



ORIENTIERUNG

Nr. 22 72. Jahrgang Zürich, 30. November 2008

NOCH IN DER ERSTEN NOVEMBERHÄLFTE des Jahres 1938 verfaßte Alfred Schechter einen Bericht darüber, was sich in der Nacht vom 9. auf den 10. November und am 10. November in Wien abgespielt hat, als in Deutschland, Österreich und im Reichsprotectorat Böhmen und Mähren Synagogen verbrannt, Wohnungen und Geschäftsräume jüdischer Mitbürger gestürmt und zerstört und mehr als 30000 jüdische Männer festgenommen und verschleppt wurden. Im einzelnen schildert er Verhaftungen und Mißhandlungen in verschiedenen Polizeigebäuden, die Plünderungen von Geschäften sowie die Verwüstungen von Wohnungen und die Vertreibung ihrer Bewohner. Er berichtet über jüdische Mitbürger, die aus Verzweiflung über das ihnen Widerfahrene Selbstmord begangen haben. Er schließt seinen Text mit folgender Beobachtung: «Die Not ist deshalb jetzt so furchtbar gestiegen, weil die Zahl der ohne jede Subsistenzmittel Dastehenden vielleicht 60-70% der gesamten jüdischen Bevölkerung erreicht und die Speisungen in den ersten Tagen wegen Zertrümmerung der Räumlichkeiten und des Materials nicht mehr funktionieren konnten. Wie groß die Not ist, kann man daraus ersehen, dass trotz der Anwesenheit von Parteiformationen in der Kultusgemeinde und trotz der Angst der Leute lautes Jammern nicht unterdrückt werden kann.»

Novemberpogrom 1938

Alfred Schechters Text gehört zu den 356 Augenzeugenberichten über die Reichspogromnacht, die soeben veröffentlicht worden sind.¹ Die Mehrzahl von ihnen ist von Opfern der Ereignisse verfaßt und in zeitlicher Nähe zu den Vorgängen niedergeschrieben worden. Ihr Umfang reicht von wenigen Zeilen bis zu mehrseitigen, mit Überschriften gegliederten Darstellungen. In manchen wird nur ein einziger Vorgang geschildert, während einige einen Überblick über eine Stadt oder eine Region bieten und die Ereignisse in ihrem Ablauf beschreiben. Einige sind in einem präzisen protokollartigen Stil verfaßt, während andere die Betroffenheit der Verfasser ausführlich wiedergeben. Der einzelne Bericht für sich genommen und die gesamte Sammlung stellen eine einzigartige Quelle dar. Denn sie machen uns die Wahrnehmung von Zeitzeugen zugänglich, die nicht durch die spätere Entwicklung der Vernichtung der jüdischen Bevölkerung Europas durch das nationalsozialistische Regime beeinflusst ist. Sie beschreiben «die Katastrophe vor der Katastrophe».

Gesammelt wurden diese Berichte in den Wochen unmittelbar nach der Reichspogromnacht im «Jewish Central Information Office» (JCIO) in Amsterdam, das Alfred Wiener zusammen mit David Cohen in den dreißiger Jahren gegründet hatte. Alfred Wiener, 1885 in Potsdam geboren, hatte Arabistik studiert und während des Ersten Weltkrieges als Soldat gedient. Von 1919 an arbeitete er für den «Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens» (CV). Schon 1925 war er der Überzeugung, daß die NSDAP für die Juden in Deutschland eine tödliche Bedrohung darstellt. Im Auftrag des CV dokumentierte er deren antisemitische Aktivitäten. Nach der Machtergreifung 1933 floh er in die Niederlande und setzte diese Arbeit mit der Gründung des JCIO fort. 1939 flüchtete er nach London. Das Archiv und die Bibliothek des JCIO ging 1945 in die von ihm gegründete «Wiener Library» über.

Diese Veröffentlichung ermöglicht neue Forschungsperspektiven über Planung, Ablauf und Akteure der Reichspogromnacht und über die Reaktionen der Bevölkerung auf die Vorgänge.² So macht eine kurze Notiz über die Zerstörung von Geschäften im Berliner Konfektionsviertel deutlich, daß die Plünderungen geplante Aktionen waren: «Meine Firma im Konfektionsviertel in Berlin war bereits so weit in der Arisierung, dass der neue Eigentümer mit seinen Handwerkern anwesend war, als die Zerstörungskolonnen erschien. Es war am Nachmittag des 10. November ...»

Nikolaus Klein

¹ Ben Barkow, Raphael Gross, Michael Lenarz, Hrsg., Novemberpogrom 1938. Die Augenzeugenberichte der Wiener Library, London, Frankfurt/M. 2008.

² Raphael Gross entwickelt solche Forschungsperspektiven in seinem Beitrag zur Vorstellung des Bandes: Die Katastrophe vor der Katastrophe, in: FAZ Bilder und Zeiten vom 8. November 2008, 1f.

GESCHICHTE

Novemberpogrom 1938: Zur Publikation von Augenzeugenberichten der Wiener Library – Der Lebensweg von Alfred Wiener – Das «Jewish Central Information Office» – Eine Basis für neue Forschungsperspektiven. Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Passion und Compassion: «Erinnerung» in der Neuen Politischen Theologie – Gefährliche Erinnerung – Erinnerung ist Kitt und Dynamit – Der Denkweg von J.B. Metz – Der Entwurf einer «Theologie der Welt» – Die biblische Gottesrede – Die Tradition des Exodus und der Propheten – Leidensgedächtnis – Eine Zukunft für das Vergessene – Walter Benjamins geschichtsphilosophische Thesen – Die Rettung der Toten als Tat Gottes – Differenz zum kulturellen Gedächtnis – Anamnetische Kultur – Die Geschichte des 20. Jahrhunderts – Im Angesicht von Auschwitz – Compassion – Pluralismus der Kulturen und Religionen – Für eine Ökumene der Compassion. Edmund Arens, Luzern

BISCHOFSSYNODE

Wort Gottes, Schrift, Verkündigung: Zur 12. Ordentlichen römischen Bischofssynode (*Erster Teil*) – Die Veröffentlichung des *Instrumentum laboris* – Der Hinweis auf die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* – Eine weltweite Konsultation über Schriftlektüre und Verkündigung – Was ist eine differenzierte Re-Lektüre? – Bevorzugung der *Lectio Divina* – Die Position von Benedikt XVI. – Ist *Dei Verbum* ergänzungsbedürftig? – Die Relevanz der Textgeschichte – Interpretationsmöglichkeiten eines Kompromisses – «Panorama»-Berichte über die fünf Kontinente – Die Intervention von Rabbiner Shear-Yashuv Cohen. (*Zweiter Teil folgt*) Nikolaus Klein

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Moral – unterscheidend und befreiend: Befreiende Moraltheologie Lateinamerikas – Eine Lücke – Die lateinamerikanische Kirche seit den sechziger Jahren – Der Aufbruch der Befreiungstheologie – Die Option für die Armen – Zur Debatte über die Moraltheologie – Der Entwurf von *Tony Mifsud* – Die Rezeption eines Kompendiums – Unterscheiden und Entscheiden – Die Relevanz des biblischen Ethos – Die Grundentscheidung einer Person – Von der Grundlegung zum handelnden Subjekt – Freiheit und Verantwortung – Gewissen und Gesetz – Sünde und Gesetz – Unterscheidung und Nachfolge – Grundzüge einer Sozialethik – Von Medellín nach Santo Domingo – Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter – Die Koordinaten des sozialethischen Diskurses – Armut und deren Ursachen – Kirche und befreiende Evangelisierung – Handeln unter den Bedingungen einer Diktatur.

Bernhard Bleyer, Regensburg

PASSION UND COMPASSION

«Erinnerung» in der Neuen Politischen Theologie

Erinnerung ist zugleich Kitt und Dynamit.¹ Sie fügt einerseits Lebensgeschichten und Geschichte zusammen, verbindet Menschen im Glauben und Leben, stiftet Gemeinschaft. Andererseits reißt sie Gruppen und Gemeinschaften auseinander, reißt Gräben auf und bedroht bisweilen das Zusammenleben mit denen, die biographisch, ethnisch, politisch oder religiös andere Erinnerungen hegen und pflegen. Erinnerung bindet sich an Daten und Orte – die für die einen Verheißung und Triumph, für die anderen Leiden und Schmach markieren. Erinnerung bildet ein hochexplosives Gemenge, mit dem sorgsam umzugehen ist.

Für den jüdischen und christlichen Glauben ist Erinnerung von besonderer Bedeutung. Erinnerung stellt damit eine fundamentale theologische Angelegenheit dar. Eine grundlegende biblische Weisung für das jüdische Volk, seinen Glauben und sein Überleben, lautet: «Zachor: Erwinnere Dich!» Und im Mittelpunkt der christlichen Eucharistie steht im Hochgebet die Anamnese. Sie spitzt sich zum Auftrag zu, den Jesus seinen Jüngerinnen und Jüngern eingeschärft hat: «Tut dies zu meinem Gedächtnis».

Gefährliche Erinnerung

In der gegenwärtigen Theologie wird die Thematik des Erinnerens ebenso eingehend wie provokativ in der Neuen Politischen Theologie bedacht. Diese ist in der Aufbruchsituation der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts entstanden. Sie heißt «neu», weil sie sich von der uralten, staatstragenden politischen Theologie absetzt, die schon das alte Rom kannte und die bereits Augustinus aufs Korn genommen hat. Die Neue Politische Theologie ist nicht staatsfromm, sondern gesellschaftskritisch. Sie infiltriert die Theologie mit einem Verheißungs- und Veränderungsdenken. *Johann Baptist Metz* gilt als der «Vater» dieser Theologie. Der Fundamentaltheologe, der 30 Jahre in Münster lehrte und von 1993 bis 1998 eine Gastprofessur in Wien innehatte, veröffentlichte 1968 seine vieldiskutierte «Theologie der Welt».² Es ist eine Theologie des *aggiornamento* im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils. Im kritischen Anschluß an die Aufklärung nimmt sie die Welt als Geschichte wahr, deren Gestaltung der menschlich-gesellschaftlichen Praxis aufgegeben ist. Im endzeitlichen Horizont kann sie die neuzeitliche Zukunftsorientierung produktiv aufnehmen. Denn letztere gründet im biblischen Verheißungsglauben. Daraus ergeben sich die Umriss einer prophetisch-kritischen Eschatologie, welche angesichts des noch verborgenen Neuen eine handlungsbezogene Theologie erfordert. Darin kommt ein «weltfähiger Glaube» (Johann Reikerstorfer) zum Zuge, bei dem das Verhältnis von Glaubensverständnis und gesellschaftlichem Handeln zum entscheidenden theologischen Problem wird.

Die Politische Theologie, wie sie sich sprachmächtig in der «Theologie der Welt» zu Wort meldet, ist von einer dreifachen kritischen Absicht geleitet. Ihr geht es zunächst darum, die christliche Rede von Gott aus dem Raum des Privaten herauszuholen. Sie will also mit dem Vorurteil aufräumen, Religion sei Privatsache. Sie zielt sodann darauf, die endzeitliche Botschaft des Christentums unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen zu formulieren und deren kritisch-befreiende Potenz in der Öffentlichkeit zur Sprache zu bringen. Ihr geht es zudem um ein neues Selbstverständnis von Kirche als Institution der gesellschaftskritischen Freiheit des Glaubens, die ihre kritisch-kreative Aufgabe in der Gesellschaft und für sie wahrnimmt.

Gegenüber dem Verdacht, daß er mit seiner politischen Theologie den christlichen Glauben verdrehe und verkürze, indem er

ihn verweltliche und entleere, ihn politisiere und horizontalisiere, unterstreicht Metz umgehend den theologischen Charakter der politischen Theologie. Diese frönt weder der Fortschrittsideologie, noch stellt sie ein Weltverbesserungsprogramm dar. Sie ist vielmehr genuine Rede von Gott, die den Glauben ganz im Sinne der biblischen Tradition auslegt und ihn versteht als *memoria*. Entsprechend heißt es bereits in der «Diskussion zur politischen Theologie»: «Christlicher Glaube ist hier also als jenes Verhalten verstanden, in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerungen lebensbestimmend bindet (...) Im Glauben vollziehen Christen die *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*; glaubend erinnern sie sich an das Testament seiner Liebe, in der die Herrschaft Gottes unter uns Menschen gerade dadurch erschien, daß die Herrschaft zwischen den Menschen anfänglich niedergelegt wurde, daß Jesus sich selbst zu den «Unscheinbaren», den Ausgestoßenen und Unterdrückten bekannte und so diese kommende Herrschaft Gottes gerade als befreiende Macht einer vorbehaltlosen Liebe kundtat.»³ Die theologische Erinnerung an Jesu Person und Praxis, an seine Passion und Auferstehung wird dabei dezidiert gegen das alltägliche Verständnis von Erinnerung abgegrenzt.

Politisch-theologisch verstandene *memoria* meint genau das Gegenteil von Nostalgie, in der wir «alles Vergangene in einem verklärenden, traumfarbenen Licht sehen».⁴ Sie meint auch das Gegenteil einer Erinnerung, die das Vergangene festschreibt, versiegelt und besiegelt. Und sie meint schließlich das Gegenteil einer privaten Hinwendung zu vergangenem «Glück». Demgegenüber betont die Politische Theologie «jene gefährliche Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern».⁵ Eine solche *memoria* ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnungen ins Gedächtnis. Sie macht auf verdrängte Konflikte und unabgeholte Hoffnungen aufmerksam.

Die biblische Tradition des Exodus, der Propheten, des Jesus von Nazareth birgt ein gefährliches, ein subversives Gedächtnis der Menschheit, das die Banalität des Bestehenden unterwandert, unterbricht und aufbricht. Das Gedächtnis des Lebens, Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu bedeutet für eine auf Selbsterhaltung und Selbstsicherung angelegte Gesellschaft und Kirche eine Herausforderung – eben eine gefährliche Erinnerung, welche den gesellschaftlichen und kirchlichen Institutionen ihr phantasieloses Funktionieren vor Augen führt.

Leidensgedächtnis

Für die Politische Theologie darf das Gedächtnis des Leidens Jesu nicht bloß gottesdienstlich angerufen und damit kultisch konserviert werden. Die christliche *memoria* stellt die Passion und die Auferweckung Jesu vielmehr in den Zusammenhang der Leidensgeschichte der Menschheit. Aus dem Gedächtnis des vergangenen Leidens erwächst Hoffnung auf Zukunft. Der christliche Gottesgedanke ist ein praktischer und politischer Gedanke. Er zielt auf das solidarische Subjektsein können aller ab, auf die Verheißung der Rettung aus den Finsternissen und Bedrohungen der menschlichen Leidensgeschichte. Den Glauben der Christen bestimmt Metz folglich als «eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins

¹ Vortrag an der Sommertagung «Hat Erinnerung Zukunft?» des Katholischen Akademikerverbandes Österreichs am 1. August 2008 in Tainach/Tinje.

² Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*. Mainz u. München 1969.

³ Helmut Peukert, Hrsg., *Diskussion zur politischen Theologie*. Mainz 1969, 286. Hervorhebungen durch den Autor.

⁴ Ebd., 287.

⁵ Ebd.

Subjektsein vor sein Angesicht ruft».⁶ Der über das Gedächtnis des Leidens vermittelte Glaube an die Auferweckung durch den Gott der Lebenden und der Toten besagt dann: «Es gibt einen unabgeholten Sinn der Toten, der bereits Besiegten und Vergessenen.»⁷

Das Leidensgedächtnis wird damit weder liturgisch stillgestellt noch christologisch eingeführt, sondern menscheitsgeschichtlich erweitert. Dabei knüpft die Politische Theologie an die Philosophie der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule an. Insbesondere bezieht sie sich auf *Walter Benjamin*, jenen jüdischen Philosophen, Literaturtheoretiker und Geschichtsdenker, der sich 1940 auf der Flucht vor den Nazis das Leben genommen hat. Benjamin unterscheidet in seinen «Geschichtsphilosophischen Thesen» eine Siegeregeschichte und eine Geschichte der Besiegten. Er fragt sich, ob es eine Zukunft für die Vergessenen und die Toten gibt, und er sieht eine Hoffnung für das Vergangene im Eingedenken. Benjamin schreibt in seinen «Thesen»: «Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: *auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein.*» (These 6) Er betrachtet es als Aufgabe des Geschichtsschreibers, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten. Benjamin verstand sich als Materialist, der gleichzeitig vom jüdischen Messianismus beeinflusst war und die Theologie in den Dienst nehmen wollte. Das, worum es bei Benjamin geht, nennt *Helmut Peukert* treffend «anamnetische Solidarität».

Die Politische Theologie sieht in der Rettung der Toten zuallererst eine Tat Gottes. Für sie sind die *memoria Jesu Christi* und das Leidensgedächtnis immer zugleich *memoria passionis*, eine gefährliche und befreiende Erinnerung, welche den Zauberkreis des evolutionistischen Bewußtseins durchbricht und gegen die emanzipatorische Erfolgsgeschichte die Leidensgeschichte der Gescheiterten und Vernichteten wachruft. Die Hoffnung auf die Rettung der Toten konkretisiert sich für Metz in der Naherwartung, welche den Bann der evolutionistischen Zeitlosigkeit bricht und darin radikale Nachfolge erst lebbar macht.

In Benjamins «Thesen» findet sich auch der Satz: «Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.» (These 7) In diesem Satz tritt ein Verständnis von Kultur zutage, das der heutigen Kulturwissenschaft widerspricht. In den Kulturwissenschaften war in den letzten Jahren ausgesprochen viel vom Gedächtnis die Rede. Der Ägyptologe *Jan Assmann* hat eine richtungweisende Arbeit über «Das kulturelle Gedächtnis» veröffentlicht. Darin unterscheidet er zwischen zwei Formen kollektiver Erinnerung, dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis. Das kommunikative Gedächtnis bezeichnet das, was einer Generation an konkreter Geschichte gegenwärtig ist. Es sind «Erinnerungen, die der Mensch mit seinen Zeitgenossen teilt. (...) Wenn die Träger, die es verkörpern, gestorben sind, weicht es einem neuen Gedächtnis.»⁸ Das kommunikative Gedächtnis umspannt damit etwa drei bis vier Generationen. Es ist alltagsnah, informell und erfahrungsbezogen; es macht die Menschen, welche es teilen, zu «Zeitzeugen einer Erinnerungsgemeinschaft».⁹

Das kulturelle Gedächtnis einer Gruppe oder eines Volkes reicht demgegenüber weiter und ist auch anders strukturiert. Es antwortet nämlich auf die Frage: Was dürfen wir auf keinen Fall vergessen? Das kulturelle Gedächtnis ist laut Assmann identitätskonkret und rekonstruktiv. Es begründet und erhält die Identität einer Gruppe. Es stiftet Gemeinschaft, indem es eine gemeinsame Geschichte vermittelt. Es heftet sich an bestimmte Erinnerungsfiguren der normativen Vergangenheit, welche von speziellen Trägern festgehalten, überliefert und vergegenwärtigt

werden. Eine Vergegenwärtigung geschieht häufig in Form der Erzählung der kollektiven Urgeschichte und findet insbesondere im Ritus sowie im Fest statt.

Das Leidensgedächtnis der Politischen Theologie darf nicht mit dem kulturellen Gedächtnis der Kulturwissenschaften verwechselt werden. Letzteres ist ein kulturelles Konstrukt, dem es nicht darauf ankommt, ob das, was erinnert wird, wirklich passiert ist. Hauptsache, der Mythos lebt, wird erinnert, erzählt und gefeiert. Ob wirklich oder fiktiv, Hauptsache das kulturelle Gedächtnis wirkt, stiftet Identität und Kontinuität, liefert kollektiven Kitt, hält die Gruppe oder Gesellschaft zusammen. Auch die Politische Theologie stellt die Frage: Was dürfen wir auf keinen Fall vergessen? Aber nicht als Frage nach dem verbindenden und verbindlichen Mythos, sondern als Frage nach der Wahrheit und Wirklichkeit, als Frage nach denen, die wirklich gelitten haben, verachtet, verfolgt, gequält und ermordet wurden – und als Frage nach Gott. Die Identitätskonstruktionen der Kulturwissenschaften konfrontiert die Politische Theologie mit einer Erinnerung, die weniger Identität stiftet als unterbricht, weniger Kontinuität konstruiert als in Frage stellt und subversiv unterwandert.

Anamnetische Kultur

Der Blick *Walter Benjamins* und der Blick der Politischen Theologie richten sich anamnetisch auf die der Kultur innewohnende Barbarei und auf deren Opfer. Er richtet sich bei Metz ganz besonders auf jene anamnetische Kultur, der das Christentum entstammt, in der es wurzelt, die es indessen verdrängt, vergessen und der Vernichtung preisgegeben hat. Er richtet sich auf das Judentum mitsamt seiner Leidensgeschichte und Erinnerungskultur. Beide hat der frühere israelische Staatspräsident, *Ezer Weizmann*, auf den Punkt gebracht. In einer Rede, die er 1996 vor dem Deutschen Bundestag gehalten hat, formuliert er auf beeindruckend biblische Weise: «Ich war ein Sklave in Ägypten und empfang die Thora am Berge Sinai, und zusammen mit Josua und Eliaha überschritt ich den Jordan. Mit König David zog ich in Jerusalem ein, und mit Zedekiah wurde ich von dort ins Exil geführt. Ich habe Jerusalem an den Wassern zu Babel nicht vergessen, und als der Herr Zion heimführte, war ich unter den Träumenden, die Jerusalems Mauern errichteten. Ich habe gegen die Römer gekämpft und bin aus Spanien vertrieben worden, ich wurde auf den Scheiterhaufen in Magenza, in Mainz, geschleppt und habe Thora im Jemen studiert. Ich habe meine Familie in Kishinev verloren und bin in Treblinka verbrannt worden.»¹⁰ Für Metz ist «Auschwitz» jener Ortsname, in dem die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts kulminiert. Auschwitz ist für ihn nicht nur der Ort des Grauens, «nicht nur die Apotheose des Bösen ... und nicht nur das Schweigen Gottes. Unbegreiflich, manchmal noch irritierender ist das Schweigen der Menschen: das Schweigen derer die zugeschaut oder weggeschaut und dadurch dieses Volk in seiner Todesnot einer unsagbaren Einsamkeit ausgeliefert haben.»¹¹

Auschwitz steht am Ende einer unseligen christlichen Tradition der Enteignung und Verdrängung der Gottesgeschichte mit seinem jüdischen Volk. Seit der frühen Kirche ist diese Geschichte im Zuge einer missionstheologisch und -strategisch forcierten Hellenisierung immer mehr in den Hintergrund getreten, vergessen und verdrängt worden. In der christlichen Überlieferung haben sich die falsche, verzerrte Erinnerung an den entjudaisierten Christus sowie ein judenfreies Christentum breitgemacht, welches die Erinnerungsgemeinschaft Kirche willkürlich von ihren jüdischen Wurzeln abschneidet. Durch das Vergessen und Verdrängen der für die christlichen Wahrheits- und kirchlichen Machtansprüche gefährlichen Erinnerung an die jüdischen Wurzeln wurde die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes nicht nur fortgesetzt; es hat

⁶ Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977, 70.

⁷ Ebd., 99.

⁸ Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992, 50.

⁹ Ebd., 56.

¹⁰ Zit. nach Gerhard Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Freiburg 1998, 292.

¹¹ Johann Baptist Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums. Mainz u. München 1980, 29.

sich eine christliche Judenfeindschaft entwickelt. Der christlich-kirchliche Antijudaismus ist später ethnisch, nationalistisch und rassistisch verbrämt worden und hat sich im rassistischen Antijudaismus bis zur «Endlösung» von Auschwitz radikalisiert. Zur anamnetischen Kultur und Praxis der Christen gehört darum die Erinnerung an diese Schuldgeschichte, die Wahrnehmung, Anerkennung, das Eingeständnis und das Bekenntnis der eigenen Schuld. Sie umfaßt die der Verdrängung der Erinnerung an den jüdischen Wurzelgrund, an die Ausmerzungen des jüdischen Erbes des Christentums und die Mitschuld an der in der Shoah industriell betriebenen Ausrottung des jüdischen Volkes. Das aus der Erinnerung an die kollektive Schuldgeschichte geborene Schuldbekenntnis verlangt von den Christinnen und Christen zugleich ein «Bekenntnis zu Jesus, dem Juden» (Friedrich-Wilhelm Marquardt). Es beinhaltet die Solidarität mit dem jüdischen Volk, das von den Anfängen bis nach Auschwitz «der Welt ein Gedächtnis (zu) geben» vermag (Christoph Münz).

Metz klagt zum einen die unbedingt zu erinnernde Leidensgeschichte der Juden und die um keinen Preis zu verdrängende und zu vergessende Schuldgeschichte der Christen ein, die unauslöschlich mit dem Namen «Auschwitz» verbunden sind. Politische Theologie begreift und entfaltet sich im Angesicht von Auschwitz. Sie erkennt in dieser Katastrophe das Ende aller subjektlosen Gottesrede und jeder wohlfeilen und abgehobenen Rede von Versöhnung. Politische Theologie vermag und fordert, «keine Theologie mehr zu treiben, die so angelegt ist, daß sie von Auschwitz unberührt bleibt».¹² Nach Auschwitz hat Theologie Metz zufolge die Theodizeefrage, also die Frage nach der Rechtfertigung Gottes, als Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden zu stellen. Angesichts des unvergleichlichen Schreckens von Auschwitz artikuliert sie zugleich ein Leiden an Gott.

Mit der jüdischen Dichterin *Nelly Sachs* nennt Metz Israel eine «Landschaft aus Schreien», eine eschatologische «Erinnerungs- und Erwartungslandschaft».¹³ In ihrer Leidensgeschichte haben die Israeliten nach Gott geschrien; die Passion Jesu endet mit seinem Schrei am Kreuz, dem Schrei des Gottverlassenen, der Gott nie verlassen hat. Das «Geschrei der jüdischen Opfer»¹⁴ in Auschwitz ist für Metz Erschrecken und Entsetzen und ein Hinweis darauf, wie Christen nach Auschwitz noch beten können. Darum gilt es für ihn, den Schrei nach Gott theologisch reflektierend zu schützen und ihm ein Gedächtnis zu geben. Metz nennt Auschwitz ein Zeit-Zeichen und Ultimatum. Er sagt, die «anamnetische Kultur ist eine Mitgift des jüdischen Geistes. Und sie fehlt uns weithin, hierzulande und überhaupt in Europa, seit in Auschwitz dieser jüdische Geist endgültig ausgelöscht werden sollte».¹⁵ An Auschwitz kommt die christliche Theologie nicht mehr vorbei; darüber hinaus kommt sie nur noch mit den Opfern von Auschwitz.

Erinnerung bietet sich heute geradezu als ein Mega-Thema dar. Doch ungeachtet des gegenwärtigen Erinnerungsbooms und der grassierenden Gedächtnisindustrie nimmt die Politische Theologie einen um sich greifenden Erinnerungsverlust, eine kulturelle Amnesie wahr. Letztere mag in heroischen, nostalgischen, nationalen oder privaten Erinnerungen schwelgen, sie will jedenfalls Auschwitz ad acta legen, für erledigt erklären, vergeben und vergessen. Dagegen macht sich die Politische Theologie für eine anamnetische Kultur stark; und sie ficht für eine anamnetische Vernunft, für welche Erinnerung zuallererst im Eingedenken fremden Leids besteht. Der dem Monotheismus unaufgebbar eingeschriebene Universalismus artikuliert sich Metz zufolge vor allem in einer aus der Erinnerung an das Leiden geborenen universalen Verantwortung. Denn «fremdes Leid zur Sprache zu bringen, ist Voraussetzung aller universalistischen Ansprüche».¹⁶

¹² Ebd., 42.

¹³ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer. Freiburg-Basel-Wien 2006, 9.

¹⁴ Ebd., 37.

¹⁵ Ebd., 42.

¹⁶ Johann Baptist Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*. 1967-1997. Mainz 1997, 158.

Diesen leidempfindlichen, vom «Leidensapriori» geleiteten Universalismus hat die Theologie gegenüber dem aufklärerischen Idealismus wie gegenüber dem postmodernen Relativismus zur Geltung zu bringen. Die Politische Theologie tut dies mit ihrem Eintreten für eine anamnetische Kultur, die zugleich eine Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein sein will.

Compassion

In Metzens Buch «*Memoria passionis*» finden sich markante Überlegungen zur Compassion. Diese hat vom Wort her mit Leiden, genauer mit Mit-Leiden zu tun. Metz wählt indes den spanischen Ausdruck, um sich mit diesem fremdsprachigen Wort vom allzu gefühlsduseligen Mitleid abzugrenzen. Er sagt: «Nun gibt es in der deutschen Sprache kein Wort, das diese elementare Leidempfindlichkeit – und die Tatsache, dass Jesu erster Blick dem fremden Leid gilt – unmissverständlich zum Ausdruck bringt.»¹⁷ Compassion soll den Blick auf das Leiden der Anderen lenken, soll zum Blickwechsel bewegen, zu dem die biblischen Traditionen immer wieder einladen. Compassion soll dazu animieren, «uns selbst auch mit den Augen der Anderen, vorweg der leidenden und bedrohten Anderen anzuschauen und einzuschätzen und diesem Blick wenigstens um ein Geringes länger standzuhalten, als es die spontanen Reflexe unserer Selbstbehauptung erlauben.»¹⁸ Die ausschließliche Befassung mit dem eigenen, sei es persönlichen, sei es kollektiven Leiden, macht blind für das Leiden der Anderen. Die Konzentration auf die eigene Passion kann gerade auch die einstigen Opfer verhärten, sie in ihrem Opferstatus festzurren und zur rücksichtslosen Selbstbehauptung verleiten. Compassion hat primär das fremde Leiden im Blick. Darin ist die für die eigenen Ansprüche gefährliche Erinnerung an das Leiden auf der anderen Seite in Worte gefaßt. Sie blitzt auf, wenn wir uns selbst in die Situation der Anderen versetzen, mit den Augen der Anderen wahrnehmen, in den Schuhen der Anderen zu gehen versuchen. Compassion ist insofern eine höchst brisante und folgenreiche persönliche wie politische Angelegenheit. Sie ist einerseits Konsequenz der *memoria passionis*; andererseits ist sie selbst Ausdruck, Gestalt und Praxis der Leidenserinnerung, anamnetischer Solidarität und Kultur.

Mit der Compassion will Metz zugleich ein «Weltprogramm des Christentums im Pluralismus der Religionen und Kulturen» skizzieren. Dieses Programm verortet die Theologie in der Öffentlichkeit des Globalisierungszeitalters. Es macht sich darin für einen leidempfindlichen Monotheismus stark, einen aus dem biblischen Gottesgedächtnis gespeisten Universalismus der Gottesrede. Solche Gottesrede geht alle Menschen an und ist für alle bedeutsam. Ein solcher Monotheismus ist sowohl antitotalitär als auch pluralismusfähig. Compassion will Metz als teilnehmende und tätige Mitleidenschaft verstehen, welche das «Ich» moralisch-politisch beansprucht. Sie gilt eben nicht nur für den privaten Bereich, sondern auch für das öffentliche Leben. Die Mystik der Compassion stellt eine «durch die Begegnung mit den leidenden Anderen <geerdete> Mystik»¹⁹ dar. Sie sucht die himmelschreienden Leidenserfahrungen der Verzweiflung und dem Vergessen zu entreißen und will zu einer neuen Praxis ermutigen.

Im Geist der Compassion als typisch biblischer Mitgift Europas liegt «die Wurzel zum Widerstand gegen die Selbstprivatisierung des Christentums in unseren pluralistischen Verhältnissen».²⁰ Dieser Geist kann, indem er elementare Verfeindungszwänge durchbricht, zu einer neuen Friedenspolitik inspirieren und motivieren. Er kann zu einer neuen Politik der Anerkennung der Anderen anstiften, die in der Zuwendung zu den ausgegrenzten Anderen von asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen ausgeht und «die Gewalt dieser Logik» der «Markt-, der Tausch- und Konkurrenzverhältnisse»²¹ bricht.

¹⁷ Ebd., 166.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 167.

²⁰ Ebd., 168.

²¹ Ebd., 170.

Aus der Sicht jener politischen Theologen, die nicht nur die erste Generation der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule aufnehmen, sondern auch Jürgen Habermas' kommunikative Handlungstheorie theologisch rezipieren, ist die von Metz immer wieder betonte Asymmetrie bedenklich. Meines Erachtens verlangt auch und gerade die Compassion eine Wechselseitigkeit, nämlich eine Reziprozität sowohl des Blickwechsels als auch des Positionswechsels und zugleich der Anerkennung. Metz tut dies gerne als Marktlogik und Tauschrationalität ab. Allerdings gibt es weder Anerkennung noch Entfeindung ohne gegenseitig zugestandene und eingenommene Reziprozität. Gerade Entfeindung entsteht im wechselseitigen Bemühen um Verstehen der jeweils Anderen und der schrittweisen Verständigung miteinander. Daß die Compassion wechselseitig sein muß, um die Augen für die Anliegen, Ängste und Ansprüche der Anderen zu öffnen, läßt sich am fehlenden Eingedenken des Leids der Anderen belegen, das sich zu kriegerischen Konflikten auswächst: zum Beispiel im Nahen Osten, im Balkan oder in Darfur.

Metz beansprucht die Wechselseitigkeit, die er theoretisch denunziert, selbst. Dies machen folgende Fragen deutlich: «Was z.B. wäre im ehemaligen Jugoslawien geschehen, wenn die dortigen Völker – ob christlich oder muslimisch – nach diesem Imperativ der Compassion gehandelt hätten? Wenn sie sich also in ihren ethnischen Konflikten nicht nur der eigenen Leiden, sondern auch der Leiden der Anderen, der Leiden ihrer bisherigen Feinde erinnert hätten? Was wäre mit den Bürgerkriegen in den anderen Gegenden Europas, wenn Christen nicht immer wieder diese Compassion verraten hätten?»²²

Wenn, wie Metz zu Recht ausführt, «der Geist der Compassion auch den Satz von der elementaren Gleichheit aller Menschen»²³ beansprucht, dann kommt in ihm zugleich der Geist der elementaren Symmetrie der menschlichen Beziehungen zum Zuge. Aus dem Geist der Compassion entsteht eine neue Gedächtnispolitik, welche sich gegen die moralisch erblindete Realpolitik richtet

²² Ebd., 169.

und zum Widerstand gegen das mitleidslose Vergessen der Opfer aufruft. Meines Erachtens ist für eine neue Gedächtnispolitik, die nicht nur auf dem eigenen Gedächtnis aufbaut, dieses bewahrt und durchsetzt, die Einbeziehung der Perspektiven der Anderen unverzichtbar. Dazu gehören der wechselseitige Austausch über die eigenen Erinnerungen und die der Anderen, des Weiteren das Bemühen um ein Verstehen der Anderen und um Verständigung mit ihnen.

Metz plädiert ferner für eine Ökumene der Compassion. Sie erscheint ihm als Aufgabe einer indirekten Ökumene der Religionen im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen un gerechten Leidens in der Welt, gegen Rassismus sowie ethnisch-religiösen Nationalismus, gegen Fremdenfeindlichkeit und gegen eine von der Ökonomie dominierte Globalisierung. Auch eine Ökumene der Compassion kommt meines Erachtens nicht ohne Verständigung aus. In ihr geht es zunächst um Verständnis für die jeweils Anderen. Weiter müssen Möglichkeiten und Grenzen der Verständigung kommunikativ ausgelotet werden. Und schließlich gilt es praktisch zu erproben, ob und inwieweit aus dem Gottesgedächtnis heraus eine Gottesverständigung erzielt werden kann. Die Compassion wird zudem zum «Reformprogramm der Kirche ex memoria passionis».²⁴ Jene wird angerufen gegen die kirchliche Selbstprivatisierung in pluralistischer Öffentlichkeit sowohl in ihrer fundamentalistischen Version der exklusiven «kleinen Herde» von Gleichgesinnten als auch in ihrer liberalen Variante der bürgerlichen Service- und privatisierten Dienstleistungskirche. In der Compassion anerkennt die Kirche die Autorität der Leidenden. Zugleich bewahrt sie darin einen Vorrat an lebenswichtigen und überlebenswichtigen Erinnerungen und Einsichten, welche die Glaubensgemeinschaft zur Gesellschaftskritik befähigen und sie zur «öffentlichen Selbstkritik»²⁵ einladen und anleiten.

Edmund Arens, Luzern

²³ Ebd., 170.

²⁴ Vgl. ebd., 185ff.

²⁵ Ebd., 189.

Wort Gottes, Schrift, Verkündigung

Zur 12. Ordentlichen Römischen Bischofssynode (Erster Teil)

Mit der Veröffentlichung des «Arbeitsdokumentes» (*Instrumentum laboris*) am 12. Juni 2008 wurde die Vorbereitungsphase für die 12. Ordentliche Römische Bischofssynode (5 bis 26. Oktober 2008) beendet.¹ Bei der Vorstellung des Textes vor der internationalen Presse begründete der Sekretär der Bischofssynode, Erzbischof Nikola Eterović, die für viele Beobachter überraschende Überfülle von Zitaten aus amtlichen Äußerungen und aus theologischen Publikationen von Papst Benedikt XVI. mit dem Hinweis, der Papst sei nicht nur Bischof von Rom und Präsident der Bischofssynode, sondern er hätte als Privatperson durch seine wissenschaftliche Kommentierung der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dei Verbum* und durch sein Buch «Jesus von Nazareth» zu den auf der Synode zu behandelnden Fragen maßgebliche Beiträge geleistet. Mit diesem Entlastungsversuch verstärkte er die Befürchtung, die Synode würde die Freiheit der Diskussion nur eingeschränkt wahrnehmen können, denn schon im *Instrumentum laboris* ist die Unterscheidung zwischen amtlichen und privaten Äußerungen von Benedikt XVI. nicht durchgehalten. Diese Sorge versuchte noch während der Pressekonferenz sein engster Mitarbeiter, der stellvertretende Sekretär der Bischofssynode, Mons. Fortunato

Frezza, auszuräumen. Er ergänzte die Erläuterungen von Erzbischof Nikola Eterović mit einem ausführlichen Hinweis auf den grundlegenden Rahmen der kommenden Synodendebatte, indem er darlegte, von den Mitgliedern der Bischofssynode werde «ein langer Atem» erwartet. Das Thema der Synode «Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche» habe eine bedeutsame Herkunftsgeschichte, verweise es doch auf die Dogmatische Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum* und damit auf einen der grundlegenden Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils. Im einzelnen beschrieb er die im *Instrumentum laboris* angewandte Verfahrensweise als «eine Durcharbeitung» von *Dei Verbum*, welche auf «der Erfahrung, der Verarbeitung und der theologischen Reflexion sowie der pastoralen Praxis der Kirche während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der ersten Jahre des 21. Jahrhunderts ruht». Mit dieser Methode sei ausdrücklich eine Kontinuität der Synode mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil intendiert. Vielfach geäußerte Befürchtungen, die Synode würde einen Rückschritt mit sich bringen, seien damit gegenstandslos.

Mons. Fortunato Frezzas Hinweis auf die grundlegende Bedeutung von *Dei Verbum* für das *Instrumentum laboris* zeigt sich schon im Aufbau des Textes. Auch wenn dieser sich dabei an die Gliederung des Themas hält, wie es im «Konsultationsdokument» (*Lineamenta*) von April 2007 vorliegt², so ist nun im *Instrumentum*

¹ Bischofssynode. XII. Ordentliche Generalversammlung. Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche. *Instrumentum laboris*. Datiert vom 11. Mai 2008, veröffentlicht am 12. Juni 2008. Erhältlich beim Presseamt des Vatikans «www.vatican.va». Im Folgenden wird das *Instrumentum laboris* zitiert unter Angabe der Abschnittsnummer, wie sie die italienische Ausgabe verwendet.

² Zu den *Lineamenta* vgl. Nikolaus Klein, «Kirche unter dem Wort Gottes», in: Orientierung 72 (15. März 2008), 49ff.

laboris der Bezug zu *Dei Verbum* in den einleitenden Passagen zu den einzelnen Teilen schärfer herausgearbeitet worden. Auf diese Weise werden einmal Einzelthemen aus der Offenbarungskonstitution behandelt, und gleichzeitig spiegelt sich im Aufbau des Textes die Dynamik der Darlegung von *Dei Verbum*.

Der Aufbau des *Instrumentum laboris*

In dieser Perspektive setzt der erste Teil unter dem Titel «Das Geheimnis Gottes, der zu uns spricht» ein, dem sich ein zweiter Teil «Das Wort Gottes im Leben der Kirche» und ein dritter Teil «Das Wort Gottes in der Sendung der Kirche» anschließt. Die einzelnen Teile und deren Kapitel sind nach einem gleichbleibenden Muster gegliedert. Auf einige «lehrhafte Ausführungen» folgen Auflistungen von Passagen aus den in Rom zu den *Lineamenta* eingegangenen Stellungnahmen. Dabei sind die Redakteure des *Instrumentum laboris* nicht immer auf gleiche Weise vorgegangen. Die ausgewerteten Stellungnahmen werden an manchen Stellen kommentarlos zitiert. An anderen Stellen werden sie in den Rahmen einer Argumentation eingebaut. So zeigt sich das *Instrumentum laboris* als ein Text, der zwischen einem Problemerkatalog und einem lehrhaften Dokument oszilliert. Dieser Doppelcharakter des Textes wird erkennbar, wo im *Instrumentum laboris* die «außerordentlich pastorale und missionarische Zielsetzung» der Bischofssynode beschrieben wird: «die lehrmäßigen Gründe zu vertiefen und sich von ihnen erleuchten zu lassen bedeutet, die Praxis der Begegnung mit dem Wort Gottes, das in den verschiedenen Zusammenhängen Quelle des Lebens ist, zu erweitern und zu stärken und auf diese Weise, durch angemessene und begehbbare Wege Gott hören und mit Ihm sprechen zu können.» (Nr. 4) Von der Synode wird also erwartet, daß sie Hilfen und Grundlagen für ein angemessenes Glaubensverständnis entwickelt und so einen vertieften Zugang zum Wort Gottes möglich macht. Das *Instrumentum laboris* spricht im gleichen Abschnitt des Textes vom Ziel der Synode, «zu einem hermeneutisch richtigen Umgang mit der Bibel beizutragen und auf diese Weise den notwendigen Prozess der Evangelisierung und Inkulturation entsprechend auszurichten». Ausdrücklich werden dabei der ökumenische Dialog, der «eng mit dem Hören auf das Wort Gottes verbunden» ist, erwähnt und auf den jüdisch-christlichen Dialog wie auf den interreligiösen und interkulturellen Dialog verwiesen. Mit diesen Beschreibungen setzt das *Instrumentum laboris* eine unauflösbare Korrelation zwischen der innerkirchlichen Perspektive und dem Blick auf das Verhältnis von Kirche und Welt voraus.

Dieser Standpunkt wird im *Instrumentum laboris* nicht immer durchgehalten. Zumindest wird er in jenen Passagen in den Hintergrund gedrängt, in denen eine Erneuerung der Praxis der Verkündigung (Predigt, Homilie) gefordert und eine breite Förderung der *Lectio Divina* vorgeschlagen wird. Zwar haben die Autoren des *Instrumentum laboris* versucht, auch in diesen Passagen die Außenperspektive zur Geltung zu bringen, wenn u.a. von der Homilie gefordert wird, sie solle «behilflich sein, die Ereignisse des Lebens und der Geschichte im Licht des Glaubens zu interpretieren» (Nr. 37), und wenn festgestellt wird, «das Wort Gottes verwandelt das Leben derer, die sich ihm mit Glauben nähern» (Nr. 24). Ergänzt werden diese Präzisierungen durch einen Abschnitt «Wort Gottes und der Dienst der Liebe»: «Es ist erforderlich, dass das Wort Gottes zur Nächstenliebe führt. In vielen Gemeinschaften wird daran festgehalten, dass die Begegnung mit dem Wort nicht mit dem Hören und der Feier selbst abgeschlossen, sondern darauf ausgerichtet ist, gegenüber der Welt der Armen konkrete, persönliche und gemeinschaftliche Verpflichtung zu werden, denn sie sind Zeichen der Gegenwart des Herrn. In diesem Zusammenhang wird auf den befreiungstheologischen Zugang zur Bibel verwiesen. «Für seine weitere Entwicklung und seine Fruchtbarkeit in der Kirche wird es entscheidend sein, seine hermeneutischen Voraussetzungen, seine Methoden sowie seine Kohärenz mit dem Glauben und der Tradition der gesamten Kirche zu klären.» (39)

In dieser Passage leistet das *Instrumentum laboris* eine differenzierte Re-Lektüre von *Dei Verbum*.³ Es orientiert sich an dessen grundlegendem Aufbau: *Dei Verbum* setzt bei einer Beschreibung des Offenbarungsgeschehens an und entfaltet dessen Wirkung im Leben und in der Sendung der Kirche. In der Re-Lektüre wird nun dieses Schema nicht wiederholt, sondern dessen Rezeption beschrieben und gleichzeitig auf den Ausgangstext bezogen: Wie die Kirche das Wort Gottes empfängt als einen Akt Gottes, in welchem er sich der Welt eröffnet, so ist die Kirche aufgefordert, durch ihr Leben und ihre Sendung andern Menschen an Gottes liebender Selbstmitteilung Anteil zu geben. Diese differenzierte Re-Lektüre wird aber nicht überall im *Instrumentum laboris* durchgehalten. Dies zeigt sich in jenen Abschnitten, in denen *Dei Verbum* nicht von seiner Rezeptionsgeschichte her gelesen, sondern ihr konfrontativ gegenübergestellt wird. Das betrifft vor allem die Passagen des *Instrumentum laboris* über das Verhältnis von Tradition, Schrift und Lehramt (Nr. 14 bis 21). Dort wird ausdrücklich die Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode festgehalten, gleichzeitig aber festgestellt, daß sie durch andere Zugangsweisen der Schrift ergänzt werden müsse. Wie dies zu geschehen habe, wird nun in einem Doppelschritt erläutert: In einem ersten Schritt wird ohne Kommentar auf *Dei Verbum* (Nr. 12) verwiesen und in einem zweiten Schritt die Forderung nach einer Ergänzung der entsprechenden Konzilsaussage begründet: «Diesbezüglich wird heute die Notwendigkeit eines vertieften theologischen und pastoralen Nachdenkens empfunden, um unsere Gemeinschaft auf ein richtiges und fruchtbares Verstehen hin zu bilden.» (Nr. 21) Das angefügte Papstzitat, wo Benedikt XVI. sowohl die kanonische Exegese als auch die *Lectio Divina* empfiehlt, kann weit oder strikt interpretiert werden.⁴ Eine weite Interpretation legt sich aus dem Kontext nahe, denn Benedikt XVI. begründet die von ihm festgestellte «Ergänzungsbedürftigkeit» der historisch-kritischen Methode und seine Antwort einer Ergänzung wiederum nur mit einem Hinweis auf *Dei Verbum*.

Grenzen der historisch-kritischen Methode?

Der Hinweis auf das «Empfinden» für «die Notwendigkeit eines vertieften theologischen und pastoralen Nachdenkens» und dessen Erläuterung durch das angefügte Papstzitat lassen nicht mehr erkennen, daß *Dei Verbum* das Ergebnis eines mühsamen Lernprozesses und heftiger Auseinandersetzungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil darstellt. Gerade die im *Instrumentum laboris* zur Diskussion gestellten Passagen über Grenzen und Reichweite der historisch-kritischen Methode und ihrer kirchlichen Dimension standen im Zentrum der Kontroversen während der Konzilsberatungen über das Verhältnis von Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt. Diese Textgeschichte hat auch die nachkonziliare Rezeption von *Dei Verbum* geprägt. Dabei konzentrierte sich die Debatte in einem ersten Schwerpunkt auf den Sachverhalt, daß es im Rahmen der Offenbarungskonstitution nicht gelungen war, die kritische Funktion der Schrift darzustellen und zu entfalten, wie zwischen einer geglückten und einer entstellenden Überlieferung der Offenbarung unterschieden werden kann. Da diese Frage offen blieb, spielte in der nachkonziliaren

³ Vgl. die Analyse des Sprachgebrauchs im *Instrumentum laboris*: Virginio Spicacci, Il sinodo sulla parola di Dio, in: La Civiltà Cattolica 159 (20. September 2008) III, 512-518.

⁴ Vgl. *Instrumentum laboris*, Nr. 21: «So sagt Papst Benedikt XVI.: «Mir liegt es sehr daran, dass die Theologen die Schrift auch so lieben und lesen lernen, wie das Konzil es wollte nach *Dei Verbum*; dass sie die innere Einheit der Schrift sehen, wozu heute die «Kanonische Exegese» ja hilft (die freilich immer noch in schüchternen Ansätzen ist) und dann eine geistliche Lesung der Schrift üben, die nicht äußere Erbaulichkeit ist, sondern das innere Eintreten in die Präsenz des Wortes. Da etwas zu tun, dazu beizutragen, dass neben und mit und in der historisch-kritischen Exegese wirklich Einführung in die lebendige Schrift als heutiges Wort Gottes geschieht, erscheint mir eine sehr wichtige Aufgabe.» Als Belegstelle für das Zitat Benedikts zitiert das *Instrumentum laboris* die Ansprache des Papstes vor den Mitgliedern der Schweizerischen Bischofskonferenz vom 7. November 2006 und J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Freiburg u.a. 2007, 10-23.

Diskussion von Anfang an die Debatte, welchen Charakter der Text von *Dei Verbum* habe, eine entscheidende Rolle. Fast durchwegs herrschte dabei die Meinung, die entsprechenden Aussagen würden einen Kompromiß darstellen, wobei in den Deutungen dieses Kompromisses die Positionen sehr weit auseinandergingen. Otto Hermann Pesch kommt aufgrund einer Analyse der sprachlichen Formulierungen der entsprechenden Abschnitte in *Dei Verbum* und der nachkonziliaren Positionen des Lehramtes zum Schluß, «das größte Verdienst der Offenbarungskonstitution ist es, die Frage nach Schrift und Tradition und ihrem Verhältnis zum Lehramt in allen entscheidenden Fragen offen gehalten zu haben».⁵ Diese Problemlage ist im *Instrumentum laboris* nicht mehr erkennbar, vielmehr gehen die Autoren davon aus, daß in der Verhältnisbestimmung von Tradition, Schrift und Lehramt dem Text von *Dei Verbum* eine «geglückte Synthese» zugrunde liege. Deshalb kann dann auch im *Instrumentum laboris* die Forderung nach der Kirchlichkeit der historisch-kritischen Methode durchgehend mit dem Sachverhalt ihrer Ergänzungsbedürftigkeit identifiziert werden. Ihr entsprechen auch die zahlreichen Passagen, in denen vorgeschlagen wird, auf die patristische Exegese und auf die Lehre vom «vierfachen Schriftsinn» zurückzugreifen, ohne deren epochalen Kontext zu berücksichtigen. Angesichts dieser historisch und theologisch komplexen Ausgangslage ist die Bemerkung von Mons. Fortunato Frezza, die Synodenmitglieder bräuchten einen «langen Atem», nur zutreffend.

Die Synodenberatungen begannen am 5. Oktober 2008 mit einem Gottesdienst, der aus Anlaß des Paulus-Jahres in der Basilika «St. Paul vor den Mauern» und nicht im Petersdom gehalten wurde. Für den Ablauf der Beratungen wurden gegenüber den bisherigen Synoden einige Neuerungen eingeführt. So gab es nach dem «einführenden Bericht» (*relatio ante disceptationem*) durch den Relator, Kardinal Marc Ouellet (Québec), fünf «Panorama»-Übersichten über die einzelnen Kontinente. Damit wurde eine alte Praxis wiederbelebt, die bei früheren Synoden üblich war. Diese wurden durch zwei thematische Stellungnahmen ergänzt: Shear-Yashuv Cohen, Oberrabbiner von Haifa und Spezialgast der Synode, sprach über die Bedeutung der Heiligen Schriften im Judentum, und Kardinal Albert Vanhoye SJ (Rom) erläuterte das 2001 von der Päpstlichen Bibelkommission veröffentlichte Dokument «Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel».⁶ Neben diesen zusätzlichen Berichten, die eine thematische Konzentrierung bedeuteten, gab es noch Änderungen in der Zusammensetzung der Synode⁷ und für den Ablauf

der Debatten. Schon auf der Bischofssynode von 2005 hatte Benedikt XVI. die Möglichkeit gegeben, daß in den nachmittäglichen Vollversammlungen eine einstündige freie Diskussion stattfinden konnte. Diese Praxis ist nicht nur bestätigt worden. Sie wurde noch erweitert, denn im Anschluß an wichtige Ansprachen sind nun freie Redezeiten vorgesehen: so nach der *Relatio ante disceptationem* wie auch nach dem Zwischenbericht (*Relatio post disceptationem*) und nach der Präsentierung des ersten Entwurfs der Botschaft.

Die Synodenberatungen beginnen

Die *Relatio ante disceptationem* von Kardinal Marc Ouellet folgte in der Gliederung und in der thematischen Behandlung den Vorgaben des *Instrumentum laboris*. Gleichzeitig setzte der Sprecher einen eigenen Akzent. Während im *Instrumentum laboris* die Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode an mehreren Stellen bekräftigt und deren Ergänzungsbedürftigkeit festgestellt wurde, stellte Kardinal Marc Ouellet diesen Fragenkomplex in den Rahmen einer Verfallsgeschichte der Theologie: «Die Auslegung der Heiligen Schrift in der Kirche hat seit den apostolischen Anfängen wiederholt Anlaß gegeben zu Konflikten und Spannungen. Schismen und Trennungen haben weitere Hindernisse aufgerichtet. Mit diesen bedauerlichen Ereignissen einhergehend, haben sich die Exegese und die Theologie nicht nur voneinander entfernt, sondern sie rückten auch von der geistlichen Auslegung der Heiligen Schrift ab, die im Zeitalter der Kirchenväter üblich war. Das kontemplative Beispiel der monastischen und patristischen Theologie ist – unter dem Einfluß der zu bekämpfenden Irrtümer und der historischen, philosophischen und wissenschaftlichen Entdeckungen – verdrängt worden von einer spekulativen und oft polemischen Form der Theologie.» Im Anschluß an diese geistesgeschichtliche Beschreibung sprach Kardinal Marc Ouellet von einer verlorengegangenen Übereinstimmung hinsichtlich des inneren Bezugs von Exegese und Glauben und zunehmenden «Spannungen zwischen Exegeten, Hirten und Theologen». Sprach das *Instrumentum laboris* noch von den positiven Erfahrungen, die im Rahmen der biblischen Erneuerung in der Kirche mit der historisch-kritischen Methode gemacht worden sind, fiel bei Kardinal Marc Ouellet diese Beobachtung ganz weg. Er empfahl als eine dringende Forschungsaufgabe die «Vertiefung der theologischen Epistemologie anhand der Kirchenväter und der Heiligen».

Es fällt auf, daß im Vergleich zu der *Relatio ante disceptationem* in den fünf Berichten über die Erfolge und Probleme der Verkündigung und der Bibellektüre in den einzelnen Kontinenten ein anderer Ton angeschlagen wurde. Trotz der unterschiedlichen Ausgangslage, deren spezifische Schwierigkeiten nicht verschwiegen wurden, betonten alle Sprecher, daß der Kulturwandel, den sie auf ihren Kontinenten beobachteten, Chancen für ein vertieftes Verständnis der biblischen Schriften eröffnen würden. Kardinal Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga von Tegucigalpa (Honduras) beschrieb den Weg der Bibelpastoral der letzten vier Jahrzehnte in Lateinamerika, während Michel Ernest Putney von Townsville (Australien) vom Säkularisierungsprozeß als einer kulturellen Herausforderung sprach, die eine vertiefte Lektüre der Bibel möglich mache. Mit dieser Präsentierung der Lage in den fünf Kontinenten wurde der gelebten Erfahrung der christlichen Gemeinden ein eigenständiger Ort innerhalb der Synodendebatte zuerkannt.

Die Ansprache des Rabbiners

Der erste Tag der Beratungen wurde durch den Vortrag von Oberrabbiner Shear-Yashuv Cohen abgeschlossen. Er legte eine dichte Beschreibung der Riten vor, die das Lesen der Heiligen Schriften im Judentum umgeben. Er deutete sie als Ausdruck dafür, welche grundlegende Bedeutung die Schriften in der jüdischen Tradition haben. Sie prägen aber auch die Gebete, die der gläubige Jude im Verlaufe eines Tages spricht. Er erinnerte

⁵ Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf-Ergebnisse, Nachgeschichte. Würzburg 1993, 289; Hanjo Sauer, Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 12). Frankfurt/M. u.a. 1993, 476-507; Riccardo Burigana, La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II. Il Mulino 1998, 440-451. Zur Typologie der unterschiedlichen Interpretationen des Status der Konzilsaussagen vgl. Achim Buckenmaier, «Schrift und Tradition» seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption. Paderborn 1996, 594-512.

⁶ Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 152). Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001; Christoph Dohmen, Hrsg., In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission «Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel». Stuttgart 2003.

⁷ So werden nach der reformierten Geschäftsordnung von 2006 die Orientalischen Kirchen *sui iuris* entweder durch ihr Oberhaupt oder, wenn dieses verhindert ist, durch einen von ihm ernannten und vom Synod der entsprechenden Kirche bestätigten Vertreter repräsentiert. Umfaßt das Bischofskollegium mehr als 25 Bischöfe, kann die entsprechende Kirche einen zusätzlichen Vertreter wählen. Die diesjährige Synode hatte 253 Mitglieder (Vertreter von 13 Orientalischen Kirchen *sui iuris*, von 113 Bischofskonferenzen, von 25 Römischen Dikasterien und von der Vereinigung der Höheren Ordensobern). Dazu kamen noch 41 Experten, 37 Auditorinnen/Auditoren, Vertreter von 10 Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, des Ökumenischen Patriarchates, der Patriarchate von Moskau, Serbien, Rumänien, der Orthodoxen Kirche Griechenlands, der Apostolischen Armenischen Kirche, der Anglikanischen Gemeinschaft, des Lutherischen Weltbundes, der Church of the Disciples of Christ und des Ökumenischen Rates der Kirchen.

in diesem Zusammenhang an das «Schema Israel» («Höre Israel, der Herr ist dein Gott ...») und an das Buch der Psalmen. Rabbi Shear-Yashuv Cohen schloß seine Darlegung mit einer in der letzten Minute eingefügten Passage: «Wir können die für uns traurige und schmerzvolle Tatsache nicht vergessen, wie viele – auch wichtige Persönlichkeiten von Religionsgemeinschaften – ihre Stimme nicht zur Rettung unserer Brüder erhoben haben, sondern sich entschieden, zu schweigen und im verborgenen zu helfen. Wir können dies nicht vergeben und vergessen. Und wir hoffen, daß sie (scl. die zuhörenden Synodenmitglieder) unseren

Schmerz und unsere Trauer über die jüngste Geschichte Europas verstehen.» (Zweiter Teil folgt) *Nikolaus Klein*

⁸ Rabbi Shear-Yashuv Cohen begründete diese in letzter Minute von ihm eingefügte Redepassage damit, daß er die Einladung, vor der Synode zu sprechen, abgelehnt hätte, wenn er gewußt hätte, daß im Rahmen der Synode ein feierlicher Gedächtnisgottesdienst zum 50. Todestag von Pius XII. geplant sei. Er habe mit seinen Bemerkungen niemanden beleidigen wollen. Obwohl der *Osservatore Romano* die Rede des Rabbiners im voraus angekündigt hatte, verzichtete er darauf, sie zu dokumentieren. Vgl. Robert Mickens, *Red faces at Vatican synod as guest rabbi criticizes war role of Pius XII*, in: *The Tablet* vom 11. Oktober 2008, 32.

Moral – unterscheidend und befreiend

Befreiende Moraltheologie Lateinamerikas – eine Lücke

Als in der lateinamerikanischen Kirche der späten 1960er Jahre das denkerische Ringen um Gottes Dasein angesichts einer Welt massiven Unrechts mehr und mehr aufgenommen wurde, stellten ihre Schriften Reaktionen dar. Es waren größtenteils existentiell durchdrungene Antwortversuche von überzeugten Christen gegen die Akzeptanz des offenliegenden Elends. Aber gerade weil es Reaktionen auf die Realität waren, richtete sich ihr Drängen auf eine aus dem Glauben durchdachte Praxis.¹ Grundsätzlich entwarf man aus der streitbaren Empörung eine anwendbare, ethisch fundierte Theologie inmitten des menschenverachtenden Unrechts. Der Kernbegriff dieser Theologie wurde sodann zum Identifikations- und Identitätsmerkmal: *Libertação*, *Liberación*, *Befreiung*.²

Der Skandal der Armut war und ist ein derart starker Movers, daß er zu Recht als das reale Epizentrum dieser theologisch-ethischen Reflexion betrachtet werden muß. Francisco Moreno Rejón pflichtet in seinem Überblick zur Fundamentalmoral innerhalb der Befreiungstheologie der Feststellung bei: «Ohne zu übertreiben, kann man sagen, daß sie in ihrer Art und Methodologie die moralischste aller Theologien ist.»³ Miguel Yáñez präzisiert dann den Hinweis: Die Befreiungstheologie entstehe aus einer «*indignación ética*», einer ethischen Empörung, und sie strukturiere sich als Antwort auf die Herausforderung der Ungerechtigkeit. Der Imperativ der Befreiungstheologie sei «Befreiung den Armen». Sie reagiere damit, so Yáñez, auf ein ethisches Problem, indem sie eine neue Perspektive ethischen Denkens entwerfe.⁴ Auf dem Gebiet einer befreienden Moraltheologie Lateinamerikas, das fokussierte Sebastian Mier, werde der ethische Imperativ aus der Wirklichkeit gelesen: Der Arme müsse von Unterdrückung derart frei sein, daß er zum Subjekt seiner selbst werden könne.⁵

In Anbetracht dieser Diagnosen, so wäre zu vermuten, könnten in den letzten 40 Jahren eine Vielzahl von Arbeiten im entsprechenden Fach, der *Teología Moral*, entstanden sein. Dem ist nicht so. Die Disziplin *Moraltheologie* spielt eine untergeordnete Rolle in der Gesamtheit der befreiungstheologischen Entwürfe, wozu Francisco Moreno Rejón erklärt: «Der Mangel bezieht sich keineswegs auf die gelebte Moral und hat auch nichts mit der Vernachlässigung ethischer Fragen und Probleme zu tun, sondern

es fehlen Untersuchungen, die die Themen einer Fundamentalmoral mit einiger Ausführlichkeit behandeln.»⁶

Carlos Novoa erklärt zustimmend: Die Theologie der Befreiung habe es bisher nicht geschafft, einen systematischen Diskurs über die Moraltheologie im Ganzen zustande zu bringen.⁷ Sogar die 1985 begonnene, mit ursprünglich 50 Arbeiten geplante «Bibliothek Theologie der Befreiung»⁸ widmete den Grundlagen der Moraltheologie nur eine Monographie mit dem Titel «Moraltheologie – Engpässe und Auswege».⁹ Trotz der raren Vorarbeiten bemüht sich der Fachdiskurs um eine Verfeinerung seiner denkerischen Instrumentarien. Ja, man kann «seit einigen Jahren ohne Übertreibung sagen, daß die moraltheologische Reflexion in Lateinamerika erwachsen geworden ist und einen Ausdruck gefunden hat, der zur Kenntnis genommen zu werden verdient».¹⁰

Francisco Moreno Rejón hatte gegen Ende der 1980er Jahre seine Behauptung mit einer Analyse der Grundlagenveröffentlichungen der lateinamerikanischen Moraltheologie unterlegt. Drei Untergruppen teilte er dafür ein. Als Kriterium der Unterscheidung diente ihm die Intensität der Anlehnung an die namhaften europäischen Vertreter einer postkonziliaren Neuorientierung der Moraltheologie auf der einen Seite und der Grad der Rezeption der genuin-lateinamerikanischen befreiungstheologischen Ansätze auf der anderen Seite: Die erste Gruppe, so Moreno Rejón, sei im Umfeld der nachkonziliaren Erneuerung der Moraltheologie mit starkem europäischen Einfluß anzudeuten (wie Alberto Múnera und Hubert Lepargneur). Die zweite Gruppe bewege sich auch auf dieser Linie, zeige aber offen ihr Geprägtsein durch das Denken der «*Teología de la Liberación*» (vor allem Tony Mifsud). Die größte Gruppe jedoch formuliere ihre einzelnen Beiträge aus den Anliegen der Befreiungstheologie heraus (darunter Antônio Moser, Enrique Dussel, João Batista Libânio, Marcio Fabri dos Anjos, Julio de Santa Ana, Clodovis Boff, Bernardino Leers und José Aldunate).¹¹

⁶ Francisco Moreno Rejón, Auf der Suche nach dem Reich und seiner Gerechtigkeit. Die Entwicklung der Ethik der Befreiung, in: *Concilium* 20 (1984), 115-120, 118.

⁷ Vgl. Carlos M. Novoa, *El seguimiento histórico de Jesús según el Espíritu. Formación de la conciencia moral.* (Colección *Teología Hoy*, 22). Santafé de Bogotá 1995, 197.

⁸ Insgesamt konnten 30 von ursprünglich 50 geplanten Titeln publiziert werden. Nicht alle wurden ins Deutsche übersetzt. Vgl. João Batista Libânio, *La théologie de la libération. Nouvelles figures*, in: *Études* (2005), 402, 645-655, 645, Fußnote 2.

⁹ Bernardino Leers, Antônio Moser, *Moraltheologie – Engpässe und Auswege.* (Bibliothek Theologie der Befreiung, Die Befreiung in der Geschichte). Düsseldorf 1989. [Orig. Bernardino Leers, Antônio Moser, *Teologia moral. Impasse e alternativas.* (Teologia e Libertação Série III. A libertação na História, 5). Petrópolis 1987].

¹⁰ Francisco Moreno Rejón, *Fundamentalmoral* (Anm. 3), 263. Vgl. Francisco Moreno Rejón, *Articulación de la Teología Moral a partir de América Latina.* (X encuentro nacional de profesores de Teología Moral de Brasil), in: *Moralia* 9 (1987), 143-155.

¹¹ Vgl. Francisco Moreno Rejón, *Fundamentalmoral* (Anm. 3), 265-268. Vgl. Dean Brackley, Thomas L. Schubeck, *Moral Theology in Latin America*, in: *Theological Studies* 63 (2002), 123-160, 126-128.

¹ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob.* (Fundamentaltheologische Studien, 15) München u.a. 1986, 84.

² Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Wie man über Gott reden kann. Ein Versuch aus dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung*, in: *Concilium* 20 (1984), 26-30, 27/28.

³ Francisco Moreno Rejón, *Fundamentalmoral in der Theologie der Befreiung*, in: Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Hrsg., *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung.* Bd. I. Luzern 1995, 263-276, 265.

⁴ Miguel Yáñez, *Jalones para fundamentar una ética de la solidaridad esperante*, in: *Stromata* 56 (2000), 1-26, 5 (und 12).

⁵ So die Kernaussage der Eingabe von Sebastian Mier auf dem Kongreß «*Catholic Theological Ethics in the World Church*» in Padua (8. bis 11. Juli 2006). Vgl. Marcio Fabri dos Anjos, *América Latina: un continente di speranza?*, in: Ronaldo Zacharias (Brasile), Sebastian Mier (Messico), Tony Mifsud (Chile), in: *Rivista di teologia morale* 38 (2006), 493-499, 496.

Aber besonders die letzte Kategorie stellt ein Problem vor Augen, das die Rede von einer einheitlichen lateinamerikanischen, befreienden Moralthologie an Grenzen führt: das Phänomen starker Fragmentierung, d.h. zu vielen einzelnen Themenbereichen finden sich Publikationen, jedoch gab es bisher nur wenige Versuche, eine umfassende Moralthologie aus lateinamerikanisch-befreiungstheologischer Sicht zu formulieren. Lediglich ein Autor unternahm über mehr als zwei Jahrzehnte hinweg den Versuch, eine solche Gesamtsystematik vorzulegen und immer wieder zu überarbeiten. Der aus Malta stammende Jesuit Tony Mifsud, Professor für Moralthologie an der Universität Alberto Hurtado (Santiago de Chile) und ehemaliger Direktor des dortigen Centro de Etica, legte erstmals 1984 ein eigenständiges, vierbändiges Werk unter dem Titel *Moral de Discernimiento* vor. Dem steht bis heute im Bereich der lateinamerikanischen Moralthologie nichts adäquat Ausgearbeitetes gegenüber. Schon die Erstauflage wurde gesehen als Entwurf eines «ersten Handbuchs der Moralthologie, das von einem lateinamerikanischen Moralthologen geschrieben wurde».¹²

Die Aufteilung der Bände geht dem klassischen Inhaltsaufbau nach: der erste Band: Fundamentalmoral; der zweite Band: Bioethik; der dritte Band: Sexualethik; der vierte Band: Sozialethik. Vor allem die beiden Grundlagenbände zur Fundamentalmoral (Bd. I) und zur Sozialethik (Bd. IV) dürften in Lateinamerika gegenwärtig zu der am weitesten verbreiteten moraltheologischen Fachliteratur zählen. Nicht zuletzt deswegen, weil weite Teile daraus in zwei vom CELAM herausgegebene Publikationen eingeflossen sind, die für das Studium der Theologie empfohlen werden (und das für alle 22 nationalen Bischofskonferenzen). Die Fundamentalmoral ging, erweitert aufgelegt, in das vom CELAM vorgeschlagene Studienbuch Moralthologie (Band I der Reihe Colección de los Textos Básicos para Seminarios Latinoamericanos) für die Priesterausbildung in Lateinamerika über.¹³ Weite Teile der Sozialethik, in der ersten Auflage mit «Una Construcción Etica de la Utopía Cristiana» überschrieben, wurden als das CELAM-Studienbuch Sozialethik (Band III der Reihe) publiziert.¹⁴

Der spanische Redemptorist und Moralthologe Marciano Vidal empfiehlt das gesamte vierbändige Werk Mifsuds als eine seit Jahren anerkannte theologische Konzeption aus der Perspektive Lateinamerikas. Seine Würdigung, die sich im vierten Band der letzten Auflage findet, räumt ein, daß es sehr wohl andere Versuche gebe, die eine größere Nähe zur Befreiungstheologie aufwiesen, aber bisher habe noch kein katholischer Moralthologe Lateinamerikas ein vergleichbar vollständiges Handbuch vorgelegt.¹⁵ Deswegen betrachte er die *Moral de Discernimiento* auch nicht als systematische Präsentation der Moralthologie im Mantel der Befreiungstheologie, sondern sie sei vielmehr ein Handbuch der Moral aus Lateinamerika und für Lateinamerika.¹⁶ Mifsud verstehe es, die Vorleistungen der erneuerten Moralthologie Europas zu integrieren und trotzdem nahe an den

lateinamerikanischen Spezifika zu bleiben.¹⁷ Die Moralthologie in Lateinamerika habe nicht nur die identitätsauflösende «Krise des modernen Menschen» zu verhandeln, sondern sie müsse ihr Denken inmitten der Präsenz der massiven Ungerechtigkeit entwickeln. Eine theologische Reflexion über Moralität könne nicht absehen von den Bedingungen, unter denen sie stattfindet. Gerade diese Überzeugung resultiert aus den Erneuerungsbestrebungen des Faches, wie sie vor allem in den Akademien des europäischen Kontinents geleistet wurden. Nun sind aber jene Bedingungen des theologischen Denkens in Lateinamerika nicht nur ein geographischer, sondern auch jener theologische und ethische «Ort» (*lugar ético*), der von Millionen Menschen in Armut bewohnt wird. Man muß Mifsud zustimmen, wenn er dann in seinen Ausführungen behaupten wird: In Lateinamerika erarbeitet sich die theologische Reflexion der Moral vom Blickwinkel der Armen her, von denen her, die in der Peripherie der Gesellschaften leben. Wie gesagt, Marciano Vidal faßt es zusammen mit den Worten: «Für mich ist das Werk vom T. Mifsud ein Manual der Theologie <aus> (desde) Lateinamerika und <für> (para) Lateinamerika.»

Ein weiterer markanter Zug läßt sich schon im ersten Band erkennen: Tony Mifsud habe, so Vidal, versucht, seine ordenseigene, ignatianische Perspektive – wie schon der Gesamttitel *Moral de Discernimiento* anzeige – erkennbar in sein moraltheologisches Konzept einzubringen.¹⁸ «Es liegt im Traktat der Fundamentalmoral begründet, wo die Zweckmäßigkeiten des ignatianischen Discernimiento sich herausstellen, damit der Prozeß des christlich-moralischen Urteils realisiert werden kann. In den restlichen Traktaten kommt der jesuitische Geist in der vorrangigen Haltung zugunsten der Freiheit, im permanenten Dialog mit der Kultur und der offenen Sensibilität für alles Humane zur Geltung.»¹⁹ Das gesamte Programm der Bände geht von einem Kerninhalt aus, den Mifsud selbst so benennt: «Se propone una ética cristiana discerniente centrada en la Persona de Jesús el Cristo, guiada por las enseñanzas del Magisterio y al servicio del continente latinoamericano.»²⁰ Mit dem Satz faßt der Autor das Grundanliegen seiner gesamten Moralthologie zusammen. Er strebt demgemäß den Entwurf einer christlichen Ethik an, die unterscheidend um ihr Zentrum in der Person Jesu Christi weiß, die die Weisungen des Lehramtes in maßgeblicher Weise berücksichtigt und die im Dienst des lateinamerikanischen Kontinents steht.

Der erste Band der *Moral de Discernimiento*

Jedem der vier Bände wird zur Gesamtüberschrift *Moral de Discernimiento* eine eigene Themenüberschrift hinzugegestellt. Der erste Band der aktuellen Fassung ist unter dem Titel *Libres para amar* – Freie, um zu lieben – erschienen und will eine Fundamentalmoral im Kontext Lateinamerikas präsentieren. Hatte die erste Auflage noch ca. 170 Textseiten umfaßt, so sind mittlerweile in der sechsten Auflage über 420 Seiten ausgearbeitet. Auf der Rückseite des Covers liest man: Die sechste Auflage der Fundamentalmoral *Libres para amar* ist eigentlich ein neu erarbeitetes Buch.

Mifsud hatte der ersten Auflage noch die ausführliche Bezeichnung *Hacia una Moral Liberadora. Ensayo de una Teología Moral Fundamental desde América Latina. Moral de Discernimiento* – «Zu einer befreienden Moral. Versuch einer Fundamentalmoral aus Lateinamerika» – vorangestellt. Merklich prägt die Einarbeitung der Dokumente der II. bis IV. CELAM-Generalsammlungen und zahlreicher Publikationen lateinamerikanischer Theologen das umfangreiche Vorhaben. Nach der kompletten Redaktion der fünften Auflage des ersten Bandes zeigt die Einarbeitung der jüngeren lehramtlichen Literatur – des

¹² Francisco Moreno Rejón, Fundamentalmoral (Anm. 3), 267.

¹³ Vgl. Tony Mifsud, Moral Fundamental. El discernimiento cristiano. (Colección de los Textos Básicos para Seminarios Latinoamericanos, 1). Santafé de Bogotá 1996.

¹⁴ Vgl. Tony Mifsud, Moral Social. Lectura solidaria de continente. (Colección de los Textos Básicos para Seminarios Latinoamericanos, 3). Santafé de Bogotá 21999.

¹⁵ Vgl. Marciano Vidal, Presentación. Un Manual de Teología Moral para América Latina, in: Tony Mifsud, Moral Social. Propuesta y Protesta. Moral de Discernimiento, Bd. IV. Santiago de Chile 2003, 11-13, 12.

¹⁶ Er betont zudem, daß einige von ihm betreute Dissertationen die *Moral de Discernimiento* intensiv untersucht hätten. Auf persönliche Nachfrage hin nennt er: Javier Querejazu Lahora, La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la teología moral social postvaticana. (Victorienseña, 62). Vitoria, 1993, 165-197, besonders 197 und 326-339. Vicente Gómez Mier, La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II. Estella 1995, 315-346. Fidèle Marie Joseph Podga Dikam, Moral fundamental posconciliar. Condicionamientos y principales propuestas. Madrid 2002.

¹⁷ Vgl. Marciano Vidal, Presentación (Anm. 15), 12.

¹⁸ Vgl. ebd., 13.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. Tony Mifsud, Moral Fundamental. Libres para amar. Moral de Discernimiento. Bd. I. Santiago de Chile 2002, 34.

Katechismus der Katholischen Kirche (1992), der Enzykliken *Evangelium vitae* (1995), *Veritatis splendor* (1993) und *Centesimus annus* (1991) sowie der Texte der IV. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo (1992) – einen eigenständigen Überarbeitungsschritt an. Tony Mifsuds Intention, den Charakter eines Lehr- und Studienbuchs beizubehalten, bewirkt, daß der Rückgriff auf solche offiziellen Texte nicht primär mit dem Ziel einer entsprechenden Analyse verbunden wird, sondern sie dienen ihm als argumentationsstützende Belegstellen, weswegen er in allen vier Bänden ausführliche, teils über mehrere Seiten laufende Passagen derselben einfügt. Daneben bietet der erste Band zur Fundamentalmoral eine breite Berücksichtigung der jüngeren moraltheologischen Literatur, überwiegend bis zur Mitte der 1990er-Jahre. An manchen Stellen werden in der 6. Auflage Publikationen bis zum Erscheinungsdatum 2002 integriert.

Die Gliederung des Bandes *Libres para amar* geht an drei Hauptteilen entlang. Im ersten Hauptteil «Aproximación conceptual, histórica y contextual» wird ein biblischer und historischer Zugang zur moraltheologischen Fragestellung entfaltet. Nach der Darlegung des Gesamtaufbaus beginnen die Darstellungen zum biblischen Ethos und zur Geschichte der Moraltheologie mit der Einordnung jener spezifisch lateinamerikanischen Moraltheologie in den Kontext postkonziliarer «Caminos de renovación» (Wege der Erneuerung). Mifsud selbst erläutert, daß er sich methodisch an die personal- und subjektorientierten Vorlagen der nachkonziliaren Moraltheologie anschließe, welche überwiegend ein dreigliedriges Schema anböten. Besonders im Fokus stünde dabei der Entwurfs- und Entscheidungscharakter verantworteter Lebensführung.

Anhand dreier Stichworte versucht Tony Mifsud seinen Zugang zu einer geistlich-geistigen, subjektorientierten Entscheidungstheorie zu erklären. Die Argumentation verläuft etwa so: Die moralischen «Handlungen» eines Menschen nähren sich stets aus handlungsübergreifenden Haltungen; der klassische Traktat zu den «Tugenden» widmet sich dieser Beziehung. Aber gerade die tugendethischen Haltungsüberzeugungen sind die Bedingungen des Selbstvollzugs der handelnden Person. In der nachkonziliaren Fachliteratur diskutierte man deshalb den Begriff der «Grundentscheidung». Dieser sei zu definieren als dauerhaft zu treffende Entscheidung(en) der Person über den letzten und definitiven Bedeutungs- und Sinngrund des eigenen Lebens. Bewußt und unbewußt getroffene Einzelentscheidungen fänden ihre Referenz in einer im Laufe der Lebenszeit allmählich sichtbar werdenden Grundentscheidung (156-161). Mifsud sucht hierbei die Nähe zum Denken des deutschen Moraltheologen Klaus Demmer. Die Frage nach den sichtbar werdenden Konturen der Grundentscheidung könne nicht punktuell oder momentan gestellt werden. Die Frage nach der Grundentscheidung einer Person sei die Frage nach dieser Person selbst, nach seiner handlungsleitenden Selbstthermeneutik. Das Subjekt entscheidet sich nicht im Sinne eines singulären Zeitpunkts für oder gegen ein bestimmtes Lebensprojekt, sondern legt sich selbst Verstehenszugänge suchend in den dauerhaft präsenten Entscheidungsprozessen des konkreten zu lebenden Lebens aus. Wenn es aber gerade das tut, so läßt es – gewollt oder ungewollt – den bedeutungsgebenden Grund seines Selbstverständnisses und Handelns erkennen. Deswegen verweist die Frage, wer denn dieses Subjekt, das entscheidet, überhaupt ist und sein will, auf den im Handeln zum Zug kommenden fundamentalen Verständnishorizont, in den hinein sich das Subjekt im Vollzug seines eigenen Lebens selbst auslegt. Klaus Demmer kann deshalb als Gewährsmann der Argumentation Mifsuds gehört werden, wenn er sagt: «Das Theorem von der Grundentscheidung setzt in der Tiefe einer theologisch gewendeten Personmetaphysik an.»²¹ Dieses Muster folge, nach der Überzeugung Mifsuds, dem ignatianischen Modell

²¹ Klaus Demmer, *Optionalismus – Entscheidung und Grundentscheidung*, in: Dietmar Mieth, Hrsg., *Moraltheologie im Abseits* (QD, 153). Freiburg i.Br. u.a. 1994, 69-87, 72.

einer existenzialen Ethik (158).²² Gerade in diesem ersten Teil zeigt Tony Mifsud seine profunde Kenntnis und Beeinflussung durch die nachkonziliaren Debatten des Faches Moraltheologie. Der zweite Hauptteil «La estructura del discurso ético» überschreibt seine drei Gliederungspunkte mit: die Grundlegung der Ethik (Freiheit und Verantwortung), das ethische Subjekt (Gewissen und Gesetz) und die sittliche Antwort (Sünde und Umkehr). Neben den lehrbuchmäßigen Inhalten wie dem freiheitlichen Antwortcharakter menschlichen Handelns oder der Darlegung der entwicklungspsychologischen und katholischen Gewissenslehre läßt Mifsud die spezifischen Anforderungen der Realität Lateinamerikas einfließen. Ein Beispiel: Die Bestimmung des Wohlergehens der Person als Kriterium der Moral stelle sich auf dem Subkontinent in verschärfter Form; eben als Frage nach dem Wohl des Armen als Kriterium der Moral. Die Frage nach der Würde des Menschen spitze sich in der dringlichen Frage nach der Würde des Armen zu. Das heißt auch: die philosophische- und theologietheoretische Begründung der Würde des Menschen wird an den ethischen Bestimmungen zur Sicherung der menschenwürdigen Lebensbedingungen der Elenden und Ausgeschlossenen einer ernsthaften Prüfung unterzogen (117f. und 144).²³

Im dritten Hauptteil «El proyecto ético» kommt noch einmal das spezifische Anliegen des Autors zum Tragen. Nach ausführlicher Beschreibung des katholischen Sündenverständnisses («El fenómeno de la culpabilidad» und «La realidad del pecado») und nachdem das personale Versöhnungshandeln als (Wieder)ausrichtung zum Guten und zur Praxis des Guten bestimmt wurde, führt Mifsud das Schlußdokument von Puebla an (327). Dort sprachen sich die Bischöfe für die Notwendigkeit der Konversion der gesamten Kirche aus; eine zielgerichtete Konversion zu einer Entscheidung, die Armen zu bevorzugen und für ihre umfassende Befreiung zu sorgen.²⁴ Vor diesem Hintergrund kann das Thema der Solidarität in eine Ethik der Nachfolge zur Verwirklichung des anbrechenden Reiches Gottes eingeordnet werden und in der Darstellung der vorrangigen Option für die Armen münden (374-381).

Das letzte Unterkapitel, zugleich der Abschluß des ersten Bandes, läßt deutlich die ignatianische Färbung der Gesamtsystematik aufscheinen. Unter dem Titel «El proceso ético: el discernimiento» wird die jesuitische Spiritualität auf ihre ethische Relevanz hin befragt.²⁵ Mifsud liegt daran, den eigenständigen Zug – wie vorne angekündigt (34 und 41) – seiner Moraltheologie zu unterstreichen. *Discernimiento* als Unterscheidung(sfähigkeit) und *Seguimiento* als Nachfolge werden zur Einladung und Aufgabe solidarischen Handelns und in den größeren Kontext des Mitbausens am Reich Gottes gestellt.

Wer in diesem Band nach einer klar ersichtlichen befreiungstheologischen Prägung des Entwurfs sucht, findet weder eine einfach abgrenzbare (in der Form eines eigenen Kapitels), noch eine eindeutig perspektivische (auf der Ebene der Methodik) Antwort. Vielmehr muß er die immer wieder aufscheinenden deutlichen Bezugnahmen zur Befreiungstheologie nebeneinander stellen und lesen. In der neuesten Auflage werden sie mehrfach ins Spiel gebracht. Mifsud überschreibt sie mit: «Eine Moral als Schlüssel der Befreiung?» (104-107), «Der lateinamerikanische Weg» (113-

²² Hierzu beruft er sich auf namhafte Moraltheologen der nachkonziliaren Zeit: Josef Fuchs, Klaus Demmer, Bernhard Häring, João Batista Libânio, Marciano Vidal, Eduardo López Azpitarte und Philippe Delhaye werden zitiert.

²³ Im Unterkapitel «La ley como pedagogo» (238-274) – Das Gesetz als Erzieher – irritiert eine formale Besonderheit. Zwischen den Seiten 239-274 bricht die kontinuierliche Zählung der Fußnoten ab. In diesem Abschnitt, so die Anmerkung, wurde die Formatierung der alten Auflage unverändert übernommen. Der Grund für diese Ungewöhnlichkeit bleibt dem Leser verschlossen.

²⁴ Vgl. Puebla, Nr. 1134.

²⁵ Die dortigen Ausführungen sind auch Bestandteil eines weiteren Buches des Autors. Im Jahr 2002 veröffentlichte Mifsud «Una fe comprometida con la vida. Espiritualidad y ética, hoy» – «Ein Glaube mit dem Leben verflochten. Spiritualität und Ethik, heute». Nahezu deckungsgleich schließt auch dort das Kapitel «Horizonte ético de la espiritualidad ignaciana» ab.

118), «Die Verurteilung der sozialen Sünde» (307-314), «Die Hinwendung zum Armen» (327-328), «Die Option für die Armen» (374-381).

Wie gesagt, das Fach Moraltheologie in Lateinamerika war immer schon beeinflusst von den Denkentwicklungen der Disziplin in anderen Kontinenten, besonders des europäischen. Gerade der Charakter eines solchen Lehrbuchs läßt es nicht zu, die dort ausgetragenen fachinternen und lehramtlichen Auseinandersetzungen zu ignorieren. Die Realität Lateinamerikas fordert jedoch eine eigene Perspektivik des Faches. Und dieser Blick spiegelt sich durch die Gesichter des millionenfachen unterdrückerten Elends wider (81f.). Deshalb kann eine Moraltheologie in Lateinamerika im Grundsätzlichen gar nicht anders als eine befreiende Moraltheologie sein (104). Frei, um die Mechanismen der Unterdrückung anzuklagen und frei, um die Zuwendung zu den Benachteiligten der Gesellschaft zum Erstanliegen einer christlichen Handlungstheorie zu machen. So kann sie sich auch dem Leitbegriff der Nachfolge unterstellen, denn in der Lebenspraxis Jesu von Nazareth findet sie den Vorrang des Handelns zugunsten der Armen begründet.

Der vierter Band der *Moral de Discernimiento*

Der zweite und dritte Band bieten die Fortführung der beschriebenen Spezifika, die die Fundamentalmoral Mifsuds gerade ausmacht, in die Problemfelder der angewandten Moraltheologie nur in Fragmenten an. Sie kommen nicht zur Entfaltung. Eine Darstellung beider Bände käme an den Detailbeschreibungen der Kapitelzusammenstellungen nicht vorbei. Sie soll deshalb unterbleiben.

Weit mehr abhängig von der Grundargumentation des ersten Bandes zeigt sich der vierte Band zur *Moral Social*. Die zum Auftakt des Werkes begonnenen, eigenständigen Linien werden – wenn auch nicht immer deutlich markiert – übernommen und in den Bereich der strukturellen Fragen hinein entfaltet. Unter dem Titel *Propuesta y Protesta*, Vorschlag und Protest (vierte Auflage von 2003)²⁶ ist er mit 671 Seiten der umfangreichste aller Bände. In drei großen Hauptteilen mit insgesamt acht Kapiteln versucht Mifsud, einen Gesamtüberblick über die katholische Soziallehre zu geben. Der erste Teil «La enseñanza social eclesial: un patrimonio teológico» widmet sich ausführlich den lehramtlichen Texten wie auch der Geschichte der Soziallehre und geht über die Abschnitte «drei historische Formulierungen», «die Sozialzyklen», «von Medellín nach Santo Domingo». Eine eingehende Besprechung der drei Generalversammlungen unterstreicht die Charakteristik eines «Handbuchs für Lateinamerika»: Denn die lateinamerikanische Realität bezeichne den theologischen Ort (211-214) von woher, «desde donde», Theologie gedacht werde; und sie werde unter der Perspektive der Befreiung reflektiert (198-240).

Bezeichnend ist, daß das Kapitel «von Medellín nach Santo Domingo» mit der Einführung «das Erwachen eines Kontinents» (199-202) beginnt. Mit detaillierten Angaben ordnet der Autor die politischen und kirchlichen Sozialtheorien in den Ablauf der einzelnen geschichtlichen Etappen des Kontinents ein. Deutlich wird markiert, daß die Zweite Versammlung des Lateinamerikanischen Episkopats von 1968 als Fortführung der konziliaren Beschlüsse (vor allem von Gaudium et spes) gesehen werden müsse (203). So können die Versammlungen des CELAM zu Medellín, Puebla und Santo Domingo in den wesentlichen Entwicklungslinien vorgestellt werden (222-225). Schließlich versucht Tony Mifsud, ein zeitdiagnostisches Resümee nach Santo Domingo zu geben: Trotz der umfangreichen und zentralen Stellung, die der Begriff der «promoción humana» (menschlichen Förderung) im Schlußdokument der vierten Versammlung zu Santo Domingo (1992) erhalte, vermisst man eine breitere Grundlegung der vielen verhandelten Themen. So fordere die aktuelle Wirklichkeit

der Korruption als Lebensstil des öffentlichen Lebens eine tiefere ethische Reflexion. Schließlich sei der Schaden, den die Gesellschaften und ganze Staaten dadurch erleiden, immens: hohe Quoten an ungerechter Mittelverteilung in unterschiedlichen Sektoren, ganz zu schweigen vom Vertrauensverlust der öffentlichen Instanzen. Ebenso überrascht, das hebt Mifsud eigens hervor, das Ausbleiben einer klaren Positionierung bezüglich des nationalen militärischen Aufrüstens, obwohl Johannes Paul II. in *Sollicitudo Rei Socialis* harte Worte benutzte, um die Verschwendung, die eine Beleidigung im Angesicht der Armen sei, anzuklagen. Investitionen in diesen Sektor vernichteten die notwendigen finanziellen Mittel zur Lösung der drängenden sozialen Probleme.

«Un discernimiento social: una hermenéutica ética» lautet die Überschrift zum zweiten Hauptteil, der die systematisch-sozialtheologische Argumentation verhandelt. «Der biblische Horizont» setzt als erste Etappe dieses Hauptteils sogleich einen Akzent: Ausgehend von der Gleichniserzählung des barmherzigen Samariters (Lk 10,30-37) lasse sich modellhaft ein Bedeutungshorizont der christlichen Sozialethik erschließen. Der systematische Kerngehalt der jesuanischen Gleichniserzählung könne daher mit «El Necesitado como Referente» – der Bedürftige als Bezugsgröße – bezeichnet werden (251-254). Mifsud entfaltet die Interpretation folgendermaßen: Die Bedürftigkeit des Anderen begründe einen sozialetischen Ausgangspunkt (253). Eine dort ansetzende Ethik lese die Geschichte von ihrer Rückseite her, von den Marginalisierten der Geschichte her. Erst so könne sie den sittliche Anspruch des Mitleidens, der Compassion mit dem Unterdrückten, überhaupt verstehen und wahrnehmen. Seit den Anfängen der Kirche habe die christliche Praxis diesem Appell mit der Praxis der «Caritas» geantwortet. Denn das Handeln in Liebe zum Anderen, besonders dem Notleidenden, könne als die «Achse der ganzen christlichen Moral» bezeichnet werden. Sie sei auch die bleibende Leitlinie in der Suche nach sozialer Gerechtigkeit, deren Grad der Verwirklichung man an der gesellschaftlich mündigen Präsenz der Bedürftigen und der Verlassenen messen könne (254).

Der vierte Band widmet sich sodann den «Koordinaten des sozial-ethischen Diskurses». Darunter werden das christologische Fundament, die eschatologische Hoffnung und die kirchliche Mission sowie die stete Forderung nach kommunikativer Rationalität des theologisch-ethischen Diskurses eingeordnet. In der Fortführung des letzten Kapitels des ersten Bandes von *Moral de Discernimiento* versucht der Autor, auch hier eine geistig-geistliche Entscheidungstheorie zu entwerfen. Er nennt sie «El discernimiento ético-social – die ethisch-soziale Unterscheidung(sfähigkeit)» (327-366) – und auch sie schließt einen Hauptteil ab, in diesem Fall den zweiten. Tony Mifsud kam schon in *Libres para amar* auf eine Moraltheologie «desde los pobres» zu sprechen, die er als den lateinamerikanischen Weg der Moraltheologie bezeichnet. Sie positioniere sich vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Probleme und Aufgaben des Kontinents. Ausführlich bespricht er dieses Thema unter den Titeln «El Lugar Ético» und «La Opción Ética» (342-355). An mehreren Stellen wird auf einen Beitrag von Marciano Vidal (344-349) verwiesen. Wie Vidal nimmt auch Mifsud die Feststellung von Puebla (Nr. 31-39) auf, daß durch die Gesichter der Armen das «Leidensantlitz Christi, unseres Herrn» scheine, «der uns fragend und fordernd anspricht» (Puebla, Nr. 31). Das moralische Postulat, das aus diesen Gesichtern spreche, begründe die Rede vom Armen als Kriterium der Moral und «ethischen Ort». In doppelter Hinsicht wird dadurch eine moralische Forderung begründet: Zum einen die Verantwortung aller im Engagement für eine soziale Projektierung, fähig, das Größtmögliche zu leisten, um die Ursachen der Armut zu beheben; und zum anderen die Anerkennung des Armen als Hauptakteur – in seiner Fähigkeit und Verantwortung – zugunsten seiner Partizipation an diesem sozialen Projekt (347). Durch die neu wahrgenommene Präsenz der Marginalisierten in der Geschichte wird jeder Nachfolgeentschluß erschüttert, denn sie halten den eschatologischen Schiedsspruch Christi an die entscheidungsfähigen Subjekte der

²⁶ Tony Mifsud, *Moral Social. Propuesta y Protesta. Moral de Discernimiento*. Bd. IV. Santiago de Chile 2003.

Welt offen: «Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan.» (Mt 25,45)

Am Ende des Hauptteils zitiert Mifsud über Seiten hinweg einen Pastoralbrief, geschrieben vom Auxiliarbischof Santiago de Chiles, Enrique Alvear Urrita, im Oktober 1980 über «Befreiende Evangelisierung und Konflikt» (357-366). Er darf nicht nur als beeindruckender und glaubwürdiger Beleg der pastoralen, befreiungstheologisch getragenen Bemühungen inmitten der Pinochet-Diktatur gelten. Der Text gibt nicht nur ein Zeugnis vom realen Grund des befreiungstheologischen Denkens, er zeigt vielmehr, daß das theologisch reflektierte und geglaubte Zeugnis auch dann noch bestehen muß, wenn das eigene Leben durch das zum Staat gewordene Unrecht bedroht wird. Daß, wenn alles zum Verschweigen gezwungen wird, nur noch der sprechen kann, der auch im Konfrontiertwerden mit Folter und Tod dem Hineinsterben in die absolute Zukunft traut.

Einen Monat vorher – am 11. September 1980 – hatte die Militärjunta unter Augusto Pinochet die neue Verfassung Chiles in umstrittener Volksabstimmung durchgesetzt. Diese sah unter anderem eine herausragend starke Stellung des Präsidenten Pinochet vor. Alvear wählte für sein pastorales Schreiben die Überschrift «Evangelización liberadora y conflicto». Die geschichtliche Situation führt die Dramatik des Pastoral Schreibens vor Augen. Die Diktatur hatte sich seit sieben Jahren etabliert, unter der Mitwirkung des Geheimdienstes Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) und seiner Nachfolgeorganisation Centro Nacional de Información (CNI) waren bereits Hunderte verschwunden. Der bischöfliche Brief wurde nur wenige Straßen vom Präsidentenpalast entfernt verfaßt und von dort aus verbreitet. Die Zeilen sprechen couragiert: «Wir durchleben eine wiederholt konfliktive Geschichte. (...) Auf einmal befinden wir uns in einer Situation, in der der Herr uns bittet, uns um die Armen und jede unterdrückte Klasse zu kümmern. Und das führt zu andauernden Spannungen und Konflikten mit den Menschen, die an der Macht sind.» (357) Zur Situation in Chile schreibt Enrique Alvear Urrita: Wir «leben in einer Situation des Konflikts, der ein Produkt der sozialen Sünde ist. Diese drückt sich in vielfachen Strukturen der Sünde aus, in die unser persönliches, familiäres und soziales Leben» (Johannes Paul II. Homilie in Zapopan, 11) einbezogen ist. (...) Dieser Konflikt zwischen Macht und Volk durchdringt die Kirche, sobald sie prophetisch diese Ungerechtigkeiten anklagt.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

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 4835), Konto Nr. 556967-61,

IBAN: CH1104835055 696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZ80C

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 Anklagen und das konkrete Engagement zugunsten der Armen haben in nicht wenigen Fällen zu Verfolgungen und Schikanierungen unterschiedlicher Art geführt. (...) Das Handeln der chilenischen Kirche im brüderlichen Dienst an den Armen und Unterdrückten hat offizielle und halboffizielle Kampagnen provoziert, die den Verlust des Ansehens, Anfeindungen und die Ablehnung der Kirche nach sich zogen. Alles das spitzte sich zu, als die Kirche in die befreiende Evangelisierung Jesu Christi, mit der vorrangigen Option für die Armen, eintrat.» (357ff.) Die Kirche könne am gesamten Leben Jesu ablesen, daß der Konflikt mit unterschiedlichen Gruppierungen seit den Tagen in Galiläa immer auch zu seiner Sendung gehörte. Und von seinem prophetischen Handeln her werde auch das «Quehacer» der Kirche erhellt, d.h. von ihm her könne sie erfahren, was zu tun sei.

Als Weihbischof Alvear diese Worte schrieb, war gerade ein halbes Jahr vergangen, seitdem am 24. März 1980 in El Salvador ein von Regierungskräften beauftragtes Mordkommando den Erzbischof der Hauptstadt San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, erschossen hatte. Die gegen Ende des Briefes geschriebenen Zeilen formulieren ein Gedenken: «Hier müssen wir begreifen, was Mons. A. Romero so gut verstand: unaufhörlich und ohne unseren pastoralen Dienst zu unterbrechen, lädt uns die christliche Liebe zu denen, die die menschliche Würde beleidigen, ein, ihre Sünde auf uns zu nehmen. Wir umarmen das Kreuz des Unverständnisses und des Angriffs mit Bescheidenheit und Hoffnung, denn «der Sklave ist nicht größer als sein Herr» (Joh 15,20).»

Die Inkulturation der Menschenrechte («La inculturación de los derechos humanos: un enfoque ético») leitet den letzten Teil des vierten Bandes ein. Nach den eher abstrakt bleibenden Darlegungen zu einer «Ethik der Kultur» schließt das Plädoyer für eine universale Gültigkeit der «Ethik der Menschenrechte», worunter auch eine Analyse der internationalen Wirtschaftsordnung fällt, den Band ab.

Moral de Discernimiento – ein lateinamerikanisches Manual

In seiner Gesamtbetrachtung der *Moral de Discernimiento* hält Marciano Vidal fest, daß das Werk, besonders durch seine Ausgewogenheit in Inhalt und Form sowie durch die Berücksichtigung biblischer, theologiegeschichtlicher, interdisziplinärer und systematischer Kategorien, durchaus zu einem eigenständigen Standardhandbuch der Moralthologie geworden sei.²⁷

In der Tat versucht das Werk zwei Defiziten zu entgegnen: Erstens, eine aus der Wertschätzung des befreiungstheologischen Argumentierens kommende Gesamtsicht der Moralthologie vorzulegen, die die oben angezeigte «theologisch-ethische Lücke» der befreiungstheologischen Publikationen ein Stück weit schließt. Zweitens, aus dieser Perspektive eine Brücke schlagend, will der Autor den Dialog mit der lehramtlichen Verkündigung und dem international verbundenen Fachdiskurs suchen.

Dabei muß ein wesentlicher Aspekt zur Diskussion freigegeben werden, der im Gesamtentwurf der *Moral de Discernimiento* immer wieder durchscheint: Die christliche Moral versteht sich als Moral der Nachfolge Jesu Christi. Als Jünger Jesu sehen sich die Christen berufen, sich zum Nächsten jedes Menschen zu machen und dabei dem Ärmsten, Einsamsten und Bedürftigsten besonderen Vorzug zu gewähren (vgl. Evangelium vitae 87). Dadurch, daß sie dem Hungernden, dem Dürstenden, dem Fremden, dem Nackten, dem Kranken, dem Gefangenen – wie auch dem ungeborenen Kind, dem alten Menschen in seinem Leiden oder unmittelbar vor seinem Tod – helfen, vollziehen sie den eigentlichen Weg christlicher Nachfolge. Und weil in einer christlichen Nachfolgepraxis gerade diese Menschen ins Zentrum des Glaubensvollzugs gestellt sind, ist es nur konsequent, von einer Moralthologie zu sprechen, die dann zutiefst christlich ist, wenn sie von ihnen her, den Armen und Bedrängten aller Art, gedacht und entworfen wird. Auf diese Grundüberzeugung kommt Tony Mifsuds Moralthologie immer wieder zurück.

Bernhard Bleyer, Regensburg

²⁷ Vgl. Marciano Vidal, Presentación (Anm. 15), 12.