

Die gefährliche Erinnerung an Jesus Christus in einer posttraditionellen Gesellschaft

Alberto Moreira

Erinnerung in der posttraditionellen Gesellschaft

In dem unter der Regie von Ridley Scott gedrehten Film „Blade Runner“ gibt es eine Szene, die beispielhaft das Thema illustriert, von dem dieser Artikel handelt. Die Sekretärin des Großunternehmers, des Schöpfers der Androiden, muß sich mit dem Verdacht auseinandersetzen, daß auch sie ein Androide, ein für die Bedürfnisse ihres Chefs maßgearbeitetes hybrides Wesen sein könnte. Sie verteidigt ihre menschliche Identität, indem sie sich auf ihre Kindheitserinnerungen beruft, etwas, das die Androiden natürlich nicht besitzen, denn sie sind nur für eine Lebensdauer von vier Jahren hergestellt worden. Der Kriminalkommissar, ein Androidenjäger, weist ihr dann nach, daß ihr diese Bilder von ihrem Chef und Schöpfer implantiert worden sind. In Wirklichkeit handelt es sich um Kindheits-erinnerungen einer anderen Person (der Tochter des Unternehmers), Erinnerungen aus einem Leben, das sie niemals gelebt hat, Erinnerungen, die in ihr wohnten wie eine fremde Sache. Die „Identität“, die ihr immer eine „Identifikation“ ermöglicht hatte, war nicht ihre eigene, sondern eine fremde, die ihr von ihrem Schöpfer und „Vater“ von innen her eingesetzt worden war. Ihre Erinnerungen waren zwar angenehm und süß, aber sie hatten keine Vergangenheit, sie waren nicht ihre Geschichte. Das geraubte Gedächtnis verlieh ihr eine unechte Identität. Folglich war ihre eigene Existenz nichts anderes als der Ausdruck dessen, was der Interessenlage eines Industriellen des chemisch-biologischen und militärischen Komplexes entsprach.

Wenn in den traditionellen Gesellschaften die Toten im Leben der Lebenden immer präsent waren und diese damit auch unter Druck setzten, da die Tradition sich durch ihre Rituale, ihre unumstößlichen Gesetze und ihre Zwangsmechanismen behauptete, so haben die posttraditionellen Gesellschaften dagegen die Erinnerung an die Toten unter einem Berg von Konsumobjekten, einer gewaltigen Masse von unnötigen Informationen und einem rasenden Lebensrhythmus mit Erfahrungsbruchstücken begraben, die sich kaleidoskopartig abwechseln und übereinanderschieben. Als der Kapitalismus die Kultur der Massenmedien und ihren Begriff einer homogenen, leeren Zeit¹ hervorbrachte, bestattete er die Toten ein zweites Mal, indem er den (noch tyrannischeren) Mythos von der ewigen

Gegenwart oder der Wiederkehr des Ewiggleichen, als technischen Fortschritt verkleidet, schuf. Einer ewigen Gegenwart, die unter dem Zeichen der sofortigen Befriedigung, des unmittelbaren Rückflusses der Investition und der zwanghaften Zerstreuung gelebt werden muß.

Erinnerung, Zeit und Geschichte im kritischen Denken

Walter Benjamin hat auf scharfsinnige und dramatische Weise das Problem der Zeit und der Geschichte in der faschistischen Ära des Kapitalismus untersucht und den Glauben an die Unvermeidlichkeit des technischen Fortschritts - von den Opfern her, die dieser produziert - als einen Mythos zweiten Grades entlarvt. Sowohl der Fortschrittsmythos als auch der archaische Mythos lassen den Lauf der Geschichte im Bewußtsein der Menschen als etwas dem menschlichen Tun Entfremdetes erscheinen. Für Benjamin war der kapitalistische Fortschritt wie ein Sturm, der Ruinen auf Ruinen häufte.² Im Gegensatz zu der homogenen Zeit ohne Qualität gibt es noch die *Jetztzeit*: die messianische Zeit, in der die Opfer aufgrund ihrer starken hermeneutischen Sensibilität für die Gefahr³ und ihrer Wahrnehmung der *Zeit als Frist* die Diktatur der leeren, homogenen Zeit durch das Eingedenken der in der Vergangenheit erlebten Katastrophen und Ungerechtigkeiten brechen. Für Benjamin, dessen Denken sich im Umkreis der jüdischen Theologie bewegte, erlaubt es nur das theologische Denken, die Vergangenheit als nicht-abgeschlossen, nicht endgültig vergangen zu denken, und es allein vermag zusammen mit den aktuellen Forderungen nach Gerechtigkeit auch das Recht und die Träume der Opfer der Geschichte zur Geltung zu bringen.⁴ Dieses Bewußtsein verlangt eine kritische Haltung, Phantasie und konsequentes Handeln. Von daher auch die - auf tragische Weise durch seinen Tod bestätigte - Erkenntnis Benjamins, daß die verbleibende Zeit diese (Re-)Aktion jeden Tag dringlicher macht.

Auf den Spuren dieser Benjaminschen Sensibilität sah Theodor W. Adorno im zerstörten Verhältnis zu den Toten ein Symptom fürs „Kranksein der Erfahrung heute“⁵. Für ihn tritt Vernichtung bzw. Verarmung der Erfahrung da ein, wo die Erfahrungen und die assoziierten Inhalte nicht mehr frei und unwillkürlich im Gedächtnis auftauchen, sondern bereits kulturell und gesellschaftlich gesteuert und programmiert sind. So kommt die Verdinglichung und Entfremdung des Bewußtseins nach Adorno von der sozial erzeugten Unfähigkeit zur freien, spontanen Erfahrung. Das Modell des Tausches, des Kaufens und Verkaufens auf dem Markt, hat die Tendenz, alles aus sich auszuschneiden, was nicht in seiner Kosten-Nutzen-Rechnung aufgeht: die Zeit, die Erinnerung, die Tradition: „Was nicht heut und hier als gesellschaftlich nützlich auf dem Markt sich ausweist, gilt nicht und wird vergessen.“ (GS 10, 311; Zamora, 428). Selbst die Erinnerung an das eigene, wenn auch gesellschaftlich verursachte Leiden muß beiseite geschoben werden, um nicht den „Marsch nach vorn“ aufzuhalten und die Identifikation des einzelnen mit dem System zu stören.

Da allerdings die Quelle des Leidens niemals versiegt, muß die Gesellschaft eine

Industrie des Vergessens entwickeln, die die falsche Versöhnung zwischen dem Individuum und dem dieses unterdrückenden System verschleiert und stützt. Dieselbe Gesellschaft, die Leiden und Ausschluß verursacht, entwickelt Mechanismen, um sie vergessen zu machen: „Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten.“⁶ Hierin liegt im wesentlichen die Funktion der Kulturindustrie: unterhalten, um vergessen zu lassen. Nach Adornos Auffassung ersetzt sie in den Menschen die Erfahrung eigenen Leidens durch die kulturellen Produkte und durch die Reduktion der Selbstwahrnehmung auf Formeln und Stereotype der Kultur des Marktes (Zamora, 428). Für Adorno ermöglicht es nur die Resistenz der Trauer und des Leidens gegen die diskursive Erkenntnis, die Logik der instrumentellen Vernunft zu durchbrechen. Durch solche Brüche offenbart sich das Bewußtsein der Nichtidentität von Individuum und System, von unterdrückendem Allgemeinen und unterdrücktem Besonderen (das gleichzeitig hilft, das System, das es unterdrückt, aufrechtzuerhalten). Im Leiden meldet sich das leibhafte Moment der Erkenntnis, das deren Identifikation mit dem diskursiven Denken verhindert. Das Leiden setzt dem eigenen Denken eine Grenze, die das Denken als seine eigene erkennen kann, und so wird es sich am Leiden dessen bewußt, wie wenig das diskursive (systemimmanente) Denken überhaupt an die eigene gedachte Wirklichkeit heranreicht. Es ergibt sich die Möglichkeit des „Befremdens“ über diese unterdrückende Quasi-Totalität: „Leiden als leibhaftes Moment der Erfahrung setzt eine Grenze der Tendenz, sich mit dem Bestehenden abzufinden“ (Zamora, 431). In dieser Konfrontation mit der Erinnerung an eigenes und fremdes Leid entwickeln und behaupten die Subjekte eine, wenn auch brüchige, Identität. Eine Identität, welche die abstrakte Vernunft der Metadiskurse zurückweist und sich den Ursachen des Leidens widersetzt.

Die *Erinnerung* erscheint demnach als ein wesentliches Moment der authentischen, nichtdomestizierten Erfahrung, denn verdinglichtes Bewußtsein ist ja gerade durch das Vergessen gekennzeichnet. Entzeitlichung von Erfahrung und ihre Zerstörung gehen zusammen (Zamora, 442). Adorno meint: „Alle Verdinglichung ist ein Vergessen, und Kritik heißt eigentlich soviel wie Erinnerung, nämlich in den Phänomenen mobilisieren, wodurch sie das wurden, was sie geworden sind, und dadurch der Möglichkeiten innewerden, daß sie auch ein Anderes hätten werden und dadurch ein Anderes sein können.“⁷ Es geht nicht um die Bewahrung einer Tradition um jeden Preis: „Nicht um Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung ist es zu tun.“ (DA, GS 3, 15, zitiert nach Zamora, 442f) In der Beziehung zum

Der Autor

Alberto da Silva Moreira wurde 1955 in Anápolis, Goiás (Brasilien) geboren. Philosophische und theologische Studien bei den Franziskanern in Petrópolis und Rio de Janeiro. Mitarbeit in Landlosenbewegungen und in der Kommission für Landpastoral (CPT) der katholischen Kirche. Promotion 1988 in Münster bei J.B. Metz. Seit 1991 Professor für Fundamentaltheologie an der Universidade São Francisco in São Paulo. Anschrift: Rua José Acedo Toro, 199, 12900-000 Bragança Paulista, SP, Brasilien. E-mail: amoreira @ bragnet.com.br.

Vergangenen gibt es ein „produktives Gedächtnis“, das einerseits seine Abgeschlossenheit, sein Vergangensein revidieren muß, ohne andererseits eine falsche Nähe herstellen zu wollen, die sein Anderssein und seine Nichtidentität ausschließen würde (Zamora, 443). Gerade durch ihr Befremden und Übertreiben kann diese Erinnerung produktiv werden, insofern sie die Gegenwart kritisiert, in Verlegenheit bringt, entlarvt oder ihr Ärgernis erregt. Die Erinnerung an eigenes und fremdes Leid, das der Besiegten, der Unrechtsoffer und Mißhandelten der Geschichte, besitzt eine Autorität, die für sich spricht. Diese Autorität des Leidens ist ein Imperativ, der seine Überwindung gebietet, ist ein Movens, das Praxis und Spiritualität darin bestärkt, der Ursache des Leidens ein Ende zu setzen. Mit Adornos Worten fordert dieser bekannte Imperativ von den Menschen, „ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Negative Dialektik, GS 6, 358). Es geht vor allem darum zu verhindern, daß die Barbarei sich festsetzt, oder sich aus ihr herauszuarbeiten mit dem Gespür für die Evidenz und Dringlichkeit, welche die Situation erfordert. Das konkrete Verhalten, das den Widerstand zum Ausdruck bringen kann, ist die Weigerung, mit dem zu kollaborieren, was das System erzwingt. Adorno sah auch in der *Mimesis* (der archaischen Unwillkürlichkeit des Leiblichen und Somatischen), in der *ästhetischen Erfahrung* und sogar in einer *nichtidealistischen*, in der materiellen Existenz verwurzelten *Metaphysik* Möglichkeiten, in den Individuen Kräfte freizusetzen, um sich der Kontrolle durch die historischen Systeme zu widersetzen.

Der Begriff der gefährlichen Erinnerung bei J.B. Metz

Im Dialog mit den Denkern der Frankfurter Schule und anderen hat J.B. Metz in seinem Werk den theologischen Begriff der *subversiven oder gefährlichen Erinnerung an Jesus Christus* entwickelt, der für die neue Politische Theologie zu einem Schlüsselbegriff geworden ist.⁸ Spätestens seit 1968 hat Metz die Bedeutung der *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* für die Begründung einer politischen Theologie herausgearbeitet und vertieft.⁹ Für ihn ist Erinnerung neben Solidarität und Erzählung eine der Grundkategorien einer nichtidealistischen Fundamentaltheologie, welche die Absicht hat, sich auf das Leben auszuwirken und dem Handeln der Menschen eine Orientierung zu geben. In diesem Sinn ist Erinnerung eine von Praxis durchdrungene Kategorie, und ebenso wie die beiden anderen ist sie mit theologischen Begriffen verknüpft, die sie beschreiben und begründen: „Praxis der Nachfolge“, „Leiden“, „Zeugnis“. Für Metz bezeichnet *memoria passionis et resurrectionis* wesentlich die anamnetische Identität des Christentums. Die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Nachfolge Christi gründet sich in den Anfängen ebenso wie heute auf das Gedächtnis des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu und die Erlösungserfahrung, die in der Auferstehung des Gekreuzigten als Verheißung der endgültigen, eschatologischen Befreiung für alle, vor allem die Gekreuzigten der Geschichte, hereingebrochen ist. In der Kraft des Geistes Jesu und im Vertrauen auf ihn, der die

Gemeinschaft seiner Jünger bewegt und trägt, engagieren sich Christen und Christinnen dafür, diese Leidenserinnerung im Heute der Geschichte lebendig zu halten, und verpflichten sich zur aktiven Solidarität mit all jenen Frauen und Männern, die von irgendeiner Form von Unrecht, Leid, Unterdrückung und schlechter Behandlung betroffen sind. Das Gedächtnis Christi ist die Form, in der die Christen auf narrative und auf praktische Weise ihre eschatologische Hoffnung in Geschichte und Gesellschaft zum Ausdruck bringen.¹⁰ Christlicher Glaube ist als jenes Verhalten zu verstehen, in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerungen lebensbestimmend bindet (GGG, 176). Es ist jedoch klar, daß es nicht um rein rituelle, resignative und traditionalistische Erinnerungen geht oder solche, die dem ästhetisierten Überleben von etwas Totem gelten. Es handelt sich um eine *gefährliche Erinnerung*, die das Heute der Geschichte mit ihren unabgeholten Forderungen, ihren verdrängten Konflikten und unverheilten Wunden bedrängt (GGG, 161 ff). Diese *subversive Erinnerung* trägt die Leiden und die Träume derjenigen in sich, die auf der Strecke geblieben sind, und zeigt sich deshalb gesellschaftlich und kirchlich sowohl als „*Solidarität nach hinten*“ als auch als *eschatologische Hoffnung* darauf, daß die Freiheitsverheißungen in der Zukunft Wirklichkeit werden.

Wie E. Zenger aufgezeigt hat, ist die Kultur Israels selbst eine anamnetische Kultur, die sich ganz von der Frage leiten läßt: „Was dürfen wir nicht vergessen – um des Lebens willen?“ Dies ist ein urjüdisches Lebensprinzip: „Bewahre und erinnere dich!“ (*samor wezakor*). „Aus und in seinen Gotteseinerinnerungen hat Israel überlebt, allen (auch christlich inspirierten) Vernichtungsversuchen zum Trotz.“¹¹ Die gefährliche Erinnerung an Christus, um die sich die Christen versammeln und die ihre Identität in den „geschichtlichen Kämpfen und Gefährdungen“ konstruiert¹², stellt für die Christen, auch wenn sie oft verraten und vergessen worden ist, eine Kategorie zur Rettung und Vergewisserung von Identität dar. Kirche entsteht genau da, wo Menschen dieses Vermächtnis annehmen und Subjekte ihrer Erzählungen, ihrer Erinnerungen, ihrer Glaubenssymbole und ihrer Glaubenspraxis werden. Diese anamnetische Identität schützt die Christen vor den siegreichen Götzen der Gesellschaft, stärkt ihren Widerstand gegen die Täuschungen und die Versuchung des Triumphalismus und dient als hermeneutisches Grundkriterium für jeglichen Gebrauch der praktisch-kritischen Vernunft. Die Erinnerung an das Leiden muß wie ein Stachel im Fleisch der Vernunft, auch der theologischen, bleiben, um sie vor deren Zynismus zu bewahren.

Die Erinnerung an Jesus ist gefährlich und subversiv, weil sie das Heute der Geschichte bedrängt und in Frage stellt; sie erlaubt es nicht, über die begangene Barbarei hinwegzugehen, das nicht aufgehobene Unrecht und das Leiden, das keinen Trost erfahren hat und noch fort dauert, weil es durch die Systeme der Unterdrückung und Kontrolle der einzelnen täglich neu geschaffen wird. Das Gedächtnis Jesu ist gefährlich, weil es an sein Leben und an seine Freiheitspraxis in einem postmodernen Horizont scheinbarer Freiheit und Manipulation sogar der Freiheitssehnsucht selbst erinnert. In diesem geschichtlichen Horizont stehen

konkrete Menschen im Kampf und in der Entscheidung über ihr Leben und ihre Zukunft; im Heute geht es um die Chance der Leidenden, Gehör zu finden, in ihren Rechten respektiert zu werden; morgen kann es zu spät sein. Wo sind ihre Verbündeten? Auf wen können sie zählen? Die Gefahr, die konkrete Bedrohung, stellt das Handeln, die aktive und wirksame Praxis der *Solidarität* in einen *apokalyptischen* Horizont (GGG 54, 69-74, 204-211). Genau dieser eschatologische Vorbehalt weist die idealistischen Diskurse ebenso wie die Geschichte der Sieger zurück, den Sozialdarwinismus ebenso wie das Zusammendrängen der Geschichte in die Gegenwart des Konsums oder ihr vermeintliches Ende laut Ideologen wie Francis Fukuyama. So wird offensichtlich, daß die gefährliche Erinnerung an Christus in der Welt sowohl eine *hermeneutische* und *ekklesiologische* Kategorie als auch eine *politische Kategorie* des Widerstands und Kampfes ist.

Dieses gefährliche und befreiende Gedächtnis der Freiheit Christi, auf dem unsere Freiheit gründet, kann nur *erzählt*, weitergegeben werden in der Erfahrung des Glaubens und im Handeln der Menschen. Daher ist die *Erzählung* ein weiterer, nicht von der Erinnerung zu trennender Begriff (GGG 63f, 145f, 173f, 181-194). In Anlehnung an einen Ausspruch von Carlos Mesters im Zusammenhang mit den kirchlichen Basisgemeinden geht es um eine „wehrlose Blume“, um einen „Schatz, den wir in irdenen Gefäßen tragen“, der in den Erzählungen lebendig erhalten und innerhalb der Systeme der modernen Welt argumentativ in Schutz genommen werden muß. Schließlich stellt der Begriff der *gefährlichen Erinnerung an Christus* einen privilegierten *locus theologicus* dar, wenn es darum geht, die Gottesfrage im Horizont der Moderne zu denken. Die Rede von und über Gott ins Gedächtnis zu rufen, sie erneut vorzubringen in einem postmodernen Horizont der Gottesmüdigkeit und -vergessenheit, die paradoxerweise neue Mythen und neue Götter kultiviert, bedeutet, dem Bewußtsein einer vergeßlichen Menschheit das Leiden von vergessenen Menschen zu vergegenwärtigen, gegen die sich die Gesellschaft abschirmt und deren Gedächtnis sie in Vergessenheit bringen will. So stellt sich „die Theodizeefrage dezidiert als Rückfrage an Gott ... daß, wenn überhaupt, Gott selbst ‚an seinem Tag‘ sich rechtfertige angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ‚seiner Welt‘“. ¹³

Eine solche theologische Sensibilität, Erbe der *negativen Theologie*, ist nicht bloß *Methode*, sondern ein interpretativer Horizont, der für die in der Folge des Zweiten Vatikanums entwickelten kritischen Theologien (Politische Theologie, Theologie der Befreiung, Schwarze, Feministische, Indische Theologie) wesentlich sind. Sie verbinden die Wirklichkeit menschlichen Leids mit der theologischen Rede von Gott und den Diskurs über Gott mit der Erinnerung an jene, die unter Unrecht und Diskriminierung leiden. Die Befreiungstheologie beispielsweise wird wesentlich von anamnetischen Motiven geprägt: der *Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens*, der *Frage des Armen als Gottesfrage*, der *Spiritualität des Konflikts*, dem *Prinzip Erbarmen*, dem *Gedächtnis der Märtyrer*.¹⁴

Wie wirkt sich diese Konstellation von theologischen Kriterien und hermeneutischen Kategorien auf das Leben, die kirchliche und soziale Praxis unserer post-

traditionellen Gesellschaften aus? Zweifellos geschieht dies in der Weise, daß der *memoria*-Begriff im Sinne von Mangel und Negativität die Wirklichkeit kritisiert, die Kirche in Frage stellt und die Praxis der Christen produktiv beeinflussen soll. Wir müssen feststellen, daß es angesichts des Gesagten unmöglich geworden ist, ohne zynisch zu sein jede religiöse Erfahrung und theologische Überlegung zu verteidigen, die - mit dem Rücken zur menschlichen Leidensgeschichte - die Begegnung und den Kontakt mit Gott pflegt. Aber gerade dies scheint bei der „Spiritualität light“, der ganzheitlichen, aseptischen Spiritualität vieler Arten von postmodernen religiösen und pseudophilosophischen Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen der Fall zu sein. Massiv betreibt man da das Vergessen der Geschichte, auch der Geschichte der Unterdrückung innerhalb des Christentums selbst und banalisiert die in der Kultur des Markts vorhandene Negativität. Die pragmatische, immediatistische Vernunft der Sofortbefriedigung ist ins Christentum und in die Religionen eingedrungen. Die sogenannte *Theologie der Prosperität*, entstanden in den USA und sehr in Mode in den armen Ländern, fordert hier und heute eine weltliche, innergeschichtliche Eschatologie: die unmittelbare Verwirklichung aller Versprechen von Wohlstand und Erfolg als Zeichen für den Segen Gottes. Die *Tendenz zum Glaubensspektakel* verlangt große Medienevents, Darstellertypen, religiöse Shows, die, reich an Gefühl und arm an Verstand, die augenblickliche Verbindung mit Gott versprechen. Die Suche nach Therapien jeder Art scheint die Tatsache zu beweisen, daß allgemein wahrgenommen wird, das Menschliche sei krank. Auf diese Weise profitiert das System zweimal von den Menschen: Es produziert ihren Überdruß, ihre Einsamkeit und Verzweiflung, und dann verkauft es ihnen die „spirituelle Heilung“ in Gestalt von telefonischen Beratungsgesprächen mit einer Horde von Magiern, Astrologen, Kobolden, Steinen, Karten und Hexern, die in die Fernsehprogramme eingedrungen sind.

Ein Kennzeichen der postmodernen Weltanschauung ist die *Wahlfreiheit* der Individuen, sich ihre Sinnsysteme, ihre eigene religiöse Welt selbst zu schaffen. So entstehen neue Nischen der *Zugehörigkeit*. Dieser Prozeß enthält ein starkes Moment der Emanzipation des einzelnen von den institutionalisierten religiösen Vermittlungen und der Bestätigung seiner schöpferischen Fähigkeit. Andererseits beschränkt sich die neue Freiheit oft auf die Wahlfreiheit des Konsumenten, der sich aus einem Sortiment von vorgefertigten Sinnangeboten die für seine Bedürfnisse „passenden“ herausucht. In diesem veränderten Horizont muß die Kirche sich verstehen als „öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung in den ‚Systemen‘ unserer emanzipatorischen Gesellschaft“ (Metz, GGG, 78). Leider hat der autoritäre Formalismus der römischen Kurie den größten Teil der katholischen Christen so unbeweglich werden lassen, daß sie noch alles vom Pfarrer, vom Bischof und vom Papst erwarten und sich von ihnen abhängig machen.¹⁵ Werden wir imstande sein, Gruppen und Gemeinschaften aufgrund *verwandter Optionen* und nicht so sehr aufgrund *kultureller Nachahmung*, Erinnerungsgemeinschaften und nicht in erster Linie sakramentalisierte Gemeinschaften zu bilden?

Die
gefährliche
Erinnerung an
Jesus Christus
in einer
post-
traditionellen
Gesellschaft

Das gefährliche Gedächtnis der Märtyrer und der Widerstand der Opfer

Die ökumenische Erfahrung eines anspruchsvollen Glaubens, der die gefährliche Erinnerung an Jesus Christus im Heute der Geschichte lebendig hält, bleibt in vielen Gemeinden, Gruppen und Bewegungen auf der ganzen Welt gegenwärtig. Man muß sagen, daß die Opfer selbst Widerstand leisten, nicht hinnehmen, daß sie von der Gesellschaft und der Kirche vergessen werden, und nicht passiv auf das Ende warten. Um ihren Schrei hörbar zu machen, gehen sie und ihre Bundesgenossen weiter auf die Straße, schlagen auf leeren Kochtöpfen Lärm, machen Hungerstreiks, dringen in Regierungsgebäude ein, plündern Supermärkte, wagen sich in Booten aufs Meer hinaus und versuchen, Absperrungen und Grenzen zu überwinden, organisieren kleine und große Protestmärsche, besetzen Land, schließen sich zu Basisgruppen zusammen, bauen Solidaritätsnetzwerke auf und setzen sich gegen die Bedrohung des Lebens, der Demokratie und der Natur zur Wehr. Für manche Kirchen und Gemeinden besitzt diese subversive Erinnerung an Jesus eine unmittelbare Evidenz, weil sie auch das Gedächtnis ihrer *Märtyrer* feiern. Wie auch an anderen Orten der Erde, feiern wir in einigen Kirchen Lateinamerikas die Eucharistie mit der Erinnerung an unsere Heldinnen und Helden. Wir stellen Fotografien und Bilder von ihnen auf, lesen mit Rührung aus den Briefen und Texten vor, die sie uns hinterlassen haben, gehen zu dem Ort, an dem sie ermordet wurden, erzählen einander ihre Lebensgeschichten, erinnern uns an ihren Mut und finden Trost im gemeinsamen Glauben und Engagement. Josimo, Ellacuría, Santo Dias, Marçal, Margarida, Adélia, Oscar Romero, Penido Burnier, Expedito und so viele andere: Sie sind in den Augen der Leute, für die sie gelebt haben und gestorben sind, Heilige. Es sind Heilige, die wahre Wunder der Gerechtigkeit, der Liebe und der Umkehr vollbrachten, aber keinerlei Chance haben, von der kurialen Kirche Johannes Pauls II. seliggesprochen zu werden. Viele haben nicht den Tod erlitten, sondern sind durch die große Drangsal hindurchgegangen, und wir betrachten sie ebenfalls als *qualifizierte Zeugen* des Glaubens. Einige wiederum haben Leid *durch die Kirche* erfahren, ein Leid, das diese unseligerweise nach wie vor vielen ihrer „Töchter“ und „Söhne“ bereitet. Diese Christen ebenso wie die große Zahl von der Welt unbekanntem Samariterinnen und Samaritern sind nicht vorübergegangen: „... angesichts eines gekreuzigten Volkes wurden sie in ihrem Innersten aufgewühlt und von Erbarmen ergriffen“¹⁶.

All dieser Frauen und Männer wegen sei uns die Hoffnung erlaubt, daß die gefährliche, subversive Erinnerung an Jesus Christus, so zerbrechlich und geheimnisvoll sie ist, in der Welt lebendig bleibt. Unter der Asche ist die Glut nicht erloschen.

¹ Vgl. W. Benjamin, Thesen über den Begriff der Geschichte, in: GS, Bd. 1, hg. v. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974, 700 ff (im Text zitiert als GS mit Band- und Seitenzahl).

² O. John, „Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“. Die Bedeutung W. Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz. Diss. Univ. Münster 1982, 430; D. Wilhelm, Eingedenken – eine gefährdete feministische Kategorie. Dipl. Theol., Universität Münster 1989, 23 u. 27.

³ O. John, „Im Augenblick der Gefahr“, zitiert bei Wilhelm, aaO. 13.

⁴ Wilhelm, aaO. 62.

⁵ Dialektik der Aufklärung (im Text zitiert als DA mit Seitenzahl). Gesammelte Schriften (GS), Bd. 3, Frankfurt a.M. 1981, 243, zitiert nach J.A. Zamora, Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne, Münster 1995, 427 (im Text zitiert als Zamora mit Seitenzahl).

⁶ Th.W. Adorno, Minima Moralia, 68, zitiert nach Zamora, 431, Anm. 299.

⁷ Einleitung in die Soziologie, 250, zitiert nach Zamora, 441.

⁸ Vgl. J.B. Metz, Art.: Erinnerung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, hg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1973, 386–396; ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1984 (im Text und im folgenden zitiert als GGG).

⁹ Für eine eingehendere Untersuchung des Begriffs vgl. X. Bischof, Der Begriff „Erinnerung“ in der Politischen Theologie von J.B. Metz, Theologische Fakultät Luzern (Fotok.) 1980.

¹⁰ GGG, 161; Bischof, aaO. 3.

¹¹ Von der rettenden Kraft der jüdischen Gotteserinnerung, in: T. Peters/Th. Pröpfer/H. Steinkamp (Hg.), Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann B. Metz, Düsseldorf 1993, 16.

¹² GGG, 63.

¹³ Th. Pröpfer, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: Peters/Pröpfer/Steinkamp, aaO. 62.

¹⁴ Vgl. I. Ellacuría/J. Sobrino, Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bde., Luzern 1995.

¹⁵ Vgl. J. Comblin, O Cristianismo no limiar do Terceiro Milênio, in: C. Caliman (Hg.), A sedução do sagrado, Petrópolis 1998.

¹⁶ J. Sobrino, O Princípio Misericórdia, Petrópolis 1994, 254.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers