil es *nicht* das einzige

war. Dieser nur scheinbar paradoxen Parallele entspricht, sozusagen «über Kreuz»; ihre Kontroverse um die Wirklichkeit: Bonhoeffers Theologie des – glaubenden – Lebens, Camus' Philosophie des – absurden – Lebens. Und beide waren gezeichnet von einer Liebe zum Leben, von der sie – trotz allem – nicht lassen konnten. Als *totaliter aliter*, als ganz anders und zugleich doch ganz ähnlich, erweist sich sogar die Grundstruktur ihres Glaubens bzw. ihres Nicht-Glaubens, nämlich die konsequent personale Theologie des Protestanten Bonhoeffer und der konsequent existentielle Agnostizismus des Moralisten Camus.

Selbst in der Gottesfrage verblüffende Analogien

In der «Sache mit Gott» wird allerdings die Divergenz größer als die Konvergenz; daran ist nicht zu rütteln. Dennoch gibt es sogar in der Gottesfrage verblüffende Analogien, und zwar in der Art und Weise ihrer Antwort auf sie, nicht im Inhalt ihrer Antwort. Soviel sei hier nur angedeutet:

Die personale Theologie Bonhoeffers fußt darauf, daß die Gottesfrage nur in der zweiten Person gestellt und nur in der zweiten Person beantwortet werden kann – Gott nicht als «höheres Wesen», nicht als «Megaobjekt», nicht als «Ding an sich», sondern Gott als lebendiges Gegenüber des und der Menschen, die in dieser mündigen Welt als mündige Menschen leben, und zwar als solche in ihr leben können, dürfen und sollen! Bonhoeffers personale Theologie fußt darauf, daß sie in paradoxer Weise von Gott spricht: Gott ist bei uns in dieser Welt und diesem Leben, auch wenn, mehr noch: *dadurch daß* er uns verläßt. Und diese Welt und dieses Leben sind es unendlich wert, geliebt und gelebt zu werden, weil Gott selbst diese Welt und dieses Leben so liebte, daß er selbst, er *persönlich*, in sie einging und sich mit ihr verbündete. «Die Weltlichkeit der Welt hat ihre Signatur ein für allemal durch das Kreuz Christi empfangen. [...] Das Kreuz der Versöhnung ist die Befreiung zum Leben mitten in der Gottlosen Welt», schreibt Bonhoeffer in der *Ethik*.⁷

Der existentielle Agnostizismus Camus' fußt darauf, daß er nicht die Existenz Gottes als solche leugnet (wie es einem defensiven Atheismus eigentümlich wäre); daß er auch nicht fordert, die Nicht-Existenz Gottes zu behaupten (wie es einem offensiven Atheismus eigentümlich wäre). Er geht von der Nichterkennbarkeit Gottes aus, nicht von seiner Nicht-Existenz – insofern: Agnostizismus! Und existentieller Agnostizismus insofern, als er nicht davon ausgeht, daß Gott grundsätzlich nicht erkannt werden könne, sondern daß *er* Gott nicht habe erkennen, begegnen, erfahren können. Vor den Dominikanern in Paris sagte er 1946, er fühle sich nicht im Besitz irgendeiner absoluten Wahrheit oder einer Botschaft und werde deshalb niemals vom Grundsatz ausgehen, die christliche Wahrheit sei eine Illusion, sondern nur von der Tatsache, daß er «ihrer nicht teilhaftig zu werden vermochte.»⁸ Deshalb ist sie in seinem Leben nicht relevant, und deshalb muß er so leben, als gäbe es Gott nicht (vgl. das Motiv des *etsi deus non daretur* bei Bonhoeffer in *Widerstand und Ergebung*). Denn Gott ist, auch für Camus, eben kein «höheres Wesen», kein «Megaobjekt», kein «Ding an sich», sondern Gott wäre Gott – bezüglich Camus ist freilich ausschließlich im Konditional zu sprechen – nur als ein persönliches Gegenüber (siehe oben). «Ich glaube nicht an Gott *und* ich bin kein Atheist»⁹ – diesem scheinbar paradoxen Camus'schen Credo korrespondiert Bonhoeffers scheinbar paradoxe Aussage: «Einen Gott, den <es gibt>, gibt es nicht»¹⁰! Die Divergenz jedoch bleibt: Bonhoeffer, ein leidenschaftlicher Christ; Camus, ein bekennender Nicht-Christ.

⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*. Dietrich Bonhoeffer Werke Band 6 (DBW 6), hrsg. von Ilse Tödt, Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green. Gütersloh 1998², S. 404.

⁸ Albert Camus, *Der Ungläubige und die Christen*, in: *Fragen der Zeit*. Reinbek bei Hamburg 1983, S. 59.

⁹ Albert Camus, *Tagebuch 1951–1959*. Reinbek bei Hamburg 1991, S. 155.

¹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Dietrich Bonhoeffer Werke Band 2 (DBW 2), hrsg. von Hans-Richard Reuter. München 1988, S. 112.

⁴ Albert Camus, *Der erste Mensch*. Reinbek bei Hamburg 1995, S. 318.

⁵ DBW 8 (s. Anm. 3), S. 406f.

⁶ Vgl. Albert Camus, *Essais*, hrsg. von Roger Quilliot und Louis Faucon. Paris 1965 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 1596.

Ganz ähnlich wie mit der Gottesfrage verhält es sich – wie sollte es anders sein? – mit beider Reaktion auf den Nazarener. Auch hier – trotz manch überraschender Befunde – mehr Kontrast als Analogie. Aber den Weg Jesu hätten sie teilen können, exakt bis zum fürchterlichen Ende am Kreuz. Danach hätten sich ihre Wege wieder geteilt, genauer: ein Danach gab es für Camus nicht. In *Der Fall* läßt Camus den Protagonisten von Jesus sagen, er habe seine Todesangst herausgeschrien, und darum liebe er ihn, seinen Freund, der da starb, ohne zu wissen.¹¹ Sein Todeschrei ist der Schrei eines von Gott und der Welt verlassenen Menschen. In diesem Schrei hört Camus die unlösbare Frage und resonanzlose Anklage des leidenden Menschen: Warum?

Für Bonhoeffer hingegen – Markus 15,34 war ein häufiges Motiv bei Camus wie bei Bonhoeffer – markiert gerade die Agonie des Kreuzes des Menschen Jesus von Nazareth die Transformation zum Christus. Der fieseste, verächtlichste, gottverlassenste Tod dieses ohnmächtigen Christus ist es, der die Solidaritätserklärung Gottes mit der Welt, mit der ganzen Welt, besiegelt. Das Kreuz Jesu Christi ist End- und Ausgangspunkt des Weges Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt.

Und an der Wirklichkeit dieser Welt und dieses Lebens – dieser Welt und dieses Lebens in allen Facetten, in Licht und Schatten – entzündet sich bei beiden eine Liebe, die es in sich hat. Sie erlebten *Gemeinsames Leben* und grauenhafte Einsamkeit in den Zeiten der Pest; sie haben *Das Exil und das Reich* kennengelernt; sie haben die Erfahrung von *Widerstand und Ergebung* gemacht. Ihr Leben spielte sich ganz und gar im Diesseits ab, ohne billige Jenseitsvertröstung bei Bonhoeffer, ohne jede Jenseitsvertröstung bei Camus – für Bonhoeffer logische Folge seiner Theologie, für Camus logische Folge seines Agnostizismus. Die Verankerung dieser unverbrüchlichen Lebensliebe, die sie trotz allem auch in dunkler Zeit ihres Lebens umspannte, war freilich eine sehr unterschiedliche. Gemeinsam war ihnen ein Nachdenken über die Welt und eine Sehnsucht nach intensivem Leben in dieser Welt, nach einem Leben mit Leib und Seele; gemeinsam war ihnen eine Seinsliebe und Seinszugewandtheit, eine «Ontophilie» (E. Barilier), die nach meinem Dafürhalten in Philosophie und Theologie bis heute ihresgleichen sucht.

Herausragende Entsprechungen in der Ethik

Die herausragendsten Entsprechungen zwischen Bonhoeffer und Camus finden sich zweifellos in ihrer Ethik. Das Außerordentliche liegt dabei darin, daß beide trotz so unterschiedlicher weltanschaulicher Herkunft und Statur oft zu nahezu übereinstimmenden Konklusionen gelangen, mitunter bis in die feinsten Formulierungen hinein. Hier geht es nicht mehr nur um die gleiche Struktur wie z.B. bei der «Sache mit Gott», sondern um die Sache selbst, in der sie sich treffen. Es ist eine genuin autonome Ethik. Sie läßt sich nicht in ein Prinzipiengerüst einzwängen. Sie setzt sich der verantwortlichen Intuition aus. Sie bewegt sich mit den Flügeln der Freiheit. Sie wird angetrieben vom Einsatz für die, die sich nicht für sich selbst einsetzen können. Sie riskiert einsame Entschlüsse angesichts der jeweils konkreten Situation. Dennoch wird sie nicht willkürlich und grundlos. Der Grund- und Bodensatz ihrer Ethik, ihre Be-Gründung heißt bei beiden: Liebe, und insofern sind beide bei Augustin in die Lehre gegangen, von dem bekanntlich der Satz stammt: *dilige et quod vis fac!* Liebe, und dann tu, was du willst!

Besonders im Kontext dessen, was heutzutage unter dem Titel «politische Ethik» verhandelt wird, zeigt sich eine Nähe im Denken und Tun, wie sie sogar selten so zwischen so genannten Gleichgesinnten zu finden ist. Das überrascht nicht, liegt es doch in der Natur der Sache, daß Protestation – nämlich für das Humane – und Engagement, gekoppelt mit Zivilcourage und Gewaltfreiheit – letztere *cum grano salis* – immer schon durchaus überraschende Bündnisse evozierten. Das kritische Potential

ihres Protestierens ist zudem von einer beißenden Aktualität, und zwar gerade weil sie nicht zeitlos «das Gute» und «das Wahre» postulierten, sondern gemäß der viel mühseligeren Erkenntnis sprachen und handelten, daß die Wahrheit immer konkret ist. So sind es denn auch ihre damaligen konkreten Appelle und Aktionen der Unbequemlichkeit und Widerständigkeit, von denen wir für unsere Gegenwart und Zukunft nur lernen können. Zu ihrer Zeit wurde das Antlitz des Menschen vor allem in Gestalt des Antisemitismus, des Kolonialismus, des Faschismus, des Stalinismus oder des – schließlich auch atomaren – Militarismus mit Füßen getreten. Und heute? Und morgen? Zu ihrer Zeit prägten «die Zerrissenheit der Menschheit in Völker, nationaler Kampf, der Krieg, die Klassengegensätze, die Ausbeutung der Schwachen durch die Starken»¹² das Antlitz der Erde, und es ging darum, «nach bestem Können für die zu sprechen, die es nicht vermögen»¹³. Und heute? Und morgen? Zu ihrer Zeit diktierte die «Händler-Gesellschaft»¹⁴ die Gesetze des Handelns und die Mechanismen für und durch «die wirtschaftliche Konkurrenz auf Tod und Leben»¹⁵. Und heute? Und morgen?

Von ihrem jeweiligen – alltäglichen – Sisyphos-Kampf gegen tödliche Menschenfeindschaft in allen Schattierungen können wir für unsere Gegenwart und Zukunft lernen, daß wir uns Sisyphos «als einen glücklichen Menschen vorstellen»¹⁶, daß es Sinn macht, «dem Rad selbst in die Speichen zu fallen»¹⁷. Das Element der Revolte – Revolte im Sinne von Auflehnung gegen Inhumanität – und das Element der Resistenz – Resistenz im Sinne von beharrlichem Dagegenhalten – scheint bei uns allzu schnell in Resignation und Indifferenz umzuschlagen. Sich nicht einschüchtern zu lassen durch diese «rasende Welt»¹⁸ und allen Formen der Tyrannei Widerstand entgegenzusetzen¹⁹, gehört zu der konkreten Konsequenz ihrer konkreten Ethik. Sie stellt die Transversale eines verbindlichen Einsatzes für andere dar, eingegangen mit dem bewußten Risiko der *complicité*, der Schuldverflochtenheit. Diese beiden Stimmen, die beide für sich sprachen, jede an ihrem Ort, jede in ihrer Zeit, oft genug aber auch zeitgleich, klangen einander verblüffend ähnlich. Camus forderte 1946 vor den Dominikanern in Paris die Christen zur Kooperation mit den Nicht-Christen auf: «Die Vereinigung, die uns nützt, ist eine Vereinigung von Menschen, die gewillt sind, eine klare Sprache zu sprechen und sich mit ihrer Person einzusetzen.»²⁰ Allerdings schränkte er diesbezüglich – in einem Interview 1948 – deutlich ein, er werde die Kirche erst dann ernst nehmen, wenn ihre geistlichen Führer die Sprache jedermanns sprechen und selbst das gefährliche und elende Leben der Mehrheit der Menschen leben.²¹ Bonhoeffer hatte 1943 an sein Patenkind geschrieben: «Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu.»²² Und einige Wochen später kam er zu der Schlußfolge-

¹² Dietrich Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit (1932), in: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932. Dietrich Bonhoeffer Werke Band 11 (DBW 11), hrsg. von Eberhard Amelung und Christoph Strohm, Gütersloh 1994, S. 336.

¹³ Albert Camus, Der Künstler und seine Zeit (1957), in: Fragen der Zeit. Reinbek 1983, S. 217.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ DBW 11 (s. Anm. 12), ebd.

¹⁶ Albert Camus, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Reinbek bei Hamburg 1961, S. 101.

¹⁷ Dietrich Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage (1933), in: Berlin 1932–1933. Dietrich Bonhoeffer Werke Band 12 (DBW 12), hrsg. von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth. Gütersloh 1997, S. 353.

¹⁸ Dietrich Bonhoeffer, Kirche und Völkerwelt (1934), in: London 1933–1935. Dietrich Bonhoeffer Werke Band 13 (DBW 13), hrsg. von Hans Goedeking, Martin Heimbucher und Hans-Walter Schleicher, Gütersloh 1994, S. 301.

¹⁹ Vgl. Albert Camus, Deux réponses à Emmanuel d'Astier de la Vigerie (1948), in: Essais (s. Anm. 6), S. 357.

²⁰ Albert Camus, Der Ungläubige und die Christen (s. Anm. 8), S. 61.

²¹ Vgl. Albert Camus, Trois Interviews, in: Essais (s. Anm. 6), S. 380.

²² DBW 8 (s. Anm. 3), S. 436.

¹¹ Vgl. Albert Camus, La Chute, in: Théâtre, récits, nouvelles, hrsg. von Roger Quilliot. Paris 1962 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 1534.

rung: «Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken.»²³

Gegen den Wahnsinn des Krieges für den Frieden

Ein anderes Beispiel: 1932 geißelte Bonhoeffer auf einer internationalen Jugendkonferenz in Gland am Genfersee die damalige Welt als «eine Welt, die in Waffen starrt wie nie zuvor, eine Welt, die fieberhaft rüstet, um durch Rüstung den Frieden zu gewährleisten, eine Welt, deren Götze das Wort «Sicherheit», «sécurité», geworden ist.»²⁴ Zwei Jahre später rief er auf einer ökumenischen Tagung auf der dänischen Insel Fanø die weltweite Christenheit dazu auf, sich endlich und eindeutig so zusammenzuschließen, «daß die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muß und daß die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt. [...] Die Völker warten darauf im Osten und Westen.»²⁵

Ähnlich seiner Zeit und seinem Zeitgeist voraus war Camus in Sachen «Krieg und Frieden». Der einzige Leitartikel in Frankreich, der sich nach Hiroshima den damals gängigen Legitimations- und Beschwichtigungsstrategien widersetzt, stammte aus der Feder Camus', und die Luzidität seiner Diagnose und Prognose besticht noch heute. Im *Combat* vom 8. August 1945 war zu lesen, die technische Zivilisation habe den letzten Grad der Raserei erreicht; sie habe zu wählen zwischen kollektivem Selbstmord oder verantwortlichem Gebrauch der wissenschaftlichen Errungenschaften. Der einzig zu führende Kampf sei der Friede und die einzig zu treffende Wahl die zwischen Inferno und Vernunft.²⁶ Die Spannbreite der Komplizenschaft Bonhoeffers und Camus' gegen den Krieg kommt am präzisesten in Camus' *Die Pest* zum Ausdruck, wenn Rieux, Arzt und Chronist der Pest, zu Pater Paneloux sagt: «Wir arbeiten miteinander für etwas, das uns jenseits von Lästerung und Gebet vereint.»²⁷

²³ Ebd., S. 560.

²⁴ DBW 11 (s. Anm. 12), S. 355.

²⁵ DBW 13 (s. Anm. 18), S. 301.

²⁶ Vgl. Albert Camus, *Actuelles I*, in: *Essais* (s. Anm. 6), S. 291ff.

²⁷ Albert Camus, *Die Pest*. Reinbek bei Hamburg 1968, S. 129.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2004:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 47.- / Studierende Euro 35.-

Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerschaft: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Diese konkrete Ethik Bonhoeffers und Camus' «jenseits von Lästerung und Gebet» ist Teil einer ungewöhnlichen Konjunktion des Denkens, die gerade darin sich als so überzeugend und tragfähig erweist, daß sie von jeweils sehr verschiedenen Denkarten und -orten herkommt. Daß eine Wahrheit verschieden sich äußern kann, ist uns inzwischen – hoffentlich – vertraut. Aber lernen wir auch zu ertragen, zu tolerieren (vgl. die Bedeutung dieses Wortes im Lateinischen!), daß es verschiedene Wahrheiten gibt, die sich deckungsgleich manifestieren können und dennoch verschiedene Wahrheiten *bleiben*? Daß es divergierende Wahrheiten gibt, die trotzdem konvergieren können? Um Mißverständnisse auszuschließen: Damit sei weder einer neuen Variante von Dogmatismus noch einer vermeintlich postmodernen Beliebigkeit das Wort geredet! Es geht vielmehr darum, behutsam – wohlbermerkt – die Frage zu stellen, ob wir diesen Sachverhalt als Zeichen einer «universellen Koinzidenz» (W. Schütte) interpretieren können.

Der Fall Bonhoeffer/Camus ist ein Fall für und von *comparative philosophy*, in dem – wie in gutem interkulturellem Vergleich (wenngleich dieser eher als eine intrakulturelle Begegnung zu charakterisieren ist) – eine offene und analogische Hermeneutik zu praktizieren ist. Die Konfrontation zweier so konträrer Menschen muß unabdingbar die *differentia specifica* auf Schritt und Tritt selbst jeweils aushalten und respektieren. Die Biographie dieses komparatistischen Projektes, dessen allererste Spuren sich 1959 in einem Aufsatz Peter L. Bergers in *The Christian Century* finden, ist noch nicht beendet; sie trägt vielmehr den Vermerk *open end*. (Angesichts der Aktualität und der fast ungebrochenen Popularität Camus' in Frankreich, zweifellos und verständlicherweise abgemindert in der jüngeren Generation, gewinnt die Konfrontation mit und die unerwartete Nähe zu Bonhoeffer eine besondere Bedeutung, gewiß mehr noch als im deutschen Sprachraum. Sie wird ohne Frage zur potentiellen Popularität Bonhoeffers und zu seiner Aktualität im französischen Sprachraum resp. in Südeuropa beitragen.)

Der Vergleich gibt zu denken. Er eröffnet ungewohnte Perspektiven und überraschende Entsprechungen. Er konfrontiert mit diametral verschiedenen Weltdeutungsmustern, denen jedoch eine frappierende Liebe zur Welt und eine geschwisterliche Ethik gemeinsam sind, die sich sehr wohl dessen bewußt ist, was der «menschliche Faktor» genannt wird. Ein letztes Beispiel sei angeführt. Im Sommer 1944 notierte Bonhoeffer im Blick auf die Zukunft des Christseins: «Begegnung mit Jesus Christus. Erfahrung, daß hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist, darin, daß Jesus nur «für andere da ist.»²⁸ Ende 1959, einige Tage vor seinem Tod, antwortete Camus auf die Frage nach der Zukunft der Menschheit: «Geben, wann immer man kann. Und nicht hassen, wenn man es kann.»²⁹ Nur dann hat auch unsere Zukunft eine Chance. *Amor mundi* und eine Ethik der *compassion* bilden eine unüberhörbare Konsonanz, trotz der Dissonanz von Glauben und Unglauben. Die Menschen werden gemeinsam überleben – oder gar nicht. Insofern sind Toleranz und Offenheit, Dialogizität und solidarische Existenz, Verbündung und Kooperation mit vermeintlichen und tatsächlichen Gegnern unerläßliche Vorbedingung für «unsere» Zukunft als die Zukunft der «anderen». Und umgekehrt.

Auf dem Weg dahin stoßen wir auf einen Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in Breslau, dem heutigen Wroclaw, geborenen Theologen und einen nur wenig später in Mondovi, Algerien, geborenen Schriftsteller. Wir begegnen ihrem eigen- und einzigartigen Zwiegespräch, und durch die Nähe ihrer Aussagen finden sich auch die Fragen des Anfangs beantwortet: «Bonhoeffer oder Camus? Bonhoeffer und Camus!»³⁰ Sabine Dramm, Asbach

²⁸ DBW 8 (s. Anm. 3), S. 558.

²⁹ Vgl. Heinz Robert Schlette, *Geben – nicht Hassen. Zu Camus' «letztem Interview»*, in: Ders., «Der Sinn der Geschichte von morgen». Albert Camus' Hoffnung. Frankfurt am Main 1995, S. 163.

³⁰ Sabine Dramm, Dietrich Bonhoeffer und Albert Camus: Analogien im Kontrast. Mit Geleitworten von Eberhard Bethge, Heinz Robert Schlette und Peter L. Berger. Gütersloh 1998, S. 175.