

Auf der Erde ist die Hölle los

Miroslav Volf

„In der Hölle gibt es keine Teufel mehr“, sagte der Missionar. „Sie sind alle in Ruanda.“ Ruanda – das sind Menschen, die wie Tiere die Straßen hinuntergetrieben und umgebracht werden, wo immer man sie aufgreift; Ruanda – das sind blutüberströmte Kirchenschiffe, die – in perverser symbolischer Umkehrung – zu bevorzugten Stätten von Massakern gemacht werden; Ruanda – das sind Menschen, die dahingeschlachtet als Leichen den Fluß hinabtreiben – unterwegs nach Äthiopien auf der Abkürzung über den Nayaborongo-Fluß, von wo aus die verhaßten Tutsi-Eindringlinge kamen. „Man kämpfte Mann gegen Mann“, schreibt ein Reporter, „Auge in Auge, unbeschreiblich grausam, wie in einer Art von Blutrausch, der jene, denen die Flucht gelang, mit hohlen Augen vor Entsetzen verstummen ließ.“¹ Eine Million Tote – das war die Bilanz von drei Monaten des Mordens, und mehr als doppelt so viele wurden aus ihren Häusern vertrieben.

„Es gibt keine Teufel mehr in der Hölle; sie sind alle in Ruanda.“ Dieser Satz scheint das richtige Bild zu sein, um in Worte zu fassen, was zutiefst unverstehbar ist. Doch wenn wir die Unmittelbarkeit ruandischer Grausamkeiten hinter uns lassen und unseren Blick auf die weite Welt richten, so spüren wir, daß das Bild in zwei wichtigen Punkten schief ist.

Zunächst, nicht *alle* Teufel sind in Ruanda. Wenn die Worte des Missionars nicht ein Verzweiflungsschrei wären, könnte man in ihnen sogar einen Anflug von unterschwelligem Rassismus entdecken: Ein kleines Land in Schwarzafrika hat alle schwarzen Teufel aufgesogen. Doch was ist mit Bosnien? Was mit Nagorny Karabach? Was mit all den Regionen rund um den Erdball – einschließlich der westlichen Länder –, wo Gewalt sich ausgebreitet hat zwischen Menschen, die den gleichen Boden teilen, sich aber in Volkszugehörigkeit, in Rasse, Sprache oder Religion voneinander unterscheiden? Gibt es dort keine Teufel? Ohne den ruandischen Völkermord verniedlichen zu wollen: Alle Teufel schwerer ethnischer Konflikte haben sich dort keineswegs ein Stelldichein gegeben. Sie sind vielmehr über den ganzen Erdball zerstreut und säen Tod und Verderben, wenn auch vielleicht nicht mit solcher Vehemenz wie die Teufel in Ruanda.

Der zweite Punkt, in welchem die Bemerkung des Missionars schief liegt, ist noch beunruhigender als der erste. Ungeachtet dessen, daß die Teufel weltweit ihr Unwesen treiben, ist die Hölle keineswegs leer. Im finsternen Reich der bösen Mächte trainieren neue Armeen für neue Einsätze. Das rapide Bevölkerungswachstum, die schwindenden Ressourcen, Arbeitslosigkeit, Abwanderung

in heruntergekommene Großstadtviertel und Mangel an Bildung üben entlang der vielen sozialen Verwerfungslinien unserer Erde einen ständig wachsenden Druck aus. Obgleich wir nicht exakt voraussagen können, wann und wo soziale Erdbeben sich ereignen und mit welcher Gewalt sie ausbrechen werden, wir können sicher sein, daß die Erde beben wird.²

Wie das Bild der „Verwerfungslinien“ nahelegt, werden Konflikte an den Grenzen zwischen sozialen Gruppen stattfinden. Nach dem Zusammenbruch der bipolaren Welt wird die soziale Tektonik heute nicht mehr ideologisch, sondern kulturell definiert. Wie Samuel Huntington zu begründen sucht, werden, auf Weltebene gesehen, entlang den Verwerfungslinien zwischen den Kulturkreisen - der allgemeinsten Ebene kultureller Identität des Menschen - die „Frontlinien der Zukunft“³ verlaufen.

Ähnlich werden die künftigen Kriege zwischen unterschiedlichen kulturellen und ethnischen Gruppen innerhalb von Kulturen und an ihren Grenzen ausgefochten. Die Verhältnisse scheinen in Zukunft für weitere Ruandas und Bosniens reif zu sein. Das Reich der Finsternis hat seine Ressourcen noch lange nicht erschöpft. Immer noch gibt es eine Menge Teufel in der Hölle, die nur darauf warten, die Erde in eine Vielzahl von Höllen zu stürzen.

Die Ruandas und Bosniens von heute und morgen fordern die Kirchen heraus, ihre *Sendung* als Anwältin des Friedens neu zu bedenken. Welche Vision von den Beziehungen zwischen den Kulturen haben wir Gemeinschaften anzubieten, die sich gegenseitig bekriegen?

Ausgrenzung und gegenseitige Annahme⁴

Um das Problem ethnischer Konflikte in der richtigen Perspektive zu erfassen, brauchen wir treffsichere Kategorien. Unter dem Einfluß der Befreiungstheologien war die theologische Reflexion sozialer Probleme in den letzten Jahrzehnten ganz von den Kategorien „Unterdrückung“ und „Befreiung“ bestimmt. Sie dienten dazu, die Erfahrungen sozialer Ausbeutung und politischer Despotie theoretisch zu verarbeiten, und haben diese Aufgabe auch ganz gut erfüllt.

Für die Behandlung kultureller Konflikte jedoch sind diese Kategorien ungeeignet, ja sie können sogar Schaden anrichten. Das Problem ist, daß sie auf Konfliktsituationen in einem gewissen Sinn geradezu maßgeschneidert sind: So sehen sich *beide* Parteien, Hutus *wie* Tutsis, Kroaten *wie* Serben, als Unter-

Der Autor

Miroslav Volf ist außerordentlicher Professor für Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary, Pasadena/Kalifornien und lehrt Theologie und Ethik an der evangelisch-theologischen Fakultät in Osijek, Kroatien. Geboren am 25. September 1956 in Kroatien, Studien der Theologie und Philosophie in seiner Heimat, in den USA und in Deutschland. Promotion in Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen, Verfasser zahlreicher wissenschaftlicher Beiträge, vor allem über politische Theologie und ökumenische Ekklesiologie. Buchveröffentlichungen u.a.: *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz 1996; *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashvill 1996. Er ist Mitglied des PC in den Vereinigten Staaten. Anschrift: Fuller Theological Seminary, School of Theology, 135 North Oakland Ave, Pasadena CA 91182, USA.

drückte, die in einem Befreiungskampf stehen. Die Kategorien der „Unterdrückung“ und „Befreiung“ stellen beiden Seiten moralische Waffen bereit, die ihre

Kämpfe nur um so tödlicher machen. Außerdem sind in vielen ethnischen Konfliktsituationen die einen nicht eindeutig die Täter und die anderen die Opfer; beide Parteien haben unterdrückt, und beide sind Opfer von Unterdrückung, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß und zu verschiedenen Zeiten ihrer gemeinsamen Geschichte. Selbst wenn die Täter beim Namen genannt werden können - wie im Fall von Nazi-Deutschland oder des Apartheid-Regimes Südafrikas -, so reicht es nicht aus, die Unterdrückten durch einen Sieg über die Unterdrücker einfach nur zu befreien. Da frühere Unterdrücker und Unterdrückte gezwungen sind, als Nachbarn weiter zusammenzuleben, müssen wir auf Versöhnung hinarbeiten. „Befreiung“ tut dies nur in begrenztem Umfang. Um Konflikte zwischen Völkern lösen zu helfen, brauchen wir ein anderes Begriffspaar. Dieses muß sowohl das von einer oder beiden Parteien begangene Unrecht beim Namen nennen und zugleich der Versöhnung zwischen ihnen den Weg ebnen. Ich meine, daß die Kategorien „Ausgrenzung“ und „gegenseitige Annahme“ genau das leisten. Sie sind die zentralen Kategorien dessen, was ich eine „Theologie der Annahme“ genannt habe. Eine solche Theologie soll die Befreiungstheologien nicht ersetzen, sondern ihnen einen neuen Stellenwert zuweisen, indem sie sie in einen größeren theologischen Rahmen einordnet, der ihre Stärken bewahrt und ihre Schwächen abmildert. Ich gehe hier also das Problem ethnischer Konflikte aus der Sicht einer „Theologie der Annahme“ an.

Wenn ethnische Gruppen Konflikte austragen, dann sind sie von der Idee der Reinheit besessen. So muß z.B. das Blut rein sein: Deutsches Blut darf nur in

deutschen Adern fließen, frei von jeder nichtarischen Beimischung. Oder: Das Land muß rein sein. Serbischer Boden darf nur den Serben gehören und muß von allen nichtserbischen Eindringlingen gesäubert werden.

Wir wollen unsere Welt für uns allein haben und schaffen uns so eine einfarbige Welt, in der „Andere“ nicht vorkommen; wir wollen identisch mit uns selbst sein und schließen so „andere“ aus. Kommt eine Ideologie ethnischer Reinheit erst einmal „ins Rollen“, so bleiben, wie Nicholas Wolterstorff bemerkt, den „Anderen“, die zufällig unter uns wohnen, „nur zwei Möglichkeiten: entweder sie wandern unter dem Druck immer neuer Zwangsmaßnahmen aus, oder sie finden sich mit dem Status, Bürger zweiter Klasse zu sein, ab und nehmen eine mehr oder weniger große Schmälerung ihrer Rechte und Repression in Kauf. Eine andere Wahl gibt es nicht.“⁵

Bevor man jedoch andere aus der eigenen sozialen Welt ausgrenzt, muß man sie erst sozusagen aus der eigenen Vorstellungswelt vertreiben. In seinem Buch *Die Eroberung Amerikas* kommentiert Tzvetan Todorov den Völkermord der Spanier an den Ureinwohnern der Neuen Welt:

„Der Wunsch nach Bereicherung und der Bemächtigungstrieb, diese beiden Formen des Machtstrebens, sind sicherlich eine Motivation für das Verhalten der Spanier; doch es wird gleichermaßen durch die Vorstellung bestimmt, die sie sich von den Indianern machen, eine Vorstellung, nach der diese ihnen untergeordnet sind bzw. in ihrer Entwicklung noch zwischen Tier und Mensch stehen. Ohne diese wesentliche Prämisse hätte die Vernichtung nicht stattfinden können.“⁶

Mit einem nur etwas feineren Unterschied gegenüber dem, was im 16. Jahrhundert an den Küsten der Neuen Welt geschah, wiederholt sich heute das Muster menschlicher Erniedrigung in vielen Teilen der Welt: Die „Anderen“ werden zuerst dehumanisiert oder dämonisiert und dann diskriminiert, vertrieben oder vernichtet. Selbst in westlichen kapitalistischen Gesellschaften, wo die ausdrückliche und öffentliche Ausgrenzung formalrechtlich verboten ist, gibt es immer noch die stillschweigende und private Ausgrenzung, oft in Form von unbewußter, aber nicht weniger wirksamer Aversion.

Es gibt viele Gründe, warum „Andere“ ausgegrenzt und aus unserer Welt vertrieben werden. Um mit dem unschuldigsten anzufangen: In uns allen steckt der Drang, die Dinge loszuwerden, die unsere konventionellen Grenzen verwischen, unsere soziale Identität stören und die Symbolik unserer kulturellen Kartographie durcheinanderbringen. Oft sind jedoch Dehumanisierung und die daraus folgende Vernichtung „Anderer“ nur eine Projektion unseres eigenen individuellen oder kollektiven Selbsthasses. „Andere“ werden zu Sündenböcken, die wir uns aus unseren eigenen Schattenseiten zusammenbasteln und auf die wir unsere Sünden abladen, so daß wir uns der Illusion eigener Überlegenheit hingeben können, da wir ja ohne Sünde sind.

Beide Erklärungen für eine Ausgrenzung anderer sind wichtig, da sie uns helfen zu verstehen, warum Juden nur deshalb getötet werden konnten, weil sie Juden waren, oder Schwarze gelyncht wurden allein deshalb, weil sie Schwarze waren. Doch keine von beiden Erklärungen ist ausreichend. Wir grenzen an-

dere nicht deshalb aus, weil wir die *Dinge, so wie sie nun einmal sind*, lieben oder *uns selbst, so wie wir nun einmal sind*, hassen, sondern weil wir das haben möchten, *was andere haben*. So legt Ronald Takaki in seinem Buch *A Different Mirror* zum Beispiel dar, daß die Barbarisierung und Dämonisierung der eingeborenen Bevölkerung in Nordamerika „im wirtschaftlichen Kontext des Wettbewerbs um Land zustande kam“⁷.

Die Bibel nennt die ideologische wie die praktische Ausgrenzung *Sünde*. Der Prophet Jesaja kündigt das Gericht über jene an, die über andere verfügen und sie vertreiben, so daß sie allein Herren des Landes sind.

„Weh euch, die ihr Haus an Haus reiht und Feld an Feld fügt, bis kein Platz mehr da ist und ihr allein im Land ansässig seid. Meine Ohren hören das Wort des Herrn der Heere. Wahrhaftig, alle eure Häuser sollen veröden. So groß und schön sie auch sind, sie sollen unbewohnt sein.“ (5,8-9) Die andere vertrieben haben, werden selbst aus der reinen Welt vertrieben werden, die sie sich selbst aufgebaut haben.

Man betrachte einmal die Entstehung der Heidenmission in der Apostelgeschichte als eine Beschreibung davon, wie die ideologische Ausgrenzung als Sünde bezeichnet und überwunden wurde. Die Apostel wollten nicht, daß die Frohbotschaft die Grenzen einer ethnischen Gruppe sprengt und zu einer guten Nachricht für alle Stämme und Nationen werde. Bevor sie imstande waren, sich auf das Wagnis der Heidenmission einzulassen, mußten erst die überkommenen Vorstellungen von „rein“ und „unrein“ überwunden werden. „Was Gott für rein erklärt“, richtete sich eine Stimme in einer Vision an Petrus, „nen-

ne du nicht unrein.“ (Apq 10,15) Dinge fälschlich für unrein zu erklären und sich ihrer zu entledigen, andere durch Vorurteile oder mit Gewalt auszugrenzen, ist Sünde und muß entlarvt und bloßgelegt werden. Denn allen Menschen gebührt in gleicher Weise Achtung, da sie als Abbild Gottes geschaffen sind.

Doch die Kritik an der Ausgrenzung darf nicht in eine Polemik gegen alle Grenzen überhaupt ausarten, die ein Sozialgefüge zu einem geordneten Ganzen machen, eine Tendenz, die in von postmodernem Denken beeinflussten Kreisen anzutreffen ist. Manfred Franke macht in seiner Kritik am Postmodernismus von Michel Foucault darauf aufmerksam, daß es „unmöglich ist (und wenig reizvoll selbst als pure Phantasie), sich gegen eine Ordnung und für die reine, abstrakte Nicht-Ordnung zu engagieren. Denn eine Nicht-Ordnung wäre ein völlig eigenschaftsloses Gebilde, dem mythischen Tohuwabohu oder Chaos ähnlich, in dem nichts sich unterscheiden ließe und in dem - unter anderem - auch weder Glück noch Lust, noch Freiheit, noch Gerechtigkeit ausgemacht werden könnten“⁸.

Grenzen müssen erhalten bleiben, weil es ohne Grenzen zu einer Nicht-Ordnung käme und eine Nicht-Ordnung nicht etwa das Ende der Unterdrückung, sondern das Ende des Leben bedeutet. Nur die falschen Grenzen müssen niedergeworfen werden, jene, die eine Ordnung pervertieren, die menschliches Leben erhält und nährt; nur jene Grenzen müssen abgebaut werden, die menschliches Leben in ein System verwandeln, das ausschließt, das ihm seine Würde nimmt und es zerstört. Nur das verkehrte System der Ausgrenzung - das, was die

Leute „unrein“ nennen - muß gestürzt werden, und zwar im Namen einer Ordnung der Dinge, die Gott, der Schöpfer und Erhalter des Lebens, „rein“ nennt. Im Gegensatz zum „System der Ausgrenzung“, das auf Vorurteilen und Unterdrückung beruht, möchte ich diese göttliche Ordnung, die das Leben in seiner überreichen Vielfalt erhält, eine „Ordnung der Annahme“ nennen, in der die Menschen einander „wie in einer Umarmung“ begegnen.

Doch was heißt „Umarmung“? Ich möchte eine Antwort auf die Frage versuchen, indem ich den Blick zunächst auf die Ambivalenz von Gruppenidentitäten richte. Rund um den Erdball erfahren wir heute ein Wiederaufleben dessen, was man den „neuen Tribalismus“ genannt hat - eine erneute Bekräftigung von Gruppenidentitäten. Auf der einen Seite ist das eine durchaus positive Entwicklung. Immer mehr wird man sich dessen bewußt, daß die Aufklärung, die das Ideal eines abstrakten Menschseins aufstellte, den Menschen damit zum Torso degradierte. Wir begegnen den Menschen nicht einfach bloß als „Menschen“, die ihrer Kultur, Hautfarbe oder ihres Geschlechtes entkleidet wären, sondern wir treffen auf Hutus oder Tutsis, auf Buddhisten oder Hindus, auf Menschen mit roter oder gelber Hautfarbe, auf Männer oder Frauen. Gruppenidentitäten bieten uns Heimstätten der Zugehörigkeit an, Räume, wo wir unter uns und daher wir selbst sein können. Sie stellen uns Stützpunkte bereit, wo wir Kraft schöpfen, von denen aus wir unsere Ziele verfolgen und in den Kampf gegen Unterdrückung eintreten können.

Gleichzeitig ist aber die Renaissance von Gruppenidentitäten tief beunruhigend.

Die Heimat, die sie anbieten, kann erstickend sein, wenn sie das Anderssein und die Kreativität ihrer nichtkonformen Mitglieder unterdrückt. Stützpunkte zum Kraftschöpfen können zu Festungen werden, in die wir uns zurückziehen und wo wir uns mit undurchdringlichen Mauern umgeben, die „uns“ von „ihnen“ trennen. In Konfliktsituationen dienen sie uns dann als Feldlager, von wo aus wir Raubzüge ins feindliche Territorium unternehmen. Gruppenidentitäten sind zutiefst ambivalent: Sie sind Zufluchtsorte, denen man sich zugehörig fühlt, aber auch Geburtsstätten der Aggression, erstickende Mauern ebenso wie Quellen befreiender Kraft.

Man achte auf die Schnittstelle, wo der Segen von Gruppenidentitäten unmerklich zum Fluch wird: Es ist der Wunsch nach Reinheit, nach Homogenität, nach der einfarbigen Welt ohne den Anderen. Nonkonforme Mitglieder muß man zurückdrängen, sich vom Leibe halten, ja sogar vernichten. Was das Problem verschärft, ist die Tatsache, daß reine Gruppenidentitäten aus so vielen reinen Illusionen bestehen. Sie sind nichts weiter als die dunklen Träume von Menschen, die weder willens noch in der Lage sind, der buntgewürfelten sozialen Wirklichkeit ins Auge zu schauen. Wie Edward Said darlegt, sind „alle Kulturen ... ineinander verstrickt; keine ist vereinzelt und rein, alle sind hybrid, heterogen, hochdifferenziert und nichtmonolithisch“⁹. Immer gibt es innerhalb unserer eigenen Pforten Fremde, und wir selbst gehören nie ganz, sondern nur zum Teil einer bestimmten Gruppe an. Wir leben in sozialen Umfeldern, deren Grenzen einander überlagern, und gehören Traditionen an, die sich überschneiden. Unsere Gemeinschaften sind wie

unsere Wohnungen: Wir fühlen uns in ihnen zu Hause und richten sie doch immer wieder neu ein, nehmen alte Dinge heraus und bringen neue hinein. Oft sind es Gegenstände, die wir bei Besuchen nah und fern erworben haben, Gegenstände, die ein Symbol dafür sind, daß wir nie als gleiche zurückkommen, wenn wir uns außer Haus gewagt haben, und daß die Dinge, auf die wir „draußen“ stoßen, Teil unseres „Inneren“ geworden sind.

Und damit komme ich zu der Metapher „Umarmung“. In einer Umarmung öffne ich meine Arme und schaffe Raum in mir für den Anderen. Offene Arme sind ein Zeichen dafür, daß ich nicht für mich allein sein will. Sie laden den Anderen ein, sich bei mir zu Hause zu fühlen. In einer Umarmung schließe ich meine Arme um den Anderen. Arme, die umfassen, sind ein Zeichen für den Wunsch, der Andere möge Teil meiner selbst werden, während ich gleichzeitig meine Identität wahre. Dadurch, daß der Andere Teil meiner selbst wird, werde ich selbst reicher. In einer gegenseitigen Umarmung bleibt keiner unverändert gleich, jeder wurde vom Anderen bereichert, und doch sind beide ihrem wahren Wesen treu geblieben.

Umarmung ist meiner Ansicht nach das, was sich zwischen den Personen in der Dreieinigkeit Gottes abspielt, die ein Modell menschlicher Gemeinschaft ist. So sagt Jesus bei Johannes, „daß in mir der Vater ist und ich im Vater bin“ (10,38). „Die eine göttliche Person ist nicht nur sie selbst, sondern trägt in sich die anderen göttlichen Personen, und erst in der Einwohnung der anderen Personen in ihr ist sie das, was sie als Person ist. Der Sohn ist Sohn, nur indem der Vater und der Geist in ihm ein-

wohnen; ohne diese Interiorität des Vaters und des Geistes gäbe es keinen Sohn ... In einer bestimmten Weise ist jede göttliche Person die anderen Personen. Sie ist dies jedoch auf ihre eigene Weise.“¹⁰

So sollten, schlage ich vor, unterschiedliche ethnische oder kulturelle Gruppen einander wie in einer Umarmung annehmen. Anstatt bestrebt zu sein, uns von anderen Gruppen zu isolieren, indem wir auf unserer reinen Identität beharren, sollten wir uns einander öffnen, um durch die Unterschiede des anderen uns gegenseitig zu bereichern. Natürlich sind dabei die Grenzen zwischen den Gruppen zu wahren. Täten wir dies nicht, so würden die leuchtenden Farben kultureller Vielfalt zum tristen Grau kultureller Eintönigkeit verblassen. Wir müssen unsere Sprachen kultivieren, unsere Traditionen erhalten und unsere Kulturen pflegen, dabei aber die Grenzen einhalten.

Doch diese Grenzen müssen durchlässig sein, Gäste sollten willkommen heißen werden, wir selbst sollten unsere näheren und entfernteren Nachbarn besuchen, so daß unsere Kulturen sich gegenseitig befruchten und gedeihen, indem wir uns gegenseitig korrigieren und bereichern.

Kultureller Austausch ist zwar ein sehr wichtiger Punkt, doch nicht das, was sich ereignet, wenn Kulturen einander wie in einer Umarmung annehmen. So bemerkt Peter L. Berger in seinem Buch *Sehnsucht nach Sinn*: „Es ist eine der drolligen Illusionen der liberalen Ideologie, daß die Menschen einander um so lieber mögen, je besser sie sich kennen. Das Gegenteil ist der Fall, wie ein kurzer Blick in die Mordstatistik zeigt: Die meisten Morde werden von engen Freunden

und Verwandten des Mordopfers begangen.“¹¹

Und Berger fährt fort: „Das Sprichwort von den guten Zäunen, die gute Nachbarn erzeugen, hat durchaus seine soziale Richtigkeit.“ (ebd.) Doch selbst wenn Kenntnisse und durchlässige Grenzen nicht ausreichen, liegt die Lösung unserer Gruppenkonflikte gewiß nicht in besseren Zäunen und größerer Unwissenheit. Vielmehr müssen wir außer der Kenntnis des Anderen auch den Willen haben, ihn in unserer Welt willkommen zu heißen.

Manchmal sind ja die Anderen, wie wir alle gut wissen, nicht nur angenehme Gäste, sondern auch schlimme Übeltäter. Und selbst wenn sie uns keinen Schaden zufügen, so erscheinen sie uns doch seltsam und fremd, wie ein „schwarzer Engel, der die Transparenz der Welt trübt“¹². Wie sollen wir sie wie in einer Umarmung annehmen? Die Antwort ist kompliziert, und ich kann hier nur auf mein Buch *Exclusion and Embrace* (vgl. Anmerkung 4) verweisen, wo ich der Frage ausführlich nachgegangen bin. Doch so viel kann und muß gesagt werden: Der Same dieser Pflanze, die ich „gegenseitige Annahme“ nennen möchte, muß durch den Geist der Annahme in unsere Herzen eingepflanzt werden. Wir müssen ergriffen werden von der Vision einer neuen Welt, in der alle Völker ihre Identität wahren und doch durch die Gemeinschaft mit anderen Völkern bereichert werden; in der alle ihre eigenen Sprachen sprechen und doch verstanden werden; und in der die Bedürfnisse aller befriedigt werden, da über ihre Grenzen hinweg Brücken gebaut werden, die in gegenseitigem Geben und Empfangen (vgl. Apg 2) zu Stätten der Begegnung werden.

- ¹ N. Gibbs, Why? The Killing Fields of Rwanda, in: Time (16. Mai 1994) 57 - 63.
- ² Vgl. P. Kennedy, In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1993.
- ³ S. P. Huntington, The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs 72 (3/1993) 22 - 49, hier 22; vgl. auch ders., Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1997, 54.
- ⁴ Ausführlicher habe ich die folgenden Ausführungen untersucht in meinem Buch: Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation, Nashville 1996. (Das englische Wort „embrace“ als Metapher wurde je nach Zusammenhang unterschiedlich übersetzt: mit „Annahme“ „gegenseitige Annahme“, „Umarmung“ oder der Umschreibung „wie in einer Umarmung einander begegnen bzw. annehmen“; Anm. des Übersetzers)
- ⁵ N. Wolterstorff, Until Justice & Peace Embrace, Grand Rapids 1983, 114.
- ⁶ T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a.M. 1985, 177.
- ⁷ R. Takaki, A Different Mirror: A History of Multicultural America, Boston 1993, 39.
- ⁸ M. Frank, Was ist Neostukturalismus? Frankfurt a.M. 1983, 237.
- ⁹ E.W. Said, Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht, München 1994, 30 (Die vom englischen Wortlaut leicht abweichende Übersetzung ist nach der deutschen Ausgabe zitiert, für die der Autor die Originalausgabe neu durchgesehen hat; Anm. des Übersetzers).
- ¹⁰ M. Volf, Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie, Mainz 1996, 200.
- ¹¹ P.L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt a.M. 1994, 43.
- ¹² J. Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt a.M. 1990, 11.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Gewalt der Ungerechtigkeit

Jon Sobrino

Religion kann Fundamentalismus, Fanatismus, Aggressivität, heilige Kriege und selbstmörderische Märtyrerattitüden hervorbringen - und sie tut es auch. Von dieser Voraussetzung geht das vorliegende CONCILIUM-Heft aus; die Leitfrage lautet: Religion - *Quelle von Gewalt?*

Den einzelnen Beiträgen ist jeweils eine der beiden allgemeinen Überschriften vorangestellt: *Gewaltverherrlichung im Namen der Religion* und *Überwindung der Gewalt im Namen der Religion*.

Wenn wir nun aber von der Gewalt sprechen, die in Mittelamerika in Gestalt von