

pulation des eigenen Lebenssubstrats zu verstehen und zu normieren, wird sich zeigen. Sicher aber liegt mit diesem Buch eine immens breite und ausgesprochen grundlagenorientierte Aufarbeitung einer Vielzahl der Problemzusammenhänge vor, die sowohl für den Moraltheologen als auch für den Moralphilosophen mit großem Gewinn zu lesen ist. Dabei kann der besondere Charme des Buches zugleich eine potenzielle Angriffsfläche markieren. Der Nachhall eines einheitlichen Lebensbegriffs, der eine Vielzahl von Perspektiven auf das Phänomen Leben umgreift und integriert, ist zwar unüberhörbar, aber genau dieser Einheitsgedanke scheint mir zunehmend Gegenstand von Kritik zu sein und sich zugunsten szientistisch verengter Perspektiven nicht mehr einfach voraussetzen zu lassen. Dass es aber dennoch möglich und absolut notwendig ist, daran festzuhalten, davon gibt die „Ethik des Lebens“ von Eberhard Schockenhoff einen eindrucksvollen Beweis.

R. LUTZ

BEGASSE DE DHAEM, AMAURY, *Théologie de la filiation et universalité du salut – L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski (cogitatio fidei; 277)*. Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 634 S., ISBN 978-2-204-09323-1.

Joseph Wresinski (1917–1988) (= W.) ist der Gründer der Menschenrechtsbewegung ATD – Vierte Welt. Selbst in Armut aufgewachsen, war er später Seelsorger für eine Barackensiedlung in Noisy-le-Grand bei Paris. Sein Grundanliegen bestand darin, in Zusammenarbeit mit den Armen ihr Los und das noch Ärmerer zu ändern. Elend ist nicht zu lindern, sondern abzuschaffen.

Diese Doktorarbeit über W.s systematisch-theologisches Denken ist am Centre Sèvres in Paris unter Leitung von Michel Fédou entstanden, der ein Vorwort beiträgt (9–15). Der Titel besagt: Das In-Christus-geschaffen-Sein aller Menschen („filii in Filio“) berechtigt zu universaler Heilshoffnung; um eine „*theologische* Anthropologie“ handelt es sich, weil beides nur im Glauben als wahr erkannt werden kann. W. selbst hat sich nicht als Theologe verstanden, wollte aber ausdrücklich durch seine Erfahrung in der Zusammenarbeit mit Armen zur Sachgemäßheit von Theologie und kirchlicher Reflexion beitragen (29, 138, 548). Der Autor stützt sich auf die edierten Schriften W.s sowie auf die das Thema am meisten betreffenden 37 von 110 Bdn. nachgelassener Aufzeichnungen, von denen viele im Dialog W.s mit seinen Mitarbeitern entstanden sind (39).

Das Werk ist in vier Hauptteile gegliedert. Es bietet zunächst ein historisch-kritisch erarbeitetes theologisches Porträt W.s (27–160); dabei werden auch Erinnerungen von W. selbst auf ihre Genauigkeit hin untersucht. Nach Auffassung des Autors ist W. zwar in Armut (*pauvreté*) aufgewachsen, aber wohl eher nicht in äußerster Armut (*misère*), wie er es von sich selbst wohl vor allem deshalb sagt (104–114), weil er sich tatsächlich mit den Allerärmsten identifiziert. So wandeln sich manchmal W.s eigene Berichte von Vergangenen entsprechend dem, was er bei neuen Zuhörern anzielt.

Der zweite und dritte Hauptteil erheben den Befund des theologischen Denkens von W. in Bezug auf die beiden Titelthemen. Zunächst geht es im zweiten Hauptteil (161–344) um die „Theologie der Sohnschaft“. Obwohl die gemeinte Wirklichkeit die gesamte Theologie W.s kennzeichnet, kommt dieser Ausdruck selbst, wie es scheint, nur ein einziges Mal bei ihm vor (179). In einem Kapitel seines Buches „Les pauvres sont l'Église“, das der Befreiungstheologie gewidmet ist, schreibt er (dort 221): „Bevor wir von der Befreiungstheologie sprechen, müssten wir von der Theologie des Menschen, Gottes Sohn, sprechen; hier geht es um die gesamte Theologie der Sohnschaft.“ W. zielt nicht auf den Konflikt, sondern auf die Einheit der Menschheit. Der freie Gott lässt den freien Menschen entstehen, der nicht mehr durch die Sorge um sich gehindert ist zu lieben (181). Die Gottessohnschaft kommt dem Menschen jedoch nicht erst aufgrund seines Christseins und damit aufgrund der Taufe zu, sondern bereits aufgrund seines In-Christus-geschaffen-Seins, das von allen Menschen gilt. Diese gemeinsame Würde aller Menschen ist für W. das Prinzip und Fundament des Kampfes gegen das Elend (185). Die Menschen erlangen ihre Würde nicht erst durch irgendwelche Verdienste; Fundament menschlicher Gesellschaft ist nicht die „idéologie ,méritocratique“ des „do ut des“ (188), sondern eine Würde ohne Bedingung. Dies zeigt uns der Blick auf die Armen am deutlichsten, aber in Bezug auf alle Menschen gilt: „Wie groß auch ihre

Sünde ist, alle Menschen bleiben Gottes Kinder.“ (198) Für W. stellt deshalb die Dreifaltigkeit Gottes das Zentrum des christlichen Glaubens dar (222); denn der Glaube begründet die Würde aller Menschen darin, in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen zu sein. Unsere Gottessohnschaft wird durch das Evangelium nur offenbar (237). So ist die Liebe Gottes zum Menschen die Liebe des Vaters zu seinem Sohn; die Liebe des Menschen zu Gott ist die Liebe des Sohnes (251). Der erste Teil des Hauptgebotes ist „filialisant“, er lässt uns unsere Sohnschaft erkennen, und darin ist es begründet, dass sein zweiter Teil „fraternisant“ ist und uns zu Brüdern macht (252). W. wendet deshalb das Wort „Kirche“ in unterschiedlich weitem Sinn an (262). Auf der einen Seite besteht die evangelisierende Funktion der Kirche darin, die Sohneswürde aller Menschen zu offenbaren; andererseits ist aber Kirche bereits überall da, wo sich tatsächlich Liebe findet, selbst unter Humanisten und vermeintlichen Atheisten (263). Die Gottessohnschaft, die die Tradition ausdrücklich nur den Getauften zuschreibt, gilt also für W. von allen Menschen; man kann nicht mehr innerhalb der Menschheit zwischen Gottessöhnen und solchen, die es nicht sind, unterscheiden (288). Die Taufe bedeutet „nur“ (aber gerade darin besteht ihre Würde) die ausdrückliche Anerkennung dieses Sachverhalts, sie ist Übergang vom Sein zum Existieren (292). Ein biblisches Fundament für diese Sicht findet sich in Joh 1,12 und 11,52: Es ist den Menschen gegeben, in der Einheit das zu werden, was sie auch in der Verstreuung, noch ohne es zu erkennen, bereits sind: Kinder Gottes (295). Die Gottessohnschaft ist nicht nur ein Angebot an die Menschen, sondern ist von vornherein Realität (308). So macht auch alle menschliche Liebe für alle Menschen deutlich, dass Gott unter ihnen ist (316). Dass es aufgrund mangelnder Solidarität Menschen im Elend gibt, erweist sich dann als Folge eines schlimmen „Denkirkturnums“ menschlichen Unglaubens, dem es an der Hoffnung für jeden Menschen fehlt (338).

Der dritte Hauptteil (346–519) stellt folgerichtig W.s Auffassung von der Universalität nicht nur eines Heilsangebotes, sondern des Heils selbst dar. Heil bedeutet, dass nichts hoffnungslos ist. Für W. sucht jeder Mensch letztlich Gott und zugleich das gegenseitige Verständnis zwischen allen Menschen (385). Universales Heil besteht darin, dass es nichts unverbesserlich Böses im Leben der Menschen gibt. Die Sünde kann nie das letzte Wort haben (417). Indem Jesus selbst zum „*homme de misère*“ geworden ist, hat er wie von unten anfangend die gesamte Menschheit von der Sünde der Zulassung menschlichen Elends erlöst: „Wenn Christus sich mit dem Vater identifiziert hat: ‚Wer mich sieht, sieht den Vater‘, sieht, wer ihn sieht, auch die Armen, und wer die Armen sieht, sieht Christus, so sehr hat er sich mit ihnen identifiziert“ (W., 424f.). Erst wenn der Arme erkennen kann, dass er das Heil gefunden hat, können alle es finden (431). Die Erlösung umfasst so auch die Bösen (439); sie ist nicht nur Rettung der Unterdrückten, sondern auch der Unterdrücker (442). W. konnte in der Eucharistiefeyer um Vergebung auch für diejenigen bitten, die selbst nicht vergeben konnten (439). Unsere eigene Vergebung wird so geradezu zur Abtragung einer Schuld gegenüber dem Missetäter, der ja in Wahrheit der von Gott geliebte Mensch ist (449), und so wird man auch von der Nichtanerkennung der eigenen Würde als Kind Gottes befreit (447). W. kann die Kirche als „die der Armen und derer, die sich ihnen anschließen“ bestimmen (468). Die Eucharistiefeyer versteht er als eine Konzelebration mit allen Armen der Welt (471). Deshalb bedeutet auch, die Armen der Kirche zurückgeben, die Kirche sich selbst zurückgeben (475). Nur durch die Armen kann das Heil alle erreichen, selbst die, welche Christus nicht anerkennen. W. sagt einmal, er habe noch keinen Menschen getroffen, der das wirkliche Elend von Menschen kennengelernt habe und davon unbetroffen geblieben sei; er habe nur solche kennengelernt, die die Misere nicht zur Kenntnis genommen hätten (481).

Der abschließenden vierte Hauptteil (522–606) bietet eine „kritische Wiederaufnahme“ des Ganzen, in der es insbesondere auch um dessen wissenssoziologische Wirkungsgeschichte geht. W.s Theologie fragt nach der Verbindung zwischen der Erfahrung des Denkenden und seinem Denken (549). Der Autor stellte auch schon zuvor immer wieder an W. die kritische Frage (z. B. 506), wie in der Auffassung von einem universalen Heil die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben kann. Und wie kann das Heil ungeschuldet sein, und in welchem Sinn kann es zugleich ein Recht auf die Erlösung geben? Vielleicht wäre hier zu bedenken, dass das von Gott kommende Heil, näm-

lich die Gemeinschaft mit Gott, nur im Glauben erkannt werden kann, dann aber auch bereits angenommen ist. Deshalb ist kein Mensch in der Lage, wissentlich Gottes Gnade abzulehnen; denn das Glaubenswissen um sie ist bereits ihre Annahme. Gottes Gnade annehmen kann auch nach traditioneller Lehre niemand aus eigener Kraft, sondern man muss bereits in Gottes Gnade stehen, sogar wenn man selbst noch nicht darum weiß. Deshalb kann es eigentlich nicht zutreffen, dass die einzige dem Menschen verbleibende Freiheit darin bestünde, Gottes Gnade ablehnen zu können (395). Zwar spricht das Konzil von Trient (DH 1525) von dieser Möglichkeit einer Ablehnung der Gnade, aber wohl nur in dem Sinn, dass der Mensch eine von ihm noch gar nicht als wahr erfasste Verkündigung der Gnade Gottes ablehnen kann. Der Autor gewinnt auch den Eindruck, dass W. die Gottessohnschaft des Menschen fast synonym mit seinem „Von-Gott-geschaffen-Sein“ aussagt (415). Hier wäre es hilfreich, zwischen unserem „Geschaffensein“ als solchem und dem „in Christus“ unseres Geschaffenseins in der folgenden Weise zu unterscheiden. Ersteres bedeutet, dass alle Wirklichkeit unserer Welt in einer einseitigen realen Relation zu Gott aufgeht, die als solche noch keine Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Geschöpflichkeit in diesem Sinn ist der Vernunft zugänglich. Dagegen bedeutet das „In-Christus-geschaffen-Sein“, dass diese unsere geschaffene Existenz von vornherein in die wechselseitige Liebe zwischen Vater und Sohn aufgenommen ist. Vielleicht lässt sich nur in einer solchen relationalen Sicht das Verhältnis von Natur und Gnade wie auch von Vernunft und Glauben anders als – üblicherweise – additiv darstellen. Es würde sich in einer solchen Sicht bei W. auch nicht um eine Art „Abschwächung der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung“ (590) handeln. Mit Recht spricht der Autor von W.s „foi dans le salut universel“ (507). Der allgemeine (und seiner Natur nach wirksame) Heilswille Gottes kann als wirklich bestehend nur innerhalb des Glaubens, nicht aber in bloß weltanschaulicher Weise erkannt werden. Dem bloßen Geschaffensein des Menschen ist das Heil völlig ungeschuldet, aber in dem „in Christus“ seines Geschaffenseins ist es mit einer nur dem Glauben zugänglichen Notwendigkeit impliziert. Christen haben Hoffnung für alle Menschen, und das macht die Freude ihres Glaubens aus. An W. könnte man vielleicht die Frage stellen, ob er bei seiner Betonung der Würde der Armen als freier Subjekte auch die Situation von Menschen bedacht hat, die etwa durch Krankheit sogar in ihrem Erkennen und Wollen behindert sind.

Diese beachtliche Doktorarbeit bietet eine höchst sorgfältige Analyse vieler Texte von W. und erweist, dass er von seiner Erfahrung des Zusammenseins mit den Armen her einen wichtigen Beitrag auch zur Erneuerung der Theologie geleistet hat, auf den einzugehen sich lohnt. Wünschenswert wäre insbesondere eine Auswirkung seines Denkens auf alle Richtungen der Befreiungstheologie.

P. KNAUER S. J.

JOAS, HANS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp 2011. 303 S., ISBN 978-3-518-58566-5.

Hans Joas (= J.) präsentiert mit diesem Werk eine Untersuchung über den historischen Prozess „der Institutionalisierung der Menschenrechte“ (17), die jenseits der Trennung von „Genesis und Geltung“ (14), die letztere aus der ersteren erhellen will: „affirmative Genealogie“. Das beinhaltet erstens eine soziologisch-historische Untersuchung zur Genese der Institutionalisierung der Menschenrechte an den Beispielen der Deklarationen in Amerika und Frankreich (Kap. 1), der Abschaffung der Folter (Kap. 2), der Abschaffung der Sklaverei (Kap. 3) und der kulturübergreifenden Wertgeneralisierung in den Allgemeinen Erklärungen der Vereinten Nationen (Kap. 6); zweitens geht es im zentralen Kap. 4 um die philosophische These, dass eine solche Genealogie nicht, wie bei Nietzsche, zu einer Reduzierung normativer Ansprüche auf rein faktische Historizität führt, sondern im Gegenteil gerade erst ihre Gültigkeit erhellt; drittens legt Kap. 6 einen Versuch vor, den Wert der Menschenrechte neu aus zwei Grundtopoi des Christentums zu verstehen: der „Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft“.

Zu erstens lautet die Hauptthese, dass es auf dem Weg zu den Menschenrechten weder um einen Prozess fortschreitender Säkularisierung im Sinne einer rein rationalistischen Aufklärung geht noch um einen neuerlichen oder erst eigentlichen Durchbruch